

KARLS-UNIVERSITÄT
FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN

MASTERARBEIT

2020

Lutz Niemann

Deutsche und französische Philosophie

Lutz Niemann

Die Existenz als Jagd

-

Eine Verfolgung der Grenzen des Sinns

Masterarbeit

Leiter der Masterarbeit: Prof. Hans Rainer Sepp

Zweitkorrektor*in: Prof. Dr. Karen Joisten

Prag 2020

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in der Karls-Universität verwende. Ich bin damit einverstanden, die Masterarbeit dem Autorenrecht gemäß der Öffentlichkeit über eine elektronische Datenbank der akademischen Abschlussarbeiten der Karls-Universität zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 29.05.2020

Lutz Niemann

Danksagung

Zunächst möchte ich meiner Freundin Miriam danken, die mich in die Welt der spanischsprachigen Literatur eingeführt- und mit Julio Cortázar vertraut gemacht hat. Auch meinen Eltern gilt für all ihre Unterstützung mein Dank. Bei meinen Kommiliton*innen, besonders bei Marius und Jan, möchte ich mich herzlich für all die interessanten und kurzweiligen Gespräche bedanken. Ein ganz besonders herzlicher Dank gilt Herrn Professor Hans Rainer Sepp, ohne dessen Anregungen und Hilfestellungen diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Inhaltsverzeichnis

A: Abstract (Deutsch)	7
B: Abstract (English)	8
1. Einleitung	9
1.1. Mit Fiktionen leben – der Alltag als Geschichte(n)	11
1.2. In-Geschichten-verstrickt – die Medialisierung des Alltags	12
1.3. Aus der Verstrickung – die schöpferische Mimesis	17
1.4. In-Fiktion-verstrickt – Der Lesevorgang	20
1.5. Hinter dem Lesen – Der Kreis schließt sich	25
2. Inhaltsangabe und Ausweis der Fundorte	27
3. Philosophieren mit Johnny und Bruno / Philosophieren mit der Erzählung	31
3.1. Das Motiv der Jagd – Warum ruht der Mensch nicht?	32
3.1.1. Die Jagd als Bewegung der Existenz: Eine erste Annäherung	34
3.1.2. Die Jagd als Motiv in der Erzählung – von weltlich- und religiös Jagenden	38
3.1.3. Modi der Jagd – Die Existenz als leibliche Bewegung	42
a. In-Sein1 und animalische Jagd	43
b. In-Sein2 und existenzielle Jagd	47
c. Die weltliche Jagd – Stabilisierung im Relativen	51
d. Die religiöse Jagd – Das Streben nach dem Absoluten	54
3.1.4. Die Jagd unter dem Siegel der Zeitlichkeit	58
a. Die Tyrannei der Uhren	60
b. Hinter den Uhren und Kalendern	65
c. Jenseits der Zeit?	71
c-1. Station: Die reine Erfahrung	71
c-2. Station: Die Ortlogik und die Zeit als diskontinuierliche Kontinuität	74
c-3. Station: In der geschichtlichen Welt	78
3.2. Die Realität und das Reale – Verzweifeln am Brot	82
a. Identität als diskontinuierliche Kontinuität	83
b. Perspektivwechsel: Phänomenologie des Realen	90
b.1. Rekapitulation	90
b.2. Erste Differenz: Realität und Reales	92
b.3. Motiv I: Immanenz – Transzendenz	94
b.4. Motiv II: Das Tasten	96
b.5. Motiv III: Relationalität – Absolutheit	103
c. Vorläufiger Abschluss	103

3.3. Realität, Sprache und Sinn – Schleim und Gallert	105
3.3.1. Einleitung	105
3.3.2. Hauptteil	107
a. Das Verhältnis von Sinn – Erfahrung: Im Gallert	107
b. Die Rolle der Sprache – Zwischen Sprechen und Schweigen	112
3.3.3. Schluss	118
3.4. Nichts und Person – von der Maske zum Selbst und wieder zurück	120
3.4.1. Einleitung	120
a. Teil I: Maske und sunyata	123
b. Teil II: Das Erzählen als Maskenbildnerin	134
3.4.2. Schluss: Teil III – Zusammenfassung und weitere Verknüpfung der Funde	144
3.5. Andersartigkeit und Sinn – Scheiternde Begegnungen	146
3.5.1. Eingrenzung des Feldes	146
3.5.2. Die Arbeit auf dem Acker	147
a. Erklärbare und nicht-erklärbare Andersartigkeit (I)	147
b. Die Unheimlichkeit des Fremden – das/der Andere als Bedrohung (II)	151
c. Die Präsenz der Andersartigkeit des Anderen und Reaktionen auf sie (III)	160
3.5.3. Einfuhr der Ernte: Das Verhältnis von Andersartigkeit, Vertrautheit und Jagd	170
3.6. Schluss: Versuch einer Übersicht	179

A: Abstract (Deutsch)

Diese Arbeit versucht sich unter Einbeziehung interkultureller Quellen im Dialog mit Julio Cortázar's Erzählung „der Verfolger“ [el perseguidor] an einer Verfolgung der Jagd. Sie hofft, mit dem Begriff der Jagd und seiner Ausdifferenzierung in verschiedene Modi fundamentale Bewegungsrichtungen der menschlichen Existenz zu beschreiben. Die menschliche Existenz kommt dabei als spannungsreiches Zwischen („inter“) von sinngetragener medialisierter Bezogenheit und außer-sinnhafter realer Faktizität in den Blick. Im Verlaufe der Arbeit werden anhand ausgewählter Szenen der Erzählung nicht nur die Spannung des Zwischen selbst, sondern auch seine Pole zum Gegenstand des philosophischen Fragens gemacht.

Schlüsselworte: Jagd, Cortázar, Zwischen (inter), Sinn, außer-Sinn, Reales, Leib, absolutes Nichts

B: Abstract (English)

This thesis is an attempt at persecuting the ‚chase‘ by means of an interculturally inspired dialogue with Julio Cortázar's short story „el perseguidor.“ By developing the term ‚chase‘ I hope to describe fundamental patterns of motion in which human existence takes place. I will try to discuss human existence as dynamic ‚inter‘ (inbetween) of medialised relatedness and a facticity that lies beyond the realms of sense. Based on scenes from the short story I will discuss not only the tension of being-‚inter‘, but also try to illuminate its poles.

Key words: chase, Cortázar, inbetween (inter), sense, other-than-sense, the real, body, absolute nothingness

1. Einleitung

Wonach suchen Menschen?

An der Jagd nach einer Antwort auf diesen Klassiker philosophischen Fragens wollen wir uns in dieser Schrift beteiligen. Um das Aufkommen von Spannung gleich im Keim zu ersticken, sei an dieser Stelle schon gesagt, dass unser Versuch in der Annahme: *Menschen versuchen, in einem stabilen und erfüllenden Verhältnis zu sich selbst, ihren Mitmenschen und ihrer Umwelt zu leben*, münden wird¹. Diese Annahme selbst ist allerdings nicht Filetstück, sondern lediglich ein Beiprodukt der philosophischen Hatz, auf die wir uns Hand in Hand mit der Leserschaft begeben werden. Das Ziel unserer Verfolgung ist ein anderes: Es ist die Jagd selbst. *Die Jagd als ursprüngliche und alltägliche Bewegung der menschlichen Existenz*. Sie werden wir im Zuge dieser Arbeit zum Gegenstand unseres forschenden und sezierenden Blicks machen. Dabei werden wir sie zunächst in verschiedene Modi der Jagd aufteilen (3.1.2. und 3.1.3.), die Beziehungen zwischen diesen in den Blick nehmen, sowie ihre leiblichen und zeitlichen Grundlagen betrachten (3.1.3 und 3.1.4.).

Unsere Jagd nach der Jagd wird sich unter der Führung einer literarischen Erzählung abspielen: In Julio Cortázers „el perseguidor“ [der Verfolger] schildert uns der Protagonist und Erzähler *Bruno* seine Begegnungen mit dem Jazzmusiker Johnny Carter. Johnnys Leben steht unter dem Stern einer Jagd nach etwas, das er selbst in seinem vollen Sinne nicht genau zu bestimmen vermag².

Im Zuge dieser Jagd begibt er sich immer tiefer in die Netze des Sinns, der Geschichten, die unser alltägliches Weltleben im ruhigen Gang seiner Selbstverständlichkeit dahingleiten lassen (siehe Abschnitt 1.2.). Die Erzählung beliefert uns zudem mit einer bunten Auswahl kurioser und faszinierender Szenen, anhand derer sich weitere philosophische Fragen diskutieren lassen: Es sei darauf hingewiesen, dass es sich bei unserem Versuch, welcher sich auf den folgenden Seiten Stück für Stück wie ein hoffentlich nicht allzu muffiger Teppich vor der werten Leserschaft ausrollen wird, nicht um eine philologische Arbeit handelt. Es sollen hier vielmehr vermittelt über eine im Zentrum dieser Ausführungen stehende- und ihnen im steten Rekurs auf sie Kohärenz gebende Erzählung verschiedene philosophische Zugänge zum Leben und zur Wirklichkeit miteinander in einen Dialog gebracht werden. Die Überlegungen, die sich ausgehend von- und in Bezug auf die ausgewählten Szenen entfalten werden, sind alle als Potenzen, als Möglichkeiten der Entwicklung schon in dem Sinnkonzentrat, dem „imaginären

¹ Und dabei auch von dem Versuchen Hartmut Rosas beeinflusst ist (vgl. Rosa 2012)

² Als Orientierungshilfe wird in Kapitel 2. eine kurze Inhaltsangabe der Erzählung präsentiert.

Ding³“ *der Verfolger* enthalten. Die *Methode unserer Ausführungen* ist somit in gewisser Weise die einer Ausgrabung und Restauration philosophischer Artefakte⁴. Man könnte sie auch als ein Zwiegespräch mit einer Erzählung verstehen, wobei dem „toten“ Text der Erzählung der Part des kreativen und inspirierenden Dialogpartners zukommt, welcher von uns in eben dieser Unterhaltung „reanimiert“ wird und unser Denken in Folge animiert.

Johnnys Jagd führt ihn im Kontext verschiedener Motive an die *Grenzen dessen, was wir als Sinn kennen*⁵. Zunächst werden uns die Grenzen des Sinns und das, was als außer-sinnhaftes hinter diesen liegt, bei der Betrachtung der leiblichen (3.1.3.) und zeitlichen Grundlagen der Jagd (3.1.4.) begegnen. Vermittelt von Johnny (und Bruno) thematisieren wir im Folgenden das Verhältnis von Realität und Realem (3.2.), sowie die Beziehung von Realität, Sprache und Sinn (3.3.) im steten Hinblick auf die Spannung von Sinn und außer-Sinn. Johnnys pausenlose Jagd wird uns daraufhin in die Tiefen der menschlichen Person führen, wo wir auf das Andere in ihrem Grund stoßen werden (3.4.). Die Betrachtung des Verhältnisses von Andersartigkeit und Bekanntheit im Hinblick auf die Jagd wird das Ende unseres Gesprächs mit der Erzählung markieren (3.5.). Im Schlusskapitel versuchen wir, anhand der Funde ein erstes Gesamtbild der menschlichen Existenz als Jagd zu zeichnen (3.6.). Es deutet sich schon an, dass sich mit

*Warum müssen Menschen suchen*⁶?

Eine zweite Leitfrage zur oben formulierten gesellt. *Warum* und *wonach* wir suchen und jagen, aber auch *worauf* wir bei unserem Suchen und Jagden stoßen wird sich uns in Zusammenarbeit mit der Erzählung ein wenig erhellen. Unser Denkversuch wird sicherlich keine endgültigen Antworten auf diese Fragen bereitstellen können. Es steht jedoch zu hoffen, dass er für ein wenig Licht auf dem Weg sorgen- und anderen Jagenden als Kompass dienen kann.

Bevor wir uns allerdings daran wagen, anhand von Szenen aus einer fiktionalen Welt lebensweltliche⁷ Phänomene besprechen zu wollen, werden wir in den folgenden Abschnitten⁸ das Verhältnis von Alltagswelt und fiktionalen Welten diskutieren.

³ Diesen Begriff aus dem Denken H.R. Sepps werden wir in Kapitel 3.1.3. klären.

⁴ Die Arbeiten werden vor allem mit phänomenologisch-oikologischen-, aber auch hermeneutischen, geschichtenphilosophischen und interkulturellen (Kyoto-Schule, Zen) Werkzeugen vollbracht.

⁵ Zum Begriff des Sinns siehe Abschnitt 1.2.

⁶ Und folglich „jagen“ (zum Verhältnis der Begriffe ‚Suche‘ und ‚Jagd‘ siehe 3.1.1.).

⁷ Diesen Begriff benutzen wir hier synonym mit „Alltagswelt.“

⁸ Abschnitt 1.2. – 1.4.

1.1. Mit Fiktionen leben – der Alltag als Geschichte(n)

Bevor wir die philosophischen Grabungsarbeiten in der Erzählung beginnen lassen können, scheint es ratsam, uns ein wenig mit der Frage aufzuhalten, wie es um das *Verhältnis von Realität und Fiktion* bestimmt ist. Wir halten unseren Jagdtrieb noch ein wenig im Zaum, um zunächst einmal unser Vorhaben, anhand einer Betrachtung von Szenen und Personen aus einer fiktionalen Welt Rückschlüsse auf das echte Leben zu ziehen, zu überprüfen. Begeben wir uns so nicht in eine doppelte Abstraktion, weit, weit weg von aller lebensweltlichen Relevanz?

Gegen diesen Vorwurf sollen uns die folgenden Ausführungen wappnen. Wir werden versuchen aufzuzeigen, dass schon das alltägliche Leben des Ottonormalbürgers von Fiktionen durchtränkt ist. Dass wir in fiktionalen Welten eine Flucht aus- oder erfrischende Perspektiven auf den Alltag suchen, ist kein neues Phänomen. Wie uns diese fiktionalen Welten begegnen, wie wir in sie eintauchen, uns in ihnen verlieren und wieder aus ihnen auftauchen, ändert sich allerdings mit den verfügbaren Medien. Fiktionale Welten kennen wir aus den Märchen, die uns unsere Großmutter am Kindbett vorlas. Wir kennen sie aus den ersten Büchern, die wir als Kinder lasen und in denen wir uns als Jugendliche verloren. Heutzutage kennen wir sie in erster Linie aus Filmen und Serien, mit denen uns eine jährlich anwachsende Unterhaltungsindustrie⁹ unaufhörlich versorgt, und mit denen wir einen nicht unbeträchtlichen Teil unseres Tages füllen. Wir kennen sie auch aus Games, aus Computer- und Konsolenspielen, in denen wir auf risikoarme Art Abenteuer erleben- und Orte besuchen können, zu denen uns der Alltag den Zugang verwehrt. Ja, Fiktionen sind heute so allgegenwärtig, und dank des Internets und mobiler Endnutzengeräte jederzeit überall abrufbar¹⁰, sodass man ohne Übertreibung davon sprechen kann, dass Fiktion und Alltag auf dynamische Weise miteinander verwoben sind.

Eine solche Art der Verwobenheit soll nicht bedeuten, dass wir verlernen, unsere fiktionalen Welten von der Realität zu unterscheiden. Sie illustrieren eher unser Bedürfnis nach Fiktion, was uns wiederum auf die Macht verweist, die den Fiktionen innewohnt. Dies wirft die Frage auf, wie es fiktionale Welten schaffen, uns so in ihren Bann zu ziehen, dass wir unser uns nicht nur zeitweilig in ihnen verlieren, sondern sogar unser eigenes Verhalten in ihrem Licht spiegeln, in extremen Fällen gar danach streben, unseren Lieblingshelden möglichst ähnlich zu sein.

Auf der Suche nach einer Antwort werden wir zunächst prüfen, wie *uns fiktionale Welten begegnen*. Es klang schon an, dass uns fiktionale Welten stets nur vermittelt von ihrem

⁹ Siehe z.B. <https://techcrunch.com/2020/04/21/netflix-q1-earnings/>

¹⁰ Der Autor beobachtete schon wiederholt Personen, welche noch in der Straßenbahn wie gebannt ihre Lieblingsserien am Handy verfolgten.

jeweiligen Medium¹¹ begegnen. Fiktionale Welten sind medial konstruierte und transportierte Welten. Da diese Arbeit der Versuch ist, die Philosophie in einen Dialog mit der Literatur zu bringen, werden wir unsere Betrachtungen der fiktionserzeugenden Medien auf das Medium der Sprache beschränken, und technologisch-visuelle Medien aus dem Kreis unseres Nachdenkens verbannen. Die voraussetzungsloseste Art und Weise, wie sich sprachlich fiktionale Welten erzeugen lassen, ist das *Erzählen von Geschichten*. Ihm werden wir uns mit Ricoeur und Schapp annähern, indem wir uns zunächst einmal der Frage widmen, *warum überhaupt jemand auf die Idee kommt, sich fiktionale Welten auszudenken und Geschichten zu erzählen*.

1.2. In-Geschichten-verstrickt – die Medialisierung des Alltags

Die Antwort, mit der wir uns hier zufriedengeben, ist so simpel wie komplex: Weil wir stets schon *in Geschichten verstrickt* sind (Schapp 2012). Wir erzählen Geschichten, weil wir in Geschichten aufwachsen, in Geschichten leben und *unser Handeln uns über diese Geschichten verständlich¹² wird*. Als Menschen bewohnen wir eine *Welt*, die uns Ort und Grenze unseres Verstehens und unseres Handelns stiftet. Der Begriff „*Welt*“ ist innerhalb der Philosophie ein vieldiskutierter Begriff, der uns auch während unseres Denkversuchs in verschiedenen Konfigurationen begegnen wird. An dieser Stelle fassen wir sie mit Schapp zunächst als die Geschichten, in die wir verstrickt sind (vgl. Schapp 2012 S. 143). Geschichten, die uns umfassen, sich aus der Vergangenheit speisen und über unsere aktuelle Gegenwart hinweg in die Zukunft hinausweisen (vgl. Schapp 2012 S. 88-89, 139-143). Die *Welt* in diesem Sinne ist eine *Sinntotalität*, deren *Sinn* sich aus der lebendigen Interaktion von vergangenen, aktuellen und zukünftigen Geschichten stets neu erzeugt¹³. Auch der Begriff des Sinns, ein für unsere Arbeit zentraler Begriff¹⁴, ist vieldiskutiert. Wir fassen ihn im Sinne Heideggers und Patockas als „dasjenige, aufgrund dessen etwas verständlich wird“ (Patocka 2010 S. 74)¹⁵. Die *Bedeutung* einer Handlung oder Sache hingegen erschließt sich nur über den reflexiven Rückbezug auf ihren Sinn (vgl. ebd. & Heidegger 2006 S. 147) Auch explizites Wissen um etwas kann nur im Rückbezug auf ihren ursprünglichen Sinn gewonnen werden. Dieser Sinn ist

¹¹ Ein Medium macht sichtbar, bringt zum Erscheinen, führt zusammen, ohne dabei selbst sichtbar zu werden (es bleibt transparent) (vgl. Kaiser 2018 S. 26)

¹² Strenggenommen als alltägliches Handeln über diese Geschichten gar erst *möglich* wird.

¹³ Wie sich dies darstellt, wird uns Heidegger in Abschnitt 3.1.4. erläutern.

Man vergleiche dazu auch Sepp, laut welchem die Welt „als Totalhorizont alles vergangen sedimentierten, mitgegenwärtigen wir künftig-vorgezeichneten Sinns“ (2015 S. 75) zu fassen ist.

¹⁴ Schließlich haben wir uns ja vorgenommen, in der Verfolgung der Jagd bis zu den Grenzen des Sinns vorzudringen.

¹⁵ Patocka beruft sich dabei auf Heideggers Bestimmung aus §65 in *Sein und Zeit*. Sinn sei „das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich thematisch in den Blick kommt“ (2006 S. 324).

dabei ein vom alltäglichen praktischen Lebensvollzug, der *Sorge* (Heidegger 2006 S. 57), stets schon vor-reflexiv verstandener. Für Heidegger (und daran knüpfen Ricoeur und Schapp an, auch wenn andere Akzente setzen), ist das Verstehen die „elementarste Vollzugsform des Daseins [der menschlichen Existenz]“ (vgl. Grondin 2001 S. 135). Als verstehendem ist dem Dasein die Welt stets schon erschlossen. Diese *Erschlossenheit* (Heidegger 2006 S. 410) zeigt sich bei Schapp als unaufhebbare Verstrickung-in die Geschichten.

Geschichten gibt es für Schapp nur mit einem/r in-sie-Verstrickten, Verstrickte (Menschen) nur in und aus Geschichten (vgl. Schapp 2012 S. 85). Geschichten sind bei Schapp also sehr lebendig, sie sind mehr als bloße kunstfertige Erzählungen. Um uns zu verstricken, müssen wir die Geschichten selbst nicht explizit ausgesprochen oder erzählt haben. Die Verstrickung-in die Geschichten ist die Grundlage, aus der heraus uns unsere Geschichten überhaupt erst bekanntwerden können (vgl. Ricoeur und Jan Schapp 2007 S. 134). Bevor wir es wissen, werden wir schon in Geschichten verstrickt. Diese Verstrickung beginnt mit dem Moment unserer Zeugung, und wird durch jede Entscheidung unserer Eltern noch vor unserer Geburt, noch bevor wir sie handelnd und sprechend in die Hand zu nehmen versuchen können, geformt. Ob unsere Mutter in der Schwangerschaft viel trinkt, ob sie Stress hat oder nicht, ob unsere Eltern sich vor unserer Geburt scheiden lassen oder ein Haus im Grünen kaufen, sind alles geschichtliche Vorgänge, die unsere Lebensgeschichte maßgeblich prägen werden, auf die wir aber keinerlei Einfluss haben. Wie unser Beispiel zeigt, sind die Geschichten, in die wir als *Ichverstrickte oder Selbstverstrickte* (Schapp 2012 S. 87. 120) verstrickt sind, nicht allein unsere Geschichten. Sie sind auch die Geschichten unserer Eltern und Großeltern, unserer Freunde und Bekannten. Es gibt keine isolierten Geschichten, genauso wenig wie es atomisierte und isolierte Verstrickte gibt (vgl. 2012 S. 88-89). Selbstverstrickung impliziert immer *Mitverstrickung* (2012 S. 137) von Anderen. Meine *Selbstverstrickung* begegnet einem Anderem als *Fremdverstrickung*, als Verstrickung eines Anderen in das Netz der Geschichten, das wir bewohnen. Dieses Netz der Geschichten, die Welt, fasst Schapp als ein dynamisches Gewebe, welches sich aus dem „lebendigen Zusammenhang“ der Geschichten ergibt (vgl. 2012 S. 94). Geschichten sind im *Horizont* ihrer *Vorgeschichten* schon angelegt und sind „mit tausend Wurzeln“ in einer geschichtlichen Welt verankert (2012 S. 90-91). Auch dies lässt sich am Beispiel der Herkunft unserer Verstrickung aus der Verstrickung unserer Eltern illustrieren. Die Liebesgeschichte unserer Eltern ist, mit all ihren Geschichten von Höhen und Tiefen als Vorgeschichte noch irgendwo im Horizont der *geschichtlichen Welt* unserer *aktuellen Geschichte* anwesend. Die Keime unserer Lebensgeschichte waren schon in der lebendigen Geschichte unsrer Eltern angelegt, bevor wir geboren wurden. Unsere Lebensgeschichte

erwächst also aus ihr und bleibt auf sie zurückbezogen. Noch die Geschichten unserer Großeltern und Urgroßeltern können sich plötzlich aus den Tiefen dieses Horizontes [der geschichtlichen Welt] erheben und wieder aktuell werden (vgl. Schapp 2012 S. 112, 124).¹⁶ Geschichten sind streng genommen *nie abgeschlossen*, „vergangene Geschichten gibt es nicht“¹⁷ (2012 S. 139-41).

Für Schapp sind diese Geschichten nichts, was dem Leben nachträglich aufgesetzt wird. Sie waren schon immer da und sind das grundlegende Medium, aus denen alles andere überhaupt erst zum Vorschein kommen kann (vgl. Schapp 2012 S. 6-7, 85). Sie sind, um mit Heidegger zu sprechen, die Sinnverweise und Bezüge, die die Weltlichkeit der Welt konstituieren und aus denen heraus uns die Dinge als Zuhandenes begegnen (vgl. dazu Heidegger 2006 §14). Geschichten leiten als Sinnhorizonte unser Handeln an. Auch -und vielleicht gar vor allem- dann, wenn wir uns unserer Verstrickung gar nicht bewusst sind (dies ist vor allem im Falle verdrängter Geschichten evident). *Milan Kundera* führt dies auf mitreißende und gewitzte Weise in seiner Erzählung „*Niemand wird lachen*“ (Kundera 1990 S. 21, 39) vor. Wägt sich der Protagonist zu Beginn der Erzählung noch in dem Irrglauben, die Geschichten als „schnelle Stuten“ satteln zu können, muss er sich am Ende eingestehen, dass nicht er es ist, der die Zügel in der Hand hält. *Es sind vielmehr die Geschichten, die ihn reiten*. Sie haben eine eigene Dynamik, die ihn mitreißen, ihn auf subtile Weise lenken. Wenn wir uns selbst kennen lernen wollen, müssen wir also in die Geschichten, die uns reiten, eintauchen (Schapp 2012 S. 123). Wir müssen uns erzählend in das Dickicht der Geschichten vorwagen, die als Gewirr von vergangenen Geschichten und möglichen Geschichten (unsere Träume und Hoffnungen, unsere verpassten Gelegenheiten) unsere Persönlichkeit formen¹⁸. Unser kurzer Einblick in das Denken Schapps offenbart uns einen, in Zeiten des Internets immer sichtbarer werdenden Aspekt der Realität: Nicht nur unsere Begegnungen mit den Charakteren und Handlungen fiktionaler Welten, sondern *auch unsere Begegnungen mit unseren Mitmenschen, sowie unsere Verwicklung in die Geschehnisse unseres alltäglichen Lebens ist ein medialisierter Bezug*. Das Medium, welches diese Vermittlung trägt, begegnet uns mit Schapp als Geschichten, in die wir verstrickt sind.

¹⁶ Dass wir auf unerwartete Weise wieder in längst vergangene Geschichten verstrickt werden können, ist häufig Thema literarischer und cineastischer Darstellungen.

¹⁷ Man kann natürlich trotzdem weiterhin von vergangenen Geschichten sprechen. Das Wort „vergangen“ nimmt hierbei keinen ontologischen Charakter an, sondern dient der zeitlichen Orientierung.

¹⁸ Wie dies von Statten geht, werden wir in Kapitel 3.4. ein wenig betrachten.

Aber Moment: Vermischen wir in einem solch sorglosen Gebrauch des Wortes nicht die Geschichte, sprich den Gang historischer Tatsachen, mit fiktionalen Geschichten?

Für Arendt ist „das, was wir unter Wirklichkeit verstehen ..., niemals mit der Summe aller uns zugänglichen Fakten und Ereignisse identisch¹⁹“ (2015 S. 367). Arendt konfrontiert uns mit einer leicht kontraintuitiven Einsicht: Um verstehen zu können, brauchen wir nicht allein nackte Fakten und Daten. Unser Verstehen ist stets auf Narrative angewiesen, es benötigt Erzählungen, die die nackten Fakten und die harten Daten in einer zeitlichen Struktur präsentieren und in sinnstiftende Horizonte (Kontexte) einordnen (ebd.). Die Daten und Fakten verlieren hierbei ihre „ursprüngliche Beliebigkeit,“ sie hören auf, rein objektiv zu sein und nehmen mit einer „Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist“ (inter)subjektive Färbung an (ebd.) In der Abhängigkeit unseres Verstehens vom Narrativ liegt für sie die Wurzel unserer Anfälligkeit für Lügen, für ‚kontrafaktische‘ Erzählungen begraben (vgl. Arendt 2015 S. 367). Ob auch Lügengeschichten, wie sie uns in besonders dummdreister Form momentan viel aus dem Weißen Haus begegnen, im strengen Sinne fiktionale Welten auffalten, sei hier dahingestellt. Als Grenzphänomen sind sie sicherlich für andere Neugierige ein interessantes Forschungsfeld.

Einerseits trägt die Art der Vermittlung, die nötig ist, um verstehend Zugang zu ihren Geschehnissen und Fakten zu erhalten, die gefährliche Potenz in sich, die Grenzen von historischer und fiktionaler Welt verschwimmen lassen zu können. Auf Seite des Produzenten, des Autors hingegen zeigt sich die Affinität von Fiktion und Geschichtsschreibung für Ricoeur darin, dass der Zugang zu den Geschehnissen und Fakten, über die geschrieben werden soll, niemals unmittelbar gegeben ist. Nur über imaginativ gestützte Rekonstruktionen, nur vermittelt über den Sinn als Medium wird Historikern und Poeten ihr Material zugänglich (vgl. Ricoeur 2001 S. 195). Auch hier zeigt sich uns wieder der Kreis der Medialisierung, in welchem sich das Verstehen dreht und welcher es anfällig für Manipulation macht.

Die Allgegenwart der Geschichten, sowie das Bedürfnis unseres Verstehens, sein Material in narrativer Form zu erhalten, verweisen uns darauf, dass mit Ricoeur gesprochen der Erfahrung ein „Ansatz zum Narrativen“ (Ricoeur 1988 S. 118) innewohnt. Sie kennt ein „authentisches Erzählbedürfnis,“ das sich auf „virtuelle Geschichten“ [noch nicht erzählte Geschichten] richtet (1988 S. 118). Diese Aussage Ricoeurs scheint uns eine etwas defensivere Fassung von Schappas

¹⁹ Arendt will selbstverständlich nicht behaupten, dass es keine objektiven Fakten und historischen Tatsachen gebe. Sie weist uns nur auf ein strukturelles Problem in unserem Zugang zu objektiven Fakten und historischen Tatsachen hin.

Position, die Geschichten seien „Urphänomene,“ zu sein²⁰. Unsere Erfahrung fordert uns zum Erzählen auf, da sie selbst in ihrer zeitlichen Struktur eine Vorform der Narrativität aufweist. Wie aus dieser Vorform Erzählungen entstehen, wollen wir ein wenig weiterverfolgen, indem wir mit Ricoeur in den *Kreis der dreifachen mimesis* (vgl. 1988 S. 89) eintreten.

Dieser Eintritt fällt uns leicht, haben wir die „präfigurierte Zeit²¹“ [für uns: die präfigurierte Welt] der *mimesis I* (vgl. 1988 S. 90-103) doch schon mit Schapp in ihren Grundzügen beschrieben. Die Welt, in der sich menschliches Handeln und Erfahren abspielt, ist eine Welt, die durch Sinnstrukturen, ihren zeitlichen Charakter und symbolische Ressourcen schon präfiguriert, *vorbedeutet* ist (vgl. 1988 S. 90-94). Eine Welt, die -wie wir sahen- von einem *Vorverständnis*²² strukturiert ist, in das die Handelnden hineinwachsen und hineinhandeln und aus welchem heraus sich ihr Verstehen wiederum speist (vgl. z.B. Grondin 2001 S. 134). Wir werden nicht in einen Hohlraum oder eine materielle Wüste hineingeboren, sondern mit der Geburt *in-die-Welt*, und somit in ein Gewebe spezifischer, geschichtlich gewachsener Sinnkontexte [die Weltlichkeit der Welt] *geworfen* (vgl. Heidegger 2006 §38). Dieses Gewebe umfängt uns als „strömende Horizonthaftigkeit“ (Husserl 2012 §40) zeit unseres Lebens. „Keine Erfahrung bewegt sich je in einem Raum völliger Unbestimmtheit“ (Blumenberg 1986 S. 16). Die Welt und alles, was in ihr geschieht, ist für uns aufgrund ihrer Vorbedeutung *lesbar* (Ricoeur 1988 S. 95),²³ für Ricoeur ist gar unsere Zeiterfahrung (und somit dasjenige, aus welchem heraus die Welt konstituiert wird²⁴) selbst narrativ strukturiert (vgl. 1988 S. 98). Das, was unseren Lebensraum mit Bestimmungen füllt, fassten wir mit Schapp aus einem vielleicht etwas existenzielleren Standpunkt als „Geschichten, in die wir verstrickt sind.“ Ricoeur fasst die Welt als die „Gesamtheit der Referenzen, die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden, die ich gelesen, gedeutet und geliebt habe“ (1988 S. 126) und legt den Fokus somit eher auf die spezifisch künstlerische (*techné*) Art der

²⁰ Die These, dass ohne Geschichten Erfahrung nicht möglich wäre, lassen wir nur unter einer speziellen Auffassung dessen, was „Erfahrung“ sei, gelten (siehe Kapitel 3.3.).

²¹ Die Zeit ist bei Ricoeur dasjenige, in welchem sich Leben vollzieht. Sie ist das Medium des Lebens und ähnlich wie bei Heidegger Resultat unaufhörlicher gemeinschaftlicher Konstitution. Da es uns scheint, als sei bei Ricoeur wie bei Heidegger (in SuZ) die Konstitution der Zeit mit der Konstitution der Welt nahezu gleichzusetzen, erlauben wir es uns, die Begriffe hier so frei auszutauschen.

Mit dem Begriff Welt glauben wir, auch die räumliche Dimension des Erlebens besser abzubilden. Zur narrativen Konfigurierung des Raumes siehe z.B. Ricoeur (2004 S. 225-235)

Ein Zitat von *J. L. Borges* illustriert dies: „When I went to London, of course I was not seeing the real London at all, if there be such a thing as a real London. I was rediscovering the London of Stevenson, of Chesterton, of Conan Doyle, of Dickens“ (Borges 1977 S. 5).

²² Die Genese dieses Vorverständnisses werden wir in Abschnitt 3.1.2. mit Heidegger betrachten.

²³ Hermeneutische und narratologische Theorien entpuppen sich somit als eine weitere Spielart der Metapher der *Lesbarkeit der Welt*, die Blumenberg in seinem gleichnamigen Werk (1983) bis in die Antike zurückverfolgt.

²⁴ Siehe Abschnitt 3.1.4.

Gestaltung der Welt als Sinnhorizont. Was Moral ist, lernen wir nicht nur aus historischen Vorbildern und lebensweltlichen Begegnungen, sondern auch -und vielleicht gar zuerst- aus Märchen und Fabeln, aus Erzählungen. Auch unsere Ideen von Liebe und Glück, von Verrat und Trauer werden von Erzählungen, seien sie nun fiktiv oder im Realen basiert, beeinflusst.

Die präfigurierte, von Erzählungen durchsetzte Welt (und somit auch Zeit) ist der Boden, aus welchem sich jegliche Erzeugung von Fiktionserzählungen erhebt. Wir können uns nur im Erzählen auf unsere Erlebnisse und Handlungen beziehen, da diese *aufgrund ihrer Vorbedeutung stets schon lesbar sind*. Die präfigurierte Welt ist als Horizont unseres geteilten Vorverständnisses zugleich der Ort, an welchem die im zweiten Schritt der *mimesis (mimesis II)* erzeugten Geschichten rezipiert werden. Geschichten können, werden sie nun im „Hören und Sprechen“ (Schapp 2012 S. 107) oder im ‚Lesen und Schreiben‘ weitergetragen, nur Anschluss finden, wenn Sprecher/Autor und Hörer/Leser Horizonte des (Vor)Verständnisses teilen (vgl. 2012 S. 6-7, 101). Der Rezeption (der *mimesis III*) werden wir uns allerdings erst später zuwenden.

Nachdem mit Schapp und Ricoeur die Beschaffenheit dieses Bodens im Groben skizziert wurde, können wir uns über die Frage; *Warum erzählen wir Geschichten?* Zugleich unserer eigentlichen Frage; *Warum erzeugen wir fiktionale Welten?* zuwenden.

1.3. Aus der Verstrickung – die schöpferische Mimesis

Aristoteles analysiert in seiner *Poetik* die kunstfertige Komposition des *mythos*. Für Aristoteles erzeugen wir den *mythos*, weil wir Handlungen *nachahmen (mimesis)* wollen. Wir tun dies, da die Nachahmung in unserer Natur liegt. Durch sie *lernen* wir, wie das Beispiel des Kindes, das die Bewegungen seiner Eltern imitiert, zeigt. Da uns das Lernen Freude macht, haben wir auch Freude an der Nachahmung (vgl. Aristoteles 1997 S. 1-2). Mythenkonstruktion ist also mimetische Tätigkeit, wir erzählen Geschichten, weil wir über die Nachahmung von Erlebnissen etwas über das Erlebte lernen können. Dem Poeten obliegt es dabei, eine Darstellung des Möglichen zu geben, also über die Grenzen des Wirklichen hinauszugehen und so neue Horizonte des guten Handelns zu erschließen²⁵, während der Historiker sich auf das wirkliche und die Darstellung des Besonderen zu fokussieren habe (vgl. 1997 S. 17). Die Nachahmung von menschlichen Handlungen erfolgt über eine kunstfertige *Zusammensetzung der Geschehnisse* (1997 S. 11), die mimetische Tätigkeit erfordert, wenn sie gelungen und anspruchsvoll sein soll, ein Wissen darum, wie die Geschehnisse am besten zusammengesetzt

²⁵ „das Beispielhaft muss ja die Wirklichkeit übertreffen“ (Aristoteles 1997 S. 55).

werden sollten. Aristoteles führt dazu einige Kriterien an, die für uns weniger interessant sind. Wir sehen allerdings schon, dass auch die poetische *mimesis* des Aristoteles keine bloße Kopie der wirklichen Handlungen ist

Ricoeur greift Aristoteles Überlegungen auf und erweitert sie. Für ihn beschreibt die Fabelkomposition, welche in der *mimesis II* erfolgt, keine bloße Nachahmung, sondern eine *Konfiguration* menschlichen Handelns und somit der Zeit [und der Welt], in welcher dieses Handeln stattfindet (vgl. Ricoeur 1988 S. 104). Für Ricoeur ist die lebendige Erfahrung (durch ihr Medium, die Zeit) dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die *Dissonanz* stets die *Konsonanz* zerreißt (1988 S. 54). Weltleben ist durch Brüche, Überraschungen und Unverhersehbares gekennzeichnet, welches mit der Erwarteten und Bekannten bricht. Seine Unordnung und Kontingenz bewältigen wir im Erzählen. Im narrativen Verstehen wird die dissonante, von Unstimmigkeiten und Differenzen geprägte lebendige Erfahrung in die geordnete Struktur eines plot, einer Rahmenhandlung vereinigt. Erzählung ist ein „proceso selectivo de una delimitación de hechos y acontecimientos“ (2000 S. 191), an dessen Ende sich das unübersichtliche Geschehen menschlichen Handelns als *intelligible Totalität* darstellt (vgl. 1988 S. 105). Auch die Konsonanz der Erzählung muss allerdings noch Raum für Überraschungen, für Dissonanz bieten. Die Spannung zwischen Ordnung und Chaos, die das Weltleben durchzieht, ist auch für die Lebendigkeit der Erzählung notwendig (Aristoteles 1997 S. 43-46 und Ricoeur 1988 S. 105-07)²⁶.

Die Ordnungskonstruktion im *mythos* (die Erzählung im Sinne Ricoeurs) wird über die „metaphorische Umsetzung des praktischen Bereichs“ (vgl. Ricoeur 1988 S. 77). vorgenommen Die „schöpferische *mimesis*“ (*mimesis II*) vollzieht sich als bildliche Darstellung wirklichen Geschehens, welches sich im „*Reich des Als-ob*“ (Ricoeur 1988 S. 104) abspielt. Mit Blumenberg gesprochen ist „die Herstellung von Lesbarkeit ... ein Phänomen, das eng mit der Interpretation des Wirklichen vom Möglichen zusammenhängt“ (Blumenberg 1986 S. 164). Akte des Verstehens, zu denen nach Blumenberg (und Ricoeur) das Erzählen zu zählen ist, sind also niemals bloße Versuche, wirkliches Geschehen möglichst detailgetreu nachzubilden. Sie *brechen* vielmehr mit der Wirklichkeit, um sich aus der Distanz, die dieser Bruch erzeugt, interpretierend mit der Wirklichkeit auseinandersetzen zu können. Wir erzählen Geschichten und erzeugen Fabeln, um uns verstehend mit unserem Handeln in der Wirklichkeit, im „Bezugsgeflecht menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 1987 S. 171ff)

²⁶ Auch Schriftsteller, in diesem Fall Roberto Bolaño machen auf die Bedeutung dieser Spannung aufmerksam: „form seeks an artifice, plot seeks a precipite“ (2009 S. 67)

auseinanderzusetzen²⁷. Besonders die kunstfertige, die poetische Erzeugung von Erzählungen bringt *symbolische Ressourcen* hervor, welche über die Grenzen der fiktionalen Welt hinausweisen. Einerseits erzeugt sich so eine Tradition aus Stilen, Genres und Paradigmen, andererseits finden diese Ressourcen auch Einzug in die praktische Dimension des Lebens („*ikonische Bereicherung*“) (1988 S. 127). Als symbolische Aufbereitung menschlichen Handelns fingieren fiktionale Erzählungen eine reale Welt, in welcher hypothetische Handlungen durchgespielt, und auf ihre ethisch-moralischen, sowie praktischen Implikationen geprüft werden (vgl. 2000 S. 194). Fiktionale Figuren, Handlungen, die wir in Theaterstücken, Filmen, Büchern und Serien gesehen haben, begleiten uns bspw. als Spiegelpunkte unseres Handelns auch über diese Welten hinweg (wie genau dieser Überschnitt aus dem fiktiven ins reale sich vollzieht, betrachten wir später).

Obwohl sich Ricoeurs Überlegungen explizit der kunstfertigen Erzeugung fiktionaler Erzählungen widmen, lassen sich seine Überlegungen auch auf alltäglichere Formen des mimetischen Geschehens anwenden. Auch im alltäglichen Gespräch strukturieren wir unsere Erlebnisse, die *Situationen, von denen wir betroffen wurden* (vgl. Ricoeur 1988 S. 123), in narrativer Form, um ihnen so Kohärenz zu verleihen und sie mitteilbar, verstehbar zu machen. Unser alltägliches Verstehen ist, wie wir mit Arendt sahen, auf narrative Angewiesen und erkennt zum Erzählen herausfordernde Zeitstrukturen in lebensweltlichem Handeln (vgl. 1988 S. 98). Diese Zeitstrukturen drücken sich im Sprechen bspw. in der Form „zuerst – dann – danach“ aus. Dass auch das alltägliche Sprechen mit der Notwendigkeit der Wirklichkeit bricht, zeigt sich besonders evident, wenn wir über hypothetische Situationen, also das, was *hätte sein können*, sprechen (die grammatikalische Form des Konjunktivs sei hier erwähnt). Die Macht hypothetischer Erzählungen ist besonders in der (gegenwärtigen) Politik gut zu beobachten.

Unser Weg zur Enträtselung der scheinbar so simplen Tatsache, wie uns fiktionale Welten begegnen, hat uns aus dem Vorverständnis der präfigurierten Zeit über ihre Konfiguration im Erzählen geführt. Wenden wir uns nun mit der *mimesis III* der Rezeption der Erzählung zu (Ricoeur 1988 S. 116-29). Hierbei werden wir betrachten, *wie Werke der Fiktion unseren Erfahrungshorizont erweitern*. Dazu werden wir zunächst mit Ricoeur und Schapp den Kontext, innerhalb dessen die Rezeption und Anverwandlung einer fiktiven Erzählung möglich wird, beschreiben. In einem zweiten Schritt werden wir uns mit *Roman Ingarden* und *Wolfgang*

²⁷ Geschichtsschreibung (im Sinne einer Historie) zielt für Ricoeur auf das *Erklären* vergangener Sachverhalte ab (vgl. Ricoeur).

Iser der Rezeption selbst zuwenden, um zu schauen, wie genau die fiktionale Welt sich im Lesevorgang Anschluss an die Lebenswelt der Rezipientin findet.

1.4. In-Fiktion-verstrickt – Der Lesevorgang

Mit Schapp halten wir zunächst fest, dass Geschichten, seien sie nun fiktiv oder nicht, nur Anschluss bei möglichen Hörern finden können, wenn Sprecher und Hörer über geteilte Horizonte verfügen. Der Horizont unseres möglichen Verständnisses ergibt sich für Schapp - wir erinnern uns- aus den Geschichten, in die wir verstrickt sind. In anderen Worten ist ein geteilter Rahmen des Vorverständnisses (*die präfigurierte Welt*), eine grundlegende Vertrautheit mit den Dilemmata und Wünschen, die die Geschichte artikuliert, Voraussetzung dafür, dass Geschichten nicht ‚auf taube Ohren stoßen.‘ Sind keine geteilten Horizonte vorhanden, so kann die Verstrickung in die Geschichte nicht weitergetragen werden. Die Geschichte „stirbt aus“, sie verliert ihre spezifische Lebendigkeit oder fällt gar komplett dem Vergessen anheim²⁸. Im Falle der fiktionalen Erzählung verhält es sich gar so, dass sie *erst in der Rezeption durch die Leser*in ihren vollen Sinn erhält* (vgl. Ricoeur 1988 S. 116). In der Rezeption vollzieht sich die *mimesis III, die Refiguration der präfigurierten Welt* (vgl. 1988 S. 78). Hier findet die konfigurierte Erfahrung der *mimesis II* Anschluss an die präfigurierte Erfahrung und refiguriert diese so. Nur so wird der Text als tote Ansammlung von Zeichen zum lebendigen *Werk* (vgl. 1988 S. 122). Wie genau in diesem Zusammenspiel von Text und Leser*in die fiktionale Welt des literarischen Kunstwerkes aufgefaltet wird, betrachten wir mit nun Ingarden und Iser. So hoffen wir auch besser zu verstehen, wie fiktionale Werke den Rahmen unseres alltäglichen Verstehens verändern.

Der Träger der Verbindung von fiktionaler Welt und Alltagswelt ist die Intentionalität und somit eine Form sinngestützten (*medialisierten*) und sinnerzeugenden (*medialisierenden*) Bezugs (vgl. Bernet, Kern, Marbach 1996 S. 88). Das literarische Kunstwerk, dessen zentraler Teil die fiktionale Welt ist, fasst Roman Ingarden als

„rein intentionales Gebilde, das seine Seinsquelle in den schöpferischen Bewusstseinsakten seines Verfassers hat und dessen physisches Seinsfundament in dem schriftlich festgelegten Text oder in einem anderen physischen Werkzeug der möglichen Reproduktion liegt.“ (1979 S. 43-44)

Die fiktionale Welt ist eine sinnkonstituierte Welt, an der wir intentional Teil haben. Aus ihrem physischen Seinsfundament, dem Text, wird von der Leser*in im intentionalen Zugriff des Lesens die fiktionale Welt geboren. Dem Text kommt dabei über seine Gestaltung als Spiel von

²⁸ Eine solche Geschichte kann dabei von der Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen bis zur Geschichte ganzer Kulturen reichen.

Suggestionen, Verweisen und *Unbestimmtheitsstellen (Leerstellen)*²⁹ neben der Rolle als Seinsfundament zudem die Rolle des Geburtshelfers zu (vgl. Ingarden 1979 S. 51). Die intentionale Geburt der fiktionalen Welt ist für Ingarden ein Zusammenspiel von Leserwillkür und Textanleitung und vollzieht sich über die unbewusst ablaufende *Konkretisation* (1979 S. 47) der Unbestimmtheitsstellen.

Auch für Iser erwachen „Texte ... erst zum Leben, wenn sie gelesen werden“ (Iser 1979 S. 230). Wie genau diese Animierung des toten Zeichengewimmels namens Text nun von Statten geht, schauen wir uns mit Iser an: Zuvor ist mit Ingarden festzuhalten, dass das Erleben der dargestellten Welt in ihrer vollen Entfaltung erfordert, dass der Rezipient die eigene Verankerung in der realen Leiblichkeit (als „Orientierungszentrum, das zu unserer wahrgenommenen Welt gehört und mit uns überall wandert“) soweit es geht vergisst und sich in „eine gewisse Weltentrücktheit versetzt“ (Ingarden 1931/1972 S. 244). Die eigene Leiblichkeit muss also intentional hintenangestellt werden, was recht einsichtig ist. Skeptiker sind eingeladen, mit heftigen Bauchschmerzen oder stechenden Kopfschmerzen zu lesen und zu prüfen, ob ihr Genuss und ihr Grad der Immersion in die fiktionale Welt der gleiche sind, wie wenn sie es „unbelastet“ von ihrer bewusst erlebten Leiblichkeit tun. Nun aber flugs hinein in den Lesevorgang:

Der *Lesevorgang* als Prozess der Interaktion zwischen Text und Leser ist der Ort der (Re)Animation des Textes. Unsere Untersuchung wird sich dabei vier Stationen ablaufen:

Zunächst begegnet uns der Text als Spiel von Verschwiegenem und Gesagtem: Iser beruft sich hierbei auf das Denken Ingardens. So ist es auch Iser zufolge eine definierende Eigenschaft des literarischen Textes, keine Gegenstände vorstellbar zu machen, welche unabhängig von ihm existieren (vgl. Iser Appell 1979 S. 231). Literarische Texte bilden niemals lebensweltliche Realität ab, sondern sind stets *eine Reaktion auf diese*. Dieser These haben wir uns mit Ricoeur schon zugewandt. Auch für Iser halten die fiktionalen Welten Einsichten in die lebensweltliche Realität parat (Iser Appell 1979 S. 232), allerdings bilden sie Realität nie eins-zu-eins ab. Die Sprache kann als relationales System keine absoluten Bestimmungen vornehmen. Sie kann stets nur bestimmte schematische Ansichten von den fiktionalen Gegenständen *aussprechen* und

²⁹ Ein sprachlich konstituierter intentionaler Gegenstand, wie er z.B. über das Lesen des Wortes „Hund“ erzeugt wird, kann niemals „an-sich“ bestimmt sein. Das Wort „Hund“ ruft eine nahezu unendliche Zahl möglicher Hunde im Bewusstsein der Leser*in hervor (Schäferhund, Spaniel, Dackel, etc.) (vg. Ingarden 1931/1972 S. 232 und 262-63). Auch wenn der intentionale Gegenstand durch Hinzufügen von Adjektiven und seine Stellung in einem Satzkontext geschärft werden kann („ein trauriger brauner Dackel, der auf einer moosbewachsenen Steintreppe sitzt“), bleibt doch stets ein Rest von Mehrdeutigkeit. Sein Bild ist nicht so konkret wie das eines realen traurigen braunen Dackels, der auf einer moosbewachsenen Steintreppe sitzt.

muss den Rest *verschweigen*. Das Verschwiegene bildet mit Ingarden auf der Schicht der fiktionalen Gegenstände die Leerstellen. Die schematischen Ansichten heißen eben deswegen Ansichten, weil sie immer nur eine Sicht-an und auf den betreffenden Gegenstand gewährleisten. Der Rest bleibt im Dunkeln, und somit leer und unbestimmt. Dabei gewähren allerdings erst die Leerstellen dem Rezipienten einen „Anteil am Mitvollzug und an der Sinnkonstitution des Geschehens“ (Iser Appell 1979 S. 256). Iser verortet die Leerstellen im Gegensatz zu Ingarden im Zwischenraum von aneinanderstoßenden schematischen Ansichten (vgl. Müller). Diese Zwischenräume nennt er „Schnitte“ (Iser Appell 1979 S. 235). Sie fordern den Leser stets zu aktiver Ausfüllung auf und drängen ihn somit dazu, Entscheidungen zu treffen. Die Gestaltung des Textflusses gibt dabei die Anzahl der Schnitte sowie deren mögliche Aktualisierungs-/Konkretisationsmöglichkeiten vor.

Dies führt uns zu unserer zweiten Station. Hier betrachten wir den *Lesevorgang als Spiel von Retention und Protention*. Die in schriftlichen Zeichen fixierten Bedeutungsintentionen, welche die Imagination des Lesers zu den schematischen Ansichten „belebt“, leiten die Erwartung des Lesers durch ihre Anordnung und Gestaltung. Die quasi-Urteile provozieren bestimmte Vorstellungen über den Fortgang des Geschehens im Leser, welche dann entweder leer laufen, oder erfüllt werden können. Der Text weist den Leser somit durch die Art und Weise der Anordnung seiner Bedeutungsintentionen in die Zukunft hinaus. Im Leser spannt sich über die *Protention* ein in die Zukunft weisender (Erwartungs)Horizont auf, wobei jede Protention eine spezifische Realisierungsmöglichkeit der auftauchenden fiktionalen Gegenständlichkeiten ist (Iser Lese S. 259). Die Protention faltet sich jedoch nicht aus dem Nichts auf, sondern wird von der *Retention* unterfüttert, welche als langsam verbleichender Horizont das soeben Gelesene und Konkretisierte als noch-Erinnertes festhält. Die *Gegenwart* des Lesevorgangs ist folglich als ein dynamisches Wechselspiel von Retention und Protention beschreibbar (Iser Lese 1979 S. 258). Während die Retention den stabilen Hintergrund bildet, drängt die Protention den Leseakt unaufhörlich in Richtung Zukunft. Würden alle Protentionen erfüllt, gliche das Lesen einem „rhythmischen Gleiten.“ Im konstanten Übereinstimmen von Erwartung und Erfüllung würde sich der Lesevorgang als Erzeugung von ungebrochener Konsistenz darstellen und der Leser in ruhiger Gewissheit im Lesefluss davongleiten. Um Langeweile vorzubeugen, und dem Geschehen ein dynamisches Moment zu verleihen, sind die Bedeutungsintentionen von Texten so konstruiert, dass sie die Protentionen manchmal leerlaufen lassen³⁰. So werden Konsistenzbrüche erzeugt, die das Geschehen aufbrechen und mit dem Unvorhergesehenen

³⁰ Hier hören wir Aristoteles Bestimmung aus der Poetik wiederhallen.

Überraschungsmomente eintreten lassen (Vgl. Iser Lese 1979 S. 258-259). An den Orten der Konsistenzbrüche finden sich wiederum Leerstellen im Text, welche die Phantasie des Lesers herausfordern. Die Konsistenz muss von ihm selbst hergestellt werden, wobei ihm eine „Pluralität an Realisierungsmöglichkeiten“ (Iser Lese S. 1979 259) offensteht. Wir sehen, dass sich erst durch die Konsistenzbrüche und die durch sie entstehenden Leerstellen der Text für die Initiative des Lesers öffnet. Je mehr Leerstellen es gibt, desto höher ist dabei der Anteil der Vorstellungskraft des Lesers an der Konsistenzbildung (vgl. Iser Appell 1979 S. 244).

Aufbauend auf der Beschreibung des Lesevorgangs als Spiel von Verschwiegenem und Gesagtem, von Protention und Retention lässt sich zudem die von uns formulierte Frage beantworten, *wie genau es fiktionale Welten nun schaffen, eine solche Macht über uns auszuüben*. Hierzu betrachten wir den Lesevorgang als *Prozess der Herstellung inkonsistenter Konsistenz*. Sprache ist in der Lage, als Medium auf etwas zu verweisen, das sie selbst nicht ist (vgl. Ricoeur 1988 S. 123). Das von ihr präsentierte ist somit in Abwesenheit gegeben und somit ein perfekter Nährboden für die Vorstellung, welche eben dadurch definiert ist, sich auf Abwesendes zu beziehen. Die Vorstellung (*Imagination*) ist laut Iser der Ort, an welchem die imaginären Gegenstände der fiktionalen Welt entstehen. Innerhalb ihrer ist der Ort der illusionierten fiktionalen Realität. (vgl. Iser Lese S. 261-62). Diese wiederum gründet in der formalen Gestaltung des Textes, welcher über die Anordnung seiner Bedeutungsintentionen konstant Erwartungen hervorruft. Erwartungen teilen mit der Vorstellung, dass sie sich auf etwas beziehen, das in Abwesenheit gegeben ist. Aufgrund dieser Eigenschaft sind sie laut Iser „die zentrale Bedingung für das Erzeugen von Illusion“ (Iser, Lese 1979 S. 264). Einer Illusion zu unterliegen bedeutet, im Banne einer irrigen Projektion auf die Zukunft zu leben³¹. Beim Lesen nun tun wir genau dies. Wir geben uns freiwillig einer Illusion hin. Namentlich der Illusion, dass die von uns im Lesevorgang gemachten Konkretisationen die einzig möglichen und wahrhaftigen sind (oder zumindest derjenigen, dass die von uns vorgenommenen Konkretisationen gültig sind). Die Illusion ist somit für die Konsistenzbildung innerhalb des Leseprozesses unabdingbar. Schließlich halten wir beim Lesen (selten) inne und prüfen uns vorsichtig, ob die von uns vorgenommenen Konkretisationen so denn nun wirklich adäquat sind, oder ob nicht bessere andere vorzunehmen wären. Die Konsistenzbildung, die so über die Illusion der Wahrhaftigkeit unserer Konkretisationen vorgenommen wird, sieht sich dabei einer steten Bedrohung ausgesetzt: Der potentiellen Mehrdeutigkeit der Konkretisation einer jeden Leerstelle. Wir sahen schon, dass „die Möglichkeiten, den Text zu realisieren ... immer reicher

³¹ Wir klammern dabei optische Illusionen aus.

als die jeweilige Sinngestalt [sind]“ (Iser Lese 1979 S. 264-65). *Das literarische Werk selbst³² ist immer mehr als das, was wir im Lesevorgang hervorbringen.* Es ist diese Art des über-sich-selbst-hinaus-Seins des Textes³³, welches sich im Aufbau von Erwartungen, der Modifikation dieser und schließlich ihrer überraschenden Erfüllung oder nicht-Erfüllung vollzieht (vgl. Iser Lese 1979 S. 267). In ihr ist der mögliche Konsistenzbruch angelegt. Die Potenzialität bedroht stetig die von uns im Leseprozess bewohnte „fiktionale Realität.“ Dieses Spannungsverhältnis verleiht dem Lesen seinen dynamischen Charakter und macht dadurch die fiktionale Welt erst zu einer lebendigen Welt, in welcher wir uns gerne verlieren.

An der letzten Station, die unser Gedankengang abläuft, begegnet uns das Lesen als *künstliche Spaltung der Person des Lesers*. Hier sehen wir zunächst, dass sich *die Illusion der Realität* des im Lesen Erlebten daraus ergibt, dass der *Leser im Lesevorgang auf ein von ihm selbst über die Imagination Hervorgebrachtes reagiert und sich somit emotional in die eigene Vorstellungswelt verstrickt* (vgl. Iser Lese 1979 S. 267). So mit seinen Emotionen in die Gegenwart der fiktionalen Welt verheddert zu werden, bezeichnet Iser mit Schapp als *Verstrickung-in* die Geschichte. Wenn wir uns in fiktionale Welten verstricken und sie somit zu einer illusionierten Realität erheben, wird unsere Lebensgeschichte, unser eigenes in-der-Welt-sein intentional an den Rand des Horizonts unserer Gegenwärtigkeit gedrängt. Unsere bewusste Verstrickung-in die eigene Lebensgeschichte wird suspendiert, wodurch unsere gelebte Gegenwart als Ort frei wird, welchen nun die fiktionale Welt der Geschichte besetzen kann. Verstrickt-sein in etwas bedeutet also für Iser, ganz in der Gegenwart dieser Sache zu stehen, von ihr eingenommen zu sein (vgl. Iser Lese 1979 S. 270-71). Verstrickung ist Gegenwärtigkeit und überwältigt-werden von demjenigen, was uns in seine Gegenwart verstrickt. Dieses Überwältigt-Werden geht immer auf Kosten einer Illusion. Unsere Erlebnisse in der fiktionalen Welt erscheinen uns nur als so real, *da ihnen die Dynamik von Illusion und Illusionsbruch unterliegt³⁴*. Als interessante Randnotiz soll hier vermerkt werden, dass die Verstrickung somit nach Iser die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Schließlich können wir nichts erfahren, ohne dass wir im Moment des Erfahrens von ihm eingenommen sind. Wenn wir mit uns selbst beschäftigt sind, merken wir nicht, was um uns herum geschieht. Oder: Die Suspendierung der Befangenheit mit der eigenen Geschichte oder mit von uns

³² Wir folgen hier Ingardens Bestimmung des lit. Werkes

³³ Hier zeigt sich eine interessante Parallele zu Schapp, laut welchem das sich-vorweg-sein eine den Geschichten zukommende Eigenschaft ist.

³⁴ Welche, wie wir sehen werden, auch den Fortgang der realen Erfahrung bestimmt (vgl. auch Husserls Ausführungen zum Verhältnis von Intention und Erfüllung)

gehaltenen Illusionen ist die Grundlage für die Offenheit für andere Geschichten. *Eine Erfahrung machen bedeutet, eine Illusion zu verlieren*³⁵ (nach Iser Lese 1979 S. 271).

Nur wenn ich wir von uns sind, sind wir also offen für Neues. Dieser Sachverhalt wird im Lesen in analoger Weise deutlich: Laut Iser wird im Lesen die Subjekt-Objekt Spaltung dahingehend aufgehoben, dass der Leser im Lesevorgang vermittelt über den Text zum Subjekt der Gedanken des Autors wird (vgl. Iser Lese 1979 S. 272). Diese Besetzung des Lesers mit der Erfahrungswelt des Autors ist dabei die Grundlage für den Anschluss von Fremderfahrung an den eigenen Erfahrungshorizont, und somit für die *Modulation der eigenen Person durch den Akt des Lesens*. Wie wir sahen, schiebt sich in der Verstrickung-in die Geschichten die eigene Lebensgeschichte als Erfahrungshorizont gleichsam in den Hintergrund und verbleibt dort in relativer Unaufdringlichkeit. Dies ermöglicht es, im Abgleich gegen sie die eigene gelebte Gegenwart der Gedankenwelt des Autors zu öffnen. Es besteht somit ein reger Austausch zwischen eigener Lebensgeschichte und der Gedankenwelt des Autors (der fiktionalen Welt)³⁶. Als Resultat dieses Vorgangs kann eine Veränderung des eigenen in-der-Welt-seins stehen (vgl. Iser Lese 1979 S. 272-75). Die Refiguration hätte sich auf individueller Ebene vollzogen.

Die Illusion der Realität der fiktionalen Welt ergibt sich also daraus, dass der Gang der Erfahrung im Lesen eine analoge Form zum Gang der weltlichen Erfahrung annimmt. Durch die Einklammerung des Leibes ist ihm allerdings der wesentliche Faktor unserer Verankerung- und Einbindung in die Alltagswelt entzogen.

1.5. Hinter dem Lesen – Der Kreis schließt sich

Folglich fällt uns der Ausstieg aus der fiktionalen Welt zumeist relativ leicht. Das, was uns mit der realen Welt verbindet, ist zugleich das, was uns absolut von ihr trennt: *Unser Leib*. Stand das Eintauchen in die fiktionale Welt unter der Voraussetzung, dass die Verstrickung-in unsere lebensweltliche Situation, welche stets eine *leibliche Verankerung* in der Wirklichkeit ist, intentional suspendiert wird, so steht das Auftauchen aus fiktionalen Welten ganz im Zeichen des wieder-auffällig-Werdens unserer leiblichen Situation. Wie sich unsere leibliche Verankerung in der Wirklichkeit, unser *leibliches zur-Welt-sein* (Merleau-Ponty 1966 S. 110) als *In-Sein 2* (Sepp 2017 S. 429) darstellt, werden wir erst im Kontext der Jagd betrachten. Für den Moment begnügen wir uns mit einer Beschreibung der narrativ konstituierten Sinnstrukturen, in welche wir als Leib im Alltag und in unserem Umgang mit Fiktion immer schon verstrickt sind. Mit dem Lesevorgang als Art der Textrezeption haben wir den 3. Schritt

³⁵ Dieses Motiv werden wir an verschiedenen Stellen wieder aufgreifen (z.B. Kap. 3.2., aber auch 3.5.).

³⁶ Für eine literarische Reflektion auf diese Thematik siehe Austers Leviafán (1997).

der mimesis (III) betrachtet. Indem die fiktive Welt sich mit den Horizonten der Lesenden verbindet, vollzieht sich auf individueller Ebene die Refiguration der Zeit.

Erst nun existiert das Werk in seiner Fülle und wird auch intersubjektiv ‚lebendig,‘ indem es Gegenstand von Unterhaltungen und Kritiken wird. Als intersubjektiver, intentionaler Gegenstand³⁷ (Ingarden, 1979 S. 44) geht es in den Bestand einer Kultur ein und übt als wirksames Ding Einfluss auf die Entwicklung der geschichtlichen Welt aus (vgl. Nishida 2016 S. 223 und Jauß 1979). Als Ganze (I, II und III) umfasst die mimesis somit nicht nur die schöpferisch-kreative Erzeugung (II) der Erzählung selbst. Sie speist sich aus dem Kontext, der die Erzeugung des Textes umfängt (I), und modelliert als rezipierter Text³⁸ diesen Kontext zugleich (III). *Unser Alltag zeigt sich uns so als Resultat konstanter mimetischer Umgestaltung*, er ist -wie wir eingangs anmerkten- *medialisiert*. Wir leben *verstrickt-in Geschichten* und umfassen von fiktiven und nicht-fiktiven Sinnstrukturen, die unser Verstehen und Handeln anleiten.

‚Zunächst und zumeist‘ verstehen wir uns als Individuen also aus dem Sinn heraus. Wir leben als Teil einer Gesellschaft mit anderen Menschen, beschäftigen uns erzählend mit unseren Sorgen, Problemen und Hoffnungen. Denken³⁹ an morgen, gestern und an das, was niemals war, vielleicht einmal hätte sein können, oder gerne in Zukunft gewesen sein könnte. Das Unglück, das uns aus dieser ausufernden Verwiesenheit an den Sinn erwächst, hat Kierkegaard in seiner Untersuchung unter dem Titel *„der Unglücklichste“* (Kierkegaard 1998 S. 255) wunderbar dargestellt.

Eine solche Form der um sich selbst kreisenden Sorge werden wir in diesem Denkversuch als *ego-zentrisches Geschehen* fassen. Grob gesprochen bezeichnen wir mit Ego-zentrik das Faktum, dass wir unser Ego (unser Ich, unsere Person) als Zentrum und zentralen Referenzpunkt unseres Lebens erleben (vgl. Nishitani 1983 S. 57). Sie werden wir mit Sepp in eine *natürliche*, sowie eine *reflektierte* Form der *Ego-zentrik* unterteilen⁴⁰. Wenn wir in dieser Arbeit über den *Egozentrismus* oder *Ego-zentrik*⁴¹ sprechen, so meinen wir damit im Regelfall nicht pathologische oder quasi-pathologische Formen davon. Nein, wir gehen eher von den Phänomenen der *„natürlichen und reflektierten Ego-zentrik“* aus, die der alltägliche

³⁷ Für Ingarden ist schon der Autor im Verfassen des Textes intentional auf seine mögliche Leser*innengemeinschaft ausgerichtet. Für Cortázar hingegen wäre dies das Ende der Kreativität und Eigenheit des Schriftstellers. *„Todo está en mí y no fuera de mí, yo soy yo y mis opciones“* (vgl. Cortázar 1984 S. 164).

³⁸ Auch Filme und Serien sind Arten rezipierten Textes.

³⁹ Im Sinne des *„stillen Sprechens“* Schapps (vgl. Jan Schapp 2007 S. 131).

⁴⁰ Siehe Abschnitt 3.1.3.

⁴¹ Auch die Schreibweise mit dem Bindestrich wird sich noch aufklären.

Lebensmodus des zeitgenössischen Menschen sind. Für das Gelingen unseres philosophischen Ausflugs gilt es, sich von Bildern der Ego-zentrik, wie sie durch Menschen wie Donald Trump vorgelebt werden, freizumachen, und uns selbst als mögliche Ego-zentriker ins Visier zu nehmen.

Wir hoffen, in den folgenden Kapiteln mit oikologischen, phänomenologischen, hermeneutischen und interkulturellen (Kyoto-Schule und buddhistische Quellen) Werkzeugen unsere Verhedderung in Sinn und Geschichten ein wenig zu entknoten und den leiblichen Vollzug des Lebens selbst sichtbar zu machen. Bevor wir uns allerdings der Philosophie vermittelt über die Erzählung zuwenden können, muss denjenigen unter uns, die mit *Cortázar's „der Verfolger“* nicht vertraut sind, der Inhalt dieser Erzählung zumindest in groben Zügen nähergebracht werden. Dieser Aufgabe werden wir uns im nächsten Schritt widmen:

2. Inhaltsangabe und Ausweis der Fundorte

Um der werten Leserschaft das Mitdenken während unserer gemeinsamen Expedition in die Untiefen der Alltäglichkeit zu erleichtern, wird an dieser Stelle eine kurze Wiedergabe des Inhalts der Erzählung präsentiert. So wird der geneigten Leser*in, auch wenn sie die Erzählung selbst nicht kennt, doch zumindest eine hoffentlich nützliche Gehhilfe zur Hand gereicht. Mit dieser kann sie sich ihren Weg durch das verworrene, von der Struktur der Erzählung in nachvollziehbaren Bahnen gehaltene Gewusel der Gedankengänge bahnen, als dessen Bewegung diese Arbeit sich entfaltet.

Plot und Gestaltung der Erzählung sind eng miteinander verbunden: Der Jazzkritiker Bruno, berichtet aus seiner Doppelrolle als Erzähler und Protagonist von seinen Begegnungen mit dem genialen, aber exzentrischen Jazzmusiker Johnny Carter, dessen Freund und Biograph⁴² er ist. Die Erzählung besteht aus der Schilderung einiger Begegnungen Brunos und Johnnys, in denen die Leser*in Zeugin des stetigen gesundheitlichen und sozialen Verfalls Johnnys wird, welcher schlussendlich mit einer Nachricht von dessen Tod endet. Alle geschilderten Begegnungen spielen sich im Umfeld der Pariser Bohème zur Mitte des 20. Jahrhunderts ab. Johnnys Pariser Umfeld setzt sich aus Dédéee, seiner momentanen Lebensgefährtin, der Marquise Tica (einer wohlhabenden Gönnerin und Jazzliebhaberin), seinen Musikerkollegen (Art Boucaya, Marcel Gavoty), Baby Lennox (einer weiteren jungen Musikerin) sowie Bruno zusammen⁴³. Während

⁴² Schon die Struktur der Erzählung gibt dem philosophischen Denken ein erstes Themenfeld vor: Das Verhältnis von lebendiger und erzählter Person wird uns in Kapitel 3.4. explizit beschäftigen.

⁴³ Das Verhältnis des von egoistischen Interessen geleiteten Umfeldes zu Johnny, den ein ganz anderes Motiv umtreibt, wird wiederholt Gegenstand der Reflexion werden (z.B. 3.1., 3.4. und 3.5.)

das Umfeld zum Großteil längerfristig in Paris wohnhaft ist, befindet sich Johnny nur temporär hier. In den USA, seinem Herkunftsland, leben seine Ex-Frau Lan und seine Tochter Bee.

Aus einer solch rudimentären Darstellung, des Skelettes der Erzählung, wird selbstverständlich wenig ersichtlich, was sie als Ausgangs- und Referenzpunkt philosophischer Reflexion qualifiziert. Indem wir dem Skelett ein wenig Fleisch auf die Knochen schreiben, wollen wir das Geschehen -aus einer freilich durch die Sicht des Autors gefärbten Sicht- detaillierter wiedergeben. Hierbei werden wir an den entsprechenden Stellen auf die philosophischen Keimlinge, die Szenen, die Ausgangsorte für den philosophischen Dialog stiften, hinweisen.

Wir Leser*innen betreten die fiktionale Welt der Erzählung als Bruno, welcher auf Bitte von Dédée bei Johnny vorbeischaute. Am Telefon wurde uns mitgeteilt, dass es diesem nicht gut gehe, und als wir in Johnnys Hotelzimmer ankommen, zeichnet sich ein Bild der Verwahrlosung vor unseren Augen. Johnny begegnet uns in desolatem Zustand, krank, von Alkohol- und Drogensucht ausgezehrt und dem Wahn nahe. Er begegnet uns als *Getriebener*⁴⁴ seiner Süchte. Als solcher sieht er sich allerdings, aufgepöppelt vom Rum⁴⁵ und einer Tasse Nescafé, schnell dazu fähig, Bruno mit seinen Diskursen soweit zu verunsichern, dass dieser sichtlich erleichtert ist, ihn schließlich verlassen- und sich seinen mundanen⁴⁶ Sorgen und Aufgaben widmen zu können. In Johnnys Diskursen findet der philosophische Dialog dieser Arbeit die Brutstätte für einen Großteil der hochzuzüchtenden Setzlinge: Nachdem Johnny Bruno erörtert, wie ihn das Musizieren schon in jungem Alter aus der Zeit (und all dem häuslichen Stress, der ihn ihr ablief) heraushob⁴⁷, belehrt er ihn anhand der Funktionsweise der Metro⁴⁸ über die Relativität des Zeitempfindens⁴⁹. Nebenbei wirft Johnny dabei noch ein, dass nicht nur die Zeit, sondern auch die Dinge von einer Art „verlangsamter Elastizität“ seien⁵⁰. Als Johnny schließlich seine Decke wegwirft, und sich uns in der abstoßenden Glorie seiner Nacktheit zeigt⁵¹, hat Bruno genug und verlässt verwirrt, verunsichert und leicht belustigt die Szenerie (siehe Cortázar 2004 S. 1-29).

⁴⁴ Das Motiv der Jagd begegnet uns hier, wenn auch implizit, ein erstes Mal. Die Abschnitte 3.1.3 und 3.1.4. werden zur genauen Bestimmung des Kernkonzeptes unseres Denkversuchs dienen.

⁴⁵ Den wir (Bruno) diesem mitbringen, nur um uns später bei Dédée darüber zu mokieren, dass sie nicht genug auf Johnnys Drogenkonsum aufpasse.

⁴⁶ Die Idee der Welt als „Heimat“ und „Schutzschirm“ wird uns als dauerhaftes Motiv begleiten.

⁴⁷ Auch dem, was „Jenseits der Zeit“ ist, möchten wir uns in Abschnitt 3.1.4. ein wenig annähern.

⁴⁸ Und dem Gleichnis eines „Fahrstuhls der Zeit“, sowie der Zeit als Koffer mit unendlichem Fassungsvermögen.

⁴⁹ Dies wird in Abschnitt 3.1.4. reflektiert.

⁵⁰ Der Ausgrabung und Reinigung dieses Kleinods werden wir uns in Kapitel 3.2. widmen.

⁵¹ Diese kuriose Begegnung werden wir im Kapitel 3.5. eingehender betrachten.

Die Erzählung lädt uns im Folgenden zu einem Besuch bei Tica, der Marquise ein. Hier treffen wir auf Art und Marcel, hören von der letzten *session*, in welcher Johnny zwischen Genie am Saxophon und verrückten Eskapaden schwankte, ehe besagter Johnny selbst ankommt. Die Künstler musizieren, die Bohème feiert und Bruno reflektiert das Geschehen, sein Verhältnis zur Welt der Künstler und den Egoismus, der die Beziehung aller Anwesenden zu Johnny vergiftet⁵². Was für alle zählt, ist die Kunst, die der Musiker Johnny der Welt schenkt und aus der alle Anwesenden ihren eigenen Verdienst zehren (siehe 2004 S. 29-40).

Nachdem er einem Konzert Johnnys beiwohnt, dämmt es Bruno, dass diese „eine neue Seite im Buch des Jazz“ aufschlagende Musik nicht das Produkt eines von Sucht und Wahn Getriebenen sein könne. Sie ist vielmehr Beiprodukt der *unablässigen Jagd*⁵³ eines Wesens, das „nicht in einer Welt der Abstraktionen“ lebt, sondern im Musizieren, im Hier und Jetzt die Befreiung, die Wirklichkeit hinter der Welt sucht. Der Künstler Johnny ist nur Fassade für einen anderen, tieferen, wahren Johnny⁵⁴ (siehe 2004 S. 40– 43).

Johnny vollbringt im Folgenden bei der Aufnahme des Stücks *Amorous* sein Meisterwerk, nur um kurz darauf sein Hotelzimmer in Brand zu setzen und nackt durch die Korridore des Hotels zu laufen. Kunst und gesundheitlicher Verfall gehen weiter Hand in Hand, wobei die Sorgen um Johnnys Wohlbefinden in Johnnys Umfeld eher geheuchelt daherkommen. Man erfreut sich an der Kunst (siehe 2004 S. 43-47).

Als wir Johnny einige Tage später in der Heilanstalt besuchen, verwirrt er Bruno mit Berichten von einem Feld voller Urnen, in welchem er während der Aufnahme von *Amorous* plötzlich herumzustolpern meinte. Das Thema der *Fragilität und Mehrschichtigkeit der Realität* wird Johnny im Zuge dieser Begegnung nicht mehr loslassen. Schon während seines Aufenthalts in der psychiatrischen Heilanstalt Camarillo bemerkte er, „dass *alles wie Gallert*⁵⁵“ sei und dass die Doktoren mit ihrer Wissenschaft und Tradition *blind für die Löcher*⁵⁶ im gallertartigen Ganzen seien. Sobald er eine Erfahrung mache, kämen die *Worte* und transportierten einen *Schleim*⁵⁷, der das Erlebte sofort unter sich bedecke. In diesem Schleim lebt der Alltagsmensch, aus diesem Schleim identifiziert er sich mit sich selbst im Spiegel. Solch einfachste Dinge sind

⁵² Dieser Egoismus, seine Quellen und seine Potenz, unser Weltleben zu beeinflussen, wird als Motiv konstanter Begleiter in unserem Denkversuch sein.

⁵³ Zur Jagd siehe Abschnitt 3.1.3.

⁵⁴ Zum Verhältnis von Maske (Person) und „wahrer“ Person siehe Kapitel 3.4.

⁵⁵ Dies wird einer der Anknüpfungspunkte für ein Nachdenken über den *Sinn als Medium der Weltkonstitution* sein.

⁵⁶ Darauf, wie Geschichten unsere Erfahrung strukturieren, kommen wir in Kapitel 3.3. zu sprechen.

⁵⁷ Die Rolle der Sprache bei der Aufdeckung und Verdeckung der Realität, wird in Kapitel 3.3. diskutiert.

für Johnny die Kompliziertesten. Krisen erlebt er nicht *nur vor dem Spiegel*⁵⁸, sondern auch, wenn er mit dem Messer *eine Scheibe Brot abschneiden*⁵⁹ soll. Wie es möglich ist, dass das Zerschneiden eines Brotes keinerlei Konsequenzen habe, ist eine der vielen die Grenzen von *Sinn und nicht-Sinn*⁶⁰ tangierenden Fragen, mit denen Johnny Brunos naive Sicherheit ins Wanken bringt (siehe 2004 S. 49-55).

Noch unter dem Eindruck des eben Gehörten versucht sich Bruno an einer erneuten Reflexion auf die *Andersartigkeit*⁶¹ Johnnys, die „durch ihr Geheimnis, das unerklärlich ist, irritierend“ wirkt. Sie mündet in der Einsicht, Johnny sei „eine Wirklichkeit unter den Unwirklichen.“ Eine Einsicht, die sich, sobald Bruno „auf der Straße, in der Zeit, in all dem, was ich zu tun habe“⁶² ist, wie ein Blatt „sanft in der Luft“ dreht und wendet (2004 S. 55-57).

Als Bruno *Amorous* dann endlich hört, wird ihm blitzartig klar, was ihm zuvor nur dämmerte: *Johnny ist Verfolger, nicht Verfolgter*, er ist ein „absurdes Geschöpf ... *Jäger*⁶³ ohne Arme und Beine, ein[...] Hase, der hinter einem schlafenden Tiger her ist“ (2004 S. 60). Doch noch während er sich in Betrachtungen über die „pathologischen Seiten“ (2004 S. 63) der Person dieses „Schimpansen, der lesen lernen will“ (2004 S. 64) ergeht, erreicht ihn die Nachricht vom Tod *Bees*. Im Hotelzimmer angekommen, setzt er „das der Situation entsprechende Gesicht“⁶⁴ auf und wird Zeuge von Johnnys Totenrede, die von abgegriffenen, *maskenhaften* Plattitüden zu einer wahren Schimpftirade heranreift.

Unsere letzte Begegnung mit dem quasi-leibhaftigen Johnny beginnt in einem Café in Begleitung der Bohème. Ein sichtlich angegriffener Johnny erleidet einen Zusammenbruch, Brunos tollpatschiges Hilfsangebot wird zurückgewiesen. Eine peinliche Lage. Froh, dieser unangenehmen Situation entfliehen zu können, verschlägt es Johnny und Bruno nach draußen. Während eines Spaziergangs am Ufer der Seine, besprechen sie vor der Kulisse des schlafenden Paris neben der Musik auch Brunos Biographie⁶⁵ Johnnys. Diese wird von Johnny mit dem Bild eines Spiegels verglichen und als unvollständig kritisiert, Bruno weist diese Kritik sichtlich pikiert zurück und versichert sich selbst, er habe den „Akzent auf das gelegt, was wirklich zählt,

⁵⁸ Ob es nun gut oder fatal ist, dass wir uns mit unserem Spiegelbild identifizieren, wollen wir in Kapitel 3.4. erörtern.

⁵⁹ Unsere Verflochtenheit mit den Dingen, die uns umgeben, wird uns in Kapitel 3.2. beschäftigen.

⁶⁰ Als *Sinn und außer-Sinn* eines der Hauptmotive unseres Nachdenkens.

⁶¹ Die Andersartigkeit wird uns als philosophisches Problem in Kapitel 3.5. beschäftigen.

⁶² Abschnitt 3.1.4. wird das Verhältnis von Zeit, Sinn und Jagd betrachten. Hierbei werden wir einen Blick darauf werfen, wie alltägliche Verpflichtungen als Sinnstrukturen die Existenz stabilisieren.

⁶³ Siehe Abschnitt 3.1.3.

⁶⁴ Was wiederum auf die Problematik von Maske und „wahrer“ Person (Kapitel 3.4.) anspielt.

⁶⁵ Die Biographie als kunstfertige Erzeugung einer Person wird in Kapitel 3.4. Gegenstand unserer Betrachtungen.

Johnnys unvergleichliche Kunst.“ Die „Promiskuität dieses erbärmlichen Lebens“ (2004 S. 81) zu verschwiegen sei ein Akt der Gnade und des Mitgeföhls gewesen. Eine Promiskuität, die sich daraus ergab, dass Johnny stets auf rücksichtsloser Jagd nach seinem „wahren“ Selbst („ich bin nicht nur Johnny Carter“ [2004 S. 84]), der Realität hinter der Welt, der anderen Seite der Zeit war. Das Gespräch kulminiert in Johnnys Geständnis, „mein ganzes Leben war ich in meiner Musik darauf aus, daß diese Tür [hinter die Zeit] sich ein wenig öffne. Nur ein ganz klein wenig, einen winzigen Spalt“ (2004 S. 86-87). Und einmal gelang es auch, als es „für eine Weile ... nur ein Immer⁶⁶“ gab, ehe die Musik aufhörte und Johnny „kopfüber in mich selbst stürz[te]⁶⁷“ (2004 S. 87). Dass Johnny dabei von weltlichen Dingen, von „Mausefallen⁶⁸“ wie Lan oder dem Jazz nicht aufgehalten werden wollte, erweist sich ihm als fataler Fehler: „Ich glaube, ich wollte ohne Wasser schwimmen“ (2004 S. 88). Seine Jagd fand zu Lebzeiten kein befriedigendes Ende, Hilfe vom „livrierten Portier“ namens Gott wollte er nicht in Anspruch nehmen. Der Zugang zur anderen Seite der Tür muss mit Gewalt, mit roher Kraft erzwungen werden (2004 S. 89)⁶⁹.

Die Erzählung endet mit der Nachricht von Johnnys Tod, welche von Bruno professionell aufgenommen wird:

„Zum Glück hatte ich noch Zeit, einen in aller Eile verfaßten Nachruf hinzuzufügen ... Auf diese Weise war die Biographie sozusagen komplett⁷⁰. Vielleicht ist es nicht schön von mir, daß dich das sage, doch versteht sich, daß ich es von einem rein ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachte. Schon spricht man von einer neuen Übersetzung, ich glaube ins Schwedische oder Norwegische. Meine Frau hat sich über diese Nachricht sehr gefreut“ (2004 S. 94-95).

3. Philosophieren mit Johnny und Bruno / Philosophieren mit der Erzählung

Nachdem der Inhalt der Erzählung wiedergegeben wurde, wollen wir uns nun den archäologischen Grabungsarbeiten widmen. Die Philosophie, welche sich unter der vielschichtigen Erzählung verbirgt, soll geborgen, gesäubert, und schlussendlich in polierten Vitrinen einer interessanten Besucherschaft präsentiert werden. Wir beginnen dabei mit dem Motiv der Jagd, welches schon im Titel *Der Verfolger* [*el perseguidor*] seine Andeutung findet:

⁶⁶ Dieses „Immer“ wird uns als dasjenige Jenseits der Zeit einige Knoten in die Hirnmasse winden.

⁶⁷ Auch mit der Zeitlichkeit des Selbst werden wir uns an mehreren Stellen befassen (u.A. 3.1.4. und 3.1.2., sowie 3.4.).

⁶⁸ Die Mausefallen werden unseren Reflexionen zur Person (3.4.) und zur Andersartigkeit (3.5.) dienlich sein.

⁶⁹ Johnnys Jagd wird uns als Beispiel einer *religiös-metaphysischen Jagd* in Kapitel 3.1.1. begegnen. Ihr werden wir Brunos *weltliche Jagd* entgegenstellen

⁷⁰ Die Biographie als Assimilation der Andersartigkeit des Anderen wird in Kapitel 3.5. zum Motiv.

3.1. Das Motiv der Jagd – Warum ruht der Mensch nicht?

„Even to set upon the quest for awakening is to go astray“

&

„the ordinary mind is the way“ (Nan-Chü-An)⁷¹

Was mag jemanden auf die Idee kommen lassen, die menschliche Existenz als eine Jagd zu beschreiben, wenn die Zeiten, in denen die Menschen als Jäger und Sammler die Steppen, Wälder und Wüsten dieser Erde durchstreiften, doch schon lang in den Tiefen der Vergangenheit versunken sind?

Um die Wahl unseres Denkmotivs zu rechtfertigen, wollen wir nicht nur auf das schlichte Faktum verweisen, dass es uns halt von der Erzählung vorgegeben wird (was ja langweilig wäre), sondern zudem anführen, dass die (zeitgenössische) menschliche Existenz durch ein Merkmal gekennzeichnet ist, was sie für eine Interpretation unter der Jagdmetapher nahezu prädestiniert: *Fehlende Ruhe*. Wir Menschen sind heutzutage vieles und zu vielem fähig, aber sicherlich nicht allzu gut dazu in der Lage, einfach mal still zu sitzen, nichts zu tun und mit sich und der Welt im Reinen zu sein. Konstante Bewegung und Unruhe, Unstetigkeit und Wandel sind für uns und unsere Zeitgenossen alltäglich, ja gar für den Aufbau unserer Lebensmodelle konstitutiv geworden.⁷² Unsere Zeit ist eine Zeit der „dynamischen Stabilisierung“ (Rosa 2018 S. 16). Ein Ausdruck, der uns mit seiner Paradoxität vielleicht überrascht, auf den zweiten Blick aber gar nicht mehr so widersinnig wirkt. Vor dem Hintergrund einer Zeit, in der von führenden öffentlichen Intellektuellen empfohlen wird, man solle „Identitäten wie Zelte aufbauen“ (Yuvel-Harari im Philomag 1/19 S. 20-23), wirkt die Idee, die Existenz als ein Jagdgeschehen zu interpretieren, vielleicht gar nicht mehr so unsinnig. Gehetzt und Getrieben fühlen sich viele von uns allemal. Wir kommen außer Atem, gönnen uns mit schlechtem Gewissen eine kurze Pause, nur um die Beute hinter der nächsten Ecke verschwinden zu sehen, und den heißen, stickigen Atem des Verfolgers im Nacken zu spüren. Und nein, sicherlich ist das heutige Leben nicht für jeden, und nicht in jedem Moment so. Schließlich leben wir (noch) nicht in einer hyperkapitalistischen Dystopie. Aber ‚Modekrankheiten‘ wie Burn-Out deuten darauf hin, dass die Ruhe und Gelassenheit einer Existenz am Ende einer vollautomatisierten Nahrungskette nicht zwingend das Hauptmerkmal unserer Zeit sind. Menschen müssen jagen, weil ihnen etwas fehlt. *Und da viele Menschen unter*

⁷¹ Aus Nishida (1993 S. 114)

⁷² Man beachte hierzu die Studien von Rosa, Bude, uvm.

der Geschwindigkeit und Ungewissheit ihrer beschleunigten Existenz leiden, könnte es doch ganz spannend sein, zu überlegen, warum wir eigentlich so zur Unruhe verdammt sind. Und ob man nicht vielleicht in der langen Geschichte der Menschheit schon Mittel und Wege gefunden hat, mit dieser existenziellen Unruhe umzugehen.

Bemerkt wurde diese existenzielle Unruhe, wie wir sehen werden, schon früh. Und während schon viele vor ihm die Existenz unter dem Siegel der Jagd betrachtet haben, so ist dies auch Julio Cortázar keineswegs fremd. Horacio, der Protagonist von Cortázars Glanzstück *Rayuela* [zu Deutsch: *Himmel und Hölle*] ist ebenso Jäger und Suchender, wie es Johnny ist⁷³. Horacios (und, wie wir sehen werden, auch Johnnys) Jagd sind dabei metaphysisch-religiös inspiriert und zielen auf etwas ab, was man jedem Jagdgeschehen als Ziel unterschieben kann: *Die Erfüllung*. Oder weniger säkular: *Die Erlösung* von a) einem zumindest temporären und einzelnen Leiden oder b) vom Leiden überhaupt (wie es vor allem im religiösen - aber heute auch im naturwissenschaftlichen⁷⁴ Kontext - bestrebt wird).

Johnny wird uns als *der Verfolger* nahegebracht, den uns der Titel der Erzählung so vollmundig verspricht. Auch wenn Leser*innen der Erzählung auf eine direkte Aussprache des Wortes „Verfolger“ lange warten müssen, schwingt das Motiv der Verfolgung doch stets im Hintergrund der Erzählung mit. Dabei gelingt es Cortázar, mit dem dialektischen Moment, das dem Geschehen der Verfolgung innewohnt, zu spielen. Wer ist der Verfolger, wer ist der Verfolgte? Ist der Verfolger gar selbst in Wahrheit ein Verfolgter? Ein weiterer Vorteil der Knappheit und Unbestimmtheit des Titels ist, dass unklar bleibt, was oder wer eigentlich verfolgt wird und was das Ziel dieser Verfolgung ist. All diese -und hoffentlich noch viel mehr- Rätsel nehmen wir uns in dieser Schrift zur Brust und hoffen, wenigstens einige interessante Interpretationsansätze anbieten zu können. Aber machen wir hier zunächst einen kleinen Einschnitt: Es wurde nun viel von der Verfolgung gesprochen. Auch der Begriff der Suche wurde erwähnt. Das Kapitel steht allerdings unter dem Titel „*das Motiv der Jagd*.“ Was verleitet uns dazu, diese Begriffe auf so synonyme Weise zu gebrauchen?

⁷³ In einem Interview ließ Cortázar gar durchblicken, dass er sich selbst als eine Art Jäger betrachte: “El poeta es ese que no se conforma con este lado de las cosas, sino que él busca el otro lado. A veces lo encuentra, a veces no” (Cortázar en la entrevista de Joaquín Soler Serrano del programa “A Fondo” en 1977).

⁷⁴ Z.b. Posthumanismus. Tendenzen dazu sind aber auch in der regulären Forschung sichtbar: “The aim is to understand the software of life,” Levin said. “If you think about birth defects, cancer, age-related diseases, all of these things could be solved if we knew how to make biological structures, to have ultimate control over growth and form” (Guardian 2020 <https://www.theguardian.com/science/2020/jan/13/scientists-use-stem-cells-from-frogs-to-build-first-living-robots>).

3.1.1. Die Jagd als Bewegung der Existenz: Eine erste Annäherung

Die Annahme, dass die Phänomene der Verfolgung, Jagd und Suche eine geteilte unterliegende Struktur haben, ihnen allen dasselbe Spannungsverhältnis unterliegt, auf welches sie Antworten sind. Dieses Spannungsverhältnis lässt sich ganz formal-orthaft als ein problematisches „Hier“ – „Dort (nicht-Hier)“ Verhältnis beschreiben. Das „Hier“ markiert dabei den Bereich des gegenwärtig Verfügbaren und Greifbaren, während das „Dort“ der Bereich des zwar diffus/ungefähr Bekannten, aber gegenwärtig Unverfügbaren und nicht-Greifbaren beschreibt. Arten von „Hier“ – „Dort“ Differenzen werden in der Philosophie mit dem Begriffspaar Immanenz – Transzendenz behandelt. Von diesem lassen wir an dieser Stelle noch die Finger, da es zu traditionsbeladen ist, und zu falschen Interpretationen verleiten könnte. Kehren wir aber zunächst zum aufgedeckten Spannungsverhältnis zurück: Dieses, Verfolgung, Jagd und Suche fundierende Spannungsverhältnis ist des Weiteren dadurch charakterisiert, dass im jeweiligen „Hier“ etwas fehlt. Dieses Fehlen verursacht im „Hier“ ein Unwohlsein, eine Art Leiden⁷⁵. Die diffuse Bekanntheit des „Dort“ gründet darin, dass das Fehlende als sich dort befindlich angenommen wird. Der Mangel im „Hier“ soll dadurch befriedigt werden, dass das „Dort-Seiende,“ welches momentan nur als Entzogenes präsent ist, verfügbar gemacht wird. Dies geschieht im Verschmelzen von „Hier“ und „Dort“. Das Spannungsverhältnis ist also von einer Bewegungstendenz aus dem „Hier“ zum „Dort“ gekennzeichnet. Sie werden wir später als *Begierdestruktur* beschreiben. Die Verwirklichung dieser Bewegungstendenz nun ist das Geschehen der Verfolgung, Jagd oder Suche. Die Bewegungstendenz geht dabei vom „Hier“ zum „Dort,“ wobei das „Dort“ sich oft als sich-entziehendes (und somit selbst in Bewegung befindliches) erweist. Das Ziel von Jagd, Suche und Verfolgung ist der Zusammenfall von „Hier“ – „Dort.“ Sie sind also ein Differenzgeschehen, das auf eine Aufhebung dieser Differenz abzielt. In dieser Verschmelzung und Aufhebung der Differenz wird das momentan nicht-Verfügbare („Dort“) Teil des Bereichs des gegenwärtig Verfügbaren („Hier“). Das Stichwort ‚Differenz‘ weist uns darauf hin, kurz einen Unterschied zwischen den drei Phänomenen zu diagnostizieren. Die Suche scheint uns die friedfertigste Art des Umgangs mit der „Hier“ – „Dort“ Spannung zu sein. Verfolgung und Jagd wohnt ein stärkeres Moment der *Gewalt* inne. Eine solche hochabstrakte und formale Beschreibung der Jagd bleibt -solange sie allein und für sich steht- nichts als eine intellektuelle (und möglicherweise sehr wenig intelligente) Spielerei. Als Fundament erscheint sie uns jedoch sinnvoll. Im Zuge unseres Dialogs mit der Erzählung

⁷⁵ Wir nehmen das „leiden“ hier in einem ganz basalen (fernöstlich inspirierten) Sinne als Erlebnis, dass uns momentan etwas fehlt.

werden wir zudem sehen, dass es oftmals gar nicht so klar ist, was genau sich nun jeweils im „Hier“ und was im „Dort“ befindet.

Bevor wir uns der Jagd vermittelt über die Erzählung zuwenden wollen, möchten wir versuchen auf noch rudimentäre Weise anzudeuten, *warum es für den Menschen überhaupt zur Situation der Jagd kommen muss*. Hierzu nehmen wir einen *kurzen Ausflug in die Philosophiegeschichte* vor, welcher uns zeigt, dass der Mensch auf rein strukturell-formaler Ebene zur Jagd verdammt zu sein scheint:

Wenn die Bestimmung des Menschen (und des menschlichen Selbst als Person) als eine *Beziehung zu sich selbst* schon im (von Platon vermittelten) sokratischen Denken vorgezeichnet ist [man denke nur an den berühmten Daimon aus der Apologie⁷⁶], so findet sich die strukturelle Beschaffenheit des Menschen als ein „*Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält*“ (Kierkegaard 2016 S. 9) doch nach Meinung des Autors bei Sören Kierkegaard sehr eindeutig ausgedrückt. Kierkegaard präzisiert gar, indem er anmerkt, dass das Selbst [was wir hier erst einmal recht frei mit „der Mensch“ übersetzen] nicht das Verhältnis selbst sei, sondern „*dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält*“ (Kierkegaard 2016 S. 9). *Das Selbst ist als eine Bewegung gedacht, womit ihm die existenzielle Unruhe gleichsam in die Wiege gelegt ist*. Dabei ist das menschliche Selbst ein Geschehen zwischen mehreren Polen. Als diese Pole bestimmt Kierkegaard „*Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit*“ (Kierkegaard 2016 S. 11)⁷⁷. Das menschliche Selbst ist also ein Spannungsverhältnis, welches *zwischen widersprüchlichen Polen* hin und herschwingt, und welches in diesem Hin-und-Her-Schwingen gar eine *Synthese der widersprüchlichen Pole* ist.

In seinem Werk Entweder-Oder führt uns Kierkegaard in bildgewaltiger und gewandter Sprache verschiedene Möglichkeiten, wie sich dieses Hin-und-Her-Schwingen gestalten kann, vor. Das Werk beschreibt in seiner gesamten Struktur drei verschiedene Arten und Weisen, auf denen das „*Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält*,“ versucht, dieses Verhältnis zu füllen und stabilisieren. Als *Ästhetiker* sucht es Erfüllung und Glück im sinnlichen Genuss, findet dabei aber aufgrund des flüchtigen Charakters des Genusses keinen Halt in der Zeit. Der Ästhetiker scheut aufgrund seines Horrors vor der Endlichkeit jegliche Form der Bindung und Verantwortung (vgl. Kierkegaard 1998 S. 791). Die ästhetische Verfehlung eines stabilen

⁷⁶ Welcher wiederum Arendt zu ihrer These der *Pluralität* als Grundbestimmung jeglichen menschlichen Seins inspirierte. Ein Motiv, dem auch unsere aktuelle Denkarbeit viel verdankt.

⁷⁷ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass für Kierkegaard das Selbst zudem stets in Verhältnis zur es setzenden Macht (Gott) steht.

Selbstverhältnisses wird Kierkegaard später als Verzweiflung der Unendlichkeit (vgl. Kierkegaard 2016 S. 23-25) fassen.

Als *Ethiker* bindet sich das Verhältnis an seine Endlichkeit. Es übernimmt Verantwortung für sich als *historische Person* in ihrer konkreten Existenz, in ihrer Bindung an die Mitmenschen, mit denen es lebt sowie der Sorge um sich selbst als körperliches Wesen. In seiner Bindung an Normen, an Zeit und Endlichkeit kann der Ethiker allerdings wiederum die Unendlichkeit aus den Augen verlieren. Auch eine rein ethische Existenz ist für Kierkegaard verzweifelt, ihr Leiden ist die Verzweiflung der Endlichkeit (2016 S. 25-27). Der reine Ethiker beschreibt bei Kierkegaard somit eine Überreaktion auf den „Schwindel der Freiheit,“ welcher das Selbst dazu bringt, sich an seine konkrete Endlichkeit zu klammern und an ihr Halt zu suchen (vgl. Kierkegaard 1988 S. 57). Ihm verkrampfen die Hände, er kommt vom Konkreten nicht mehr los.

Stabilität und Glück findet das Verhältnis für Kierkegaard nur, indem es eine in jedem Augenblick neu zu wählende Beziehung zum Absoluten (Gott) eingeht, ohne dabei doch die absolute Verschiedenheit, die es vom Absoluten trennt, aus den Augen zu verlieren (vgl. 1998 „Ultimatum“ 915-33). Nur als religiöse Existenz findet das Verhältnis die Möglichkeit, sich zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Zeitlichkeit und Ewigkeit zu stabilisieren (vgl. 2016 S. 22 und 1998 S. 926-30). Nur als diese Spannung hat es sich wahrlich selbst. Stets jedoch bleibt die Stabilisierung fragil. Das Verhältnis zum Absoluten kann verloren werden und das Selbst sich selbst entgleiten wie ein Taler, der aus der Tasche fällt (vgl. Kierkegaard 2016). *Ruhe gibt es für das kierkegaardsche Selbst nicht*. Es ist „in jedem Augenblick, da es da ist, im Werden; denn als Selbst ... ist es nicht wirklich da, ist es bloß das, was entstehen *soll* (2016 S. 22).

Es lassen sich nach Kierkegaard noch viele weitere Denker*innen⁷⁸ anführen, welche den Menschen als ein Spannungsverhältnis widerstreitender und gar sich widersprechender Pole bestimmt haben. Sie erweitern die Überlegungen zur strukturellen Beschaffenheit des Menschen dadurch, *dass sie uns zeigen, wie das menschliche Selbst als konkrete Existenz das Resultat einer vorgängigen Bezogenheit zur Welt ist*⁷⁹. Die Überlegungen, die wir in unserem Versuch zu entfalten gedenken, verdanken dabei besonders den Bestimmungen Martin Heideggers viel. Es scheint uns an dieser Stelle schon ratsam, auf die im Denken Heideggers

⁷⁸ Man denke nur an Nietzsche, laut welchem im Menschen ein Kampf des Dionysischen und des Apollinischen tobt.

⁷⁹ Auch wenn dies bei Kierkegaard mit der Historizität der individuellen Existenz angedeutet ist.

angelegte -wenn auch nach Meinung des Autors nicht ausreichend herausgearbeitete- Spannung zwischen Dasein als individuell-faktischem und Dasein als in-der-Welt-sein hinzuweisen⁸⁰. Sie Kapitel 3.1.4. vertiefend betrachten. Es sei hier nur schon erwähnt, dass wir in dieser Spannung das spezifische des menschlichen Jagdgeschehens sehen.

Da wir als Kinder unserer Zeit Perspektivwechseln nicht abgeneigt sind, bietet sich an dieser Stelle der Sprung in den fernen Osten an. Dort lässt sich aus einem bunten Gemisch an weit zurückreichenden Denktraditionen schöpfen, welchen zwar ein ganz anderes erkenntnistheoretisches Paradigma unterliegt⁸¹, deren Denkobjekt in vielerlei Ausprägung jedoch auch das Rätsel des Menschen ist. Ueda Shizuteru drückt dies mit seinem Ausspruch „Ich bin, indem ich nicht ich bin, Ich“ (Ueda 2011 S. 199) auf wundervoll komprimierte Weise aus. Auch der Ausspruch Kitaro Nishidas „the more we pursue the concrete self, the more we discover that it is a coincidence of incommensurable parts“ (1993 S. 81) zeigt uns an, dass in der fundamentalen Struktur des Menschen eine Spannung angelegt ist. Nishida spricht dies ganz frei aus, wenn er festhält, „the concrete self exists as a *self-contradiction*“ (1993 S. 82).

Die existenzielle Verfassung des Menschen ist also auch für Nishida eine widersprüchliche, seine Identität eine *widersprüchliche Selbstidentität*. Nishidas Denken wird uns an späterer Stelle noch beschäftigen⁸². Vorläufig genügt es uns, (bei aller Verschiedenheit) eine Ähnlichkeit der Bestimmung der strukturellen Beschaffenheit des Menschen aufzuzeigen. Sie ist, wie in der europäischen Denktradition, als paradoxal bestimmt. An dieser Stelle möchten wir keine falsche Äquivalenz der Denkansätze behaupten, sondern diese lediglich nebeneinanderstellen, um ganz im wittgensteinschen Sinne über gewisse „*Familienähnlichkeiten*“ (Wittgenstein PU § 66, 67) darauf aufmerksam zu machen, dass beide sich auf ein dem Phänomen inhärentes Sinnpotential zu beziehen scheinen. Die Ähnlichkeit beider Ansätze nehmen wir als Anzeichen dafür, dass sie in ihrer Beschreibung ihren in der Realität fundierten Referenzpunkt zumindest nicht völlig verfehlen.

Das menschliche Selbst und die aus ihm erwachsende menschliche Person scheint also ein sich in steter Bewegung befindliches Geschehen zu sein. Ein Spannungsverhältnis, welches als Verhältnis *auf der Suche nach Stabilität* ist, und dabei als Bewegung in sich gewisse Bewegungs- und Verfestigungstendenzen aufweist⁸³. Wer kennt sie nicht, die verbohrt

⁸⁰ Hier wäre sicherlich auch Camus zu erwähnen. Seine Idee der Revolte/Rebellion des Subjekts gegen das Absurde ist Ausdruck dieses ursprünglichen Spannungsverhältnisses von Welt – Selbst (vgl.).

⁸¹ Hierzu Belege bzw. Verweise?

⁸² Vornehmlich in Abschnitt 3.1.2. und Kapitel 3.2.

⁸³ Dies lässt sich schon an Kierkegaards Versuch der Bestimmung verschiedener Formen der Verzweigung anschaulich nachvollziehen (Kierkegaard 2016).

Charaktere, welche sich so tief in sich selbst verstrickt haben, dass sie als Pedanten und Nörgler sich und der Welt zur Last fallen? Und wer kennt nicht mindestens einen Menschen, der von solch flatterhafter und unstetem Charakter ist, dass es uns schwerfällt, zu sagen, wer er eigentlich ist und was er eigentlich darstellen möchte? Von Formen des Konformismus und der Rückgratlosigkeit, aber auch von bewundernswerter [und manchmal fast halsstarriger] Standhaftigkeit, soll an dieser Stelle lieber geschwiegen werden. Auch die politischen Dimensionen des Mensch-seins, welche von gewalttätiger Verfestigung zu radikaler Offenheit reichen, sollen nicht analysiert werden. Festzuhalten ist, dass Menschen, da sie ein sich verhaltendes Verhältnis, ein Widersprüchlich-Selbstidentitäres sind, dazu gezwungen sind, *niemals endgültig anzukommen*⁸⁴. Ihre Position ist stets von möglicher Bewegung bedroht. Wollte man diese Diagnose positiv formulieren, so ließe sich sagen, dass das menschliche Selbst und seine Entfaltung als menschliche Person ein grundsätzlich Offenes und Kreatives ist. Negativ formuliert, sind wir Menschen Wesen, die zur Unstetigkeit verdammt sind und deren Bindungen daher stets (mal mehr, mal weniger akut) vom Zerreißen bedroht sind.

Nicht einfach in sich ruhen zu können, ist dem Menschen also sozusagen in die Wiege gelegt. Schon aufgrund seiner strukturellen Beschaffenheit als Verhältnis, das sich zu sich selbst (und zum Anderen) verhält, ist er zur steten Bewegung gezwungen. *Wie genau sich diese Bewegung vollzieht, woraus sie sich speist und wohin sie den Menschen treibt, wollen wir in dieser Arbeit unter Führung der Erzählung untersuchen.* Halten wir uns also nicht länger mit unnötigen Vorreden auf. Springen wir in den Schlund der Erzählung, auf dass uns ihre Ströme mit sich reißen werden.

3.1.2. Die Jagd als Motiv in der Erzählung – von weltlich- und religiös Jagenden

In der Erzählung wird uns Johnny von Beginn an als Person mit einem hohen Transzendenzbedürfnis präsentiert. Dabei ist jedoch nicht eindeutig, ob er selbst Jagender oder Gejagter und Getriebener seiner Umstände ist. Ja, die Gestaltung der Erzählung verleitet den Leser zunächst zur Interpretation, dass Johnny ein Getriebener seiner Süchte und Denkgebilde ist. Schließlich wird unsere Begegnung mit Johnny, welche uns durch die Augen Brunos vermittelt wird, von einem Anruf Dedees initiiert, in welchem sie Bruno bittet, schnell vorbeizukommen, da es Johnny sehr schlecht gehe. Besagter Johnny tritt uns dann auch in seiner heruntergekommenen Bleibe in körperlich erbärmlichem Zustand, krank, ungewaschen und in eine Decke gehüllt, gegenüber. Erst die Erwähnung Brunos, er hätte Rum dabei, entlockt

⁸⁴ Man denke hierzu nur an Nietzsches Motiv des Wanderers, wie es von Zarathustra vorgelebt wird (siehe dazu Nietzsche x).

Johnny ein Lächeln und versetzt ihn in bessere Stimmung. Auf leib-körperlicher Ebene scheint Johnny also geplagt und getrieben, doch auch seine Auslassungen zur Zeit⁸⁵ und seinem Bedürfnis, aus dieser zu entfliehen, vermitteln ein solches Bild. Nachdem er anmerkt, dass die Zeit in seinem Elternhaus nie aufhörte, da es stets Streit gab, führt er an, dass es die Musik war, die ihn frei nach der Redensart ‚aus der Zeit riss‘. Dies korrigiert er im Folgenden durch die Aussage, er empfinde es wirklich so, als hätte die Musik ihn erst in die Zeit gesteckt. Vermittelt über die Musik tut sich Johnny also ein Ausweg aus der eminent zeitlichen Welt auf. Ein Ausweg, der in eine andere Art von Zeit führt, deren Bild Johnny im weiteren Verlauf der Unterhaltung mit Anekdoten und Bildern unterfüttert. Sein Bedürfnis nach Transzendenz seines in-der-Welt-seins artikuliert er explizit erst an späterer Stelle:

„Bruno, könnte ich doch nur leben wie in diesen Augenblicken, oder wenn ich spiele und die Zeit sich auch ändert ... ja, wenn wir einen Weg fänden, könnten wir tausendmal länger leben, als wir wegen der Uhren leben, dieser Manie der Minuten und des Übermorgen“ (Cortázar 2004 S.24)

Trotz -oder gerade durch den verzweiferten Charakter- dieser klaren Artikulation eines Bedürfnisses nach Überschreitung seines weltlichen Selbst, nach der Verschmelzung des ‚Hier‘ mit einem sich-entziehenden ‚Dort,‘ bleibt das Verhältnis von Jäger und Gejagtem noch unklar. Unsere Unklarheit wird durch die zwischen Verunsicherung und Verständnislosigkeit schwankenden Kommentare Brunos verstärkt⁸⁶. Das Motiv der Verfolgung (und somit der Jagd) wird im weiteren Verlauf der Erzählung zunächst nicht mehr explizit angesprochen, es schwingt aber stets implizit mit. In Johnnys musikalischen und rauschgiftinduzierten Ekstasen, *aber auch in Brunos bürgerlichem Streben* nach Geltung, Berühmtheit und Anerkennung. Denn auch Bruno befindet sich, bei aller bürgerlichen Gesetztheit, die er sich geben will, doch stets auf der Jagd oder ist ein Gejagter. Nur dass das Objekt seiner Jagd (oder das ihn Jagende) nichts außer-weltliches ist, kein Aufbrechen der Zeit der Uhren und Termine. Nein. Er will viel mundaneres; Erfolg und Geltung: „Misserfolge Johnnys wären schlecht für mein Buch (dieser Tage soll die englische und die italienische Übersetzung erscheinen)“ (vgl. 2004 S. 39. Passend dazu auch S. 89-91).

⁸⁵ Diese werden wir im Abschnitt 3.1.2. detaillierter besprechen, wo sie uns als Anlasspunkte zu einer Reflexion über die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz dienen werden.

⁸⁶ Das Verhältnis von Bruno und Johnny wird uns im Kapitel x detaillierter beschäftigen. Wir werden diese Situation dort unter einem anderen Blickwinkel analysieren und hoffen, Rückschlüsse über die Bedingungen der Möglichkeit von Verständnis und Begegnung gewinnen zu können.

Dass Johnny ein Jagender und kein Gejagter ist, beginnt Bruno erst aufzugehen, als er in der Wohnung der Marquise, über die Beziehung von Johnnys Umfeld zu Johnny selbst reflektiert (2004 S. 39-40). Er erkennt Johnny als

„von etwas besessen, das sein armer Verstand nicht zu begreifen vermag, doch das seine Musik durchweht, seine Haut streichelt und ihn vielleicht für einen *unvorhergesehenen Sprung* vorbereitet, den wir nie verstehen werden“ (2004 S. 39)

Bruno bemerkt zudem, dass Johnny kein Verrückter ist und niemand, der vor irgendetwas flieht. Weder das Rauschgift, noch die Musik, noch seine Aufenthalte in psychiatrischen Kliniken dienen ihm zur Abschottung vor der Welt (vgl. 2004 S. 41). Sie sind vielmehr Johnnys *Weg zu einem Treffen*. Ein so eindeutig ausgerichteter Gang könne „nimmer ein Ausweichen sein, auch wenn wir den Ort der Begegnung jedesmal in weitere Ferne rücken“ (2004 S. 43). Es deutet sich uns hier an, *dass Johnny ein Jäger* ist, welcher sich auf konstanter Jagd nach einem Etwas befindet, das sich ihm stets zu entziehen versteht. Vollends begreifen wird Bruno erst, nachdem er *Amorous*, ein von Johnny aufgenommenes Jazzstück hört:

„Es ist seltsam, obgleich bereits alles auf *Amorous* hinzielte, war es absolut nötig gewesen, dies hier zu hören, um mir darüber klar zu werden, daß Johnny kein Opfer ist, kein Verfolgter, wie alle Welt glaubt, und wie ich es selbst in meiner Biographie habe durchblicken lassen ... Jetzt weiß ich, daß es nicht so ist, daß Johnny der Verfolger und nicht der Verfolgte ist, daß all das, was ihm im Leben zustößt, die Mißgeschicke eines Jägers sind und nicht die eines gehetzten Tiers. Niemand kann wissen, was Johnny verfolgt, aber dass er etwas verfolgt, ist offensichtlich, in *Amorous*, im Marihuana, in seinen absurden Reden über so viele Dinge, in den Rückfällen, in dem Büchlein von Dylan Thomas, in all dem Verteufelten, das Johnny ist und das ihn größer macht, ein *absurdes Geschöpf*⁸⁷ aus ihm macht, einen Jäger ohne Arme und Beine, einen Hasen, der hinter einem schlafenden Tiger her ist“ (2004 S. 59-60).

Dass Bruno in dieser sprachlich eleganten, wenn auch herablassenden Weise Johnny wohl recht treffend charakterisiert, wird durch Johnnys Aussagen „ich glaube, ich wollte ohne Wasser schwimmen ... ich glaube, ich wollte das rote Kleid von Lan ohne Lan“ (2004 S. 88)⁸⁸ untermauert. Johnny erkennt das Scheitern seines wilden Strebens, er erkennt, dass seine Jagd zu Lebzeiten erfolglos geblieben ist. Den Zugang zur „anderen Seite der Tür“ (2004 S. 89) hat Johnny niemals erhalten. Von einem persönlichen Gott, dem man durch gute Taten und Gebete gefällig sein muss, wollte er nicht die Tür geöffnet bekommen:

⁸⁷ Die Absurdität des Ganzen schauen wir uns später mit Camus an. In Kapitel 3.6.

⁸⁸ Diese Aussagen werden uns im Kapitel zum Verhältnis von Realität und Sinn (3.2.) noch beschäftigen. Auch im Kapitel zu Selbst und Person (3.4.).

„Sie mit Fußtritten einschlagen, das ja. Sie mit Fäusten traktieren, gegen sie ejakulieren, den ganzen Tag lang gegen sie pissen ... ich will von diesem livrierten Portier nichts wissen, von diesem Türsteher, der einem die Tür für ein Trinkgeld öffnet, diesem ...“ (2004 S. 89).

Über die Musik hingegen war es Johnny einmal gelungen, die Tür zu öffnen, „bis ich aufhören musste, und da schlug der Lump sie mir wieder vor der Nase zu“ (2004 S. 89).

...

Erst mit seinem Tod, welcher von Bruno recht kühl und lakonisch aufgenommen wird, findet seine Jagd ihr Ende. Brunos bescheidenere Jagd hingegen geht weiter: „Schon spricht man von einer neuen Übersetzung, ich glaube ins Schwedische oder Norwegische. Meine Frau hat sich über diese Nachricht sehr gefreut“ (2004 S. 95).

Was haben wir mit diesem Husarenritt durch die Erzählung gewonnen?

Cortázar führt uns über die beiden Protagonisten der Erzählung *zwei grundverschiedene Existenzweisen* vor. Auf der einen Seite sehen wir Johnny, den es mit Vehemenz auf die „andere Seite,“ in Richtung einer Realität hinter der Welt zieht. Im Musizieren kam er mit etwas in Kontakt, das ihn all seinen weltlichen Sorgen und Problemen entthob, und ihm für einen Augenblick ein Gefühl von Erfüllung schenkte. Dieses etwas, welches er zeitlich als „Immer“ interpretiert, verfolgt Johnny seitdem unaufhörlich, mit brachialer Vehemenz. Seine Verfolgung ist eine Konfrontation mit den „problemas que podríamos llamar ultimos“ [den ultimativen, endgültigen Problemen der Existenz] (Cortázar 2013 S. 20) Eine solche Form der Ausrichtung des Lebens auf das Absolute, auf das, was sich hinter dem Horizont der Welt befindet, möchten wir als *religiöse Jagd* fassen. Wie wir im Zuge dieser Arbeit auszuweisen hoffen, ist sie als Bewegungsrichtung der Existenz von einem tiefen Misstrauen in- und einer tiefen Enttäuschung über die Sinnhaftigkeit weltlichen Strebens motiviert⁸⁹. Sie meint, eine befriedigende Stabilisierung nicht innerhalb des relativen Netzes weltlicher Bezüge, sondern nur über das Streben nach dem Absoluten erreichen zu können. Die religiöse Jagd führt, wird sie -wie im Falle Johnnys- konsequent verfolgt, somit durch das Dickicht der Sinnbezüge, die weltliches Leben strukturieren, hindurch. Sie sucht die Quelle des weltlichen Sinns, welche selbst nicht mehr sinnhaft fassbar ist. Wie Johnnys Worte und Taten anzeigen, erhofft sich die religiöse Jagd zudem eine *authentische Weise des Existierens*. Sie sucht das „wahre Selbst.“ Dieses finde man laut Johnny nur im *Durchbruch durch die Welt*⁹⁰ (und nicht in einer

⁸⁹ Siehe dazu vor allem Kapitel 3.5.

⁹⁰ Was einen Durchbruch durch die Zeit impliziert. Zum Verhältnis von Welt und Zeit siehe Abschnitt 3.1.4.

Weltflucht). Hiermit offenbart sich uns über Johnny ein Motiv, das in seiner Vehemenz mit ostasiatischen -insbesondere Zen-buddhistischen- Motiven gut vergleichbar ist (*mumonkan – die torlose Schranke*). Dies soll uns allerdings erst später beschäftigen⁹¹.

Auf „unserer“ Seite der Medaille steht Bruno, Johnnys Freund und Kritiker. Die von uns ausgewählten Szenen verdeutlichen, dass sein Handeln einen Versuch beschreibt, in der Welt Anerkennung zu finden, als Kritiker Erfolg zu haben und so ein möglichst unbeschwertes und genussvolles Leben hier auf Erden führen zu können. Bruno strebt nach weltlichen Gütern, auch er ist *auf der Jagd*, wobei sich diese Jagd innerhalb des Bezugsnetzes der Welt vollzieht, und ihre irdische „Heimat“ (vgl. Greisch 1993 S. 34) auch nicht verlassen möchte. Bruno versucht durch seine Jagd vielmehr, sich in der Heimat der Welt ein *Haus (oikos)* zu errichten und dieses geschmackvoll einzurichten. Die von Bruno illustrierte Bewegung der Existenz, welche auf eine Stabilisierung ihrer relativen Position in-der-Welt aus ist, werden wir als *weltliche Jagd fassen*.

Das erste philosophische Fundstück, das die Untiefen der Erzählung uns freigeben, ist die Möglichkeit, die menschliche Existenz als Jagdgeschehen zu betrachten. Wie tief das Motiv der Jagd reichen wird, ob es gar mehr als nur ein bloßes Motiv sein kann, hoffen wir im Verlauf dieses Denkversuches zu klären. Wir vermuten, mit der Jagd auf einen *Begriff* gestoßen zu sein, der die Bewegung der menschlichen Existenz in ihrer fundamentalen Struktur beschreibt. Um dieser Hoffnung gerecht zu werden, gilt es zunächst, die religiöse und die weltliche Jagd als Jagdmodi in ein Gesamtpanorama der Jagd einzuordnen. Auch diese erste Ausdifferenzierung der Jagd ist lediglich als Grundsteinlegung zu betrachten. Als Motiv unseres Denkens wird uns die Jagd während des gesamten philosophischen Dialogs mit der Erzählung beschäftigen. Die Funde, die wir dabei machen, werden im Schlusskapitel (Kapitel 3.6.) zu einem vorläufigen Gesamtbild der Jagd miteinander verknüpft.

3.1.3. Modi der Jagd – Die Existenz als leibliche Bewegung

Um verschiedene Modi der Jagd voneinander abzugrenzen, werden wir unter Zuhilfenahme der *Oikologie Hans Rainer Sepps* die leibliche Dimension des menschlichen Lebensvollzuges zum Thema unserer Ausführungen machen. Der in Abschnitt 1.4. angekündigte Versuch, unsere Verhedderung in Sinn und Geschichten ein wenig zu entknoten und ein Leben jenseits⁹² des Kreises der *mimesis* freizulegen, nimmt über die Betrachtung der *animalischen Jagd* seinen

⁹¹ Mit Nishitani in Kapitel 3.4.

⁹² Besser: Diesseits

Anfang. Zunächst sind allerdings einige der Lücken zu füllen, die unsere hochformale Beschreibung der Jagd im „Hier“ und „Dort“ gelassen haben.

a. In-Sein1 und animalische Jagd

Als „Hier“ setzen wir dabei den leib-körperlichen Menschen. *Als* und nicht *im* „Hier“. Das menschliche Leben vollzieht sich als absolut verankertes gelebtes „Hier“⁹³. Hiermit versuchen wir das basale und simple Faktum zu beschreiben, dass wir durch unseren Leib-Körper immer an das aktuelle „Hier“, in dem wir uns befinden, gebunden sind (vgl. dazu Sepp 2017 S. 28, Husserl). Dabei dürfen wir uns dieses aktuelle „Hier“ nicht wie einen Punkt in einem Koordinatensystem vorstellen⁹⁴. Es beschreibt vielmehr die *gelebte Gegenwart*⁹⁵, noch vor jeder Spaltung durch Reflexion und Abstraktion. Die vor-geschichtliche Dimension unseres Lebensvollzugs, den Bereich leiblichen Unmittelbarkeit fasst Sepp mit dem „*In-Sein I*“ (vgl. Sepp 2017 S. 429). In dieser leben wir in unserer *In-dividualität* (2017 ebd.) als außer-sinnhafte a-soziale Faktizität in ihrer Richtung auf Ziele ihres Begehrens. Diese *fundamentalste Bewegung unserer Existenz* fassen wir mit dem Begriff der *animalischen Jagd*. Sie bezeichnet die lineare Ausrichtung eines sich im „Hier“ befindlichen *Leib-Körpers* auf ein „Dort.“ Wie genau dieser Leib-Körper⁹⁶ beschaffen ist, was ihn im „Hier“ verankert und was ihn in Richtung des „Dort“ treibt, gilt es mit *Sepp* zu ergründen.

Mit Sepp lässt sich der Leib in drei Funktionen (*Grenzleib*, *Richtungsleib* und *Sinnleib*) unterteilen, von denen jede den Leib in seiner Gänze betrifft und welche in ihrem lebendigen Wechselspiel unsere Leiblichkeit ausmachen (vgl. Sepp 2012 Linie S. 121). Der Leib ist im alltäglichen Vollzug ganz Grenze, ganz Richtung und ganz in Sinn eingebettet. Die drei Funktionen sind einerseits eigenständige Vollzugsebenen der Leiblichkeit, weshalb sie sich separat voneinander beschreiben lassen, zugleich beeinflussen sie einander wechselseitig. Der Sinnleib hält dabei als komplexeste Funktion die ihn fundierende Grenz- und Richtungsleiblichkeit als Andere in sich (vgl. 2017 S. 24). Der Leib zeigt sich als *dynamisches Zwischen*.⁹⁷ Wie es sich genau ausbuchstabiert, werden wir im Kontext der Jagd betrachten.

⁹³ Wir erinnern uns, dass zu jedem existentiellen „Hier“ immer auch ein „Jetzt“ gehört.

⁹⁴ Natürlich kann es nachträglich als Punkt in einem Koordinatensystem lokalisiert werden.

⁹⁵ Die gelebte Gegenwart hält Zeit und Raum in wechselseitiger Verschränkung in sich.

⁹⁶ Wir sprechen vom Leib-Körper, um der zum ersten Mal von Husserl veröffentlichten Differenz zwischen Leib im Sinne des gelebten und tätigen Körpers [des subjektiven Erlebens unserer Körperlichkeit] und Körper als verobjektiviertem/vergegenständlichten Leib [den wir z.B. im Spiegel, aber auch als Gegenstand medizinischer Untersuchungen sehen] gerecht zu werden. Im Alltag sind wir stets beides, Sehender und Gesehener, Fühlender und gefühlter. Dies werden wir in Abschnitt 3.2. genauer betrachten.

⁹⁷ Dabei darf dieses Zwischen nicht auf eine Weise missverstanden werden, die es als zwischen zwei vorher schon bestehenden Polen verortet, wie es zum Beispiel die Distanz zwischen Punkt A (einer Wasserflasche) und Punkt B (einem Bleistift) wäre. Wir versuchen nicht, von einem Standpunkt an zwei fixierten Grenzpunkten das Geschehen zwischen diesen in den Blick zu nehmen, sondern unsere Perspektive genau umzudrehen. Das

Wir nehmen dazu eine *Reduktion* von der alltäglichen Leiblichkeit vor und beginnen unsere Betrachtung mit der *basalsten Funktion, die die Grundlage leiblich in-dividuellen Lebens überhaupt ist* (vgl. 2017 S. 28).

Diese Funktion ist die *Grenzleiblichkeit*. Sie beschreibt den Sachverhalt, dass der Leib durch seine undurchdringliche Massigkeit an eine spezifische Stelle auf dem Boden gebunden ist. Der Grenzleib verankert uns absolut in unserem „Hier.“ Als *Reales* zeichnet er sich durch seine *Widerständigkeit*⁹⁸ aus. Eine Widerständigkeit, die wir als grenzleiblich Lebende *unmittelbar spüren* und auf Grundlage derer sich überhaupt erst eine rudimentäre, nicht reflektierte ‚innen‘ – ‚außen‘ Differenz eröffnen kann (vgl. 2017 S. 28). Im Moment, in dem wir unsere Widerständigkeit spüren [innen], spüren wir auch etwas, das „Druck“ auf uns ausübt [außen]. Schon auf basalster Ebene verwirklicht sich über den Leib das Zwischen. Die *In-dividualität* lebt eine stete Spannung, in welcher sie sich als gelebtes ‚Innen‘ in der Konfrontation mit einem drückenden ‚Außen‘ konstituiert (vgl. 2017 S. 28). Diese ursprüngliche Spannung ist der „Quellgrund,“ aus welchem leibliches Leben entspringt und aus welchem heraus es agiert (vgl. Sepp 2017 S. 319). Dieses leibliche Leben ist als ursprüngliches „Innen“ noch *unmittelbarer, nicht verobjektivierbarer* und somit unteilbarer (in-dividueller)⁹⁹ Vollzug (vgl. 2017 S. 14). Es ist ungreifbar und unbegreifbar, aber doch stets in den Tiefen des Selbst spürbar. Geschenkt wird es sich von der Ur-Gewalt des ganz Anderen (vgl. Sepp 2010).

Dieses Andere [das Außen], dessen Widerständigkeit wir spüren, ist das Reale, mit dem wir als Reale stets schon konfrontiert sind und welches uns durch seinen Widerstand „in unsere Form¹⁰⁰ presst“ (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 2). Dieses Reale kann die Sofakante sein, an welcher wir in einem unachtsamen Moment mit dem kleinen Zeh anstoßen. Auch die Luft, die uns als Wind streichelt, zeigt uns auf rudimentärster Ebene, *dass wir sind leben, da wir etwas sind, das dem Wind Widerstand leistet*. Mit dem *Hunger* zeigt sich uns ein Reales [Anderes], welches als Fremdkörper aus unserem Innersten Druck auf unseren Leib ausübt. Auch der Druck oder Widerstand, den wir spüren, ist als solcher sinnhaft selbst nicht fassbar. Er entzieht sich als phänomenaler Gehalt dem Zugriff des Verstehens komplett (vgl. 2017 S. 15), er taucht unmittelbar auf und steht außerhalb allen Sinns. Sein Auftauchen drückt uns einerseits als In-

Zwischen lässt als eine Bewegung, als ein Spannungsverhältnis seine *Grenzen* selbst aus sich selbst heraus entstehen. Es ist eine „spannungsreiche Medialität“. (Sepp 2017 S. 14-15) Der Begriff Medialität verweist uns noch einmal auf den schöpferischen, Dinge hervorbringen bzw. erscheinen-lassenden Charakter des Zwischen. *Dichotomien wie Subjekt-Objekt, Leib-Körper* entstehen in ihm aus ihm heraus und *sind* somit *relativ auf das Zwischen selbst*.

⁹⁸ Sepps Theorie des Realen geben wir in Kapitel 3.2. detaillierter wieder.

⁹⁹ Niemand kann mein Leben für mich Leben. Höchstens im übertragenen Sinne.

¹⁰⁰ Unser erstes ‚Innen.‘

dividuum in die unhintergehbaren Grenzen unseres ‚Innen‘¹⁰¹ und schenkt uns somit einen Ort des Lebens¹⁰², andererseits jedoch droht uns der Druck des Undurchdringlichen als „Ansturm des Realen“ (2017 S. 30) zu zerquetschen. Das Reale prasselt als purer Druck unaufhörlich auf unseren Grenzleib ein, es drückt auf uns als Undurchdringlichen ein und droht uns wie ein Stück Zucker im Regen zu zersetzen. Der Druck des Realen gibt uns einen ersten Ein-druck unserer *Endlichkeit* (2017 S. 27-29, 2012 Wid. S. 4), im räumlichen wie zeitlichen Wortsinne. Wir sind ein Ende, das an Enden anstößt und irgendwann zu Ende geht. Als Grenzleib sind wir ein noch unbeweglicher Leib. Wir existieren aus einer *unhintergehbaren Zentrik* heraus, wir sind in unserem „Hier“ verankert und erleben aus dieser *einmaligen, nicht-teilbaren Verortung* unsere Umwelt. Die Zentrik schenkt uns als *Grunderfahrung der Leiblichkeit* einen absolut individuellen Stil *gegenwärtigen* Erlebens (vgl. Sepp 2017 S. 422). Das Feld unseres Könnens erstreckt sich allerdings noch nur entlang der Grenzen unserer Haut, das Können ist ein bloßes widerstehen-Können.

Als Reaktion auf die Betroffenheit vom Realen, das uns zu zerquetschen droht, setzt sich der Leib in Bewegung. Die *Richtungsleiblichkeit* beschreibt die bewegende Funktion des Leibes, über welche sich dieser auf das Andere, das ihn umgibt, *ausrichtet* (vgl. 2017 S. 31-32 und 2012 Linie S. 122). Dieses sich-Ausrichten ist von einem unendlichen *Begehren* getragen, das in seiner rudimentärsten Form noch kein sinnhaft bestimmtes Objekt kennt (vgl. 2017 S. 32-34). Wir dürfen hier nicht der -sicherlich verführerischen- Versuchung verfallen, diese basalen Begierdestrukturen als angeleitet vom Willen eines Subjektes aufzufassen. *Ganz im Gegenteil sind sie in ihrem Aufkeimen der Kontrolle eines jeglichen hypothetischen Subjektes noch vollkommen entzogen* (vgl. auch ebd.). Das Begehren trachtet danach, sich dem Ansturm des Realen zu entziehen oder sich vor ihm zu schützen. Dies kann dadurch vollzogen werden, dass der „*Ur-Gewalt*“ des Realen eine Gewalt entgegengesetzt wird (vgl. 2017 S. 32, 2012 Linie S. 122). Seine elementarste Ausrichtung nimmt eine *lineare Form*, es ist direkter, brachialer Ausgriff auf sein Ziel (vgl. Sepp 2012 Linie S. 123). Dem Stück Zucker wachsen Beine, seine Jagd beginnt. Im Zuge seiner linearen Richtung auf sein Ziel stößt der Richtungsleib wiederum an Reales an, welches ihm durch seine Undurchdringlichkeit im Weg steht und Widerstand leistet. Erneut vom Realen auf sich als Grenze zurückgeworfen, nimmt das Begehren einen weiteren linearen Anlauf. Es kracht wieder an eine Grenze. Die basalste Form richtungsleiblicher Ausrichtung eröffnet so als Hin-und-Her von pathischer Betroffenheit und panischem Ausgriff ein erstes, rudimentäres raum-zeit Feld. Diese „Urräumlichkeit“ und

¹⁰¹ Wir können unseren Leib nicht verlassen, ohne auch unser Leben zu verlassen.

¹⁰² Den ersten *oikos*, den wir *bewohnen*.

„Urzeitlichkeit“ (2017 S. 28) erstreckt sich als Gewebe linearer Richtungen um die eigene Grenzleiblichkeit herum. Über leiblich vollzogene Bewegungen, vor allem aber über den *Blick*, mit welchem größere Distanzen überbrückt- und entfernte Ziele „ins Visier“ (Sepp 2012 Linie S. 123) genommen werden können, *erweitert sich der Bereich leiblichen Könnens*. Vor allem der Blick¹⁰³ erweitert den Bereich des Verfügbaren vom hautnahen „Hier“ und „Jetzt“ auf ein sich in blickweite befindliches „Dort“ und „Gleich.“ Auch mit dem Blick stoßen wir an Grenzen, die das Reale Andere uns setzt. Bewusst wird uns dies vor allem, wenn wir in die grelle Sonne schauen und durch den Schmerz auf uns zurückgeworfen werden.¹⁰⁴

Auf die oben beschriebene Weise erleben wir uns als „Nullpunkt aller Orientierungen“ (Husserl), als Mittelpunkt unserer Umwelt (vgl. von Uexkuell 1921 S.217-19). Dieser Nullpunkt ist ein grenzleiblich absolut verankertes Zentrum [Zentrik], das sich über richtungsleibliches Begehren in die unmittelbare Umgebung „wirft“ (2012 Linie S. 122) und über den Druck des „Exterioren“ auf sich selbst zurückgeworfen wird (vgl. 2017 S. 32-33). Der gegenwärtige Stil der Zentrik beginnt sich hier sich hier auszudifferenzieren. Es zentriert sich das leibliche Können in einem Machtzentrum, welches über ein erstes Feld des Möglichen verfügt. Hier formiert sich mit Sepp ein noch *rudimentäres Ego*¹⁰⁵ inmitten einer „natürlichen Welt“ (vgl. Sepp Wid. 2012 S. 6). Dieses Ego entsteht Sepp zufolge aus einer Ent-äußerung des leiblichen Lebens (vgl. 2017 S. & 68-69). Im Kontext der animalischen Jagd bedeutet dies, dass der Jagende ein Stück Beute für sich reklamiert und als Seines ansieht. Er bindet sich also an ein, sinnhaft noch unbestimmtes Etwas in seiner Umgebung (an ‚dieses Stück Nahrung‘, welches noch nicht als Apfel, Kirsche, Antilopenfleisch oder Sahnetorte bekannt ist). Über diese Bindung an ‚sein‘ Stück Beute findet eine noch vor-diskursive rudimentäre Spaltung des leiblichen Lebens statt. *Es hat nun nicht mehr nur den eigenen Leib, sondern auch die erjagte Beute zu schützen*. Schließlich ist ‚seine‘ Beute stets ein mögliches „Dort“ der Jagd anderer Jagender, genauso wie die Beute Anderer ein mögliches ‚Dort‘ für seine Jagd ist. Die Richtungsleiblichkeit der animalischen Jagd bringt sie also in *Kontakt mit anderen Jagenden* (vgl. 2017 S. 435). Die animalische Jagd richtet das a-soziale In-dividuum auf den Anderen aus und legt somit einen weiteren Keim: Den Keim für die Bildung einer Sozietät (Gemeinschaft) (vgl. 2017 S. 69).

¹⁰³ Allerdings, wenn auch in weniger konkreter Form, auch das Hören und Riechen.

¹⁰⁴ Der Blick kann nicht in der Sonne verweilen, wir können uns -ohne Sonnenbrille- nicht in ihrer direkten Betrachtung „verlieren.“

¹⁰⁵ Der Keimling des sinnleiblichen Ego, welches uns später begegnen wird.

In ihrer rudimentärsten Form zeigt sich uns die Jagd als Hin-und-Her von grenzleiblicher Betroffenheit und richtungsleiblichem Ausgriff, wobei erstere als *pathische Affektion* (2012 Wid. S. 2) den panischen *Ausgriff* in linearer Richtung motiviert. Das schon angesprochene Beispiel des Hungers bietet sich besonders zur Illustration an. Der Hunger treibt durch den Druck, den er als Fremder im Innersten des Leibes auf diesen ausübt, diesen Leib aus seiner ursprünglichen Verankerung heraus. Das Leiden, welches er auslöst, führt zu einem Bedürfnis nach einem *Ausweg*¹⁰⁶ (Levinas 2003), als Richtungsleib treibt es den Leib aus sich heraus auf ein Ziel [Nahrung], welches sich als „diffus bekanntes¹⁰⁷“ in seinem „Dort“ befindet. In brachialer Hatz strebt die animalisch Jagende auf die *Erfüllung* zu. Mal gelingt es und sie kann im *Genuss ihrer Beute*¹⁰⁸ (2002)¹⁰⁹ schwelgen. Zu häufig jedoch stößt sie auf Widerstände. Sie wird auf sich zurückgeworfen, leckt ihre Wunden, bis der Hunger sie erneut zum Jagen antreibt. Außer der Flucht und dem linearen, gewaltvollen Ausgriff auf ihr Ziel, kennt die animalisch Jagende keinen möglichen Umgang mit der Ur-Gewalt des Realen. In ihr sind allerdings die Keime für die Herausbildung komplexerer Modi der Jagd angelegt:

Als *existenzieller Jagd* hingegen steht ihr ein weiteres Feld des Möglichen offen. Zur Beschreibung der existenziellen Jagd werden wir mit Sepp die Funktion der *Sinnleiblichkeit* heranziehen. Hierbei wird sich zeigen, wie der Richtungsleib als Bindeglied zwischen Grenz- und Sinnleiblichkeit fungiert (vgl. Sepp 2012 Linie S. 1).

b. In-Sein2 und existenzielle Jagd

Auch wenn wir unsere Zentrik und die animalische Jagd niemals verlassen können, stehen uns als Menschen doch Mittel und Werkzeuge bereit, um mit der Situation der animalischen Jagd umzugehen. Der Begriff der *existenziellen Jagd* dient uns als Sammelbegriff, unter welchem wir die von Johnny (*religiöse Jagd*) und Bruno (*weltliche Jagd*) vorgelebten Umgänge mit der animalischen Jagd fassen. An dieser Stelle werden wir also die leiblichen Strukturen skizzieren, die sowohl weltliche als auch religiöse Jagd überhaupt erst ermöglichen. Erst danach fühlen wir uns gerüstet, den beiden selbst auf den Zahn zu fühlen.

Wir sahen, dass sich die animalische Jagd aus einer Zentrik in einem durch die Enden richtungsleiblichen Könnens begrenzten Feldes absoluter Gegenwart vollzieht. Der Umgang mit der Bedrohung durch das Andere ist ebenso wie der Versuch, dies zu erjagen (und zu

¹⁰⁶ Mit Levinas werden wir die hier formulierten Überlegungen zu einem späteren Zeitpunkt zu ergänzen versuchen (3.5.).

¹⁰⁷ Vgl. 3.1.4.

¹⁰⁸ Und ihr *Bedürfnis* befriedigt sehen.

¹⁰⁹ Auch dies werden wir später genauer betrachten (3.5.)

dominieren) auf unmittelbare (Re)Aktionen beschränkt, die sich stets in linearer Richtung vollziehen. Die animalische Jagd läuft so als Ping-Pong von Ausgriff und Haben/Abprallen, Jagd und Erfüllung/Scheitern ab. Menschliches (und auch viele Formen tierischen) Leben(s)) vollzieht sich erfahrungsgemäß nicht (ausschließlich) so. Schon früh lernen wir, dass der lineare Ausgriff auf ein Ziel oft nicht zum Ziel führt, dass wir noch so viel Schreien und Drängeln können, ohne das gewünschte Ding [das neue Videospiele, Süßigkeiten, etc] zu erhalten. Als *Sinnleib verstehen* wir, dass unser bisheriges Vorgehen fruchtlos bleiben wird und *stellen uns alternative Wege zum Ziel* vor. Wir sind als mit *Imagination* und *Verstehen* bewaffnete *existenzielle Jagende* in der Lage, *Sinn* zu erzeugen, uns an Sinn zu verweisen und unseren linearen Vorstoß in eine *zirkuläre Bewegung* umzuleiten (vgl. Sepp 2017 S. 34). Wir umkreisen denkend unser Problem, wobei wir uns in diesem Denken stets schon an einen *medialen Bereich* verwiesen haben, dessen Träger [Medium] der *Sinn*¹¹⁰ ist. Dieser mediale Bereich ist die in Abschnitt 1.2. angesprochene *Welt* im Sinne eines Totalhorizont[es] alles vergangen sedimentierten, mitgegenwärtigen wir künftig-vorgezeichneten Sinns“ (siehe dort). Sie befindet sich als dynamisches Sinngefüge in konstanter *kollektiv vorgenommener*¹¹¹ Gestaltung (siehe Kapitel 1), wobei sich diese (Um)Gestaltung stets fundiert und motiviert vom richtungsleiblichen Ausgriff der animalischen Jagd vollzieht (vgl. Sepp das Reale und die Welt S. 9-10). Dem kollektiven Erwerb der Welt (frei nach Husserl) liegt als Leistung sozialer Sinnstiftung also das Begehren der animalischen Jagd [a-sozial] zugrunde. Während die Richtung der animalischen Jagd einerseits Ursprung der Bewegung zum Anderen ist, bedroht sie die Stabilität der weltlichen Sozietät zugleich von innen heraus.

Die Welt schenkt uns als *Sinnleib* eine *Erweiterung des Rahmens des Verfügbaren*¹¹², macht den imaginativ gestützten Ausgriff in eine ferne Zukunft und eine dunkle Vergangenheit möglich und eröffnet über imaginäre Orte den Zugang zu entfernten Räumen. Die imaginativ erzeugte Räumlichkeit (der dreidimensionale, objektive Raum) und Zeitlichkeit (die objektive Zeit¹¹³) erweitern das leibliche Können in sich stets ausdehnende Dimensionen¹¹⁴ (vgl. Sepp 2012 S. 125). Auf diese Weise ist die *Welt als „Schutzschirm“* (vgl. 2017 S. 428-29) um das Ego herum aufgespannt, und schützt es vor dem Hereinprasseln des Realen. Die Welt als Schutzschirm, innerhalb dessen Rahmens das sinnleibliche Individuum als existenziell

¹¹⁰ Siehe unsere Bestimmung in Abschnitt 1.2.

¹¹¹ Dies fasst Husserl als *intersubjektiven* Erwerb, Merleau-Ponty als Leistung der *Zwischenleiblichkeit* [siehe Kap. 3.2.]

¹¹² Und somit *bewohnbaren*.

¹¹³ Sie wird im folgenden Abschnitt zum Thema (3.1.4.)

¹¹⁴ Der Fortschritt der Wissenschaften zeigt dies deutlich an. Der Blick des Menschen reicht von den Tiefen des Weltraums bis in unterste Schichten der materiellen Welt.

Jagendes *wohnt* und innerhalb dessen Grenzen es mit Vertrautem umgeht, fasst Sepp als *imaginativ konstituierten oikos* (vgl. Sepp).

Innerhalb dieses *oikos* kann der Zucker mit Hilfe von Wettervorhersagen den Regen antizipieren, und an den betreffenden Tagen unter dem Schutz eines Daches¹¹⁵ verweilen. Über Imagination und Verstehen ist der existenziell Jagende also aus der Gefangenschaft im „Hier“ (und Jetzt) befreit. Er lässt die Unmittelbarkeit der animalischen Jagd hinter sich und verortet sich *als Ego* in der *Mitte einer Welt* (vgl. Sepp 2017 S. 436). *Das Ego fassen wir als eine imaginativ erzeugte Positionierung* (vgl. Sepp Wid. 2012 S. 6), *die der Verortung der sinnleiblichen existenziellen Jagd in-der-Welt dienlich ist. Es ist eine mit imaginativen Mitteln (den Sinnbeständen der Welt) vorgenommene Verstärkung der Position des rudimentären Ego.* Über diese Verortung inmitten des imaginativ gestützten Schutzraumes¹¹⁶, kennt die existenzielle Jagd eine *Antwort auf die Bedrohung durch das Reale*, die der animalischen Jagd nicht zugänglich ist (vgl. Sepp 2012 S. 123). Sie erreicht durch die „Krümmung der Linie“ über das Verstehen und die Imagination eine erste *Stabilisierung* ihres Verhältnisses zum Umgebenden (vgl. Sepp 2012 S. 124). So ist sie dem Ansturm des Realen nicht mehr schutzlos ausgeliefert, sondern kann sich aus einer Mitte heraus¹¹⁷ antizipierend zu diesem Verhalten. Allerdings hat diese Befreiung auch eine Kehrseite:

Auf existenzieller Ebene beginnt sich eine *Spaltung*, ein *Riss innerhalb der Jagd* aufzutun. *Während das Selbst als animalische Jagd absolut in seinem „Hier“ verortet ist, ist es zugleich im Sinn [in-der-Welt] von dieser absoluten Verortung losgelöst.* Dies lässt sich anhand eines alltäglichen Beispiels veranschaulichen. Ja, die Leserschaft ist gar eingeladen, diese Spaltung innerhalb ihrer selbst praktisch zu vollziehen. Es ist dazu nur nötig, sich vorzustellen, man wäre gerade woanders: Der Verfasser dieser Zeilen sitzt momentan bei stickiger und staubiger Luft in der Bibliothek seiner Universität, während draußen, auf der anderen Seite der Fenster, das Leben pulsiert. Der frühe Sommer ist über die Stadt hereingebrochen. Es blüht, lärmt und duftet. Auch wenn ich in der Bibliothek leiblich gefangen bin, so kann ich doch in meiner Vorstellung an das Ufer des Flusses flüchten. Ich kann es mir im imaginierten Gras gemütlich machen und mir die Sonne mit einem Bier in der Hand auf die Plauze scheinen lassen. Während ich also *leiblich hier* bin, bin ich doch *imaginativ dort*. Die existenzielle Jagd lebt ein *Zwischen* von in-der-Welt-Sein und Realem, von Sinn und außer-Sinn, von „Dort“ und „Hier“ und „imaginärem

¹¹⁵ Das Dach kann als Teil des realen oikos als ein eine räumliche Erweiterung der Haut und des menschlichen Könnens (der menschl. Macht) angesehen werden (vgl. dazu auch Arendt 1987 S. 127-28).

¹¹⁶ Sowie über die Konstitution der Welt als Schutzraum.

¹¹⁷ Die Mitte fasst Sepp als „erschlossenes In-Sein“ [*In-Sein* 2] (2017 S. 14). Als *Dasein* werden wir sie im nächsten Abschnitt mit Heidegger besprechen.

Dort‘ (vgl. dazu Sepp 2017 S. 427-28). Sie ist in der aktuellen gelebten Gegenwart leibkörperlich absolut verankert, imaginativ, im Denken und Vorstellen, schon *über diese Gegenwart* hinaus. Sepp spricht mit Plessner davon, dass wir als Sinnleib folglich aus einer Position der *exzentrischen Zentrik* (Sepp 2017 S. 423ff) in-der-Welt-sind. Das exzentrische Element dieser Zentrik ist dabei so dominant, dass wir uns im Alltag zunächst und zumeist gar nicht bewusst sind, dass wir auch (und vor allem) *grenzleiblich verortete animalisch Jagende* sind.

Als existenziell Jagende kennen wir uns primär als sich sinnleiblich konstituierendes Ego in der Mitte der Welt. Die *natürliche Ego-Zentrik* fassen wir mit Sepp als *Dominanz des sinnleiblichen Bezugs zur Wirklichkeit* (vgl. 2017 S. 422). Der Sinn kann als „Medium, mit dem wir unser Leben lang in der Welt sind“ (2018 S. 165) ist durch seine „Unilokalität“ (2017 S. 34-35) in seiner Zugänglichkeit nicht an Stelle und Zeit seiner leiblichen Konstitution rückgebunden. Die Sinnstrukturen, an die sich die existenzielle Jagd als Sinnleib verweist und aus denen sie sich versteht, besitzen eine gewisse Autonomie gegenüber ihrem realen, faktisch-leiblichen Ursprungsort. Als Sinnleib sind wir verwiesen an die Welt in einem Ego als ‚Sinn, der ich zu sein glaube‘ imaginativ verortet. *Orte* überlagern und verdecken Sepp zufolge als *Sinnkonstrukte* das Reale, auf dem sie aufgebaut sind (vgl. 2017 S. 69). Das Ego ist in diesem Sinne als *imaginäre Wohnung im oikos der Welt* zu fassen, da es ein imaginativer Ort der Verankerung für das leibliche Leben ist und als solcher sein Fundament im Realen, den Grenzleib, verdeckt. Zugleich bleibt es aufgrund seiner Herkunft aus der Zentrik auf diese als unhintergebares Fundament des Lebens rückbezogen. Wie wir zum Ende des Abschnitt 1.4. sahen, kennen wir uns im Alltag zunächst *als Personen* mit ihren Sorgen, Ängsten, Hoffnungen und Zielen. Unser primärer ‚Wohnort‘ als existenzielle Jagd ist folglich das sinnleibliche Ego, das dazu tendiert, die Welt auf sich selbst zu beziehen (vgl. Sepp 2012 Linie S. 123).

Die existenzielle Jagd hat aus zweierlei Gründen einen natürlichen Hang zur Ego-Zentrik: Einerseits ist sie durch das stete Begehren der animalischen Jagd auf ihre eigene Zentrik rückgebunden und wird linear auf die Ziele des Begehrens zugetrieben. Im Verstehen versucht sie eine Krümmung dieses Ausgriffs, indem sie sich an die Sinnbestände der Welt verweist. Da das Medium ihres Weltlebens der Sinn ist, dieser wiederum in seiner Genese an das kollektive, in der animalischen Jagd fundierte Jagdgeschehen rückgebunden ist, wohnt auch ihm eine Tendenz zur kollektiven Ego-zentrik inne (vgl. Sepp 2017 S: 436-37).

Erst auf Betrachtungsebene der existenziellen Jagd können wir folglich im vollen Sinne von einem menschlichen Selbst als Jäger sprechen. Dieses menschliche Selbst existiert als

existenziell Jagendes ein Zwischen von außer-sinnhafter a-sozialer Einbettung im Realen [In-Sein1] und sinngestützter Verwiesenheit an eine gemeinsame Welt (In-Sein2). Die existenzielle Jagd beschreibt also eine Form des Jagens, welche sich in einer steten Spannung, aus einem Zwischen heraus vollzieht. Sie tendiert dazu, sich in einem Ego festzumachen und ihre Spannung durch die Bildung einer Mitte zu stabilisieren.

c. Die weltliche Jagd – Stabilisierung im Relativen

Wie sich aus den Ausführungen zur existenziellen Jagd schon andeutet, ist die weltliche Jagd der „natürliche“ Modus des modernen Alltagsmenschen.¹¹⁸ Versuchen wir, sie als *sinnleiblich sublimiertes richtungsleibliches Begehren* (vgl. Sepp 2017 S. 34) zu fassen, das auf eine *Verstärkung seiner ego-zentrischen Positionierung in-der-Welt* abzielt.

Die weltliche Jagd hält sich aufgrund ihres *natürlichen Egozentrismus* primär¹¹⁹ in dem medialen Bereich der Welt auf. In dieser Mitte stehend bewohnt sie einen imaginär konstituierten Raum und eine imaginär konstituierte Zeit (vgl. Sepp 2017 S. 430-32). Imaginärer Raum und imaginäre Zeit begegneten uns mit Ricoeur als erzählter Raum und erzählte Zeit (vgl. Kapitel 1). Der *mythos* erfüllt nicht nur eine zentrale Funktion bei der Konstitution- sondern auch bei der Stabilisierung der Welt (vgl. Sepp 2017 S. 435). Als Sinngebilde kann er allerdings im Dienste des sinnleiblich sublimierten Richtungsleibes stehen (vgl. Sepp 2012 Linie S. 125). Der *a*) Akt des Erzählens kann wie die *b*) fertig erzählte Geschichte zu einem Mittel des Machtstrebens werden¹²⁰. Dies wird uns von Cortázars Erzählung vorgeführt. *a*) wenden wir uns zu einem späteren Zeitpunkt zu. *b*), die fertig erzählte Geschichte, in diesem Falle die Biographie Johnnys, die Bruno verfasste, ist als *imaginäres Ding* Teil des Bestandes der Welt.

Mit dem Begriff *imaginäre Dinge*¹²¹ (vgl. Sepp 2017 S.14 und 444) beschreiben wir die uns umgebenden Dinge, wie sie aus dem Netz der Geschichten, welches die Welt als Sinnhorizont bildet, erscheinen¹²². Das Wort „imaginär“ soll hier nicht bedeuten, dass sie reine Produkte

¹¹⁸ Dies wird sich vor allem im nächsten Abschnitt (3.1.4.) zeigen, wenn wir sie mit Heidegger als verfallenen Modus des in-der-Welt-Seins diskutieren.

¹¹⁹ Zugleich ist sie als animalische Jagd grenz- und richtungsleiblich im Realen eingebettet. Diese das Weltleben durchziehende Spannung wird uns im Folgenden noch beschäftigen.

¹²⁰ Wenn über ein narrativ beispielsweise Ansprüche auf ein Territorium gestellt werden.

¹²¹ Ein Ding ist für Sepp ein sinnlich wahrnehmbares körperhaftes Gebilde. Es ist im Realen fundiert (vgl. Sepp 2017 S. 16)

¹²² Dies werden wir im Kapitel 3.2. eingehender betrachten.

Hier klingt Husserl wieder: Die objektive Welt ist bevölkert von Dingen die mit „geistigen Gehalten“ behaftet sind und so auf Subjekte rückverweisen, die sie geschaffen haben (Husserl 1992 §56). Dinge sind nicht „objektive Dinge an sich“ sondern als „erfahrene, gedachte oder sonstwie setzend vermeinte Dinge“ gegeben (Husserl 1984 S. 20). Auch Schapps *Wozudinge* sind eine Form imaginärer Dinge.

unserer Phantasie, unserer Imagination sind, sondern dass sie vielmehr mit Geschichten, welche ein Produkt unserer Imagination und unseres Verstandes sind, überzogen worden sind. Sie begegnen uns in ihrem momentanen So-Sein als „endkonstituierte Sinneinheiten,“ (2017 S. 444) als Resultate der *menschlichen Schaffenskraft*. Über ihre imaginären Gehalte verweisen sie aufeinander und erzeugen so ein Netz von im Dinghaften fundierten Bezügen (vgl. 2017 S. 18ff). Sie stiften ein Netz relativer Sinnbezüge, als Produkte des Herstellens stabilisieren sie durch ihre Dauerhaftigkeit gar die menschliche Welt, den Rahmen menschlichen Handelns (vgl. Arendt 1987 S. 124-125). Dies werden wir an einem Beispiel betrachten:

Imaginäre Dinge sind ein mit Sinn überzogenes reales „Dort.“ Als solche können sie zum Ziel der Ent-äußerung der Jagenden werden und als Orte fungieren, an welchen sich das jagende Selbst verankert. Sie sind Punkte der *Verendlichung der Jagd*¹²³. Das Haus [bzw. die Wohnung] ist als *oikos* eine imaginativ gestützte „Wiederholung der grenzleiblichen Verortung“ und somit in gewisser Form ein Leib zweiter Ordnung. Indem wir uns irgendwo wohnhaft machen, sichern wir uns einen festen¹²⁴ Platz auf dem gemeinsamen Boden¹²⁵ und in der gemeinsamen Welt. Aus dieser ersten räumlichen Absicherung nehmen wir wiederum an der Gestaltung dieser Welt teil (vgl. Sepp 2017 S. 446-47, ähnlich auch Arendt 1987 S. 32). Der *oikos* als Haus oder Wohnung ist ein eigenartiges imaginäres Ding, welches uns in einem *relativen* zeit-räumlichen *Bezugsnetz*, einer Gemeinschaft in Form einer Stadt oder eines Dorfes, verankert. Als Bewohner eines Hauses sind wir eingebunden in eine Sozietät und somit ein Individuum unter anderen. Da unsere primäre Einbindung in diese Gemeinschaft über unsere Verankerung in einem imaginativ¹²⁶ als ‚meines‘ reklamierten „Dort“ geschah, dieses „Dort“ jedoch stets zum Ziel der Jagd eines Anderen werden kann¹²⁷, bleibt die so erreichte Stabilisierung im Relativen -schon in ihrem Grunde¹²⁸- fragil. Auch das nicht-jagende reale Andere bedroht die relative Stabilisierung. ‚Meine‘ Beute kann zum ‚Dort‘ der Jagd eines Anderen werden (wenn mich eine Immobiliengesellschaft aus der Wohnung treiben will), genauso wie sie unter den Trümmern eines Erdbebens verschüttet werden kann. Der Stabilisierung über die Bindung an imaginäre Gehalte wohnt eine inhärente Spannung inne, die sich aus der Genese dieser Gehalte

¹²³ Sepp bedenkt dieses Motiv im Anschluss an Levinas. Wir werden Hand in Hand mit Levinas darauf zurückkommen.

¹²⁴ Das Haus ist von einer Dauerhaftigkeit, die das Individuum im Raum und in der Zeit verankert, und die dieses Individuum sogar überdauern kann. Es kann hierdurch gar ganze Familien und Generationen stabilisieren (vgl. Arendt 1987 S. 124-130)

¹²⁵ Welcher selbst das unhintergehbare Fundament aller Weltbildung ist (siehe dazu Husserl 1968).

¹²⁶ Im Sinne von: ‚mit imaginativen Mitteln‘ - Oftmals narrativ, über Verträge, mündliche Übereinkünfte etc.

¹²⁷ Die weltliche Jagd zeigt sich hier als verfeinerte Form der animalischen Jagd, teilt sie doch dieselbe Grundspannung mit ihr und erweitert diese Spannung sogar noch.

¹²⁸ Streng genommen ist selbst der Grund, auf dem sich das *oikos* erhebt, fragil, da Teil des praktischen Bezugsnetzes.

in leiblichen Prozessen, sowie ihrer notwendigen Einbettung in das unverfügbare Reale ergibt. Das, was uns gehört oder uns zumindest *verfügbar ist*, kann uns stets wieder genommen oder unverfügbar werden.

Mit Rosa können wir davon sprechen, dass die weltliche Jagd aufgrund der stets drohenden Gefahr ihrer stabilen Position dazu tendiert, den Bereich ihrer Verfügbarkeit und ihres Besitzes auszuweiten. Stabilisierung ist nur in Form einer *dynamischen Stabilisierung* möglich. Dies zeigt sich im Wachstumsdiktat moderner Gesellschaften, sowie im Optimierungsdenken, welches sowohl im privaten¹²⁹ wie im öffentlichen wirksam ist (vgl. Rosa 2018 S. 16-17). Der Expansionsdrang der weltlichen Jagd wird als sinnleiblicher Ausgriff grenz- und richtungsleiblich motiviert. Der stete Druck des Realen, der ihn vorantreibt, ergibt sich entweder aus tatsächlich leib-körperlicher Betroffenheit (wie z.B. im Falle einer Erkrankung, die den Forscher zur Suche nach einer Kur antreibt), zumeist jedoch aus dem *subtileren Druck des Imaginären* (vgl. Sepp). Hypothetische Szenarien üben als sprachlich hervorgebrachte Bilder Druck auf uns aus, im Privaten („ohne das neue Iphone werde ich nie mehr glücklich sein können“, „ohne einen besseren Job verliere ich bald meine Wohnung“) wie im Öffentlichen („wenn alle mehr konsumieren, werden alle wohlhabender“). Das Motto der weltlichen Jagd lässt sich mit Rosa folgendermaßen fassen: „Unser Leben wird besser, wenn es uns gelingt, (mehr) Welt¹³⁰ in Reichweite zu bringen“ (Rosa 2018 S. 16-17). Mit Sepp ließe sich die so übersetzen, dass die weltliche Jagd stets danach trachtet, dem fremden und unverfügbaren Realen immer weitere Gebiete abzutrotzen, indem es sie mit einem Film aus Sinn (vgl. 2012 Linie S. 122) überzieht. Die weltliche Jagd versucht sich an einer *Absolutsetzung ihres Sinns, des auf Objekte gerichteten oder gar um ein spezifisches Objekt¹³¹ kreisenden medialen Bezugs*. In ihr radikalisiert sich die natürliche Ego-Zentrik zu einer *reflektierten Ego-Zentrik* (vgl. 2017 S. 422-23):

„Sinn oder den medialen Bezug absolut zu setzen, wäre eine Art virtuelles Leben, das sich in der Bildlichkeit seiner eigenen Inszenierungen verfängt“ (Sepp Reales und Welt S. 3)¹³².

Mit Schapp gesprochen ist die weltliche Jagd in-Geschichten-verstrickt und in ihrem Verstehen in diesen Geschichten gefangen. Das oben beschriebene Geschehen der weltlichen Jagd ist als sinnvermitteltes Geschehen von der unendlichen Zirkularität des Verstehens (vgl. Sepp 2017

¹²⁹ Mit seinem Wahlspruch „be the best version of yourself.“

¹³⁰ Rosas hier verwendeter Begriff von Welt ist mit demjenigen Sepps nicht deckungsgleich.

¹³¹ Imaginäres Ding oder Sinngehalt, sei dieser Sinngehalt nun eine Idee oder aber das eigene Ego, die eigene Person selbst.

¹³² Wie sich die ego-zentrische Verstrickung in den Sinn vollzieht, sehen wir im nächsten Kapitel.

S. 43, 421) getragen. Seine zirkuläre Bewegung ist vom „Haben-Wollen“ des richtungsleiblichen Begehrens fundiert und findet im medialen Bereich der Welt einen breiteren Entfaltungsraum. „Imaginatives ist [im Falle der weltlichen Jagd] nur das Mittel, dessen sich der Richtungsleib bedient, um sich die Welt untertan zu machen“ (Sepp 2012 Linie S. 125). In ihrer Verfangenheit in die Bildlichkeit der eigenen Inszenierungen verdeckt sich die weltliche Jagd nicht nur den Blick auf ihre eigene Fundierung in der animalischen Jagd [im Richtungsleiblichen], sondern auch die Möglichkeit einer Rückkehr zum außer-sinnhaften *Quellgrund des Lebens* und den *Quellen ihrer Ego-Zentrik*. Nur in einer solchen Rückkehr kann allerdings eine -optimistisch gesprochen- Befreiung, zumindest aber Modifikation des egozentrischen Ausgriffs in-die-Welt erreicht werden (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 7).

Ein solcher Versuch der Rückkehr zu den Quellen ist in unseren Augen die religiöse Jagd. Sie erkennt das Destruktive und schlussendlich Vergebliche der lebenserhaltenden weltlichen Jagd und sucht nach einer anderen Art der Stabilisierung ihres Verhältnisses.

d. Die religiöse Jagd – Das Streben nach dem Absoluten

Die religiöse Jagd nimmt ihren Ausgang aus dem begierdegetragenen Treiben der weltlichen Jagd und versucht sich an einem Ausbruch aus diesem. Sie zielt in ihrer Ausrichtung auf das Absolute auf die Erlösung von ihrer Verfangenheit in der „Bildlichkeit ihrer eigenen Inszenierungen“ ab. Sie versucht sich an einer *Stabilisierung im- oder zumindest mit dem ganz Anderen, dem Absoluten über ein Zurücklassen der ego-zentrischen Bindung an weltliche Gehalte*:

„solange du deine Taten tust *um* des Himmelsreiches *willen* oder um Gottes willen oder *um deiner ewigen Seligkeit willen aus der Außensicht*, so steht es tatsächlich schlecht um dich (Eckhart 2006 Predigt Q5 S. 26).

&

„Denn wer Gott auf eine Weise sucht, *der nimmt diese Weise und vergißt Gott*, der in dieser Weise verborgen ist“ (ebd.)

In Johnnys Falle zeigt sich dieses Streben als Jagd nach dem „Immer“ hinter der Zeit, als Versuch, auf die „andere Seite der Tür“ zu gelangen. Den Zusammenhang von Jagd und Zeitlichkeit werden wir im nächsten Abschnitt besprechen. An dieser Stelle ist für uns vor allem die durch Johnnys Jagd illustrierte Eigenheit der religiösen Jagd interessant, dass sie zu ihrem Gelingen nicht nur eine Veränderung des Weltbezugs, sondern auch des Selbstbezugs des

Jagenden voraussetzt. Zwei sicherlich unabhängig voneinander entstandene Aussagen¹³³ untermauern dies:

„To learn the Buddha Way is to learn the self. To learn the self is to forget the self. To forget the self is to be verified by the myriad things [of the world]“ (Dōgen in Davis 2018 S. 6)

-

„Niemand hört mein [Jesus] Wort und niemand meine Lehre, wenn er sich nicht selber verlassen hat“ (Eckhart 2006 Q12 S. 59)

Während Eckharts Interpretation der Bibelstelle Lk 12,26¹³⁴ uns darauf verweist, dass ein Durchbrechen des Egobezugs Voraussetzung für das Gelingen der religiösen Jagd ist¹³⁵, zeigt uns der Kontext der Bibelstelle zudem an, dass die religiöse Jagd eine Abkehr von der Verstrickung-in weltliche Geschichten, der Bindung an imaginäre Dinge fordert. Die Einladung zum Symposion (Gastmahl) wird von den Eingeladenen unter Nennung verschiedener Gründe abgelehnt: Der erste hat einen Acker gekauft, der zweite fünf Joch Ochsen, ein weiterer möchte lieber bei seiner frisch geheirateten Frau bleiben. Sie alle sind weltlich Jagende, beschäftigt damit ihren *oikos* im Relativen zu stabilisieren. Nur die „Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen,“ die Heimatlosen und Entwurzelten kamen herbei.

Wie wir im Zuge unseres Dialogs mit der Erzählung noch sehen werden, ist auch Johnnys Jagd von einer Vernachlässigung seiner häuslicher [ökonomischen] Pflichten begleitet. Das Haus als Zentrum weltlicher Sorge muss verlassen werden, da es seine Bewohner zur Sorge um es verpflichtet und Verankerungspunkt der „ökonomischen Existenz“ ist: „Das Ich [Ego] hängt ab von der Möglichkeit des Besitzes und der Sammlung“ (Han 2002 S. 86), es ist „Eigentümer, der in seinem Eigentum sein Dasein hat“ (Ueda 1965 S. 69). Wie wir mit Sepp sahen, ist der Leib-Körper als der erste *oikos* im Sinne eines Ortes der Verankerung anzusehen. Mit Sepp betrachteten wir zudem, wie die ökonomische Existenz (alias die weltliche Jagd) ihren Ausgang von der Sorge um den eigenen Leib-Körper nimmt und sich im Zuge dessen mit dem imaginativen *oikos* der Welt und dem realen *oikos* des Hauses umgibt. Im *oikos* der Welt verfängt sie sich in den Netzen und Schlingen des „Inter-esse“ (vgl. Sepp 2017 S. 423), des

¹³³ Dōgen Zenji, japanischer Zen-Meister und Gründerfigur des Sōtō-Zen (1200 – 1253) sowie Meister Eckhart, Dominikaner und einflussreicher Philosoph und Theologe des 13. Jahrhunderts (1260-1328).

¹³⁴ „Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater und die Mutter und die Frau und die Kinder und die Brüder und die Schwestern, dazu aber auch sein eigenes Leben [seine eigene Seele], so kann er nicht mein Jünger sein ... So kann nun keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er hat, mein Jünger sein“ <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas14%2C26> (letzter Zugriff: 25.05.20, 21:24)

¹³⁵ Der Mensch muss für Eckhart danach streben, ein *Mann ohne Eigenschaften* (Musil) zu sein, ist die *Eigenschaft* doch dasjenige am Menschen, was ihn an sich selbst bindet (vgl. Ueda 1965 S. 69).

Gewebes der konkurrierenden und Allianzen bildenden imaginativ gestützten Begierden. Da der Leib als erster oikos Ausgangs- und Zielort aller ego-zentrischen Verstrickung in weltliche Begierden und ihre Objekte ist, ist auch die religiöse Jagd auf einen Rückgang auf die Leiblichkeit angewiesen, um ihr Ziel zu erreichen (vgl. dazu auch 2012 Wid. S. 7). Dieses Ziel kann sie zudem Sepp zufolge nur über eine mit Mitteln der mit Sinnstiftungskapazität [der Imagination] begabten existenziellen Jagd vorgenommenen Korrektur des gewalttätigen richtungsleiblichen Ausgriffs der animalischen Jagd erreichen (vgl. 2012 Wid. S. 7). *Sie geht zurück zur Quelle des Ego*. Den ‚Ort‘ der Korrektur verorten wir mit Sepp also *in der orientierten Zentrik*, der Geburtsstätte des Ego und somit auf Ebene der animalischen Jagd. Die Mittel oder Werkzeuge der Operation sind der existenziellen Jagd entnommen. Diese Korrektur ist nicht als Abkehr vom Leib zu verstehen, ist die Zentrik doch als unhintergebar Ausgangsort unseres (Welt)Lebens anzusehen. Sie zielt vielmehr auf einen anderen Umgang mit der eigenen (Richtungs)Leiblichkeit ab.

Dass der Anfang des Übels im richtungsleiblichen liegt, ist unter anderer, leibfremder Terminologie unter dem Begriff des Willens¹³⁶ diskutiert worden: „einige Menschen wollen ihren eigenen Willen haben in allen Dingen. Das ist schlecht, in diesen Willen fällt das Übel ein (Eckhart 2006 Q6 S. 35).

Mit Sepp gesprochen ist das Ziel der religiösen Jagd also eine *Korrektur der Ent-äußerung*, der Bildung und Verfestigung des Ego über die Bindung an ein „Dort,“ sei dieses „Dort“ nun von imaginären Gehalten überlagert oder nicht. Wir wollen hier kurz zwei mögliche Arten der Korrektur ansprechen:

Das *a) Aufgeben der Bindung* (Wanderer, Mönchtum) an alles ökonomisch-weltliche ist ein interreligiös bekanntes Phänomen¹³⁷, welches in unterschiedlichen Graden der Intensität verfolgt wird. Als Beispiel einer Aufgabe allen Besitzes und Selbstbesitzes soll uns dieser Ausspruch Dōgens dienen:

„Ein Zen-Mönch soll wie die Wolken ohne festen Wohnsitz sein und wie das Wasser ohne feste Stütze“ (Dōgen aus Han 2001 S. 86)

Das Motiv des Wanderers und Heimatlosen findet auch in der Philosophie Nietzsches im Wanderer Zarathustra seinen Ausspruch. Als „Nirgends-Wohnen[s]“ (Han 2002 S. 86), welches über das Fallenlassen aller relativen Bindungen die absolute Befreiung sucht, zeigt es sich uns

¹³⁶ Im Buddhismus unter „Durst“ (*tanha*), „Begierde“ (*asava*) und „Abhängigkeit“ (*sankhara*) (Suzuki 1984 S. 34), aber auch z.B. im „Durst“ *trishna* (117).

¹³⁷ Dies reicht von temporärer Aufgabe (Pilgerschaft) bis zu endgültiger Aufgabe (Formen des Mönchtums).

in seiner radikalsten Form. Das Ego verliert seine Verankerung im „Dort“ und in den imaginären Dingen und Gehalten, es wird total ent-leert und ist des-interessiert, es „strebt nach nirgends“ (2002 S. 90. Auch der Leib wird hier als oikos, als Ausgangs- und Zielort der Sorge zurückgelassen (vgl. 2002 S. 86).

Auch das *b) Anhalten des gewalttätigen Ausgriffs*, wie es in Meditation und Gebet praktiziert wird, scheint uns als leibliche Tätigkeit eben auf eine Unterbrechung des manipulativen Weltzugangs abzielen. Dies zeigt sich vor allem in der Haltung der Hände¹³⁸ (und Füße) an, sind diese doch im Gebet gefaltet und auch in der Meditation zur Untätigkeit verdammt (vgl. dazu ..). Ueda bezeichnet die Praxis des Zen gar als „*crítica al ser en el mundo*“ [Kritik am in-der-Welt-sein], da das Zazen genaugenommen „*practicar no hacer nada*“ [ein Praktizieren des Nichtstuns] ist (Ueda 2004 S. 174). *Gebet und vor allem Formen der Meditation wie das Zazen sind somit Weisen des Aus-sitzens der Jagd*. Der richtungsleibliche Ausgriff der animalischen Jagd wird existenziell inhibiert und der Leib auf seine nackte Grenzleiblichkeit reduziert.

Den Grenzleib wiesen wir zu Beginn als Quellgrund des Lebens aus. In Gebet und Meditation erfolgt somit über die Unterbrechung des manipulativen Ausgriffs in die Umwelt, welche wir als Quelle des Egos (und der Ego-zentrik) auswiesen, ein Rückgang zur Quelle des Lebens selbst:

„Ich lebe, um zu leben. Das ist so, *weil das Leben aus seinem eigenen quillt*; deshalb lebt es *ohne warum*, indem es sich selbst lebt“ (Eckhart 2006 S. 29)¹³⁹

Die Ausrichtung auf ein imaginäres oder konkretes „Dort“ wird vor allem in der Meditation¹⁴⁰ zugunsten einer absoluten Verankerung im grenzleiblichen „Hier“ aufgegeben. Dies geschieht über eine Negation des Begehrens¹⁴¹ (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 7). So wird in der Auslieferung an die „Ur-Gewalt“ des Realen¹⁴² die basalste Schicht, der situative Ursprung des Lebens freigelegt.

Johnny tut dies freilich nicht. *Seine religiöse Jagd scheitert, da sie nicht mit dem Jagen aufhören kann und stets an ein „Dort“ gebunden bleibt, zu dem sie allerdings in kein*

¹³⁸ Für den Versuch einer Herleitung des Denkens aus dem Gebrauch der Hand siehe Nishida 2016 S. 232-234).

¹³⁹ auch wenn die Quelle des Lebens für Eckhart nicht der Grenzleib ist. Es geht uns hier eher um die Idee der „Gelassenheit“ (Q12 S. 69).

¹⁴⁰ In vielen Formen des Gebets ist vermutlich noch von einer Ausrichtung auf ein „Dort“ zu sprechen.

¹⁴¹ Welches mit Sepp wiederum als eine Negation der Negation durch das Reale [in der grenzleibl. Betroffenheit] zu fassen ist.

¹⁴² Die für Sepp selbst eine Form der Negation darstellt (vgl. dazu v.A. Kapitel 3.2.).

*verlässliches Verhältnis eintreten kann.*¹⁴³ Johnny gibt zwar seine relative Stabilisierung über die weltliche Jagd auf, schafft es aber schlussendlich nicht, sich in ein stabilisierendes Verhältnis zum ganz Anderen hinter der weltlichen Jagd zu setzen. Er verglüht und verzweifelt im Unendlichen (Kierkegaard 2016 S. 23-25).

Auch wenn es hier nicht mehr detailliert ausgeführt werden kann, soll noch kurz darauf hingewiesen werden, dass es den*die „pure*n“ weltlich- oder religiös Jagende*n nicht gibt. Die hier dargestellten Jagdmodi sind Versuche, Bewegungs- und Verfestigungsmuster der Existenz aufzuzeigen und als sprachlich erzeugte Gebilde selbstverständlich etwas holzschnittartig. In der alltäglichen Erfahrung vermischen sich die Modi, auch wenn generelle Grundtendenzen doch unterscheidbar bleiben.

Zudem bestehen auch zwischen den beiden Jagdmodi der existenziellen Jagd vielfältige Wechselbeziehungen. So erfährt die weltliche Jagd Impulse zu ihrer Korrektur aus der religiösen Jagd, allerdings kann sie auch von dieser bedroht werden. Die religiöse Jagd hat zwar den Ausstieg aus der weltlichen Jagd zum Ziel, bleibt jedoch für das Gelingen ihres Vollzugs auf ein intaktes Verhältnis zu der Gemeinschaft der weltlich Jagenden angewiesen. Hier könnte die Wurzel ihrer Verfestigungstendenz liegen, die sich über ihre Bindung an „imaginäre Dinge“ vollzieht¹⁴⁴. Auch die weltliche Jagd kennt weltliche Bewegungen zur Korrektur ihres inhärenten Ego-Zentrismus. Allerdings scheinen die großen Erzählungen und Bewegungen der Erlösung oder Befreiung (der Unterjochten) doch oft eine religiöse, oftmals messianische Stoßrichtung zu entwickeln¹⁴⁵.

Im Schlusskapitel werden wir auf die hier getätigten Beschreibungen zurückkommen. Zunächst werden wir uns nun der Jagd unter dem Siegel der Zeitlichkeit zuwenden.

3.1.4. Die Jagd unter dem Siegel der Zeitlichkeit

„Bruno, könnte ich doch nur leben wie in diesen Augenblicken, oder wenn ich spiele und die Zeit sich auch ändert ... ja, wenn wir einen Weg fänden, könnten wir tausendmal länger leben, als wir wegen der Uhren leben, dieser Manie der Minuten und des Übermorgen“ (Cortázar 2004 S.24)

¹⁴³ Dass es Formen der religiösen Jagd gibt, die gerade in ihrer Ausrichtung auf ein sich-entziehendes „Dort“ ihre Erfüllung finden, werden wir mit Levinas betrachten (3.5.).

¹⁴⁴ Es scheint zugleich, als wäre diese Bindung für den Erhalt einer Bewegung notwendig. Ein Dilemma (vgl. 3.5.).

¹⁴⁵ Was wiederum auf Impulse durch die religiöse Jagd verweist, vgl. dazu auch Steiner (1997).

„Ich ging in ein Café, um einen Cognac zu trinken und mir den Mund auszuspülen, vielleicht auch, um so die hartnäckige Erinnerung an Johnnys Worte loszuwerden, seine Reden, seine Art, Dinge zu sehen, die ich nicht sehe und im Grunde auch gar nicht sehen will. *Ich begann, an übermorgen zu denken, und das war wie eine Beruhigung, wie eine Brücke, die sich von der Theke in die Zukunft spannte*“
[eigene Hervorhebung] (Cortázar 2004 S. 29).

Zwei Fragen sollen dem auf theoretischen Erkenntnisgewinn ausgerichteten Aspekt unseren Untersuchungen in diesem Kapitel als Leitstern dienen:

Wo begegnet uns Zeit zunächst? Wo ist der phänomenale Ursprung von Zeit?

Im Hinblick auf ein besseres Verständnis unserer Situation in unserem alltäglichen Lebensvollzug, dienen uns die beiden Zitate, welche diesem Kapitel vorangestellt sind, als Orientierungspunkt für unser Fragen. Die in ihnen zum Ausdruck kommende Spannung zweier widersprüchlicher Auffassungen von Zeit und ihrem Nutzen für unser Leben steht dabei in einem engen Verhältnis zu dem übergreifenden Thema unserer Untersuchungen: Der Jagd. Zu den ersten beiden Fragen, welche eher als Ausdruck theoretischen Interesses zu verstehen sind, könnte sich somit eine dritte, eher an der Lebenspraxis orientierte Frage gesellen:

Wie ist das Verhältnis der Zeit zur Jagd zu denken?

Beginnen wir mit einigen allgemeinen Bemerkungen:

Zeit strukturiert und dominiert unseren Lebensvollzug auf mannigfaltige Weisen. Sei es dadurch, dass sie, wie in langweiligen oder überaus spannenden Situationen nicht vergehen will oder sei es, dass sie uns wie feinkörniger Sand zwischen den aufnahmebereiten Händen davonzurieselnd droht. Wir erleben die Zeit auf vielfältige, uneinheitliche und konfuse Weise. Mutmaßlich liegt just im flüchtigen Charakter der Zeit der Samen unseres Bedürfnisses, sie greif- und somit verfügbar zu machen, begründet. Techniken der Verfügbarmachung von Zeit wurden im Laufe der Menschheitsgeschichte mehr und mehr perfektioniert.¹⁴⁶ So weit sogar, dass den gegenwärtigen Menschen westlicher Kulturkreise die Zeit im Regelfall als schon Abgemessene und Bestimmte begegnet, und sie Zeit als etwas abgemessenes und in Nummern bestimmtes verstehen. Zeit begegnet uns in Uhren und auf Anzeigen in schon festgehaltener Form, wodurch sie uns zu einer bestimmten Art Umgang mit ihr anregt: Einer Art Ökonomie der Zeit.¹⁴⁷ Im Zuge der folgenden Untersuchungen wird sich zudem herausstellen, dass auch

¹⁴⁶ Man siehe dazu auch: <https://aeon.co/essays/when-time-became-regular-and-universal-it-changed-history> (Kosmin 2019)

¹⁴⁷ Wir werden darauf noch zurückkommen. Für eine vertiefende Betrachtung der Metapher der „Ökonomie des befristeten Lebens“ siehe: Weinrich 2008

die Zeit der Uhren in einer noch ursprünglicheren Ökonomie gründet. Aber bremsen wir uns noch ein wenig, und setzen wir gemächlich und gemessenen Schrittes einen Fuß vor den Nächsten:

a. Die Tyrannei der Uhren

Zumeist und zunächst leben wir in der „natürlichen Einstellung“ unseres alltäglichen Bewusstseins also mit einer bestimmten, zumeist nicht explizit gemachten, Auffassung davon, was Zeit eigentlich sei. Diese „vulgäre [gewöhnliche] Zeitauffassung“ lässt sich mit Heidegger so charakterisieren, dass die Zeit als endlose, vergehende, nichtumkehrbare Jetztfolge, also ein stetig in die Zukunft drängendes Nacheinander nivellierter [ohne Sinn oder Bedeutung] und ständig vorhandener, zugleich vergehender und entstehender Jetztpunkte [vgl. Heidegger 2006 §81 S. 426 und 422) verstanden wird. Die von Heidegger als „vulgär“ betitelte Art des Zeitverständnisses lässt sich mit Scheler als eine Form der *Leerzeit* (1976 S. 230), die „*physikalische Zeit*“ (Scheler 1976 S. 233-34) fassen. Sie ist das newtonsche „tempus absolutum quod aequabiliter fluid“ und eine „fiktive Form von Zeitlichkeit¹⁴⁸“ (1976 S. 230 und 231) also ein *imaginäres Ding, ein Produkt menschlicher Sinnstiftung*.

Die vulgäre Zeitauffassung ist durch das *Primat des Jetzt* gekennzeichnet, wobei das Jetzt eben in der Weise dieser Zeitauffassung als reiner und flüchtiger Zeitpunkt verstanden wird (vgl. Heidegger 2006 S. 426). Dieses Primat des Jetzt folgt nach Heidegger aus der Dominanz der Uhr für das allgemeine Verständnis dessen, was Zeit ist. Als Antwort auf unsere erste Frage ließe sich also formulieren, dass *Zeit uns im Alltag zunächst in der Uhr begegnet*. Sie begegnet uns als „*Jetzt-Zeit*“ (Heidegger 2006 S. 421). Mithilfe der Uhr vorgenommene Zeitmessung gründet in praktischem Bezug, im „sich Zeit nehmen“ zu etwas [vgl. Heidegger 2006 S. 416). Sie ist somit ein Modus des rechnenden und kalkulierenden Umgangs mit der Zeit und zielt auf eine Verfügbarmachung derselben ab. Hiermit beschreibt Heidegger das Faktum, dass wir zumeist nur auf die Uhr gucken, wenn wir wissen wollen, wie viel Zeit wir für eine bestimmte Tätigkeit noch haben, oder wieviel Zeit noch fehlt, bis wir mit etwas anderem anfangen können -oder leider zumeist müssen-. Je nach Situation kann uns die Uhr als Heilsbringer oder Folterknecht erscheinen. Die Vorteile der Zeitmessung an dieser Stelle anzuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wer könnte sich heute bitteschön ein Leben ohne Verfügbarkeit über die Zeit vorstellen? Zugleich kennt aber auch ein jeder die Schattenseiten der Uhr. Terminstress, Rastlosigkeit, das quälend langsamen Ticken der Uhr im Wartezimmer

¹⁴⁸ Die wissenschaftliche Auffassung der Zeit (physikalische Zeit) ist eine Abwandlung der Zeit des „natürlichen Bewusstseins“ (Husserl). Wie diese Zeit des natürlichen Bewusstseins entsteht, wird im Folgenden betrachtet.

oder in der Supermarktschlange. Und wer hat nicht schon tausendmal das rasende Drehen des Zeigers verflucht, wenn man sich abgehetzt durch das Gewühl am Bahnhof zwingt. Chronologische/astronomische -aber auch kalendarische- Zeitmessung gründet also in einer Art des praktischen Lebensvollzugs, dem *Besorgen des innerweltlich Zuhandenen* (vgl. 2006 S. 411). Das Ziel dieser alltäglichen Art der Zeitkontrolle ist im Regelfall die Abschätzung und Koordination von Aufgaben oder Projekten, *bei denen* wir uns in unserem alltäglichen Besorgen immer schon befinden. Die Zeit wird in diesem Modus also vorwiegend aus dem „besorgten Zeug“, aus den Dingen oder Projekten, mit denen wir es im alltäglichen Umgang zu tun haben, verstanden (vgl. 2006 S. 422). Die Zeit selbst wird *verdinglicht/verobjektiviert*. Wie sich später noch genauer zeigen wird, ist die Gegenwart [im uneigentlichen Modus des Gegenwärtigens] derjenige zeitliche Ort, an dem sich das umsichtige Besorgen, das „sein-bei“ vollzieht (vgl. 2006 S. 327). Der zeitliche Ort, an dem wir auf die Uhr gucken, ist also die Gegenwart, was sich in Aussagen wie „es ist (*jetzt*) 11:19“ spiegelt. Der Uhrgebrauch koordiniert somit innerhalb eines Jetzt dieses Jetzt mit einem nicht-Jetzt [einem Früher oder Später]. In ihm begegnet uns Zeit vorwiegend als Jetzt und nicht-Jetzt. Dieses „Jetzt“, das uns die Uhr präsentiert, ist dabei eindeutig von der Gegenwart, welche uns den Ort für das Besorgen unserer Aufgaben und Projekte präsentiert, zu scheiden. Das Jetzt der Uhr ist ein Jetzt im Sinne der vulgären Zeitauffassung. Ihm kommen alle Charakteristika dieser zu. *Es verdeckt durch seine stete Präsenz allerdings in unserem Verständnis von dem, was Gegenwart ist, die gelebte Gegenwart selbst*. Mit Husserl ließe sich festhalten, eine objektive Zeit lege sich über die subjektive Zeit (vgl. Husserl). So würde allerdings eine Dichotomie eröffnet werden, die es mit Heidegger [und später Nishida] zu unterschreiten gilt.

Die Zeitmessung geht dabei im Alltag immer schon mit einer veröffentlichten [und somit verobjektivierten] Zeit um. Ohne eine geteilte und allgemein zugängliche Zeit wäre das Messen schließlich nutzlos. Gerade im Uhrgebrauch wird nun durch die soeben beschriebenen Vorgänge diese *öffentliche [intersubjektive] Zeit, die Weltzeit*¹⁴⁹ zur Perlenschnur an Jetztpunkten, zur *Jetzt-Zeit* der vulgären Zeitauffassung *nivelliert*¹⁵⁰ (vgl. Heidegger 2006 S. 421-22). Die Weltzeit wollen wir an dieser Stelle mit Heidegger als „die Zeit, worinnen innerweltlich Seiendes begegnet“ (2006 S. 419) bestimmen. Die Beantwortung der Frage, was genau an ihr in der aus dem Uhrgebrauch stammenden „Fiktion“ der vulgären Zeitauffassung und der physikalischen Zeit nivelliert wird, wird Teil dieser kleinen Untersuchung sein. Mit Scheler ließe sich ergänzen, dass die in der Zeitmessung verobjektivierte und nivellierte Zeit

¹⁴⁹ Diese werden wir im Folgenden genauer in den Blick nehmen.

¹⁵⁰ Also planiert, die Sinnbezüge, die sie hervorbringen, werden ausgeblendet.

nun als eine „allen Vorgängen zu Grunde liegende, unabhängig von ihnen Seiende Form der Zeit“ aufgefasst wird (Scheler 1976 S. 230).

Die Erzählung reflektiert dieses alltägliche Verständnis von Zeit: Bruno unterteilt Ereignisse in Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige und datiert diese Ereignisse kalendarisch und chronologisch („nach den letzten Wochen“ Cortázar 2004 S. 60). Bruno berichtet uns, wann Ereignisse stattgefunden haben und wie lange sie dauerten oder wie viel Zeit seit ihnen vergangen ist („zwei Stunden nach meinem Besuch“ (2004 S. 57). Es wird zudem an verschiedenen Textstellen evident, dass Bruno ein „vulgäres“ Verständnis von Geschichtlichkeit hat. So spricht er davon, dass Johnny für den Jazz derjenige gewesen sei, der eine neue Seite aufgeschlagen hat (vgl. 2004 S. 30) und dass man nach ihm die alten Altsaxophonisten nicht mehr hören könne¹⁵¹. Die Aussage „vierzehn Tage werden vergehen, völlig leer“ (2004 s. 67) zeigt ex negativo, dass die veröffentlichte und gemessene Jetzt-Zeit eine „Zeit-zu“ ist. Für Bruno ist es ganz natürlich zu erwarten, dass in der Zeit etwas passiert, dass die Zeit zu etwas nutze und zu nutzen sei. Die „Um-zu“ Struktur ist für Heidegger die Struktur der *Bedeutsamkeit* und somit derjenigen Art von Sinn, welche die *Welt* als „Einheit der Bedeutsamkeit“ konstituiert¹⁵². Die Weltzeit, die als gemessene in den Uhren als Jetzt-Zeit begegnet, ist ein fundamentales Strukturmerkmal der Welt. Sie ist als *Sinnstruktur* dasjenige, aus welchem heraus den Menschen im alltäglich besorgenden Umgang die Dinge als *Innerzeitige* (Heidegger 2006 §80 S.412) begegnen. Sie ist ein Medium, und hält sich als solches als dasjenige, was anderes zum Erscheinen bringt, versteckt [vgl. Heidegger §65 S. 324). Eben dadurch, dass die Weltzeit unauffällig bleibt, während die im Uhrgebrauch abgelesene Zeit auffällig wird, kann es zur Nivellierung der Bedeutsamkeit und des medialen Charakters der Weltzeit kommen. Dass sich Bruno an der Leere der Tage stört und sie nach ihrem Erlebnisgehalt und ihrer Nützlichkeit bewertet, verweist uns darauf, dass er die Zeit aus einem *Modus des Jagens* her auffasst. Dieser Modus des Jagens ist die *weltliche Jagd*. Im Sinn vollzieht sie sich im Modus des Besorgens, des Seins-bei den Dingen, welcher in der durch die Weltzeit konstituierten Welt abläuft. Das Verhältnis von Weltzeit und der Zeit der Uhren weist einen hermeneutischen Zirkel auf, da die Zeit der Uhren einerseits aus der sich in der Weltzeit vollziehenden Sorge entsteht, andererseits die die Weltzeit vollziehende Sorge¹⁵³ unter Führung

¹⁵¹ Man siehe dazu auch S. 59 „daß Amorous einer der größten Augenblicke in der Geschichte des Jazz bleiben wird“

¹⁵² Man vergleiche Kapitel 1.3.

¹⁵³ Auch wie die Weltzeit aus der Sorge erwächst, wird in b) zu analysieren sein.

der Uhr [und des Kalenders] vollzogen wird. Dieser Zirkel zwischen allgemeiner und einzelner Zeit wird uns an späterer Stelle noch beschäftigen.

Ein paar Tage, nachdem Johnny nach einem weiteren Drogenexzess sein Hotelzimmer in Brand gesteckt- und sich am nächsten Morgen im Krankenhaus wiedergefunden hatte, wird Bruno von Dédèe angerufen und darüber informiert, dass es Johnny besser gehe. Bruno hält ihr zwar vor, dass Sie Johnny nicht vor sich selbst zu schützen wusste, „zog es [dann aber] vor, ihr keine Vorwürfe zu machen, ... weil ich annahm, daß ich damit nur meine Zeit verlöre“ (Cortázar 2004 S. 48). Das Gefühl, seine Zeit zu verlieren, öffnet sich zwei Interpretationsweisen: *a) Wir verlieren Zeit für andere Aufgaben und Projekte.* „Wenn ich heute noch in die Kneipe gehe, werde ich diesen Text nie fertigbekommen“ oder ähnliche Gedanken sind Allgemeingut. Hier bewegen wir uns innerhalb der heimeligen Grenzen des vulgären Zeitverständnisses, in welchem uns Zeit als eine begrenzte und abgemessene Ressource begegnet. Mit Heidegger haben wir gelernt, dass uns Ressourcen stets aus dem Sein-bei [unseren Aufgaben und Projekten] heraus begegnen¹⁵⁴. Wenn wir uns mit der zeitlichen Koordination von Aufgaben und Projekten beschäftigen, verstehen wir die Zeit also aus den [imaginären] Dingen und aus reinen Sinngebilden heraus. Das Besorgen des innerweltlich Seienden gründet schlussendlich in einem uneigentlichen/unauthentischen Existenzmodus, der Jagd. Dies werden wir an späterer Stelle ausführlicher betrachten. Zunächst genügt es, festzuhalten, dass uns die Angst vor dem Zeitverlust auf ein von uns bisher noch unerwähntes -aber schon angeklungenes- Charakteristikum der Weltzeit und somit auch der Zeit der Uhren verweist: *Dass sie eine Zeit des man, und somit des geworfen-verfallend existierenden Daseins ist* (vgl. Heidegger 2006 S. 420 und 422). Ja, genetisch betrachtet sind astronomisch-kalendarische Zeitmessung und das Rechnen mit der gemessenen Zeit nur möglich, „weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes-verfallend existiert“ (Heidegger 2006 S. 411). Dieser Existenzmodus ist durch eine Verlorenheit an die Dinge gekennzeichnet, welche sich als praktischer Weltbezug äußert. In unserer alltäglichen Sorge leben wir zumeist unauthentisch in die Welt hinein, was nach Heidegger auch nicht als etwas rein Schlechtes zu verstehen ist. *Ja, die „vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.* Sie gehört zur alltäglichen Seinsart des Daseins und zu dem zunächst herrschenden Seinsverständnis“ (Heidegger 2006 S. 426). Wird dieses gewöhnliche Verständnis von Zeit allerdings universalisiert und als einzig gültiges und mögliches Verständnis von Zeit verstanden, verdeckt es laut Heidegger die es fundierenden -und überhaupt erst ermöglichenden- Schichten von Zeit und Zeitlichkeit. In diesem Verdecken

¹⁵⁴ Vgl. Kapitel 1.3.

verbaut es dem Dasein damit die Möglichkeit tieferer Selbsterkenntnis und somit *die Möglichkeit eines authentischen Lebens* (vgl. Heidegger 2006 S. 426). Ob wir unser Leben als gelingend und authentisch wahrnehmen, hängt eng damit zusammen, wie sehr wir uns als Herren und Gebieter über die Zeit erleben. Zeit soll unsere Zeit sein. Je mehr wir uns an die Dinge und Sinngebilde, an die Ziele und Deadlines, die die Weltzeit strukturieren, verlieren, desto mehr haben wir das Gefühl, die Herrschaft über die Zeit zu verlieren und fremdbestimmt zu leben. So entwickelt sich eine Jagd in den Uhren, in welcher wir von Termin zu Termin hetzen und selbst unsere Freizeit diesem Diktat der Uhren und Termine unterwerfen. Laut Rosa wird auf diese Weise über Deadlines und Termine das soziale Treiben in der neoliberalen Moderne reguliert. Soziale Kontrolle wird unter anderem über eine Kontrolle der Zeit ausgeübt (vgl. Rosa 2018 [entrevista] S. 251). Und während es für die Arbeitszeit noch sehr sinnvoll erscheint, Zeitökonomie zu betreiben und Tätigkeiten nach ihrem Nutzen und ihrer Zeiteffizienz abzuwägen und zu optimieren, bekommt dies im Privaten, *in der Frei-zeit* doch einen schalen Beigeschmack.

Auch Johnny kämpft -wenn auch unter anderen Vorzeichen- mit seiner Angst vor der Knappheit der Zeit¹⁵⁵: Während Bruno in geworfen-verfallender Weise sich besorgend an seinen Projekten, Aufgaben und Hoffnungen auf Prestige verliert, scheint uns Johnnys Verhalten im Hinblick auf die Zeit von der Einsicht in den „Verfallenscharakter“, in das unauthentische/uneigentliche eines solchen Lebensmodus zu sein. Johnnys Jagd nimmt folglich in der gewöhnlichen Zeitauffassung, im durch praktische Bezüge geleiteten Rechnen und Planen mit der gemessenen Weltzeit ihren Ausgang, nur um einen Ausweg aus ihr zu finden. Er folgt somit der Bewegung des heideggerschen Daseins. Da die Welt durch die geworfen-verfallende Sorge konstituiert ist und Dasein in-der-Welt-sein ist, ist Dasein im Regelfall als „man“ (vgl. Heidegger §27). Die folgende Passage aus der Erzählung illustriert dies:

„übermorgen ist nach morgen, und morgen ist viel später als heute. Und selbst heute ist um einiges später, als jetzt, wo wir uns mit Freund Bruno unterhalten, und ich würde mich viel besser fühlen, wenn ich die Zeit vergessen, und etwas Warmes trinken könnte“ (Cortázar 2004 S. 10).

Johnny lamentiert hier seine Verstrickung-in die durch das *man* konstituierte Zeit. Auch er fasst das Jetzt als flüchtigen *Zeitpunkt*, und somit aus der „vulgären Auffassung“ auf. Das Jetzt vergeht im Moment seines Entstehens und er fühlt sich hilflos wie ein Kind, das versucht das Fließen eines Baches mit bloßen Händen anzuhalten. Dass er so lamentiert, zeigt uns an, dass er sich schon in-dieser-Zeit vorfindet, wenn er über seine Suche nach einer authentischen

¹⁵⁵ Man denke nur an das diesem Kapitel vorangestellte Zitat zurück.

Seinsweise fernab der Zeit reflektiert. Wie sehr Johnny den rechnenden und planenden -und somit *instrumentellen- Umgang* mit der gemessenen Zeit ablehnt, lässt sich anhand mehrerer Passagen verdeutlichen: So erwidert Johnny auf Brunos höfliche Feststellung, dass die beiden sich „mindestens einen Monat“ nicht mehr gesehen hätten, nur ein schlecht gelauntes „warum mußt du immer die Zeit zählen? Der erste, der zweite, der dritte ... allem gibst du eine Nummer, du“ (2004 S. 8). Des Weiteren hat Johnny die Angewohnheit, seine Mitmenschen nachzuäffen, wenn sie auf die Zeit als gezählten Gegenstand referieren (z.B. „es ist sechs Monate her (2004 S. 8 & 77). Warum stört Johnny der instrumentell-messende Umgang mit der Zeit und die durch ihn sichtbar werdende Knappheit ebendieser so? Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir auf die zweite Bedeutungsnuance (*Interpretation b*)), welche der Angst vor dem Zeitverlust innewohnt, zurückkommen: *Die Zeit ist ihr ein kostbares Gut, weil das Leben/die individuelle Existenz endlich ist.*

So kann sich das Dasein [der Mensch] „*nur Zeit nehmen und solche verlieren, weil ihm als ekstatischer erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine [je ihm eigene] Zeit beschieden ist*“ (Heidegger 2006 S. 410).

Zur Erhellung dieser doch recht kryptisch anmutenden Aussage, werden wir einen Blick hinter die Uhren werfen müssen. Johnny kann uns dabei durch all seine Exzesse und grantigen Antwort ein Wegweiser zu der Erkenntnis sein, dass die Zeit, auch wenn sie uns primär in Uhren begegnet, ihren genetischen Ursprung weder in den Uhren noch in der Messung hat. Zeit ist nicht ausschließlich die messbare rhythmisch Abfolge von Einheiten. Die Wurzeln der Zeit liegen -phänomenologisch gesprochen- anderswo. Der Weg zu den Wurzeln der Zeit wird uns in die Tiefen der menschlichen Existenz führen. Die Zeit wird uns zudem während der folgenden Kapitel stetig verfolgen. Es soll an dieser Stelle kein Anspruch auf absolute Vollständigkeit oder Letztgültigkeit gestellt werden, aber wir hoffen doch, ein wenig Licht in das Dunkel dieser Tiefen zu tragen. Dabei werden wir unsere Wanderung geführt von Johnny als Lampenträger fortsetzen:

b. Hinter den Uhren und Kalendern

„nur in der Metro kann ich es merken, denn in der Metro fahren ist wie in einer Uhr stecken. Die Stationen sind die Minuten, verstehst du, das ist eure Zeit, die jetzige; aber ich weiß, dass es eine andere gibt, und ich hab darüber nachgedacht und nachgedacht...“ (Cortázar 2004 s. 24)

Die gemessene Zeit ist wie wir sahen immer schon eine veröffentlichte Zeit, welche als gemessene Weltzeit (Jetzt-Zeit) ein zentrales Strukturmerkmal der Welt ist. Die Metro erscheint

als Innerzeitige in-der-Welt aus der Weltzeit heraus. Welt ist allerdings genauso wenig wie Zeit an die technische Zeitmessung gebunden¹⁵⁶. Dies werden wir im Folgenden weiter erörtern:

Dass Johnny in der Zeit verhaftet ist, besagt zugleich, dass er in der Welt verhaftet, in-Geschichten-verstrickt ist. Mit Ricoeur lässt sich zeigen, wie die Zeit erst über die Erzählung veröffentlicht -und somit zur menschlichen- wird (Ricoeur). Er baut hierbei auf Heideggers Aussage, dass die Zeit sich im *Aussprechen* einer ursprünglichen, vor-chronologischen *Datierbarkeit* der Zeitlichkeit veröffentliche (vgl. Heidegger 2006 S. 411) auf. Die technische Messung ist nicht die ursprünglichste Art des Rechnens mit der Zeit. Die Existenz kalkuliert schon vor/unabhängig von jeglicher technischen Messung mit einer narrativ veröffentlichten Zeit (vgl. Heidegger §78 S. 404)

Welche Zeit wird narrativ veröffentlicht?

Das Dasein -die einzelne menschliche Existenz- ist in ihrem Fundament durch die formale Struktur des „sich-Vorweg“ (Heidegger 2006 §68 S. 336) gekennzeichnet. Das „sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden“ beschreibt die Seinsganzheit des Daseins *als Sorge*¹⁵⁷ (2006 S. 326). *Da wir die Zeit unter dem Siegel der Jagd betrachten, ist der uneigentliche Seinsmodus der Sorge für uns von besonderem Interesse.* In ihrer kompakten Bestimmung finden sich die drei Existenziale *Existenz, Faktizität und Verfallen*. Menschliche Existenz ist laut Heidegger dadurch gekennzeichnet, dass sie sich entwirft auf einen ihr eigenen Sinn hin, das „Umwillen seiner Selbst“ (2006 S. 327). Dieser ihr eigene Sinn wird ihr als *eigentlicher* nur aus der *vorlaufenden Entschlossenheit* offenbar (vgl. 2006 S. 304). Sie ist das „Sein zum Tode“, was sich grob mit der radikalen Annahme der eigenen Sterblichkeit übersetzen lässt und Heidegger zufolge die *Zeitlichkeit* „*phänomenal ursprünglich*“ *erfahren* lässt, indem es das „eigentliche... Ganzsein des Daseins“ (2006 S. 303) sichtbar macht. ‘Ganz,’ sprich ein abgeschlossenes, fertiges und in-sich ruhendes ist das Dasein erst als gestorbenes, zeit seines Lebens bleibt es Fragment.

Das Dasein ist also auf fundamentalster Ebene Zeit. Als ekstatisch Erstrecktes hat es ein, wenn auch im Alltag oft verdecktes, Verständnis von seiner Einzigartigkeit. Es kennt sich als singulären Zeitverlauf. Interessanter Weise findet sich bei Nishida eine sehr ähnliche

¹⁵⁶ Eine solche Prämisse würde u.a. dazu führen, Kulturen, die keine technische Zeitmessung betreiben, als weltlos -und somit nach der These Dasein = in-der-Welt-sein als unmenschlich- bezeichnen zu müssen.

¹⁵⁷ Eigene Hervorhebung: Wir wollen in diesem Essay versuchen zu zeigen, dass der Deutungsanspruch der heideggerschen Bestimmung des Daseins [Mensch] als Sorge sich eben auch genau auf diesen Aspekt des mensch-Seins beschränkt. Die Sorge ist unserer Meinung nach keineswegs die allem Sein und Seienden unterliegende Fundamentalstruktur.

Auffassung ausgedrückt: „Only a being that knows it's own eternal death truly knows it's own sheer individuality“ (Nishida 1993 S. 67). Da das Dasein als in-der-Welt-Sein jedoch im Regelfall *unauthentisch* (*uneigentlich*) lebt, blickt es im Modus des *Erwartens* in die Zukunft. Die Existenz ist als Sorge selbst von einer bestimmten Zeitlichkeit. Sie projiziert sich als Entwurf stetig in die Zukunft hinein und findet in diesen Projektionen halt: „*Ich begann, an übermorgen zu denken, und das war wie eine Beruhigung, wie eine Brücke, die sich von der Theke in die Zukunft spannte.*“

Scheler beschreibt diesen an der eigenen Lebenserfahrung gut überprüfbaren Sachverhalt mit einem schönen Bild:

„Wie ein Auto in der Nacht seinen Lichtkegel voranwirft, so wirft das Leben selbst sein Lebenkönnen vor sich her, solange es lebt und sofern es lebt“ (1976 S. 230)¹⁵⁸

Die Existenz, welche zumeist als Entwurf sich-vorweg lebt, kommt aus diesem sich-Vorwegsein allerdings stets auf sich zurück, da sie als faktische leib-körperlich in-der-Welt verankert ist. Auch wenn wir viel in unseren Projekten, Hoffnungen, Befürchtungen und anderen imaginären Konstrukten leben, tun wir das doch oft deshalb, weil wir als faktisch-lebende für unser eigenes Wohlbefinden zu sorgen haben. Wir kommen somit „zurück-auf“ uns selbst. Dieses „zurück-auf“ kann sich auch in einem sich-Sorgen über vergangene Ereignisse äußern. Teil der Faktizität unseres Lebens ist schließlich mit Scheler, dass uns die Vergangenheit als „unumstößliche Grenze“ unseres Verfügen-könnens begegnet. Faktisch ist sie unveränderbar, nur imaginär ist sie zugänglich. Die Gegenwart (Begegnenlassen-von¹⁵⁹) nun ist durch das Zusammenspiel von Vergangenheit (zurück-auf¹⁶⁰) und Zukunft (auf-sich-zu) konstituiert und als Ort des Begegnenlassens konzipiert. Dies sind die drei *Ekstasen der Zeitlichkeit* (Heidegger S. 328), welche in ihrer Einheit als *horizonthafte* die existenzial-zeitliche *Bedingung der Möglichkeit der Welt* sind (vgl. Heidegger S. 365). An diesem Punkt sind wir an der für Heidegger ursprünglichsten Form der Zeitlichkeit der Existenz, und somit am Ursprung jeglicher Sinnkonstitution angekommen (hier zeigt sich zudem die räumliche Dimension der Zeitlichkeit). In Schelers Worten:

„Diese Gerichtetheit eigensinniger Art auf die Zukunft hin ist der Existenzart des Lebens wesentlich“
(1976 S. 228)

¹⁵⁸ Auch wenn Schelers Bild die Triebdimension umfasst, welche als vor-sinnhafte aus dem heideggerschen Denkraum herausfällt.

¹⁵⁹ Ihr uneigentlicher Modus, das „*Gegenwärtigen*“ ist der zeitliche Ort der Sorge, des Sein-bei (2006 S. 338)

¹⁶⁰ Ihr uneigentlicher Modus ist die „*Vergessenheit*“, die Vergessenheit der eigenen Faktizität ist für Heidegger Bedingung des Besorgens des Zuhandenen (vgl. 2006 S. 354).

Das Eigensinnige dieser Gerichtetheit speist sich aus der Faktizität. Die menschliche Existenz als Sorge begegnet uns als ego-zentrische. Die Analyse der Zeitlichkeit der Jagd offenbart uns einen wichtigen Aspekt des Jagdgeschehens: Das Leben jagt seinen eigenen Projektionen hinterher, es erzeugt die zeitliche „Hier“ – „Dort“ Spannung aus seiner eigenen Sinnstiftungskapazität. Hierbei ist wichtig, dass die „eigenen“ Projektionen immer schon Projektionen eines in-der-Welt¹⁶¹-seins sind, welche in den Kontext einer Welt hineinentworfen werden. *Indem es in der individuellen Sorge seine eigene(n) Zeitlinie(n) zeitigt¹⁶², verstrickt es sich in sich selbst, was gleichbedeutend mit einer Verstrickung in-die-Welt ist.* Besorgte Zeit ist das Resultat einer ursprünglichen Verstrickung-in die eigene Sinnstiftung, eine Verstrickung-in sich selbst. Da diese Zeitlichkeit aufgrund des grundlegenden Mit-Seins mit Anderen stets auf narrative Weise veröffentlicht wird, verstricken sich die in-sich-selbst-verstrickten Existenzen in einer Vielheit von Zeitlinien/in eine gemeinsame geteilte Zeit. Diese gemeinsame, geteilte Zeit, die *Weltzeit*, umfängt das Dasein als in-der-Welt-sein von Geburt an. Genau genommen muss also von einer doppelten, ego-zentrisch fundierten Verstrickung gesprochen werden: Die menschliche Existenz verstrickt sich als Sorge einerseits in seine eigenen, narrativ geteilten Zeitlinien, zugleich ist es als in-der-Welt-sein immer schon in die Weltzeit verstrickt. Diese Weltzeit wiederum speist sich aus den Zeitigungen der jeweilig als Sorge lebenden Dasein. Somit können die individuellen Zeitlinien miteinander oder mit der Weltzeit in Konflikt geraten [Jagd]. Diese öffentliche Zeit, die Weltzeit, wird im Uhrgebrauch weiter zur Jetztzeit verabstrahiert. Diese Jetztzeit übernimmt aufgrund der Dominanz der Uhr die dominante Rolle für unser Verständnis von Zeit. Die „vulgäre Zeitauffassung“ verdeckt die sie fundierenden Zeitschichten. Sie verdeckt somit mit ihrer eigenen Genese auch den ihr zugrundeliegenden *Egozentrismus*.

Mit Heidegger lässt sich das weltliche Jagdgeschehen, welches sich im Medium des Sinns und somit in-der-Zeit vollzieht, einsichtig beschreiben. Während sein Denken aus Sein und Zeit zur Beschreibung der Bewegung der Existenz in der Zeit sehr geeignet ist, erscheint es uns allerdings empfehlenswert, zur Betrachtung der Genese der Zeit das Rüstzeug zu wechseln. Wie wir schon anmerkten, lässt sich mit Heidegger das durch die Sorge angeleitete alltägliche menschliche Handeln ansehnlich beschreiben. Wir gehen allerdings davon aus, dass die Sorge nicht die fundamentalste und allumfassende Struktur menschlichen Daseins ist.

¹⁶¹ Die eigenen Wünsche, Ziele, Hoffnungen sind stets schon durch die Welt vermittelt und -zu gewissen Grad- durch unsere Umwelt, unser näheres Umfeld beeinträchtigt und gefiltert.

¹⁶² Und mit ihnen seine eigene Offenheit, sein eigenes ‚Da.‘

Mit Sepp wiesen wir im vorigen Abschnitt die *grenzleibliche Konfrontation mit dem nackten Realen* als Geburtsort des In-dividuums und einer ersten *Ur-Form von in-dividueller Zeitlichkeit* („Endlichkeit“) aus. Mit der Auffaltung eines ersten rudimentären Ego im Hin-und-Her von richtungsleiblichem Ausgriff und grenzleiblich-pathischem Abprallen am Realen begann sich ein erstes proto-Zeit und proto-Raumfeld ekstatisch zu entfalten (vgl. Sepp 2017 S. 32-33). *Mit dem Ego konstituiert sich also aus dem Erlebnis leiblichen Widerstands in der animalischen Jagd auch eine rudimentäre Zeitlichkeit.* Eine ähnliche Argumentation ließe sich auch mit Scheler führen, für welchen das „Urerlebnis“ von Zeit- und Räumlichkeit im Erleben des eigenen Könnens, der eigenen *Selbstbewegungsmacht* eines Lebewesens liegt (vgl. Scheler 1976 S. 220ff).

Sepp und Scheler teilen mit Heidegger zwar das Primat des Zukünftigen für das Erleben und die Konstitution von objektiveren Formen der Zeitlichkeit, allerdings gründet dieses Primat bei ihnen in einer leiblichen Erfahrung von Widerstand und ausbleibendem Widerstand¹⁶³. Während bei Scheler das Urerlebnis von Zeitlichkeit allerdings eine „dynamisch erlebte Anordnung von Projekten“ eines sich triebhaft bewegenden Lebewesens ist (vgl. 1976 S. 227), ist es bei Sepp eine pathische Betroffenheit von einem äußeren Druck (vgl. Sepp 2017 S. 28). Die Auffaltung komplexerer Zeit-Raumfelder ist jedoch bei beiden ein konstitutiver Teil des animalischen Jagdgeschehens. Ein dezidiert reflektiertes Bewusstsein von Zeit, welches sich in objektiven Formen der Zeitlichkeit äußert, erwächst gar erst aus einer Reflexion auf die animalische Jagd (vgl. 2017 S. 430-34). Dies muss hier allerdings nur in Andeutungen verbleiben, unser eigentliches Ziel ist ein anderes.

Unsere bisherigen Untersuchungen haben uns zwar dabei geholfen ein wenig nachzuvollziehen, wie sich menschliches Leben in der Zeit vollzieht und in diesem Vollzug die Zeit wie wir sie kennen erst hervorbringt, allerdings scheint es, als würden wir mit unserer bisherigen Methode nun an Grenzen stoßen. Johnny versucht nicht nur, auf eigentlichere Art und Weise seine Zeit zu leben. Sicherlich gibt es auch bei ihm den Drang, der Zeit ihr Flüchtiges zu nehmen, sie voller zu ergreifen und somit sein Leben in gewisser Weise zu verlängern oder erweitern. Sein Weg führt ihn dabei zwar Weg vom verfallend-geworfenen Sein-bei den Dingen, jedoch nicht über die Einsicht, aufgrund seiner Endlichkeit eine nur ihm zukommende, eigene Zeit zu besitzen. *Johnny will mehr. Er möchte ganz aus der Treitmühle der Sorge, und somit der*

¹⁶³ Für Scheler ist die bewusste Individualität, als welche sich das Dasein in der Aufnahme des eigenen Seins-zum-Tode ausweist, das Ende, und nicht der Anfang des Mensch-seins (vgl. Scheler 1976 S. 260-61). Bewusstes Leben ist als Weltleben eine komplexere Form des menschlichen Lebens, welche aus einem ursprünglichen Erlebnis von Widerstand [des Realen] erwächst (vgl. 1976 S. 265)

ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit aussteigen. Das Primat der Zukunft und die hermeneutischen Zirkel, an welchen Heidegger in Sein und Zeit bis zum Ende festhält, werden von Johnny mit lautem Getöse in den Äther geblasen. Schließlich will Johnny in das eingangs zitierte „Immer“ eintauchen, die Tür durchschreiten, welche ihn von dem trennt, was dort drüben auf der anderen Seite der Zeit ist. Sein Werkzeug der Wahl ist dabei neben Rauschmitteln die Musik. Ihr, oder genauer dem Akt des Musizierens selbst soll nun im Hinblick auf die Zeit und ihre Grenzen unsere Aufmerksamkeit zugewandt werden. Da sich das Musizieren selbst der Struktur der Sorge [nach der bescheidenen Meinung des Autors] entzieht, scheint es angebracht, den Werkzeugkasten zu wechseln. Husserls der „objektiven“ Seite der Zeitlichkeit gewidmete Theorie der Zeit als ein lineares Strömen aufeinanderfolgender Jetztmomente scheint uns hier angebrachter.

Die Jetztte sind dabei nicht im Sinne der vulgären Zeitauffassung als Jetztpunkte zu verstehen, sondern als sich ausgehend von einer Urimpression in Richtung der Vergangenheit retentional, in Richtung der Zukunft protentional auffaltende Zeithöfe aufzufassen. Die jeweilige Gegenwart ist als „Jetzt“ folglich kein starrer Punkt, sondern ein dynamischer, in reger Wechselwirkung mit dem davor und danach stehender Ort (vgl. Husserl 1966). Zeiterfahrung ist in sich *rhythmisch, Rhythmik des Musizierens* offenbart dies.

Auch wenn sich die Zeitlichkeit des Musizierens von objektiver Seite mit Husserl gut beschreiben lässt, bringt uns eine solche Beschreibung unserem eigentlichen Ziel leider nicht allzu viel näher. Der Weg aus der Zeit kann nicht von einem Beobachter vollzogen werden, und nicht als objektives Geschehen interpretiert werden.

„Bruno, wenn du das eines Tages schreiben könntest ... Nicht meinetwegen, versteh mich richtig, was liegt mir schon daran. Wie ich dir schon sagte, als ich als Junge zu spielen anfing, habe ich gemerkt, daß sich die Zeit verändert. Ich habe das einmal Jim erzählt und er hat mir gesagt, daß alle dasselbe empfinden, und *wenn man nicht bei sich ist ...* Das hat er gesagt, wenn man nicht bei sich ist. *Aber nein, ich bin bei mir, wenn ich spiele. Ich wechsle nur den Ort ...* Als ich zu spielen anfing, merkte ich, daß ich in einen Fahrstuhl stieg, aber es war ein Fahrstuhl der Zeit, wenn ich das so sagen kann. Glaub nicht, daß ich die Hypothek oder die Religion darüber vergaß. Nur waren die Hypothek und die Religion in diesen Augenblicken wie der Anzug, den man gerade nicht anhat; ich weiß, daß der Anzug im Schrank hängt, doch du kannst mir nicht einreden, daß es diesen Anzug in diesem Augenblick gibt. Es gibt den Anzug, wenn ich ihn anziehe, und die Hypothek und die Religion gab es, als ich zu spielen aufhörte und meine Alte mit strähnigem Haar hereinkam und sich darüber beschwerte, daß ich ihr mit dieser Teufelsmusik das Gehör zerfetze“ (Cortázar 2004 S. 17-18).

Johnnys Ausspruch stützt noch einmal unsere mit Heidegger, Scheler und Sepp gemachte Beobachtung, dass Zeit ein fundamental existenzielles Phänomen ist und dass die menschliche Existenz als Sorge gleichsam an die Zeit gekettet ist. Zum Abschluss dieser kleinen Untersuchung wollen wir also plakativ proklamieren:

„Die Sorge kommt niemals ins Paradies¹⁶⁴. Im Paradies herrscht striktes Jagdverbot.¹⁶⁵ ‘

Ob Kunst und kreatives Schaffen ein Weg ins Paradies sind, werden wir im Folgenden ein wenig zu erkunden versuchen:

c. Jenseits der Zeit?

c-1. Station: Die reine Erfahrung

„Für eine Weile gab es nur ein Immer ... Und ich wusste nicht, daß es eine Täuschung war, dass das so war, weil ich mich in der Musik verloren hatte, und daß ich, sobald ich mit dem Spielen aufhören würde, ... daß ich in demselben Augenblick kopfüber in mich selbst stürzen würde“ (Cortázar 2004 S. 87).

Johnny stößt im Musizieren auf etwas, das ihm in seinem persönlichen und sozialen Leben, als Existenz unter anderen Existenzen, immer verschlossen geblieben ist. Die von Johnny artikuliert Erfahrung, in einer kreativen Tätigkeit aus der Zeit und somit aus sich selbst herauszufallen, scheint uns der Flow-Erfahrung nahe zu sein. Johnny schreibt diesem Erlebnis darüber hinaus eindeutig metaphysisch-religiöse Gehalte zu. Es scheint ihm, als habe er die Realität hinter der Realität, die wahre Wirklichkeit erlebt. Die Jagd nach ihr wird zu seinem Lebensinhalt.

Wie lässt sich Johnnys Erlebnis beschreiben? Wie können wir uns ihm in Form des Denkens am besten annähern?

Verbleiben wir zunächst auf individueller Ebene, so gehen wir gemeinhin davon aus, dass wir als bewusste Menschen Erfahrungen machen. Diese Erfahrungen werden dabei von einem Ich im Umgang mit Dingen gemacht (vgl. z.B. Heisig 2001 S. 43). Dem gemeinen Begriff von Erfahrung unterliegt eine Dualität, die man als Subjekt-Objekt Differenz bezeichnen kann, und welche sich sprachlich in dem Satz „Ich erlebe etwas/Ich mache eine Erfahrung“ manifestiert.

¹⁶⁴ Zu dieser Schlussfolgerung kam im Übrigen auch Scheler: „Dem Dasein ist also jeder Weg mindestens zu spontaner Selbsterlösung versperrt“ (Scheler 1976 S. 283).

¹⁶⁵ Dies klingt, unter anderen Vorzeichen, auch bei Eckhart wieder: „solange wir Menschen sind und solange etwas Menschliches an uns lebt und wir im Stande des *Unterwegs-Seins* sind, sehen wir Gott nicht; wir müssen hoch enthoben werden und in reine Ruhe versetzt, so daß wir Gott sehen“ (Eckhart 2006 S. 139)

Das Erfahrene ist hier als in der Zeit ablaufendes, sinnlich wahrgenommenes je schon nach Bedeutungskategorien sinnhaft strukturiert. Die Erfahrung ist von Empfindungen (Lust, Unlust) und vom Willen begleitet. Dass Johnny sich „in der Musik verloren“ hat, impliziert, dass die Lücke zwischen Johnny (S) und der Musik (O) in irgendeiner Weise geschlossen wurde. Die Weise, in der dies geschieht, ist das *Musizieren* als Vollzug selbst. Johnny macht nicht mehr die Erfahrung, dass *er* musiziert. *Das Musizieren umfasst Johnny und die Musik*. Mit Nishida gesprochen vollzieht sich sein Musizieren als *reine Erfahrung* (Nishida 1990 S. 29-30). Sie bezeichnet Nishida als ein komplexes und dynamisches Gewebe, welches im Moment des Vollzuges als einheitliches Geschehen erlebt wird (vgl. 1990 S. 31). Alle Merkmale, welche der regulären, dualen Erfahrung zukommen (siehe zuvor: aus 1990 S. 30-31), kommen zwar auch ihr zu, der Vollzug der Erfahrung ist aber ein anderer. Während die reguläre Erfahrung eine Differenz von Innen (S) und Außen (O) kennt, ist die reine Erfahrung ohne jegliche Innen-Außen Differenz. Erlebender und Erlebtes sind im Bereich der reinen Erfahrung vereint, wobei diese Einheit eine spannungsreiche dialektische Einheit¹⁶⁶, und nicht als bloßer Zusammenfall der Gegensätze aufzufassen ist. Als reiner, ungespaltener Vollzug ist die reine Erfahrung des Weiteren ein *gegenwärtiger Modus* des Erlebens (vgl. Nishida 1990 S. 31-32), ihr Bereich ist eine ungeteilte *absolute Gegenwart*. Das „Immer“, in dem Johnny sich befindet, ist der zeitliche Aspekt der reinen Erfahrung, wobei die linear ablaufende Zeit hier in einer absoluten Gegenwart aufgehoben scheint. Das „Immer“, die ewige/absolute Gegenwart ist nicht (wie bei Eckhart) als stehendes Jetzt [nunc stans] aufzufassen. Sie ist ein dynamisches System, deren Struktur wir an späterer Stelle mit dem späteren Nishida untersuchen werden. Dass in ihr noch lineare Prozesse ablaufen können, lässt sich am Beispiel des Musizierens gut nachvollziehen. So spielt Johnny ein Musikstück, welches wohl das Paradebeispiel für die Flüchtigkeit der linear abfließenden Zeit ist¹⁶⁷. Im Spielen wandert seine Aufmerksamkeit zwar, er allerdings bleibt die „Einheit und Kontinuität der Wahrnehmung“ seiner Wahrnehmung ungebrochen (vgl. 1990 S. 32-33). Im Musizieren ist Johnnys Bewusstsein ein einheitliches System, welches eine Komplexität in sich hält. Als reine Erfahrung ist es „nur Gegenwartsbewusstsein des Tatsächlichen als Solchem“ (1990 S. 30) und somit die ursprünglichste Form der Erfahrung, welche aller anderen Erfahrung/dem gesamten Bewusstseinsleben als fundierende unterliegt (vgl. 1990 S. 35-36).

Die Einheit der Wahrnehmung kann auf vielfältige Weisen gebrochen werden. Über den Bruch der Einheit des Vollzuges entfalten sich bestimmte der in der ursprünglich einheitlichen

¹⁶⁶ Die logische Struktur der reinen Erfahrung wird in den folgenden Absätzen behandelt.

¹⁶⁷ Man betrachte dazu z.B. Husserls Analysen zum Tonbewusstsein (vgl. Husserl 1985 S.137ff).

Komplexität enthaltenen Zustände oder Bereiche des Bewusstseins aus (vgl. Nishida 1990 S. 35)¹⁶⁸. Die reine Erfahrung zersplittert sich in eine Mannigfaltigkeit von zeitlich aufeinander orientierten Bewusstseinszuständen. Unser alltägliches Bewusstseinsleben vollzieht sich im Regelfall auf diese Weise, dass wir zwischen verschiedenen Zuständen hin und her springen. Während wir durch die Straßen einer belebten Stadt laufen, drängen Unmengen an Sinneseindrücken auf uns ein. Ein Werbebanner fesselt unsere Aufmerksamkeit. Noch während wir es betrachten, läuft eine schöne Person durchs Bild. Ein Gedanke schießt uns in den Kopf, wir schwelgen in Erinnerungen und zack, haben wir die Straßenbahn verpasst und ärgern uns über unsere Zerstretheit¹⁶⁹. Personales Leben ist zersplittertes, un stet nach vorne treibendes Leben. Eine Jagd von Bewusstseinszustand zu Bewusstseinszustand. Das Musizieren nun ist anders:

In der reinen Erfahrung steigt Johnny im Erleben aus dieser rein linearen Zeit aus, ohne dass die lineare Zeit dabei aufhört, sein Musizieren zu strukturieren. Ein Paradox, dem wir an späterer Stelle beikommen wollen. Er hört auf, Subjekt seiner Tätigkeiten zu sein, sondern lebt schlicht als reine Erfahrung. Sein Musizieren ist reine Erfahrung. Als Musizieren scheint es Johnny, als wäre er in Gott und somit am tiefsten Grund allen Seins angekommen. Dieses stark mystische Moment, welches dem kreativen Schaffen innewohnt,¹⁷⁰ lässt sich mit dem frühen Nishida so fassen, dass in der reinen Erfahrung das individuelle Bewusstsein, welches ein dualbestimmtes Bewusstsein ist, verlassen wird und das „wahre Selbst“ erscheint. Am Grunde des wahren Selbst findet sich die „Einheitsfunktion,“ der Boden aller Realität, welchen er in *Über das Gute* mit Gott, dem absoluten Nichts gleichsetzen wird (vgl. Nishida 1990 S. 121). Diese „wahre Realität,“ die Entfaltung Gottes fasst Nishida zu diesem Zeitpunkt noch als eine Bewusstseinstätigkeit¹⁷¹ auf (vgl. 1990 S. 96ff). Das „wahre Selbst“ ist für den frühen, sowie für alle späteren Nishidas ein *nicht verobjektivierbarer Vorgang*, welcher sich *nicht* als individuelle, persönliche Seele vorgestellt werden darf¹⁷² (vgl. 1990 S. 102-03). Wie genau Nishida das „wahre Selbst“ strukturell versteht, wandelt sich allerdings beträchtlich.

Das Denken, welches Nishida in *Über das Gute* entwickelt, eignet sich zwar gut zur Beschreibung des Musizierens als Vorgangs an den Grenzen des Bewusstseins, allerdings

¹⁶⁸ Diese Idee, dass Subjekt – Objekt als Potentialitäten in einer ursprünglicheren Einheit enthalten sind, kritisiert Nishida später selbst (siehe z.B. Nishida 1936/2012 S. 159).

¹⁶⁹ Die Sprunghaftigkeit und Diskontinuität alltäglicher Erfahrung wurde literarisch vor allem im Modernismus und Expressionismus zum Motiv.

¹⁷⁰ Hier noch Belege anführen

¹⁷¹ Wobei dieses Bewusstsein kein subjektives Bewusstsein ist!

¹⁷² Dies würde eine S-O, Innen-Außen Differenz implizieren.

lassen sich die Vorgänge, aus denen das Bewusstsein und das Musizieren heraus entstehen, mit dem späteren Nishida angemessener beschreiben. Wie entfaltet sich die Zeit aus der Einheit der ewigen Gegenwart? Und wie differenziert sich die Realität aus? Ja, wie vollzieht sich reine Erfahrung eigentlich genau? Bei unserem Versuch, uns diesen Problemstellungen ein wenig anzunähern, werden wir zunächst Nishidas eigenem Denkweg folgen:

Schon bevor er in seinem Essay *basho* (Ort) begann, die These der Ortgebundenheit alles Wirkenden [Seienden] zu erörtern, entfernte Nishida sich zusehends von einer reinen Bewusstseinsphilosophie¹⁷³. Die Auffassung der reinen Erfahrung (des reinen Bewusstseins) als Akt weist Tendenzen der Vergegenständlichung auf. Diesen Tendenzen kann entgegengewirkt werden, wenn das wahre Bewusstsein als „bestimmter Ort des Nichts“ und somit als ein relatives [da bestimmtes und somit seiendes¹⁷⁴] Nichts, als Bewusstseiendes *als* Bewusstsein aufgefasst wird, welches wiederum in einem Ort-worin, dem absoluten Nichts, dem bewusstseienden Bewusstsein liegt (vgl. Nishida 1926 Bew. S. 416).

Wie ist dieses In-Liegen in Orten aufzufassen? Und was hat die Verschachtelung von Orten, in denen sich etwas befindet und welche sich selbst wiederum in Orten befinden nun mit der Zeit zu tun? Hierfür werden wir uns mit Nishida vom Begriff „Bewusstsein“ emanzipieren, und bevorzugt mit dem Begriff „Ort“ [*basho*] operieren.

c-2. Station: Die Ortlogik und die Zeit als diskontinuierliche Kontinuität

Das individuelle Bewusstsein ist also eine Art von Ort, welcher sich wiederum in anderen Orten befindet. Orte [*basho*] sind mit Nishida als Einzelne-Allgemeine, und somit in der Form einer *absolut widersprüchlichen Selbstidentität*¹⁷⁵ denkbar. Orte bestimmen sich auf dialektische Weise selbst. Diese dialektische Bestimmung verläuft dabei vermittelt von einem Allgemeinen [dem Ort-worin] zwischen absoluten Einzelnen – absoluten Einzelnen und unterscheidet sich somit wesentlich von der hegelschen Triade. Aus der Selbstbestimmung der Orte entfaltet sich Zeit und Realität. Orte sind einerseits als etwas, welches eine Vielfalt an Einzelnen in sich umfasst und *vermittelt* und dadurch diese Einzelnen in ihrem Sein bestimmt, als *Allgemeines* zu denken. Zugleich sind sie als Orte in sie umfassende Orte eingebunden, von denen sie wiederum in ihrem Sein bestimmt werden. Vom Standpunkt des umfassenderen Ortes ist der

¹⁷³ Den Weg weg von dem Begriff der „reinen Erfahrung“ nahm Nishida schon vorher über das Konzept eines absoluten Willens (vgl. z.B. Heisig 2001 S. 57ff).

¹⁷⁴ Bestimmungen (Definitionen) lassen sich nur relativ, in Beziehung auf Anderes vornehmen (vgl. Nishida 1990 S.36-37)

¹⁷⁵ Dem unterliegt buddhistische Logik: $a = a$, $-a$
Auf Nagarjuna verweisen

von ihm umfasste Ort somit als *Einzelnes* aufzufassen. Allerdings ist die Bestimmung nicht nur vom Allgemeinen in Richtung des Einzelnen zu denken. Widersprüchliche Selbstidentität ist als dialektische ein wechselseitiger Prozess. So bestimmt der Ort als allgemeiner die in ihm befindlichen Einzelnen, doch zugleich bestimmen die in ihm befindlichen Einzelnen durch ihre Selbstbestimmung den Ort, in dem sie sich befinden (vgl. Nishida 1990/1935 S. 61). Auch die Selbstbestimmung der Einzelnen ist nur so zu denken, dass sie dadurch, dass sie durch das Allgemeine bestimmt werden, sich selbst bestimmen und zugleich durch ihre Selbstbestimmung das Allgemeine bestimmen. Vom Standpunkt des absoluten Ortes ist jede Selbstbestimmung zugleich auch Selbstverneinung, jede Position zugleich Negation (vgl. Nishida). In dieser gegenseitigen Bestimmung „muss ... das Einzelne ganz und gar einzeln, das Allgemeine ganz und gar allgemein sein“ (Nishida 1990/1935 S. 55). Würde diese absolute Differenz nicht aufrechterhalten werden, gäbe es kein Vermittlungsgeschehen und somit weder das Einzelne noch das Allgemeine. Die Differenz, die Widersprüchlichkeit und Diskontinuität ist für die Einheit, die Kontinuität konstitutiv. Es gibt laut Nishida keine Identität ohne Differenz und Vermittlung.

Nishida differenziert Orte in bestimmte und unbestimmte bestimmende Orte, wobei der einzige Ort, der als unbestimmter die in ihm enthaltenen Orte bestimmt, das *absolute Nichts* (*das ewige Jetzt*) ist. Das absolute Nichts ist ein „Nichtsallgemeines¹⁷⁶“ (vgl. Nishida 1999/1932 S. 142). Es kann nur absolut [und somit allumfassend] sein, da es selbst nicht bestimmt ist. Insofern, dass es absolut unbestimmt ist, ist es pures Nichts, pure Negation. Zugleich umfasst und bestimmt es die in ihm enthaltenen bestimmten -ergo: relativen- Orte und erzeugt sich erst aus deren Selbstbestimmung heraus selbst (vgl. Nishida 1990/1935 S. 60-61). *Das absolute Nichts umfasst in sich somit Sein und Nichts in dialektischer Weise* (vgl. Nishida 1999/1932 S. 153-54) und bringt diese dadurch, dass es sich selbst ausdrückt¹⁷⁷/bestimmt, hervor. Im Hinblick auf die Zeit sehen wir, dass das *absolute Nichts*¹⁷⁸ [zettai mu] als ewige Gegenwart der Ort ist, in welchem die Zeit entsteht.

„Der Fluß der unendlichen Zeit fängt eigentlich weder von der Zukunft noch von der Vergangenheit aus an. Die Zeit als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt kann von dem Sachverhalt aus verstanden werden, dass die Gegenwart die Gegenwart selber bestimmt“ (Nishida 1999/1932 S. 157)

¹⁷⁶ Nishida benutzt die Begriffe gar Synonym (Elberfeld, Glossar)

¹⁷⁷ „Nishida’s term for “expression” is hyōgen. Hyō literally means “to rise to the surface,” and gen means something like “to arise or (ontologically) appear” (Wirth 2011 *Truly Nothing. The Kyoto School and Art* S. 292)

¹⁷⁸ Zur Illustration benutzt Nishida vermehrt das Bild des unendlichen Kreises, der als solcher keinen Umfang- und so kein Zentrum hat und in dem jeder Punkt ein Zentrum ist (vgl. z.B. Nishida 1945/1993 S.53).

Auch die Zeit entsteht laut Nishida als dialektischer Prozess aus der Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart. Die absolute Gegenwart nun bestimmt sich selbst, indem sich die von ihr bestimmten relativen Gegenwarten selbst bestimmen und somit die absolute Gegenwart bestimmen. Die absolute Gegenwart ist widersprüchlich-selbstidentisch und als solche nicht als bloßes Kontinuum, sondern als diskontinuierliche Kontinuität zu denken (vgl. Nishida 1935 S. 161ff). Die (absolute und auch die relative) Gegenwart darf nicht bloß zeitlich gefasst werden. Sie ist der Ort, an dem Raum und Zeit in widersprüchlicher Selbstidentität verbunden sind und aus dessen Selbstbestimmung heraus sich die Linie der Zeit und die Ausdehnung des Raumes entfalten (vgl. Nishida 1990/1935 S. 59-60). Die Selbstbestimmung der Gegenwart vollzieht sich nach der Ortlogik, d.h. dadurch, dass „die Dinge¹⁷⁹ gegenseitig aufeinander *wirken*“, wobei wirken im Sinne der Ortlogik besagt, dass „ein Einzelnes [Wirkendes] sich selbst verneint und ein Allgemeines [Vermittelndes] wird“ (Nishida 1990/1935 S. 60). Was dies im Hinblick auf die Zeit bedeutet, werden wir im Folgenden sehen: Vom Standpunkt der ewigen Gegenwart betrachtet, verlischt (kie) die Zeit überall, und wird überall geboren (umareru), sodass die Zeit einen sie negierenden Aspekt des Todes und einen sie affirmierenden Aspekt des Lebens hat (vgl. Nishida 1999/1932 S. 141): „Each moment of times both arises and perishes in eternity. Or rather, each passing moment is the eternal“ (Nishida 1993/1945 S. 53) Dass die Zeit im ewigen Jetzt überall geboren wird, dabei im Moment der Geburt stirbt und als dieser unaufhörlichen und gleichzeitigen Abfolge von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit ist¹⁸⁰, bedeutet, dass es nicht einen einzigen Anfangspunkt einer linearen, sich wie ein Geschwür unendlich in Richtung der Zukunft fortpflanzenden Zeitreihe gibt. Es besagt allerdings auch nicht, dass es innerhalb der zirkulär fließenden Ewigkeit nicht doch eine lineare und somit geschichtliche Zeit geben kann:

„Die Umgebung bestimmt die Einzelnen und zugleich bestimmen die Einzelnen die Umgebung. Die Umgebung muss sich selbst negieren und zugleich bejahen. Die Gegenwart bestimmt sich selbst muss in diesem Sinne verstanden werden. Der Fluß der unendlichen Zeit ist eine unendliche Aufschichtung dieser Bestimmungen“ (Nishida 1999/1932 S. 157)

Die unendliche, linear abfließende Zeit („der Fluß der großen Zeit“) entsteht *konstant* als das *Zwischen* der unendlich vielen sich im absoluten Nichts aus diesem durch ihre Selbstbestimmung erhebenden Orte, welche als absolute Einzelne zugleich jeweils bestimmte -und somit relative- Gegenwarten sind. Diese lineare, diskontinuierlich-kontinuierliche Zeit

¹⁷⁹ Wobei der japanische Begriff für Dinge auch Menschen umfasst.

¹⁸⁰ Unser alltägliches Zeiterleben ist freilich ein anderes, da unser Standpunkt ein anderer ist [der Standpunkt des individuellen Bewusstseins]

entsteht, wie wir schon sahen, im Ort des absoluten Nichts, der ewigen Gegenwart. Diese ist als Ewigkeit selbst nicht als linear zu denken. Das absolute Nichts hat als Nichts kein telos. Es umfasst in sich allerdings die in der Gegenwart entstehende lineare, teloshafte Zeit. Die Zeit des absoluten Nichts ist somit zirkulär-linear (vgl. Nishida). Wir werden die Genese der linearen Zeit in der Selbstbestimmung der Gegenwart im Folgenden mit Nishida besprechen:

Die einzelnen Gegenwarten sind der Ort-worin für die Entfaltung Einzelner. Hier sollten wir das Augenmerk auf Nishidas Wortwahl legen: Der Begriff „Umgebung“ verweist uns darauf, dass die einzelnen Gegenwarten, aus denen heraus sich das ewige Jetzt¹⁸¹ selbst bestimmt, bestimmte Gegenwarten sind¹⁸². Ja, „in der und als die Selbstbestimmung des ewigen Jetzt ... gibt es unzählige Gegenwarten, die sich selbst bestimmen“ (Nishida 1999/1932 S. 143). Wir wollen nun die Selbstbestimmung der bestimmten Gegenwart, als welche sich die Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart vollzieht, als zeitliches Geschehen beschreiben, ehe wir es in Station c. konkretisieren werden:

Die Gegenwart bestimmt sich dabei dadurch, dass sich „in ihrem Grund“ der Augenblick selbst bestimmt. Dabei können wir uns der Selbstbestimmung des Augenblicks von verschiedenen Standpunkten aus annähern:

„In jedem Augenblick berühren wir ewig die Zukunft und Vergangenheit, nein, wir berühren das ewige Jetzt“ (Nishida 1999/1932 S. 156)

Einerseits können wir die Selbstbestimmung des Augenblicks *von der unbegrenzten Vergangenheit* her denken. Hier begegnet uns die unendliche Vergangenheit als dasjenige, was den Augenblick in absoluter Weise bestimmt. Im Augenblick ist die unendliche Vergangenheit als stoffliche Materie, als das Irrationale und Notwendige in der Gegenwart anwesend und als solche dasjenige, was das individuelle Leben negiert (vgl. Nishida 1932 S. 159)¹⁸³. Zugleich lässt sich der Augenblick aus dem Standpunkt der unendlichen Zukunft betrachten. Die unendliche Zukunft ist dabei als das *ewige Leben* „als dasjenige, was die Zeit übersteigt und in der Zeit seinen eigenen Inhalt bestimmt“ (Nishida 1932 S. 156) im Augenblick anwesend. Von ihr betrachtet ist der Augenblick absolut frei und aus der Zeit herausgehoben (vgl. Nishida 1999/1932 S. 160). Der Augenblick ist als widersprüchlich-selbstidentischer ein Paradox aus absoluter Determination und absoluter Freiheit. Er kann dies sein, da er als absolut Einzelner

¹⁸¹ Nishida nutzt die Worte „absolutes Jetzt, ewige Gegenwart, ewiges Jetzt, absolute Gegenwart synonym. Das absolute Jetzt ist das absolute Nichts.

¹⁸² Die jedoch in ihrem Grunde als Selbstbestimmung des absoluten Nichts unbestimmt sind.

¹⁸³ Eine solche Betrachtung der Gegenwart (und somit der Realität) ist für Nishida der Materialismus. Ihn bezeichnet Nishida als unreal, da sie sich nur auf einen Aspekt der Realität fokussiert. Reine Materialität wäre keine Realität (vgl. Nishida 1999/1932 S. 182). Genauso wenig wäre es reines Leben als immaterielles.

[als kleinste denkbare Zeiteinheit] zugleich absolut allgemein [das absolute Nichts] ist. Wir sahen, dass der Augenblick vom Standpunkt der unendlichen Vergangenheit (des Todes) betrachtet die absolute Grenze der Bestimmung der Gegenwart ist. Zugleich ist der Augenblick vom Standpunkt der Zukunft (des Lebens) betrachtet die Spitze der Gegenwart, der Schnitt in die Kontinuität der aus der Vergangenheit bestimmten Gegenwart. Da im Augenblick Vergangenheit und Zukunft dialektisch zusammenfallen und der Augenblick selbst die Selbstbestimmung der ewigen Gegenwart ist, können Vergangenheit [Tod, Materie] und Zukunft [Leben, Kreativität/Wille] nur in dialektischer Verschränkung gedacht werden (vgl. z.B. Nishida 1999/1932 S. 160-61). Da die absolute Gegenwart ewig ist und sich in jedem Augenblick selbst bestimmt und in dieser Selbstbestimmung die lineare Zeit hervorbringt, ist auch die lineare unendliche Zeit ewig. Dadurch, dass sie ewig ist, ist sie zirkulär. Die unendliche Zeit umfasst als „großer Fluss der Zeit“ somit die Gegenwarten, in welchen sie konstant entsteht.

c-3. Station: In der geschichtlichen Welt

Wenn die Selbstbestimmung des Augenblicks die Selbstbestimmung des absoluten Nichts sein soll, und das absolute Nichts Raum und Zeit umfasst, so muss die Selbstbestimmung des Augenblicks räumlich und somit konkret vollzogen werden. Die *konkrete Welt* bezeichnet Nishida als *geschichtliche Welt* (z.B. Nishida 1935/1990 S. 64) Sie ist die *konkrete Gegenwart und als solche linear-zirkulär*. Hier schließt sich unsere Denkbewegung wieder der Erzählung an. Zum Ende dieses Abschnitts werden wir einen erneuten Blick auf Johnnys Begegnung mit dem ‚immer‘ werfen, vollzog sich diese doch als konkretes Geschehen in einer konkreten Welt.

Nishida denkt den Ursprung der Zeit im Augenblick eng geknüpft an das *individuelle Selbst*. Der Ort der Selbstbestimmung der Individuen ist dabei die *geschichtliche Welt*. Sie ist ortlogisch betrachtet das dynamische Resultat des wechselseitigen sich-Ausdrückens von Einzelnen und Welt (vgl. Nishida 1993 S. 52 oder 1935/1990 S. 64-65. Indem wir ein wenig das Wechselverhältnis von Selbst und Welt betrachten, wollen wir die oben erörterten formell-abstrakten Bestimmungen ein wenig mit Leben füllen:

Das *Selbst* ist als „momentary [augenblickhafte] self-determination of the self-transforming matrix of the absolute present“ (Nishida 1945/1993 S. 53) gedacht. Als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart bestimmt es sich in handelnder Anschauung (active/acting intuition, [*kōiteki chokkan*]) (vgl. Nishida 1993/1945 S. 52-53) selbst und bringt in dieser Selbstbestimmung die geschichtliche Welt [und über sie die absolute Gegenwart] und sich selbst hervor. Die handelnde Anschauung findet im *Augenblick* statt, oder: Augenblicke

entstehen in handelnder Anschauung. Dabei ist der Vollzug der handelnden Anschauung als geschichtlicher einerseits absolut aus der unendlichen Vergangenheit determiniert. Von der unendlichen Vergangenheit aus betrachtet begegnet uns die Welt als Objektive. Ja, „acting is not something that merely happens subjectively. It must always be thought of as the self-determination of an operative element of the dialectical world (Nishida 2012/1936 S. 134). Das operative Element, über welches sich die Welt ausdrückt, ist der Leib-Körper. Der Körper gründet als biologischer Körper in der physikalischen Welt [Seinsallgemeines]. Er ist materiell und über seine Materialität in der Lage, mit allen materiellen Dingen in der Welt in Beziehung zu treten (vgl. Nishida 2012/1936, 1993/1945 S. 53). Zugleich ist er als lebendiger Körper auf biologischer Ebene über seine Triebhaftigkeit in spezifische Wechselwirkungsverhältnisse zwischen Körper [Einzelnem] und Umgebung [Allgemeinem] eingebettet (vgl. Nishida 1999/1932 S. 164-65 und 2012/1936 S. 105-115), welche seine Materialität und die der Umgebung formen (z.B. wenn er sich nicht ernährt, stirbt er, wenn er sich ernährt, nimmt er seine Nahrung aus der Umgebung und verändert ihre Struktur so)¹⁸⁴. Schon als rein biologischer weist er eine rudimentäre Form von Ausdruck und linearer Zeitlichkeit auf (vgl. Nishida 1935/1990 S. 70). Als Teil der geschichtlichen Welt, welche als Ort die unterliegenden Orte umfasst und vermittelt, ist der Leib-Körper zudem *geschichtlicher Leib-Körper* und als solcher ein durch menschliches Handeln und menschliche Sozialität gestalteter. Als biologisch-geschichtlicher begrenzt er das individuelle Selbst auf sich selbst. Die Welt als objektive negiert [begrenzt] somit das Individuum und zwar bis zu dem Grad der absoluten Negation, dem *Tod* (vgl. Nishida 2012/1936 S. 128). Als gestalteter ist der Leib-Körper ausdruckschaft¹⁸⁵, und somit als objektiv Seiender schon Resultat subjektiver Prozesse. Da die geschichtliche Welt der Ort der dialektischen Einheit von Vergangenheit und Zukunft ist, ist die objektive Welt zugleich immer subjektive Welt. Als Ort ist die geschichtliche Welt nicht nur etwas Umfassendes [O], sondern auch ein Vermittelndes und somit Schöpferisches [S]. „While being the world of death it is also the world of birth“ (Nishida 2012/1936 S. 128). An dieser Stelle wechseln wir also den Standpunkt und betrachten die Welt von ihrem schöpferischen Aspekt her [Zukunft]. Als schöpferische schreitet die Welt über die Vermittlung der wechselseitigen ausdruckschaften Bestimmung der in ihr versammelten Einzelnen voran (vgl. Nishida 1935/1990 S. 71). Menschen werden z.B. als leibliche Menschen von ihren Müttern *geboren*, was eine erotische *Interaktion zweier absolut Einzelner* voraussetzt, welche sich stets an Orten vollziehen muss. Der geborene Leib wird nicht nur von physikalischen und biologischen Prozessen, sondern vor

¹⁸⁴ Bis zu diesem Standpunkt -welcher in der rein abstrakten Welt der Biologie verbleibt- ist er voll determiniert.

¹⁸⁵ z.B. durch seine Frisur, Tattoos, aber auch durch Wunden und Narben.

allem über das gemeinsame Handeln geformt. Ja, generell schreitet die Welt als schöpferische über die zuvor genannte handelnde Anschauung voran, in welcher das konkrete Selbst mit seinem *Körper als Instrument* wirksam wird (vgl. Nishida 2012/1936 S. 128). Indem das geschichtsleibliche Selbst seinen Körper als Instrument benutzt, wird es gleichsam selbst zum Ding und *negiert sich somit selbst*¹⁸⁶. Dadurch, dass das Selbst sich selbst negiert, erschafft es sich als Objekt in der Welt. „Insofar as that which makes is again that which has been made in that world, the inner is the outer and the outer is the inner“ (Nishida 2012/1936 S. 132). Nur als Subjekt-Objekt, als Innen-Außen Einheit sind wir geschichtlich wirksam und indem wir so geschichtlich wirksam sind, drückt sich die Welt in uns aus (vgl. Nishida 2012/1936 S. 132). Aber warum kann das geschichtsleibliche Selbst seinen Leib als Instrument nutzen? Wie hebt es sich aus der Bestimmung durch die Vergangenheit heraus?

Als *kōiteki chokkan* wird das Selbst als „wahres Selbst“ wirksam. Sein Wirken ist die Selbstbestimmung des absoluten Nichts. *Im praktischen Handeln und anderen Formen der Poiesis offenbart sich das absolute Nichts als das Schöpferische am Grunde des Selbst* (vgl. dazu auch Wirth 2011 S. 292). Ja, wahrhaft schöpferisch können laut Nishida nur Einzelne [Lebewesen] sein, an deren Grunde sich eine entgegengesetzte Bestimmung („inverse determination“) befindet. *Das menschliche Individuum ist schöpferisch, da es einerseits leibkörperlich absolut bestimmt- und zugleich als absolutes Nichts pure Negation, absolut unbestimmt ist.* Die absolute Negation kann nur dadurch, dass sie ein schon bestimmtes Einzelnes als *Werkzeug ihres Ausdrucks* hat, wirksam werden (vgl. Nishida 2012/1936 S.135). Indem man sich handelnd als schöpferisch erlebt, wird man sich seines ‚*wahren Selbst*‘ bewusst („self-awareness¹⁸⁷“). Self-awareness offenbart das „wahre Selbst,“ welches durch das Selbst dadurch wirkt, dass es das Selbst [S] zur Welt [O] macht. Dies scheint uns Nishida mit dem Satz „Living by dying“ (Nishida 2012 (1936) S. 144) ausdrücken zu wollen. Handelnde Anschauung erfolgt somit nicht innerhalb der Grenzen des Bewusstseins. Innerhalb der Grenzen des Bewusstseins zu leben bedeutet mit Nishida, stets im Ort des intentionalen, und somit instrumentellen/erkennenden (vgl. Nishida 2012/1936 S. 125) [gespaltenen] Lebensvollzugs zu verbleiben. Eine solche Weltsicht würde das Selbst als Bewusstsein nur als „Spiegel“ der Objekte einer transzendenten Welt sehen (vgl. Nishida 2012/1936 S. 137). Das Bewusstsein ist zwar einerseits als Loslösung vom biologischen Körper, die sich originär

¹⁸⁶ In der Fähigkeit, sich selbst zu negieren und somit sich selbst als Objekt in der Welt zu erleben, liegt für Nishida der Unterschied des Menschen vom Tier und die Basis der schöpferischen Tätigkeit des Menschen begründet (vgl. Nishida 2012/1936 S. 131)

¹⁸⁷ Awareness drückt somit eine Form der Bewusstheit aus, die vom Bewusstsein und Selbstbewusstsein als stets schon gespaltenem abzugrenzen ist.

vollzieht, indem der eigene Körper als *Werkzeug* für das ausdrucksstarke Handeln in der Welt entdeckt wird, in relativer Weise frei. Wenn sich das Selbst vorwiegend als Bewusstsein versteht und in der Welt des Bewusstseins lebt, lebt es in der Welt der bloßen Namen und der intentionalen Objekte (vgl. Nishida 2012/1936 S. 125). Es ist -mit Schapp gesprochen- in Geschichten verstrickt und lebt in Sinnwelten¹⁸⁸. Sein Selbstverständnis vollzieht sich ausschließlich im Medium des Sinns, es realisiert seine Freiheit in der Bindung an- und Lösung von imaginäre/n Dinge/n, Produkte/n der Sinnstiftung. Dabei vergisst es, dass es als individuelles bewusstes Selbst doch stets ein leibliches Selbst bleibt und dass das Bewusstsein selbst Resultat der Selbstbestimmung der Welt ist.¹⁸⁹ *Das Bewusstsein ist lediglich ein Ort innerhalb der geschichtlichen Welt*, weshalb sich die handelnde Anschauung nicht „from the bottom of consciousness, but ... born as the formative act of the historical world“ (Nishida 2012/1936 S. 137) vollzieht. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sich handelnde Anschauung nicht bewusst vollziehen kann. Sie vollzieht sich bewusst-unbewusst. Schließlich ist das Selbst nur in der Lage, sich als handelnde Anschauung kreativ selbst zu bestimmen, weil es sich selbst als Objekt seiner eigenen Gestaltung gewinnt. Diese Gestaltung kann sich allerdings nicht als pures Bewusstsein vollziehen. Das Bewusstsein braucht den geschichtlichen Leib in der geschichtlichen Welt als Ort seiner Tätigkeit. Am Grunde dieses Leibes wiederum liegt das absolute Nichts: „the concrete [also leiblich] self exists as a self-contradiction ... In the depths of the conscious self, then, there is always that which transcends it. And yet, that which transcends it is not something external to the self. Rather, the conscious self takes and is conceived from it“ (Nishida 1945/1993 S. 83-84). Hier zeigt sich deutlich, wie weit sich Nishida von seiner Perspektive aus „Über das Gute“ emanzipiert hat.

Beenden wir unseren Ausflug in Nishidas Denken über die Zeit mit einem Salto rückwärts zu Johnnys Aussage, dass „immer“ müsse enden, sobald er in sich selbst zurückfallen werde:

„Dort, wo sich handelnde Anschauung in der Form von Poiesis oder Praxis vollzieht, ist wirkliche Welt“ ... aus dieser wirklichen Welt heraus, sie in Richtung des geschichtsleiblichen Bildens von Dingen¹⁹⁰ übersteigend kommt die künstlerische Anschauung [Poiesis] zustande“
(Nishida 1941/2011 S. 117-18).

¹⁸⁸ Zu solchen ideellen Konstrukten zählt Nishida bspw. die Welt der Biologie und den Materialismus (vgl. Nishida 1935/1990 S. 64-65).

¹⁸⁹ Ja, das Bewusstsein ist gar auch genetisch an seine materielle Grundlage gebunden. Das Gehirn ist auch für Nishida die Grundlage des Bewusstseins. Allerdings ist auch das Gehirn schon Ausdruck der Selbstbestimmung des absoluten Nichts und somit eines schöpferischen, nicht auf pure Materialität reduzierbaren Prozesses.

¹⁹⁰ Dinge haben im Japanischen eine weniger eng gefasste Bedeutung. Der Begriff „Ding“ umfasst auch Menschen, Tiere, etc.

Dass Johnny im Musizieren das Gefühl hatte, aus sich und der Zeit herauszufallen, ohne dabei jedoch komplett die Verbindung zu sich selbst [und seiner weltlichen Situation] zu verlieren, lässt sich mit Nishidas Konzept der handelnden Anschauung einsichtig beschreiben. Auch das mystische Gefühl, welches Johnnys musikalisches Schaffen begleitet, ist mit Nishidas Brille gesehen ein Indiz dafür, dass im künstlerischen Schaffen mit dem absoluten Nichts der unbestimmbare Urboden aller Realität durch den Kunstschaffenden wirkt, indem der Kunstschaffende sich als einzelnes Selbst komplett negiert, um über sein Werk ganz Ausdruck zu werden. Dieser Ausdruck ist dabei immer geschichtlich, er ist das Resultat des partikulären geschichtlichen Ortes, welches dieser Einzelne als absolut einzelnes Bewusstsein in der Welt ist. Als solcher ist er von der geschichtlichen Welt bestimmt¹⁹¹. Wir können nur schöpferisch/bildend tätig werden -und somit unsere absolute Freiheit realisieren-, weil wir schon geschaffene/gebildete -und somit absolut bedingte- sind. *Nur als widersprüchliche Selbstidentität von Bedingung und Freiheit, von Einzelem (leibliches Ich) und Allgemeinem (absolutes Nichts) können wir uns handelnd selbst verwirklichen. Nur, indem wir uns handelnd selbst verwirklichen, erleben wir uns als autonome Menschen. Nur, indem wir uns in der Welt ausdrücken, können wir uns selbst erkennen. Indem wir uns künstlerisch ausdrücken, verlieren wir uns also nicht selbst, sondern finden unser wahres Selbst, indem wir uns selbst, verlieren*‘:

Der phänomenale Befund, welcher Nishidas Denken begleitete, scheint somit vom Beginn in *Über das Gute* bis zum Ende in *Nothingness and the Religious Worldview* derselbe geblieben zu sein. Was sich änderte war nur Nishidas Zugang (vgl. Heisig 2001 oder auch Fujita 2018). Es ging ihm stets um die Grenze und den Ursprung allen Sinns, alles intentional begriffenen Seins. Der Weg zu diesem Ursprung und dieser Grenze führt stets nur über das „wahre Selbst,“ weshalb Nishida Philosophie niemals nur als Theorie, sondern stets auch als Lebenspraxis verstand. Das reale Leben in der wirklichen Welt war stets Ausgangs- und Zielort seines Denkens.

Johnny Jagd: Suche nach dem wahren Selbst. Dieses wahre Selbst ist allerdings selbst ein widersprüchlich-selbstidentisches, es ist selbst reine Spannung, ein Zwischen.

3.2. Die Realität und das Reale – Verzweifeln am Brot

In diesem Kapitel wollen wir die Ortlogik weiter konkretisieren und uns somit ganz von Nishidas Anspruch, das Abstrakteste im Konkretesten sehen und zeigen zu können, leiten lassen. Dabei wird uns wieder einmal Johnny als freundlicher Helfer mit seinen Geschichten

¹⁹¹ Man denke an Kunststile.

zur Seite stehen. Das konkrete, mit dem wir Nishidas abstrakte Logik zu füllen gedenken, speist sich also aus dem Fiktiven.

a. Identität als diskontinuierliche Kontinuität

Vom Standpunkt des absoluten Nichts betrachtet entsteht mit der Zeit auch die geschichtliche Realität. Zugleich entsteht die Zeit in der geschichtlichen Realität. Die einzige, wahre Realität ist laut Nishida diese *geschichtliche Realität*. Sie ist die konkrete Welt, die Welt in der wir als denkend-handelnde Anschauung leben. Verstehen wir die Realität als komplett materiell determiniert [Materialismus, Naturalismus], so bewegen wir uns in einer ideellen Konstruktion. Verstehen wir die Welt nur als Selbstentfaltung des Geistes oder des Lebens, so bewegen wir uns auch in einer ideellen Konstruktion (Idealismus, Vitalismus). *Die geschichtliche Realität ist der Ort, in dem materielle Determination und die Kreativität des Lebens¹⁹² zusammenwirken und der sich aus diesem Zusammenwirken erzeugt*. Wie genau dies geschieht, und wie uns Nishidas Denken mit einigen der Rätsel, vor die uns Johnny in der Erzählung stellt, helfen kann, gilt es in diesem Abschnitt zu erforschen:

Nachdem Johnny die *Elastizität der Zeit* anhand der Koffer-Parabel beschreibt und im Begriff ist, Bruno mit seinen Auslassungen zur Metro zu beglücken, kommt er auf die *Elastizität der Dinge* zu sprechen. Die Reihenfolge von Johnnys Äußerungen folgt somit der - denkgeschichtlich gesprochen recht konsensfähigen- und auch mit Nishida fährbaren¹⁹³ Annahme, dass „alles real Existierende sich in der Zeit [befinde], so daß die Zeit eine Grundform der Realität bildet“ (Nishida 1999/1932 S. 141).

Während wir im vorigen Kapitel schon gesehen haben, dass die Zeit als diskontinuierlich-kontinuierliche in jedem ihrer Augenblicke ein hochgradig bewegliches Geschehen wechselseitiger Bestimmung ist, wollen wir nun versuchen, auch die Dinge und die durch sie konstituierte Realität als solches zu beschreiben. Aber üben wir uns in Manieren, und lassen wir zunächst Johnny selbst zu Wort kommen: Nachdem er mit seiner Koffermetapher versuchte, Bruno und Dedée zu vermitteln, dass selbst die gemessene und definierte Zeit dehnbar sei, kommt er im weiteren Verlauf der Unterhaltung auf die *Elastizität der Dinge* zu sprechen.

¹⁹² Das Wirken des absoluten Nichts.

¹⁹³ Allerdings mit dialektischem Twist.

„Die Metro hat mir geholfen, hinter diesen Trick mit dem Koffer zu kommen. Sieh mal, das mit den elastischen Dingen ist sehr seltsam, ich spüre das überall. Alles ist elastisch, Junge, selbst Dinge, die hart zu sein scheinen, besitzen Elastizität ... eine verlangsamte Elastizität“ (Cortázar 2004 S. 19).

Wogegen wendet sich Johnny hier?

Substanzdenken, Essentialismus und somit die Vorstellung, Dinge hätten eigenständige, ihren Beziehungen zu Anderen vorausgehende Identitäten. Wir haben schon mit Heidegger, aber auch mit Nishida gesehen, dass Dinge nur aus wechselseitiger Verweisung heraus auftauchen, wobei diese Verweisung von umgreifenden Sinnkontexten [Heidegger] oder vom absoluten Nichts [Nishida] vermittelt ist.

Indem die Dinge als absolut Einzelne sich über wechselseitiges sich-Ausdrücken selbst bestimmen, bestimmen sie zudem die sie umfassende geschichtliche Welt als eine Welt objektiver Beziehungen¹⁹⁴. Die Beziehungen zwischen den Dingen lassen sich als objektiv beschreiben, da sie nicht ausschließlich von der partikulären Subjektivität eines bestimmten Bewusstseins abhängen¹⁹⁵. Sie sind Resultat der Selbstbestimmung absoluter Einzelner auf dem Boden des absoluten Nichts (vgl. Nishida 2012/1936 S. 126). Die Form (hier: das phänomenale Erscheinen) der absolut Einzelnen Dinge ergibt sich aus den objektiven Beziehungen zwischen diesen Dingen selbst. Die Beziehung geht der jeweiligen Erscheinung voran¹⁹⁶. Da Beziehung stets nur als diskontinuierliche Kontinuität denkbar ist, ist auch Form als von ihr bestimmte nur als diskontinuierliche Kontinuität denkbar: „Each thing existing in this reality thoroughly determines itself as independent, that is, it becomes individual and determines each other as a continuity of discontinuity“ (Nishida 2012/1936 S. 132). Das phänomenale Erscheinen eines geschichtlichen Dinges ist kein starres Kontinuum, keine in Stein gemeißelte Gestalt. *Sie ist Resultat unaufhörlicher Wechselbeziehungen zwischen absolut Einzelnen innerhalb eines bestimmten Ortes, der geschichtlichen Welt*¹⁹⁷. *Diese Wechselbeziehungen können nur aufrechterhalten werden, da die Dinge als absolute Einzelne zugleich absolute Allgemeine sind.* Sie sind als absolut Einzelne historisch-materiell absolut bestimmt und als absolut Allgemeine das absolute Nichts. Sie sind eine feste Identität, die sich konstant im Zusammenspiel mit ihrem Ort selbst negiert und sich nur über dieses Wechselspiel von Position und Negation, von

¹⁹⁴ Wobei der Begriff objektiv -wie jeder Begriff bei Nishida- ein dialektischer ist.

¹⁹⁵ Objektivität denkt Nishida also, ähnlich wie Husserl oder Fink, eng gebunden an die Intersubjektivität, als intersubjektive Hervorbringung.

¹⁹⁶ Die Einzelnen, welche über die Beziehungen verbunden sind und die Beziehungen stiften, sind dabei im Sinne der Ortlogik mit der Beziehung gleichursprünglich. Sie präsentieren sich nur aus der Beziehung heraus in verschiedenen Formen.

¹⁹⁷ Welche wiederum innerhalb des absolut unbestimmten Ortes -des absoluten Nichts- liegt und von diesem vermittelt ist.

Verfestigung und Verflüssigung als solche erhalten kann. Als solches Wechselspiel sind sie auch auf vorgeschichtlicher -rein physikalischer oder biologischer- Ebene schon Ausdruck der Selbstbestimmung des absoluten Nichts und somit niemals als rein Materielle, sondern stets als materiell-lebendige zu fassen¹⁹⁸. Bleiben wir in der geschichtlichen Welt, so sehen wir, dass Dinge niemals nur Objekte, sondern als geschichtliche stets schon intersubjektiv konstituiert sind. Sie sind subjektiv-objektive. Als solche können sie uns nur begegnen, da wir über unsere Leiblichkeit auf materieller Ebene mit ihnen verbunden sind. „What we understand by the world of reality must be that which at some point is in contact with our body. Hence, seeing with the body would have to be the starting point“ (Nishida 2012/1936 S. 136). Dass wir die Dinge Sehen bedeutet zugleich immer, dass wir den Dingen ihre Form geben (vgl. Nishida 2012/1936 S. 135)¹⁹⁹. *Sehen* hat bei Nishida eine weitere Bedeutung als das bloße Sehen mit den Augen. Es ist als negierend-bestimmender Weltbezug die Art, wie sich das absolute Nichts im Selbst ausdrückt (vgl. Nishida 1999 Glossar: Stichwort „Sehen“). Seinem Postulat der widersprüchlichen Selbstidentität folgend, kann Sehen also keine bloß passive Rezeption von Sinnesdaten und Informationsgehalten, welche von den Objekten auf den Sehenden treffen, sein. Sehen ist zugleich eine aktive Handlung und als solche das, worin sich das Selbst selbst ausdrückt und über diesen Ausdruck den Dingen ihre jeweilige phänomenale Gestalt verleiht (vgl. Nishida 2012/1936 S. 135). Da die Dinge sich stets in der geschichtlichen Welt befinden, und die geschichtliche Welt eine ausdruckshafte Welt ist, die sich über handelnde Anschauung als Praxis und Poiesis selbst bestimmt (vgl. Nishida 1932/1999 S. 160), sind die Dinge dadurch, dass sie Resultat der Selbstbestimmung der geschichtlichen Welt sind, ausdruckshaft (vgl. Nishida 2012/1936 S. 137). Als ausdruckshafte „*geschichtliche Dinge*“ bestimmen und negieren sie somit zugleich die individuellen Selbst, die inmitten von ihnen leben (vgl. Nishida 2016 S. 223). Dies hat auf die Identität des Selbst interessante Auswirkungen. Auch auf die Gefahr hin, sich zu wiederholen (was -nebenbei bemerkt- eine gekonnte Imitation von Nishidas Schreibstil wäre), sei noch einmal angemerkt, dass Identität nur als orthoft situierte widersprüchliche Selbstidentität denkbar ist. Dies gilt wie wir schon sahen auch -und vor allem- für die menschliche Identität, wobei sich die absolut sich Widersprechenden, welche die Identität ausmachen, mit verschiedenen konkreteren Inhalten füllen lassen (Selbst – Welt, Bewusstsein – Körper, Zeit – Ewigkeit, Subjekt – Objekt, Freiheit –

¹⁹⁸ Nishida versucht dies im Rückgriff auf Erkenntnisse der Quantenphysik zu plausibilisieren. Dieser Sachverhalt lässt sich aber auch anhand simplerer Beispiele plausibilisieren: Man denke nur an die Beziehung einer Pflanze zu ihrer Umgebung, in welcher sich die Identität des Lebewesens Pflanze, sowie die ihrer Umgebung nur als dynamisches Wechselgeschehen zwischen den beiden gestalten kann.

¹⁹⁹ Hier deutet sich besonders die Möglichkeit für Diskussionen mit dem Denken Merleau-Pontys an.

Bestimmung/Determinierung, usw.). Für uns ist an dieser Stelle die Selbst – Welt Dichotomie interessant. Das *wahre Selbst* zeigt sich als *kōiteki chokkan*, als handelnde Anschauung, in welcher das Selbst zur Welt und die Welt zum Selbst wird. Als solches (chokkan) ist es als diskontinuierlich-kontinuierlicher Vollzug die Basis jeglicher abstrakt-bewusster ich-hafter [kontinuierlicher] Identität²⁰⁰. *Schon auf fundamentaler Ebene wird das Selbst mit sich selbst nur dadurch identisch, dass es mit sich selbst nicht-identisch- und mit seinem ganz Anderen, der Welt, identisch wird.* Ja, vom Standpunkt der ewigen Gegenwart betrachtet, ist das Selbst gar immer schon absolut mit der Welt identisch und zugleich als absolute Negation absolut von ihr verschieden.

All dies findet sich in Johnnys Beschreibung seiner Begegnung mit einem Brot dargestellt:

„Da ist das Brot, dort auf dem Tischtuch ... Es ist etwas Festes, das läßt sich nicht leugnen, hat eine wunderschöne Farbe und duftet. Es ist etwas, das ich nicht bin, etwas anderes, außerhalb meiner selbst. Doch wenn ich es berühre, wenn ich die Finger ausstrecke und danach greife, dann ändert sich etwas, findest du nicht auch? Das Brot ist außerhalb meiner selbst, aber ich berühre es mit den Fingern, fühle es, fühle, daß das die Welt ist, doch wenn ich es anfassen und fühlen kann, dann kann man nicht wirklich sagen, daß es etwas anderes sei, oder glaubst du, daß man das sagen kann?

...

Im Brot ist es Tag ... und ich wage es, es anzufassen, es durchzuschneiden, es mir in den Mund zu stecken. Es geschieht nichts, ich weiß; aber eben das ist das Furchtbare ... Du schneidest das Brot, stößt ihm das Messer hinein, und alles ist wie vorher. Ich versteh das nicht, Bruno“ (Cortázar 2004 S.

54)

Man könnte fast meinen, Julio Cortázar habe Nishida gelesen.

In seiner Form ist das Brot einerseits darüber konstituiert, dass sich in ihm das absolute Nichts ausdrückt, indem sich die Welt selbst ausdrückt. Dies besagt, dass das Brot Resultat vielfältiger Prozesse, die innerhalb der geschichtlichen Welt stattfinden, ist. Es ist das Resultat der Arbeit eines fähigen Bäckers [und eines Bauers und Müllers] und als solches geschichtlich bestimmt. Zugleich ist es in seiner molekularen Struktur absolut durch biochemische Naturgesetze determiniert. Aus dieser Determiniertheit heraus begegnet es uns in der geschichtlichen Welt als hart [sein Aggregatzustand ist fest]. Innerhalb der geschichtlichen Welt begegnet es Johnny als etwas Einzelnes, das ihm gegenübersteht. Es ist ein absolut Anderes zu ihm selbst. Es steht ihm jedoch nicht völlig beziehungslos gegenüber, sondern ist über vielfältige Formen des

²⁰⁰ Dazu später in Kapitel 3.4. mehr.

Ausdrucks mit ihm verbunden. Johnny sieht das Brot, indem das Brot sich selbst ausdrückt und Johnny dadurch bestimmt. Das Brot erscheint fest, es duftet und hat eine wunderschöne Farbe. Zugleich kann das Brot nur als fest, duftend und schön aussehend erscheinen, weil es von seinem absolut Anderen -von Johnny- gesehen wird. Er riecht den Duft, sieht die gold-braune Kruste und das Wasser läuft ihm im Munde zusammen. Auch Johnnys Sehen ist als geschichtsleibliches Sehen von der Welt vermittelt. Johnny und das Brot stehen auf solche Weise als absolute Einzelne [Verschiedene] in einer orthoft [von der gesch. Welt] vermittelten diskontinuierlich-kontinuierlichen Beziehung, wobei weder die Einzelnen der Beziehung, noch die Beziehung den Einzelnen vorausgeht. Johnny und Brot existieren aus einem spannungsreichen Zwischen heraus. Dies ist als „wahres Sehen“ (Zitat suchen) schon eine handelnde Anschauung und somit das Fundament jeglichen Weltbezugs. Johnny scheint sich uns allerdings nicht im wahren Sehen zu befinden. Sein Sehen verbleibt in der Immanenz/Innen – Transzendenz/Außen Spaltung befangen. Es ist bloß bewusstes, abstrahierendes Sehen²⁰¹ (vgl. Nishida). Er ahnt zwar, aber versteht nicht, dass schon das leibliche Sehen diese Dichotomie radikal infrage stellt. Indem Johnny das Brot nun allerdings auch noch mit seinen Tastorganen berührt [er nimmt es in die Hand], stellt er die Differenz von Transzendenz/Außen und Immanenz/Innen, welche das gewöhnliche Sehen strukturiert²⁰², radikal in Frage. Dass der Tastsinn der Realitätssinn par excellence sei, liegt darin begründet, dass sich in ihm über das Tasten²⁰³ die „wahre Realität“ *des Dinges als widersprüchliche Selbstidentität* offenbart: „Wir kennen die Realität durch den Tastsinn“ (Nishida 1941/2011 S. 123). Der Tastsinn ist die Art des Ausdrucks, die sich in der „innersten Immanenz“ (Nishida 1941/2011 S. 141) des geschichtsleiblichen Selbst vollzieht. Dies lässt sich wohl so übersetzen, dass wir die Dinge mit unserer Haut ertasten und die Haut die letzte Grenze -und als solcher der Beginn- unseres Leib-Körpers ist. Als leiblich vollzogener Ausdruck, in welchem das Selbst zur Welt und die Welt zum Selbst wird, ist der Tastsinn zudem handelnde Anschauung. Ja, wie wir sehen, bricht im Tasten die Ich – Anderer / Immanenz – Transzendenz Dichotomie in sich zusammen²⁰⁴. Indem wir etwas in die Hand nehmen, wird es gewisser Maßen zu uns und wir werden zu ihm. Wir erleben uns auf eigentümliche Weise durch die Handlung des Zugreifens mit dem Gegriffenen vereint. Was zunächst hoch komplex, abstrakt und vielleicht ein wenig absurd wirkt, können wir uns ganz leicht an der alltäglichen Erfahrung bewusst machen. Wenn wir am

²⁰¹ als solches ist es allerdings durch das „wahre Sehen“ fundiert.

²⁰² Und im „wahren Sehen“ ortlogisch aufgehoben ist.

²⁰³ Oder besser: das tastende Sehen.

²⁰⁴ Zugleich entsteht sie aber auch erst aus dieser Erfahrung heraus. Dies wollen wir im nächsten Abschnitt phänomenologisch ausweisen.

Frühstückstisch sitzen, und eines der duftenden und schön geformten Brötchen aus dem Brotkorb nehmen, während wir in ein Gespräch vertieft sind, vollzieht sich der gesamte Greifvorgang, ohne dass wir uns dessen explizit bewusst werden (müssen). Das Brötchen wird Teil unserer leiblichen Selbstbewegung und als solcher Teil von uns. Zugleich bleiben wir dabei jedoch absolut Verschiedene [dies sieht Johnny dann nicht mehr, er denkt nur den Einheitsaspekt]. *Der Tastvorgang hält als „wahres Sehen“ Subjekt und Objekt in dialektischer [widersprüchlich-selbstidentischer] Einheit in sich*²⁰⁵. Das Selbst und das ertastete Objekt sind in einer Immanenz, die mit einer Transzendenz Hand in Hand geht [also einem *spannungsreichen Zwischen*], vereint. Diese unaufhebbare Transzendenz und Differenz zwischen uns und dem Anderen können wir uns jederzeit verdeutlichen, indem wir uns den Tastvorgang explizit bewusst machen. In dem Moment, in dem wir bemerken, dass wir etwas in der Hand halten, zeigt sich die Transzendenz in der Immanenz. Nebenbei bemerkt zeigt sich in dem vom uns gewählten Beispiel zudem, wie die handelnde Anschauung als einheitlich-leiblicher Vollzug von der diskursiven Praxis [dem Gespräch am Frühstückstisch] verdeckt wird. Das Gespräch kann als Sinnbezug als „primärer Ort“ unseres Ego-zentrischen Selbstverständnisses verstanden werden. Wir sind mit unserer Aufmerksamkeit primär *im* Gespräch.

Das Tasten ist als geschichtlicher Vorgang zudem von der Welt vermittelt. Als von der Welt vermittelter Bezug ist es mit Nishida entweder als instrumenteller oder künstlerischer Bezug aufzufassen. Johnny schildert uns hier einen eindeutig instrumentellen Bezug, das Greifen, Zerschneiden und Essen eines Brotes. Ein Beispiel für dessen Geschichtlichkeit wäre, dass das Schneiden eines Brotes mit einem Messer eine erlernte Kulturtechnik ist, welche Werkzeuggebrauch voraussetzt. Der Werkzeuggebrauch konnte dabei wie wir sahen nur erlernt werden, indem das Selbst seiner selbst als Instrument seines Handelns bewusst wurde. Dies impliziert, dass jegliche Kultur nur aufgrund der Spaltung des einheitlichen Lebensvollzugs der handelnden Anschauung erwachsen kann. Um als Spaltung erwachsen zu können, muss der einheitliche Lebensvollzug dem Moment der Spaltung allerdings schon zu Grunde liegen. Geschichtliches Handeln ist also insofern widersprüchlich, dass es denkend-handelndes ist. Das Greifen, Schneiden und Essen des Brotes ist des Weiteren ein formbildender, schöpferischer Akt, in welchem die Welt sich über das handelnde Individuum selbst gestaltet. Dabei geschieht die Formbildung über die Zerstörung der Form eines Anderen²⁰⁶. Das Schöpferische eines solch

²⁰⁵ Vgl dazu auch: Wirth 2011 S. 290

²⁰⁶ Diese starke Betonung des schöpferischen, welches dem Zerstörerischen innewohnt, ist ein wichtiger Kritikpunkt an Nishidas Philosophie (vgl. z.B. Heisig 2001 S.). Mit seinem Denken müsste man selbst den

unwichtig erscheinenden Vorgangs zeigt sich schlichtweg darin, dass die Welt als Resultat dieses Vorgangs eine Andere ist. Das Brot sieht nun anders aus und der Mensch ist satt. Oder, in Johnnys Falle, verzweifelt.

Während sich das Greifen, Schneiden und Essen eines Brotes also logisch in viele verschiedene Vorgänge aufteilen lässt, welche alle durch andere Voraussetzungen bedingt sind und sich alle in anderen logischen Orten vollziehen, ist es als *handelnde Anschauung* ein Weltbezug, der jeglicher Spaltung vorausgeht. Als solch ungespaltenes Bezugsgeschehen vollzieht es sich als widersprüchlich-selbstidentisches, welches als materiell-geschichtlich bedingtes konstant Realität erzeugt. Man denke nur zurück an die reine Erfahrung.

So weit, so schön. Aber was ist daran jetzt so schrecklich für Johnny?

Johnny scheint uns schlicht das Faktum zu beweinen, dass die Zerstörung eines Dinges, das er als Partner der Selbstbestimmung seiner Identität -ja gar als notwendigen Teil seiner eigenen Identität- wahrnimmt, keinerlei merkliche Konsequenzen zu haben scheint. Weder emotional, noch rechtlich. Indem er das Brot „tötet“, „tötet“ er aufgrund der dialektischen Verschränkung von Selbst – Anderem auch einen Teil seiner Selbst. Es scheint, als würde er seine Verbundenheit mit dem Brot zu sehr betonen, und dabei vergessen, dass diese Verbundenheit nur möglich ist, weil das Brot zugleich absolut von ihm verschieden ist. *Er vergisst die Differenz, die am Grunde der Beziehung liegt.*

Vielleicht ist die Ignoranz, die das Bewusstsein im Hinblick auf seine Abhängigkeit vom Anderen an den Tag legt, für solch alltägliche Vorgänge instrumentellen Handelns auch ganz zuträglich. Sie macht den manipulativen Weltbezug sicherlich leichter.

Auch wenn Nishida die absolute Differenz der Einzelnen als notwendige Voraussetzung jeglicher Verbindung betont, liegt sein Fokus doch schlussendlich stets auf ihrer schlussendlichen widersprüchlich-selbstidentischen Verbundenheit im Ort des absoluten Nichts. Dies ist Ausgangspunkt möglicher Kritik am Denken Nishidas als monistischem und politisch-ethisch nivellierendem Denken²⁰⁷. Ein Vorwurf, der angesichts der freundlich ausgedrückt fragwürdigen Rolle einiger Mitglieder der Kyoto-Schule zur Zeit des japanischen

Holocaust noch als schöpferischen Akt der Selbstbestimmung der Welt vollziehen. Wie uns die Welt als absurde auch feindlich begegnen kann, werden wir an späterer Stelle mit Camus auszuleuchten versuchen.

²⁰⁷ Man siehe für eine Kritik der Philosophie Nishidas als schlussendlich allzu monistisch [v.A. im Hinblick auf ihre Ungeeignetheit für das politische Denken]: Stevens 2011 in „Conversations with the Kyoto School“ Ob man speziell den Vorwurf des Monismus für gerechtfertigt und dem Denken Nishidas angemessen erachten sollte, sei -besonders im Hinblick auf das Konzept der *widersprüchlichen* Selbstidentität- dahingestellt.

ultra-Nationalismus/Faschismus im zweiten Weltkrieg doch kurz angeführt werden sollte²⁰⁸. Diese Kritik sei an dieser Stelle nur erwähnt und nicht weiter kommentiert. Nishidas Logik ist eben eine Logik und als solche doch stets eine abstrakte Darstellung konkreter Inhalte. Um der Realität noch weiter in ihrer vollen Konkretion auf die Spur zu kommen, wollen wir nun ein wenig den philosophischen Baukasten wechseln: Widmen wir uns der intellektuellen Bearbeitung der Realität mit phänomenologischem Werkzeug. Unsere Bastelarbeiten werden sich dabei an den schon zuvor bearbeiteten Erlebnissen Johnnys vollziehen.

b. Perspektivwechsel: Phänomenologie des Realen

b.1. Rekapitulation

Beginnen wir unseren Perspektivwechsel mit einer Bestandsaufnahme dessen, was wir mit Nishida im Hinblick auf die Realität festgestellt haben: Mit Nishida²⁰⁹ sahen wir, dass *die geschichtliche Realität als bestimmter Ort ein konstant sich wandelndes Geschehen wechselseitiger Bezogenheit²¹⁰ absolut voneinander verschiedener Einzelner ist*. Die Realität ist als widersprüchlich-selbstidentische ein Zusammenspiel von *Relationalität – Absolutheit*. Dieses Zusammenspiel ist *eines der Motive*, die wir in Nishidas Denken ausgemacht haben und welche uns für das Verständnis dessen, was Realität ist, bedeutsam erscheinen. *Anhand einer vertiefenden Betrachtung dieser Motive soll sich unsere phänomenologische Annäherung vollziehen*. Eines der Einzelnen, welche die Realität in ihrer Struktur und Konsistenz ausmachen, ist das menschliche Selbst, welchem als geschichtsleiblichem Individuum in Nishidas Denken eine herausgehobene Rolle zukommt. Als leibliche Individuen befinden sich Menschen immer schon *in der Realität* und sind in vielfältigen Weisen der Bezogenheit mit ihr verbunden. Nishidas Philosophie geht also von einer umfassenden *Immanenz* aus, innerhalb welcher Subjekt und Objekt miteinander verbunden sind. Diese Immanenz geht jedoch mit einer radikalen, absoluten *Transzendenz* Hand in Hand.²¹¹ Menschen sind als absolute Einzelne in der Welt, indem sie von anderen absolut Einzelnen *getroffen [bestimmt] werden* und auf diese künstlerisch und praktisch *wirken [sie bestimmen]*. Ja, in ihrer Einbettung bringen sie gar Realität erst hervor. *Immanenz – Transzendenz* markiert *ein weiteres*, für die folgenden Untersuchungen bedeutsames, *Motiv*. Da die Immanenz, das In-Sein in der Realität mit dem Fremd-Sein und der Trennung von der Realität für Nishida gleichursprünglich ist- und Immanenz und Transzendenz in ihrer spannungsreichen Wechselwirkung die Realität überhaupt

²⁰⁸ Wobei Nishida nach Meinung des Autors wohl von faschistischen Ansichten freizusprechen wäre. Sein

²⁰⁹ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass der Autor sich der Gefahren, welche der Wiedergabe philosophischer Bestimmungen in allgemeinverständlicherer Sprache unterliegen, bewusst ist.

²¹⁰ Im Sinne eines wechselseitigen *Aufeinandereinwirkens*.

²¹¹ Ein Zwischen im Sinne Tanis (vgl. Tani 2006).

erst konstituieren, grenzt sich seine Philosophie von Spielarten des Realismus, welcher eine Differenz von S-O, von Innen und Außen behaupten, radikal ab. Realität begegnet uns nicht als prinzipiell unerkennbare Außenwelt, von der uns ein epistemologischer Abgrund trennt, den es mit Hilfskonstruktionen zu überbrücken gilt (klassischer Realismus).

Realität ist –wenn wir Sie als menschliche Realität betrachten- für Nishida der Ort des wechselseitigen Aufeinandereinwirkens von individuellem Leib und absolut Anderem innerhalb des absoluten Nichts. Es gibt für Nishida keine Realität ohne jemanden oder etwas, das in sie *involviert* wäre und als Resultat von dessen Involviertheit die Realität Wandel erfährt. Hier bietet sich uns ein schöner Einstieg in die phänomenologische Behandlung des Problems. Die Fragen:

Wie fühlt sich diese Involviertheit in die Realität an? Was ist die Evidenzquelle für den Ausweis von Etwas als „real“?

Werden den Beginn unserer Betrachtung markieren. Aufmerksame Leser*innen mögen sich an dieser Stelle denken: Moment! War es nicht der *Tastsinn*, den Nishida als ultimative Evidenzquelle angab? Und in der Tat trägt die Erinnerung nicht. Ein phänomenologischer Blick auf das Tasten [*das nächste Motiv* unserer Untersuchung] und die mit ihm verknüpften Phänomene kann uns allerdings eine Perspektive auf das Verhältnis von Tasten und Realität eröffnen, mit welcher sich Nishidas Beobachtungen ergänzen ließen. *Was genau* es nun *phänomenal* sei, was das tastende Individuum mit der Realität des Ertasteten konfrontiert, beschreibt Nishida nicht²¹². Für Nishida ist der Leib, welcher das Instrument des Tastens ist, über seine Materialität mit dem Anderen materiellen Seienden verbunden. Die Materialität der Dinge ist für Nishida allerdings nicht dasjenige, was allein deren Realität ausmacht und somit auch nicht diejenige Evidenzquelle, die über das Tasten erschlossen wird. Die Art der erschließenden Bezogenheit des Leibes zu den Dingen beschrieben wir als Formen *handelnder Anschauung*. Sie scheint uns für Nishida die tiefste Realität der menschlichen Existenz zu sein. *Realitätsgewissheit* erlangen wir also über handelnde Anschauung und somit *über pragmatisch-schöpferische Akte*. *Realität zeigte sich als schöpferisch-kreatives Geschehen innerhalb der Grenzen der geschichtlichen Welt in der Offenheit des absoluten Nichts*. Ohne Nishida hier allzu ausschweifend kritisieren zu wollen,²¹³ kann uns der phänomenologische Blickwinkel doch helfen, einen ‚blinden Fleck‘ in Nishidas Denken zu korrigieren: *Den schmerzhaft-*

²¹² Der Tastsinn offenbart für Nishida die Realität des Getasteten dadurch, dass er es als Widersprüchlich-Selbstidentisches präsentiert.

²¹³ Dafür ist das Verständnis des Autos doch zu limitiert.

zerstörerischen oder auch blockierenden Aspekt der Realität. Wir können einen genaueren Blick auf das Differenzgeschehen an den Grenzen werfen und so hoffentlich auch Johnnys Verzweiflung besser nachvollziehen lernen. Dabei werden wir zunächst mit Scheler eine erste Differenz zwischen dem Realen und der Realität einführen. Danach wird als 1. Motiv das Verhältnis von Transzendenz – Immanenz betrachtet, welches alle weiteren Motive umfasst. Darauf folgend wird mit dem Tasten das 2. Motiv untersucht, ehe mit dem 3. Motiv, Relationalität – Absolutheit die Betrachtungen schließen.

b.2. Erste Differenz: Realität und Reales

Schon die alltägliche Erfahrung lehrt uns, dass uns die Realität dessen, was uns umgibt und beschäftigt, oftmals leider gerade dadurch bewusst wird, dass wir *an Grenzen stoßen*. Der vielbeschworene „Boden der Tatsachen“ ist eine solche Art der Begrenzung durch die reale Außenwelt, auf welchen das verträumte Individuum doch bitte von seinen besorgten Mitmenschen zurückgeholt werden sollte²¹⁴. In unseren Plänen und Träumen lebt es sich leicht, in seiner Imagination ist ein jeder ein Held. Ja, erst wenn wir „vor vollendeten Tatsachen stehen“ und merken, dass etwas nicht funktioniert, wir mit etwas nicht weiterkommen oder etwas an sein Ende gelangt, zeigt sich uns die Realität in aller Härte. *Widerstand* scheint also schon dem alltäglichen Verständnis als ein -wenn nicht sogar *das*- Kriterium für Realität zu gelten. Dasjenige, was in der Realität als widerständig begegnet, fassen wir mit Scheler und Sepp als *das Reale*. An dieser Stelle soll somit eine Unterscheidung zwischen der Realität und dem Realen eingeführt werden. Kennzeichen des Realen²¹⁵ sind laut Scheler seine *Widerständigkeit* und *Wirksamkeit*²¹⁶. Reales begegnet uns als *Widerstands-* und *Wirkzentrum* (vgl. Scheler 1976 S. 266) und als solches stets nur als *gegenstandsfähiges Einzelnes* im Kontakt mit unserer *individuellen Existenz* (vgl. 1976 S. 193). Dieser Kontakt mit dem Realen ist ein Kontakt, welcher sich auf vor-bewusster Ebene, als Widerstand gegen „das *eine Trieb- und Lebenszentrum*“²¹⁷ (vgl. 1976 S. 263) abspielt und *außerhalb jeglichen Sinnbezugs* verläuft (vgl. 1976 S. 214). Als sich auf der Triebphäre abspielendes Widerstandserlebnis ist es Scheler zufolge zudem *unmittelbar* und führt zur „*Habe*“ eines nicht artikulierten „*ekstatischen Wissens*“²¹⁸ (vgl. 1976 S. 212 und 190). Dies besagt für uns zweierlei: Erstens ist das Reale als Widerstandserlebnis radikal von allen Formen von (sinnlicher) Wahrnehmung zu scheiden. Für

²¹⁴ Diese Alltagsweisheit findet ihren Widerhall auch in Kierkegaards Bestimmung der Formen der Verzweiflung:

²¹⁵ Was Scheler als das *Dasein* eines Gegenstandes fasst, welcher sein So-Sein fundiert aber von diesem radikal verschieden ist (vgl. Scheler 1976 S. 186).

²¹⁶ In dem Sinne, dass das Reale auf uns einwirken kann.

²¹⁷ Welches selbst Scheler zufolge nicht-gegenstandsfähig ist (vgl. Scheler 1976 S. 260).

²¹⁸ Welches von diskursivem Wissen abzugrenzen ist.

Scheler ist das Widerstandserlebnis als solches von den es begleitenden Erfahrungen zu trennen (vgl. 1976 S. 209). Es ist weder das raue Gefühl in den Fingern, welches wir haben, wenn wir mit den Händen über eine Steinmauer fahren, noch ist es das Pochen des Schmerzens, welches wir nach einem Messerstich verspüren. Es ist das pure Erlebnis von Widerstand (welches die zuvor genannten Sinneswahrnehmungen begleitet). Zweitens verschafft Realkontakt eine Form *absoluter Gewissheit*, welche allerdings als vor-diskursive aufzufassen ist. Wie genau sich diese Gewissheit als Hier – Dort Spannung abspielt, werden wir mit Sepp betrachten. Die Berührung mit dem Realen ist *kein Erkenntnisakt* und *kein intentionaler Bezug eines Bewusstseins*. Diese setzen eine S-O Spaltung, und somit eine irgendwie geartete Differenz von Immanenz – Transzendenz voraus. Diese öffnet sich allerdings erst mit dem sinnlichen und erkennenden Zugang eines bewussten -und somit sinnvermittelten- Lebens. Sie ist ein Merkmal der existenziellen Jagd. Das Reale selbst, sowie das Triebleben als Vollzug bleiben *dem Bewusstsein* notwendig *transzendent*²¹⁹ (vgl. 1976 S. 186). Es zeigt sich als absolute Grenze des sinngestützten Ausgriffs des Lebens, als absolutes Außen/Anderes zum Sinn. Welt und Bewusstsein als Bereiche medialisierten Lebensvollzugs falten sich -wie wir in Kapitel 3.1.3. sahen- erst als Reaktion auf ursprüngliche konfrontative Einbettung in das Reale auf.

Das Reale, welches als Widerstand gegen den Triebimpuls begegnet, ist ein autonomes, dem Sinn transzendentes Einzelnes. Die triebhafte/unmittelbare/außer-sinnhafte Einbettung des Individuums in das Reale ist der Boden jeglichen Weltlebens und als solcher dasjenige, welches jeglichen Formen von Wissen-um und Bewusstsein-von Realität vorausgeht (vgl. Scheler 1976 S. 206 oder 262). Weder die Materialität noch die Realität, sondern *das Reale als von uns unabhängiges Widerständiges ist also die fundamentalste Basis der Involviertheit des Individuums in die Welt. Die Realität eines Dinges selbst hingegen fassen wir zu diesem Zeitpunkt vorsichtig als Reales + X*²²⁰. *Sie befindet sich in der Welt, ist Teil der Welt. Mit dem Realen kommen wir nach Scheler über die rohe Gewalt unserer Triebhaftigkeit in Kontakt. Es begegnet uns als Widerstand, an welchem wir in unserer animalischen Jagd anstoßen.*

Unter Beistand von Sepp und Merleau-Ponty wollen wir das bisher Gewonnene im Folgenden ergänzen und im Zuge der Beschreibung von Johnnys Konfrontation mit dem Brot weiter konkretisieren. Bevor wir uns zu Johnny und seinem Brot begeben, sei mit Sepp hervorgehoben, dass *Widerstand* selbst die Negation in ihrer leiblich spürbaren ‚Phänomenalität‘ ist (vgl. Sepp

²¹⁹ Wobei das Reale als außer-sinnhaftes, das Triebleben als vor-sinnhaftes transzendent ist (Sepp).

²²⁰ Wir folgen dabei Sepp (siehe Reales und Welt S. 1, 14). Hier zeigt sich nebenbei bemerkt eine interessante Nähe zu Uedas Bestimmung der Erfahrung (vgl. Ueda 2011 S. 144). Sie wollen wir im folgenden Kapitel eingehender untersuchen.

2012 Wid. S. 1). Wie wir mit Sepp noch weiterverfolgen werden, öffnet sich das Wort „Widerstand“ (auch als Verb „widerstehen“) im Deutschen zwei Interpretationsrichtungen: Widerstand leisten und an Widerstand anstoßen (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 2). Die mit Nishida aufgezeigt wechselseitige Bestimmung der Einzelnen über die Negation wird vom leiblich verankerten Leben über das Erleiden und Leisten von Widerstand gespürt.

Wenden wir uns nun der Verzahnung von Johnny und dem Brot unter den zuvor aufgelisteten Motiven zu. Das Motiv *Transzendenz – Immanenz* wird den Rahmen der Beschreibung stellen.

b.3. Motiv I: Immanenz – Transzendenz

Das „imaginäre Ding“ Brot begegnet Johnny in-der-Welt in einem bestimmten Kontext, eingebettet in ein „Wahrnehmungsfeld“ (Husserl 2012 §46): „*Da ist das Brot, dort auf dem Tischtuch*“ (s.O.). Dieser Ort der Wahrnehmung, innerhalb dessen Johnny und das Brot miteinander verbunden sind, lässt sich als Bereich der Immanenz und als eine Art des „In“ fassen. Zur Strukturierung der Untersuchungen schlagen wir mit Sepp vor, zwei Ebenen des In-Seins zu unterscheiden: Das *In-Sein1*, welches einen Bereich vor-sinnhafter, in-dividueller, über grenz- und lineare richtungsleibliche Prozesse aufgefalteter Zugänglichkeit beschreibt. Es ist der Bereich der „Habe“ eines „ekstatischen Wissens.“ Das *In-Sein2*, welches wir als Bereich sinngestützter²²¹ und grenz- und richtungsleiblich fundierter Zugänglichkeit definierten. Es scheint uns dem klassischen Begriff der Immanenz strukturähnlich zu sein. Das Leben im *In-Sein2* ist durch eine Dominanz des Sinns, des verstehenden Bezugs zur Welt gekennzeichnet und umfasst als solches das heideggersche in-der-Welt-sein. Es ist der Ort des reflexiven Wissens und somit der Ort, an welchem sich das Leben des Alltagsmenschen als existenziell-weltliches Jagdgeschehen, (als leiblich fundierte Sorge) vollzieht. Dies zeigt sich auch an Johnnys Beschreibung seiner Begegnung mit dem Brot. Johnny präsentiert uns die Situation und somit den Wahrnehmungskontext, aus welchem heraus ihm das Brot begegnet. Dieses Wahrnehmungsfeld ist als über Sinnstrukturen konstituiertes dem *In-Sein2* zuzuordnen. Wie schon ausgeführt, beschreibt das *In-Sein2* den Ort des sinnleiblichen und somit medialisierten Lebensvollzugs (vgl. Sepp 2017 S. 423). In ihm begegnen uns die Dinge als schon sinnvermeinte und sinnvoll bestimmte „imaginäre Dinge“²²². Imaginäre Dinge sind stets geschichtliche²²³ Dinge. Mit Schapp ließe sich festhalten, dass sie stets aus durch Geschichten²²⁴ konstituierten Horizonten heraus auftauchen und in ihrem gegenwärtigen

²²¹ Also von der Welt vermittelt.

²²² Für ihre Definition siehe Abschnitt 3.1.3.

²²³ Wir nehmen *geschichtlich* hier in einem Doppelsinne von ‚in der *Geschichte* aus den *Geschichten* auftauchend‘

²²⁴ Ergo: Sinnstrukturen.

phänomenalen Erscheinen von diesen bestimmt sind. Das *Brot* auf dem *Tischtuch* welches Johnny als ‚*Festes*‘ begegnet, ist eben nicht nur ein Ding in seiner nackten Materialität, sondern als von Menschen geschaffenes und aktuell wahrgenommenes stets schon ein Ding+X. Dieses X ist ein Minimum an Sinn (vgl. Sepp Reales und Welt S. 1, 14). Dieser ist der imaginative und epistemische Bestand, aus welchem das Brot seine Form erhält. Am Boden eines jeden einzelnen Dings liegt, wie wir mit Scheler sahen, zudem das transzendente Reale. Genauer gesagt ist das Brot als imaginäres Ding²²⁵ also *Reales (Ding)+X*²²⁶. Es ist ein im Realen fundierter Ort, an welchem sich bestimmte Geschichten/Sinnstrukturen verdichten und konzentrieren, eine „endkonstituierte Sinneinheit“ (Sepp 2017 S. 444). So ist das gebackene Brot als individuelles Seiendes u.a. das Resultat der Geschichte des Backens, es ist ein Ort im Sein, in welchem sich Sinn konkretisiert. Es verweist dabei aus sich auf diejenigen Sinnbestände, welche zum Horizont der Geschichte des Backens gehören, zurück²²⁷ (vgl. Sepp 2017 S. 18). Als imaginäres Ding (*Reales (Ding)+X*) ist es Teil der *Realität*. Es ist in seinem Sein von der (Sinn)Welt als Gewebe von Geschichten *vermittelt*. Es trägt Geschichten in sich und befindet sich innerhalb eines von Geschichten bewohnten Wahrnehmungskontextes, zu welchem weitere imaginäre Dinge (z.B. das Tischtuch, der Tisch) gehören.

Als imaginäres Ding ist es über tausend Fäden im *intentionalen Bezug* mit dem sinnleiblichen (geschichtlichen) Johnny verbunden. Es begegnet stets schon aus spezifischen *Motivationsbeziehungen* heraus (vgl. Husserl 1984 S. 19-20). Daher erscheint es ihm in seinem alltäglichen Umgang zunächst als ein Gegen-stand, als Objekt seiner Wahrnehmung und seines manipulativen Weltbezugs. Das Brot begegnet ihm *als Brot*, als ein *Lebensmittel* das zu einem spezifischen Zweck dienlich ist (vgl. Levinas 2002 S. 152). Als mit „geistigen Gehalten“ (Husserl 1992 §56) behaftetes Ding erscheint es so *in Johnnys Bewusstsein*.

Johnny beginnt nun, das „imaginäre Ding“ Brot in die Hand zu nehmen. Der folgende Ausschnitt aus unserer Beispielszene verdeutlicht, wie die „Innen“ – „Außen“ Differenz, die unser alltägliches Wahrnehmen strukturiert, über das Betasten („Fühlen“) des Brotes in sich zusammenfällt:

²²⁵ Im Rückgriff auf Schapp ließe es sich auch als *Wozuding* (2012 Kapitel 2 Abschnitt I) fassen.

²²⁶ Es liegt eine Nähe zur Konzeption Schelers vor, laut welchem Gegenstände stets *Dasein + Sosein* (grob gesagt: phänomenale Gestalt) sind (für eine ausführlichere Darstellung siehe Scheler 1976 S. 185).

²²⁷ Dazu gehören bspw.: Die Kunst des Backens selbst, das Mahlen und Verarbeiten von Getreide, der Anbau von Getreide, die Sesshaftwerdung des Menschen, die Erfindung des Feuers. Wie in Kapitel 1.3. angedeutet, stehen alle Geschichten in einem lebendigen Zusammenhang. Vom Kleinsten führt der Weg in die unendlichen Horizonte der Welt.

b.4. Motiv II: Das Tasten

„Das Brot ist außerhalb meiner selbst, aber ich berühre es mit den Fingern, fühle es, fühle, daß das die Welt ist, doch wenn ich es anfassen und fühlen kann, dann kann man nicht wirklich sagen, daß es etwas anderes sei.“

Johnny artikuliert hier ein Paradox: Indem er das Brot berührt, führt er sich eine *Differenz* zwischen sich selbst und dem Brot vor Augen. Zugleich jedoch betont die Verbundenheit, die der Vorgang des Berührens erzeugt, ein Gefühl von *Identität*. Die Satzfolge in der Erzählung suggeriert, dass für Johnny die zunächst bemerkte Differenz in der nachfolgenden Verbundenheit aufgelöst wird. Beschauen wir zunächst diese Differenz:

Das Brot begegnet aus verschiedenen Graden der Distanz (dort auf dem Tischtuch -> im Kontakt mit den Fingern) heraus als etwas, das *außen*, Johnnys Leib-Körper entgegensteht. Das Brot begegnet einem leiblichen Selbst als ein bestimmtes Anderes, als etwas, das es nicht ist. Allerdings führt uns Johnnys Begegnung mit dem Brot schnell über die Scheidung von Selbst – Anderes, Innen – Außen hinaus: „Doch wenn ich es anfassen und fühlen kann, dann kann man nicht wirklich sagen, daß es etwas anderes sei.“ Wie diese Verbundenheit sich philosophisch ausbuchstabieren lässt, haben wir im vorigen Abschnitt mit Nishida betrachtet. Hier gehen wir einen anderen Weg, indem wir das Tasten mit *Merleau-Ponty*²²⁸ in den Blick nehmen:

Wie Merleau-Ponty im Anschluss an Husserl ausführt, wird im leiblichen Tasten die Differenz von Subjekt und Objekt, welche ein zentrales Strukturmerkmal des „natürlichen“ Bewusstseinslebens ist, fraglich (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 176). Der Leib als berührender, lebendiger oder tätiger Leib erlebt sich selbst im Berühren eines Anderen als berührend. Wenn wir Dinge berühren, erleben wir immer auch, dass wir diese Dinge berühren. Wir spüren nicht nur die Massigkeit des ertasteten Dinges, sondern auch uns selbst als Tastenden (vgl. 2004 S. 176). Das spürende Subjekt spürt sich als Objekt. Dieses Verschwimmen der klaren Differenz von Innen – Außen, Selbst und Anderem wird auf die Spitze getrieben, wenn die eine Hand die Hand, die momentan das Ding ertastet, berührt (vgl. 1966 S. 117, 2004 S. 176). Der Versuch, das Tastende beim Tasten zu greifen, scheitert jedoch stets. Der Leib kann sich in seiner eigenen Bewegung als lebendiger Vollzug nicht zum Objekt machen, das Tasten kann das Tasten selbst

²²⁸ Das Denken Merleau-Pontys erweist sich in vielerlei Hinsicht offen für einen Dialog mit dem Denken Nishidas. Dies zeigt sich besonders am Konzept des *Fleisches*, welches für Merleau-Ponty ein schöpferisches Milieu ist, aus welchem Leib, Andere und Dinge erst hervorgehen (vgl. z.B. Alloa 2017 S. 66). Allerdings öffnen sich auch Motive wie die Reversibilität, der Zusammenfall der Dichotomie aktiv – passiv in der Wahrnehmung dem interkulturellen Diskurs.

nicht ertasten (vgl. 2004 S. 194). Ertastet wird immer nur der *Körper* [hier das Körperteil ‚Hand‘] als Mittel des Tastens, niemals der tastende Leib selbst. Es besteht also eine Lücke, ein Spalt oder *Hiatus* zwischen dem eigenen Leib und den Dingen der Welt (vgl. 2004 S. 194). Dieser *Riss* zieht sich durch die innerste Selbstgegenwart des Leibes selbst und spaltet diesen in Leib-Körper, in nicht-berührbaren Vollzug (das *Unberührbare*²²⁹) und eine *berührbare Dichte und Massigkeit* (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 182, Alloa 2017 S. 68). Unsere Wortwahl („Spaltung“) darf uns nicht dazu verleiten, davon auszugehen, ein vormals ungeteilter Leib würde nun durch diesen Riss gespalten werden. Der Riss gehört zur Struktur des Leibes, er ist *Teil des Sichtbaren, der sinnlichen Textur der Welt*.²³⁰ Er ermöglicht erst den Bezug und die *Umkehrbarkeit (Reversibilität)* des Bezugs (vgl. Alloa 2017 S. 73). Diese Umkehrbarkeit besagt, dass der Sehende stets zum Gesehenen, der Tastende stets zum Ertasteten werden kann. So wird der Leib-Körper zum paradigmatischen Fall für die Art und Weise, wie Sichtbares auf sich selbst bezogen ist (Alloa 2017 S. 59). Auch die Dinge sind über den Riss, den Hiatus zwischen ihnen aufeinander bezogen:

Im Wahrnehmen fällt die Dichotomie „aktiv – passiv“ in sich zusammen, da jedes Sehen stets gesehen-Werden, jedes Tasten stets ertastet-Werden ist (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 193). Die Reversibilität ist aufgrund des *Doppelbezugs* des Leibes möglich (2004 S. 179-80), da in ihm „Innen“ [das Eigene] und „Außen“ [das Fremde] auf die oben beschriebene Weise miteinander *verflochten* sind (2004 S. 176). Die zuvor gemachte Aussage, der Leib erlebe sich im Tasten als berührend, muss folglich dadurch ergänzt werden, dass das *Ertastete* [das Brot] *den Körper des Tastenden* [Johnny] *berührt*, wodurch der Tastende sich selbst spürt. So sehen wir, dass das Berührte immer auch Berührendes ist. Johnny kann sich als Tastender gar nur selbst als Körper (ergo als Sichtbarer) haben, da ihn das Berührte und Gesehene berührt und sieht (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 185). Die Identität und das Erscheinungsbild des Sichtbaren ergibt sich aus seiner wechselseitigen Bezogenheit in Horizonten²³¹ (vgl. 1966 S. 92, 2004 S. 173-75).

Mit der sinnlichen Textur der Welt klang schon an, dass es *ein Medium* geben muss, welches diesen wechselseitigen Bezug trägt. Dieses Medium ist für Merleau-Ponty das *Fleisch* als „operatives Milieu“ der Welt (vgl. 2004 S. 194). Das Fleisch ist das „Gewebe das sie [die Sichtbaren] unterfüttert, sie trägt, sie nährt und selbst nicht Ding ist, sondern Möglichkeit, Latenz ... der Dinge“ (2004 S. 175). Die *Dichte* des Fleisches ist dabei dasjenige an diesem

²²⁹ Berührbares ist für Merleau-Ponty immer auch *Sichtbares*, Sichtbares immer Berührbares. Sehen ist ein „tasten mit dem Auge“ (vgl. 2004 S. 175).

²³⁰ Und kein metaphysisches Nichts

²³¹ Merleau-Ponty führt dies anhand seiner Analyse eines Stücks roter Farbe vor (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 173ff).

Milieu, welches zugleich Distanz als auch Nähe möglich macht, da sie Voraussetzung der Sichtbarkeit (Berührbarkeit) des einen [der Dinge], sowie der Leiblichkeit des Anderen ist (vgl. 2004 S. 178). Mit seiner Dichte ist es geteiltes Medium der Leiber und Dinge. Allerdings ist es nicht bloße Materie oder Seinsatome (vgl. 2004 S. 184), aus denen sich alles zusammensetzt. Es ist vielmehr eine Dynamik, eine Bewegung und konstante Möglichkeit, die die Quelle des Werdens (das Werden des Werdens²³²) ist. Als „Prototyp des Seins“ sind sowohl Leib(er)²³³ als auch Dinge „Spielarten“ von ihm (vgl. 2004 S. 179). Als Zusammenwirken von *Oberfläche* und *Tiefe* (vgl. 2004 S. 182) ist das Fleisch ein *Zusammenwirken von Realem und Ideellem*²³⁴, von Sprache und Realität. Es ist somit mit Sinn gesättigte Dichte (Realität), schließlich ist es die Idee, die ihr „Futter“ oder „Tiefe“ ist (vgl. 2004 S. 195)

Alles Sichtbare, alle Oberfläche der Tiefe, die Textur der Dinge ist ein Teil des Fleisches, wobei das Fleisch zugleich immer sichtbares, ja gar „Sichtbarkeit, Empfindbarkeit an-sich“ und als solches generelles *Element* des Sichtbaren ist (2004 S. 183). Als Tiefe jedoch ist es Träger der Leiber, welche wiederum durch ihr Wahrnehmen die Oberfläche der Dinge, ihre Textur, ihr phänomenales Erscheinen hervorbringen (vgl. 2004 S. 182). Dieses Hervorbringen denkt Merleau-Ponty als konstante Bewegung, als „*Selbstbezug des Sichtbaren*, ein Einrollen des Sichtbaren ins Sichtbare“ (2004 S. 185). Von einem autonomen Subjekt und substanziellen Dingen kann hier keine Rede mehr sein. Das leibliche Individuum ist ganz in sein Milieu eingebettet, es wird konstant aus seiner Bezogenheit zu diesem hervorgebracht und gestaltet das Erscheinen dieses Milieus mit. Diese Mitgestaltung ist ein *sozialer*, ein *zwischenleiblicher* Vorgang (vgl. 2004 S. 185ff), Wahrnehmung ist stets schon durch sprachlichen Ausdruck gestaltete und im sprachlichen Ausdruck mitgeteilte (vgl. 2004 S. 186). Mein Sehen ist immer schon das Sehen der Anderen. Die Welt als „universelles Fleisch“ (2004 S. 182) ist uns als *zwischenleiblich* gestaltete Realität vorgegeben und als solche ein Zusammen von Sprache [umfasst die Ideen und die Reflexion] und realen Dingen. *Folglich ist die Realität als vom Fleisch unterfütterte ein gemeinsamer, geteilter Ort.*²³⁵ *Sie ist in ihrem phänomenalen Erscheinen unaufhörliches gemeinschaftliches hervorgebracht-Werden und Hervorbringen*²³⁶.

²³² Merleau-Ponty verfolgt folgerichtig das Ziel einer Phänomenologie der Ontogenese (vgl. Alloa 2017 S. 66)

²³³ Mein Leib, sowie die Leiber der Anderen.

²³⁴ Merleau-Pontys letztes Werk ist somit ein Versuch, das Denken aus Phänomenologie der Wahrnehmung und die sprachphilosophischen Versuche zu verbinden (vgl. Alloa 2017 S. 60).

²³⁵ Auch wenn die solipsistischen „Privatwelten“ der Einzelnen als „Welt des Schweigens“ das Sprechen, die geteilte Welt durchziehen (vgl. 2004 S. 190).

²³⁶ Die Nahtstellen möglicher Verbindungen mit dem Denken Nishidas zeigen sich hier deutlich.

Johnny und das Brot sind beide jeweils verschiedene Momente des Selbstbezugs des Elementes des Sichtbaren. Sie tauchen beide aus der Bewegung des Fleisches selbst heraus auf und werden, da das Fleisch konstante Bewegung ist, situativ stets neu erzeugt. Ihr wechselseitiger Bezug, ihre Verflechtung im Tasten, in welchem Johnny das Brot ertastet und das Brot Johnny ertastet, ist für Merleau-Ponty nur als Selbstbezug des Fleisches möglich. Genau gesprochen ist es das Fleisch, dessen „Sehen (Tasten) im Allgemeinen“ Johnny und das Brot als „anonyme Sichtbarkeit“ (2004 S. 188) vollziehen. Als Fleisch sind Johnny und das Brot aufs intimste miteinander verbunden, wobei es zugleich das Fleisch ist, dessen Dichte die Distanz²³⁷ zwischen ihnen stiftet. *Die Dichte, die Widerständigkeit des sichtbaren Fleisches ist eine unaufhörlich vermittelnde und vermittelte Dichte.* Das Voranschreiten von Johnnys Erfahrung von *Schein* (das Brot ist etwas anderes) zu *Erscheinung*²³⁸ (das Brot ist aus demselben Fleisch wie ich) (vgl. 2004 S. 63-64) ist nur möglich, da das Fleisch als Medium keine Leere, keinen absoluten Bruch zulässt, sondern die in der Ent-täuschung entstehende Lücke unverzüglich mit einer neuen Erscheinung füllt (vgl. 2004 S. 63-64). Leib und Welt, Wahrnehmen und Wahrgenommenes sind in *steter Verflechtung*, aus demselben Fleisch, weshalb das Wahrnehmen stets in der Wahrheit zur Wahrheit voranschreitet.

Hiermit sind wir -wenn auch mit zugegeben höherem Grad der Reflexion- auf Johnnys letzten Standpunkt, der Einsicht in seine innige Verbundenheit mit dem Brot angekommen. Johnny und Brot befinden sich in stetiger, über Brüche vorangetriebener Vermittlung, die Einbettung in das Fleisch ist stets *Einbettung in die Realität* als Zusammenwirken von Idee (Sinn) und realen Dingen. Wir zogen das Denken Merleau-Pontys vor allem zur Beschreibung der Verbundenheit von Tastendem und Ertastetem im Tastvorgang und somit zu einem Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung heran. *Der Gang unserer Untersuchung soll uns allerdings unter die Verflechtung, unter den vermittelten Bezug hinunterführen*²³⁹. Die sinnliche Gegebenheit des Brotes, seine Farbe, Geruch, Konsistenz, seine gesamte sichtbare Oberfläche [sein So-Sein nach Scheler] ist für uns nicht das, was dem Wahrnehmenden das Brot *als Reales* gibt. Die sinnliche Wahrnehmung gibt das Ding als *vermitteltes* So-sein, als phänomenale Erscheinung und als *Teil der Realität* und somit als sozial wahrgenommenes und erzeugtes.

Wie wir schon mit Scheler sahen, sind es *nicht* die sinnlichen Qualitäten, welche *Realitätsgewissheit* verstatten. Es ist das reine Faktum, im Tasten an *etwas* anzustoßen, etwas

²³⁷ Der Bezug ist nur über eben diese Distanz erst möglich.

²³⁸ Hiermit formuliert MP das Wechselspiel von Intention und Erfüllung (Husserl) um.

²³⁹ In die a-soziale, unimittelbare, in-dividuelle Ebene des Lebens, wie sie uns im Genuss, aber auch im Schmerz begegnet. Genuss und Schmerz spüren wir unmittelbar in-dividuell, nicht erst aus einer Verflechtung mit den Anderen heraus (man siehe dazu Levinas 2002 S. 164 und Sepp Reales und Welt S. 2).

zu berühren, das der eigenen Massigkeit des Leibes widersteht, welches eine *unmittelbare Gewissheit* vom Realen verschafft. Krudes *Reales*²⁴⁰ ist -aufgrund seiner Transzendenz- nur *a-sozial, absolut in-dividuell gegeben* (vgl. Sepp 2017 S. 15). Mit Sepps Begriff des *Grenzleibs* konkretisieren wir, *womit* das tastende *In-dividuum* als richtungsleibliches *Begehren* an die Grenzen des Realen anstößt. Den Grenzleib bestimmten wir schon vorher als Reales, welches einen Ort für die Vereinzelung des Lebens verstattet. Es lässt sich im Rückblick auf Scheler festhalten, dass am Grenzleib etwas absolut nicht-gegenstandsfähiges (das Leben als purer Vollzug) in einem Realen verortet wird, das erst im Sinnbezug gegenstandsfähig wird. Das Leben ist als absolut nicht-reales nur dadurch wirkmächtig, dass es einen Leib als Realfundament besitzt und von anderem Realen getroffen werden kann. Das Realfundament als Ort seiner Vereinzelung erhält das Leben dadurch, dass es vom äußeren Realen *in Form gepresst* wird²⁴¹. Der Druck der ‚Außenwelt‘ zwingt uns in uns selbst, er verstattet uns unmittelbar unseren primären/primordialen Platz im Sein (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 2)²⁴².

Als Reaktion auf diese ursprüngliche Betroffenheit beginnt das Leben, einen über das Begehren vorangetriebenen Ausgriff in seine Umgebung, als Folge dessen sich ein erstes rudimentäres Feld der Zugänglichkeit auffaltet. Mit Sepp ergänzen wir Schelers Denken durch die Einsicht, dass das In-dividuum noch bevor es in irgendeiner Form richtungsleiblich-begehend in seine Umgebung ausgreift immer schon über eine *pathische Affektion* in das Reale eingebettet ist (vgl. Sepp 2012 S. 2). Neben seinem ‚Platz im Sein‘ wird dem Leib auch Wirklichkeitsgewissheit von außen *ingedrückt* und ist nicht primär Resultat aktiven Tuns (vgl. Sepp 2012 S. 4). Im Vollzug unseres Lebens zeigt sich unsere Einbettung in das Reale als Wechselspiel von Betroffen-Werden, Begehren und Anstoßen, als Konsequenz dessen wir die Gewissheit haben, real zu sein (mit allen Implikationen). *Realitätsgewissheit gibt es a) durch pathische grenzleibliche Betroffenheit und b) als Anstoßen des Begehrens*²⁴³ am Realen. Dieses fassten wir zuvor mit Scheler als Wechselspiel von Triebimpuls und Widerstand:

„Ein meinem leiblichen Erleben Widerstand entgegengesetztes Etwas verschafft mir eine originäre Erfahrung dessen, was ich nicht bin, worüber ich nicht verfüge, und das nennen wir, und zwar schon im alltäglichen Sprachgebrauch, ein Reales“ (Sepp 2012 S. 2).

²⁴⁰ Sei es nun Ding, oder aber auch ein Anderer als in-dividuelles Selbst.

²⁴¹ Eine rudimentäre Gewissheit des eigenen Seins, des nackten Faktums, zu leben, ergibt sich nicht aus einer Vermittlung durch das Fleisch, sondern noch vor jeglicher Vermittlung im Spüren des Drucks des Realen.

²⁴² Siehe Abschnitt 3.1.3.

²⁴³ Bei Sepp ersetzt der Begriff „Begehren“ die Rede vom „Triebimpuls“, da zweiterer begriffsgeschichtlich vorbelasteter ist („Vorhof der Intentionalität“, Triebbegriff in der Psychoanalyse).

Das Reale ist unverfügbar und radikal Anders. Es begegnet im Widerstand. Dass es im Widerstand begegnet, impliziert, dass es eine Form der nicht-Übereinstimmung geben muss. *Realitätsgewissheit zeigt Differenz an*. Diese Differenz ist allerdings nicht (ausschließlich) die Differenz im Sinne von Immanenz – Transzendenz, welche wir auf Ebene der Sinnleiblichkeit²⁴⁴ im In-Sein² [im sozialen „In“] verorteten. Dieser unterliegt vielmehr noch die das In-Sein¹ (das a-soziale „In“) konstituierende, das Jagen fundierende „Hier“ – „Dort“ Spannung, wobei sich im „Hier“ das grenzleiblich verankerte Leben befindet, welches in seinem richtungsleiblichen Ausgriff an der Härte des sich im „Dort“ befindlichen Realen abprallt²⁴⁵. Johnny hat in seinem Aufeinandertreffen mit dem Brot nur eine schwache, ja sich gar komplett relativierende Gewissheit vom Realen, und somit von der ursprünglichen Differenz zwischen sich und dem Brot. Ein erster Grund dafür könnte sein, dass das Brot als Reales Johnnys Begehren keinen allzu starken Widerstand leistet. Das Brot gibt sich Johnny hin, es lässt sich als Widerständiges mit geringem Gewaltaufwand von ihm zerschneiden und zermalmen. Der zweite, vielleicht gewichtigere Grund, scheint uns, dass Johnnys primäre Aufmerksamkeit dem Brot als geschichtlichem und sinnlich wahrgenommenem gilt. Als geschichtliches imaginäres Ding ist es von Johnny direkt *als Brot*, und somit als etwas verstanden, das mit Hilfe eines Messers geschnitten- und danach in mundfertigen Stücken gegessen werden kann. Der Sinn- aber auch die sinnlichen Gehalte am Brot ‚sprechen‘ zu Johnny, „locken“ ihn (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 173) und fordern ihn zum Schneiden und Essen auf. Im Vorgang des Schneidens und Essens tritt das Brot als sinnlich Wahrgenommenes und Behandeltes in einen Ort geteilter, sinnhaft-sinnlicher Zugänglichkeit ein. Hier begegnet es dem *Tastenden* Johnny als ein *Berührbares*, ein sichtbares Ding mit seiner *Textur*, seinen Rillen und Rissen, seiner Rauheit und Härte. Im Tasten, in der sinnlichen Kontaktaufnahme mit dem Brot fühlt Johnny, dass er und das Brot *aus demselben Fleisch sind*. Hier, im Fleisch, finden wir einen interessanten Interpretationsansatz für *Johnnys Bestürzung*. Diese rührt daher, dass er sich *ins eigene Fleisch schnitt*, indem er einen *kaltblütigen Mord am Brot* beging. Dieser steilen These, die hoffentlich die ein oder andere Leser*in davor bewahrt, ins Dämmerlicht des Halbschlafs abzugleiten, lässt sich mit Levinas einiges ihrer Absurdität nehmen: Indem Johnny das Brot isst, wird das Brot *Teil seiner selbst*. Johnny verübt in einem Akt in-dividuellen

²⁴⁴ Auch wenn die sinnleibliche Differenz die grenz- und richtungsleibliche in sich aufhebt, bleibt die Zweite dem verstehenden und manipulativen Zugang der Ersten doch unzugänglich.

²⁴⁵ Allerdings kann auch Sinn als Grenze fungieren und insofern real fundiert sein. Dies soll uns an späterer Stelle beschäftigen. Die Betroffenheit durch das Reale ist allerdings immer etwas, was sich außerhalb des Sinns abspielt

Egoismus, im *Genuss* (Levinas 2002 S. 160ff), einen *Mord*²⁴⁶ am Brot. In einem Ausbruch absolut sinn-freier (vgl. Levinas 2002 S. 156), aber lebenserhaltender Gewalt tötet er das Brot als Anderes, als Partner seiner leiblichen Selbstwahrnehmung. Indem er es Scheibchen für Scheibchen seinen Schlund hinunterstürzt, macht er es zu einem Teil seiner Selbst.

Mit leibphänomenologischen Mitteln lässt sich eine zweifache Verdeckung des Realen und somit der ursprünglichen Differenz am Boden jeglichen Weltbezuges aufweisen: Einerseits begegnet Johnny das Brot in der vollen Pracht seiner phänomenalen Erscheinung, wobei diese Pracht wie ein betörendes Kleid das nackte Reale unter ihm verdeckt. Die Gehalte der sinnlichen Wahrnehmung, über welche das Reale [„Dasein“] als „Sosein“ in der Wahrnehmung erscheint, legen sich über das nackte Reale. Dort treten sie in Kontakt zum Wahrnehmenden, welcher wiederum selbst das nackte Reale im Wahrnehmen bekleidet, sodass die Pracht der phänomenalen Erscheinung steter Wandel ist (vgl. Merleau-Ponty 2004 S. 173, 182). Als phänomenale Erscheinung sind die Dinge immer wahrgenommene Dinge, sie sind in steter Verflechtung mit einem Wahrnehmenden, der durch sie selbst wahrgenommen wird (vgl. 2004 ebd. und 1966 S. 92). Diese sinngestützte Verflechtung in der sinnlichen Wahrnehmung verdeckt allerdings das ganz Andere unter dieser Verflechtung. Sie verdeckt das *nackte Reale* unter der Bekleidung. Vermittelt von- und *im Wechselspiel mit*²⁴⁷ der sinnlichen Wahrnehmung legt sich nun eine weitere Schicht über das Reale. Das zweite Netz, welches sich über das sinnlich wahrgenommene Reale legt, ist das Netz der Geschichten, mit welchem die Dinge immer schon verkleidet sind. Als solches ist das Brot als „imaginäres Ding“ Teil der Realität und dem medialisierten Zugriff durch *Johnny als Bewusstsein* zugänglich. Das Brot begegnet als ein schon-Verstandenes und Bekanntes. Wir wollen Johnnys Ausspruch „im Brot ist es *Tag*“ entgegen der Intention des Sprechers selbst²⁴⁸ neu interpretieren. Frei nach Patocka gesprochen steht der Tag für die Zeit des Lichts und der Sichtbarkeit und markiert so den Rahmen, innerhalb dessen das Seiende dem Verstehen des Menschen verfügbar und zugänglich ist (vgl. Patocka 1987 S. 113, 117). In dieser vom Sinn vermittelten Zugänglichkeit begegnet Johnny das Brot als „Brot“ und somit als etwas von der Welt, das er nicht selbst ist. Im Tasten, im *Zwielicht* zwischen Tag und Nacht verschwimmen die Grenzen von Selbst und Anderem. Hier erfährt Johnny seine Einheit mit dem Brot. Zugleich jedoch entzieht es sich -von Johnny unbemerkt-

²⁴⁶ Der Mord steht bei Levinas exemplarisch für das Verlangen des Genusses, das Andere dem Eigenen anzugleichen und so das Andere als Anderes zu vernichte. Dies werden wir in Kapitel 3.5. ausführlicher besprechen.

²⁴⁷ Die Geschichten, die Sinnbezüge beeinflussen als Sinnhorizonte die sinnliche Wahrnehmung des Gegebenen (siehe dazu auch Abschnitt 1.2.).

²⁴⁸ Johnny verbindet den Tag mutmaßlich mit dem Leben. Er beweint, das Brot zerschneiden zu müssen, obwohl in ihm Tag ist

Johnnys sinngestütztem Zugriff als Reales komplett. Gestattet man sich weiter einen recht freien Umgang mit Patockas Metapher, so ließe sich das Reale am Boden des Seienden als dasjenige bezeichnen, welches in der *Nacht* liegt. Das Reale ist sinnlich unsichtbar. Es ist als autonomes Anderes vom Standpunkt des sinnleiblichen Zugriffs betrachtet zudem ein absolutes, aus allen Sinnbezügen Herausgehobenes. Als dieses ist es zugleich die der alltäglichen Sorge verborgene Bedingung jeglichen Bezugs. Nur in der Nacht (,en una noche oscura‘), am Ende allen Sinns, kommt es zur Begegnung mit dem Absoluten²⁴⁹

b.5. Motiv III: Relationalität – Absolutheit

Der Bestand der Realität, *Imaginäre Dinge, sind in ihrer Gesamtheit als real-sinnbestimmte stets zugänglich-unzugängliche* (Sepp 2017 S. 420). *In ihnen ist zugleich Tag und Nacht*. Sie sind einerseits als Medialisierte *relational* bestimmt, da sie in ihrem phänomenalen Erscheinen das Resultat mannigfaltiger Bezugsverhältnisse zwischen Geschichten, Sinnstrukturen und sinnlichen Qualitäten sind. Als Reale jedoch sind sie *absolute*, die sich jeder sinnhaften Bestimmung entziehen aber doch den Ausgangsort jeglicher Sinnbestimmung markieren. Imaginäre Dinge sind somit darüber hinaus als relational-absolute zu beschreiben. Als Reale und Absolute sind sie durch einen Abgrund vom Selbst getrennt (vgl. Sepp Reales und Welt S. 2). Sie sind das radikal Andere zu mir und dir. Nichts könnte Johnny fremder sein, als das Brot als nacktes Reales²⁵⁰. Zugleich ist es als imaginäres Ding eng an Johnny als sinnleibliches Individuum, als Person, geknüpft. Als Person sind Johnny und das Brot in einem sinnhaft bestimmten Ort in einer Art Dialog aneinander gebunden²⁵¹. Ja, das Brot als im Realen fundiertes wahrgenommenes Anderes verstattet Johnny gar auf zweierlei Ebenen eine situative Gewissheit seiner eigenen Existenz. Einmal als In-dividuum (im Sinne eines ,Ich bin nicht ,das da‘) und einmal als Individuum (,Ich bin Johnny und nicht das Brot‘). Hierbei kann die zweite Ebene der Gewissheit, das reflexive Wissen-um die eigene Identität als Individuum nur auf dem Boden der ersten, prä-reflexiven Ebene gewonnen werden.

c. Vorläufiger Abschluss

Welche Erkenntnisse über die Realität und unsere Einbettung in sie konnten wir vermittelt von Johnnys Begegnung mit dem Brot gewinnen?

²⁴⁹ Ein prominentes Motiv in der Mystik. Siehe: Dionysos Areopagita, Juan de la Cruz (2002)

²⁵⁰ Diese Formulierung ist, genau genommen, irreführend. Das Brot kann niemals „als“ nacktes Reales gegeben sein. Das nackte Reale ist vom Brot absolut verschieden, auch wenn es dasjenige ist, was das Brot als individuelles fundiert.

²⁵¹ Dies sahen wir mit Nishida und Merleau-Ponty, aber auch über Schapp und Sepp.

Da die Funde unserer Grabungen unter Führung Nishidas schon an voriger Stelle wiedergegeben wurden, sollen hier nur kurz die Kernpunkte präsentiert werden: Wir wiesen aus, dass das Brot Johnny als Teil der geschichtlichen Realität aus einer wechselseitigen Bezogenheit Widersprüchlich-Selbstidentischer begegnete. Johnnys Verzweiflung erklärte sich daraus, dass er und das Brot als Partner ihrer gegenseitigen Bestimmung in ihrer Identität eng miteinander verbunden sind. Johnnys Gefühl, im Tasten mit dem Brot eins zu werden, beschrieben wir mithilfe von Nishidas „handelnder Anschauung.“ Leibphänomenologisch hoben wir die Differenz zwischen Johnny und dem Brot hervor, indem wir zunächst das Reale von der Realität abgrenzten. Das Brot begegnet Johnny vermittelt von der Welt in einer sinnhaften Immanenz [In-sein2] als Teil der Realität. Diese bestimmten wir als Reales + X (ein Minimum an Sinn). Wir zeigten, dass die Begegnung mit der Realität, welche sich im Fall Johnnys über das imaginäre Ding „Brot“ vollzog, eine Begegnung auf drei Ebenen sei: Das imaginäre Ding begegnet als a) das, *was* es ist, b) *wie* es ist, und c) ist uns das schlichte Faktum gegeben, *dass* es (besser: *etwas*) ist. Das *was* ist das imaginäre Ding als Benanntes und Geschichtlich-Weltliches. Als solches hat es immer auch sein *wie*, die Art seiner sinnlichen Gegebenheit. Zwischen diesen beiden scheint es einige Beziehungen zu geben. Radikal transzendent davon und doch Bedingung jeglichen Dingbezugs und jeglicher Dingkonstitution ist die Begegnung mit dem *dass* des Dinges; dem Realen am Boden des Dings. Während das *was* und das *wie* (zu verschiedenen Graden) von der Welt vermittelt sind, ist das *dass* der Welt absolut transzendent. „Die Welt selbst ist Real-werden von Augenblick zu Augenblick, aber nicht Voraussetzung des Realseins“ (Scheler 1976 S. 266). Als Ort der Begegnung mit dem Realen, dem *dass*, wiesen wir das In-Sein1 aus. Die sinnliche Gegebenheit im Tasten verorteten wir im Zwischen von In-sein1 und In-sein2, war es doch einerseits ein von der Welt vermittelter Vorgang, andererseits als Vollzug rein leibintentional [proto-Sinn]. In der sinnlichen Wahrnehmung begegnet uns die Realität eines Dinges, während dem sinnleiblich-verstehenden Zugriff das Ding als geschichtlich-imaginäres begegnet. Lediglich die Ebenen des „was“ und „wie“ sind kommunizierbar²⁵². *Sie sind in ihrer Wechselbeziehung der Bereich einer geteilten geschichtlichen Realität, einer zwischenleiblichen Welt. Das Reale selbst ist a-sozial.*

Am Ende der Erzählung formuliert Johnny in poetischer Weise die Einsicht in sein Scheitern. Er gesteht sich seine Realitätsblindheit ein:

²⁵² Wir nehmen „kommunizieren“ hier als sinmedialisierten Vorgang.

„Ich glaube, ich wollte ohne Wasser schwimmen ... ich glaube, ich wollte das rote Kleid von Lan, aber ohne Lan“ (Cortázar 2004 S. 88).

Hiermit wollen wir der Realität den Rücken zuwenden und schauen, wie es um Johnnys Verhältnis zur Sprache bestellt ist.

3.3. Realität, Sprache und Sinn – Schleim und Gallert

3.3.1. Einleitung

Auch Johnny Verhältnis zur Sprache erscheint uns als -gelinde gesprochen- problematisch. Wie mit der Zeit und der Realität scheint er auch im Hinblick auf die Sprache durch seine *Jagd nach dem ganz Anderen/seiner religiös-metaphysischen Jagd* an Grenzen zu stoßen. Grenzen, welche das alltägliche Leben der Menschen in die behütend-einzwängende Heimat der Geschichten einhegen und somit der *weltlichen Jagd* ihr Spielfeld bereiten. Als Grenzen werden sie höchstens in Situationen hoher existenzieller Spannung, den jasperschen „Grenzsituationen“²⁵³ sichtbar. Eine solche erlebt Johnny bei einer der alltäglichsten, und doch stets unter leichten Narzissmusverdacht stehenden, Handlungen der Welt: Dem Blick in den Spiegel. Während dieser im Alltag im Regelfall der Kontrolle des eigenen Aussehens dient, womit eine Identifizierung von uns selbst und ‚dem da im Spiegel‘ implizit vorausgesetzt ist, erfährt Johnny eine Erschütterung ebendieser Selbstidentifikation:

„Ich überraschte ihn aus den Augenwinkeln, und ich wußte, das bin ich nicht“ ... Das habe ich gefühlt, und wenn man etwas fühlt ... [i.O.] Das ist wie in Palm Beach, nach einer Welle bricht eine zweite über dich herein, und dann noch eine ... [i.O.] Kaum hast du etwas gefühlt, kommt schon das nächste, kommen die Worte ... Nein, es sind nicht die Worte, *es ist das, was in den Worten ist, diese Art Leim, dieser Schleim*. Und der Schleim kommt und bedeckt dich und überzeugt dich davon, daß der im Spiegel du bist. Natürlich, wie denn auch nicht. Gewiß bin ich das, mit dem Haar und dieser Narbe. Und die Leute merken nicht, daß das, was sie akzeptieren, der Schleim ist, und deshalb finden sie es so einfach, sich im Spiegel zu betrachten. Oder mit dem Messer ein Stück Brot abzuschneiden“ (Cortázar 2004 S. 52-53).

Ganz im Sinne von Johnnys Kampf gegen die Chronologie haben auch wir in unseren Denkversuchen einen Schritt gegen die lineare Richtung der Erzählung vorgenommen. Johnnys Auslassungen über die Sprache und dem Sinn gehen seiner Schilderung der erschütternden Begegnung mit dem Brot noch voran. Ja, die Begegnung mit dem Brot dient Johnny vielmehr zur Illustration dessen, was er uns hier über die Worte und den Schleim vermitteln will: *Dass*

²⁵³ Aber auch z.B. der heideggerschen Angst, der Begegnung mit dem Absoluten bei Kierkegaard etc.

der über die Worte transportierte Schleim uns daran hindert, die Wirklichkeit, uns selbst und die Dinge, so zu sehen, wie sie sind. Den Schleim wollen wir in diesem Kapitel als Sinn und als Geschichten (im Sinne Schapps) ausdeuten. Die Gesamtheit der Verschleimung fassen wir als Welt. Die Wellen der Worte verstricken uns in die von ihnen getragenen und vermittelten Geschichten und verdecken so die ‚wahre Realität‘. Das Problem der Verdeckung begegnete uns schon bei unserer Betrachtung von Johnnys Begegnung mit einem Brot. Hier sahen wir, dass für Johnny die Differenz zwischen sich und dem Brot eine *Differenz im Sinn* ist. Eine Differenz, welche sich auf imaginäre Gehalte stützt und welche in der wirklichen Interaktion wie ein verfaulender Kürbis in sich zusammenfällt²⁵⁴. Während Johnny die Differenz zwischen sich und dem Brot relativiert bis verneint, affirmiert er hier allerdings eine andere: Diejenige zwischen sich und sich selbst. Als genießerische Esser wissen wir uns allerdings zu mäßigen. Um uns an dieser Stelle den Teller nicht zu sehr vollzuschütten, werden wir diese Problematik erst im nächsten Kapitel [3.4.] mit Hilfe einiger Denker ausführlicher angehen. Da Johnny allerdings nicht aufhört, auf die Sprache zu schimpfen, und Brunos Sprache an späterer Stelle gar als „schmutzige Sprache“ bezeichnet, möchten wir als umgreifende Frage der hier vorzunehmenden Untersuchung folgende formulieren:

Hat Johnny Recht damit, die Sprache und mit ihr den Sinn in solch drastischer Weise zu verdammen?

Unsere Verköstigung, im Zuge derer wir hoffen, der Beantwortung dieser Frage ein wenig näher zu kommen, wird sich dabei als hoffentlich nicht allzu unsaubere Angelegenheit entlang zweier Menüpunkte vollziehen, die unserem Gaumen zur Orientierung dienen sollen:

- a) *Das Verhältnis von Sinn – Erfahrung: Im Gallert*
- b) *Die Rolle der Sprache – Zwischen Schweigen und Sprechen*

In einem ersten Schritt werden wir versuchen, eine grobe²⁵⁵ Betrachtung von a) vorzustellen. Dabei werden wir uns einiger in vorigen Kapiteln gemachter Funde bedienen können. Der Gang unserer Untersuchung wird sich dabei weiterhin in einem recht willkürlichen Verhältnis zur Chronologie der Erzählung vollziehen:

²⁵⁴ Nur um als Differenz zwischen Realem [Johnny] und Realem [Brot] oder absolut Einzelem – absolut Einzelem auf anderer Ebene zu bestehen.

²⁵⁵ Eine wirklich zufriedenstellende Antwort würde ein weitaus längere Behandlung erfordern.

3.3.2. Hauptteil

a. Das Verhältnis von Sinn – Erfahrung: Im Gallert

Die über den Leim oder Schleim, welcher sich hinter den Worten verbirgt und mit den Worten auftaucht, konstituierte Welt bezeichnet Johnny kurz zuvor in der Schilderung seiner Erlebnisse in Camarillo, einer psychiatrischen Heilanstalt, als *Gallert*. Ein Gallert, welcher alles umfing und denen, welche sich in seinem Inneren bewegten, eine Art *Sicherheit*, ein für Johnny aufgrund seines fragilen Charakters falsches und naives Gefühl von *Geborgenheit* oder gar *Überlegenheit*, schenkte. Besonders virulent wurde dieses Gefühl für Johnny an den Doktoren und den Mitarbeitern der Heilanstalt:

„Das war es, was mir auf die Nerven ging, Bruno, *daß sie sich sicher fühlten* [Kursiv i.O.]. Sicher welcher Sache möchte ich einmal wissen, wo ich, ein armer Teufel mit mehr Seuchen unter der Haut als der Leibhaftige selbst, hinreichend beieinander war, um zu spüren, daß alles wie *Gallert* war, das alles um uns herum wabbelte, man brauchte nur ein wenig aufmerksam zu sein, *ein wenig zu schweigen*, um die Löcher zu entdecken. In der Tür, im Bett: Löcher. In der Hand, in der Zeitung, in der Zeit, in der Luft: Alles voller Löcher, alles wie ein Schwamm, wie ein Sieb, das sich selbst siebt ... Doch sie waren die amerikanische *Wissenschaft*, verstehst du, Bruno? Der weiße Kittel schützte sie vor den Löchern. Sie sahen nichts, sie sahen nur, was andere schon gesehen hatten, und sie bildeten sich ein, sie sähen“ (Cortázar 2004 S. 50-51)

Um dem ‚falschen‘ Gefühl der Sicherheit, welches die Doktoren und Heilanstaltsmitarbeiter wie ein flauschiges Hemd umfängt, auf die Spur zu kommen, erscheint es uns angebracht, ihr Verhältnis zur ‚amerikanischen Wissenschaft‘ und zur Psychoanalyse als eine Verstrickung-in-Geschichten auszudeuten:

Innerhalb der gallertartigen Welt der gallertartigen Dinge leben die normalen Menschen, die Doktoren und Wissenschaftler also ein ruhiges, von den weichen Wänden des Gallerts geschütztes Leben. Die Welt als „die Geschichten, in die wir verstrickt sind“ (Schapp 2012 S. 143) fungiert als sich verborgen haltendes Medium des Erscheinens. Dem „Wabbeln“ des Gallerts haben wir schon in dem vorigen Kapitel unserer Denkversuche unsere Aufmerksamkeit gewidmet (Stichwort: Elastizität der Dinge). Innerhalb des Gallerts, welcher unserer Interpretation nach eine Akkumulation des mit den Worten auftauchenden Schleims darstellt, sind die einzelnen Personen in-den-Gallert-verstrickt. In ihrer Verstrickung-in-den-Geschichtengallert, welche sich für jedes Individuum als Eigenverstrickung darstellt, stellt sich die jeweilige Gegenwart als Geschichtengewebe stets als Kontinuum von vergangenen und zukünftigen (möglichen) Geschichten, in die jemand verstrickt ist, dar (vgl. Schapp 2012 S.

143). Betrachten wir die Gegenwart eines der Doktoren [oder Heilanstaltsmitarbeiter] in der von Johnny beschriebenen Situation, so finden wir uns in einem professionellen Kontext wieder, in welchem die gegenwärtige Interaktion mit dem Patienten durch die *Kontinuität einer wissenschaftlichen Erzählung/Geschichte*²⁵⁶, der Psychoanalyse (vgl. Cortázar 2004 S. 51) bestimmt ist. Die Sorge für den Patienten Johnny vollzieht sich -mit Heidegger gesprochen- aus einer Verwiesenheit an praktische um-zu Sinnbezüge, welche den Doktoren aus eben dieser Geschichte heraus bekannt sind. Die Geschichte der Gegenwart der Doktoren befindet sich innerhalb der Geschichte der Psychoanalyse. Zu jeder Geschichte gehört stets eine *geschichtliche Welt* (vgl. Schapp 2012 S. 91). Die geschichtliche Welt fungiert bei Schapp als „Hintergrund“ der sich im „Vordergrund“ abspielenden Geschichte(n). Als Hintergrund ist sie zugleich der *Horizont* innerhalb dessen sich die Geschichte abspielt und über welchen sie mit ihren Vor- und Nachgeschichten in einem „lebendigem Zusammenhang“ steht (vgl. Schapp 2012 S. 90-91, 94). Es ist somit ungenau, von *der* Geschichte der Psychoanalyse zu sprechen, da es eine einzelne, für sich stehende Geschichte nicht geben kann. Geschichten gibt es nur im Plural. Alle Geschichten sind als horizonthafte Gebilde somit etwas *begrenzt*, *das über sich selbst hinausverweist*. Sie sind *dynamische Grenzräume*. Als solche eröffnen sie Orte des *Handelns* und *Begegnens*. Hier werden Dinge erfahrbar, also a) *verstehbar* und b) *zugänglich* [z.B. als „Wozudinge“], wobei das so Gesehene stets eine bestimmte geschichtliche ‚Färbung‘ erhält. Auch die Psychoanalyse als Geschichte innerhalb der Geschichte(n) der „amerikanischen Wissenschaft“ ist somit als Einzelne ein *begrenzt*, *eine Grenze*, die eine bestimmte Art der Verstehbarkeit (a) und Zugänglichkeit (b) ermöglicht. Geschichten *erschließen* als Sinnstrukturen somit das Sein und machen es erst zugänglich (vgl. Schapp 2012 S. 178). Die Psychoanalyse ist als begrenzte Geschichte stets über sich hinaus, sie verweist auf andere, in ihrem Horizont angelegte Geschichten. Dieser Horizont ist, wie wir sahen, stets ein Gewebe, ja ein „Meer von Geschichten“, welches die in-sie-Verstrickten „trägt“ (Schapp 2019 S. 75) und aus deren Wellen die Psychoanalyse als eine Art befestigte Insel widersteht. Wissenschaft zeigt sich so als ein Versuch der Stabilisierung der in-Geschichten-verstrickten²⁵⁷. Durch ihren „lebendigen Zusammenhang“ stiften die Geschichten eine schlussendlich unendliche Reihe an aneinander angrenzenden, miteinander verschwimmenden Horizonten. Sie stiften eine Gegenwart als *Kontinuität des Sinns*, innerhalb welcher vergangene und mögliche

²⁵⁶ Leider bleibt in diesem bescheidenen Versuch über das Verhältnis von Sinn, Sprache und Erfahrung kein Raum für eine ausführlichere Betrachtung des speziellen Charakters der Wissenschaft als Geschichte(n). Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass wir die Psychoanalyse, wie hier von ihr die Rede ist, nicht zu den „Sonderwelten“ des Abendlandes im Sinne Schapps zählen.

²⁵⁷ Hierzu Heidegger

Geschichten in reger Wechselwirkung stehen. Mit Sepp ließe sich diese *Kontinuität* als eine befestigte *Mitte* verstehen, innerhalb derer nur begegnet, was irgendwie bekannt ist oder zumindest bekannt werden kann (vgl. Sepp 2012 Wid. S. 6). Das radikal Fremde findet hier keinen Zutritt. Den Doktoren begegnet Johnny im Vordergrund dieser geschichtlichen Welt weder primär als Johnny²⁵⁸, noch als radikal Anderer im levinasschen²⁵⁹ Sinne, sondern schlichtweg *als Patient*²⁶⁰.

Johnnys Aussage, „Der weiße Kittel schützte sie vor den Löchern“ weist uns auf diese eingrenzende Kontinuität hin. Für Johnny ist die Sicherheit, die der Horizont als Kontinuität der Geschichten gewährt, eine auf Sand gebaute. Sie muss blind bleiben für *das Andere*, für *die Löcher*, welche die Integrität ihrer Struktur bedrohen, indem sie es zum Wanken bringen und seine Gallertartigkeit enthüllen. Mit dem „kruden Realen“ ist uns in den vorigen Kapiteln schon ein solches, welches die Kontinuität der Geschichten zerreißen kann, begegnet. Wir sahen, dass die Fragilität des Sinns in dessen ambiger Beziehung zum Realen gründet. Das Reale ist Ausgangsort und Endpunkt allen Sinns, es wird in der weltlichen Jagd vom Sinn verdeckt [dies zeigt uns Johnny mit seinem Bild der Wellen in Palm Beach] und bedroht zugleich die Integrität der Welt. Johnny ist sich der Fragilität des gallertartigen Sinns, des Gewebes der Geschichten wohl bewusst. Dass Johnny nicht im Schleim leben will, wird uns aus einer Aussage deutlich, mit der Bruno in einer seiner Reflexionen über die Andersartigkeit²⁶¹ Johnnys den Irrglauben der Marquise, Johnny fürchte einzig das Elend, damit ...

„dass Johnny nur eins fürchtet, nämlich neben dem Messer kein Kotelett zu finden, wenn er gern eins essen möchte, oder kein Bett, wenn er müde ist, oder keine hundert Dollar in der Brieftasche, wenn er es normal findet, Besitzer von 100 Dollar zu sein [kontert]. *Johnny bewegt sich nicht in einer Welt von Abstraktionen wie wir*“ (Cortázar 2004 S. 43).

Entfernt diese *Welt der Abstraktionen*, sprich das Medium des in Geschichten überlieferten und aus Geschichten artikulierten Sinns, nur von der ‚wahren Erfahrung‘? Ist die von Johnny angestrebte Art zu leben somit die authentischere, gar uneingeschränkt bessere? In romantischer Verklärung mag sie uns zunächst als simplere, den Dingen nähere Art erscheinen. Doch zeigen uns schon Brunos anhaltende Skepsis, sowie der Verlauf der Erzählung und Johnnys Scheitern, dass dem nicht so ist. Dass auch dieses scheinbar ‚simple‘ Leben von tiefem Leid und mangelnder Einsicht geprägt ist. Zur weiteren Klärung des ‚Nutzens und Nachtheils des Sinns

²⁵⁸ Was auch immer dies genau bedeuten mag.

²⁵⁹ Das Denken Emmanuel Levinas wird uns im Kapitel 3.5. begegnen.

²⁶⁰ Was im Zweifelsfall auch nicht weiter problematisch ist.

²⁶¹ Ein Thema, welches uns in Kapitel 3.6. beschäftigen soll.

für das Leben²⁶² werden wir zunächst auf mit Sepp gemachte Funde zurückgreifen und sie kurz mit dem Denken Blumenbergs und Sepps kontrastieren, ehe wir in einem zweiten Schritt den Sprung nach Ostasien wagen. Hierbei wird der Sprache als Mittel der Sinnkonstitution, Speicherung und Tradierung besondere Aufmerksamkeit gewidmet:

Zunächst ist festzuhalten, dass ein Leben ohne „Welt der Abstraktionen²⁶³“ einer Einsperrung in das gelebte „Hier und Jetzt“ (die Gegenwart) gleichkäme. Ein solches Leben bewegte sich als *animalisches Jagdgeschehen* rein in dem durch das Wechselspiel von pathischer Betroffenheit und begierdegetriebenem Ausgriff aufgefalteten Bereich des *In-Sein I*. Es wäre ein Leben, welches sich in *linearen Bewegungen* vollzieht, welche als Bewegungstendenz -wie schon ausgewiesen- die basalste und brachialste Form des Lebensvollzugs sind. Sie beschrieben wir als ein unmittelbares Hin-und-Her von (Ur-)Gewalt, Leiden und Lust²⁶⁴. Hier gibt es streng genommen *keine bewusste Erfahrung, nur unmittelbare Gewissheit* als Resultat des Anstoßens an Widerstand. Dass der Mensch kein Sklave reiner Reiz-Reaktions-Schemata ist, zeigt sich für Blumenberg im Phänomen des *Zögerns* (1980). Das Zögern beschreibt einen Zustand der Schweben, in dem nach Ankunft des ersten „Signales“ abgewartet wird, „was sich jeweils noch zeigt“ (1980). Das Ping-Pong von Reiz-Reaktion, pathischer Betroffenheit und panischem Ausgriff wird zugunsten eines Schwebezustandes der Unentschiedenheit inhibiert. Indem ein bestimmter fleischfressende Vierbeiner nicht als potentielle/r Gefahr und Konkurrent *direkt* erledigt (linearer Zugriff) wurde, sobald er im Zugriffsfeld des frühen Menschen auftauchte, sondern der Mensch zögerte und zunächst einmal *schaute*, konnte dieser Vierbeiner weitere Facetten seiner selbst zeigen. Über den *Umweg* (Blumenberg 1988 S. 137-38), diesen Vierbeiner zu beobachten, ihn sich zeigen- und so in kleinen Schritten vertraut werden zu lassen, mauserte sich dieser provozierende Reiz als Hund zu einem unersetzlichen Teil menschlicher *Kultur*. Neben seiner instrumentellen Funktion schaffte er es zu einem kulturprägenden Symbol, für viele gar zu einem Freund²⁶⁵ zu werden, was sich an der Vermenschlichung des Hundes (man denke nur an Hundesalons) zeigt. Erst in der durch einen Bruch mit der Unmittelbarkeit eröffneten *Schweben* kann sich ein *Feld des Erfahrens* auffalten, in dem mit Eigenschaften behaftete Dinge auftauchen. Im Anschluss an Blumenberg ließe sich festhalten, dass das Zögern durch die Distanz, die es erzeugt, Raum für die *Konstitution von Sinn über die Imagination* erzeugt. Mit Sartre gesprochen ist die Imagination ein Zeichen der

²⁶² Hier im Sinne eines erfahrenden, geschichtlich voranschreitenden Lebens.

²⁶³ Dabei nehmen wir die hochgradig spekulative Annahme, es sei für einen sozialisierten Menschen überhaupt möglich, sich dem Sinn komplett zu entziehen, erst einmal einfach so hin.

²⁶⁴ Siehe Kapitel 3.1.1.

²⁶⁵ Von pathologischen Formen dieser Beziehung soll hier geschwiegen werden.

menschlichen Freiheit. Imagination bedeutet, einen Abstand zum Sein einnehmen zu können, was „durch den Spalt oder Riss im Sein möglich, welchen das Bewusstsein durch seine Anwesenheit bei sich selbst erzeugt“ (Sitsch 2019 S. 65) möglich wird. Die Imagination benötigt jedoch nicht nur den Abstand zum Sein, sondern zunächst einmal die reale Gegebenheit des Seins als Vorgabe ihrer Tätigkeit (vgl. Sitsch 2019 S. 66). Beides sahen wir am Beispiel des Zögerns illustriert, zögern wir doch, weil uns etwas in der Situation *berührt*, uns durch seine Fraglichkeit *widersteht* und unseren linearen Ausgriff so in einen zirkulären (Sepp) ablenkt. Die Welt begegnete bereits als Gesamtheit dieser imaginativ erzeugten Sinnbezüge. Diese sind in ihrer Zugänglichkeit nicht an lokale und temporäre Gegebenheiten gebunden. Das Medium des Sinns ist durch seine *Unilokalität*²⁶⁶ (Sepp 2017 S. 34) gekennzeichnet: Sinn wird zwar aus leiblicher Situierung in spezifischen Situationen Kontexten konstituiert, als Konstituierter ist er aber prinzipiell von jedem beliebigen Ort jederzeit zugänglich. Der Zugang zu einem Sinngehalt ist allerdings an Zugangsvoraussetzungen gebunden, die der Sinngehalt selbst vorgibt [Sprache, Kenntnisse] (Sepp 2017 S. 34-35, aber auch Patocka²⁶⁷ 2010 S. 48).

Sinn öffnet uns als Umweg einen Ausweg aus dem Hin-und-Her der animalischen Jagd, der brutalen Einbettung in das nackte Reale. Der *Schleim und Gallert* schützt uns durch seine weiche Konsistenz vor dem Ansturm des Realen, die Welt dient uns -wie wir mit Sepp ausführten- als „Schutzschirm.“ Erst innerhalb dieses *horizonthaften Schutzschirms* wird ‚Erfahrung‘ als durch die Geschichten „gefilterter“ Realkontakt zur *allgemein-menschlichen Erfahrung* (vgl. auch Blumenberg 1980). Als zwischen in-der-Welt-sein und der Einbettung im Realen [über das Begehren] oszillierende²⁶⁸, befindet sich die menschliche Existenz zumeist²⁶⁹ schon in linear-zirkulären Bewegungen. Das Lineare beschreibt dabei die (Aus-)Richtung des (zumeist richtungs-)leiblichen Lebens auf sein Begehrensziel, während das Zirkuläre die Bewegung des sinnleiblichen Verstehens beschreibt, das seine Sache umkreist, ohne sie jemals abschließend verfügbar machen zu können (vgl. Sepp 2017 S. 421). Auch Johnny schafft es - entgegen Brunos Auffassung- nicht, aus der zirkulären Bewegung ganz auszubrechen. Seine wiederholten Versuche des Verstehens weisen dies aus. Diese Bewegungsrichtungen, welche wir zuvor mit Sepp analysierten und welche in ihrem Zusammenspiel den Gang unserer

²⁶⁶ Vgl. 3.1.1.

²⁶⁷ Wobei Patocka zwischen dem Sinn des Geschehens einer spezifischen Situation und dem Sinn der Erzählung (von dem Geschehen in dieser Situation) unterscheidet und nur dem zweiten eine solche Unilokalität zuschreibt (vgl. Patocka 2010 S. 48).

²⁶⁸ Und diese Pole im Oszillieren stets neu hervorbringende.

²⁶⁹ Ausnahmen wären vermutlich Babys.

alltäglichen Erfahrung ausmachen, lassen sich unserer Meinung nach den Komponenten des „allgemeinen Erfahrungsbegriffs“²⁷⁰ nach *Ueda Shizuteru* ergänzend zuordnen:

b. Die Rolle der Sprache – Zwischen Sprechen und Schweigen

Für Ueda besagt der „allgemeine Erfahrungsbegriff“²⁷¹ „etwas tatsächlich erleben [A] und erfahrend zugleich in der Weise des Erfahrens wissen, was und wie es erfahren ist [B]“ (Ueda 2011 S. 135). Das *Moment A* der Erfahrung beschreibt dabei die Tatsache des Erfahrens selbst. Es ist Erfahrung noch vor jeglichem *sprachlichen*, und somit *sinngestützten Bezug* auf sich selbst als Erfahrung, in welchem das Erfahrene einem/r Erfahrenden als schon aus einer bestimmten Bezugszusammenhängen heraus Verstandenes begegnet (vgl. z.B. Ueda 2011 S. 145). Dieses *Selbstverständnis der Erfahrung*²⁷² markiert das *Moment B* der allgemeinen Erfahrung. In ihm ist die Erfahrung als *Erfahrungswissen* erfahrene Erfahrung und als solche sprachlich vermittelt. Die Sprache ist für Ueda der historisch gewachsene Träger des Wissens (vgl. Ueda 2011 S. 135-36), aus welchem sich die Erfahrung als in-der-Welt-sein selbst versteht.

Beide Momente, A/B sind für den *Menschen als Erfahrung* somit konstitutiv. Erfahrung vollzieht sich stets aus einem *dynamischen Zwischen von A und B* heraus (vgl. Ueda 2011 S. 144), im *Zwischen* von vor-sprachlicher und sprachlich vermittelter Erfahrung. Diesem *Zwischen* wollen wir im Folgenden ein wenig genauer auf den Grund gehen und Uedas Denken dabei mit anderen Denkern kontrastieren und ergänzen:

Die Erfahrung als reine Erfahrungstatsache, als gelebter Vollzug enthält laut Ueda stets einen sprachlich nicht einholbaren Rest. Die konkrete Erfahrung enthält stets einen nicht abschließend verstehbaren Überschuss (das *AX*), welcher sich dem Verstehen entzieht (vgl. Ueda 2011 S.139). Das Moment A gibt dem Erfahrungswissen (Moment B) somit sein „Material“ und *negiert* es in seinem Absolutheitsanspruch zugleich. Hier steht Ueda klar in der Tradition der Kyoto-Schule. Er verortet die individuelle Existenz nicht rein in-der-Welt (im heideggerischen Sinne), sondern in-der-*Doppelwelt*. Dies besagt, dass der Ort-worin der begrenzten Welt die

²⁷⁰ Erfahrung bezeichnet hierbei für Ueda -im Anschluss an Nishidas „reine Erfahrung“- nicht einen Modus des Weltbezugs des Ich, sondern eine umfassende Bezeichnung für „das menschliche Dasein als solches, wie es konkret lebt“ (Ueda 2012 S. 134). Erfahrung ist -platt gesprochen- ein a-subjektiver Begriff für den Menschen, das Dasein als in-der-Welt-sein (und -wie wir sehen werden- *darüber-hinaus-sein*).

²⁷¹ Den er von der zweiten, dem Erfahrungsbegriff im „primitiven Lebenssinn“ „etwas unerwartetes fast leibhaft erfahren und erfahrend nicht wissen, was erfahren ist und was wir dabei und dazu tun sollen“ (Ueda 2011 S. 135) abgrenzt. Diese das Verstehen überfordernde Erfahrung scheint er später in das Moment A der Erfahrung zu integrieren.

²⁷² Die Erfahrung umfasst in ihrem vollen Sinne Erfahrenden und Erfahrenes (siehe zwei Fußnoten vorher).

unbegrenzte Offenheit des absoluten Nichts ist²⁷³ (vgl. Ueda 2011 S. 76 & 168-69). Das Moment AX, der Überschuss der Erfahrung über das Verstehen ist Ausdruck dieser unbegrenzten Offenheit im Vollzug der alltäglichen Erfahrung. Das X im A führt die Erfahrung potenziell über sich selbst als in-der-Welt-sein²⁷⁴ hinaus bis hin zur letzten Wirklichkeit, der unendlichen Offenheit des absoluten Nichts. Das heideggersche in-der-Welt-sein kennt Ueda zufolge diesen Überschuss und diese Art negativer Potenz nicht²⁷⁵. Es lebt „eingesperrt“ in der Erschlossenheit. Als in-der-Welt-sein lebt es innerhalb eines sich zwar beständig modifizierenden, aber aufgrund ihres Charakters als Gesamtheit der Sinnbezüge doch wesenhaft *begrenzten* Ortes. Ueda kritisiert²⁷⁶ Heidegger und philosophische Strömungen wie die Hermeneutik hinsichtlich ihres Postulats der Horizontgebundenheit der Erfahrung (vgl. Ueda 2011 S. 136). Da die sprachlich konstituierte Welt als Totalhorizont der Erfahrung fungiert, Erfahrung sich folglich nur innerhalb der Welt -oder mit Schapp gesprochen als verstrickt-in-Geschichten- vollziehen kann, setzt Erfahrung laut dieser Ansicht immer schon Sprache (oder zumindest Sinnbezug) voraus. Auch Schapp scheint von dieser Prämisse auszugehen²⁷⁷. Hält Schapp in *In Geschichten verstrickt* das Verhältnis von Sprache und Geschichten noch für letztlich ungeklärt hinsichtlich der Frage, welcher Faktor welchen bedinge, so merkt er in *Geschichten und Geschichte* an: „Die Grenze der Geschichten mag ungefähr mit den Grenzen der Sprachen zusammenfallen²⁷⁸“ (Schapp 2019 S. 32). Ja, die Übergänge zwischen den engen und engsten Horizonten, welche sich in weiten Horizonten befinden, ergeben sich aus den gemeinsamen Sprachen und somit „was für uns dasselbe ist“ aus den gemeinsamen Geschichten (vgl. Schapp 2019 S. 31). Diese scheinbare Gleichstellung von Sprachen und Geschichten erscheint aus dem Sachverhalt, dass die Verstrickung-in die Geschichten sich vor allem über die *Mitverstrickung* im „Hören und Sprechen“ (Schapp 2012 S. 117-18) vollzieht, verständlich. Allerdings scheint die Sprache bei Schapp schlussendlich doch ein innergeschichtliches Phänomen zu sein, sieht er die Geschichten doch als das ontisch primäre, als Bedingung allen Erscheinens. Das Medium der Sprache dient zwar der Vermittlung

²⁷³ Diese These werden wir an späterer Stelle eingehender erläutern (Kap. 3.6.). Sie weist eine hohe strukturelle Ähnlichkeit zu Nishidas Ortlogik auf.

²⁷⁴ Als verschlossen in sich selbst im Sinne des B des allgemeinen Erfahrungsbegriffs.

²⁷⁵ Das Nichts, welches die Welt begrenzt, gibt es bei Heidegger Ueda zufolge nur als negativ erfahrenes Nichts, als Fehlen von Sinn (vgl. Ueda 2011 S. 75). Als „Fehlen“ von Sinn bleibt es trotzdem aus einem Kontext des Sinns heraus verstanden. Es ist ein seiendes, bloß *relatives Nichts*. Uedas Nichts ist im Sinne des absoluten Nichts bei Nishida (siehe 3.1.4. und 3.2.) zu denken.

²⁷⁶ Auf höchst implizite, unterschwellige Weise.

²⁷⁷ Da die Geschichten schlussendlich doch Sinngebilde zu sein scheinen, auch wenn ihr ontologischer Status nur schwer feststellbar ist. Für Schapp selbst scheinen sie nach Meinung des Autors ein aller Bestimmung vorgängiges zu sein, welches erst in der sprachlichen Artikulation als Seiendes bestimmt und erkennbar wird.

²⁷⁸ Wir wollen hier die Befürchtung anmerken, dass dies für Schapp vielleicht nur in der historischen Rückbesinnung auf die Geschichten vergangener Kulturen gültig sei.

der Geschichten, die Idee einer Sprache ohne Geschichten scheint Schapp allerdings sinnlos. Sprache ist lediglich eine²⁷⁹ „Begleitmelodie für Geschichten“ (vgl. Schapp 2019 S. 32). Diese stark scheinende Aussage ist jedoch mit (mindestens) zwei Einschränkungen zu versehen: Erstens würden die Geschichten ohne die Sprache nicht nur dem Verstehen der Anderen, sondern gar dem der Selbstverstrickten selbst unzugänglich bleiben. Der Selbstverstrickte benötigt das Werkzeug ‚Sprache‘, um sich über seine eigene Verstricktheit bewusst werden zu können. Über die sprachliche Artikulation einer Geschichte erlangen Verstrickte eine Art Verfügungsgewalt über diese: „Nicht die Verstrickung ist verfügbar, aber der Verstrickte ist doch in der Lage, an ihrem Sinn zu arbeiten“ (vgl. Jan Schapp 2007 S. 134). So können Geschichten kommuniziert werden, auch wenn nicht jede kommuniziert werden- oder kommuniziert sein muss (vgl. Jan Schapp 2007 S. 134)²⁸⁰. Da die Sprache also zweitens das primäre Medium der Weitergabe von Geschichten ist, wäre die Bildung einer *Wirgeschichte* und einer *Welt* als Horizont des erscheinen-Könnens ohne sie kaum -oder höchstens in rudimentärer Weise- möglich.

Für Ueda vollzieht sich in der Verstrickung-in die Sprache eine „Verschiebung von der erfahrenden [A] zu der erfahrenen Erfahrung [B] bzw. eine Verschiebung von der Erfahrung, die sprachlich verstanden wird, zur sprachlich verstandenen und festgelegten Erfahrung“ (Ueda 2011 S. 136). In dieser *Überbetonung des Momentes B* der Erfahrung verkommt das Moment A zum bloßen „Material“ der Erfahrung und der Blick der Erfahrenden wird für den Überschuss, das *AX verschlossen*. „Alles, was erfahren wird, wird immer schon in der Auslegung durch die Sprache erfahren, so dass dem Menschen die nackte, ursprüngliche Wirklichkeit ohne vorgängig einwirkende sprachliche Auslegung nie gegeben sein kann“ (2011 S. 136). Eine Kritik, die auf das von Schapp entwickelte Denken durchaus zutrifft und uns Johnnys Unbehagen an der Sprache vortrefflich auszudrücken scheint.

Die im Sinn-, und somit in der Sprache lebenden Doktoren und Mitarbeiter der Heilanstalt, welche viele Bücher gelesen, und viel Wissen angehäuft haben (vgl. Cortázar 2004 S. 52) werden durch ihre Verstrickung-in die Sprache blind für das X im A, für den Überschuss der Erfahrung über die Sprache. Die Erschlossenheit des Seins aus einem begrenzten Geschichtenhorizont heraus dreht sich eben aufgrund des Grenzcharakters des sprachlichen Sinns zu einer *Verschlossenheit* in das Sein (vgl. Ueda 2011 S. 146). Der Überschuss, das ganz

²⁷⁹ Mutmaßlich eine unter anderen.

²⁸⁰ Jan Schapp weist in diesem Zusammenhang besonders auf den Unterschied von „stille“ und „lautem“ Sprechen hin, den Wilhelm Schapp macht (2007 S. 131-33). Im stillen, inneren Monolog trägt der Verstrickte seine Verstrickung fort.

Andere, welches sich als Löcher im Gallert zeigt, wird über die Verstrickung des Individuums in die Sprache verdeckt: „el yo encerrado en sí mismo y el lenguaje como red y jaula del mundo conforman una relación absolutamente interdependiente“ (Ueda 2004 S. 112). Ein möglicher Ausweg aus dieser Gefangenschaft im Käfig der Sprache scheint für Johnny das *Schweigen* zu sein, ist es doch ein Mittel, um die Löcher im Gallert sichtbar werden zu lassen. Schreiten wir also mutig voran und unterziehen wir Johnnys These einer genaueren Untersuchung. Dabei werden wir einen schärferen Blick darauf werfen, warum der Sprache und dem Sinn dieser ambivalente Charakter innewohnt²⁸¹:

Das im Eingangszitat von Johnny hervorgezauberte Bild von den Wellen, die das Gefühlte sofort mit Schleim überdecken und das Andere, Neue, Unbekannte in den reißenden Wogen des schon Verstandenen und Ausgelegten hinwegschwemmen, ist eine plastische Illustration für die Bewegung der Erfahrung als dynamisches Zwischen von AX <-> B. Betrachten wir es genau, so sehen wir, dass der Fokus auf der Illustration der Tendenz der Erfahrung [der menschlichen Existenz], „sich im Rahmen des B [Erfahrungswissen, Selbstverständnis] zu schließen“ (2011 S. 144) liegt. Es beschreibt somit mit Sepp gesprochen die Tendenz der Existenz zur *Mittebildung*. Der Mensch als ursprünglich unbegrenzte Offenheit befindet sich zunächst schon in die Grenzen einer Welt eingeschlossen und schließt sich aktiv in diese ein. Er ist (Unbegrenzt)²⁸²-Begrenzter. „Die[se] Ambivalenz des Menschseins waltet bereits in seiner elementaren Sprachlichkeit“ (2011 S. 146), welche durch die erschließende und verschließende Funktion gekennzeichnet ist. Womit er- und verschließt die Sprache nun?

Dem Zen²⁸³ zufolge er- und verschließt die Sprache durch die diskriminierende *Artikulation*. Der Zen steht dabei in seinem Denken über die Sprache in der Tradition des Mahayana-Buddhismus, speziell der Yogacara-Schule²⁸⁴ und der Schule des Mittleren Weges.²⁸⁵ Laut Izutsu habe die Sprache dem Buddhismus zufolge *keine ontologische Bedeutung*,²⁸⁶ allerdings sei sie ein maßgeblicher Einflussfaktor für das, was uns als Wirklichkeit begegnet. Worte werden lediglich als zum Zwecke der Kommunikation erfundene Zeichen angesehen (vgl. Izutsu 1986 S. 72). Der Yogacara- und der Schule des mittleren Weges zufolge führe die Sprache zu einer falschen Vorstellung von der Wirklichkeit. Izutsu fasst die Ansicht Vasubandhus [Yogacara] so zusammen, dass die Sprache eng an die Begrifflichkeit geknüpft

²⁸¹ Welcher der Grund für die Fragilität des Sinns, die Löchrigkeit des Gallert ist.

²⁸² Die Klammern sollen hier andeuten, dass das Unbegrenzte als Ort im Alltag verdeckt ist.

²⁸³ Uedas Sprachphilosophisches Denken schöpft reichlich aus dieser Tradition.

²⁸⁴ Als dessen bekanntesten Vertreter man Vasubandu nennen kann.

²⁸⁵ Dessen bekanntester Vertreter wohl Nagarjuna ist.

²⁸⁶ Es gibt somit nicht zu jedem Wort eine ihm entsprechende Substanz in der Wirklichkeit.

sei, wobei der Begriff eine Verallgemeinerung der Wortbedeutung sei, dessen „anscheinende Festigkeit ... allzusehnlich auf die Struktur der Welt²⁸⁷ projiziert [werde]“ (Izutsu 1986 S. 73). Das ‚Wesen‘ des Begriffs werde so für das Wesen des Dinges in der Wirklichkeit gehalten²⁸⁸. Auch Nagarjuna zufolge sei das Wort kein „Beweis der Existenz eines ontologischen Wesens, [sondern] nichts als ein unbegründetes geistiges Konstrukt, dessen Bedeutung durch seine Beziehung zu anderen Worten bestimmt wird“ (vgl. Izutsu 1986 S. 73). Wortbedeutung ist kontextuell bestimmt und ändert sich mit einer Veränderung der sie umfängenden Horizonte²⁸⁹ (vgl. Izutsu 1986 S.73). Für Nagarjuna ergibt sich –ähnlich wie für Vasubandhu) die Gefangenheit der gewöhnlichen Menschen in der linguistisch artikulierten Welt dadurch, dass die Wortbedeutungen hypostatisiert- und als Darstellungen der wirklich existierenden Wesen der Dinge in der Wirklichkeit angesehen werden (vgl. Izutsu 1986 S. 73-74). Dies fasst er mit dem Begriff *prapanca* (vgl. Davis 2019 S. 17). Eine linguistisch artikuliert *Vorstellung* von der Wirklichkeit als Mannigfaltigkeit wesenhafter Dinge legt sich über die prälinguistische, die ‚wahre‘ Wirklichkeit, welche für Nagarjuna *sunyata*, die Leere/das Nichts ist (vgl. Izutsu 1986 S. 74) und faltet es so zu einer Welt der benannten Dinge auf. Die Sprache bringt diese Vorstellung von der Wirklichkeit grob gesprochen hervor, indem sie als Instrument der Artikulation fungiert und über die Artikulation die Wirklichkeit in eine Vielfalt von sprachlich fixierten Einheiten („Wesen“) einteilt, welche ein „kompliziertes Netz von nah oder fern verbundenen Dingen, Qualitäten, Handlungen und Beziehungen bilden“ (vgl. Izutsu 1986 S. 90). Die linguistische Artikulation schneidet also Teile aus der Wirklichkeit aus und macht sie zu sprachlichen Zeichen innerhalb eines linguistischen Systems (vgl. Izutsu 1986 S. 90). Als solche macht sie Wirklichkeit intersubjektiv zugänglich, sprich konservier- und kommunizierbar. Die Einteilung der Wirklichkeit in sprachlich fixierte Einheiten (Zeichen und ihre Bedeutung) erfolgt dabei Ueda zufolge aus einem begrenzten Horizont heraus. Dieser Horizont ist die historische gewachsene Sprache, in der gesprochen wird (Ueda 2011 S. 137). Als historisch gewachsenes System von Bedeutungen und Zeichen fällt sie mit der saussureschen *langue* zusammen. Was in der Tradition des Zen stehende sprachtheoretische Ansätze unter anderem von strukturalistischen unterscheidet, ist das Postulat, die lebendige, gelebte Sprache (*parole*) sei nicht komplett von der *langue* determiniert. Wie wir an späterer Stelle sehen werden, geht Zen gar davon aus, die *parole* könne die gesamte Struktur der *langue*

²⁸⁷ Hier im Sinne von Wirklichkeit.

²⁸⁸ Wenn wir bspw. einen Tisch sehen, denken wir, dass dieser Tisch ein festes Wesen hat, weil sich der Begriff Tisch über das unmittelbar anwesende Ding gelegt hat.

²⁸⁹ Man beachte die enorme Ähnlichkeit zu sprachphilosophischen Ansätzen im Europa des frühen 20. Und späten 19. Jahrhunderts. Insbesondere Wittgenstein [Sprachspiel] und de Saussure [*parole* – *langue*, Signifié – Signifiant].

situativ modifizieren. Dieses Primat der parole teilt Zen mit dem Denken Merleau-Pontys (vgl. Merleau-Ponty 1984 S. 39-40). Eine Möglichkeit, die der parole, der lebendigen Rede offensteht, ist ihre eigene Unterbrechung. Dieses Phänomen der *Negation des Sprechens* ist uns gemeinhin als *Schweigen* bekannt und wird auch von Johnny als ein Mittel zur Einsicht in die Fragilität und Künstlichkeit der Welt angepriesen. Das Schweigen weist als negatives Sprechen über die Sprache hinaus auf ihr Anderes. *Im Schweigen²⁹⁰ vollzieht sich der Sprung zurück von der Verstrickung in die sprachlich artikulierte Welt der Vielfalt (a/B) zurück in das Erfahren der Erfahrung (A/b), welches als AX über die Welt hinaus reichen kann.* Für Merleau-Ponty führt das Schweigen den Schweigenden zurück auf den vor-linguistische Boden des Sprechens selbst. Dieser ist die leibliche Erfahrung auf dem Boden der „ewigen Stille der Subjektivität²⁹¹“ (1984 S. 64). Ein im rein leib-körperlichen Ausdruck im gemeinsamen Handeln und Gestikulierens aufgespanntes Wahrnehmungs- und Kommunikationssystem ist der lebendige Boden des Sprechens. Aus diesem *schweigenden Boden* entwickelte sich die Sprache und auf diesen bleibt sie Merleau-Ponty zufolge zurückbezogen (vgl. 1984 S. 64), auch wenn sie ihn durch ihren Lärm verdeckt. Dieses Kommunikationssystem bleibt als Netz von „Fäden des Schweigens, mit denen das Gewebe der lebendigen Rede durchwirkt ist“ (Merleau-Ponty 1984 S. 67) allerdings ein, wenn auch rudimentäres, System von Sinnbezügen, eine Art vor-linguistischer Sprachlichkeit²⁹². Erst mit Ueda, der mit Merleau-Ponty die Annahme, das Schweigen sei der Boden des Sprechens²⁹³, teilt, lässt sich über das Schweigen im Durchbruch durch den „Weltkäfig“ (Ueda 2011 S. 146) ein Weg zur endlosen Offenheit des absoluten Nichts denken. Seine Analyse verschiedener Arten des Schweigens im Kontext des Zen-Buddhismus können wir hier leider nicht detailliert wiedergeben²⁹⁴.

Aber reicht das Schweigen aus? Genügt es, angesichts der heillosen Verstrickung in den sprachlich artikulierten Sinn einfach den Mund zu schließen und die Artikulation abbrechen zu lassen?

²⁹⁰ Das Schweigen umfasst dabei im Idealfall sowohl das Sprechen mit Anderen als auch den Dialog mit sich selbst.

²⁹¹ Welche wiederum ein bildhafter Ausdruck für die *sinnliche Gewissheit* ist.

²⁹² Interessante Randnotiz: *Gebauer* zufolge fungierte die Höhle den Menschen des Paläolithikums als „Mitteilungsnetz“, dessen zentraler ikonographischer Bezugspunkt der Körper war. Über die bildliche Darstellung lautloser, mit der Hand geformter Jagdgesten, zeigt sich ein früher körperlicher Eintritt des Menschen in sein nach seinem Maßstab geformtes Symbolsystem, im Zuge dessen der körperliche Mensch selbst zum Symbol wurde (2019 S. 140-45).

²⁹³ Welcher in seinem Essay *Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus* auf Merleau-Pontys Ausführungen zum Schweigen verweist.

²⁹⁴ Interessierte finden den Aufsatz *Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus* in „Ohashi – Philosophie der Kyoto Schule“ [siehe Literaturverzeichnis]

Wie wir mit Ueda zu Beginn unserer Auslassungen über die Sprache anführten, benötigt die Erfahrung beider Momente, um menschliche Erfahrung zu werden. Erst im Sprechen und über die Sprache wird die „erste Wirklichkeit,“ sunyata oder das absolute Nichts, als Welt der Vielfalt erschlossen und dem Verstehen zugänglich. Sunyata, die Wirklichkeit als absolutes Nichts bedarf folglich der Artikulation, es „eröffnet sich durch die und in der Sprache, während es auf verschiedene Weise bestimmt wird. Die Sprache fungiert als Ort seiner „selbstbestimmenden Eröffnung“ (vgl. Izutsu 2006 S. 305). Dass das Nichts sprachlich artikuliert wird, ist also nicht das Problem. Das Problem ist die Tendenz zur Hypostatisierung der Begriffe, die Tendenz, sich im auf praktische Dinge bezogenen, instrumentellen Sinn zu verstricken und diesen Sinnbereich für die Wirklichkeit zu halten. *Erfahrung muss sich, wenn sie die Wirklichkeit in ihrer vollen Konkretion erfassen will, stets als dynamisches Zwischen mit den Polen A und B vollziehen. Sie muss die Tendenz zur Einschließung in den sprachlichen Sinn ebenso vermeiden, wie das komplette Abstreifen des Sinns und der Sprachlichkeit.*

3.3.3. Schluss

Ist Johnnys Verdammung der Sprache und des Sinns gerechtfertigt? Die von uns gewonnenen Erkenntnisse befähigen uns dazu, sie als in ihrer Heftigkeit überzogen zurückzuweisen.

In Abschnitt a) betrachteten wir die These der Horizontgebundenheit der Erfahrung anhand einer Analyse der Selbstverstrickung der Doktoren in die Geschichte der amerikanischen Wissenschaft und der Psychoanalyse. Wir sahen, dass für Schapp die als Horizontstruktur den Hintergrund des Geschehens bildende geschichtliche Welt den Rahmen für die sich im Vordergrund vollziehende Erfahrung bildet. Als Rahmen macht sie bewusste Erfahrung innerhalb der eigenen Grenzen möglich. Als „Schutzschirm“ befreit sie das Individuum aus der Gefangenschaft in der animalischen Jagd. Allerdings schließt sie dasjenige, was außerhalb ihrer Grenzen ist, als mögliche Erfahrung aus²⁹⁵. Sie macht tendenziell blind für das Fremde und ganz Andere.

In einem zweiten Schritt (b) wendeten wir uns der Rolle der Sprache bei der Strukturierung des Verhältnisses von Sinn und Erfahrung zu. Hierbei sahen wir mit Ueda Folgendes: *Die Fragilität des sprachlich konstituierten Sinns gründet in der unaufhebbaren Diskrepanz von der Erfahrung im Sinne AX und der Erfahrung im Sinne B. Diese Diskrepanz selbst gründet darin, dass mit der Sprache ein geschichtlich gewachsenes, und somit begrenztes Werkzeug ein absolut Unbegrenztes, Schweigendes begrenzend bearbeitet. Das Schweigende entzieht sich*

²⁹⁵ Der „Fachidiot“ ist ein wunderbares Beispiel für Blindheit aus Verstrickung.

dabei dem Sprechenden schlussendlich. In dieser Anwendung eines endlichen Systems mit unendlichen Ausdrucksmöglichkeiten (vgl. Merleau-Ponty 1984 S. 63) auf ein Unbegrenzt, wird mit der Welt ein Sinnhorizont, und somit ein Ort, in welchem menschliche Existenz „dichterisch wohnen“ (Heidegger 1963 S. 189) kann, erschaffen. Diese sprachlich konstruierte Welt hat als begrenzte einen einschließenden Charakter und verdeckt das sie umfangende Unbegrenzte²⁹⁶. Johnnys Problem scheint uns also nicht zu sein, dass die Sprache als Träger für etwas fungiert, dass Dinge als bestimmte erscheinen lässt, sondern vielmehr, dass den Menschen die Dinge über die Sprache als bestimmte, *de-finierte* erscheinen und vorwiegend als solche verstanden werden. Der *sprachliche Sinn erschließt* nicht nur, sondern *begrenzt* dasjenige, was in ihm erscheint und erschienen ist, auf seine *De-finition* (vgl. Ueda 2011 S. 137). Zugleich verführt er derjenigen Individuen, welche in ihm leben, dazu, ihr Verstehen als auf die Sprache begrenzt zu erleben. Mit dem Schweigen betrachteten wir abschließend einen möglichen Weg aus der Verstrickung-in die Sprache. Dabei kamen wir auf ein Paradox, dessen Ausdruck wir gerne einem Koan überlassen wollen:

„Einmal fragte ein Mönch Meister Feng Hsüeh (jap. Fuketsu, 896-973): ‚Die Rede verdirbt die Transzendenz [der Wirklichkeit], während das Schweigen die Manifestation verdirbt. Wie könnte man Rede und Schweigen kombinieren, ohne die Wirklichkeit zu verderben?‘“ (Izutsu, S. 78)

Auf eine ausführlichere Antwort auf diese Frage wird die/der mutmaßlich schon hibbelig-zappelnd auf der Sitzgelegenheit herumwippende Leser*in noch ein Weilchen warten müssen. Uedas Postulat der Doppelschlossenheit, welches neben dem Zen-Sprechen [welches wir mit Izutsu betrachten] einen möglichen Ausweg aus dieser Problematik weisen mag, wollen wir erst im Kapitel 3.7. unter die Lupe nehmen. Da wir mit Izutsu der Meinung sind, die Möglichkeiten der Sprache seien von der existenziellen Situation der Sprechenden abhängig, wird die dort vorgeführte Lesung auf eine Modifikation ebendieser hinauslaufen:²⁹⁷ „Um des wahren Selbst willen kommt es in der Ebene der Sprache auf die Befreiung von der Sprache hin zur Sprache an“ (Ueda 2012 S. 146). Die Option einer Modifikation seiner Haltung zum Sinn, zur Sprache und zum Sprechen wurde von Johnny nicht aufgenommen, auch wenn sie ihm prinzipiell offenstand. So sind für ihn doch nicht die Worte selbst, sondern der Schleim

²⁹⁶ Auch wenn gerade das Denken des späten Heideggers darauf abzielte, ein Sprechen zu finden, die ein „kommen-Lassen des zu-Messenden“ sein sollte, sprich das Unverfügbare zwar sich-zeigen, aber doch unverfügbar sein lassen sollte (vgl. Heidegger 1963 S. 199ff).

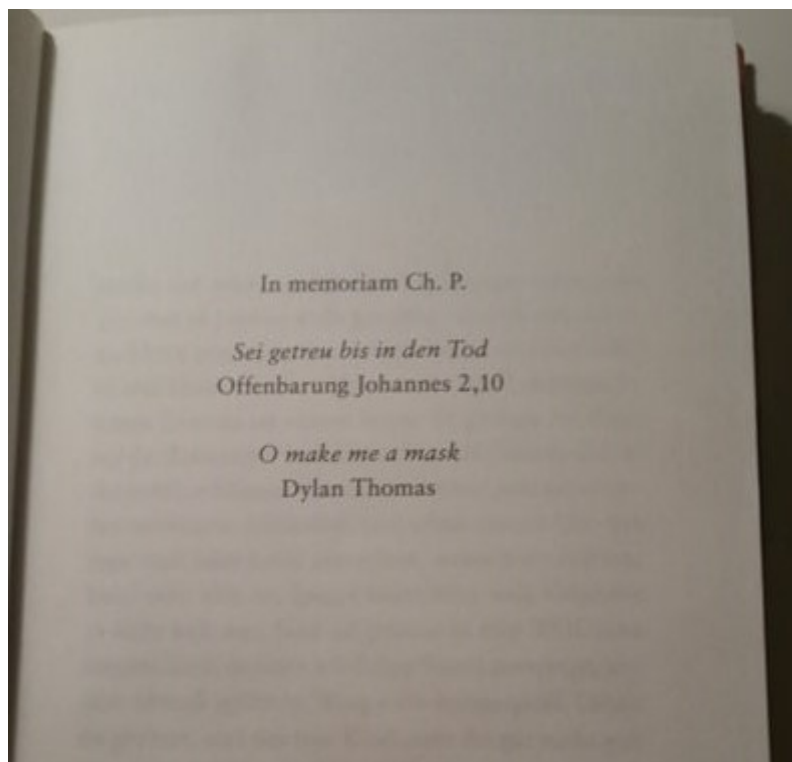
²⁹⁷ Dass auch Wittgenstein mit seinem Konzept des *sprechenden Zeigens*, das sich in der *Familienähnlichkeit* und der *übersichtlichen Darstellung* aktualisiert, einen -nach Meinung des Autors vortrefflichen- Weg aus dem Dilemma gefunden hat, soll hier zumindest erwähnt werden. (siehe dazu Berg)

hinter ihnen das Problem, war es doch eben dieser Schleim, der ihn in seiner Begegnung mit sich selbst vor dem Spiegel von sich selbst entfernte, indem er ein für Johnny falsches Gefühl von Selbstidentität stiftete. Diesem Gefühl von Selbstidentität werden wir uns als besonderem Leckerbissen im nächsten Kapitel widmen. Wetzen wir also das Besteck! Polieren wir das Geschirr! Es gilt, denjenigen, die mit uns speisen wollen, einen kunstfertig gedeckten Tisch zu präsentieren.

3.4. Nichts und Person – von der Maske zum Selbst und wieder zurück

3.4.1. Einleitung

Wie uns Johnnys Begegnung mit seinem Spiegelbild zeigte, ist für Johnny die Identifikation seiner selbst mit dem Bild von ihm keinesfalls ein so natürliches Faktum, wie es für den Alltagsmenschen ist. Schon die Zitate, welche Cortázar seiner Erzählung voranstellte, sollten von uns als dezenter Hinweis darauf genommen werden, dass die Frage nach dem ‚wahren Selbst‘ und seiner Verdeckung ein wichtiger Antrieb für Johnnys Jagd sein könnten.



Eigenes Foto

Seine Jagd nach dem ganz Anderen wiesen wir schon an früherer Stelle als eine Jagd nach dem Anderen in sich selbst und somit nach einer authentischeren Lebensweise aus. Auch die strukturelle Beschaffenheit des Menschen als widersprüchlich-selbstidentisch haben wir mit Nishida und der Leibphänomenologie schon in den Blick genommen. Wollten wir uns in der Glorie der eigenen Schaffenskraft baden, so könnten wir uns an dieser Stelle fragen, was dieses

Kapitel nun eigentlich noch soll. Ist nicht alles geklärt? Schon unsere Ansicht über die Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnisse, die einem einzigen Denkversuch (und kommt er auch als Buch/wissenschaftliche Arbeit daher) offen- und entgegenstehen, sollte uns vor solcher Art Größenwahn bewahren. Es scheint uns eher angeraten, an dieser Stelle mit frischem Anlauf in das Verhältnis von Selbst und Person, von Selbsttreue und Maskenhaftigkeit zu springen, um diesem weitere Facetten abzuringen²⁹⁸.

Die der Erzählung vorangestellten Zitate „sei getreu bis in den Tod“ und „O make me a mask“ dienen uns dabei als Ausgangspunkt,

In unserer Übertragung des Begriffs „Maske“ auf den der Person lassen wir uns dabei von der vieldiskutierten etymologischen Herleitung²⁹⁹ tragen, laut welchem der Begriff der Person seinen Ursprung im Schauspiel -oder religiösen Kulthandlungen- habe. Ob uns der mutmaßliche Ursprung des Begriffes dazu rechtfertigt, die Person als eine beliebig an- und absetzbare Maske anzusehen, soll mit einem Fragezeichen versehen werden (vgl. dazu auch Nishitani 1983). Es sieht so aus, als ließe sich Bruno in seinem Leben von der Idee der Person als Spiel von Masken leiten, behauptet er doch, er habe „sofort ... das der Situation entsprechende Gesicht aufgesetzt“ (Cortázar 2004 S. 66) als er, von Tica telefonisch über den Tod von Johnnys Tochter Bee in Kenntnis gesetzt- und dazu aufgefordert, diesen sobald es gehe zu besuchen, Johnny in seinem Hotelzimmer begegnet. Seine Überraschung über die billigen Phrasen, mit denen Johnny zunächst den Tod seiner Tochter beweint, zeigt sich in dem Ausspruch „all das, was Johnny sagte ... klang für mich so, als beginne eine Maske zu sprechen, so hohl, so unnützlich“ (ebd.)

Die darauffolgende Totenrede Johnnys für Bee, die aus einer waschechten Schimpftirade auf die Welt und das Leben besteht und alle verblüfft dastehen lässt, scheint uns (und Bruno) etwas anderes anzuzeigen. Hier bricht die Maske zusammen und ihr Hohlraum/ihre Leere füllt sich mit Leben. Bricht hier das durch, was mit der Bibelstelle „sei getreu bis in den Tod“ angedeutet werden soll, und was wir zunächst als *Verhältnis zum eigenen Identitätskern [Ego?]* zu fassen versuchen? Der Frage, wie dieser Identitätskern aussieht, ob er sich im boethiusschen Sinne als substanzielle Person-, oder doch eher als kernloser Kern zeigen wird, soll ein nicht unbeträchtlicher Teil unserer Aufmerksamkeit gewidmet werden.

²⁹⁸ Hierzu wird unter anderem eine tiefergehende Betrachtung der Person als Geschichte(n), sowie den Chancen und Grenzen der Biographie gehören.

²⁹⁹ Person, personare: Dies wird auch von Cortázar in *Rayuela* (capítulo 148) angesprochen:

Aus der Gegenüberstellung der Eingangszitate drängt sich uns die Spannung zwischen Maskenhaftigkeit und Selbsttreue, zwischen Selbst und dem Selbst als Bild / wahren und unwahrem Selbst förmlich auf. Sie kulminiert an später Stelle in der Erzählung in der Aussage

„Bruno, der Jazz ist nicht nur Musik³⁰⁰, ich bin nicht nur Johnny Carter“ (Cortázar 2004 S. 84)“

deren weitere Ausdeutung exemplarisch für das oben vorgezeichnete Spannungsverhältnis stehen soll [Teil I] und welche uns auf ein weiteres Problem verweist: Das *Verhältnis von Biographie und gelebter Person, von erzählter Geschichte und lebendiger Geschichte* [Teil II]³⁰¹.

Gehen wir kleinschrittig weiter, so lassen sich drei Fokuspunkte unseres Interesses aus Johnnys Aussage herauskristallisieren:

a) Wer/was ist das „Ich“, welches mehr als Johnny Carter (im Sinne von b)) ist? Es scheint uns, als ließe sich dieses „Ich“ in einem Rückgriff auf Johnnys Begegnung mit seinem Spiegelbild mit demjenigen gleichsetzen, welches ‚in den Spiegel blickt.‘ Des Weiteren b) werden wir danach fragen, wer/was „Johnny,“ also dasjenige, ‚was sich mit dem Spiegelbild identifiziert‘ ist und wie dieser „Johnny“, dieses ‚Ich als Spiegelbild‘ beschaffen ist [v.A. in Teil II]. Wir gehen zudem davon aus, dass wir uns a) und b) nicht annähern können, ohne c) *das Verhältnis zwischen* ihnen genauer anzuschauen.

Im Teil I werden wir uns diesen Fragen mit dem Denken Nishitani Keijis annähern. Mit seinem Denken werden wir uns vor allem den Momenten a) und c) anzunähern versuchen, wobei Kernbegriffe die Person als Maske, sowie sunyata [absolutes Nichts] sein werden.

Im Teil II wird uns die Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps als Mittel der Wahl dienen. So wollen wir vor allem der narrativen Konstruktion einer Person über die Selbsterzählung und die Biographie näherkommen und dadurch vor allem auf b) zu antworten suchen. Die Betrachtung der Geschichten, aus welchen sich diese Erzählung erhebt, soll uns zudem a) näherbringen.

³⁰⁰ Diesen Teil der Aussage können sich geneigte Leser*innen mit Hilfe des Denkens Ueda Shizuterus [Kapitel 3.3.] plausibel machen.

³⁰¹ Und deren Spannung sich auch mit dem Satz, ‚Die Dinge sind mehr als ihre Namen und unsere Bilder von ihnen‘ ausdrücken lässt.

a. Teil I: Maske und sunyata

Unsere Grabungsarbeiten in Johnnys Aussage werden ihren Anfang in Kooperation mit *Nishitani Keiji* nehmen. In der Tradition der Kyoto-Schule stehend, schließt Nishitanis Denken in vielerlei Hinsicht an Nishida Kitaro an, setzt jedoch andere Akzente³⁰². In unserer folgenden Anwendung der Denkwelt Nishitanis auf das von der Erzählung präsentierte Problem werden aufmerksamen Leser*innen die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Positionen nicht verborgen bleiben können.

Seine These, *die Person sei (lediglich) eine Erscheinung, welche aus einem vor-personalen Grund zum Vorschein kommt* (vgl. Nishitani 1986 S. 131) umfasst dabei die gesamte Problematik. Im Folgenden werden wir die *Erscheinung*, den *vor-personalen Grund* und das *zum Vorschein kommen* genauer betrachten:

Nishitani präzisiert weiter, die Person sei (*b*) „eine Maske, die vom *absoluten Nichts* getragen wird“ (Nishitani 1986 S. 134). Ja, „hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts“ (1986 S. 132). Der *Identitätskern (a?)* hinter der Maske zeigt sich uns mit Nishitani als *kernloser Kern, ja vielmehr als entkernender Kern*³⁰³. Seine entkernende Bewegung ist die Bewegung der unaufhörlichen Negation, wie wir sie schon mit Nishida und Ueda³⁰⁴ betrachteten. Die Person als Maske ist laut Nishitani jedoch nicht etwas, das vom absoluten Nichts einfach beliebig an- und abgesetzt werden könne. Die Maske sei als Erscheinung vielmehr die Art und Weise, wie das absolute Nichts in der Welt wirklich werde (*c*). Dieses *absolute Nichts* ist uns schon von Nishida bekannt. Seine Dynamik als ‚lebendiges Nichts‘ wird von Nishitani ähnlich wie bei seinem Lehrer als paradoxal und widersprüchlich (ähnlich Nishidas Postulat der widersprüchlichen Selbstidentität) gedacht: „das wahre Nichts ist ein lebendiges Nichts; und ein lebendiges Nichts kann sich nur im Selbstsein und als Selbstsein selber bezeugen“ (1986 S. 134). *Die Person als Maske ist also notwendiger Teil der Selbstverwirklichung des absoluten Nichts*³⁰⁵. Bevor wir uns dieser These zuwenden und dabei

³⁰² „Nishitani includes himself in the company of Nishida and Tanabe, whose respective logics, he says, “share a distinctive and common basis that sets them apart from traditional western philosophy: absolute nothingness.” As we noted, however, without abandoning this lineage he gradually came to prefer the term “emptiness.” (Heisig 2001 S. 222) Nishitani wandte sich zudem von Nishidas Begriff „*basho*“ zugunsten einer Perspektivik (*Standpunkt*) ab.

Er wird sich zudem stark dem Problem des Nihilismus, sowie dessen Überwindung zuwenden. Dafür erscheint ihm ein Denken, dass die Spaltung von Wissenschaft und Religion medialisieren kann, nötig.

³⁰³ Ist doch das absolute Nichts für Nishitani kein Nichts „als etwas, das nichts ist“ (Nishitani 1986 S. 132) sondern ein dynamisches lebendiges Nichts, welches Sein und Nichts in sich umfasst.

³⁰⁴ Der ein Schüler Nishitanis war.

³⁰⁵ In Heisigs Worten: „He [Nishitani] understands ego to include the Aristotelian idea of substantial individuation and the *res cogitans* of Descartes. By self he means a self-identity based on the negation of both of these“ (Heisig 2001 S. 228).

das absolute Nichts und seine Beziehung (c) zur Person weiter betrachten, werden wir uns zunächst an einer tiefergehenden Betrachtung der Maske b) versuchen.

Dass die Person als Maske notwendiger Teil der Selbstverwirklichung des absoluten Nichts ist, bedeutet jedoch nicht, dass die Person auf eine bestimmte Art der Maske festgeschrieben ist. Die Person als Maske ist vielmehr eine Vielzahl möglicher Masken, als welche such die Person auf dem *Feld des Bewusstseins* zeigt. Das Bewusstsein als Selbstbewusstsein ist für Nishitani der Ort, in welchem sich die Person zunächst befindet. Das Bewusstsein bestimmt Nishitani als „Bereich des Wechselverhältnisses von ichhaftem und dinghaftem Sein,“ welches als Feld des puren Seins das Nichts an seinem Grunde *verdeckt* (vgl. 1986 S. 59). Das Bewusstsein ist der Bereich der Subjekt-Objekt Spaltung, das Feld der festen und voneinander abgegrenzten Identitäten³⁰⁶. Es ist der über das Medium des Schleimes [des Sinns] konstituierte Bereich, die „Welt der Abstraktionen³⁰⁷“ und als solche ‚entangled in an endless line of representations‘ (vgl. 1983 S. 109)

Es ist der Ort, aus welchem heraus sich der neuzeitliche Personenbegriff entwickelte. Als Fixpunkt für das Verständnis modernen Konzeptionen der Person macht Nishitani das cartesianische Ego aus, dessen Selbstevidenz sich aus dem *ego cogito* ergibt. Indem das Ego die Evidenz seines Seins aus der Tatsache der über das eigene Denken eröffneten Immanenz heraus setzt, verstellt es sich den Blick auf mögliche Ursprünge des Ego, welche außerhalb seiner eigenen Immanenz liegen (vgl. Nishitani 1986 S.57ff). Dieses Ego, welches aus der ständigen Selbstreflexion [gerne auch: *Selbstbespiegelung*] des (Selbst)bewusstseins auf sich selbst entsteht, ist für Nishitani ein „in sich selbst verschlossen[es] Selbst“ (1986 S. 57). Da es den Grund seiner Existenz in der Tatsache seiner eigenen Existenz sieht, bleibt es von einer fundamentalen Unsicherheit in Bezug auf die Gültigkeit dieser Ansicht gefangen³⁰⁸. Dieses *an sich selbst Haften des Selbst* ist Nishitanis Definition des *Egozentrismus* (vgl. 1986 ebd.). Als ego-zentrisches cartesianisches Ego mit seinen cogitationes ist das Bewusstsein der Ort des „*personenzentrischen Gedanken[s]*“ (1986 S. 131) der Person. Da sie sich nach dem Modell des egozentrischen Selbstbewusstseins bildet, ist die personenzentrische Person in sich selbst, in ihrer

³⁰⁶ Deren sprachliche Konstitution wir im vorigen Kapitel 3.3. kurz betrachteten.

³⁰⁷ Vgl. zuvor Cortázar 2004.

³⁰⁸ Im weiteren Verlauf kritisiert Nishitani nachfolgende Versuche, das Selbst aus seiner Gefangenschaft in der Selbstimmanenz zu befreien [allen voran diejenigen Heideggers und Sartres], als unzureichend. Auch wenn diese das Nichts und den Tod als äußerste Grenzen -und somit Ausgangspunkte der tieferen Selbstgewahrwerdung- des (Bewusst)Seins erkannten, verblieben sie doch stets in einem (Bewusst)Seins-zentrismus (vgl. Nishitani 1983 S. 30-35) Auch das Unbewusste der Psychologie lässt sich mit Nishitani als schlussendlich noch vom Standpunkt des Bewusstseins [primär in seiner Bezogenheit auf das Bewusstsein] her gedacht ausweisen (vgl. Nishitani 1983 S. 153).

eigenen Immanenz verfangen und verdeckt sich den Blick auf die ihr zugrunde liegende vor-personale Ebene, das absolute Nichts. Auf existenzieller Ebene ist die personenzentrische Person als Person gefangen in der weltlichen Jagd, sie lebt in der Welt der Namen und Dinge und realisiert sich in ihrem Streben nach ebendiesen. Dass sie in der weltlichen Jagd gefangen ist, spricht sich zunächst als ego-zentrische Person selbst begegnet, ist nach Nishitani „forever an act, that we ourselves perform“ (1983 S. 103). Es scheint also, als wären wir schlicht selbst schuld an unserer Egozentrik und sollten doch bitte damit aufhören. Diese/r von uns selbst getätigte Akt/Handlung ist jedoch „not an arbitrary act of will that we can arbitrarily cease any time we so desire“ (ebd.). Unsere Selbstverstrickung in uns selbst ergibt sich als Resultat eines/r Aktes/Handlung, die wir selbst durchführen, wobei wir dabei unter einem Zwang stehen. Dieser Zwang ist „the force of destiny,“ wobei Nishitani „destiny“ als „a force of the world, shaped of the acts we perform“ versteht (ebd. S. 104). Das Schicksal, welches uns als Personen in die Personzentrik zwingt, ist die Kraft des Laufes der Welt, welcher wir in der Welt Lebende zunächst ausgeliefert sind. Diese Kraft ist das Resultat des gemeinsamen und antagonistischen Handelns der Individuen. Es scheint uns, als wäre Nishitanis These mit der von uns mit Heidegger gewonnen Einsicht, das Dasein als in-der-Welt-sein zeitige als Sorge mit seiner eigenen Zeitlichkeit seine eigene Egozentrik, verwandt³⁰⁹. Da die Welt selbst die sich in konstantem Wandel befindliche Gesamtheit dieser sich miteinander verstrickenden Zeitlinien ist, ist unserer Ansicht nach die *Weltzeit als Vergemeinschaftung individueller Egozentrik* dasjenige, was Nishitani ‚force of destiny‘ verwandt ist³¹⁰. Da wir als Menschen in-die-Welt hineingeboren werden, sprich von Beginn an in-der-Welt-sind, ist unser Handeln/Agieren von Beginn an von der Weltzeit vermittelt. Da sich unser Handeln als Sorge getragen von einem Wechselspiel von kollektiver und individueller Egozentrik abspielt, wird die Egozentrik uns ‚von uns selbst‘ in der Sorge aufgezwängt. Egozentrik ist die alltägliche Perspektive des weltlich jagenden Menschen, Personzentrik diejenige der weltlich jagenden Person, zu der diese/r sich *nachträglich* zu verhalten hat. ‚Wahrhaftige‘ religiöse Praxis, religiöse Jagd, wäre ohne dieses Primat des Egozentrismus sinnlos und nutzlos.

Den von Nishitani geschilderten Weg zum Durchbruch durch die personenzentrierte Person zum absoluten Nichts an ihrem Grunde, sowie die Rückkehr zur Person als „wahrer Person“ können wir hier leider nicht detailliert wiedergeben (vgl. dazu Nishitani 1986 S. 59 -67). Unser Fokus

³⁰⁹ Man denke an das Kapitel 3.1.4. und den dort vorgenommenen Aufweis der Ego-Zentrik der weltkonstituierenden Sorge. Bruno ist als weltlich Jagender Dingen [Prestige und Erfolg] und Namen [seinem guten Namen als Kritiker] hinterher.

³¹⁰ Sie beide sprechen dasselbe Phänomen an.

soll zunächst darauf liegen, wie die Person als Maske aus dem absoluten Nichts *erscheint* (c). Er liegt auf der *Perspektivik* und den sich durch diesen Durchbruch vollziehenden *Perspektivwechsel*. Die Begriffe absolutes Nichts [*mu*] und Leere³¹¹ [*sunyata*] benutzt Nishitani in (quasi) synonyme Weise. Wenn Nishitani davon spricht, dass *sunyata* ‚hinter‘ der Person stehe, so dürfen die Worte nicht dazu verführen, sich Person und *sunyata* als zwei Seiende/Dinge vorzustellen, welche in einer räumlichen Anordnung zueinander stehen (vgl. Nishitani 1983 S. 123). Die Person ist auf so intime Weise mit *sunyata* verwoben, dass die Person *sunyata*- und *sunyata* die Person ist (vgl. Gurjanov 2017 S. 284). Nur analytisch, vom Standpunkt des Bewusstseins lässt sich in der Reflexion auf die Person von zwei getrennten Seienden sprechen, wobei ein solches Sprechen schon eine unzulässige Verobjektivierung von *sunyata* vornimmt. *Sunyata* entzieht sich dem Zugriff des Bewusstseins, es kann niemals adäquat Gegenstand der Reflexion werden (vgl. Nishitani S. 1986 S. 60). Ist es nun also *sunyata*, welches als Ich nicht in seiner Maske „Johnny Carter“ aufgeht?

Unsere Antwort muss wieder einmal Nein und Ja lauten. Wie wir sahen, ist die Person als Maske notwendiger Teil der Selbstverwirklichung von *sunyata*. Die Person ist in ihrer „realste[n] Realität“³¹² die „einzig wirkliche Seinsweise des Menschen“ und zugleich „von Grund auf zeitlich und vorläufig“ (vgl. Nishitani 1986 S. 134-35). Sie ist die „Mitte von zeitlich-vorläufigem Sein und Leere [*sunyata*]“ (vgl. ebd.). Dies bedarf einiger Erläuterung:

Den Begriff „Mitte“ borgt Nishitani sich von den „ancients“³¹³. Die Person ist als Maske ein etwas, das erscheint. Sie ist ein *Phänomen* und somit ein Seiendes. Genau gesprochen ist sie nicht ein Etwas, das erscheint, sondern eine *Erscheinung*. Als *Erscheinung* ist sie „zeitlich-vorläufiges Sein“ und in der Weise ihres Erscheinens, ihrer Form, stets *relativ* auf den/das, *wem sie erscheint* (vgl. 1983 S. 129-130). Genauer: Sie ist relativ auf den *Standpunkt*, aus welchem sie erscheint. Die wahre Person kann aufgrund ihres Charakters als „Mitte“ sich selbst und Anderen erscheinen. Beim alltäglichen ‚Durchschnittsmenschen‘ findet dieses Erscheinen auf dem eingangs beschriebenen Feld des Bewusstseins statt. Hier erscheinen uns die Dinge [man erinnere sich, dass im Japanischen der Begriff „Ding“ auch Menschen umfasst] einem Subjekt als Objekte der sinnlichen Wahrnehmung und/oder des Verstehens/der Vernunft. Das Feld des Bewusstseins bildet sich aus dem Wechselspiel des Feldes der sinnlichen Wahrnehmung und

³¹¹ Nicht als Leere aufzufassen, die die Abwesenheit von Völle ist.

³¹² Diese Begriffe dürfen nicht im Sinne des Realismus oder Materialismus aufgefasst werden. „In those perspectives, things are already objectified and represented in opposition to and outside of the ego“ (Nishitani 1983 S. 106), da schon die Rede von einem ‚außerhalb‘ die Setzung eines davon abgegrenzten ‚Innen‘ impliziert (ebd.).

³¹³ Mutmaßlich von der Mahayana-Schule und Nagarjunas Denken des „mittleren Wegs“.

potentiell an jedem Punkt auf dem Umfang der Kreise erscheinen könnte. Die Möglichkeiten ihres Erscheinens auf dem Feld des Bewusstseins sind -wenn wir uns kurz von der Verhexung durch die Grafik befreien- quasi unendlich. Das, als was sich die Person [A] als personenzentrische selbst begegnet, ist also lediglich der mit gestrichelten Linien gezeichnete Bereich (je nach Standpunkt a1 oder a2). Dieser wird ihr Kreis ihres Erlebens, der Kreis ihres Seins. Sie grenzt den Bereich dessen, was sie selbst als Person ist, somit auf einen kleinen Teil des gesamten Feldes des Bewusstseins ein. Und tatsächlich scheint uns dies die alltägliche Weise zu sein, wie Menschen als Personen leben und wie sie uns auch Bruno in seiner Identität als „Bruno, Kritiker“ präsentiert. Alles, was darüber hinaus, ‚jenseits‘ des Zwischenraumes zwischen den Kreisen und der Peripherie der Kreise liegt, ist für sie Nichts [im Sinne der Abwesenheit von Sein]. Wollten wir dies in einem Akt drastischer Vereinfachung an Alltagsbeispielen zugänglicher machen, könnten wir beispielsweise das Verhältnis einer Person zu ihrem Körper/zu sich selbst als Körper betrachten:

Als Standpunkt a1 versteht die Person ihren Körper lediglich als zum Rand ihrer selbst gehörig. Der Körper ist quasi notwendiges Beiwerk, etwas, das man halt hat und um das man sich kümmern muss, aber für unseren Identitätskern eigentlich nicht bedeutsam ist³¹⁹. Philosophiegeschichtlich wäre dies beispielsweise der Standpunkt Descartes. Standpunkt a2 scheint uns Arten des *Körperkults* zu zeigen, wie er sich in Trends wie dem Fitnesskult, aber auch in Schönheitswettbewerben zeigt.

Der Zwischenraum von „reason“ und „sensation“ ist also der Standpunkt, von dem sich die Person als Körper und bewusste Person erscheinen kann. Sie merkt dabei nicht, dass sie sich in ihrem Selbstverständnis von dem, was sie ist, nur an der Peripherie dessen bewegt, was sie wirklich ist. Ja, als ego-zentrische legt sie sich gar auf einen kleinen Ausschnitt der gesamten Peripherie fest [z.B. auf a1]. Sie hat sich nicht als „Mitte“ [A] in ihrem eigenen Zentrum, „on its own home-ground“ als *So-heit* [tathata] (dies werden wir im Folgenden ein wenig erläutern). Es zeigt sich also, dass die Dinge als Erscheinungen [Phänomene] in Wahrnehmung, Verstehen und Denken *radikal perspektivisch, standpunktabhängig* sind:

„All sensory modes and all supersensory eidetic forms of a thing are not to be seen apart from the "position" ... of the thing“ (Nishitani 1983 S. 131).

Das Erscheinen eines Dinges ist davon abhängig, in welchem Standpunkt, in welchem Feld es sich positioniert. Mögliche Positionen für das Auftauchen im Bewusstsein sind dabei alle

³¹⁹ Ein aus der Philosophiegeschichte bekannter Extremfall eines solchen Selbstverhältnisses wäre Plotin?.

Schnittstellen der Tangente mit den jeweiligen Kreisen. Im Fall der Selbstidentität von Johnny mit sich selbst als „Johnny Carter“ respektive als Spiegelbild [b.] lokalisierten wir diese Selbstidentität als ‚naive‘ schon auf dem Feld des Bewusstseins.

Mit Nishitani lässt sich der aufkommende Zweifel an der Identität der Person Johnny mit ihrer Erscheinung im Spiegel (oder auch Johnnys Zurückweisung seines Aufgehens in „Johnny Carter“) als Wirken des Nichts [*nihilum*], der Negation, welche am Boden des (Selbst)Bewusstseins und allen Seins waltet, interpretieren. Dieses Nichts ist ein *relatives Nichts* und durch seine Bewegung der konstanten Negation Grund der „impermanence“ of things (1983 S. 122-123). Es ist das Wirken des relativen Nichts, welches für die Nicht-Identität von Person und Person, von der Person mit sich selbst verantwortlich ist, indem es die Person aus ihrer Selbstidentität mit sich als Selbstbewusstsein her austreibt: „The field of nihility is rather the appearance of the self-awareness that the selfness of things and the self are utterly beyond the grasp of cognition³²⁰“ (1983 S. 136). Genau diese self-awareness ist es, die Johnny vor dem Spiegel trifft, ehe wieder die Wellen kommen und der Schleim das Aufblitzen dieser unter sich begräbt. Laut Nishitani „fixieren“ sinnliche Wahrnehmung und Vernunft die Dinge über den Zugriff der Person auf sie als Erscheinungen, indem sie die Wirkung des relativen Nichts *negieren*. Sie erzeugen so eine *Welt relativen Seins*³²¹. Das Nichts an ihrem Boden ‚zerstäubt‘³²² oder zersetzt die Dinge (vgl. 1983 S. 143) Der Modus des Dings als „Mitte“ ist es selbst Wechselspiel von ‚Zerstäubung‘ und ‚Fixierung,‘ von Nichts und Erscheinung. *Als ‚Mitte‘ ist das Ding in-der-Welt und zugleich außerhalb der Welt*. Allerdings ist das Ding als „Mitte“ vom Standpunkt des Bewusstseins nicht zu greifen, eben weil es Sein [konstituiert im Bewusstsein] und Nichts als Dynamik in sich umfasst. Zur Beschreibung dieses Wechselspiels von Bestimmung und Verneinung, von Fixierung und Zersetzung in *sunyata* greifen wir auf das Bild der Kreise zurück:

Alle Dinge als Zentren mit ihren Kreisen *negieren* sich als absolut einzelne wechselseitig auf dem Boden der Leere. Dadurch, dass sie alle in der Leere stehen und diese Leere, welche Nishitani mit Nishida als unendlichen Kreis ohne Peripherie [man könnte es auch als unendliche Fläche nehmen] ‚beschreibt,‘ als *homeground* haben, ist jeder ihrer Standpunkte vom Standpunkt dieser unendlichen Fläche betrachtet ein absolutes Zentrum. Als absolutes Zentrum relativiert es die Standpunkte aller anderen Dinge absolut. Da jedoch innerhalb *sunyatas* jeder

³²⁰ The grasp of cognition ist stets ein *bewusstseinsimmanenter* Zugriff.

³²¹ Dies haben wir im vorigen Kapitel 3.3. mit Izutsu und Ueda betrachtet.

³²² Analogien zur Entropie drängen sich auf, sollten aber vielleicht besser vermieden werden, um sich nicht noch weiter auf völlig unbekanntes Terrain zu begeben.

Standpunkt ein absoluter ist, negieren sich alle Standpunkte wechselseitig. Es findet eine konstante Relativierung der Zentren statt. Alle Standpunkte sind absolut-relative (vgl. Nishitani 1983 S. 147-148). Hier folgt Nishitani Nishida mit der Einschränkung, dass er von Standpunkten und nicht Orten spricht. Die wechselseitige Relativierung, welche die absolute Positionierung erzeugt, erfolgt wie bei Nishida über die *Negation*.³²³ Nishitani verwendet zu ihrer Darstellung das etwas bildhaftere Herr – Knecht Verhältnis (vgl. 1983 S. 148-50).

Dieses wechselseitige sich-Relativieren absoluter Zentren ist dem ego-zentrischen Standpunkt jedoch verdeckt. In ihm verabsolutiert sich -wie wir sahen- ein Punkt an der Peripherie eines Kreises (z.B. a1 von A) zum Zentrum des Erlebens. Eine der möglichen Erscheinungen der Person verabsolutiert sich zur zentralen, zur einzig wirklichen. Um sich selbst als „wahre Person“ zu haben, ist laut Nishitani ein *Sprung* von der Peripherie, dem Feld des Bewusstseins, ins *Zentrum*, also in sich selbst als Zusammenspiel von Person (Bewusstsein) und sunyata, nötig (vgl. 1983 S. 130). Dieses Zentrum ist dabei, da es in der unendlichen Leere wurzelt, kein absolutes Zentrum, sondern absolut relativ und somit ein Zentrum, das kein Zentrum ist. Den Sprung³²⁴ werden wir an dieser Stelle allerdings nicht weiter behandeln, da dieser Sprung weder von Bruno, noch von Johnny effektiv vollzogen wurde.³²⁵ Als „Mitte“ im Zentrum stehend nimmt die Person als „wahre Person“ den Standpunkt von sunyata ein. Vom Standpunkt von sunyata betrachtet, „the sensible and rational forms of a thing recuperate original meaning as apparitions of the non-objective mode of being of the thing in itself, as the positions of that thing“ (1983 S. 146). Die Person blickt nun also als „Mitte“ [A] auf die an der Peripherie erscheinenden Erscheinungen ihrer Selbst [a1, a2 etc.] und begreift diese Erscheinungen als zur Peripherie gehörig. Diese Erscheinungen bleiben jedoch immer Erscheinungen ihrer selbst als „Mitte“ [A]. Die Erscheinungen sind absolut auf die Person in ihrer Fülle zurückbezogen. *Die Person bleibt sie selbst als Spiel von Masken, aber verabsolutiert nicht mehr den Standpunkt einer bestimmten Maske*: „The self has its homeground at a point disengaged from the world and things and, at bottom, that is where it comes to rest“ (1983 S. 152). Hierbei ist noch einmal zu betonen, dass dieser Standpunkt kein Standpunkt im Jenseits, außerhalb der Welt ist. Er ist inmitten der Welt und doch zugleich radikal von dieser befreit. Dieser „homeground“ ist *das Selbst als Leere. Sunyata*³²⁶. Stabilität gewinnt die wahre Person Nishitani zufolge also aus ihrer Verankerung in sunyata. Die Verstrickung in die Relativität der Erscheinungen kann die Person

³²³ Vgl. Kapitel 3.1.2. und 3.2.

³²⁴ Der sich über die relative Negation, den „großen Tod“ bis zur Negation dieser Negation, der großen Affirmation [die absolute Negation] namens sunyata vollzieht.

³²⁵ *Samadhi* als Art, wie der Sprung vollzogen wird (vgl. Nishitani 1983 S. 128)

³²⁶ Es sei hier noch einmal betont, dass sunyata *Bewusstsein* und Nichts umfasst und in lebendiger Dynamik hält.

nicht zur Ruhe bringen. Diese Einsicht scheint Johnny zu teilen, bezeichnet er doch in einem Gespräch, das uns im nächsten Kapitel noch interessieren soll, seine Frau und den Jazz als „Mausefallen“ und „Werbeanzeigen,“ die es einem in der Welt angenehm machen sollten, ihm aber keine Ruhe geben konnten (vgl. Cortázar 2004 S. 88). Auch er hätte zur Stabilisierung einer Verankerung in der Leere, im geteilten Herzen aller Dinge gebraucht.

Wir sehen also, dass die sinnlichen und ideellen/geistigen/sinnhaften Erscheinungen der Person, ihre Masken als flüchtige und vergängliche die einzig realen Formen ihres Erscheinens sind.

Folglich kann Nishitani Folgendes über das Seiende [und somit über die Person] aussagen: „*Precisely because it is appearance, and not something that appears, this appearance is illusory at the elemental level in its very reality, and real in its very illusoriness*“ (Nishitani 1983 S. 129)

&

„*It can be said that all of us, as individual human beings, are also "things" in the world and that our existence is an illusory appearance precisely as the truly real being that we are*“ (1983 S. 152)

Um Missverständnissen, die aufgrund des Begriffs „illusionary“ auftreten könnten, vorzubeugen, fügt Nishitani an, dass „a thing is truly an illusory appearance at the precise point that it is truly a thing in itself³²⁷“ (1983 S. 139). *Die Erscheinung der Dinge, ihre Phänomenalität (für-jemanden) ist ihre wahrhaftige So-heit, ihr Sein ‚an-sich‘* (vgl. speziell im Hinblick auf das Selbst auch 1983 S. 157). Allerdings gilt dies nur vom Standpunkt des sunyata gesprochen. Wir sahen, dass die Erscheinung eines Dinges relativ auf denjenigen ist, dem es erscheint. Erscheint ein Ding einer personenzentrischen Person, wendet es ihm eine bestimmte Seite zu, es zeigt ihm einen bestimmten Aspekt seiner selbst, der sich aus dem interessegeleiteten intentionalen Bezug der Person auf ihr Objekt ergibt³²⁸. Vom Standpunkt des sunyata, welches der Standpunkt der „wahren Person,“ der unverdeckten Verschränkung von Leere und Person ist, zeigen sich die Dinge ohne perspektivische Verzerrung. Hier fallen

³²⁷ Die Anspielung auf den Begriff des „Ding an-sich“ ist Konsequenz der kritischen Auseinandersetzung Nishitanis mit der Philosophie Kants. Er kritisiert sie als Philosophie, die trotz ihrer „kopernikanischen Wende“ noch auf das Feld des Bewusstseins als ihre Evidenzquelle rückbezogen verbleibt (vgl. Nishitani 1983 S. 130-35)

³²⁸ Dies lässt sich leicht an Alltagserfahrungen präzisieren: In den kleinen Streitereien des Alltags, die sich in Partnerschaften und unter gemeinsam Wohnenden Menschen entspinnen, ist der Grund des Streits im Regelfall, dass verschiedene Perspektiven auf ein und denselben Sachverhalt nicht übereinstimmen. Dies kann von Streitobjekten wie dem nicht gespülten Geschirr bis hin zu komplexeren Fragen wie dem Gefühl, immer derjenige zu sein, welcher den Müll runterbringt, reichen.

die „Zentren“ des Erscheinens und demjenigen, dem es erscheint, zusammen³²⁹ (vgl. 1983 S. 158-59). Es gibt keine Differenz von Maske [als Objekt] und Maskenträger oder Betrachter [als Subjekt] und folglich auch keine Vermittlung der beiden Elemente über das Bewusstsein. Um diese Art des Erscheinens von der alltäglichen abzugrenzen, bezeichnet Nishitani sie als *realization* und spielt dabei bewusst mit dem Doppelsinn dieses Wortes im Englischen (vgl. Nishitani 1983 S. 139).

„Zen tells us to still the mind, forego concepts, presuppositions, and language, and just take in the flowing, the crashing, and the buzzing; just be the buzzing. It is now that we are on our own home-ground, according to Nishitani, at the same time on the home-ground of every other thing“
(Carter 2013 S. 105).

Diese Art von unmittelbarer Selbstidentität von Maske und sunyata bezeichnet Nishitani als „absolute Selbstheit“ (Nishitani 1986 S. 138). Das Besondere an dieser absoluten Selbstheit ist, dass sie nur eine absolute Selbstidentität ist, weil sie absolut keine Selbstidentität ist. Sie ist eine Selbstidentität der konkreten Person mit sich selbst als Leere, als absolutes Nichts und somit im Einklang mit ihrer unendlichen Negation. Als selbstloses Selbst oder „Mitte“ zeigt sich die Person in ihrem alltäglichen Leben weiter als sie selbst mit ihren Sorgen und Freuden (vgl. 1983 S. 157).

Im gelebten Vollzug zeigt sich die Differenz von „absoluter Selbstheit“ und „Bewusstsein“ also als Unterschied zwischen *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung*. Es scheint uns, dass sich die Dynamik dieser Unmittelbarkeit ähnlich wie diejenige der *handelnden Anschauung*³³⁰ vorzustellen ist.

Die *Person* als *Maske* des absoluten Nichts ist nach Nishitani also eine *Illusion* und als solche die *realste Realität des Selbst*. Sie ist vergänglich und vorläufig und immer nur perspektivisch gegeben. Dies ist allerdings nichts Schlechtes, sondern schlicht die einzige Art und Weise, wie die Person real ist. Aufgrund ihrer absoluten *perspektivischen Relativität* öffnet sie sich verschiedenen Arten des Zugangs, wobei der Zugang zu ihrer *So-heit* (tathata) im Standpunkt des sunyata erfolgt. Zunächst jedoch ist dieser Zugang von der personenzentrischen Sicht auf die Person im Feld des Bewusstseins *verdeckt*. Als personenzentrische Person verfängt sich die Person in einer bestimmten perspektivischen Erscheinung ihrer selbst (und somit auf eine bestimmte Art der Perspektive auf die Welt, da die Objekte im Feld des Bewusstseins eine

³²⁹ Da sie, wie wir sahen, in sunyata verwurzelt sind und sunyata ein differenzloser Ort ist [aus dem Differenz über die wechselseitige Negation hervorgeht].

³³⁰ Vgl. Kapitel 3.1.4. oder 3.2.

Färbung durch das Subjekt annehmen³³¹). Sie wird dadurch blind für die wahre Fülle der Möglichkeiten, die ihr und dem anderen Seienden offenstehen. Es ist wichtig, nicht zu vergessen, dass Verdeckung nicht bedeutet, dass etwas nicht mehr existiert, potenziell und faktisch wirkmächtig ist. Die personenzentrische Person ist nur wirklich, weil sie als Erscheinung der So-heit [ihrer „Mitte“] in sunyata erwächst und in es zurückkehrt (vgl. 1986 S. 139). *Die ‚wahre Person‘ ist folglich die Mitte von absoluter Relativität und Absolutheit, von Existenz und Leere.* Sie ist -mit Nishida gesprochen- widersprüchlich selbstidentisch.

Das Ich, (a)) das in den Spiegel schaut und das nicht nur Johnny Carter ist, wäre folglich c): *Die lebendige Person in ihrer vollen Lebendigkeit und Konkretion* ist die ‚Mitte‘ von *Maske und sunyata, von Ich und nicht-Ich.* Die lebendige Person, die in den Spiegel guckt und ihr Bild sieht, ist die „wahre Person“ als „absolute Selbstheit“. Sie ist die „konkrete Existenz des Menschen selbst in all ihren personalen und bewußten Aktivitäten“ (1986 S. 139). „Realste Realität,“ wahre Person ist sie jedoch nur, solange die Identifizierung von sich selbst und dem Spiegelbild mit einem Fragezeichen versehen bleibt³³². Wird die Selbstidentifikation der Person mit ihrem Bild und Namen fraglos und verabsolutiert, so lebt die Person als personenzentrierte lediglich im Feld des Bewusstseins und verdeckt sich ihren eigenen (Un-)Grund. Wird die Identifizierung von sich selbst mit dem eigenen Spiegelbild allerdings prinzipiell verneint und als unwahr bezeichnet, so ist auch dies mit Nishitani als zu einseitige Sicht auf den realen Sachverhalt zu kritisieren. Johnny zeigt uns in der Szene vor dem Spiegel beide Momente: Zunächst zweifelt er die Identität seiner selbst mit ‚dem da im Spiegel‘ an, begibt sich auf den Standpunkt des *relativen Nichts* (vgl. 1983 S. 123). Im nächsten Moment jedoch wird dieser Zweifel von den Wellen, vom Schleim davongeschwemmt. Die personenzentrische Person [im Feld des Bewusstseins] übernimmt, das Subjekt „Ich“ richtet sich intentional auf das Objekt „Spiegelbild“ und erkennt es als sich selbst. Johnny erkennt diese sinnvermittelte Selbstidentität von sich mit sich selbst allerdings als problematisch (siehe Kapitel 3.3.).

Die Aussage „ich bin nicht nur Johnny Carter“ deutet uns an, dass Johnny sich seiner eigenen Identität als Verschränkung von sunyata und Person zwar angenähert, den Durchbruch zu ihr aber nie vollends realisiert hat. Eine rein vom Standpunkt des relativen Nichts getroffene Aussage würde „ich bin nicht Johnny Carter“ lauten, sie müsste den Zweifel aussprechen. Johnnys „nicht nur“ deutet auf etwas hin, das darüber hinaus liegt. Ich bin Johnny Carter und

³³¹ Vgl. Nishitani zu Kant. Diese Argumentation ließe sich allerdings auch mit dem Denken Husserls [*Motivation*] oder Heideggers [*Stimmung*] führen.

³³² Das Fragezeichen zeigt hier die „awareness“ an, die Gewissheit, dass die eigene Identität mit sich selbst auf der Verneinung eben dieser Selbstidentität beruht und somit stets auch anders sein könnte.

zugleich noch etwas anderes. Was genau dieses andere ist und wie er die Verschränkung mit ihm leben konnte, hat Johnny allerdings Zeit seines Lebens nicht mehr herausgefunden³³³.

Auch Bruno nähert sich in einem seiner Momente der „Schwäche“ einer solchen Einsicht an:

„Johnny hat recht, die Wirklichkeit kann das nicht sein, es ist nicht möglich, daß Jazzkritiker zu sein die Wirklichkeit ist, denn dann gäbe es da jemanden, der sich über uns lustig macht. Aber man kann Johnny auch nicht blindlings folgen, dann würden wir am Ende alle verrückt (Cortázar 2004 S. 55)

Auch wenn Nishitani darauf hinweisen würde, dass sein Denken in aller Konsequenz solche Schlüsse nicht zuließe, da die Erscheinungen der Person in ihrer Vielfalt doch notwendig in der „wahren Person“ verankert sind, sieht sich der innere Kritiker doch nicht vollends überzeugt. Vor allem eingedenk dessen, dass das wahre Selbst der Person die Leere sei, bleibt doch stets der Verdacht, die Person würde als reine „Illusion,“ die an der Peripherie ihrer selbst wirklich wird, doch zu sehr relativiert.

b. Teil II: Das Erzählen als Maskenbildnerin

Nachdem wir mit Nishitani einen Blick auf das geworfen haben, was hinter der Person als Maske steht, aus welchem die Person als Maske in jedem Moment geboren wird und worin sie vergeht (vgl. Nishitani 1986 S. 139), werden wir den Strahl unserer Aufmerksamkeit nun mit Hilfe des Denken Wilhelm Schapps und Hans Rainer Sepps auf die Beschaffenheit der Person als Maske richten. Wir werden dabei sehen, dass zwischen der Person als Selbstbewusstsein und dem absoluten Nichts noch eine weitere Schicht aufzufinden ist. Eine unüberbrückbare Differenz zwischen der *relativ-relationalen* und der *totalen Person*, zwischen *erzählter* und *gelebter Geschichte* tut sich uns auf.

Für Schapp kennt man seine Bekannten, Freunde und Geliebten nur über die Geschichten, in die diese verstrickt sind. Mensch-sein erschöpft sich in der Verstrickung-in die Geschichten (vgl. Schapp 2012 S. 103-105). Diese These, die wir in ihrem Absolutheitsanspruch schon eingeschränkt haben, behält doch für das Feld des Bewusstseins und somit den Ort, in welchem Nishitani zufolge die Person ihr Zuhause [nicht ihren Ursprung] hat, ihre Gültigkeit. Wir wollen im Folgenden die Maske ‚Person‘ als *Geschichte* betrachten. Als Geschichte ist sie ein Gewebe von Geschichten, von welchem jeweils bestimmte Geschichten als zu ihrem Kern gehörige angesehen werden können, während andere eher in der Peripherie angesiedelt-, Beiwerk zur Person zu sein scheinen. Hierin glauben wir, einen interessanten Erklärungsansatz für das

³³³ Es entbehrt dabei nicht einer gewissen Tragik, dass Johnny diese Verschränkung in jedem Moment seines Lebens lebte, ohne sich dessen bewusst zu sein. Johnny schaffte es nicht, die Verdeckung dauerhaft zu durchbrechen.

„Schillern“ (Grätzel), die Mehrdeutigkeit der Person zu sehen. Das personale Leben als in-Geschichten-Verstricktes ist dadurch gekennzeichnet, dass seine Verstrickung in die Geschichten unauflöslich ist³³⁴. Dass man sich von keiner Verstrickung-in Geschichten selbst freisprechen kann, wollen wir mit Schapp an dieser Stelle noch einmal betonen. *Die Verstrickung-in die Geschichten ist unaufhebbar*. „Die Flucht vor Geschichten gehört auch zu den Geschichten.“ (2012 S. 125) Um dieser dem intuitiven Verständnis recht fragwürdig anmutende Aussage gerecht werden zu können, ist es wieder essenziell, zwischen der Verstrickung „an-sich“³³⁵ und der Haltung des Individuums zum eigenen verstrickt-Sein („für-mich“) zu unterscheiden:

Selbstverständlich können wir uns als freie Individuen weigern, Episoden unseres Lebens, welche uns oder Menschen in unserem Umfeld über die *Mitverstrickung* widerfahren, als zur eigenen Lebensgeschichte gehörig anzuerkennen. Wir können in Erzählakten versuchen, uns unsere eigene Lebensgeschichte zu erschaffen, in welche nur die Geschichten Eingang finden, welche wir willentlich in die Erzählung unserer individuellen Lebensgeschichte aufnehmen wollen. Eine solche von uns als Selbst erzählte Lebensgeschichte wäre die Geschichte unserer Geschichten „für-mich“. Sie wäre ein autobiographischer Narrativ und somit als *Lebensbild* (2012 S. 105) das Bild der eigenen Person, wie es dieser Mensch selbst als Maler malt. Die Fragilität dieser Erzählung nun liegt eben darin begründet, dass der Kollektion an Geschichten „für-mich“ das Netz der Geschichten, in welche dieser Mensch faktisch verstrickt ist, unterliegt. Die Geschichten, die in ihrer wechselseitigen Verwobenheit dieses Netz bilden, können -wie schon zuvor erwähnt- jederzeit aus dem Hintergrund (2012 S. 112ff) auftauchen. Dieser Hintergrund begegnete uns schon zuvor als geschichtliche Welt, als den Horizont der Geschichte, welcher sie in einen lebendigen Zusammenhang mit ihren Vor- und Nachgeschichten einreihet. Schapp spricht in diesem Sinne metaphorisch vom „Meer von Geschichten,“ aus dessen Unendlichkeit „eine gewisse Anzahl oder Reihe oder ein Komplex von Geschichten dem einzelnen Menschen zugeordnet sind“ (Schapp 2019 S. 53). Dieses Meer als Totalhorizont scheint uns jedoch von dem jeweiligen Horizont der Verstrickten abzugrenzen zu sein und sich aus deren wechselseitiger Verstrickung ineinander zu ergeben (vgl. Schapp 2019 S. 54). Zugleich umfasst und beeinflusst dieser Totalhorizont als „*Weltgeschichte*“ die jeweiligen Geschichten der Verstrickten (vgl. 2019 S. 58). Das Individuum wächst also in „dies

³³⁴ Auch wenn wir einen „Durchbruch“ durch die Verstrickung durchaus zugestehen und die Geschichten nicht für die letzte Ebene des Menschseins halten.

³³⁵ Also als faktischer Tatsache.

Meer von Geschichten, auf dem sein Lebenskahn schaukelt³³⁶“ (2019 S. 75) hinein. Die Geschichten, die dieses Meer als Horizont bilden, sind Schapp zufolge dabei oft für den Verstrickten nicht als Geschichten artikuliert. Sie sind bloße Horizonte von möglichen Erzählungen, sie sind „eher ein Geruch von Geschichten, eher eine Ahnung, eine Überschrift von Geschichten“ (Schapp 2019 S. 75). An anderer Stelle spricht Schapp von Horizonten, die sich verdunkeln, je weiter sie in der Vergangenheit zurückliegen (vgl. 2012 S. 123)³³⁷.

Sie sind also *latente*, sich verborgen haltende Geschichten, die allerdings in jedem Moment *patent*, aufdringlich werden können. Anlässe dafür können für Schapp Begegnungen mit dem Fremden sein (vgl. ebd.) Es scheint uns, als könnten auch plötzliche, durch Dinge oder Erlebnisse angeleitete assoziativ auftauchende Erinnerungen, Evokationen (Ricoeur, 2014, S 55) ein Auslöser sein. Auch Gespräche mit anderen Menschen, in welchen wir an vergangene oder verdrängte Schuld, Fehlritte und Schwächen erinnert werden, können als Anlässe für das Auftauchen der Geschichten dienen. Die „*totale/absolute Person*,“ welche nicht der Willkür eines Erzählenden unterworfen ist, ist folglich als die *gelebte Gesamtheit der Geschichten, in die der Mensch verstrickt ist*, zu beschreiben (vgl. dazu auch Schapp 2012 S. 103). Das an-sich, das für-mich und für-andere. *Die Gesamtheit der latenten und patenten, der verborgenen und entborgenen Geschichten.*

Es gilt also zwischen der Person, wie sie von einem relativen Standpunkt in den Geschichten heraus bestimmt wird, und der Person, wie sie in ihrer Absolutheit/Totalität lebt, zu unterscheiden. Die relativ bestimmte Person eines Menschen wäre somit die Person, wie sie sich aus der aktiven Zuschreibung von Geschichten darstellt. Dabei wird die Zuschreibung der Geschichten von der Person selbst- und/oder anderen Personen vorgenommen. Die *relative (oder besser relationale) Person* wäre als *erzählte Geschichte* somit die Person als eine von Menschen vorgenommene Beschreibung, als *(Auto)Biographie*. Sie wäre eine (willkürliche) Auswahl, eine Kollektion oder ein Album von Geschichten, welches von dem oder den Erzählenden gefüllt wird und somit ein Produkt der intersubjektiven Geschichtskonstitution³³⁸. Eine Person, deren Selbstverständnis sich ausschließlich als relativ-relationale Person vollzieht, wäre unserer Ansicht nach ein Fall der personzentrierten Person im Sinne Nishitanis.

³³⁶ Auch wenn Schapp diese Metapher für den historisch gewachsenen (sozial, kulturell, politischen) Bestand einer Gesellschaft nutzt, scheint sie uns doch auch auf die jeweilige konkrete existenzielle Situation des Verstrickten anwendbar zu sein, umfasst sie die Geschichten, welche diese bestimmen doch (z.B. Familiengeschichten etc.).

³³⁷ Was deutlich husserlschen Einfluss aufweist [Retention, Kometenschweif].

³³⁸ Das wäre der Personbegriff psychologischer Theorien der narrative Identity?

Die totale, lebendige Person hingegen wäre die Person als die Gesamtheit ihrer latenten und patenten, ihrer passiven und aktiven Geschichten. Sie wäre die Person in der totalen, sich stets entziehenden³³⁹ Fülle der Geschichten, in welche sie verstrickt ist. Die totale, lebendige Person nun ist es, welcher wir als lebendigem Gegenüber im alltäglichen Umgang begegnen. Die These, dass die Verstrickung „an-sich“ in die Geschichten unaufhebbar ist, haben wir wie zuvor gezeigt von Schapp übernommen³⁴⁰. Es ist diese lebendige, totale Person, welche lebensweltlich als handelnde wirkmächtig ist und welche uns begegnet. Sie ist somit -mit Heidegger gesprochen- die Gesamtheit der Sinnzusammenhänge, an welche das Dasein verwiesen ist und sich verwiesen hat, sie ist in-der-Welt-sein. Gleichzeitig ist diese totale, lebendige Person doch von unserem Verstehen niemals erschöpfend zu erfassen. Dies liegt zum einen an der wechselseitigen Verwobenheit aller Geschichten miteinander, welche das Netz der Geschichten, in die die Menschen verstrickt sind, potenziell bis ins Unendliche ausdehnt. Zum anderen nimmt jeder Mensch als Einzelner in der Welt der Geschichten einen relativen Standpunkt ein, und verfügt somit nur über einen limitierten Ausblick und Überblick über die Geschichten, in die er- und andere verstrickt sind. Selbst eine Gruppe von Menschen, welche in gemeinsamer Arbeit versuchen würde, das Leben eines Menschen in seiner Gesamtheit abzubilden, müsste aufgrund der perspektivischen Verankerung der Einzelnen, welche die Gruppe bilden, an dieser Aufgabe scheitern. Eine Bestimmung der absoluten/totalen Person kann folglich sinn-haft niemals vorgenommen werden. Sie ist die sich in ihrer Totalität stets entziehende Person. *(Selbst)Erkenntnis auf der Ebene des Sinns kann immer nur annäherungsweise vollzogen werden*³⁴¹. Wir können uns selbst niemals ganz durchsichtig werden, es bleibt stets ein *uneinholbarer Rest*. Auch andere können uns niemals in aller Totalität durchschauen und abschließend verstehen, genauso wenig, wie wir die Anderen abschließend verstehen können. Damit wird der von Schapp postulierten Selbsterkenntnis³⁴² über die Geschichten eine absolute Grenze gesetzt. Eine Grenze, die sich in steter Verschiebung befinden- und trotzdem niemals überschritten werden kann und deren Bewusstmachung der Beginn des Weges aus der egozentrischen Sicht, der Perspektive der personenzentrischen Person sein kann. Zugleich muss betont werden, dass ebendieses sich-Versenken in die eigenen Geschichten (vgl. Schapp 2012 S. 126) die einzige Art und Weise bleibt, wie wir uns als

³³⁹ Warum dies so ist, wird in den nächsten Zeilen hoffentlich etwas klarer werden.

³⁴⁰ Dass die Verstrickung-in die Geschichten zumindest zeitweise suspendiert werden kann, werden wir später noch diskutieren (z.B. durch die Epoché und den „großen Zweifel“)

³⁴¹ Dies liegt daran, dass Sie den Gesetzen der Hermeneutik unterliegt. Das Verstehen ist immer unendliche Approximation, das umkreisende sich-Annähern an einen Sinnkern, der sich stets dem vollendeten Zugriff entzieht (vgl. Arendt 2015 S. 110, aber auch Sepp, Schmiedl-Neuburg [Vortrag Prag Notizen])
Auch: Blumenberg. Dasein als fragmentarisch

³⁴² Genauso wie der Fremderkenntnis, dem Verstehen des/r Anderen.

Personen als Masken, als in Sinnbezügen Lebende kennen lernen können (man vgl. dazu auch Dilthey 1968 S. 199-200). Es soll auch nicht bestritten werden, dass diese Form der Selbstbesinnung zu temporär befriedigenden, und auch zu hinreichend objektiven Ergebnissen führen kann. Sie kann nur niemals schlussendlich zu einer Befreiung von der Gefangenschaft in sich selbst, wie sie Nishitanis *großer Zweifel* oder *großer Tod* herbeiführen soll, verhelfen. Die absolute Grenze, die dem narrativen Verstehen gesetzt ist, wird uns im Folgenden beschäftigen. Wir werden uns dem *Erzählen als Maskenbildner* über den Fall der *Biographie* annähern. Die narrative Konstruktion einer Biographie, wie wir sie am Falle des Verhältnisses Brunos und Johnnys betrachten werden, ist als zur Kunstform erhobene Weise der Sinnstiftung und Identitätskonstruktion (vgl. Dilthey 1968 S. 199ff) die Verfeinerung alltäglicherer Formen der narrativen Identitätskonstruktion. Die Erkenntnisse, die wir über sie gewinnen, sind unserer Ansicht nach somit auch für weniger professionalisierte Arten der Selbst- und Fremdnarration gültig.

Die Biographie bezeichnen wir als narrative Konstruktion einer relativ-relationalen Person, einer *Maske für ein Selbst*. In ihr wird mit Mitteln der Sprache ein Bild eines Menschen gezeichnet. Bruno muss als Biograph Johnnys aus dem Meer von Geschichten folglich diejenigen auswählen, die ‚zur Reihe, zum Komplex Johnny‘ gehören. Eine Aufgabe, die oberflächlich nicht allzu kompliziert erscheint, sich aber bei näherem Hinsehen als hochkomplex erweist. Eine grobe Skizze eines uns bekannten Menschen, welche doch seine Individualität hinreichend ausdrückt, scheint nicht schwer zu zeichnen. Allerdings werden sich, sobald es um das Auftragen der Farben und die Feinheiten geht, schnell Unterschiede zwischen den Bildern auftun, die verschiedene Bekannte aus wechselndem lokalem und zeitlichem Umfeld [versch. Lebensabschnitte] eines Menschen von diesem zeichnen. Wir sahen schon, dass dies darin begründet liegt, dass sich die Person als ‚Maske‘ stets aus verschiedenen Geschichtenkonstellationen heraus zeigt und diese Konstellationen die Person und den Zugang unseres Verstehens zu ihr beeinflussen.

When people you know from different places come together and you're trying to maintain the personality you created for each one at the same time



343

Auch sahen wir, dass das Erzählen der Geschichte, die diese Person sein soll, aus einem Standpunkt innerhalb des Meeres der Geschichten vorgenommen wird. Dies ist auch im Falle Brunos so:

Bruno ist bis zum Hals in die Geschichte des Kritikers Bruno verstrickt. Als Jazzkritiker auf der Jagd nach Prestige und Ruhm zu sein ist eine der Geschichten, welche Bruno als zentral für sich und seine Selbsterkenntnis ansieht. Wie sehr er sich mit der Geschichte des Kritikers identifiziert, wird durch seine wiederholten Reflexionen auf die Eigenart dieser Geschichte, in welchen sie sich einmal als „Leben aus zweiter Hand“ (Cortázar 2004 S. 67), quasi als parasitäre Existenz, dann wieder als derjenige, der es den Künstlern erst ermöglicht, „die dialektischen Konsequenzen aus ihrem Werk zu ziehen“ (2004 S. 77-78), zeigt, deutlich. Als Kritiker ist er ein *Emblem der Distanz und der Reflexion [des Verstehens]*, während die Künstler, die er porträtiert, ihm eine *Unmittelbarkeit* vorleben, die ihm mal unerreichbar³⁴⁴- und beizeiten auch nicht erstrebenswert scheint. Als Kritiker und Biograph findet sich Bruno in einer Position [mindestens] doppelter Abhängigkeit wieder: Zum einen ist er für sein ‚Material‘ ganz von den Leben, den Handlungen und Entscheidungen der Künstler, die er porträtiert, abhängig. Die

³⁴³ Mit diesem *Meme* soll auf die lebensweltliche Aktualität dieser Problematik hingewiesen werden. Es handelt sich bei dem hier betrachteten Phänomen nicht um etwas, das nur den Philosophen in seinem Elfenbeinturm betrifft, sondern, wie es die Zirkulation in Memes zeigt, durchaus aktuelle Relevanz besitzt.

Free access.

³⁴⁴ „ich beneide sie, ich beneide Johnny ... noch in seinem Schmerz muß es Spuren von etwas geben, was mir versagt bleibt“ (Cortázar 2004 S. 35).

vergangenen Geschichten, an welcher er über Fremd- und Mitverstrickung teilhat, sind lediglich ein Teil seiner Geschichte als Kritiker und Biographen. Geschichten sind mit Schapp gesprochen aufgrund ihres „lebendigen Zusammenhangs“ mit den anderen Geschichten sich selbst immer schon voraus. In ihrem Anfang liegt der Entwurf einer möglichen anderen Geschichte inbegriffen (vgl. Schapp 2012 S. 94). Die Geschichte des Kritikers und Biographen ist somit von ihrem Anfang an mit denen seiner Rezeption durch seine Rezipient*innen verknüpft (dies ganz im Sinne Ingardens (vgl. Abschnitt 1.4.)). Diesen Geschichten wiederum ist eine jeweils spezifische Art Beziehung zur geschichtlichen Welt eigen, welche sich in ästhetischen Präferenzen, moralischen oder ökonomischen Abwägungen äußern kann. Die Gegenwart, in welcher der Biograph sein Werk vollbringt, treibt ihn als Gewebe von vergangenen und zukünftigen/möglichen Geschichten in ein Gewirr von Interessen, Ge- und Verboten.

Das Werk eines Biographen reflektiert diese Verstrickung in die Geschichten notwendiger Weise. Sie tut dies auch -und gerade dann-, wenn sie vom Biographen expliziert reflektiert wird und vielleicht sogar vermieden werden soll. *Nicht nur über wen, sondern auch und vor allem für wen erzählt wird*, ist bei der Maskenbildung von Belang.³⁴⁵

Die Frage, *welchen Johnny* die von Bruno erzeugte Maske nun darstellen soll, drängt sich zusehends auf. Als Johnny in der von Bruno verfassten Biographie las, schien er zu Beginn seines Leseabenteuers noch in einer ‚naiven‘ Auffassung von Objektivität davon auszugehen, die Biographie wäre eine ‚wahrheitsgetreue‘ Darstellung seiner Person in ihrer gesamten Fülle, seiner totalen/absoluten/lebendigen Person. Dies zeigt sich uns, als Bruno sich in einem Gespräch über die von ihm verfasste Biographie Johnnys von Johnnys Aussage

„es ist wie ein *Spiegel* ... am Anfang dachte ich, wenn man liest, was jemand über einen schreibt, müsse das ungefähr so sein, wie sich selbst sehen und nicht im Spiegel“

aus ihm undurchsichtigen Gründen angegriffen fühlt. Er hält es für nötig, sich mit den Worten „was willst du mehr? Spiegel sind treu“³⁴⁶ zu verteidigen, worauf Johnny ihm ein „da fehlt

³⁴⁵ Dies scheint uns -mit veränderten Parametern- für den Großteil der Erzählungen zu gelten, die Menschen über ihre Mitmenschen vornehmen und sich somit nicht auf den professionellen Kontext eines Biographen zu beschränken.

³⁴⁶ Eine Aussage, die uns im Rückblick auf die bisherigen Beobachtungen eine leicht komische Wendung nimmt.

einiges, Bruno ... Du weißt viel besser Bescheid als ich, doch mir scheint, daß da einiges fehlt“ (Cortázar 2004 S. 75-76) versetzt³⁴⁷. Was fehlt also?

Brunos Biographie fokussiert sich auf Johnny *als Künstler*, nicht als Menschen. Wurde er zuvor von den Doktoren *als Patient*³⁴⁸ verobjektiviert und auf eine spezifische Maske limitiert, passiert ihm nun das gleiche *als Künstler*. Dabei scheint es, als hätte Johnny kein prinzipielles Problem damit, in einem Künstlerporträt dargestellt zu werden. Aus seinem alkohol- und trauegeschwängerten Monolog, den er Bruno nach einem Kneipenbesuch bei einem nächtlichen Spaziergang am Ufer der Seine hält, geht hervor, dass es keine inhaltlichen Lücken, keine spezifischen Geschichten sind, deren Fehlen Johnny in der Biographie zu bemängeln hat. Er kritisiert weder spezifische Aspekte von Brunos Auswahlverfahren, noch Brunos handwerkliche Fähigkeiten als Schriftsteller und Kritiker (diese lobt er gar). Johnnys Kritik ist fundamentaler, sie ist, mit Nishida gesprochen, aus einem anderen *Ort [basho]* heraus artikuliert. Mit Nishitani reflektiert sie Johnnys *Standpunkt* den wir als Standpunkt an der Grenze von Geschichten und sunyata fassen könnten:

„Aber Bruno‘ – und er hebt einen Finger, der nicht zittert – ‚was du vergessen hast, das bin ich“
(Cortázar 2004 S. 82)

...

„Mich hast du vergessen, Bruno, mich. Aber es ist nicht deine Schuld, dass du nicht hast schreiben können, was auch ich nicht imstande bin zu spielen. Wenn du etwa sagst, daß meine wahre Biographie meine Schallplatten sind, weiß ich, dass du das wirklich glaubst und es klingt ja auch gut, aber so ist es nicht. Und wenn ich selbst nicht fähig war, so zu spielen, wie ich sollte, nämlich das zu spielen, was ich wirklich bin ... dann kann man auch von dir keine Wunder verlangen, Bruno“ (2004 S. 82-83).

Bruno nun zeigt sich von dieser Kritik wenig erschüttert. Er scheint sich über die von uns formulierten Limitation dessen, was eine Biographie abzubilden vermag, durchaus bewusst zu sein, weshalb es ihm leichtfällt, Johnnys Anschuldigungen an der Solidität seiner eigenen Position abprallen zu lassen:

„Gut, genug jetzt ... ihn ins Hotel bringen und dann nach Hause gehen. Letzten Endes war es nicht so schlimm gewesen; einen Augenblick lang fürchtete ich, Johnny hätte eine Art Gegentheorie des Buches entwickelt und er würde probeweise mir damit kommen, bevor er sie überall ausposaunte ...

³⁴⁷ Interessante Randnotiz: Im sich entspinnden Gespräch ist Bruno an Johnnys Kritik zunächst gar nicht interessiert, er tut sie als Halluzinationen ab. Das einzige, was ihm Sorge bereitet, ist die mögliche Außenwirkung solcher Widerlegungen, sollten sie in falsche Hände geraten (vgl. Cortázar 2004 S. 76ff).

³⁴⁸ Siehe Kapitel 3.3.

Im Grunde genommen hat er nur gesagt, daß niemand von niemandem etwas weiß, und das ist nichts Neues. Jeder Biograph weiß das und schreibt trotzdem, Himmel noch mal“ (Cortázar 2004 S. 83).

Allerdings offenbart uns Brunos Aussage noch einiges mehr. Wir sehen, dass Bruno Johnny nicht nur nicht versteht, sondern fundamental nicht sieht, wer Johnny ist und was es ist, was er will. Seine Sorgen gelten vor allem Johnnys Meinung zu seinen Theorien über den Jazz und seiner Darstellung Johnnys als Musikers. Sie gelten sich selbst, dem Erfolg seines eigenen Buches (vgl. auch Cortázar 2004 S. 90-91). Weitere Konsequenzen aus dieser egozentrischen Motivation werden wir an späterer Stelle ziehen. Es bleibt an dieser Stelle zu konstatieren, dass Bruno an Johnny vorbeischreibt. Den Identitätskern (*a*) Johnnys bildet er nicht ab, kann es auch gar nicht, da dieser, wie wir mit Nishitani und Schapp sahen, sich dem abschließenden Zugriff stets entzieht. Eine Identifikation der ‚lebendigen Geschichte Johnny‘ (*c*) mit dem von Bruno geschaffenen ‚Johnny Carter‘ (*b*) wird von Johnny abgelehnt.

Vollenden wir die Pirouette, die wir in unserem Verstehensversuch drehen, indem wir uns wieder Johnnys Aussage „Bruno, der Jazz ist nicht nur Musik³⁴⁹, ich bin nicht nur Johnny Carter“ (Cortázar 2004 S. 84) zuwenden. Ein Porträt Johnnys, welches diesen primär als Künstler und erst sekundär als Privatmenschen präsentiert, wäre unproblematisch, solange es Johnnys musikalisches Streben als Facette seiner Jagd nach dem ganz Anderen, seiner religiösen Jagd zeichnen würde. Was Bruno tat, war, wie wir sahen, etwas anderes, eigensinnigeres. Dass Bruno einen Johnny für das jazzaffine Publikum entwarf, ist auch diesem selbst nicht verborgen geblieben: „glaub nicht, ich hätte nicht gemerkt, dass du ein Buch für das Publikum geschrieben hast“ (2004 S. 86). Man kann Bruno dabei keinesfalls von egozentrischen Motiven freisprechen, indem man ihm eine Art Unschuld des Unwissenden attestieren würde. Er sah schon früh ein,

„daß sein [Johnnys] musikalisches Genie gleichsam eine *Fassade*³⁵⁰ ist, etwas das alle Welt verstehen und bewundern kann, doch hinter der sich etwas anderes verbirgt, und dies andere ist das einzige, worauf es mir ankommen sollte, vielleicht weil es das einzige ist, worauf es Johnny wirklich ankommt“ (2004 S. 40)

Schlussendlich kam es Bruno doch auf etwas anderes an: Eine möglichst anziehende Fassade zu schaffen, an welcher sich das Publikum begeistern kann. Brunos Ziel war die Konstruktion der Maske einer Maske, eines Johnny als Musiker, wie er von der Welt verstanden und

³⁴⁹ Diesen Teil der Aussage können sich geneigte Leser*innen mit Hilfe des Denkens Ueda Shizuterus [Kapitel 3.3.] plausibel machen.

³⁵⁰ Eine Maske ist, durch ihre ästhetische Gestaltung, Starrheit und Undurchdringlichkeit, mit welcher sie das hinter ihr liegende hinter einer anderen Form verbirgt, einer Fassade nicht unähnlich.

bewundert werden könne. Eine Konstruktion, die ihm selbst durch das dort dargestellte Kunstverständnis und die geschliffene Form Anerkennung, Prestige und Wohlstand einbringen sollte. Wir müssen also unsere vorherige Aussage, Bruno verstehe Johnny fundamental nicht, revidieren und dahingehend modifizieren, dass *Bruno sich gegen sein eigenes Verständnis von Johnny wehrt*. Seine Art der Verstrickung in die Geschichten, die wir *als weltliche Jagd einer personenzentrischen Person* diagnostizieren können, versperrt ihm den Zugang zu seinen eigenen Einsichten. *Die weltliche Jagd verfolgt ihre eigenen Interessen*, die personenzentrische *relative Person* sieht primär sich selbst:

„Ich weiß sehr wohl, daß das Buch nicht die Wahrheit über Johnny sagt (aber es lügt auch nicht), es beschränkt sich auf Johnnys Musik. Aus Takt, aus Güte habe ich seine unheilbare Schizophrenie, den miesen Hintergrund der Droge, die Promiskuität dieses erbärmlichen Lebens nicht an den Tag bringen wollen. Ich ... habe den Akzent auf das gelegt, was wirklich zählt, Johnnys unvergleichliche Kunst“

(Cortázar 2004 S. 81)

An späterer Stelle zeigt es sich erneut in einer Reflexion Brunos auf die von ihm verfasste Biographie, in welcher er durchblicken lässt, sich bewusst zu sein, Johnny nicht in seiner wahrhaftigen Existenz als „wahre Person“ widergegeben zu haben. Trotz seiner Zweifel entschließt er sich schnell, mögliche Änderungen an der Biographie, welche ein ehrlicheres Bild von Johnny zeichnen würden, zugunsten des Erfolges des Buches abzulehnen (vgl. Cortázar 2004 S. 90-91). Fassen wir das über die Biographie gewonnene kurz zusammen und setzen es in einen Kontext mit den Ausführungen Nishitanis:

Die Biographie [als Art und Weise der Stiftung narrativer Identitätsangebote] erzeugt eine Maske der Maske des absoluten Nichts. Dabei ist die Konstruktion dieser Maske stets geschichtlich vermittelt. Die lebendige Person in ihrer Totalität eröffnet der Freiheit der maskenbildenden Erzählung einerseits ihren Gestaltungsraum, setzt ihm andererseits jedoch zugleich ihre Grenzen. Als lebendige Geschichte selbst ist sie von der Erzählung zudem niemals einholbar. Die Biographie kann nur auf gegenwärtig anwesende vergangene Geschichten zurückgreifen und sie in ein Verhältnis zu möglichen Geschichten setzen. Die totale, lebendige Person als lebendige Geschichte ist immer mehr, als von ihr erzählt werden kann. Es scheint jedoch so, als meine Johnny nicht einmal das. Das, worauf Johnny hinauswill, ist mit Nishitanis *sunyata*³⁵¹, dem vor-personalen Boden der Person besser zu fassen. Mit Sepp könnten wir es als das Leben am Boden der Person, als *das Leben, welches Träger der Geschichte* ist, fassen³⁵².

³⁵¹ Oder wie in Kapitel 3.1.2. und 3.2. mit Nishidas *koiteki chokkan*, dem selbst als handelnder Anschauung.

³⁵² Man siehe dafür Kapitel 3.1.1.

Der Weg zurück zu diesem reinen Leben geht, wie wir mit Sepp sahen³⁵³, nur über den *Leib*, den realen Träger der Geschichten. Auch dieser Weg wird uns von der Erzählung in einer kuriosen Szene vorgegeben:

Just in dem Moment, als ein durch Johnnys Geschichten über die Zeit, die Elastizität der Dinge und die Metro nachdenklich gewordener Bruno diesen verlassen will, stößt Johnny die ihn umhüllende Woldecke von sich und präsentiert sich den Anwesenden in der zweifelhaften Pracht seiner Nacktheit: „Obszön hielt er die Beine in die Höhe, sein Geschlecht hing über den Rand des Sessels wie bei einem Affen im Zoo“ (Cortázar 2004 S. 26). Dedee und Bruno reagieren verschämt und wissen nicht genau, wie mit der Situation umzugehen. Johnny freut sich sichtlich an der allgemeinen Betroffenheit und Verunsicherung. Es drängt sich hier förmlich auf, Johnnys Nacktheit als Symbol für sein Streben nach einem authentischem Selbstverhältnis, nach einem Ausbrechen aus dem das Weltleben strukturierenden Sinn auszudeuten. Das Wegwerfen der Decke ist eine Negation seiner selbst auf das Elementarste, auf die basalste Ebene seiner Selbst. Den nackten Leib-Körper. Mit der Decke fliegen alle Geschichten, alle Sinnbezüge, die den Umgang in-der-Welt, im In-Sein² medialisieren, davon. Was bleibt ist Johnny, wie er ‚wirklich‘ ist, *mit Nichts bedeckt*. Als nackter Mann mit einem Bedürfnis nach Ausbruch. Zumindest für einige Sekunden, ehe sich mit dem einsetzenden Verstehen, dem bewussten, narrativen Umgang mit der Situation (Bruno und Dedée unterhalten sich über das Gesehene) das Netz der Geschichten wieder zu schließen beginnt.

3.4.2. Schluss: Teil III – Zusammenfassung und weitere Verknüpfung der Funde

Mit Nishitani sahen wir, dass a), das „Ich“, also dasjenige, was in den Spiegel blickt und zweifelt, c), das Verhältnis von a) und b) (demjenigen im Spiegel, mit dem sich identifiziert wird), ist. Derjenige, der in den Spiegel blickt ist Johnny als Maske des absoluten Nichts. Als Sehender und aktiv Lebender, als „wahre Person“ ist er das *Zwischen von sunyata und Maske*. Er ist Johnny als „absolute Selbstheit,“ als konkreter Lebensvollzug seiner Existenz. ‚Johnny Carter‘ als dasjenige, was im Spiegel zu sehen ist und sich mit dem Spiegelbild identifiziert, hingegen begegnet uns als geschichtlich-geschichtenhaft konstituiertes. Die Identifikation von sich selbst und dem Bild seiner Selbst ist eine Identifikation, welche sich vermittelt von Geschichten vollzieht. Das Bild, mit dem sich identifiziert wird, ist eine über das Erzählen von Geschichten geformte *relative Person*. Sie wird durch eine narrative Auswahl einer Kollektion an Geschichten aus der Fülle der *totalen, lebendigen Person* vorgenommen. Diese bezeichneten

Randnotiz: Auch Nishitani ging in früheren Werken unter dem Einfluss der deutschen Mystik (u.A. Meister Eckharts) noch vom Begriff des *Lebens* aus (vgl. Heisig 2001 S. 194-95)

³⁵³ Siehe Abschnitt 3.1.3.

wir mit Sepp als in-Geschichten-verstricktes leiblich verankertes Leben. Ein Versuch, diese Ansätze miteinander zu verbinden, könnte ein folgendes Bild der Person in ihrer Fülle ergeben:

Was wir unter uns selbst als Person verstehen, ist im alltäglichen Verständnis durch unsere personenzentrische Sicht auf die Person vermittelt. Ein solches Bild unserer Person ist nur die Spitze eines gewaltigen und mit der Dauer unseres Lebens beständig anwachsenden Eisberges an Geschichten, als dessen Masse wir im Meer von Geschichten umhertreiben. Das, als was wir uns selbst zu kennen glauben, begegnet uns als eine Auswahl oder ein Album an Geschichten, die je nach Willkür des Erzählenden mal mehr- und mal weniger hermetisch vom sie tragenden Horizont abgegrenzt werden. Als gelebte Geschichten hingegen sind sie in steter Wechselbeziehung zu diesem Horizont, so wie ein Eisberg an seinen Rändern im Abschmelzen ins Meer übergeht³⁵⁴. Sie erstrecken sich über sich selbst hinaus in den unendlichen Horizont der Welt. Sie sind von unserem Verstehen niemals ganz zu überblicken.

Auf dem Boden [am Ungrund] dieser gelebten, sich selbst [ihre eigene Gegenwart] konstant in Richtung der Zukunft und Vergangenheit überschreitenden totalen Person als lebendiger Geschichte waltet sunyata, die Leere. Sie ist von der Bewegung der Maske ‚Person‘ im alltäglichen Umgang verdeckt [weltliche Jagd], bleibt aber trotzdem als konstante Negation dasjenige Moment, welches die Person über sich selbst hinaustreibt und ihn in dieser Bewegung in unaufhörliche Wechselverhältnisse mit Welt, Anderen und sich selbst setzt³⁵⁵. Der Leib ist dabei der Ort, welcher diesem Zusammenspiel von Geschichten und Leere einen Wirkungsraum in der Realität verstattet. Das Verhältnis von sunyata und Leib betrachteten wir in einem vorigen Kapitel³⁵⁶ mit Nishida. Mit Sepp sahen wir, wie der Leib als *Zwischen* von Geschichten und Realem fungiert³⁵⁷. Dieses Zwischen findet sich im Kontext der Kyoto-Schule als Zwischen von (Selbst)Bewusstsein – Nichts ausbuchstabiert.

Wir sahen zudem, dass das Verhältnis Johnnys und Brunos von einem fundamentalen Unverständnis gekennzeichnet ist. Johnny findet mit seiner Jagd und den Problemen, die sich im Zuge dieser auftun, keinen Anschluss in der Welt. Seine Mitmenschen sind taub und blind im Hinblick auf sein wahres Begehren. Den klaffenden Spalt zwischen *Johnny als Anderem* und seinen nächsten Mitmenschen [v.A. Bruno] wollen wir im nächsten Kapitel betrachten. Es

³⁵⁴ Geschichten ziehen -im Gegensatz zum Eisberg- allerdings zugleich Leben aus ihrer Beziehung zur Welt.

³⁵⁵ Der „Kontakt“ mit sunyata, die schöpferische Negation, wäre somit der Auslöser für die *religiöse Jagd*.

³⁵⁶ Abschnitt 3.1.4. und 3.2.

³⁵⁷ Abschnitt 3.1.3.

wäre schön, wenn wir dabei das Ein oder Andere über die *Einsamkeit*, die *Andersartigkeit* und die *Verbundenheit* mit anderen lernen könnten.

3.5. Andersartigkeit und Sinn – Scheiternde Begegnungen

3.5.1. Eingrenzung des Feldes

Unser bisheriger Gang durch verschiedene Denkwelten vollzog sich stets im Spielraum eines Spannungsfeldes, das wir an dieser Stelle nun explizit zur Sprache kommen lassen wollen: *Das Verhältnis von Vertrautheit und Fremdheit, Eigenem und Anderem*. Das, was die Brücke zwischen Vertrautem und Fremdem, zwischen Selbst und Anderem schlägt, nehmen wir hier als *Begegnung*. Sie stiftet *Verbundenheit*. Die *Einsamkeit* wäre ein Kontinuum fehlender Begegnung. Das Eigene wäre hier vom Anderen durch einen klaffenden Spalt getrennt:

„Ich bin einsam inmitten vieler Lieben“ (vgl. Cortázar 2004 S. 31)

Johnnys Lieblingszitat aus dem Werk Dylan Thomas‘ scheint uns über dieses Spannungsfeld zugänglich zu sein. Bei unserer Untersuchung der Gründe für Johnnys Einsamkeit inmitten vieler Lieben, werden wir viel von dem zehren können, was uns schon aus vorherigen Kapiteln vertraut ist. Die Andersartigkeit, mit der sich diese Untersuchung selbst konfrontiert sieht, ist also von vornherein ein wenig eingedämmt. Wir beginnen nicht in einem gedanklichen Nichts, in einer konzeptuellen Leere.

Johnnys Andersartigkeit wird schon früh in der Erzählung zum Motiv. Schon während Brunos erstem Besuch bei Johnny, bei welchem Johnny Bruno in erbärmlich heruntergekommenem Zustand begegnet, kommt Bruno nicht darum herum, die Andersartigkeit Johnnys zum Thema zu machen:

„Johnny verfolgte meine Worte und Bewegungen mit zerstreuter Aufmerksamkeit, wie eine Katze, die einen unverwandt anblickt, doch der man ansieht, dass sie mit etwas ganz anderem beschäftigt ist; dass sie etwas anderes ist“ (2004 S. 8)

Brunos findet sich mit Johnnys Andersartigkeit konfrontiert und reagiert darauf sehr uneinheitlich. Mal sagt er sich, Johnny halluziniere und sei drogensüchtig, sodass auf sein Gerede nichts zu geben sei (vgl. 2004 S. 15). Dieses Abstreiten, Belächeln und von sich weisen von Johnnys Welt gerät jedoch schnell ins Schwanken und weicht einer leichten Verunsicherung ob seines eigenen Verständnisses der Wirklichkeit:

„Ich lächle, so gut ich kann, ich habe das Gefühl, daß er recht hat, doch daß das, was er vermutet und was ich von seiner Vermutung ohne, verschwinden werde, sobald ich wieder auf der Straße wäre und in mein Alltagsleben zurückkehrte. In diesem Augenblick bin ich sicher, daß Johnny etwas sagt, das nicht nur damit zu

erklären ist, daß er halb verrückt ist, daß ihm die Wirklichkeit entgleitet und ihm dafür eine Art Parodie läßt, die er in eine Hoffnung verwandelt. Alles, was Johnny mir in solchen Augenblicken sagt ... kann man sich nicht anhören und sich dabei vornehmen, später darüber nachzudenken. Kaum ist man auf der Straße, da ist es schon die Erinnerung, die die Worte wiederholt, und nicht mehr Johnny, alles wird zu einer Marihuana-Phantasterei, einem bloßen Herumfuchteln (denn es gibt andere, die ähnliches sagen, alle Augenblicke kommt einem ähnliches zu Ohren), und auf die Verwunderung folgt Irritation ... und ich glaube, Johnny habe mich auf den Arm genommen. Doch das immer erst am nächsten Tag, nicht während Johnny mir erzählt, denn dann spüre ich, dass da irgendwo etwas ist, das langsam nachgibt, als wolle ein Licht angezündet werden, oder besser, als müsse man etwas spalten, es von oben bis unten spalten wie einen Stamm, in den man einen Keil treibt, auf den man bis zuletzt einhämmert. Und Johnny hat keine Kraft mehr, um auf etwas einzuhämmern ... (Cortázar 2004 S. 25)

Bruno schwankt in seinem Verhältnis zu Johnny stets zwischen Versuchen des Verstehens, des Gestattens von *Nähe* und harter Abgrenzung und *Distanzierung*. Johnnys Andersartigkeit und die mit ihr einhergehende radikale Einsamkeit wirkt auf Bruno offensichtlich *beunruhigend*, sie *verunsichert* und *irritiert* ihn und lässt ihn sich unwohl, bei Zeiten gar deplatziert fühlen:

„Ich habe das Gefühl, daß er allein ist, völlig allein. Ich fühle mich wie hohl neben ihm“ (Cortázar 2004 S. 53-54)

Vermittelt von der Erzählung eröffnen sich uns somit im Spannungsfeld von Vertrautheit – Andersartigkeit drei Felder, die unserer hemmungslosen Neugierde zum Durchpflügen offenstehen:

I Der Unterschied zwischen erklärbarer und nicht-erklärbarer Andersartigkeit

II Die Unheimlichkeit des Anderen – der Andere als Bedrohung

III Die Präsenz der Andersartigkeit des Anderen und Reaktionen auf sie

Den Abschluss unseres Ausflugs in die Andersartigkeit wird eine Einordnung der Funde in das Panorama der Jagd darstellen.

Legen wir also das Geschirr an, spannen den Ochsen vor den Wagen und marschieren wir zum Feld:

3.5.2. Die Arbeit auf dem Acker

a. Erklärbare und nicht-erklärbare Andersartigkeit (I)

Wieder ist es Brunos Reflexion auf Johnnys Andersartigkeit, von der unsere Überlegungen ihren Ausgang nehmen sollen:

Sie [die Genies] sind anders, damit muß man sich abfinden. *Die Andersartigkeit Johnnys dagegen ist geheimnisvoll, durch ihr Geheimnis, das unerklärlich ist, irritierend.* Johnny ist kein Genie, er hat

nichts entdeckt, er macht Jazz wie Tausende von Schwarzen und Weißen ... All dies beweist, daß Johnny keineswegs von einer anderen Welt ist, doch kaum denke ich das, frage ich mich, ob Johnny nicht etwas von einer anderen Welt ist“ (Cortázar 2004 S. 56)

...

„Denn was ich mir selbst klarmachen wollte ist, daß es für die Distanz zwischen Johnny und uns keine Erklärung gibt, denn *sie beruht nicht auf Unterschieden, die sich erklären ließen*“ (ebd.)

Wie wir sehen, *entzieht* sich Johnnys Andersartigkeit Brunos Versuchen, mithilfe des Denkens einen *sinnhaften Bezug* zu ihr herzustellen. Wir wollen schauen, ob uns dies besser gelingt. Um uns dem Unterschied von „erklärbarer“³⁵⁸ und „nicht-erklärbarer“ Andersartigkeit anzunähern, konzentrieren wir uns zunächst auf folgenden Abschnitt:

„All dies beweist, daß Johnny keineswegs *von einer anderen Welt* ist, doch kaum denke ich das, frage ich mich, ob Johnny nicht *etwas von einer anderen Welt* ist.“

Die „Welt“ ist uns im Zuge unserer Verfolgung der Jagd nun schon mehrmals als derjenige Ort begegnet, innerhalb dessen Begegnung erst möglich ist. Mit Ueda können wir sie als „Gesamthorizont des Verständnisses dessen, was dem Dasein überhaupt begegnet“ (Ueda 2011 S. 196) fassen. Sie ist ein Ort der *Erschlossenheit*, der über das Zusammenwirken der Gesamtheit aller Sinnzusammenhänge (Verweisungen) konstituiert ist und als solcher ein *begrenzter Ort* (vgl. ebd.).³⁵⁹ An ihren Rändern begegnet uns -mit Sepp gesprochen- potentiell bedrohliches Reales als mit Sinn, mit Elementen menschlicher Sinnstiftung bedecktes Reales³⁶⁰. Die Welt fungiert als „Schutzschirm,“ als Ort vermittelten Kontaktes inmitten des Realen und dient so als Lebensraum. Sinn ist also das Medium der Welt. Das Reale ist mit Sepp gesprochen der Abgrund³⁶¹ zwischen den Einzelnen, welcher vom Sinn überbrückt wird. Mit Schapp lernten wir, die Geschichten, in die wir und unsere Mitmenschen verstrickt sind, als dasjenige zu sehen, was die Brücken über den Abgrund bildet (vgl. Schapp 2012 S. 133-34). Geschichten sind auch im Alltag ein bevorzugtes Medium, um etwas zu erklären. Wenn wir einem Kind erklären, warum es beispielsweise nicht die Finger in die Steckdose stecken soll, erzählen wir ihm Geschichten über die Gefahren und Risiken einer solchen Aktion. Die

³⁵⁸ Etwas *erklären* zu können bedeutet stets auch, es sich *verfügbar machen* zu können.

³⁵⁹ Die Dialektik von erschließen und verschließen, sowie Uedas Postulat der Doppelperschlossenheit haben wir in Kapitel 3.3. schon besprochen bzw. anklingen lassen.

³⁶⁰ Vgl. Kapitel 3.2.

³⁶¹ Dass das Reale dabei als Abgrund ein „kreativer Abgrund“ ist, welcher durch seinen Druck die Sinnstiftung und Brückenbildung überhaupt erst anregt, sei an dieser Stelle nur nebenbei erwähnt (vgl. dazu Sepp 2012 Wid. S. 5).

narrative Komplexität dieser Geschichten reicht dabei von trockenen Darlegungen der Ursache-Wirkungsverhältnisse bis zu literarisch angehauchten Erzählungen.

Die Geschichten, die wir dem Kind erzählen, können als Teilhorizonte nur Anschluss an der geschichtlichen Welt des Kindes finden, wenn sie als Horizonte schon in den Geschichten, in die das Kind verstrickt ist, angedeutet sind (vgl. 2012 S. 119). Zur Kommunikation, zur Weitergabe von Sinn im Medium des Sinns ist die Anwesenheit gemeinsamer Horizonte notwendige Voraussetzung. Gleiches gilt für die Möglichkeit der personalen Begegnung im Sinn: Wenn wir fremden Menschen, also Anderen, begegnen, erzählen wir Geschichten, um bekannt und vertraut zu werden. Wir nennen unseren Namen, erzählen, wer wir sind, was wir tun, wo wir leben. Wir geben Anekdoten preis und offenbaren bei steigendem Vertrauen auch intimere Geschichten, Geschichten unserer Ängste und Sorgen. Indem wir uns so einander beschreiben und uns vertraut machen, werden wir einander *zugänglich*. Wenn wir im Erzählen Erfahrung verarbeiten, greifen wir auf bereits Verstandenes, welches uns innerhalb des Rahmens der Welt begegnete, zurück, formulieren es neu und tragen es weiter. In einer solchen mimetischen Aktion verändert sich der Bestand der Welt der Teilnehmenden (vgl. Ricoeur 1988 siehe Kapitel 1)³⁶² Die Geschichten des Anderen finden im Hören und Sprechen über die Mitverstrickung Anschluss an die eigene Geschichte (vgl. 2012 S. 117).

Auch das Erklären von Johnnys Andersartigkeit wäre ein solcher mimetischer Akt. Schließlich scheint uns Bruno kein dezidiert (natur)wissenschaftliches Erklären im Sinn zu haben, sondern den Begriff in einer alltäglicheren Weise zu benutzen. Wie wir schon sahen, setzt diese Art miteinander vertraut zu werden einen Horizont geteilten Verständnisses voraus. Der Andere begegnet uns so als *ein bestimmter Anderer*, als *ein Anderer*, dessen Andersartigkeit wir als *Fremdverstrickung eines Anderen verstehen*, da sie Anschluss an das Horizontgewebe findet, das uns umgibt. Wie wir im Anschluss an Kapitel 3.3. sehen, kommt der *Sprache* bei der Gestaltung unseres Rahmens der Bekanntheit und Andersartigkeit eine herausgehobene Rolle zu:

„die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein, 2018, 5.6.)

&

„wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen“ (2018, 7)

³⁶² Siehe zur dreifachen mimesis: Kapitel 1

Brunos Dilemma, Johnnys Andersartigkeit weder verstehen noch ausdrücken zu können, scheint mit diesen wittgensteinschen Aphorismen zu resonieren. Als Begegnung in-der-Welt fassen wir also das Erfahren, den verstehenden und sinngestützten Kontakt zwischen mehreren Partnern der Begegnung. *Andersartigkeit, von einem Standpunkt innerhalb der Grenzen der Welt aufgefasst, wäre also eine Andersartigkeit, die relativ zur sinnvermittelten Bekanntheit und Vertrautheit wäre, die uns die Welt ermöglicht.* Sie ist eine Andersartigkeit, die einen Horizont von Bekanntheit voraussetzt. Folglich ist sie immer *eine Andersartigkeit, die schlussendlich auf das verstehende Ich (das Ego) als Bezugspunkt der Bekanntheit rückbezogen ist.* Triviale Formen der *relativen Andersartigkeit* (vgl. Levinas 2002 S. 277) wären z.B., dass mein Nachbar Petr grüne Haare hat, Hobbys pflegt, die für mich uninteressant sind, Interessen verfolgt, die ich nicht nachvollziehen kann, und Ansichten propagiert, die ich schlicht für dumm halte. Auch die von Bruno angesprochene Andersartigkeit der Genies scheint uns eine Form relativer Andersartigkeit zu sein. Sie ist allerdings an einem anderen Standort innerhalb der Welt zu verorten, als es die triviale Andersartigkeit ist³⁶³.

Johnny nun ist kein Genie, sondern „*etwas von einer anderen Welt,*“ ja gar „*etwas anderes.*“ Dass die Welt als begrenzter Horizont lediglich ein Ausschnitt dessen ist, was ist (und -wie wir im Hinblick auf das bisher Gelernte sagen müssen- zugleich nicht ist), sahen wir an mehreren Stellen. Mit Ueda ausgedrückt ist die Welt als Raum begrenzter und eingrenzender Erschlossenheit vom *Unbegrenzten*³⁶⁴ umfassen und durchdrungen. Der Ort (basho) der Welt ist in der unendlichen Offenheit des Unbegrenzten, sodass die Welt in ihrer vollen Realität nur als *Doppelwelt*, als *zugleich* oder *Zwischen* von Begrenztheit und Unbegrenztheit, Sein und Nichts zu fassen ist (vgl. Ueda 2011 S. 76 und 80).

Auch das Leben als in-der-Welt-sein, als Selbstbewusstsein oder als Sinnleib im In-sein² ist folglich, wie wir schon an mehreren Stellen unserer Begegnung mit der Erzählung sahen, nicht alles. Dasjenige, was innerhalb des Selbst *jenseits* oder besser *radikal diesseits* des in-der-Welt-seins liegt, hat sich uns in verschiedenen Formen gezeigt: Als Leben, Grenz- und Richtungsleib (Sepp), aber auch als relatives und absolutes Nichts oder sunyata (Nishida, Ueda, Nishitani). Als *Zwischen* von Welt und nicht-Welt begegnete uns bei verschiedenen Denkern das *Selbst*³⁶⁵. Es scheint uns, als müsse das für Bruno so geheimnisvolle an Johnnys Andersartigkeit in dessen besonderen Verhältnis zu dem liegen, was außerhalb der Welt und somit außerhalb seiner

³⁶³ Vermutlich steht das Genie irgendwo im *Zwischen* von Welt – Nichts, Diesseits - Jenseits. Dieser Spekulation wollen wir uns an dieser Stelle aber in einem Akt weiser Zurückhaltung entziehen.

³⁶⁴ Dem absoluten Nichts oder sunyata.

³⁶⁵ Bei Sepp, Nishida (und allen Denkern der Kyoto-Schule)

Person ist. *Seiner religiösen Jagd, der Jagd nach dem ganz Anderen.* Die „ganz Anderen;“ Selbst, absolutes Nichts (sunyata), Leben und Reales hatten gemein, dass sie sich dem Zugriff des Verstehens, des Bewusstseins oder auch der Sprache total entziehen. Kurz: Sie stehen absolut *außerhalb des Zugriffs des Sinns.* Sie sind somit streng genommen unerklärbar. Die radikale oder *absolute Andersartigkeit* des Selbst [und somit auch des Selbst des Anderen] als etwas absolut außer-sinnhaftes soll uns im Folgenden besonders interessieren. Die von Carter (2013) auf witzige Art präsentierte Anleitung zum Erleben dieser radikalen Andersartigkeit soll den Leser*innen nicht vorenthalten bleiben:

„Try to catch the self “selfing,” and you come up emptyhanded. To catch the self as objectified is easy, but to catch the self directly, as pure subjectivity, is impossible. Try this experiment: think of your self; now try to catch that which thinks of your self (now as an object of thought); now try to catch a glimpse of the self that just objectified the self. As soon as you try to do so, self becomes objectified—and so on to infinity.“ (Carter 2013 S. 119).

Wie das Selbst als Person mit seiner eigenen absoluten Andersartigkeit konfrontiert ist, haben wir im vorigen Kapitel mit Nishitani betrachtet. Nun soll es uns zunächst vorwiegend darum gehen, warum die Andersartigkeit des Anderen seinem Anderen als Bedrohung erscheinen kann.

b. Die Unheimlichkeit des Fremden – das/der Andere als Bedrohung (II)

Unsere Ausführungen zu diesem Problemfeld sollen mit einigen Thesen beginnen:

Die reflektierte Ego-Zentrik als Modus der weltlichen Jagd Brunos und der weiteren Freunde Johnnys verhindert, dass diese ihn in seiner Andersartigkeit adäquat wahrnehmen können. Bruno stößt aufgrund der Fragilität seines Egos und dessen Welterschlossenheit die Andersartigkeit Johnnys als irritierend und unheimlich auf. Johnnys Andersartigkeit bedroht durch ihre Unverfügbarkeit die Kontinuität von Brunos Entwurf und dessen Welterschlossenheit.

Die Ego-zentrik zeigte sich uns mit Nishitani als Einsperrung des Selbstbewusstseins in eine bestimmte Erscheinung seiner selbst im Feld des Bewusstseins. Das egozentrische Ego wäre somit das Resultat einer doppelten Einsperrung/Verfangenheit³⁶⁶. Diese Diagnose scheint uns mit der von uns in Kapitel 3.1.4. im Rückgriff auf Heidegger erarbeiteten übereinzustimmen. Dort sahen wir, wie sich das Dasein als Entwurf über die Sorge in die eigene Sinnstiftung verstrickt. Immer schon sich-vorweg kommt es aufgrund der Nöte der eigenen Faktizität stets

³⁶⁶ Im „Feld des Bewusstseins“ als „natürliche Egozentrik“ und als „reflektierte Egozentrik,“ die sich in sich selbst als bestimmtem Punkt innerhalb des Feldes des Bewusstseins (der Welt) festlegt.

zurück-auf sich selbst. Das so eröffnete „Da“ ist die gelebte Gegenwart des Daseins, in ihr verfängt sich sein egozentrisches „Ego.“ Es ist verfangen im eigenen Entwurf. Die Sorge benötigt dabei die Welt als den Rahmen ihres Vollzugs. Mit Ueda sahen wir, dass auch die Welt als „Gesamtheit der Verweisungen“ ein Gewebe endlicher Sinnhorizonte ist. Als endliches Gewebe ist sie begrenzt. Sie öffnet ein Innen des Handelns und verschließt zugleich den Zugang zum Außen. Das Dasein ist als ego-zentrisches in seiner selbstzentrierten Sorge eingesperrt im *Egokäfig*, welcher wiederum vom *Weltkäfig* (Ueda 2004 S. 112) umfassen ist.

Die absolute und radikale Andersartigkeit nun verorteten wir im *Außen von Welt und in-der-Welt-sein*. Der Modus der egozentrisch fundierten weltlichen Jagd verdeckt die Andersartigkeit des Anderen. Wie sie das tut (Assimilierung, Ignorierung) werden wir an späterer Stelle betrachten. Zunächst wollen wir sehen, warum sich die ego-zentrische Jagd (Bruno) vom absolut/radikal Anderen bedroht fühlt oder zumindest Distanz zu ihm wahren will. Hierbei wird uns vor allem der affektiv-emotionale Charakter des In-seins beschäftigen, also das Gefühl, welches mit unserer Verstrickung-in die Geschichten einhergeht.

Wir sahen, dass die Sorge der Welt als Rahmen ihres Vollzugs benötigt. Die Welt stiftet der Sorge einen Bereich der Verfügbarkeit und Bekanntheit. Sie stellt der Sorge, welche eine der Formen ist, wie sich das Dasein in der Welt orientiert, als *oikos* einen „Schutzraum des ... Heimischen und Heimatlichen im weitesten Sinne des Wortes“ (Greisch 1993 S. 34). Mit Améry gesprochen ist „Heimat ... reduziert auf den positivpsychologischen Grundgehalt des Begriffs, *Sicherheit*“ (Améry 2007 S. 94). Welt ist also im minimalen Sinne ein Ort, an dem wir uns sicher fühlen. Nicht nur das Sein der Welt, sondern auch unser *Weltvertrauen* scheint uns eine notwendige Voraussetzung der weltlichen Jagd, des Entwurfs und der Sorge zu sein. Um uns zu uns und unserer Umgebung verhalten-, um in der Welt Handeln³⁶⁷ und Sprechen, und so Welt erzeugen zu können, benötigen wir ein Vertrauen in ihre Stabilität und Verlässlichkeit. Wir werden im Folgenden zwei Modi des Weltvertrauens voneinander unterscheiden: Das *Vertrauen in den Sinn der Welt*, sprich die Sinnhorizonte, die sie konstituieren und *eine fundamentalere Ebene des Weltvertrauens*, welches unsere leibliche Verwobenheit mit der Welt betrifft. Beide Ebenen des Vertrauens sind dabei nur analytisch zu trennen, gelebt bedingen sie sich wechselseitig.

Das *Weltvertrauen* im Sinne des *Vertrauens in den Sinn der Welt*, sprich das Vertrauen in die Welt als *Sinntotalität*, trägt als gegenwärtiger Modus zwei Dimensionen in sich: Einerseits eine

³⁶⁷ Weltvertrauen als Basis der *vita activa* im Sinne Arendts.

Vertrautheit mit den gewachsenen Strukturen der Welt, welche sich aus der Vergangenheit speist. Das Sein bei nach Heidegger, sprich unser selbstverständlicher, prä-reflexiver Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen ist eine Weise, wie sich diese Vertrautheit darstellt. Mit Dreyfuß ließe sich sagen, dass wir uns ab dem Moment unserer Geburt in einem spezifischen „cultural style“ wiederfinden, welcher beeinflusst [bei Dreyfuß gar determiniert], wie uns Dinge erscheinen und welcher „not in our beliefs, but our artifacts, our sensibilities, our bodily skills“ (White 2005 Preface XII) ist. Dieser kulturelle Stil, welcher das Seinsverständnis einer Gesellschaft spiegelt (vgl. ebd. XII) bleibt zunächst unfraglich, er ist Wohnort des Individuums, den es zunächst auch nicht hinterfragt³⁶⁸. Dieser Wohnort ist so sehr vertraut, so sehr ins Verhalten und die Umgebung eingeschrieben, dass er als Rahmen dieses Verhaltens unauffällig bleibt (vgl. ebd. S. XII). Hier leben wir, kennen die Konventionen und Bräuche, wissen uns sozial zu orientieren.

Zugleich beinhaltet es ein in die Zukunft im Blick habendes *Vertrauen* in die Konstanz der Welt/die Sinnhaftigkeit des Ganzen. Dieses Vertrauen sieht sich jedoch Patocka zufolge, sobald es auf sich reflektiert, mit einer *Antinomie*, einer eindeutigen Widersprüchlichkeit konfrontiert, die er mit dem von Nietzsche ausgemachten Konflikt zwischen Wahrheit und Leben analog sieht: Einerseits zeigt sich das Sein in seiner Nacktheit nur „wenn die Dinge ihren Sinn verlieren“ und somit im Bruch unseres sinngestützten Bezugs zum Seienden. Ein illustres Beispiel hierfür wäre die Begegnung Roquentins mit dem nackten Sein, wie Sartre sie in seinem Roman *der Ekel* (*la nausée*) schildert.

Es scheint also ein Widerspruch zwischen (absolutem) Sinn und dem Sein zu geben, was laut Patocka die Grundeinsicht des *Nihilismus* ist³⁶⁹. Andererseits benötigt das menschliche Sein als Leben ein naives oder kritisch reflektiertes Vertrauen in einen absoluten Sinn³⁷⁰ (vgl. Patocka 2010 S. 77-78). Patocka sieht, in einer phänomenologischen Tradition stehend, den Menschen als Bewohner des Sinns. Es muss dabei erstens ein absoluter Sinn vorausgesetzt werden, da Sinn niemals isoliert auftaucht, sondern stets in Bezug zu anderem Sinn steht und dieser Bezug schlussendlich in einem Absoluten fundiert sein müsse, um sich nicht in Beliebigkeit zu verlieren (vgl. 2010 S. 78). Zweitens könne „das Leben in seiner praktischen Entfaltung ... sich nicht auf einen relativen und partikulären Sinn stützen, der auf Nicht-Sinn basiert, weil kein relativer Sinn dem Sinnlosen Sinn geben kann, sondern immer in die Sinnlosigkeit dessen,

³⁶⁸ Für Dreyfuß wird der kulturelle Stil in Grenzsituationen, Begegnungen mit dem Fremden auffällig.

³⁶⁹ Für eine ausführliche Behandlung der Problematik des Nihilismus siehe z.B. Nishitani – *the Self-Overcoming of nihilism* (1990)

³⁷⁰ Einen „Gesamtsinn des Universums von Seiendem, Leben, Geschehen“ (Patocka 2010 S. 78).

worauf er basiert, mitgerissen wird (2010 S. 89)³⁷¹. Da dieser absolute Sinn aufgrund seines Widerspruchs zur Sinnlosigkeit des Seins, aus welchem er erwächst, nicht möglich ist, *ist Leben nur um „den Preis von Illusionen“*³⁷² (2010. S. 79), ja gar der *Illusion eines totalen Sinns* möglich. Das menschliche Leben, sein Handeln, seine *Sorge* und somit seine *existenzielle Jagd*, spielt sich stets in einer prekären, vom Abgrund der Sinnlosigkeit bedrohten Rahmen der Sinnhaftigkeit ab. Der Vollzug der *Sorge* benötigt ein Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des Ganzen, welche jedoch stets illusionär ist. Wie der Begriff „Vertrauen“ nahelegt, wird eine tatsächliche Überprüfung, ob das Vertrauen gerechtfertigt ist, ohne besonderen Anlass nicht vorgenommen. Mangelnde Kenntnis der tatsächlichen Lage hilft gar oftmals dabei, dieses Vertrauen aufrechtzuerhalten. Dass wir im Alltag Illusionen bewohnen, welche unser alltägliches Dahinleben tragen, ist gerade im Angesicht der Klimakatastrophe und der massenhaften Verdrängung ihrer möglichen Folgen evident.³⁷³

Sinngewebe, und somit auch die Illusionen eines totalen Sinns, werden nach Patocka über *Werte* (z.B. das Gute, das Schöne) stabilisiert: „Grundsätzlich bedeuten Werte ... nichts anderes, als dass das Seiende sinnvoll ist, und bezeichnen das, was ihm Sinn ‚gibt‘“ (2010 S. 75). Werte weisen das Seiende als sinnvoll aus und lassen die Sinnhaftigkeit des Seienden als *Selbstverständlichkeit* erscheinen. Als sinnvolles ‚geht uns das Seiende etwas an,‘ es spricht in gewisser Weise zu uns, da es uns bedeutsam erscheint. Werte hierarchisieren das Seiende zudem, indem sie es uns als „schön – hässlich“, „gut – böse“ darstellen. So dienen sie uns als Orientierungshilfen für unser Handeln, sie strukturieren unsere *Sorge* und somit unseren Entwurf. In ihrer Gültigkeit sind sie allerdings an die Intaktheit des jeweiligen, stets illusorischen, totalen Sinns gebunden. Auch Bruno orientiert sich im Vollzug seiner weltlichen

³⁷¹ Dies ist im Kern Patockas Kritik an Denkwürfen wie denen Camus oder Sartres, welche die Freiheit des Individuums im Angesicht der Absurdität und Sinnlosigkeit des Seins betonen und laut welchen die Konstitution eines partikulären Sinns, eines Sinns für die je eigene Existenz die „Lösung“ des Dilemmas ist.

³⁷² Dass der Sinn, den wir zum Leben brauchen, schlussendlich in seinem Totalitätsanspruch illusionär bleibt, ist für Patocka keine traurige oder beunruhigende Einsicht. Dies anzuerkennen helfe vielmehr, Ansprüchen auf Totalität und somit darauf, die ultimative Weltdeutung gefunden zu haben, der sich Ungläubige doch bitte unterzuordnen hätten, zu widerstehen und widersprechen (vgl. Patocka 2010 S. 77). Die von Patocka postulierte *metanoein*, ein *Leben auf der Suche nach einem stets fraglich bleibenden Sinn* (2010 S. 96), soll hier zumindest als ein möglicher Umgang mit der *Situation der Jagd* genannt werden.

³⁷³ Ein schönes Beispiel dafür, wie die Verdrängung der Frage nach der Sinnhaftigkeit des Ganzen sich gestaltet, ist der kollektive Unwille, sich mit möglichen Konsequenzen unseres Handelns und Wirtschaftens zu beschäftigen: „The international body charged with policing bioweapons is the Biological Weapons Convention. Its annual budget is just €1.4m (£1.2m). As Ord points out with due derision, that sum is less than the turnover of the average McDonald’s restaurant“ ... If that’s food for thought, Ord has another gastronomic comparison that’s even harder to swallow. While he’s not sure exactly how much the world invests in measuring existential risk, he’s confident, he writes, that we spend “more on ice-cream every year than on ensuring that the technologies we develop don’t destroy us.”

<https://www.theguardian.com/science/2020/apr/26/what-if-covid-19-isnt-our-biggest-threat>

Jagd an spezifischen Werten. Auch seine Jagd läuft auf Kosten des Vertrauens in Illusionen der Sinnhaftigkeit, welche uns wiederum an die spezifische Gestalt seiner weltlichen Jagd rückgebunden scheinen:

Brunos Lebensentwurf scheint uns, soweit er sich aus der Erzählung darstellt, von zwei zentralen Stützpfeilern getragen zu sein: *das Schöne* und *die Sicherheit*. Die zentrale Bedeutung des Wertes des Schönen teilt Bruno mit den anderen Personen, die Johnnys Pariser Umfeld ausmachen. Die Erzählung präsentiert in ihrem Verlauf kontinuierlich das Spannungsverhältnis zwischen Fürsorge für den Freund und das Verlangen nach dem perfekten Jazz, die „absolute Kunst“ (Klappentext). Davon, dass schlussendlich die absolute Kunst überwiegt, zeugen neben dem Ende der Erzählung auch viele weitere Passagen, in denen Bruno und die Anderen zwar zunächst betroffen auf Johnnys sich häufende Krisen und sein selbstzerstörerisches Verhalten reagieren, den Fokus jedoch schnell wieder auf die so entstandene Kunst legen und Johnny und sein Leid ignorieren (vgl. z.B. Cortázar 2004 S. 44-47). Auch das von uns bereits zitierte Eingeständnis Brunos weist dies aus:

„Ich weiß sehr wohl, daß das Buch nicht die Wahrheit über Johnny sagt (aber es lügt auch nicht), es beschränkt sich auf Johnnys Musik. Aus Takt, aus Güte habe ich seine unheilbare Schizophrenie, den miesen Hintergrund der Droge, die Promiskuität dieses erbärmlichen Lebens nicht an den Tag bringen wollen. *Ich ... habe den Akzent auf das gelegt, was wirklich zählt, Johnnys unvergleichliche Kunst*“
(2004 S. 81)

Ihr Interesse an „dem Schönen“ ist dabei durch ein kaum verhohlenes Eigeninteresse befeuert. Die einen benötigen Johnny als kongenialen Partner im Musizieren, Bruno benötigt ihn als Objekt, das er „wie ein guter Satellit, ein guter Kritiker“ umkreisen kann, ohne die nötige Distanz zu verlieren (2004 S. 61). Dieses Eigeninteresse scheint uns in enger Beziehung zu einem weiteren Grundwert Brunos zu sein: Der Wert „Sicherheit“ unterliegt unserer Interpretation nach Brunos Streben nach Geltung und Erfolg als Kritiker. Dass Bruno die Sicherheit und Kontrolle schätzt, zeigt sich nicht nur an der Distanziertheit seines Charakters, sondern auch an Aussagen wie „jeder der mich kennt weiß, daß ich Zügellosigkeit verabscheue“ (2004 S. 34), mit denen er sich von der Welt der Künstler abgrenzt. Ästhetisches Streben und das Bedürfnis nach Erfolg (Sicherheit) kommen am Ende der Erzählung auf groteske Weise zusammen: Nach Johnnys Tod, welcher sich „unmittelbar vor dem Erscheinen der zweiten Auflage meines Buches“ ereignete, ist Bruno insgeheim froh darüber, noch Zeit dafür zu haben, dem Buch einen Nachruf und eine Photographie der Beerdigung hinzuzufügen.

„Auf diese Weise war die Biographie sozusagen komplett. Vielleicht ist es nicht schön von mir, daß ich das sage, doch versteht sich, daß ich es vom rein ästhetischen Gesichtspunkt betrachte. Schon spricht man von einer neuen Übersetzung ...“ (Cortázar 2004 S. 94-95).

Was Johnny für Werte kennt, ob er sie kennt, und was das für die Integrität von Brunos Sinnblasen bedeutet, schauen wir uns an späterer Stelle an. Zuvor betrachten wir, wie die soeben besprochene Weise des Weltvertrauens durch eine fundamentalere (aber nicht von ihr getrennte) Ebene des Weltvertrauens gespeist und bedingt ist: Hier scheinen sich uns mindestens drei primäre Säulen des Vertrauens zu zeigen: Mit Mensch (2019) nehmen wir den *Wahrnehmungsglauben* („*perceptual faith*“), mit Grüny [und Waldenfels] (2004) die *normalisierte Leiblichkeit* und mit Améry die *Hilfsgewissheit und Verlässlichkeit* der Anderen (vgl. Grüny 2004) als Säulen in den Blick. Ihnen gemein ist, dass in ihnen der *Leib* eine zentrale Rolle einnimmt. Die Gewissheit, im Falle einer Gefahr oder Verletzung von seinen Mitmenschen Hilfe erwarten zu können, ist schlussendlich stets auf die Sorge um die eigene leibliche Unversehrtheit rückbezogen (vgl. Grüny 2004 S. 39). Die normalisierte Leiblichkeit bezeichnet grob gesprochen das Faktum, dass der Leib störungsfrei funktioniert und der alltäglichen Tätigkeit nicht ‚im Weg steht‘ (vgl. 2004 S. 110-11). Der Leib bleibt im Normalfall unauffällig. Diese beiden Säulen des Weltvertrauens scheinen uns für unsere Untersuchung weniger von Belang zu sein. Sie können durch Akte der Gewalt, chronische Schmerzen oder politische Veränderungen (nur Hilfsgewissheit³⁷⁴) wegbrechen. All dies sind glücklicherweise keine Faktoren im Verhältnis Johnnys zu seinen Mitmenschen.

Was sich allerdings beobachten lässt, ist dass sich Bruno -dramatisch gesprochen- in einem Abwehrkampf gegen Johnnys Wahrnehmung befindet. Dies zeigt sich an der zu Beginn dieses Abschnitts angeführten Szene. Aber auch, wenn Bruno Johnnys Beschreibungen der Elastizität der Dinge und der Felder voller Urnen³⁷⁵ mit Vehemenz als „Phantasmen des Marihuanas“ von sich weist. Allerdings nicht ohne einzugestehen, diese Phantasmen zu *fürchten* (Cortázar 2004 S. 63). Besonders eindeutig wird es allerdings an einer schon von uns in anderem Kontext betrachteten Aussage:

„Ich ging in ein Café, um einen Cognac zu trinken und mir den Mund auszuspülen, vielleicht auch, um so die hartnäckige Erinnerung an Johnnys Worte loszuwerden, *seine Reden, seine Art, Dinge zu sehen, die ich nicht sehe und im Grunde auch gar nicht sehen will.*“

³⁷⁴ Man beachte hierzu Amérys Ausführungen in

³⁷⁵ Ein Motiv, das wir in unserem Dialog mit der Erzählung nicht zur Sprache kommen ließen.

Werfen wir mit *James Mensch* einen Blick auf Brunos Nicht-Sehen und Nicht-Sehen-Wollen. Im besten Falle zeigt sich uns ein möglicher Zugang zu Brunos Verhalten, welches man durchaus als Abgrenzung und Selbstschutz bezeichnen kann:

Mensch folgt -wie Merleau-Ponty- Husserl in der Grundannahme, menschliche Subjektivität habe sich in ihrer Identität als fühlendes Wesen in einer spezifischen Art der Selbstgegebenheit. Wir wollen defensiver von einer (wohlgerneht für die Intersubjektivität fundamentalen) Grunderfahrung der menschlichen Subjektivität sprechen, sehen wir die Selbstgegebenheit doch eher in grenzleiblicher Betroffenheit. Diese Grunderfahrung ist eine Art Dopplung des Gefühls, die besonders im Tastsinn gegeben ist. Als Tastende sind wir einerseits dasjenige, was tastend (als Subjekt) das Getastete als Objekt hat und zugleich etwas, das sich selbst im Kontakt mit der Massigkeit des Objekts als Tastendes, also *etwas*, das tastet (als Objekt) erleben kann. Besonders evident wird dies, wenn -Husserls berühmtes Beispiel- die eine Hand in die andere ertastet (vgl. Mensch 2019 S. 59-60). Unsere Identität als „sentient beings in the world ... rests on the ability of our flesh to be taken as both subject and object“ (Mensch 2019 S. 61). Wir können niemals vollumfänglich zum Objekt werden, sind jedoch auch niemals vollumfänglich Subjekt. Wie die Wahl des Wortes „flesh“ (*chair*) andeutet, verfolgt Mensch diesen Gedankengang weiter mit Merleau-Ponty: So weist er die *Haut* als dasjenige aus, was uns als Objekte gegen die Welt abgrenzt und zugleich als Sinnliche (spürendes Subjekt) zur Welt öffnet. Als „sentient objects,“ spürende Objekte sind wir also einerseits *Weltwahrnehmende* (als Leib, als Spüren) und bringen die Welt hervor, andererseits sind wir als Wahrgenommenes (als Körper, als Gespürte) die Welt: „We are inside that which is in us. The two are intertwined“ (Mensch 2019 S. 61). Als Fleisch (flesh) erstrecken wir uns in der sinnlichen Wahrnehmung über die Grenzen unserer Selbst als Körper auf die Welt: „Thus, we “line” the world with tactile, visual, audio qualities through our skin, eyes, and ears“ (Mensch 2019 S. 62)³⁷⁶ und erzeugen so überhaupt erst eine Art Sphäre, in welcher die Dinge der Welt uns erscheinen und wir uns auf sie beziehen können (ebd.). Wahrnehmung eines Dings ist mit Merleau-Ponty immer ein Hervorbringen dieses Dings³⁷⁷. Dass dieses intertwining, der Chiasmus von uns und Welt im Alltag vom „natürlichen Menschen“ als unhinterfragte Tatsache akzeptiert wird, bezeichnet Merleau-Ponty als *Wahrnehmungsglauben* („perceptual faith“):

³⁷⁶ Man denke an die Verdeckung des Realen in der Verkleidung durch die sinnliche Wahrnehmung (Kapitel 3.2.).

³⁷⁷ Siehe Kapitel 3.2.

„Our *perceptual faith*, which can also be considered a trust, is that there is an inherent bond between this within me and the without, between the world I internalize through my senses and the world I find myself in“ (Mensch 2019 S. 62).

Dem Wahrnehmungsglauben, welcher als Glauben schon eine Art Vertrauen ist, muss Mensch zufolge eine weitere Art Vertrauen unterliegen. Dies ist das *Vertrauen in die Anderen*. Genauer, ein Vertrauen darauf, dass sich die Welt unseren Mitmenschen so zeigt, wie sie es uns tut und dass unsere Mitmenschen uns *ehrlich Auskunft darüber geben* (Améry's *Verlässlichkeit*). Die Objektivität der Welt ergibt sich nicht primär aus ableitbaren Schlüssen, sondern daraus, dass wir, wenn wir im Zweifel sind, ob etwas wirklich oder nur eine Illusion oder Einbildung war, andere Anwesende fragen, ob sie dasselbe gesehen haben (vgl. Mensch 2019 S. 62)³⁷⁸. Ohne dieses Vertrauen in die Anderen wäre die Bildung einer geteilten Welt, welche uns wiederum als Referenzpunkt für unsere Wahrnehmung und somit unserer Verschränkung mit der Welt³⁷⁹ dient, nicht möglich (vgl. Mensch 2019 S. 62-63). Dieses Vertrauen in die Anderen ist Voraussetzung jeglicher Sozialisation und wird Mensch zufolge das erste Mal in der Beziehung des Säuglings zur Pflegeperson (Mutter, Vater, etc.) eingeübt (vgl. Mensch 2019 S. 63). Als Resultat sozialer Praxis wird es im Verlaufe des Lebens bestätigt und erneuert (kann aber durch sie auch gefährdet werden). Dies ist im Kindes- und Jugendalter besonders virulent und einsichtig, behält seine Gültigkeit aber prinzipiell bis ins Greisenalter³⁸⁰. Unsere prinzipielle Anfälligkeit dafür, unser Vertrauen missbraucht zu sehen, begleitet uns als Schattenseite der notwendigen Offenheit für Andere. Die Einübung des Vertrauens, welches Voraussetzung der Weltwahrnehmung ist, erfolgt also als Praxis im Rahmen der Welt. Hier schließt sich ein kleiner Kreis des Denkens, wir schließen dort an, wo wir mit Patocka aufhörten. Die Sorge für das Kleinkind (ja überhaupt der Entschluss dazu, ein Kind haben zu wollen), in welcher das Vertrauen in die Anderen und somit schlussendlich das Vertrauen in die Verwobenheit von Selbst und Welt aufgebaut wird, benötigt des zuvor besprochenen Vertrauens in die Sinnhaftigkeit des Ganzen (auch wenn diese illusorisch ist). Der gesamte Aufbau der Subjektivität (des ‚gesunden Menschenverstandes‘) erhebt sich als kunstvolles Gebilde aus einem Fundament, dessen Stabilität stark von unseren Mitmenschen abhängt und stetig von Erdbeben bedroht ist. *Dieses Erdbeben kann (im Vertrauensbruch) der Andere werden*. Akte der Gewalt, die zu Traumata und permanentem Vertrauensverlust in Welt und Andere führen,

³⁷⁸ Dieses Vertrauen ähnelt somit in seinen Grundzügen der „Hilfsgewissheit“ im Sinne Améry's.

³⁷⁹ Und somit zur Gewissheit unserer Existenz.

³⁸⁰ Experiment: das gesamte Umfeld erzählt einer Person unaufhörlich, dass das, was sie sieht, nicht da ist oder in Wirklichkeit ganz anders aussieht. Man beobachte die Effekte.

sind ein drastisches -aber auch sehr klares- Beispiel,³⁸¹ in Brunos und Johnnys Fall verhält es sich glücklicher Weise weniger düster. Da wir unausweichlich der Andere für unsere Mitmenschen sind, ergibt sich hieraus schon auf einer fundamentalsten Ebene unserer (Inter)Subjektivität eine Verantwortung, die wir für die Stabilität dieser tragen. Diese Verantwortung, vor die uns der Andere stellt, wollen wir später mit Levinas aus einem etwas anderen Standpunkt heraus betrachten. Zunächst bleibt auszuweisen, was diese Überlegungen nun mit Brunos Verhältnis zu Johnny zu tun haben:

Johnnys Diskurse und seine Art zu sehen, die er in ihnen artikuliert, attackieren die Festigkeit des Weltverhältnisses und der Horizonte, in denen Bruno es sich heimisch gemacht hat, auf zwei Ebenen: Zum einen attackieren sie das Vertrauen in die Objektivität der eigenen Wahrnehmung. Dies wird an Johnnys Diskursen zum Gallert, den Urnenfeldern und speziell in seinen Auslassungen zur Elastizität der Dinge deutlich, und zeigt sich in aller Klarheit in Brunos Reaktionen auf diese, die sich wie ausgewiesen zwischen Annäherung (und dem stillschweigenden Eingeständnis, Johnny habe einen vielleicht tieferen Zugang zur Wirklichkeit (vgl. dazu Cortázar 2004 S. 34)) und Distanzierung („pathologische Seite seiner Person“, „Phantasmen des Marihuanas“) abspielen. Zum anderen attackieren sie das Vertrauen in die stabilisierenden Werte und somit die Sinnhaftigkeit des Ganzen („Musik nichts wert“, „Nacktheit“, „Totenrede“, etc.). Johnny bedroht durch seine Reden, sein Tun und Lassen also die Illusionen der Sinnhaftigkeit. Er ist allerdings selbst nicht als Nihilist zu bezeichnen, nein, er ist vielmehr auf rücksichtslose Weise auf der Suche nach einem absoluten Sinn, welcher sich hinter den Netzen des relativen Sinns, den Illusionen, zu verbergen scheint. In dem Dialog mit Bruno, in dem er sich sein Scheitern eingesteht, erklärt Johnny, geglaubt zu haben, die „guten Sachen [in der Welt], das rote Kleid von Lan, und selbst Bee [wären] so etwas wie *Mausefallen* ... damit man sich zufriedengibt ... [und] daß Lan und der Jazz³⁸² so etwas wie *Werbeanzeigen* in einer Zeitschrift waren“ (Cortázar 2004 S. 88). Werte wie das Schöne, Liebe, Treue waren für Johnny schlicht etwas, das ihm das Leben in der Illusion bequem machen sollte. Sie hatten keinen Wert an-sich, sie erschienen ihm im Vergleich zu dem, was auf „der anderen Seite der Tür“ (ebd.) sei, relativ und unbedeutend. Er zwingt Bruno so durch seine Andersartigkeit zu einer Stellungnahme, einer Antwort.

³⁸¹ Vgl. dazu Améry, aber auch Grüny. Wie wichtig ein grundlegendes Vertrauen in die eigene Wahrnehmung und die Welt für unsere Subjektivität ist, zeigen aber auch anthropologische Studien (vgl. Taussig 1984, 1989, Green 1994 oder Margold 1999)

³⁸² An früherer Stelle spricht Johnny davon, seine Musik sei „nichts wert.“

Wie Bruno auf Johnnys Andersartigkeit reagiert, schwang als dezenter Unterton stets in unserer bisherigen Untersuchung mit³⁸³. Auch, dass es Bruno schlussendlich nicht allzu schwerfällt, die Verunsicherung, die Johnny in ihm auslöst, von sich zu weisen, ist evident. Die Bedrohung durch Johnny ist eine -vor allem im Vergleich zu Gewalttaten und bewusster Manipulation- recht harmlose Bedrohung der Festigkeit seiner Illusion(en). Man kann sie vielleicht mit der leichten Verärgerung vergleichen, die wir im Angesicht von ‚Verrückten‘ und Verschwörungstheoretikern empfinden. Eigentlich sollten uns Hirngespinnste wie die Idee, eine obskure Elite züchte Kinder, um aus deren Blut ein Verjüngungsserum zu gewinnen (QAnon)³⁸⁴, Nazis siedelten auf dem Mond, oder bloß die Halluzinationen eines Verrückten, der sich zufällig mit uns in der Straßenbahn aufhält, nicht weiter berühren. Aber doch sieht man sich doch oft zu irgendeiner Form der distanzierenden Stellungnahme³⁸⁵ gezwungen, die dabei in ihrer Intensität variiert. Ertappt man sich nicht oft dabei, irgendwo zwischen besorgt, amüsiert oder gar verärgert zu reagieren? Mit den zuvor gemachten Beobachtungen ließe sich konstatieren, dass wir unser Vertrauen missbraucht sehen. Dass wir oft unbewusst davon betroffen sind, dass ‚dieser Verrückte‘ uns bei der Erzeugung der „Illusionen“, auf die wir zum Leben angewiesen sind, mit einem Katapult Steine in die Mauern schießt. Dass er uns durch sein Herausfallen die Fragilität unserer Wirklichkeit präsentiert. Dies sei nur als kleiner Exkurs angeführt, der das präsentierte an unsere Lebenswelt anschließt.

Wir wollen die Art, wie Bruno Johnnys Andersartigkeit präsent ist, und wie er mit ihr umgeht, in einem nächsten Schritt explizit zum Thema machen. Dafür bedienen wir uns zunächst *Jean-Paul Sartres* Überlegungen zum Blick, ehe wir, fröhlich weiter in der französischen Denktradition wildernd, mit *Emmanuel Levinas* einen alternativen Umgang propagieren wollen:

c. Die Präsenz der Andersartigkeit des Anderen und Reaktionen auf sie (III)

Wir sahen, wie Johnny Bruno als potentielle Bedrohung der Intaktheit seines Lebensentwurfes gegeben ist. Allerdings sagt uns dies vor allem etwas darüber aus, wie Johnny als relativ Anderer erlebt wird. Wir müssen folgende Frage wiederaufgreifen: Wie verdeckt Bruno in seiner egozentrischen weltlichen Jagd die Andersartigkeit Johnnys? Und wie ist ihm diese Andersartigkeit zunächst gegeben?

³⁸³ Vor allem in unseren Betrachtungen der Biographie (3.4.).

³⁸⁴ Eine wahnwitzige Theorie, die von prominenten Vertretern der Bewegung der „regimekritischen“ Gegner der Coronamaßnahmen vertreten wird.

³⁸⁵ Wozu selbst bewusstes Ignorieren zählt.

Hierzu betrachten wir die Präsenz des *Anderen* zunächst weiterhin aus der Perspektive der Bedrohung. Genauer: Der Bedrohung *für uns, für mich* als konkreten Einzelnen. Jean-Paul Sartres Ausführungen zur Anwesenheit des Anderen im Blick (Sartre 1978) werden uns dabei mit Rat und Tat zur Seite stehen, wobei wir uns auf seine Ausführungen zur Anwesenheit des Anderen *als Subjekt*³⁸⁶ beschränken werden. Wir möchten schon zu Beginn entschuldigend anmerken, dass unsere Auseinandersetzung mit Sartre leider nur eine flüchtige Begegnung wird. Das Verhältnis Brunos zu Johnny hätte auch Raum dafür geboten, länger mit Sartre zu verweilen.

Sartres Denken bietet sich aus mehreren Gründen an: Zunächst weist seine Bestimmung der Existenz als Transzendenz den Menschen als sich-vorweg, als Jagenden aus. „I live my selfness in its concrete projection towards this or that particular end. I exist only as engaged“ (Sartre 1978 S. 291). Diese engagierte Existenz existiert zudem niemals als einzelne, atomisierte Existenz. Das für-Andere-sein ist ein konstanter Fakt menschlicher Existenz. Der Andere ist gar konstitutiver Teil des Selbst, er durchwirkt mein Bewusstsein komplett, ist *als Gegenspieler* notwendiger Partner³⁸⁷ der Selbstwerdung des Ich (vgl. 1978 S. 284-85), sowie für dessen Selbstgegebenheit unabdinglich. „I am for myself only as I am pure reference to the other“ (Sartre 1978 S. 260). Die Anwesenheit des Anderen ist für Sartre dem Subjekt prä-reflexiv, spricht *unmittelbar* und mit affektiver Konnotation gegeben:

„The fact of the Other is incontestable and touches me to the heart. I realize him through uneasiness, through him, I am perpetually in danger“ (1978 S. 275)

Wie das Zitat zeigt, ist die Anwesenheit des Anderen für das Subjekt keine angenehme Erfahrung. Bei Sartre ist der Andere vorwiegend³⁸⁸ als Bedrohung präsent, wie sich an den von ihm angeführten Beispielen (Soldaten, die ein Haus im Blick haben, in dem Feinde sie beobachten könnten, die Suche nach einem geeigneten Versteck vor einer Bedrohung) zeigt.

„What I apprehend immediately when I hear the branches crackling behind me is not that there is someone there; it is that I am vulnerable, that I have a body which can be hurt, that I occupy a place and that I can not in any case escape from the space in which I am“ (1978 S. 259)

³⁸⁶ Sartre beginnt seine Erläuterungen zum Anderen mit der Gegebenheit des Anderen als Objekt ‚meines‘ Bewusstseinsfeldes (vgl. Sartre 1978 S. 253-257)

³⁸⁷ Hier ist bei Sartre nicht ausschließlich der Andere als konkreter Einzelner gemeint, sondern der Andere im Sinne des Anderen überhaupt, der permanenten Möglichkeit des Anderen.

³⁸⁸ Allerdings nicht ausschließlich.

Der Andere ist als Bedrohung anwesend. Er ist etwas, was das Subjekt durch seine Anwesenheit verunsichert (*Scham*), gar fundamental bedroht (*Furcht/fear*³⁸⁹). Hier stoßen wir auf den gewichtigsten Grund für die Anschlussfähigkeit des sartreschen Denkens an den Gang unserer Denkexpedition. Rufen wir uns kurz in Erinnerung, wie Bruno sein Erleben von Johnnys Andersartigkeit protokolliert. Nachdem er festhält;

„Ich glaube er ist allein, völlig allein. Ich fühle mich wie hohl neben ihm“

Beginnt Bruno die schon angesprochene Reflexion auf die Andersartigkeit Johnnys, in welcher ihm Johnnys Andersartigkeit als „geheimnisvoll, durch ihr Geheimnis, das unerklärlich ist, irritierend“ erscheint. Diese Reflexion steigert sich zu der Aussage,

„daß Johnny ein Mensch unter Engeln ist, eine Wirklichkeit unter den Unwirklichen, die wir alle sind.

Und vielleicht deshalb berührt Johnny mit den Fingern mein Gesicht und macht, daß ich mich so kläglich fühle, so durchsichtig, so kümmerlich mit meiner Gesundheit, mit meinem Haus, mit meiner Frau, mit meinem Prestige. Ja, vor allem mit meinem Prestige“ (Cortázar 2004 S. 57)

Hier zeigt sich uns, wie Bruno durch die schiere Anwesenheit Johnnys *Scham* für seine Art zu sein empfindet. Wie lässt sich dies erklären?

Für Sartre ist das Paradigma dafür, wie wir die Anwesenheit des Anderen *als Subjekt*, und somit als *freies* und uns schlussendlich *unverfügbares*, mir und meinem „Weltentwurf“ absolut *transzendentes* (vgl. Sitsch 2019 S. 71) Individuum spüren, der *Blick*; „my fundamental connection with the other-as-subject must be able to be referred back to my permanent possibility of *being seen* by the Other“ (Sartre 1978 S. 256). Es geht Sartre also nicht nur um die konkrete Situation, in der das Subjekt von einem konkreten Anderen beobachtet wird.³⁹⁰ Laut Sartre „gehört [es] zur Selbstbeziehung des Subjektes, dass es sich vom Anderen beobachtet weiß“ (Sitsch 2019 S. 74). Ja, wie wir jetzt konkretisieren können, findet die Selbstbestimmung des Subjektes als Reaktion auf den Blick eines Anderen³⁹¹ statt (vgl. Sartre S. 284-85). Der Andere ist transzendente Bedingung seiner Selbstwerdung in-der-Welt³⁹²; „i am looked-at in a world wich is looked-at“ (Sartre 1978 S. 270). Wie sich schon andeutet, ist der *Blick* dabei keinesfalls so aufzufassen, dass mit ihm nur der visuelle Kontakt gemeint sei.

³⁸⁹ Fear (Furcht), shame (Scham) und pride (Stolz) sind die drei affektiven Reaktionen auf die Anwesenheit des Anderen im Blick (vgl. Sartre 1978 S. 288).

Zugleich ‚schenken‘ diese Gefühle dem Subjekt eine Art absoluter Selbstgegebenheit.

³⁹⁰ Sartre führt zur Illustration des konkreten Beobachtet-Werdens u.a. das schöne Beispiel des -euphemistisch gesprochen- übermäßig Neugierigen (eines Voyeurs), der andere durch ein Schlüsselloch beobachtet, und dabei von einem Anderen erwischt wird, an (vgl. Sartre S. 258 ff).

³⁹¹ Wobei dieser Blick auch das bloße ‚Wissen‘ um die Möglichkeit des Blicks des Anderen sein kann.

³⁹² Genauer: in der *Situation* (vgl. Sartre 1978 S. 260).

„It is never eyes³⁹³ which look at us. It is the Other-as-subject“ (Sartre 1978 S. 275). Sich in peinlichen oder perversen Handlungen *gesehen* zu wissen, ist schlicht ein plastisches und eingängiges Beispiel für die Funktionsweise des Blicks. Aber was genau ist sie denn nun? Was genau ist das Schlimme und Schöpferische am Blick?

Wie sich aus der von uns in blindem Eifer vorgenommenen Gleichsetzung der engagierten Existenz mit einem Jagenden zeigt, ist das Subjekt für Sartre grob gesprochen grade dadurch bestimmt, dass es fundamental unbestimmt ist. Am Grunde seiner Subjektivität ist es Nichts, absolute Freiheit. Als Transzendenz ist es sich selbst immer schon voraus, es lebt in seine Möglichkeit hinein³⁹⁴. Durch den Blick, welcher als intentionale Ausrichtung-auf etwas dasjenige, auf was er ausgerichtet ist, notwendig zu einem *Objekt macht*, es also *verobjektiviert*, transzendiert der Andere die Transzendenz des Subjekts (vgl. 1978 S. 263). *Er macht das Subjekt zum Objekt seines Blicks*. Gegen den Blick des Anderen kann sich das Subjekt zunächst nicht wehren. Es ist ihm schutzlos ausgeliefert. Ohne den Anderen (eine rein hypothetische Kondition, wie wir schon lernten) ist das Subjekt *frei* und *Herr* seiner Situation (vgl. Sartre S. 265). Mit dem Anderen taucht nun ein zweiter potentieller Herr in der Situation auf; „the appearance of the Other ... causes appearance in the situation of an aspect which I did not wish, of which I am not master and which on principle escapes me since it is for the other“ (1978 S. 265). Da der Andere immer schon da ist, sieht sich das Subjekt konstant der Verobjektivierung ausgesetzt. So attackiert der Andere das Subjekt in seiner Möglichkeit, *er nimmt ihm seine Freiheit und somit sein Selbst*, er macht es zum „Knecht“ [slave] (1978 S. 265ff).

Zu Beginn unserer Betrachtungen mit Sartre sahen wir schon, dass dieser Zustand „not an accident, but the permanent structure of my [our] being“ (1978 S. 268) ist. Die Anwesenheit des Anderen ist uns also als konstante Bedrohung unserer Freiheit gegeben. Wenden wir uns nun unserer zweiten Frage zu: *Wie wird mit dieser Anwesenheit umgegangen? Und was tut Bruno?*

Dem Angeblickten stehen zwei Optionen offen. Entweder er fügt sich dem Blick der Anderen und verbirgt dies vor sich durch den „bad faith“ [mauvaise foi] (1978 S. 260) oder er versucht sich von ihm zu befreien³⁹⁵. Die Befreiung des Subjekts vom Blick des Anderen ist stets

³⁹³ „never eyes“ besagt schlicht, dass es nicht die Augen sind, die anblicken, da sie bloße Objekte sind. Anblicken kann nur das Subjekt.

³⁹⁴ Hier hallt der Einfluss Kierkegaards wider: „Die Wirklichkeit des Geistes erweist sich beständig als eine Gestalt, durch die seine Möglichkeit verlockt wird, die aber fort ist, sobald er nach ihr greift, und die ein Nichts ist, das nur ängstigen kann“ (Kierkegaard 1988 S. 40)

³⁹⁵ Im Impuls zur Befreiung und im mauvaise foi zeigt sich die schöpferische Kraft des Blicks, provoziert er doch die vielfältigen Formen und Spielarten, in welche sich die menschliche Subjektivität ausdifferenziert.

Reaktion auf das angeblickt-werden. Das Subjekt kann dem Blick des Anderen Sartre zufolge nur entkommen, wenn es den Anderen selbst zum Objekt macht (vgl. 1978 S. 269). Indem es ihn zum Objekt macht, verliert dieser die Möglichkeit, es anzublicken. Seine Freiheit und sich selbst kann das Subjekt also nur im Kampf gegen-, in der Auseinandersetzung mit den/m Anderen gewinnen. Seine Freiheit gewinnt es nur, indem es den Anderen *dominiert*, indem es ihn *als Objekt* gewinnt (wobei es den anderen *als Subjekt* aufgrund dessen Freiheit niemals absolut dominieren kann. Der Andere als Subjekt bleibt der Freiheit des Ich *immer entzogen*). Dies wird vor allem im *instrumentellen Bezug* realisiert, sprich, wenn der Andere mir als bloßes Mittel oder Hindernis zu einem Zweck fungiert (vgl. 1978 S. 264).

Dieses Wechselspiel von sich-dominiert-fühlen und den Versuchen, selbst die Dominanz über den Anderen zu gewinnen, scheint uns für Brunos Verhältnis zu Johnny zu gelten. In ihrem persönlichen, privaten Verhältnis (sofern man davon sprechen kann) versucht Bruno sich Johnnys Blick zu erwehren, indem er diesen als Geisteskranken ‚abstempelt,‘ ihn zu einem *verstandenen*, oder gar nur *erinnerten Objekt* macht; „kaum ist man auf der Straße, da ist es schon die Erinnerung, die die Worte wiederholt, und nicht mehr Johnny. Alles wird zu einer Marihuana-Phantasterei,“ die so oder so ähnlich schon Tausende vor sich hergeschwatzt haben.

Eindeutig wird die Asymmetrie in Brunos und Johnnys Beziehung aus dem professionellen Verhältnis, in welchem beide stehen: Als Kritiker ist Bruno kein anderes Verhältnis zu seinem Sujet erlaubt, als dasjenige zu einem *Gegenstand seiner Beobachtungen*, den er „wie ein guter Satellit“ zu umkreisen hat, „ohne die nötige Distanz zu verlieren“³⁹⁶.“ Aus professioneller Perspektive muss Bruno die Andersartigkeit Johnnys *assimilieren*, es scheint uns aber auch, als nähme er diese professionelle Beschränkung seines persönlichen Verhältnisses zu Johnny auch gerne dazu auf, seine Position in der wechselseitigen Bestimmung, die zwischen ihm und Johnny abläuft, zu stärken. Ultimatив transzendiert Bruno die Transzendenz Johnnys in der Biographie, die er über ihn verfasst. Da wir darüber schon ausgiebig Worte verloren haben, wollen wir an dieser Stelle davon schweigen. Es sei nur auf Brunos süffisante Aussage verwiesen, mit der dieser Johnnys Tod kommentiert; „auf diese Weise war die Biographie sozusagen komplett.“ Kann die Unterordnung der Freiheit des Anderen unter das eigene „Projekt“ kompletter sein?

³⁹⁶ Wie schwierig dies für Bruno ist, sahen wir schon.

Mit Sitsch lässt sich gegen Sartre und Bruno anführen, dass so eine *wirkliche Begegnung* mit dem Anderen *als Subjekt* und somit *mit dem Anderen als Anderen* unmöglich wird (vgl. Sitsch 2019 S. 75). Johnnys Einsamkeit, die er in Sätzen wie

„ich bin so einsam wie diese Katze, und noch viel einsamer, denn ich weiß es und sie nicht“ (Cortázar 2004 S. 84)

lamentiert, dient uns dafür als Hinweis. Ist ‚being-looked-at‘, das *angeblickt-werden* also das Grundgefühl der ego-zentrischen Existenz? Oder ist es vielmehr lediglich Ausgangspunkt der Ego-Konstitution? Diesen Fragen wollen wir uns erst im abschließenden Teil dieser Ausführungen kurz zuwenden, indem wir unsere Funde in unser Gesamtpanorama der Jagd einzuordnen versuchen. Zunächst soll ein Sprung in das Denken *Emmanuel Levinas* vorgenommen werden:

„der Widerstand des Anderen tut mir keine Gewalt an, wirkt nicht negativ; er hat eine positive Struktur: eine ethische ... Ich kämpfe nicht mit einem Gott ohne Antlitz, sondern antworte auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung“ (Levinas 2002 S. 283)

Wie sich aus dem Zitat zeigt, präsentiert uns das Denken Emmanuel Levinas einen anderen Blick auf das ‚Phänomen‘ der *Andersartigkeit des Anderen*. Wie Sartre geht Levinas davon aus, dass die Andersartigkeit des Anderen schlussendlich *nicht-erklärbar* ist. Wir wollen dieses Denken hier nur andeutungsweise und auf recht selektive Weise präsentieren. Es legt den Fokus explizit auf die unaufhebbare Andersartigkeit *des Anderen als Anderem*³⁹⁷ und die *ethische Forderung, die diese an uns stellt*. Mit Levinas wollen wir zudem versuchen, das Denken über die Andersartigkeit mit der Jagd zu verknüpfen:

Wie sehr das levinassche Individuum ein Jagendes ist, zeigt sich schon in seinem frühen Werk *l'évasion*. Der Titel verweist uns klar auf das Hauptmotiv dieses Denkens: Das Spannungsverhältnis von menschlicher Freiheit und ihrer Verkettung mit dem Sein, welches er hier auch als Konflikt von Ich und nicht-Ich (vgl. 2003 S. 49-50) darstellt. Dass dieses Spannungsverhältnis menschliches Leben kennzeichnet, zeigt sich für Levinas darin, dass die Geschichte der Menschheit von Suchen nach einem *Ausweg aus dem Sein (l'évasion)* gekennzeichnet ist (vgl. 2003 S. 52-53), was sich vor allem in religiösen Bewegungen und

³⁹⁷ Nebenbei bemerkt scheint uns der Impuls zur philosophischen Suche Levinas Johnnys Jagdmotiv doch zumindest artverwandt zu sein. Levinas Denken begann mit der Suche nach einem Ausweg aus der Gefangenschaft im Sein (siehe Levinas l'évasion). Levinas Denken ist im Kontext unserer Untersuchung zudem von besonderem Interesse, da es die Erfahrung mit demjenigen, was hinter der Welt ist, als beängstigende und bedrückende schildert: „es gibt“ (il' ya) (vgl. Levinas 1997 S. 69). Es eröffnet uns eine andere Perspektive als diejenige der Kyoto-Schule, wo die Begegnung mit demjenigen hinter der Welt nach dem „großen Zweifel“ doch eher freundliche Konnotation hat.

ihrem Streben nach Transzendenz³⁹⁸ zeigt. Ja, das *Begehren* nach einem Ausweg weist das Sein gar als einen Ort der *Gefangenschaft* aus (vgl. ebd. S. 53). Wenn Levinas in Totalität und Unendlichkeit den Satz „das wahre Leben ist abwesend“ als Alibi der Metaphysik ausgibt, zeigt sich die Kontinuität dieses Motivs seines Denkens (2002 S. 35):

„To break that most radical and unalterably binding of chains, the fact that the I [the identity of the I] (moi) is onself [its reference to itself] (soi-même)“ (2003 S. 55). Die Begriffe moi und soi-même werden im levinasschen Denken einen Wandel durchmachen und verfeinert werden. Levinas merkt schon hier an, dass die Identität des Ich seiner Natur nach eine Einsperrung ist. Dies zeigt sich für ihn im *Leiden*, da das Leiden das *Begehren nach einem Ausweg* deutlich mache (vgl. ebd.). Dieser Ausweg soll allerdings nicht als Todes- oder Jenseitssehnsucht ausgelegt werden (vgl. 2003 S. 57). Das Begehren richtet uns *zum Anderen hin* aus (vgl. 2003 S. 57). Auf seinem fundamentalsten Level ist es „an attempt to get out without knowing where one is going, and this ignorance qualifies the very essence of this attempt“ (2003 S. 59), es kennt also *kein festes, konkretes Ziel*. Jedoch „trainiert“ sich das Begehren im Alltag. Dies geschieht vor allem in seiner Bindung an *externe Objekte*, es differenziert sich aus und spezialisiert seine Begierden (ebd.), es verendlicht sich also, findet so jedoch stets nur kurzzeitige Erleichterung, keine endgültige Befreiung³⁹⁹. Das Begehren selbst ist kein Ausdruck eines Mangels oder gar selbst eine Art Übel oder Leiden („malaise“) (vgl. 2003 S. 58-59 und 2002 S. 36). Die Idee des Begehrens als Leiden ist schon aus einer Position gesprochen, in welcher das Begehren externalisiert wurde. Es ist vielmehr die „situation that is the fundamental event of our being: the need for escape“ (2003 S. 60). Einen temporären Ausweg aus dem Sein findet das Leben im „pleasure“. Die angesprochene ‚situation‘ wird der spätere Levinas weiterdenken, indem das *metaphysische Begehren*, ein *unendliches, geistiges Begehren* vom *Bedürfnis* als leiblichem Vollzug des Genusses abgrenzt (vgl. 2002 S. 162). Beide Arten des Begehrens sind nicht-intentionale⁴⁰⁰ Arten des Bezugs, als unthematische kennen sie kein bestimmtes Objekt. In der *Ernährung*, der „Umwandlung des Anderen in das Selbe“ (*I*) (2002 S. 150) meint Levinas, das *Wesen des Genusses, welcher stets ein Leben-von ist*, zu sehen. Für den Genuss erzeugt sich das Leben nicht nur Lebensmittel, welche auf eine Welt der um-zu Bezüge, der praktischen Zwecke (Kritik an Heidegger) verweisen, sondern

³⁹⁸ Levinas kritisiert die westliche Philosophie -ganz im Sinne Heideggers- für ihre Transzendenzvergessenheit. Das Sein wird unhinterfragt hingenommen. Die Transzendenz, die Suche nach einem Ausweg, hingegen öffnet laut Levinas das Denken zu einer Erkenntnis desjenigen, was die Struktur des puren Seins sei (vgl. Levinas 2003 S. 45-50, 56).

³⁹⁹ Hier werden wir später mit Levinas aus Totalität und Unendlichkeit wieder ansetzen.

⁴⁰⁰ Im Sinne eines thematischen Bezugs. Begehren ist vor-thematische Ausrichtung.

auch *Genussgegenstände*. Diese weisen über die Zweckhaftigkeit und die Sorge um sich selbst hinaus, sie versprechen *Unabhängigkeit* und *Glück (II)*. Der Genuss [als Umwandlung des Anderen in das Selbe (*I*) und als Weise des Aktes, sich von seiner Aktivität selbst zu ernähren (*II*)] ist das fundamentale Moment, welches alle Lebensakte umfasst. Es ist die Basis der Subjektivität, diese hat „ihren Ursprung in der Unabhängigkeit und Herrschaft des Genusses“ (2002 S. 158). Der Genuss als Umwandlung ist dabei stets eine *Ausbeutung des Anderen*, er überwindet dessen Andersartigkeit (vgl. 2002 S. 160ff). Der Genuss ist für Levinas „der *eigentliche Egoismus des Lebens*“ (2002 S. 155), er vereinzelt es absolut (vgl. 2002 S. 164ff).

Das metaphysische Begehren ist als unendliches für Levinas unstillbar, also „absolut, wenn das Seiende, das begehrt, sterblich, und das Begehrte *unsichtbar*⁴⁰¹ ist. Als Unsichtbares ist das Ziel des metaphysischen Begehrens durch seine absolute *Exteriorität* gekennzeichnet (vgl. Levinas 2002 S. 38). Seinen Ausgang nimmt das metaphysische Begehren aus dem zuvor beschriebenen *Egoismus*⁴⁰² (zur Kohärenz [bei aller Veränderung] des Motivs siehe oben: „the fact that the I (moi) is oneself (soi-même), den er als „Identifikation des Selben“ fasst (2002 S. 44)), sein Ziel liegt im Außen, im *absolut Anderen*. Dieses absolut Andere steht für Levinas als radikal Anderes *außerhalb aller Sinnbezüge* und *zeigt sich* im alltäglichen, weltlichen Umgang als der *Andere* (vgl. ebd. S. 44). Der Andere ist für Levinas aufgrund seiner absoluten Andersartigkeit dem Zugriff des Selben unverfügbar, er ist *frei*. Allerdings bedroht er das Selbe nicht, er ist nicht über den *Blick*, also die konstante Beunruhigung anwesend. Er „zeigt“ sich dem Selben genau gesprochen in seiner Andersartigkeit nicht ‚als Anderer‘ sondern als *Antlitz*: Das Antlitz ist die Weise des Anderen, sich dem Selben zu präsentieren, indem er *die Idee des Anderen in diesem überschreibt* (vgl. 2002 S. 63-64), mit Sartre gesprochen jede Verobjektivierung schon unterläuft. Es überschreibt jede Idee des Anderen im Selben, also jedes sinnliche, sinngestützte Bild, das dieser sich von jenem macht, da seine Wahrheit sein Ausdruck ist (vgl. 2002 S. 63). Diesen Ausdruck nehmen wir als ein *unendliches Geschehen*, das Antlitz des Anderen ist in stetem Wandel begriffen, es ist eine sich stets neu formierende und zerstörende Anwesenheit: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein“ (2002 S. 277). Es kann folglich weder *gesehen* noch auf andere Weise sinnlich oder

⁴⁰¹ Der Begriff *unsichtbar* zeigt an, dass das Begehren auf etwas ausgerichtet ist, das nicht gegeben, sogar nicht im Sein ist. Lichtmetaphorik ist ein beliebtes Mittel des levinasschen Denkens. Z.B. „Das Sein ist das Licht, in dem die Seienden verständlich werden“ (Levinas 2002 S. 50)

Für eine ausführlichere Besprechung siehe Levinas 2002 II A. *Antlitz und Sinnlichkeit*

⁴⁰² Die Suche nach einem Ausweg aus dem Sein kann also nur auf dem Boden einer Einbindung in das Sein stattfinden. Die Suche nach einem Weg aus der Welt benötigt einer Verankerung in der Welt. Wen eine literarische Darstellung dieser Problematik interessiert, der sei an Alfred Döblins *Die drei Sprünge des Wang-Lun* (1946) verwiesen.

intellektuell wahrgenommen oder erkannt werden, da all dies Vorgänge sind, die das Antlitz als Teil eines *relatives Bezugsnetzes* „qualitativer Verschiedenheit“ (2002 S. 277-78) greifen würden. Sich *von-Angesicht-zu-Angesicht* stehen ist *unmittelbare* wechselseitige *Anwesenheit* des Selben und des Anderen als jeweils Andere, es geht der *Berührung* als sinnvermitteltem Kontakt noch voraus (vgl. 2002 S. 65).

Dass sich das Unendliche als der Andere über den Ausdruck des Antlitzes dem Selben zeigt, ist für Levinas „*seine Epiphanie*“ (Levinas 2002 S. 278). Mit seiner Wortwahl, das Antlitz sei *Epiphanie*, zeigt uns Levinas das Antlitz des Anderen als Ort, an welchem sich unser metaphysisches Begehren entzündet. Das Antlitz⁴⁰³ als Epiphanie ist Ausdruck des Unendlichen im Endlichen. Das Begehren ist die Art, wie sich das Unendliche im Endlichen ereignet (vgl. Levinas 2002 S. 62-63). Das metaphysische Begehren nimmt seinen Ausgang folglich von der Anwesenheit des Anderen als Antlitz (vgl. 2002 S. 63). Das Antlitz des Anderen ist somit der Ursprung der Bewegung zur Befreiung des Selben von seiner Verkettung mit sich selbst. Auch im Denken Levinas führt die Anwesenheit des absolut Anderen zu einer radikalen Reperspektivierung des Selben, allerdings steht diese im Gegensatz zu Sartre unter anderen Vorzeichen: Der Aufbruch der Totalität des Selben wird diesem über die *Offenbarung* (nicht die Bedrohung seiner Möglichkeit) zuteil:

Das Antlitz offenbart sich dem Selben in der Rede. Diese Rede ereignet sich in einer *absoluten Differenz* (vgl. Levinas 2002 S. 278), „der Ursprünglichkeit des Antlitzes“ (Levinas 2002 S. 290) vor dem Anderen. Der Ausdruck des Anderen in der Rede darf nicht als Fixierung des Anderen auf eine spezifische Bedeutung gefasst werden. Die Rede stellt vielmehr eine Beziehung zu dem her, „was wesentlich transzendent bleibt“ (Levinas 2002 S. 279)⁴⁰⁴. In der Rede vollzieht das Antlitz eine Setzung seiner Selbst im Angesicht des Selben, es zeigt sich ihm als Anderer, als Grenze und stellt dadurch eine *ethische Forderung* an dieses.

„Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuß oder Erkenntnis“
(Levinas 2002 S. 283)

Allerdings bleibt das Antlitz zunächst in seiner „Karikatur,“ in der Form seiner Gegebenheit für das Selbe in der sinnlichen Wahrnehmung (vor allem im *Sehen*) eingesperrt (vgl. Levinas 2002 S. 283-84). Als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wird es angeeignet und

⁴⁰³ Könnte das AX, welches uns in Uedas Bestimmung des Erfahrungsbegriffs begegnete, die logische Form der Andersartigkeit des Antlitzes sein?

⁴⁰⁴ **Verweis auf irgendwas von Levinas zur Sprache**

„negiert“, es wird lediglich als Mittel oder Hemmnis zur Befriedigung eines *Bedürfnisses*⁴⁰⁵ erlebt. Assimilation oder gar die Vernichtung des Anderen im Mord sind Reaktionen auf den Anderen, die sich aus dem *ich-kann des leiblichen Bedürfnisses* heraus vollziehen. Sie sind Versuche des Verfügbar-machens oder „Umwandelns“ des Anderen, im Falle des Vernichtens gar „der absolute Verzicht auf Verstehen“ (Levinas 2002 S. 284). Allerdings offenbart gerade der Mord zudem die Ohnmacht, die diesem Machtstreben unterliegt: „Er [der Mord] ist noch Macht, denn das Antlitz drückt sich in der sinnlichen aus; aber schon Ohnmacht, weil das Antlitz das Sinnliche zerreißt“ (Levinas 2002 S. 284). Das Antlitz fordert durch seine Anwesenheit zum Verzicht auf das Umwandeln, auf das Verfügbar-machen oder gar Vernichten des Anderen auf. Seine „Kraft“ besteht in seiner *Unvorhersehbarkeit*, darin, dass er stets *Nein* sagen könnte (vgl. Levinas 2002 S. 285) und immer mehr ist, als das Selbe von ihm haben oder sehen kann. Seine *Epiphanie* verführt den Selben einerseits zur Versuchung des Mordes (siehe Sartre), zeigt durch ihre Unendlichkeit dem Selben aber zugleich die Unmöglichkeit des Mordes (der totalen Kontrolle oder Aneignung des Anderen) an. Dies ist der *ethische Widerstand*⁴⁰⁶, den die Epiphanie des Antlitz leistet, indem dieses sich als nacktes und schutzbedürftiges ausliefert. Wird die Verwundbarkeit und Schutzbedürftigkeit des Anderen verstanden, ist er dem Selben *nahe*. Die Nähe des Anderen ist „die Art und Weise, wie die Epiphanie des Unendlichen Ausdruck und Rede ist,“ da sich im Ausdruck ein Seiendes als es selbst, in seiner Nacktheit und Not präsentiert und mich „zur Hilfe ruft“ (Levinas 2002 S. 286-87). Es ruft mich so zur *Güte* auf, fordert eine Stellungnahme ein. Dem Ruf dieser Forderung können wir uns laut Levinas nicht entziehen. Wie man nicht reagieren sollte, haben wir mit Sartre gesehen. Was ist diese ethische Forderung also auf den Punkt gebracht?

Man solle der Versuchung zum Mord widerstehen. Die Andersartigkeit des Anderen ist zu respektieren, nicht zu assimilieren oder ignorieren, ihr ist Hilfe zu leisten und Schutz zu gewähren. In anderen Worten ist es der Aufruf zum Verzicht auf die Ökonomie. Der Andere verweigert sich der Angleichung an den Selben, wie sie im Genuss vollzogen wird. Er setzt dem Egoismus des Selben eine absolute Grenze und fordert auf, diese Grenze zu respektieren.

Wir sahen mit Sartre und Levinas, -wenn auch aus verschiedenen Standpunkten- wie die absolute Andersartigkeit die Grundlage jeglichen Bezugs ist⁴⁰⁷. Die relative Andersartigkeit,

⁴⁰⁵ Dies ist im Kern Levinas Kritik an Sartre z.B. (2002 S. 284).

⁴⁰⁶ Den Levinas als widerstandslosen Widerstand bezeichnet: Das Antlitz widersteht, indem es sich vollends dem Selben ausliefert und in seiner Ausgeliefertheit und Nacktheit die Unmöglichkeit des Mordes, der vollumfänglichen Verfügung, aufzeigt.

⁴⁰⁷ Dies sahen wir auch bei unserer Behandlung des Denken Nishidas (3.1.4, 3.2.), sowie des Denken Sepps (3.1.3., 3.2.)

welche nur auf dem Boden einer unmittelbaren Anwesenheit erwachsen kann, setzt folglich die absolute Andersartigkeit schon voraus. Das Fremde, Unbekannte und schlussendlich Unverfügbare (Unkontrollierbare) waltet im Grunde jeder zwischenmenschlichen Beziehung. Die Fremdheit ist der Boden der Bekanntheit (frei nach Bude, 2014 S.). Dies gilt allerdings nicht nur für die Beziehung zu anderen Personen. Nein. Auch in mir selbst waltet im Grunde der Andere, der ich selbst bin. Und nur aus diesem Paradox, dass ich einerseits eindeutig und untrennbar ich selbst bin, andererseits als Person diesem Selbst auf bestimmte Art und Weise ewig fremd/der Andere bleiben werde, kann so etwas wie eine Beziehung zu mir selbst überhaupt erst entstehen.

Johnny ist auf Tuchfühlung zu diesem radikal Anderen gegangen. Sein Streben, seine religiöse Jagd offenbart uns ebendies. *Das Andere ist für ihn keine Bedrohung, sondern der Ort seiner Sehnsucht.* Ausgehend hiervon wollen wir noch einen kurzen Versuch über das Verhältnis von Andersartigkeit und Modi der Jagd wagen. Hiermit soll unser Ausflug in das große Unbekannte geschlossen werden.

3.5.3. Einfuhr der Ernte: Das Verhältnis von Andersartigkeit, Vertrautheit und Jagd

Bei unserer Betrachtung des Verhältnisses von erklärbarer und nicht-erklärbarer Andersartigkeit sahen wir, dass diese Differenz eng an die Jagdmodi der in dieser Differenz implizierten Personen gebunden ist. *Die Art und Weise unserer Jagd bestimmt, wie uns der Andere begegnet,*

Wir stellten die Hypothese auf, Johnnys Andersartigkeit sei deswegen so geheimnisvoll und irritierend, da in seiner religiösen Jagd das ganz Andere am Boden der Person aufleuchte. Dieses ganz Andere ist von der weltlichen Jagd, in ihrem Streben nach Erfolg, Anerkennung oder Sicherheit, und somit nach sozialen und materiellen Dingen oder Konstrukten, verdeckt. Mit Patocka sahen wir, wie wir als weltliche Jagd in individuelle und kollektive Illusionen der Sinnhaftigkeit verstrickt sind, die unsere Lebensentwürfe strukturieren und über Werte stabilisieren. Unsere Jagd speist sich aus „horizons of significance“ (Taylor), die uns selbst nicht zwingend als solche bewusst sein müssen, unserer eigenen Jagd vorausgehen, aber doch von ihr modifiziert werden können.

Innerhalb solcher geteilter Netze oder Blasen der Sinnhaftigkeit begegnet uns der Andere stets aus einem spezifischen Vorverständnis heraus. Er tritt innerhalb des Horizontes unserer Illusionen in unser Leben, seine Andersartigkeit ist relativ auf diesen Horizont einer grundlegenden Bekanntheit. Als weltlich Jagender ist unser Leben somit durch ein relatives Netz von Sinnbezügen abgesichert, innerhalb dessen wir mit Andersartigkeit umgehen können.

Dass dieser Umgang nicht immer friedlich ist, ist evident. Die relative Andersartigkeit führt zu vielen Reibungen und Konflikten, zu Krisen, ja gar zu Kriegen. Als Zusammenstoßen verschiedener Konfigurationen der weltlichen Jagd ist sie ideologischer Konflikt

Die Illusionen oder Blasen der Sinnhaftigkeit, welche das Medium der weltlichen Jagd sind, verdecken sich ihre eigene Fragilität, sie verbergen dadurch, dass sie einen absoluten Sinn postulieren, ihren illusorischen Charakter vor sich selbst. Im alltäglichen Leben sind wir uns des Konstruktionscharakters, des spezifisch-relativen Stils (Dreyfuß) des Sinns, den wir bewohnen, nicht bewusst. Zwar kann auch der Konflikt mit einem relativ Anderen, einem anderen weltlich Jagenden unsere Blase ins Wanken bringen. Es ist jedoch vor allem der Einbruch des ganz Anderen, des radikal Fremden in die freiheitsspendenden Gefängnisse unserer Blasen, der uns darauf aufmerksam macht, dass sie vielleicht doch nicht so absolut, so selbstverständlich oder gottgegeben sind, wie wir annahmen⁴⁰⁸. Auch dies zeigt das von uns beschriebene Verhältnis Brunos zu Johnny.

Bruno fühlt sich durch Johnnys Andersartigkeit allerdings nicht nur in der Festigkeit seiner Illusionen bedroht. Die Beunruhigung greift noch tiefer, sie betrifft -wenn auch in milder Form- seine Verschränkung mit der Welt, die Verlässlichkeit seiner Wahrnehmung.

Johnny sieht Dinge, die Bruno nicht sieht, er macht Erfahrungen, die Bruno nicht macht. Johnny muss die Verlässlichkeit von Brunos Wahrnehmung nicht ausdrücklich in Frage stellen, um die Saat des Zweifels in dessen Wahrnehmungsglauben zu säen. Es reicht, dass er im Zuge seiner religiösen Jagd Dinge sieht, Erfahrungen macht, deren Besonderheit Bruno nicht zugänglich ist⁴⁰⁹. Mit Mensch sahen wir, wie das Vertrauen in unsere Weltwahrnehmung von unserem Vertrauen in die Verlässlichkeit unserer Mitmenschen genährt wird. Wir benötigen des Abgleichs unserer Wahrnehmung mit der der Anderen, um uns sicher zu sein, dass das, was wir sehen, auch wirklich da ist. Dabei müssen wir davon ausgehen, dass unsere Mitmenschen ehrlich zu uns sind, dass sie uns verlässliche Auskünfte über ihre eigene Weltwahrnehmung geben. Vertrauen ist die Stütze der existenziellen Jagd, ohne Vertrauen wäre soziales- und somit

⁴⁰⁸ Tiefe Lebenskrisen als Resultat des Einbruchs des Unvorhersehbaren, Unkontrollierbaren. Des ganz Anderen, absolut Fremden.

⁴⁰⁹ Ein Konflikt, der älter als Johnny und Bruno selbst ist und auch heute noch aktuell ist. Wo die Grenze zwischen genuiner spiritueller Erfahrung und Hokusfokus und Scharlatanerie zu ziehen ist, bleibt vieldiskutiert. Wie offen auch heutige Menschen für „alternative“ Arten und Weisen, die Wirklichkeit jenseits der weltlichen Jagd zu erleben, sind, zeigen der Boom von esoterischer Literatur ebenso wie das Interesse an halluzinogenen Drogen (*Quelle Philomag*).

Dass die Gestaltung dieser Offenheit für andere Wirklichkeiten, der Jagd nach dem ganz Anderen, eine wichtige Aufgabe der Philosophie sein sollte, sei hier nur am Rande erwähnt.

bewusstes Leben nicht möglich. Wie wir mutmaßten, sind wir uns dessen in unausgesprochener Weise bewusst.

Das Vertrauen in die Anderen, welches die Selbstverständlichkeit unserer Weltwahrnehmung trägt, wiesen wir mit Mensch als sozial Erlerntes und stets neu zu Erwerbendes aus. Wenn Vertrauen ein sozialer Erwerb, also etwas, das wir nur im Umgang mit anderen Jagenden aufbauen können, ist, so setzt seine Gewinnung voraus, dass wir innerhalb intakter Sinnblasen leben. Dass uns die Sinnhorizonte, die unsere Lebensentwürfe tragen, nicht ihren illusorischen Charakter offenbart haben und wir unser Vertrauen in sie als gerechtfertigt ansehen (oder nicht hinterfragt haben)⁴¹⁰. Es ist dieser Zirkel zwischen Sinn und Wahrnehmung, diese doppelte Abhängigkeit vom Vertrauen in etwas, das/der wir nicht sind, welche/r die existenzielle Jagd in ihrem Grunde anfällig für Störungen und Krisen macht. Die gilt insbesondere für die weltliche Jagd als im kollektiven Ego-zentrischen (vgl. Sepp 2017 S.)⁴¹¹ fundierte Spielart der existenziellen Jagd. Als leiblich fundierte Sorge lebt sie sich entwerfend in eine Welt hinein und kommt dabei doch stets auf sich selbst zurück. Der Dreh- und Angelpunkt ihrer Sorge ist sie selbst als primärer Bezugspunkt ihrer Betrachtung der Vergangenheit und ihres Ausgriffs in die Zukunft („natürlicher Egozentrismus“). Sie ist soziales Sein, Mitsein inmitten einer Gesellschaft weltlich Jagender, deren Jagd dieselbe, um das eigene Selbst als Zentrum (als ‚Sinn, der ich bin‘) kreisende Bewegung vollzieht⁴¹². Die weltliche Jagd setzt einerseits die Welt als adäquat wahrgenommenes Jagdgebiet voraus, andererseits konstituiert sie im sich-Entwerfen konstant neuen Sinn getragen von einem Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des Ganzen. Unausgesprochen reaffirmiert sie in ihrer Verlorenheit an die Dinge konstant ihren naiven (unhinterfragten) Glauben, sodass von einem Zirkel zwischen Illusionsbildung und weltlicher Jagd auszugehen ist.

Mit der religiösen Jagd scheint es sich anders zu verhalten. Sie nimmt als Spielart der existenziellen Jagd ihren Ausgang aus einer Position in-der-Welt und beginnt als ein Abweichen von der weltlichen Jagd⁴¹³ und ihrer Ausrichtung auf die Dinge. Als Abweichung muss sie sich dennoch noch innerhalb des Netzes einer Welt, innerhalb (oder in einem Minimum an Beziehung zu) der Gesellschaft weltlich Jagender vollziehen⁴¹⁴. Ihr Motiv ist

⁴¹⁰ Sprich, dass die Blasen nicht geplatzt sind.

⁴¹¹ Sowie Kapitel 3.1.4.

⁴¹² Dieser natürliche Ego-zentrismus der weltlichen Jagd kann sich zu einem reflektierten radikalieren, der uns hier allerdings nicht beschäftigen muss.

⁴¹³ Man denke zur Illustration an die Geschichten der Gründer großer Religionen (z.B. Buddha, Moses, Christus).

Oder auch an den Gang „in die Wüste“ der ersten christlichen Mönche.

⁴¹⁴ Vgl. dazu Alfred Döblins „*die drei Sprünge des Wang-lun*“ (1946)

zumeist eine Einsicht in die *Eitelkeit des Geschehens unter der Sonne* (vgl. Bibel Prediger 1⁴¹⁵) oder der Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit weltlichen Strebens (Buddha). *Sie erkennt die Fragilität relativer Sinngebilde* (ohne ein haltgebendes Absolutes⁴¹⁶) und ihren *einschließenden* Charakter. Sie macht sich auf zu einem absoluten Halt im *ganz Anderen* im Unbekannten hinter dem Netz der Welt. Dass auch Johnny sich auf diesem Weg befindet, wiesen wir an vielen Stellen aus. Das reine Faktum der Andersartigkeit seiner Jagd verunsichert Bruno, da sie einen Fremdkörper innerhalb der weltlichen Jagd darstellt⁴¹⁷. *Sie entzieht sich der grundlegenden Bekanntheit, die das Innen der Welt kennzeichnet*, als *Mysterium* trägt sie das Fremde in das Bekannte.

Zuletzt beschäftigte uns die Frage, wie die Präsenz dieser radikalen Andersartigkeit gespürt wird. Hierbei lernten wir über Sartre und mit Levinas, dass das *Mysterium des ganz Anderen sich als Andersartigkeit des Anderen zeigt*. Gehen wir in unserem Versuch der Einordnung unserer Funde in das Panorama der Jagd weiter Schritt für Schritt vor:

Das Denken Sartres zeigte uns, dass die Begegnung mit der radikalen Andersartigkeit des Anderen keine im Sinn vermittelte Begegnung ist. *Wir spüren die Andersartigkeit als Blick, der uns fesselt*. Als leibliche Anwesenheit ist sie *unmittelbar da*, wir werden von ihr folglich als animalisch Jagende, in der grundlegendsten Schicht unserer Selbst getroffen:

Ist ‚being-looked-at‘, das *angeblickt-werden* also das Grundgefühl der ego-zentrischen Existenz? Oder ist es vielmehr lediglich Ausgangspunkt der existenziellen (und somit weltlichen sowie religiösen) Jagd?

Um uns diesen Fragen nun endlich anzunähern, nehmen wir das Wechselspiel von animalischer und existenzieller Jagd in den Blick.

Betrachten wir zunächst die „Hier“ – „Dort“ Spannung, die die animalische Jagd fundiert, so sehen wir, dass unser „Hier“ das „Dort“ eines Anderem als Jagendem sein kann. Die richtungsleibliche Richtung der Jagd wird durch den Blick auf wunderbare Weise illustriert, ist der Blick des Jägers doch als linearer Ausgriff, der sein Ziel ohne Umschweife ins Visier nimmt, zu fassen (vgl. Sepp 2012 S. 123). Die Anwesenheit des Anderen kann bedrohlich wirken, da sie als Jagende gespürt wird, die die Richtung der eigenen Jagd kreuzt, oder gar ‚mich‘ als „Dort“ ins Visier nimmt. So nagelt sie ‚mich‘ als Jagdobjekt fest⁴¹⁸ (auch wenn die

⁴¹⁵ https://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/prediger/1/

⁴¹⁶ Bei aller Problematik, die eine Anwendung westlicher Termini auf buddhistisches Denken innewohnt.

⁴¹⁷ Vgl. dazu unsere Beschreibung des Verhältnisses der weltlichen zur religiösen Jagd in Abschnitt 3.1.

⁴¹⁸ Transzendiert, mit Sartre gesprochen, ‚meine‘ Transzendenz.

animalische Jagd selbst weder Subjekt noch Objekt kennt, als existenzielle jedoch ist sie sich dieser Unterscheidungen bewusst). Das so festgenagelte ‚Ich‘ spürt als existenziell Jagendes diese, auf Ebene der animalischen Jagd erfolgte, Festnagelung und versucht sich zu dieser zu Verhalten. In Furcht, Scham und Stolz (aber auch anderen möglichen Reaktionen) wird der Status als Jagdobjekt, und somit *als relativ Anderer*, kreativ aufgenommen. Dies ist möglich, da -wie Sartre zeigt- die absolute Andersartigkeit und Freiheit des ‚Ich‘ niemals vollends vom Anderen gefasst werden kann. Unter dem Blick des Anderen ‚verkommt‘ diese absolute Freiheit in Akten des *mauvaise foi* zu einer bloß relativen. So werden wir *zum Bittsteller, zum Beamten, zum Kriminellen* oder *zum Polizisten*. Die Richtung der animalischen Jagd wird, um die Dominanz des Anderen zu umgehen, durch Umwege ergänzt: Wir werden zu weltlich Jagenden, die Rollen spielen.

Die einzige Möglichkeit, die Festnagelung abzustreifen, ist die *Richtung auf den Anderen* und der Versuch, diesen zum Ziel der Jagd zu machen: Ihn als potentielle Beute zu dominieren und ihn so zum Umgang mit ‚meiner‘ ihn dominierenden Andersartigkeit zu zwingen. Ein sich-Überkreuzen der Linien der animalischen Jagd. Als existenzielle Jagd leben die Jagenden mit dem Wissen darum, potentiell Angeblickte zu sein. Jeder ist stets Angeblickter, der anblicken will oder Anblickender der den Blick fürchtet. Jeder ist Jagender und Gejagter zugleich. Aus diesem fundamentalen, vor-reflexiven Gegeneinander erwachsen die spezifischen Personen, erwächst menschliche Gesellschaft in all ihren kreativen, bunten Ausprägungen.

Mit Sartre können wir uns gut dem bedrohlichen, unheimlichen Aspekt des Mysteriums der Andersartigkeit (als *Mysterium tremendum*⁴¹⁹ [Rudolf Otto – das Heilige]) annähern. Als Ort der Erfüllung, als Sehnsuchtsort und Ziel der religiösen Jagd erscheint es so allerdings weniger deutlich, schließlich ist diese religiöse Konnotation dem Denken Sartres selbst fremd. Während das Denken Sartres die Situation des kollektiven Jagdgeschehens gut beschreibt, bietet uns Emmanuel Levinas einen Weg an, die Brachialität animalischen Jagd abzumildern und unser Begehren vom Streben nach Dominanz abzulenken:

⁴¹⁹ Wie sie in der Kunst bspw. in den Werken Kaspar David Friedrichs erscheint (Schmiedl-Neuburg Vortrag). Auch Kierkegaards „Furcht und Zittern“ kann im Lichte einer solchen Gotteserfahrung gelesen werden.

Das Denken Emmanuel Levinas zeigt uns eine andere ‚Qualität‘ des ‚Dort‘, das der Andere als Mysterium⁴²⁰ ist. Es ist ein ‚Dort,‘ das dem *unendlichen Begehren* der Jagd *eine absolute Grenze setzt*. Auf welchen (phänomenalen) Befund stützt sich diese These?

Die Richtung der animalischen Jagd geht, wie Beispiele aus dem Tierreich illustrieren, auf die *Ernährung*. Mit Levinas gesprochen ist ihr Ziel, der Genuss, im Sinne einer Angleichung des Anderen an das Selbe bestimmt und bezeichnet als ‚Leben-von‘ die spezifische Weise eines lebendigen Wesens, sich zu seiner Umgebung zu verhalten. Nur dadurch, dass das Lebewesen im Genuss von seiner Umgebung lebt, erhält es sich selbst. Diese Selbsterhaltung markiert als Genuss den ‚eigentlichen Egoismus des Lebens‘ und fungiert über eine ‚Ausbeutung des Anderen.‘ Leben geht -plakativ gesprochen- stets auf Kosten von anderem Leben. Als vor-thematischer Bezug ist die richtungsleiblich gerichtete animalische Jagd stets aus sich heraus und auf der Pirsch nach etwas ‚essbarem.‘ Sie sucht ihre Beute, ohne ein genaues Bild von dieser Beute zu haben⁴²¹.

Die animalische Jagd ist, wenn wir sie mit Levinas betrachten, vom *Bedürfnis*, dem leiblichen Vollzug des Genusses, beherrscht. Auch die existenziellen Formen der Jagd können sich nur auf der Grundlage entfalten, dass das elementare leibliche Bedürfnis in seinen vielen Facetten erfüllt ist oder zumindest der künftigen Erfüllung sicher ist. In Levinas Worten hat die Subjektivität (die existenzielle Jagd) ‚ihren Ursprung in der Unabhängigkeit und Herrschaft des Genusses,‘ Leben muss erst auf basaler Ebene seine Selbsterhaltung gewährleisten, ehe es sich in komplexeren Formen ausdifferenzieren kann. Es scheint uns jedoch, als nähmen die weltliche und die religiöse Jagd verschiedene Haltungen zum Bedürfnis ein. Während die weltliche Jagd vom Bedürfnis getragen ist und -wie wir sahen- in der Erzeugung und im Konsum von Lebens- und Genussmitteln eine Verendlichung des unendlichen, nicht-thematischen Begehrens vornimmt, versucht die religiöse Jagd sich vom Joch des Bedürfnisses zu befreien (vgl. auch hierzu Buddha, Jesus, etc.). Dadurch ist sie stets auch vom Versuch getragen, die lebenserhaltende Ausbeutung des Anderen in Grenzen zu halten.

Auch in der weltlichen Jagd tragen wir als Sinnleib, als leibliche Existenz, der Unabhängigkeit und Herrschaft des Bedürfnisses Rechnung. Wir jagen, weil wir *bedürftig sind, weil (unser) Leben sich nicht aus sich selbst heraus erhalten kann, sich selbst nicht genug ist. Wir jagen auch, weil wir im Genuss Unabhängigkeit erreichen, Erleichterung finden*. Folglich ist unsere

⁴²⁰ Die Andersartigkeit des Anderen nach Levinas mit dem *mysterium fascinosum* gleichzusetzen, wäre wohl aufgrund der Verschiedenheit der Konfessionen ein gewagter Schritt. Der Autor sieht sich religionswissenschaftlich hierzu nicht ausreichend geschult.

⁴²¹ Vgl. zu diesen Ausführungen auch Abschnitt 3.1.

weltliche (ergo auch animalische) Jagd durch unsere Abhängigkeit von den „Elementen“⁴²² (Levinas 2002 S. 200) gekennzeichnet und zielt auf Gewinn von Unabhängigkeit ab. Der Genuss befreit uns für einen Augenblick aus unserer Gefangenschaft im Sein, über die *Befriedigung des Bedürfnisses* brechen wir aus, nur um nach Verstreichen des Konsums der Lebens- und Genussmittel wieder ins Sein (in uns Selbst) zurückzufallen und nach neuer Befriedigung des Bedürfnisses verlangen. Wir sind als Jagende *bedürftig* nach Genuss und *abhängig* von ihm. Aus dieser Abhängigkeit und Bedürftigkeit heraus versuchen wir uns das Andere (die Umwelt, die Tiere) eigen zu machen. Die Jagd im Genuss macht auch vor dem Anderen nicht halt. Der weltlichen Jagd ist der Andere zunächst in Form einer ‚Karikatur‘ seines Antlitzes gegeben. Der Andere ist als ein bestimmter Anderer festgelegt und wird als ein sinnlich und sinnhaft eingeordneter bestimmter Anderer Gegenstand instrumenteller Berechnung⁴²³. Er wird als Hemmnis oder Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse aufgefasst. Die Erzählung hat uns im Zuge unseres Denkversuchs einiges an Illustrationsmaterial für ein solches Verhältnis zum Anderen geschenkt. Brunos lakonische Bemerkung, mit Johnnys Tod sei die Biographie nun sozusagen komplett, sei an dieser Stelle noch einmal herausgehoben.

So zeigt sich uns, dass der weltlichen Jagd der Andere lediglich als Zerrbild seines Antlitzes begegnet, wobei diese Verzerrung aus den thematischen (intentionalen) Bezug des Jagenden resultiert. Das Antlitz des Anderen selbst entzieht sich diesem Bezug jedoch konstant, es überlässt dem Bedürfnis des Jagenden lediglich dieses Zerrbild. Bloß das Zerrbild, nicht das Antlitz selbst kann als Gegenstand der Kalkulationen möglichen Genusses gewonnen-, und somit den Plänen des Jagenden angeglichen werden. Selbst der Mord als äußerster Versuch, das Andere zu assimilieren (in seiner totalen Vernichtung) offenbart noch das Scheitern seines eigenen Versuchs. Selbst im Tod verweigert sich das Antlitz dem Bedürfnis des Mörders. Es zeigt sich so, dass der Andere als Antlitz der weltlichen Jagd und ihrer Hatz nach Genuss eine *absolute Grenze* setzt. Dadurch, dass das Antlitz sich stets entzieht, sieht sich das Bedürfnis mit dem Ende seiner Macht und seines Könnens („*ich kann*“) konfrontiert.

Folgen wir dem von Levinas gesponnenen Faden ein wenig weiter, so sehen wir, dass das Antlitz des Anderen der weltlichen Jagd nicht nur eine absolute Grenze setzt, sondern ihr zugleich einen Weg aus ihrer Gefangenschaft in ihrem eigenen Streben weist. Levinas zeigt der weltlichen Jagd einen Hinweis auf einen *möglichen Ausweg aus ihrem Egoismus*. Das

⁴²² Das Element bzw. die Elemente im Sinne Levinas sind nicht mit Merleau-Pontys Element zu verwechseln.

⁴²³ Man denke an die Bürokratie, in welcher der Andere als Reisepass-, Führerschein- oder Personalausweisnummer begegnet. Aber auch an weniger abstrakte Beispiele wie die Überlegung, welche Personen aus seinem Bekanntenkreis man zu seiner Feier einladen möchte, und wer einem schönen Abend eher im Weg stehen würde.

Verfolgen dieses Auswegs fassten wir als religiöse Jagd. Versuchen wir herauszufinden, wie das Antlitz des Anderen Auslöser der religiösen Jagd sein kann. Dazu müssen wir uns vor Augen führen, wie sich das Antlitz dem Enthaltensein im Selben entzieht:

Dabei sehen wir zunächst, dass das Antlitz niemals aus einer irgendwie gearteten Form vermittelten Bezugs heraus begegnet. Als Antlitz ist der Andere *unmittelbar* in all seiner Verletzlichkeit anwesend. Schon die Weise seiner Gegebenheit verhindert somit seine Angleichung an das eigene auf Ebene der existenziellen (vor allem der weltlichen) Jagd. Als sich-Zeigen eines *Unsichtbaren* ist das Antlitz ein Paradox. Es ist das Durchscheinen einer absoluten Transzendenz inmitten des Seins, welche sich im *Ausdruck offenbart*. Die Epiphanie des Antlitzes ist die *Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen*. Das Unendliche offenbart sich inmitten des Hin-und-Her der weltlichen Jagd und entzündet durch seine Offenbarung mit dem *unendlichen metaphysischen Begehren* die religiöse Jagd. Im Angesicht des Anderen beginnt mit Levinas gesprochen die Bewegung zur Befreiung des Selben von seiner Verkettung mit sich selbst. *Den Jagenden wird die Möglichkeit zu einem neuen Umgang mit der Situation ihrer Jagd geschenkt.*

Dieses Geschenk wird in der *Rede* überreicht. Wenn das Antlitz des Anderen sich öffnet und Worte spricht, gibt es uns als Jagenden einen Einblick in die Unendlichkeit seiner Tiefen. Es entblößt sich und zeigt sich *in all seiner Verletzlichkeit*, nur um damit zugleich anzudeuten, dass es in seinem innersten Kern stets absolut fremd bleiben muss. Seine *Rede* entspringt einem uns absolut unzugänglichen Ort, sie ist Zeuge einer *unaufhebbaren Differenz*⁴²⁴. Einem Ort, welcher für uns stets ein *Mysterium* bleiben muss und welcher sich doch in der Rede in Verbindung mit uns setzt. Der Andere ist das Mysterium, das unter uns weilt, mit dem wir täglich leben und das wir doch niemals abschließend verstehen können. Indem er uns anblickt und zu uns spricht, zeigt er uns also nicht nur die Grenzen unserer eigenen Macht, sondern verweist uns zudem auf eine radikale Andersartigkeit, die den Spielraum unserer weltlichen Jagd überschreitet. Eine Andersartigkeit, deren Verletzlichkeit uns zur *Güte, zum Verzicht auf ihre Umwandlung über den Genuss auffordert*, uns also darum bittet, sie weder als Mittel, noch als Ziel unseres Egoismus zu benutzen. Durch sein Flehen und sein Bitten bietet es uns als weltlich Jagenden eine Möglichkeit, etwas zu entdecken, das größer ist, als wir selbst und

⁴²⁴ Wir wissen nie, was unsere Gesprächspartner*in im nächsten Moment sagen wird. Ihre Gedanken, alles, was sich unter der Oberfläche ihrer Erscheinung abspielt, bleibt ein Rätsel, dem wir uns nur annäherungsweise, über Mutmaßungen und Einschätzungen nähern können.

unsere leiblichen Bedürfnisse. Die Achtung der Andersartigkeit des Anderen, des Unsichtbaren inmitten des Sichtbaren.

Nur im ganz Anderen kann das unendliche Begehren der religiösen Jagd unaufhörliche Erfüllung finden. Die Bewegung der Jagd hört zeitlebens nie auf, als unendliche Quelle stillt das ganz Andere ihren Durst jedoch immer wieder. Die religiöse Jagd ließe sich aufbauend auf diesem Befund als ein Versuch interpretieren, mit Mitteln der existenziellen Jagd das unendliche Begehren der animalischen Jagd von seiner -schlussendlich fruchtlosen-Verendlichung in der Welt loszulösen und auf das Absolute, ganz Andere auszurichten (vgl, dazu auch Sepp 2012 S. 124). Religiös-metaphysisches Streben bedeutet somit stets auch einen Bruch mit den Illusionen der Sinnhaftigkeit, die die weltliche Jagd und die Verendlichung des Begehrens tragen. Johnny hat mit vielen Illusionen gebrochen, auch wenn er es niemals schaffte, Halt im Absoluten zu finden. Seine Einsamkeit „inmitten vieler Lieben“ ist Ausweis dafür. Er konnte in seiner absoluten Andersartigkeit der weltlich jagenden Pariser Bohème nie begegnen.

Das Scheitern der Beziehungen von Johnny zu seinem Pariser Umfeld dienen uns als Ausweis der Feststellung, die den vorläufigen Abschluss unserer Betrachtungen des Verhältnisses von Andersartigkeit und Jagd markieren wird: *Unser Verhalten zur absoluten Andersartigkeit bestimmt den Modus unseres existenziellen Jagens. Unser Modus des existenziellen Jagens bestimmt, wie uns der Andere in seiner Andersartigkeit begegnet. Ob wir ihn aus einem Vorverständnis stets schon in ein oftmals zu enges und schlecht sitzendes Kostüm⁴²⁵ stecken oder ihm seine Andersartigkeit und freie Entfaltung lassen.*

⁴²⁵ Karikatur, Zerrbild.

3.6. Schluss: Versuch einer Übersicht

Wir sind am Ende unserer Grabungsarbeiten in Cortázars Erzählung angekommen. Unter freundlicher Mithilfe Johnnys und Brunos hat dieser Dialog verschiedener Denker*innen haben wir uns nicht nur den eingangs von uns formulierten Fragen: „*wonach suchen Menschen?*“ und „*warum müssen Menschen suchen?*“, sondern auch etwas darüber erfahren, *aus welchen Horizonten und Realfundamenten sich diese Suche speist*. Die menschliche Rastlosigkeit thematisierten wir vor allem im Hinblick auf Johnnys Jagd nach dem ganz Anderen als *religiöse Jagd*. Brunos Verhalten hingegen gab uns viele Impulse für ein besseres Verständnis der *weltlichen Jagd*.

Religiöse- und weltliche Jagd lernten wir als zwei Spielarten der *existenziellen Jagd* kennen. Mit dem Begriff ‚*existenzielle Jagd*‘ versuchten wir zu beschreiben, wie die menschliche Existenz ihr Zwischen existiert. Dieses *Zwischen*, welches als spannungsreiches Verhältnis seine Pole aus sich selbst hervorbringt, diesen Enden als *Beziehung zwischen* somit in gewisser Weise vorausgeht, oszilliert im Falle der menschlichen Existenz zwischen In-Sein 1 und In-Sein 2. Die existenzielle Jagd existiert die Spannung von a-sozialer In-dividualität und sozial eingebundener Individualität, die Spannung von außer-sinnhafter Faktizität und imaginativer Sinnstiftung (Sepp).

Bei der Betrachtung dieses *Zwischen* begannen wir in der ‚*Mitte*,‘ innerhalb welcher es sich die menschliche Existenz als Jagende im Alltag immer schon positioniert hat. Diese *Mitte* fassten wir mit Sepp als den *imaginären oikos* der *Welt*, welcher sich in konstanter gemeinschaftlicher Deutung und Umdeutung befindet. Das in-der-Welt-sein als In-Sein 2 im Sinne Sepps ist der alltägliche Wohnort des Sinnbewohners Mensch, er wird *in-die-Welt geworfen* und fühlt sich in ihr *zu Hause*. Der Verlauf unseres Denkversuchs versuchte der „natürlichen Egozentrik,“ welche wir als „Dominanz des sinnleiblichen Bezugs zur Wirklichkeit“ bestimmten und welche das Faktum beschreibt, dass der primäre Ort des Verständnisses für Selbst und Andere/s der medialisierte Bereich der Welt ist, Rechnung zu tragen. Die „natürliche Egozentrik“ fassten wir als Grundzustand der *weltlichen Jagd*. Diese wiederum gewannen wir als den *Bewegungsmodus der Existenz des alltäglichen Menschen* und versuchten sie mit Sepp als *sinnleiblich sublimiertes richtungsleibliches Begehren* zu beschreiben. Sie vollzieht sich innerhalb des *Horizontes* eines Vorverständnisses und möglichen Verstehen-Könnens, welcher ihr einerseits ihr *Jagdgebiet erschließt*, den Blick auf das ganz Andere hinter seinen Grenzen jedoch *verschließt*.

Von der Betrachtung dieses Totalhorizontes möglichen Verständnisses nahm unsere Verfolgung der Jagd ihren Ausgang. Wir sahen, dass sich die weltliche Jagd und ihre Hatz nach Stabilisierung ihres Verhältnisses stets schon in einem Netz von Stützstreben und Balken vollzieht. Dieses Netz fassten wir mit Schapp und Ricoeur als Gewebe von Geschichten, deren „lebendiger Zusammenhang“ alltägliches Handeln und Streben medialisiert und als praktischen und verstehenden Bezug überhaupt erst ermöglicht. Dadurch, dass die existenzielle Jagd im „Hören und Sprechen,“ aber auch über die kunstfertige und alltägliche Erzeugung von Erzählungen ihre „Betroffenheit von Situationen“ dialogisch verarbeitet, befindet sich das medialisierte Feld der weltlichen Jagd in steter Umdeutung und Konstruktion. Dass vor allem die kunstfertige Erzeugung fiktionaler Welten, die uns -wie im Falle von Cortázers Erzählung- nicht nur Orte ästhetischen Genusses, sondern auch Spiegelpunkte der Selbstreflexion schenken, keinesfalls nur vom praktischen Inter-esse der weltlichen Jagd geleitet ist, sei hier schon angedeutet.

Im Rückgang auf unsere Ausgangsfrage „*wonach suchen Menschen?*“ zeigte sich uns, dass die weltliche Jagd als alltäglicher Modus dieser ‚Suche‘ auf eine Stabilisierung ihrer relativen Positionierung inmitten dieses geschichtlichen Netzes aus ist. Diese Positionierung wiesen wir mit Sepp als Verankerung eines Ego in einem mit imaginären Gehalten als ‚meins‘ reklamierten „Dort“ aus. Dieses „Dort“ als ursprünglicher Ort der *Ent-äußerung* fassten wir als das Haus, den *oikos* des Menschen. Mit ihm beansprucht der/die Jagende einen bestimmten Ort auf dem gemeinsamen *Boden*, von welchem aus er/sie an der kollektiven Jagd teilnehmen kann. Die imaginären (mit Mitteln der Imagination und des Verstehens erzeugten) Gehalte, mit denen diese Reklamation vorgenommen wird, speisen sich aus dem *imaginären oikos* der Welt. Wir kennen sie heute als Kauf- oder Mietvertrag.

Weitere Stabilisierung erfährt die weltliche Jagd aus ihrer *Bindung an imaginäre Dinge und Gehalte*. Mit Arendt wiesen wir aus, wie die Dinge als Resultate der Werkfähigkeit des *homo faber* durch ihre Dauerhaftigkeit und Solidität der menschlichen Existenz eine Verankerung in der raum-zeitlichen Welt schenken. Da sowohl die Dinge selbst, als auch die Bindung an sie, die Beanspruchung eines „Dort“ als ‚meins‘ durch ihre Herkunft aus- und Rückbindung an die Jagd stets fragil bleiben, unterliegt der so erreichten Stabilisierung eine stete Unsicherheit. Als *sterblicher* Bewohner einer gemeinsamen Welt, der sein Zentrum im Imaginären, außerhalb seiner selbst hat, ist der weltlich Jagende zur *Sorge* verdammt. Mit Heidegger beschrieben wir, wie die weltliche Jagd als Sorge versucht, sich in-der-Welt ein Heim zu bauen und dabei

kollektiv diese Welt überhaupt erst hervorbringt. Dabei lernten wir vor allem etwas über die *zeitliche Struktur der weltlichen Jagd*:

Die alltägliche Sorge der weltlichen Jagd vollzieht sich in ihrer Verlorenheit an die Dinge (sein-bei) unter der Führung der Uhren und Kalender. Die chronologische und astrologische Zeitmessung bestimmt, wie lange wir uns *bei* unseren Tätigkeiten aufhalten, Zeit begegnet uns hier als abgemessenes und rares Gut, als Jetzt und nicht-Jetzt. Diese „vulgäre“ Form der Zeitauffassung verdeckt allerdings die ihr zugrundeliegenden, sich aus praktischen um-zu Bezügen konstituierenden Formen der Zeitlichkeit. Als *Weltzeit* ist die Zeit nicht nur das geteilte Medium der kollektiven weltlichen Jagd, sondern zugleich dynamisches Resultat der narrativ veröffentlichten Zeitlinien der individuellen Sorge. Die individuellen Jagenden sind als Dasein auf fundamentalster Ebene Zeit, als Sorge ist ihre Struktur das „sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden.“ Die weltliche Jagd hat zunächst die Zukunft im Blick, sie entwirft sich auf mögliches Seinkönnen und treibt so die Bildung einer Welt als Rahmen des Verfügen-Könnens unaufhörlich vor sich voran. Ihr Weltbildung bleibt dabei jedoch stets von einer Sorge um ihr „*eigenstes* Seinkönnen“ motiviert. Die Sorge des individuellen weltlichen Jagenden *kreist* primär *um sich selbst*, sie kommt zurück-auf ihr eigene Faktizität, ihre eigenen leiblichen Bedürfnisse.

Wir sahen so, dass auch das zeitliche Medium der weltlichen Jagd, die *Weltzeit* das *dynamische Resultat vergemeinschafteter Ego-Zentrik* ist. Die existenzielle Jagd weist einen Hang zur Egozentrik aus, da sie sich immer schon geworfen in eine Welt vorfindet, die sich als Interesse, als sich-Überkreuzen ego-zentrisch fundierter Zeitstrukturen zeigt. Diese Zeitstrukturen, welche sich selbst wiederum immer schon in-der-Welt bilden, werden mit Hilfe der *Sprache* veröffentlicht.

Wir sahen, wie dies einerseits im Erzählen von Geschichten über die Konstitution „dynamischer Grenzräume“ geschieht. Im Rückblick auf (ost)asiatisches Denken versuchten wir zudem aufzuzeigen, warum die Sprache neben ihrer erschließenden- auch eine verschließende Tendenz aufweist. Mit Ueda und Merleau-Ponty sahen wir dabei, dass mit der Sprache ein geschichtlich gewachsenes, und somit begrenztes Werkzeug ein absolut Unbegrenztes, Schweigendes begrenzend bearbeitet. Die Fragilität des sprachlich konstituierten Sinns gründet in der unaufhebbaren Diskrepanz von der Erfahrung im Sinne AX und der Erfahrung im Sinne B. Mit Nagarjuna sahen wir zudem, dass die Sprache dazu tendiert, das von ihr Bestimmte in dieser Bestimmung festzusetzen (*prapanca*). Innerhalb eines solchen Bezugsnetzes fixierter sprachlicher Identitäten findet die weltliche Jagd zwar relative Stabilisierung, zugleich sperrt

sie das ganz Andere an ihren Rändern jedoch aus, sie verdeckt den Blick auf den Überschuss über den sprachlichen Sinn und verfängt sich in *Illusionen*.

Mit Patocka sahen wir, wie das *Vertrauen*⁴²⁶ in den Sinn dieser Illusionen, sowie die Illusion eines Gesamtsinns des Seienden⁴²⁷ einer der Stützpfiler der weltlichen Jagd ist. Ihr sorgetragener Entwurf benötigt eine *Vertrautheit mit-* und ein Vertrauen in den Sinn des Seins und der Welt, welches über Werte stabilisiert wird. Mit Mensch nahmen wir die *Verlässlichkeit der Anderen* als weitere Stütze unserer Stabilisierung im Relativen in den Blick.

Diese *Stabilisierung im Relativen*, welche in Raum und Zeit über die Bindung an imaginäre Dinge und imaginäre Gehalte erreicht werden soll, ist stets aus ihrer Mitte und von ihren Rändern her bedroht. In-der-Welt begegnet der/die relativ andere weltlich Jagende als Konkurrent um ‚meine‘ Beute. Aus dem geteilten Horizont unseres Jagdterrains kann dieses Risiko in bekannte Kategorien eingeteilt werden, als sinnhaft bekanntes verliert es seine Unheimlichkeit.

An den Rändern der Welt bedroht das ganz Andere zum Sinn die weltliche Stabilisierung. Mit Nishitani begegnete uns dieses ganz Andere als absolutes Nichts am Boden der Person als entkernender Kern, welcher über die konstante Bewegung seiner Negation die Person stets aus sich selbst her austreibt. Im Anschluss an Schapp sahen wir, wie die unbekanntes oder verdrängten Geschichten der *totalen Person* als vor-sinnhafter, unsichtbarer/unaufdringlicher (latenter) Horizont jederzeit sichtbar und aufdringlich (patent) werden- und die erreichte Stabilisierung bedrohen können. Mit Sepp begegnete uns das Andere im Selbst als Grenz- und Richtungsleiblichkeit, wobei die Richtungsleiblichkeit als Motor der animalischen Jagd den Jagenden konstant aus seiner aktuellen Verankerung auf seine Beute zutreibt, ohne diese doch ganz zurücklassen zu können. Die animalische Jagd, die der weltlichen Jagd als fundierende Schicht unterliegt, bedroht also konstant die Kontinuität und Stabilität des oikos. Unsere Funde zur animalischen Jagd werden wir allerdings erst später präsentieren. Auch das *Reale*, welches wir mit Scheler und Sepp als nackte, außer-sinnhafte Faktizität, die uns im *Widerstand* als *absolute Grenze* unseres Könnens begegnet, fassten, bedroht als ganz Anderes die Stabilität unseres oikos: Es kann dies z.B. als Erdbeben, aber auch als Krankheit tun. Hierbei sei schon angemerkt, dass alle Drohfaktoren zugleich die weltliche Jagd überhaupt erst ermöglichen.

⁴²⁶ Als naives, blindes Vertrauen oder aber als reflektierte Einstellung.

⁴²⁷ Die naive oder reflektierte Annahme, dass das Ganze schon irgendwie einen Sinn habe.

Die weltliche Jagd kennt aufgrund ihrer steten Bedrohung die Tendenz zur Verabsolutierung der sie stützenden Gehalte („reflektierte Ego-Zentrik“) und ihres sinngestützten praktischen Ausgriffs. Als „Ökonomie“ tendiert sie in ihrer Sorge um ihr Haus zur unendlichen Ausdehnung,⁴²⁸ sie versucht, immer mehr *verfügbar* zu machen und kann sich nur dynamisch stabilisieren (Rosa). Im Zuge ihrer Expansion vernichtet sie die Andersartigkeit des Anderen, ihre Bewegung vollzieht sich -um weiter mit Levinas zu sprechen- als Angleichung des Anderen an das Selbe. Dabei macht sie, wie uns das Verhältnis Johnnys und Brunos als Fallbeispiel aufzeigte, auch vor der Assimilation des Anderen nicht halt. Der Andere begegnet ihr als Konkurrent, als anderer Jäger, dessen Blick sich potenziell auf ‚meine‘ Beute richten kann. Der Andere begegnet als bloßes *Zerrbild*, als Gegenstand praktisch-ökonomischer Kalkulation.

Mit Levinas sahen wir zugleich, wie es ebendieser Andere ist, welcher durch die Epiphanie seines *Antlitzes* dem ökonomischen Ausgriff der weltlichen Jagd eine absolute Grenze setzt und ihre richtungsleibliches Haben-Wollen von (ihre *Begierde* nach) endlichen Lebens- und Genussmitteln auf ein unendliches, geistliches Anderes umleitet. Diese *Jagd nach dem ganz Anderen, dem Absoluten* fassten wir als *religiös-metaphysische Jagd*.

Sie ist die zweite Spielart der existenziellen Jagd und stellt eine Abweichung von der weltlichen Jagd dar, die sich entweder am *Mysterium des Anderen* entzündet oder aber aus einer fundamentalen *Des-illusionierung* (Ent-täuschung) und somit dem Bruch mit den Illusionen weltlicher Sinnhaftigkeit ihren Ausgang nimmt. Auch ihr Ziel ist die Stabilisierung des Verhältnisses, wobei sie sich dazu auf ein anderes Ziel ausrichtet und sich anderer Mittel bedient, als es die weltliche Jagd tut.

Im Anschluss an Levinas und Sepp wollen wir sie als einen *Verzicht auf das Ökonomische*-, zumindest aber als Versuch der Einschränkung seiner totalisierenden Tendenz fassen.

Ihre Mittel speisen sich zwar aus der Imagination, aus der Sinnstiftung, allerdings verweist sie sich dabei nicht an praktische Bezüge (um-zu) sondern versucht sich mit existenziellen Werkzeugen an einer nicht primär praktisch orientierten Stabilisierung. Hierbei zeigten sich uns zwei mögliche Verfahrensweisen: *a) die radikale Aufgabe jeglicher weltlicher Bindung an imaginäre Dinge und Gehalte*. Johnny versucht sich an ihr (Stichwort „Mausefallen“), scheitert jedoch an seinem Versuch. Die radikale Aufgabe betrachteten wir im interreligiösen (und philosophischen) Kontext anhand der Figuren des Wanderers und des Mönchs. Wir versuchten

⁴²⁸ Siehe heute: unbegrenztes Wachstum und Idee des Vorrangs wirtschaftlicher Erwägungen.

an verschiedenen Stellen⁴²⁹ zu zeigen, wie sie im Fallenlassen der relativen Stabilisierung Halt in der Haltlosigkeit des Absoluten sucht. Als zweite Verfahrensweise (b)) sprachen wir die temporäre Inhibierung des die weltliche Jagd fundierenden *richtungsleiblichen Begehrens* an. Interreligiös sprachen wir hier Gebet und Meditation als mögliche Praktiken an, in denen der manipulativ-ökonomische Weltbezug eingeklammert wird. Besonders im Fall der Meditation ist über den Rückgang auf die *Zentrik*, den unhintergehbaren Stil in-dividuellen (Er)lebens sichtbar, wie die religiös-metaphysische Jagd versucht, in einem Rückgang auf die Quelle der Egobildung das egozentrische Begehren zu entwurzeln.

Anhand von Johnnys Beispiel zeigte sich uns mit dem *künstlerischen Schaffen* eine weitere, nicht im Praktischen wurzelnde Form des Sinnbezugs und der Sinnstiftung. Auch das künstlerische Schaffen kennt eine *Ausrichtung auf das Absolute*. Dieses Absolute begegnete uns mit Nishida als das absolute Nichts in seiner zeitlichen Form der *absoluten Gegenwart*⁴³⁰. Mit Nishida verfolgten wir Johnnys Jagd durch die Grenzen der besorgten Weltzeit und zeigten auf, wie sich der „große Fluß der unendlichen Zeit“ als Zwischen der augenblickhaften Selbstbestimmungen der absoluten Gegenwart aufschichtet. Diskontinuierlich-kontinuierlich fließend beschreibt er den Fortgang der *geschichtlichen Welt* über Akte *handelnder Anschauung* (*koiteki chokkan*). Als einen solchen schöpferischen Gestaltungsakt (poietisch) der geschichtlichen Welt fassten wir das *Musizieren*, als welches Johnny mit dem „Immer“ in das ganz Andere, Absolute [die *Ewigkeit*] ‚hinter‘ der weltlichen Zeit eintauchte, aus welchem sich diese Zeit aufschichtet. Als leiblicher Vollzug braucht auch das Musizieren den Geschichtsleib als *Werkzeug* seiner Ausführung.

Die religiöse Jagd versucht auf mannigfaltige Weisen, Erfüllung zu finden. Mit Levinas (und - unter leicht anderen Vorzeichen- Kierkegaard) sprachen wir die *Wahrung einer absoluten Differenz* an, in welcher das Absolute und Unendliche (über die Offenbarung in der Rede) im steten Entzug als Ziel des unendlichen richtungsleiblichen Begehrens gegeben ist. Sie wahrt die Transzendenz in der Immanenz, indem sie ihre ‚Beute‘ nicht erlegt, sondern *sein lässt*. Aus den ostasiatischen Quellen zeigt sich uns der Versuch, die *Distinktion* von Transzendenz und Immanenz radikal zu *unterschreiten*, ohne sie dabei ganz aufzulösen (Stichwort: widersprüchliche Selbstidentität, a = a, -a).

Praktiken a) und b) sind also in ihrem Vollzug an die Leiblichkeit des/r Jagenden rückgebunden. Wir wiesen sie als existenzielle Korrekturen einer in der *animalischen Jagd* wurzelnden und

⁴²⁹ 3.1.3., aber auch 3.4. mit Nishitani.

⁴³⁰ Also, im Sinne Nishidas, die *Ewigkeit*.

mit Mitteln der praktischen Sinnstiftung sublimierten ‚Korruption‘ der existenziellen Jagd aus. Die (praktische) Sinnstiftung zeigte sich uns allerdings nicht nur als Verstärker der Ego-Zentrik, sondern auch als Mittel zur Befreiung aus der Unmittelbarkeit der *animalischen Jagd*. Besonders anhand des Phänomens des Zögerns versuchten wir mit Blumenberg und Sartre zu zeigen, wie Sinnstiftung in den von der Inhibierung des richtungsleiblichen Ausgriffs erzeugten Lücken einsetzen-, und das hin-und-her der animalischen Jagd aufbrechen kann. Imagination (als Form der Sinnstiftung) ermöglicht über den Aufbruch der animalischen Jagd die existenzielle Jagd in ihren beiden Spielarten. Mittel der Imagination ermöglichen es der Existenz, mit dem „Ansturm des Realen“ praktisch-präventiv (weltlich), aber auch annehmend (religiös-metaphysisch) umzugehen. Sie ermöglichen im Falle der weltlichen Jagd eine Sublimierung des Machtstrebens der animalischen Jagd, im Falle der religiösen Jagd den Versuch, dieses Machtstreben schon in seinem Kern zu inhibieren. Dies wird, wie beschrieben, in einem Rückgang auf die Quelle der Ego-Zentrik und die Quelle des Lebens versucht. Mit der Wiedergabe unserer Funde zur animalischen Jagd werden wir nun den letzten Baustein unserer Antwort auf die Frage „*warum müssen Menschen suchen*“ wiedergeben:

*Die animalische Jagd stellt den existenziellen Spielarten der Jagd ihr Fundament und bedroht sie zugleich von ‚innen‘ heraus. Sie ist der „natürliche“ Modus bewegten Lebens und zeigte sich uns als eine vor-sinnhafte Ausrichtung auf ein „Dort“, welche sich aus einer im außer-sinnhaften gründenden absoluten Verankerung in einem „Hier“ auf ihre ‚Beute‘ (in diesem „Dort“) richtet. Wir fassten sie als Wechselspiel von absoluter grenzleiblicher Verortung im Realen und begierdegetragenen richtungsleiblichem Ausgriff, welcher sich als Reaktion auf die ursprüngliche Betroffenheit von der Ur-Gewalt des auf das In-dividuum einprasselnden Realen vollzieht. Die Massigkeit seiner Grenzleiblichkeit droht einerseits von diesem Realen zermahlen zu werden, andererseits *presst* dieser Druck das Leben erst *in Form* und schenkt ihm seine einzigartige Form der Selbstgegebenheit. Die ursprüngliche pathische Betroffenheit (Affektion) vom Realen wiesen wir als *Quelle in-dividuellen Lebens* aus. Schon in seinem Innersten hat sich das Leben in einer Spannung, es ist als verwundbares *endlich*.*

Als verwundbares endliches trachtet es nach Schutz und Erhalt seiner selbst. Es jagt, richtet sich begehrend aus, erfährt Widerstand, reklamiert schließlich vor-diskursiv ein Stück Beute für sich und bindet sich an dieses. In diesem außer-sinnhaften linearen hin-und-her, welches in einer vor-sinnhaften Ent-äußerung mündet, verorteten wir mit Sepp die Herausbildung eines rudimentären Ego als Nullpunkt aller Orientierungen. Hier, im Zusammenspiel von

richtungsleiblichem Begehren und Rückstoß auf die Zentrik, welches in einer ersten *Festmachung* mündet findet sich die leibliche *Quelle der Ego-Zentrik*.

Aus dieser Quelle strömt die weltliche Jagd als imaginativ gestützte Verfeinerung des linearen richtungsleiblichen Macht- und Besitzanspruchs. Auf sie zurück kommt die religiöse Jagd als Versuch der Korrektur des Ego-Zentrismus und der „Verfangenheit in die Bildlichkeit der eigenen Inszenierungen“⁴³¹.

Genau diese Verfangenheit in unseren eigenen Bilder, welche wir mit Schapp als Verstrickung-in Geschichten beschrieben, wollten wir in einem Akt gemeinsamer kognitiver Anstrengung ein wenig entknoten. Es steht zu hoffen, dass uns dies ein wenig gelungen ist und dass wir im Zuge dieser Entknotung nicht allzu viele neue Knoten in den Bestand der Welt gewoben haben.

⁴³¹ Für eine Betrachtung der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen religiöser und weltlicher Jagd -wie wir sie in 3.1.3. andeuteten- blieb leider kein Raum.

Bibliographie

1. Alloa, Emmanuel. *Resistance of the Sensible World – an Introduction to Merleau-Ponty*, Fordham UP, New York 2017
2. Arendt, Hannah. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München/Zürich 1987
3. Arendt, Hannah. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I*, Piper, München/Berlin/Zürich 2015
4. Aristoteles. *Poetik*, Reclam, Leipzig 1997
5. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach. *Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1996
6. Blumenberg, Hans. *Nachdenklichkeit 1980*
<https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>
7. Blumenberg, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983
8. Blumenberg, Hans. *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988
9. Borges, Jorge Luis. „A Writer's Destiny“ in: *The Iowa Review*, Vol. 8, No. 3, U of Iowa 1977
10. Carter, Robert E. *The Kyoto School – An Introduction*, SUNY Press, New York 2013
11. Dilthey, Wilhelm. „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 5. Aufl., B.G. Teuber, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1968
12. Cortázar, Julio. *Der Verfolger*. Süddeutsche Zeitung GmbH, München 2004
13. Cortázar, Julio. *Rayuela*. Bibliotex S.L. 2001
14. Cortázar, Julio. *Clases de literatura – Berkeley, 1980*, Alfaguara, Buenos Aires 2013
15. Cortázar, Julio et. al. „Escribir: connivencia y convivencia“ in: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 42, *Littérature et Société en Amérique Latine*, Presses Universitaires du Midi 1984, S. 153-180
16. Davis, Bret W. „Knowing Limits: Toward a Versatile Perspectivism with Nietzsche, Heidegger, Zhuangzi and Zen“ in: *Research in Phenomenology*, 49, 2019. S. 301–334
17. Davis, Bret W. „The Philosophy of Zen-Master Dōgen: Egoless Perspectivism“ in: *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, (ed.) Bret W. Davis, Online 2018, gratis access: 13 November 2019
18. Döblin, Alfred. *Die drei Sprünge des Wang-Lun*. P. Keppeler, Baden-Baden 1946
19. Dreyfuß, Hubert. „Preface“ in: White, Carol. *Time and Death – Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, Aldershot 2005

20. Meister Eckhart. *Deutsche Predigten – eine Auswahl*, Reclam, Stuttgart 2006
21. Fujita Masakatsu. The Scope of Nishida Kitaro's Theory of Place“, in: (Hg.) M. Fujita *The Philosophy of the Kyoto School*, Springer Nature Singapore Pte Ltd. 2018
22. Gebauer, Gunter. „Höhlenmalerei und „Mitteilungsfähigkeit““ In: (Hg.) M. Messling, M. Lepper, J-L Georget, *Höhlen – Obsession der Vorgeschichte*, Matthes & Seitz, Berlin 2019 S. 129-148
23. Green, L. 1994. *Fear as a Way of Life*. in *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 2 S. 227-256
24. Greisch, Jean. *Hermeneutik und Metaphysik*. Fink, München 1993
25. Grondin, Jean. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, WGB Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001
26. Grüny, Christian. *Zerstörte Erfahrung – eine Phänomenologie des Schmerzes*, Königshausen-Neumann, Würzburg 2004
27. Gurjanov, Filip. „Die Person als Maske des absoluten Nichts“ in: (Hg.) Gurjanov, F. *Die Unzugänglichkeit des Selbst*, Traugott Bautz, Nordhausen 2017 S. 273-299
28. Han, Byung-Chul. *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reclam, Leipzig 2002
29. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 19. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006
30. Heidegger, Martin. „Dichterisch wohnet der Mensch“ In: *Vorträge und Aufsätze*, XIII 4d, Günther Neske, Pfullingen 1963
31. Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto-School*. University of Hawaii Press, Honolulu 2001
32. Husserl, Edmund. *Die Konstitution der geistigen Welt*, F. Meiner Verlag 1984
33. Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, F. Meiner, Hamburg 2012
34. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, F. Meiner, Hamburg 1992
35. Husserl, Edmund. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. In: *Philosophical Essays – In Memory of Edmund Husserl*, ed. Marvin Farber, New York 2nd ed. 1968. (= Husserl-Manuskript D 17, 1-22)
36. Husserl, Edmund. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, F. Meiner, Hamburg 1985
37. Ingarden, Roman. *Das literarische Kunstwerk*. Niemeyer, Tübingen 1972
38. Ingarden, Roman. „Konkretisation und Rekonstruktion“ in: Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Fink, München 1979 S. 42-69

39. Iser, Wolfgang. „Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“. Konstanz 1970 in: Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Fink, München 1979 S. 228-250
40. Iser, Wolfgang. „Der Lesevorgang. Eine phänomenologische Perspektive“ in: Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Fink, München 1979 S. 253-276
41. Izutsu, Toshihiko. *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Rohwolt, Reinbeck bei Hamburg 1986
42. Izutsu, Toshihiko. *Bewusstsein und Wesen*, Iudicum, München 2006
43. Jauß, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. aus Rainer Warning (hg.), *Rezeptionsästhetik*, München, Fink (1979) S. 126-162
44. Kaiser, Benjamin. *Beziehen und Entziehen* 2018 [unveröffentlicht]
45. Kundera, Milan. *Das Buch der lächerlichen Liebe*, Fischer, Frankfurt a.M. 1990
46. Kierkegaard, Sören. *Die Krankheit zum Tode*, Contumax, Berlin 2016
47. Kierkegaard, Sören. *Entweder – Oder*, 5. Auflage, DTV, München 1988
48. Kierkegaard, Sören. *Der Begriff Angst*. 3. Auflage, Athenaeum, Frankfurt a.M. 1988
49. Levinas, Emmanuel. *On Escape – De l'évasion*, Stanford UP, Stanford CA 2003
50. Levinas, Emmanuel. *Vom Sein zum Seienden*, Alber, München 1997
51. Levinas, Emmanuel. *Totalität und Unendlichkeit*. 3. Auflage, Karl Alber, Freiburg/München 2002
52. Margold, J.A. 1999. *From 'Cultures of Fear and Terror' to the Normalization of Violence - an Ethnographic Case*. In: *Critique of Anthropology*, Vol. 19, No. 1, Sage Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi
53. Mensch, James. „Trust and Violence“ in: *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA XIX*, (Hg.) Romanian Society of Phenomenology, 2019 S. 59-73
54. Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, De Gruyter, Berlin 1966
55. Merleau-Ponty, Maurice. „Die Prosa der Welt“. In: *Übergänge. Texte und Studien zu Sprache, Handlung und Lebenswelt*. Grathoff, Richard & Waldenfels, Bernhard (hg.) Fink, München 1984
56. Merleau-Ponty, Maurice. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Fink, München 2004
57. Nishida, Kitarō. *Über das Gute*. 2. Auflage, Insel, Frankfurt a.M. 1990
58. Nishida, Kitarō. „Unbeachtet gebliebene Probleme des Bewusstseins“ in: (Hg.) Rolf Elberfeld u. Yōko Arisaka, *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts -*

- Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014, 408-418
59. Nishida, Kitarō. „Ich und Du“ (Üs. und Hg.): Rolf Elberfeld in: *Kitaro Nishida: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 1999
60. Nishida, Kitarō. „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“ (Üs. Elmar Weinmayr) in: Ōhashi Ryōsuke (Hg.) *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*. Karl Alber, Freiburg/München 1990, 54-81
61. Nishida, Kitarō. „Logic and Life“ (Üs.) John Krummel, Shigenori Nagatomo, In: *Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitarō*. Oxford UP, Oxford/New York 2012
62. Nishida, Kitarō. „Nothingness and the Religious Worldview“. (Üs.) John Krummel, in: *Nothingness and the Religious Worldview/Last Writings*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993
63. Nishida, Kitarō. „Das künstlerische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte“ in: Ōhashi Ryōsuke (Hg.) *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*. 2. Auflage. Karl Alber, Freiburg/München 2011 S.
64. Nishida, Kitarō. *Der geschichtliche Leib*. (Üs.) Leon Krings. In: *European Journal of Japanese Philosophy*, 1, 2016. S. 217–246
65. Nishitani, Keiji. *Was ist Religion?* (Üs.) Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt am Main: Insel, 1982, 2., durchgesehene Aufl. 1986
66. Nishitani, Keiji. *The Self-Overcoming of Nihilism*. SUNY Press 1990
67. Patocka, Jan. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp, Berlin 2010
68. Patocka, Jan. *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, (Hg.) K. Nellen u. I. Srubar, Stuttgart 1987
69. Ricoeur, Paul. *Zeit und Erzählung I*. (Üs.) Rainer Rochlitz. Fink 1988
70. Ricoeur, Paul. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Wilhelm Fink, München 2014
71. Ricoeur, Paul. „Narratividad, fenomenología y hermenéutica“ (Üs.) G. Aranzueque. In: *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, 25, Barcelona 2000
72. Rosa, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Residenz, Wien/Salzburg 2018
73. Rosa, H. (2018). *Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista por A. Bialakowsky*. *Revista Colombiana de Sociología*, 41 (2), 249-259

74. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness – a Phenomenological Essay on Ontology*, Pocket Books, New York 1978
75. Scheler, Max. *Idealismus – Realismus*. In: *Späte Schriften*. (Hg.) M.S. Frings, Francke, Bern/München 1976
76. Sitsch, Marius. *Liebe und Ein-samkeit*, Traugott Bautz, Nordhausen 2018
77. Schapp, Wilhelm. *In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding*. Vittorio Klostermann, Frankfurt 2012
78. Schapp, Wilhelm. *Geschichte und Geschichten*. Karl Alber, Freiburg/München 2019
79. Schapp, Jan. „Verstrickung und Erzählung“ in: *Phänomenologische Forschungen*, F. Meiner, Hamburg 2007, S. 125-144
80. Sepp, Hans Rainer, *Philosophie der imaginären Dinge*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017
81. Sepp, Hans Rainer. *Über die Grenze – Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2015
82. Sepp, Hans Rainer. „Widerstand. Zwischen pathischer Negation und negativer Aktion“ in: *Profile negativistischer Sozialphilosophie: Ein Kompendium* (Hg.) B. Liebsch, A. Hetzel, H.R. Sepp, de Gruyter, Berlin/New York 2012
83. Sepp, Hans Rainer. *Das Reale und die Welt* [unveröffentlicht]
84. Sepp, Hans Rainer. *Linie und Leib – Phänomenologie der Richtung*, in: (Hg.) Guardini Stiftung e.V.: „Trigon 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog“, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2012, 121-136
85. Steiner, George. „Humane Literacy (1963)“ in: *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhumane*. Open Road Media, NY 2013
86. Stevens, Bernhard. „Overcoming Modernity: A Critical Response to the Kyoto School“ in: (Hg.) Davis, B. Schroeder, B. Wirth, J. *Japanese and Continental Philosophy – Conversations with the Kyoto-School*, Indiana UP, Bloomington 2011
87. Suzuki, Daisetz. T. *Der westliche und der östliche Weg*. Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984
88. Taussig, M. 1984. *Culture of Terror--Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture* in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 3, pp. 467-497
89. Taussig, M. 1989. *Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History as a State of Siege* in *Social Text*, No. 23, pp. 3-20

90. Tani, Toru „„Klinische Philosophie“ und das Zwischen“. In: *Psycho-Logik 1. Praxis und Methode* (Hg.) R. Kühn, K. H. Witte. Karl Alber, Freiburg/München 2006. S. 304-16
91. Ueda, Shizuteru. *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Freiburg/München 2011
92. Ueda, Shizuteru, „El pensamiento de Nishida“ in: *Zen y Filosofía*, (Üs.) Raquel Bouso García & Illana Giner Comín, Herder, Barcelona 2004
93. Ueda, Shizuteru. *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloher Verlagsgesellschaft, Gütersloh 1965
94. Von Uexküll, J. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2. Auflage, Julius Springer Verlag, Berlin 1921
95. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus* 1921/2018
96. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen* 1953

Weblinks:

1. <https://techcrunch.com/2020/04/21/netflix-q1-earnings/> letzter Zugriff: 28.05.2020 13:54
2. <https://www.theguardian.com/science/2020/jan/13/scientists-use-stem-cells-from-frogs-to-build-first-living-robots> (letzter Zugriff: 20.05.2020 18:40)
3. <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas14%2C26> (letzter Zugriff: 25.05.2020 21:32)
4. https://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/prediger/1/ (letzter Zugriff: 25.05.2020 21:40)
5. <https://aeon.co/essays/when-time-became-regular-and-universal-it-changed-history> (letzter Zugriff: 13.03.2020 22:57)
6. <https://www.theguardian.com/science/2020/apr/26/what-if-covid-19-isnt-our-biggest-threat> (letzter Zugriff: 07.05.2020 21:20)

Magazine

1. Philosophie Magazin Nr. 01 2019. Philosophiemagazin Verlag GmbH, Berlin 2019