



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy



Director

Doc. Dr. Hans Rainer Sepp
Associate Professor

Praha, 20. Juni 2020

Gutachten zur Master-Arbeit von Herrn Lutz Niemann:

Die Existenz als Jagd Eine Verfolgung der Grenzen des Sinns

1. Gedankenverlauf der Arbeit

Thema der vorliegenden Arbeit ist die *Jagd als eine grundlegende Bewegung der menschlichen Existenz*. Zur Behandlung dieses Themas arbeitet sich der Vf. durch ein Tableau von europäischen und ostasiatischen philosophischen Konzepten vornehmlich des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Zusammengehalten wird der Durchgang durch diese denkerischen Positionen nicht nur vom Thema selbst, sondern von einer Folie, die Vf. seiner Untersuchung unterlegt, nämlich von der Erzählung *El perseguidor* von Julio Cortázar aus dem Jahr 1959. Dabei fungiert diese Erzählung ebenso als Führungslinie der Studie, wie sie selber zum Gegenstand der Befragung wird. Im Folgenden geben wir nur die Hauptlinien der philosophischen Behandlung des Themas wieder, beziehen also die Ebene der literarischen Analyse nicht mit ein.

Konsequenterweise reflektiert der **erste Abschnitt** als **Einleitung** den Status von Erzählung und Fiktionalität, während **der zweite Abschnitt** die Kerngehalte von Cortázars Erzählung zusammenfasst. Im einleitenden Abschnitt hält der Vf. im Rekurs auf Wilhelm Schapp fest, dass fiktionale Welten medial medial fungieren, und das Medium, welches diese Vermittlungsfunktionalität trägt, begegnet mit Schapp als Geschichten, in die wir verstrickt sind. Wir wachsen nicht nur mit einem Vorverständnis in eine vorgeprägte Welt hinein, sondern diese schafft auch den Raum, in dem Geschichten weitergetragen werden. Mit Ricoeur lässt sich zeigen, wie lebendige Erfahrung Einschnitte bereit hält, die mit dem Bekannten und Erwarteten brechen, so dass Erzählen motiviert werde, diese Dissonanzen zu bewältigen. Sind Lesen und Erzählen folglich Versuche, Konsistenz zu erlangen, kann das Ergebnis jedoch nur in der Herbeiführung von inkonsistenter Konsistenz bestehen, denn Sprache verweist als Medium auf etwas, was sie selbst nicht ist. Damit in Zusammenhang steht der mit Wolfgang Iser analysierte Befund, dass das literarische Werk stets mehr bereit hält als das, was ein Lesevorgang zu erschöpfen vermag. Den Drang nach Konsistenz beschreibt Vf. mit dem Existential der Sorge und fasst die um sich selbst kreisende Sorge als *ego-zentrisches Geschehen*.

In einer ersten Vordeutung bezeichnet Vf. mit Ego-Zentrik das Faktum, dass sich das Ego als Zentrum und zentraler Referenzpunkt seines Lebens erlebt, wobei zwischen einer *natürlichen* und einer *reflektierten* Form der *Ego-zentrik* unterschieden wird.

Der in sechs Kapitel gegliederte **dritte Abschnitt** bildet den Hauptteil der Studie. Das **erste Kapitel** charakterisiert die Jagd als Bewegung der Existenz mit dem basalen Befund, dass die Stabilität verlangende menschliche Existenz nicht in einem Hier ruhen kann, sondern sich stets auf ein Dort beziehen muss, so dass ein Spannungsverhältnis zwischen hier und dort entsteht, das als *Begierdestruktur* beschrieben werden kann. Diejenige Bewegung der Existenz, welche sich auf eine Stabilisierung ihrer relativen Position in-der-Welt richtet, charakterisiert Vf. als *weltliche Jagd*; eine Ausrichtung des Lebens auf das Absolute, auf das, was den Horizont der Welt transzendiert, fasst er als *religiöse Jagd*. Die dabei leitende These ist, dass Letzteres nur durch eine Überwindung des Ersteren, als Durchbruch durch die Welt, erfolgt.

Die wichtigsten Modi der Jagd, die der Vf. als animalische und existenzielle, als weltliche und religiöse Jagd bestimmt, werden von ihm leibphänomenologisch verortet. *Leiblich-unmittelbares Insein (Insein 1)* in vor-geschichtlicher Dimension des Lebensvollzugs charakterisiert die in-dividuelle Existenz als außer-sinnhafte, a-soziale Faktizität im Vollzug ihres Begehrens. Diese fundamentale Bewegung menschlicher Existenz umschreibt als *animalische Jagd* die lineare Ausrichtung eines sich im „Hier“ befindlichen Leib-Körpers auf ein „Dort“: Es ist der *Grenzleib*, der sich im leiblichen „Hier“ verankert und als Reales dem Zugriff des Verstehens entzieht, und es ist der *Richtungsleib*, mit dem Existenz sich auf das Andere, das sie umgibt, ausrichtet: Die Richtungsleiblichkeit der animalischen Jagd bringt zugleich den Kontakt mit anderen Jagenden hervor und legt den Keim für die Bildung einer Sozietät im Kontext von Welt. Erst im Netz von Sinn- und Weltbildung steht der *existenziellen Jagd* im *Sinnleiblichen* ein Feld des Möglichen offen. Indem sich Welt als ‚Schutzschirm‘ um das Ego aufspannt und somit ein sinnleibliches In-sein in einer *sozialen Welt (Insein 2)* realisiert, erlangt das Ego eine mit imaginativen Mitteln (den Sinnbeständen der Welt) vorgenommene Verstärkung seiner Positionalität. Bleibt das Ego in animalischer Jagd in seinem „Hier“ verortet, ist es zugleich durch den Sinn, im In-der-Welt-sein, von dieser absoluten Verortung gelöst. Die existenzielle Jagd lebt somit ein *Zwischen* im Zwischen von Sein-in-der-Welt und dem Realem, von Sinn und Außer-Sinn. Das exzentrische Element dieser Zentrik ist dabei so dominant, dass sich das existenziell jagende Ego primär als sinnleibliches Ego in der Mitte der Welt erfährt. Die natürliche Ego-Zentrik kann somit genauer als Dominanz des sinnleiblichen Bezugs zur Wirklichkeit gefasst werden, und die existenzielle Jagd weist einen zweifachen natürlichen Hang zur Ego-Zentrik auf: durch das Begehren der animalischen Jagd ist sie an ihre eigene Zentrik zurückgebunden und wird linear auf die Ziele des Begehrens zugetrieben; im Verstehen unternimmt sie eine Krümmung dieses Ausgriffs, indem sie sich an die Sinnbestände der Welt verweist. Das Selbst ist dann als existenziell Jagendes ein Zwischen von außer-sinnhafter a-sozialer Einbettung im Realen (*In-Sein 1*) und sinngestützter Verwiesenheit an eine gemeinsame Welt (*In-Sein 2*).

Imaginäre Dinge, wie sie im Netz der Geschichten, welches die Welt als Sinnhorizont bildet, hervortreten, sind ein mit Sinn überzogenes reales „Dort“ und als solche Zielmarken, deren Erlangung Stabilisierung der jagenden Existenz verspricht. Da dieses „Dort“ jedoch auch zum Ziel der Jagd eines Anderen werden kann, der damit das erhoffte Erlangen bedroht, verbleibt hier Stabilisierung im Relativen. Indem die weltliche Jagd diese Stabilisierung durch eine Absolutsetzung ihres Sinns zu intensivieren sucht, radikalisiert sich die natürliche Ego-Zentrik zu

einer *reflektierten*. In ihrer Verfangenheit in die Bildlichkeit der eigenen Inszenierungen verdeckt die weltliche Jagd nicht nur den Blick auf ihre eigene Fundierung in der animalischen Jagd, sondern auch die Möglichkeit einer Rückkehr zum außer-sinnhaften Quellgrund des Lebens und den Quellen ihrer Ego-Zentrik. Einen solchen Versuch der Rückkehr zu den Quellen erblickt der Vf. in der *religiösen Jagd*. Als Streben nach dem Absoluten betreibt diese sowohl eine Veränderung des Welt- als auch des Selbstbezugs des Jagenden.

Den Aufweis des Verdeckungsgeschehens seitens der weltlichen Jagd vertieft Vf. mit einer Untersuchung ihrer Zeitlichkeit. Mit Heidegger lässt sich sagen, dass die vulgäre Zeitauffassung *die gelebte Gegenwart* verdeckt: Das Medium der Weltzeit, das zum Erscheinen bringt, wird vom Erscheinenden, der messbaren Jetzt-Zeit überdeckt. Projiziert sich Existenz aufgrund ihrer Sorgestruktur in die Zukunft und bindet sich an diese Projektionen, die zugleich Projektionen ihres In-der-Welt-seins sind, so ist sie als Sorge nicht nur in ihre eigenen, narrativ geteilten Zeitfelder, sondern als In-der-Welt-sein auch in die Weltzeit verstrickt. Gegenüber Heidegger führt Vf. jedoch ins Feld, dass die Sorge nicht die fundamentale Struktur menschlichen Daseins ist, sofern sich mit dem Ego im Erleben leiblichen Widerstands in der animalischen Jagd bereits eine rudimentäre Zeitlichkeit konstituiert. Mit Bezug auf Husserl hält Vf. fest, dass die Jetztmomente nicht im Sinne der vulgären Zeitauffassung als Jetztpunkte zu verstehen sind, sondern als retentionale und protentionale Zeithöfe. Die jeweilige Gegenwart wäre dann ein dynamischer Ort, und Zeiterfahrung wäre in sich *rhythmisch*, was durch die Rhythmik des Musikalischen verdeutlicht wird.

Die Musik gibt dem Vf. das Stichwort vor, um nach der *reinen Erfahrung* zu fragen, wie sie Nishida in seinem Frühwerk behandelt. Demnach ist Musik als reine Erfahrung ein *gegenwärtiger Modus* des Erlebens. In seiner späteren „Ortlogik“ versteht Nishida Zeit als diskontinuierliche Kontinuität, wobei die Diskontinuität für die Einheit, die Kontinuität, konstitutiv ist. Für Nishida bezeichnet das *absolute Nichts* oder *sunyata* als ewige Gegenwart den Ort, in dem Zeit entsteht. Das absolute Nichts oder das „ewige Jetzt“ ist der einzigartige Ort, der selber unbestimmt ist und die in ihm enthaltenen Orte bestimmt. Die absolute Gegenwart bestimmt sich aber nur so, dass sich die von ihr bestimmten relativen Gegenwarten zugleich selbst bestimmen und somit auch die absolute Gegenwart bestimmen. Die absolute Gegenwart ist folglich widersprüchlich-selbstidentisch und somit nicht als bloßes Kontinuum, sondern als diskontinuierliche Kontinuität zu denken. Die Selbstbestimmung der Gegenwart vollzieht sich, indem Dinge wechselseitig aufeinander wirken, d. h. ein Einzelnes (Wirkendes) sich selbst verneint und ein Allgemeines (Vermittelndes) wird. Die unendliche, linear abfließende Zeit entsteht als das *Zwischen* der unendlich vielen, sich im absoluten Nichts aus diesem durch ihre Selbstbestimmung erhebenden Orte, die als absolute Einzelne zugleich jeweils bestimmte und damit relative Gegenwarten sind. Die Zeit des absoluten Nichts ist somit zirkulär-linear. Von ihr her betrachtet ist der Augenblick absolut frei und aus der Zeit herausgehoben; er ist als widersprüchlich-selbstidentischer ein Paradox aus absoluter Determination und absoluter Freiheit. Die *geschichtliche Welt* ist für Nishida die konkrete Gegenwart und als solche linear-zirkulär. Da sie das dynamische Resultat des wechselseitigen Sich-Ausdrückens von Einzelnen und Welt und der Ort der dialektischen Einheit von Vergangenheit und Zukunft ist, ist die objektive Welt zugleich immer subjektive Welt. Das menschliche Individuum ist schöpferisch, da es einerseits leib-körperlich absolut bestimmt und zugleich, als absolutes Nichts, pure Negation, absolut unbestimmt ist.

Wurde bisher gezeigt, dass Dinge nur aus wechselseitiger Verweisung heraus auftauchen, wobei diese Verweisung von umgreifenden Sinnkontexten (Heidegger) oder vom absoluten

Nichts (Nishida) vermittelt ist, fragt das **zweite Kapitel** nach der Differenz am Grund der Beziehung zu einem Ding. Worin liegt die Evidenzquelle für den Ausweis von etwas als „real“? Bei Nishida zeigte sich Realität als schöpferisch-kreatives Geschehen innerhalb der Grenzen der geschichtlichen Welt in der Offenheit des absoluten Nichts. Vf. weist darauf hin, dass es hier jedoch noch einen blinden Fleck gebe: den schmerzhaft-zerstörerischen oder auch blockierenden Aspekt der Realität. Mit Bezug auf Ausführungen in Schelers Spätwerk charakterisiert Vf. dasjenige, was in der Realität als widerständig begegnet, als das *Reale*. Die Berührung mit dem Realen ist kein Erkenntnisakt und kein intentionaler Bezug eines Bewusstseins. Das Reale zeigt sich vielmehr als absolute Grenze des sinngestützten Ausgriffs des Lebens, als absolutes Außen/Anderes zum Sinn. Die *Realität* eines Dinges fasst Vf. als *Reales + X*. Sie befindet sich in der Welt, ist Teil der Welt. Ein Gebrauchsding wäre demzufolge *Reales (Ding)+X*; als imaginäres Ding ist es Teil der *Realität*. Es ist von der (Sinn)Welt als Gewebe von Geschichten *vermittelt*.

Besagt Leib-Körper das Ineinander von nicht-berührbarem Vollzug (mein lebendiger Leib) und eine berührbare Dichte und Massigkeit (mein Körper), so könnte Merleau-Pontys Aussage, der Leib erlebe sich im Tasten als berührend, dadurch ergänzt werden, dass das Ertastete den Körper des Tastenden berührt, wodurch der Tastende erst sich selbst leiblich spürt. Das Medium, das diesen wechselseitigen Bezug trägt, ist für Merleau-Ponty das Fleisch (*chair*) als operatives Milieu der Welt: Das leibliche Individuum ist in sein Milieu eingebettet und gestaltet das Erscheinen dieses Milieus in einem sozialen, zwischenleiblichen Vorgang mit. Die sinnliche Gegebenheit eines Dings ist jedoch nicht das, wodurch dieses als *Reales* gegeben wird. Festzuhalten ist daher, dass am Grenzleib etwas absolut Nicht-Gegenstandsfähiges (das Leben als purer Vollzug) in einem Realen verortet ist, das erst im Sinnbezug gegenstandsfähig wird. Im sinnlichen Tasten, im Zwielflicht zwischen Tag und Nacht, verschwimmen die Grenzen von Selbst und Anderem, so dass sich das Reale als dasjenige bezeichnen ließe, welches in der Nacht liegt. Das Reale ist sinnlich unsichtbar. Sofern im Bezug auf imaginäre Dinge Tag und Nacht zugleich herrschen, sind sie als relational-absolute zu beschreiben. Als reale und absolute sind sie durch einen Abgrund von den Erfahrenden getrennt, sie sind das radikal Andere zu mir und dir; als imaginäre hingegen sind sie relational an ein sinnleibliches Erfahren geknüpft.

Das Zwischenergebnis lautet somit: Das *was* ist, ist das imaginäre Ding als Benanntes und Geschichtlich-Weltliches. Als solches hat es immer auch sein *wie*, die Art seiner sinnlichen oder sinnhaften Gegebenheit. Bedingung jeglichen Dingbezugs ist aber die Begegnung mit dem *dass*, dem Realen am Boden des Dings. Während das *was* und das *wie* von der Welt vermittelt sind, ist das *dass* der Welt absolut transzendent. Der Ort der Begegnung mit dem Realen, dem *dass*, ist das In-Sein 1; die sinnliche Gegebenheit im Tasten liegt im Zwischen von In-sein 1 und In-sein 2, sofern es einerseits ein von der Welt vermittelter Vorgang, andererseits ein Vollzug ist, durch den sich erst eine Protosinnhaftigkeit bildet. Lediglich die Ebenen des „was“ und „wie“ sind kommunizierbar und in ihrer Wechselbeziehung der Bereich einer geteilten geschichtlichen Realität, einer zwischenleiblichen Welt. Das Reale selbst ist a-sozial.

Das **dritte Kapitel** fragt danach, wie Realität in Sprache und Sinn transformiert wird. Im Rekurs auf den Protagonisten in Cortázars Text untersucht Vf. die sprachliche Sinnbildung als „Schleim“ und „Gallert“. Schleim ist als Sinn und als Geschichten im Sinne Schappys zu deuten, wobei die Gesamtheit der Verschleimung als Welt gefasst werden kann. In dieser Verschleimung gebe es jedoch Löcher: Dass der Mensch z. B. nicht Sklave von Reiz-Reaktions-

Verläufen ist, zeigt sich für Blumenberg im Phänomen des *Zögerns* als eines Zustands der Schwebe. Im Anschluss an Blumenberg ließe sich festhalten, dass das Zögern durch die Distanz, die es erzeugt, über die Imagination einen neuen Raum für die Konstitution von Sinn erschließt. Mit Sartre gesprochen ist die Imagination ein Zeichen der menschlichen Freiheit; sie benötigt jedoch nicht nur den Abstand zum Sein, sondern zuerst die Erfahrung eines Realen als Vorgabe ihrer Tätigkeit. Auch dies vermittelt noch das Phänomen des Zögerns, denn gezögert wird, weil etwas in einer Situation *berührt*, durch seine Fraglichkeit *widersteht* und unseren linearen Ausgriff so in die Kreation eines zirkulären, imaginisierenden ablenkt. Sofern Sinn einen Ausweg aus dem Hin-und-Her der animalischen Jagd, der brutalen Einbettung in das nackte Reale, eröffnet, schützen Schleim und Gallert durch ihre weiche Konsistenz ebenso vor dem Ansturm des Realen, wie sie dieses in eins damit verdecken.

Mit Bezug auf UEDA Shizuteru, einen der jüngeren Vertreter der Kyoto-Schule, zeigt der Vf. die Spannung von zwei Weisen des Erfahrens: Während A das Erfahren selbst, noch vor jeglichem sprachlichen, und somit sinngestützten Bezug auf sich selbst, bezeichnet, benennt B eine Erfahrung, in der das Erfahrene schon als ein sprachlich vermitteltes Verstandenes aus einem Bezugszusammenhang heraus begegnet. Sofern sich Erfahrung aus einem dynamischen Zwischen von A und B heraus vollzieht, muss sie sowohl die Tendenz zur Einschließung in den sprachlichen Sinn als auch das komplette Abstreifen des Sinns und der Sprachlichkeit vermeiden. Die Erfahrung als gelebter Vollzug enthält stets einen sprachlich nicht einholbaren Rest. Folglich verortet Ueda die individuelle Existenz nicht rein in-der-Welt (im heideggerschen Sinne), sondern in-der-*Doppelwelt*. Dies besagt, dass der Ort-worin der begrenzten Welt die unbegrenzte Offenheit des absoluten Nichts (im Sinn von Nishida) ist. Die Möglichkeit, die der lebendigen Rede mit ihrer eigenen Unterbrechung offen steht, ist als Negation des Sprechens das *Schweigen*. Für Merleau-Ponty führt das Schweigen den Schweigenden auf den vor-linguistischen leiblichen Boden des Sprechens selbst zurück. Doch erst mit Ueda, der mit Merleau-Ponty die Annahme, das Schweigen sei der Boden des Sprechens, teilt, lässt sich über das Schweigen im Durchbruch durch den „Weltkäfig“ (Ueda) ein Weg zur endlosen Offenheit des absoluten Nichts denken. Gleichzeitig wird erst im Sprechen und über die Sprache *sunyata* oder das absolute Nichts, als Welt der Vielfalt erschlossen und dem Verstehen zugänglich. Das Problem besteht also nicht darin, das Nichts sprachlich zu artikulieren, sondern darin, sich in die Hypostatisierung der Begriffe, in den auf praktische Dinge bezogenen, instrumentellen Sinn zu verstricken und diesen Sinnbereich für die Wirklichkeit zu halten.

Das **vierte Kapitel** widmet sich dem Verhältnis von Selbst und Person, von Selbsttreue und Maskenhaftigkeit. Dabei geht es im besonderen um das Verhältnis von Biographie und gelebter Person, von erzählter Geschichte und lebendiger Geschichte. Hier wird zunächst NISHITANI Keiji, ein weiterer Vertreter der Kyoto-Schule, zum Kronzeugen. Ihm zufolge ist die Person als Maske, die vom absoluten Nichts getragen wird, eine Erscheinung, die aus einem vor-personalen Grund zum Vorschein kommt. Das Bewusstsein, das als Feld des Seins das Nichts verdeckt, ist als Selbstbewusstsein der Ort, an dem die Person *personenzentrisch* an sich selbst haftet. Dieses Haften, das für Nishitani den *Egozentrismus* beschreibt, verdeckt den Blick auf die zugrunde liegende vor-personale Ebene, das absolute Nichts. Auf existenzieller Ebene ist die personenzentrische Person als Person gefangen in der weltlichen Jagd. Bezeichnet die Maske als Erscheinung die Art und Weise, wie das absolute Nichts in der Welt wirklich werde, so ist die Person als Maske nichtsdestotrotz zugleich notwendiger Teil der Selbstverwirklichung des absoluten Nichts. Die Person als Maske des absoluten Nichts ist also eine

Illusion und als solche die realste Realität des Selbst. Um sich aber als „wahre Person“ zu haben, ist laut Nishitani ein Sprung von der Peripherie, dem Feld des Bewusstseins, ins Zentrum nötig. Dieses Zentrum ist, da es in der unendlichen Leere wurzelt, kein absolutes Zentrum, sondern absolut relativ und damit ein Zentrum, das kein Zentrum ist. Die ‚wahre Person‘ ist folglich die Mitte von absoluter Relativität und Absolutheit, von Existenz und Leere.

Wollte man sich auf die Maske der Person als *Geschichte* beziehen, so wäre die totale oder absolute Person, die als gelebte nicht der Willkür eines Erzählenden unterworfen ist, als die *gelebte Gesamtheit der Geschichten*, in die der Mensch verstrickt ist, zu beschreiben. Die relativ bestimmte, relationale Person eines Menschen wäre dann die Person, wie sie sich aus der aktiven Zuschreibung von Geschichten darstellt. Sie ist als erzählte Geschichte eine von Menschen vorgenommene Beschreibung, (Auto-)Biographie, geschichtlich vermittelte narrative Konstruktion einer relativ-relationalen Person, einer Maske für ein Selbst. Eine Person, deren Selbstverständnis sich ausschließlich als relativ-relationale Person vollzieht, wäre ein Fall der personzentrierten Person im Sinne Nishitanis. 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 aber stets entziehenden Fülle der Geschichten, in die sie verstrickt ist; gleichzeitig ist diese totale, lebendige Person sinnhaft niemals erschöpfend zu erfassen. Eine (Selbst-) Erkenntnis auf der Ebene des Sinns ist stets nur annäherungsweise zu vollziehen.

Das **fünfte Kapitel** fragt nach dem Verhältnis von *Vertrautheit und Fremdheit, Eigenem und Anderem*. Was die Brücke zwischen den Gegensatzpaaren schlägt, fasst Vf. als *Begegnung*, die *Verbundenheit* stiftet, wobei *Einsamkeit* fehlende Begegnung indiziert. Vf. analysiert zuerst die erklär- und nicht-erklär- Andersartigkeit. Die Geschichten des Anderen finden im Hören und Sprechen über die Mitverstrickung Anschluss an die eigene Geschichte: Der Andere begegnet uns so als ein bestimmter Anderer, dessen Andersartigkeit wir als Fremdverstrickung verstehen, da sie einen Anschluss an das Horizontgewebe, das uns umgibt, ermöglicht. Andersartigkeit, von einem Standpunkt innerhalb der Grenzen der Welt aufgefasst, wäre also eine Andersartigkeit, die relativ zu derjenigen sinnvermittelten Bekanntheit und Vertrautheit stünde, die uns die Welt ermöglicht. Sie ist eine Andersartigkeit, die auf das verstehende Ich als Bezugspunkt der Bekanntheit zurückbezogen ist. Die „ganz Anderen“: Selbst, absolutes Nichts (*sunyata*), Leben und Reales, haben jedoch gemein, dass sie sich dem Zugriff des Verstehens, des Bewusstseins oder auch der Sprache vollkommen entziehen; sie sind unerklärbar und verweisen auf eine radikale Andersartigkeit des Selbst.

Die Ego-Zentrik erwies sich mit Nishitani als Einsperrung des Selbstbewusstseins in eine bestimmte Erscheinung seiner selbst im Feld des Bewusstseins. Das Dasein ist als egozentrisches in seiner selbstzentrierten Sorge im Egokäfig eingesperrt, welcher wiederum vom Weltkäfig (Ueda) umfassen ist. Das menschliche Leben, seine Sorge und somit seine existenzielle Jagd, spielt sich damit in einem prekären, vom Abgrund der Sinnlosigkeit bedrohten Rahmen der Sinnhaftigkeit ab. Wir können niemals vollumfänglich zum Objekt werden, sind jedoch auch niemals vollumfänglich Subjekt. Mit dem Begriff des Fkeisches (*flesh / chair*) verfolgt James Mensch diesen Gedankengang mit Merleau-Ponty weiter und weist die Haut als dasjenige aus, was uns als Objekte gegen die Welt abgrenzt und zugleich als Sinnliche (spürende Subjekte) zur Welt öffnet. Dass dieser Chiasmus vom Erleben und Welt im Alltag vom „natürlichen Menschen“ als unhinterfragte Tatsache akzeptiert wird, bezeichnet Merleau-Ponty als *Wahrnehmungsglauben*; dem ihm innewohnenden Vertrauen muss Mensch zufolge eine weitere Art Vertrauen unterliegen: das *Vertrauen in die Anderen*.

Mit Sartre und Levinas kann gezeigt werden, wie die absolute Andersartigkeit die Grundlage jeglichen Bezugs ist: Die Fremdheit ist der Boden der Bekanntheit. Die Anwesenheit des Anderen ist für Sartre dem Subjekt präreflexiv und darin vorwiegend als Bedrohung präsent. Ist für Sartre das Subjekt im Grunde seiner Subjektivität Nichts, absolute Freiheit, so transzendiert der Andere noch die Transzendenz des Subjekts: Indem die Selbstbestimmung des Subjekts als Reaktion auf den Blick eines Anderen erfolgt, ist der Andere transzendente Bedingung meiner Selbstwerdung in-der-Welt. Das Subjekt kann dem Blick des Anderen nur entkommen, wenn es den Anderen selbst zum Objekt macht, denn indem es ihn zum Objekt macht, verliert dieser die Möglichkeit, es anzublicken. Wie Sartre geht Levinas davon aus, dass die Andersartigkeit des Anderen nicht erklärbar ist; er betont die unaufhebbare Andersartigkeit des Anderen als Anderen, aber zugleich auch die ethische Forderung, die dieser an uns stellt. Der Andere ist für Levinas aufgrund seiner absoluten Andersartigkeit unverfügbar und frei. Sein Antlitz offenbart sich in der Rede, die in einer absoluten Differenz ereignet. Die Rede stellt somit eine Beziehung zu dem her, was wesentlich transzendent bleibt.

Die Art und Weise unserer Jagd bestimmt, wie der Andere begegnet. Die weltliche Jagd setzt die Welt als adäquat wahrgenommenes Jagdgebiet voraus und konstituiert im Sich-Entwerfen unablässig neuen Sinn, so dass ein Zirkel von Illusionsbildung und weltlicher Jagd besteht. Die Richtung auf den Anderen gilt hier dem Bestreben, diesen zum Ziel der Jagd zu machen. Dem gegenüber nimmt die religiöse Jagd ihren Ausgang von einer Position In-der-Welt, weicht aber von der weltlichen Jagd und ihrer Ausrichtung auf die Dinge ab. Bei Levinas wird der Andere zu einem „Dort“ das dem *endlichen Begehren* der Jagd eine absolute Grenze setzt. Als Sich-Zeigen eines Unsichtbaren ist das Antlitz des Anderen ein Paradox. Im Durchscheinen einer absoluten Transzendenz inmitten des Seins, die sich im Ausdruck offenbart, wird die Epiphanie des Antlitzes zur Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen. Nur im ganz Anderen kann das *unendliche Begehren* der religiösen Jagd unaufhörliche Erfüllung finden. Die religiöse Jagd ließe sich damit als der Versuch deuten, mit Mitteln der existenziellen Jagd das Begehren der animalischen Jagd von seiner Verendlichkeit in der Welt zu lösen und auf das Absolute, ganz Andere, auszurichten.

Das **sechste Kapitel** resümiert, dass der Begriff *existenzielle Jagd* beschreibt, wie sich menschliche Existenz als Zwischen realisiert. Dieses *Zwischen*, das als spannungsreiches Verhältnis seine Pole aus sich selbst hervorbringt, oszilliert zwischen In-Sein 1 und In-Sein 2. Die *natürliche Egozentrik* ist der Grundzustand der *weltlichen Jagd*. Diese lebt aufgrund ihrer steten Bedrohung in der Tendenz zur Verabsolutierung der sie stützenden Gehalte und ihres sinngestützten praktischen Ausgriffs (*reflektierte Ego-Zentrik*). Die (praktische) Sinnstiftung erwies sich allerdings nicht nur als Verstärker der Ego-Zentrik, sondern auch als Mittel zur Befreiung aus der Unmittelbarkeit der *animalischen Jagd*. Als verwundbares endliches trachtet das Leben nach Schutz und Erhalt seiner selbst. 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.

2. Bewertung

Die hier unternommene ausführliche Inhaltsangabe belegt den strengen, konsequenten Aufbau der Arbeit. Die Einleitung bietet einen Einstieg, sofern in Anknüpfung an Schapp und Ricoeur das Grundmoment des In-der-Welt-Seins als Verhalten zu Geschichten dargelegt und zugleich ein Rahmen dafür geschaffen wird, einen literarischen Text als Folie der philosophischen Analyse heranzuziehen. Im ersten Kapitel des Hauptteils stellt Vf. die Grundmomente seiner Thematisierung der Jagd vor. Dabei bezieht er sich auf meine leibphänomenologischen und oikologischen Arbeiten zur Funktionalität der Leiblichkeit (Grenz-, Richtungs- und Sinnleib) sowie zur Differenzialität des Inseins und bringt sie auf kreative Weise mit seinen weiterführenden Forschungen in einen Zusammenhang. Einen Höhepunkt bilden hier die mit Heidegger und Nishida vorgenommenen Bestimmungen der Zeitlichkeit, die das Ziel haben, das in der weltlichen Jagd erfolgende Verdeckungsgeschehen zu klären. Das zweite Kapitel knüpft hier direkt an, indem nun nach der Differenz gefragt wird, die dem Sinnzusammenhang von Welt und auch dem (zen-)buddhistisch gedachten absoluten Nichts noch als ein ganz Anderes zugrunde liegt und die in der sinn-losen Widerständigkeit des Realen aufgefunden wird. Das dritte Kapitel behandelt im Rekurs auf den Grund der Sprache das Verhältnis von Realem und Sinn. Das vierte Kapitel vertieft dies mit einer Reflexion auf das in der Differenz von Realem und Sinn sich auslebende Selbst als Person und Maske und schafft damit die Grundlage für das fünfte Kapitel, das nach der Begegnung mit dem Anderen fragt, bevor abschließend das sechste Kapitel die wichtigsten gewonnenen Erträge systematisch zusammenstellt.

Die besondere Leistung dieser in ihrem Aufbau und ihrer Detailarbeit herausragenden Studie besteht einmal in der Behandlung ihres Themas, zum anderen in der Weise, wie diese Behandlung durchgeführt wird. Vf. schreibt mit seiner Arbeit prominente Versuche fort, die Struktur menschlicher Existenz darzulegen. Das grundlegende Moment der „Bewegung der menschlichen Existenz“ (Patočka) verortet er in der Jagd, die sich als die dynamische Klammer erweist, mit der die Bandbreite der ‚menschlichen Bewegung‘ analytisch gefasst werden kann und die, im Verweis auf das Richtungsleibliche, vor allem die Differenzialität von sinnvorgängigem Realem und Sinnhaftigkeit in Bezug auf leib-körperliche menschliche Existenz sowohl zu betonen als auch das wechselseitige Verhältnis der differenziellen Glieder zu verstehen erlaubt. Hier liegt ein großes Potential dafür, um beispielsweise hermeneutisches Denken auf eine völlig neue Basis zu stellen. Auch für die Begrifflichkeit des Begehrens sowie für die Positionalität der Existenz als zentrisch-exzentrischer Ego-Zentrik, für das Verhältnis von Selbst und Welt, das Verhalten des Eigenem zum Anderen (zu dem und zu den Anderen) und nicht zuletzt für den wichtigen Sachverhalt des Zwischen erarbeitet diese Studie eine neue Grundlage.

Möglich wird dies durch ihre Strategie. Sie verbindet auf geglückte Weise Sachforschung mit dem Einbezug unterschiedlicher philosophischer Standpunkte aus Ost und West. Dadurch kann sie ihre sachlichen Lösungsangebote mit wichtigen Bausteinen, die von anderen Denkern vorgelegt wurden, untermauern. Mehr noch: Sie zeigt damit Zusammenhänge zwischen *prima facie* unterschiedlichen Denkansätzen auf, ohne dabei der Gefahr zu unterliegen, diese vorschnell miteinander zu harmonisieren. Damit leistet diese Arbeit einen bedeutsamen Beitrag zur Idee der *philosophia perennis*, indem sie vorführt, wie sich rein sachliche Strukturen aus unterschiedlichen Denkansätzen generieren und im Hinausgang über sie ein neues Gesamtpanorama entfalten.

Dem entspricht auch formal ein tadelloses Vorgehen: Die Versammlung philosophischer Autoren erfolgt stets so, dass ihren Stimmen, gemäß dem leitenden Thema, stets am passenden sachlichen Ort vernommen werden. Damit wird eine integrale Analyse realisiert, die nicht über die Autoren hinwegfliegt, sondern sie auf den konkreten Bodensatz des Themas, das nie aus den Augen verloren wird, zurückbringt. Der Stil dieses integralen Vorgehens könnte mit Nishida selbst als eine widersprüchliche Selbstidentität beschrieben werden: Die Differenz der denkerischen Positionen schließt das Entwerfen des Einheitlich-Thematischen nicht aus, sondern ermöglicht und fordert es. Es entspricht auch dem überlappenden Bewegen von Geschichten im Sinne Schapps: das Ermöglichen von Ergänzung, ein Verknüpfen von Geschichten ohne vollkommenen Widerspruch, aber auch nicht homogenisierend, sondern stets Fugen schaffend und damit Raum für Weiterdenken.

Auf besonders kunstfertige Weise webt der Vf. in die Textur seiner Sachanalyse eine weitere Textur, den literarischen Text von Cortázar ein – worauf wir hier nicht im Detail Bezug nehmen konnten. Dieses Vorgehen ist mehr als nur eine philosophische Interpretation der literarischen Erzählung und ein anderes als eine bloße Bebilderung der philosophischen Untersuchung. Es bringt vielmehr – wie etwa am Beispiel der literarischen Passage um das Brot meisterhaft vorgeführt wird – die Durchführung des Themas selbst voran – nun auf einer anderen, zweiten Ebene im Vergleich zur integralen Einwebung philosophischer Positionen. Die Heranziehung des literarischen Textes ist ein sehr geglückter Versuch, die zu erarbeitenden philosophischen Stationen an einem Dokument lebensweltlicher Reflexion zu verifizieren und darin zu erproben. Selbstredend schafft der Vf. damit auch ein Konzept für den philosophischen Umgang mit Literatur.

Dies alles wird gestützt durch die Anwendung einer sprachlichen Form, die es versteht, die für philosophische Belange erforderliche Abstraktheit mit kompakter Plastizität des Ausdrucks zu verbinden. Zum Beispiel verweist der sich auf die religiöse Jagd beziehende knappe Satz „Im Paradies herrscht striktes Jagdverbot“ (S. 71) nicht nur auf ein ganz anderes Begehren, ein solches, das nicht mehr in Objekten verendet, sondern hebt damit auch eine Vorstellung des Paradieses als eines zu erreichenden Objekt-Zustands auf. Ein anderes Beispiel bietet die (mit Rückgriff auf Patočka vorgenommene) Beschreibung der Differenzialität von Realem und Sinn im existenziellen Kontext als ein Halten im Zwischen von Tag und Nacht (S. 102 f.).

Abschließend sei nur auf drei kleine Punkte aufmerksam gemacht:

1. Auf S. 57: Geht es hier nicht um die „Negation des *endlichen* Begehrens“?
2. „Mit Husserl ließe sich festhalten, eine objektive Zeit lege sich über die subjektive Zeit. So würde allerdings eine Dichotomie eröffnet werden, die es mit Heidegger (und später Nishida) zu unterschreiten gilt.“ (S. 61) Eine Dichotomie wird bei Husserl aber dadurch vermieden, dass sich die objektive Zeit als Konstitutionsprodukt der (transzendental-)subjektiven Zeit erweist. Eine Dichotomie gibt es weder für die natürliche Einstellung (denn diese weiß nichts von ihrem transzendentalen Grund) noch für die transzendental, für die alles Resultat (inter-)subjektiver Konstitution ist. Für die Phänomenologisierenden besteht Differenz *und* Einheit: Im Weltmodus liegt Differenz vor, da die Phänomenologisierenden die Differenz von mundaner und transzendentaler Einstellung erkannt haben; in der transzendentalen Einstellung zeigt sich Einheit, da erkannt wird, dass die Welthaltung eine Selbstkonstitution des Transzendentalen ist, nur lässt sich nicht in dieser Einheit leben, da die Phänomenologisierenden ihren Lebensort weiterhin in der Welt besitzen.

3. Mit Blick auf das Ganzseinkönnen im Vorlaufen zum Tode: „Ganz‘, sprich ein abgeschlossenes, fertiges und in-sich ruhendes ist das Dasein erst als gestorbenes, zeit seines Lebens bleibt es Fragment“ (S. 66) Heidegger bezieht dieses Ganzwerden jedoch gerade auf das *Leben*: Ganzwerden in der Erfahrung des Sterblichseins, also darin, dass ‚man‘ dadurch ‚eigentlich‘ wird, dass zum Ultimum: der Möglichkeit des Endes der Möglichkeiten, ‚vorgelaufen‘ wird. Das ist ein existenzieller Zirkel, der als solcher nicht mehr der Fragmenthaftigkeit ausgesetzt wird, sondern ‚totalitär‘ ist – aber positiv- oder seinshaft totalitär, im Gegensatz etwa zur ‚meontischen‘ Ganzheitsstruktur von Nishidas „absolutem Nichts“.

3. Fragen

(1) S. 34: „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.“ – Inwiefern könnte man den *Versuch* (in dem Sinne, in dem Nietzsche von ihm spricht: „Auf den Versuch hin leben“) als existenzielle Kategorie von dieser *Suche* unterscheiden? Wenn die Vorsilbe ‚ver-‘ etymologisch die Bedeutung von ‚über-hinaus‘ besitzt, welche Art von ‚Transzendenz‘, von ‚Ver-windung‘ zeigt der Versuch in Bezug auf die simple, interessen geleitete Suche an?

(2) S. 41: „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.“ – Rolle des Absoluten bei jeder Jagd: Verabsolutierung (des Eigenen) vs. unbedingte Öffnung (gegenüber dem ganz Anderen). Ist also ‚Absolutheit‘ ein relationaler Begriff?

(3) S. 51: „Wie sich aus den Ausführungen zur existenziellen Jagd schon andeutet, ist die weltliche Jagd der ‚natürliche‘ Modus des modernen Alltagsmenschen.“ – In welchem Sinn wird hier von ‚Moderne‘ gesprochen? Sollten die herausgestellten Strukturen nicht schon z. B. für die europäische Antike (freilich unter Beleg von Texten) oder für altindische oder -chinesische Lebenswelten gelten?

(4) S. 89: „Auch wenn Nishida die absolute Differenz der Einzelnen als notwendige Voraussetzung jeglicher Verbindung betont, liegt sein Fokus doch schlussendlich stets auf ihrer widersprüchlich-selbstidentischen Verbundenheit im Ort des absoluten Nichts. Dies ist Ausgangspunkt möglicher Kritik am Denken Nishidas als monistischem und politisch-ethisch nivellierendem Denken.“ S. 90 heißt es dann: „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.“ – Worin genau besteht diese ‚radikale Transzendenz‘, wie vollzieht sie sich? Bezieht sie sich nicht doch wieder auf die Differenz des je absolut Einzelnen? Inwiefern wird ein Monismus dadurch umgangen? Und wie rechtfertigt sich Einzelsein als Einzelsein angesichts der Tatsache, dass sich ihm das absolute Nichts eröffnet?

Diese ausgezeichnete Arbeit verdient die Note „1“.

Hans Rainer Sepp