

**KARLS UNIVERSITÄT**  
**FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN**

**MASTERARBEIT**

**2020**

**Marius Sitsch**

Master Erasmus Mundus

Deutsche und französische Philosophie in Europa (EuroPhilosophie)

Marius Sitsch

**Epoché und Alterität - Zu einigen Invarianten des Epochévollzugs  
und dem Weg in eine enthaltende Haltung**

*Masterarbeit*

Leiter der Masterarbeit: Doc. Dr. Hans Rainer Sepp

Prag 2020

### **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 den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien“ (PhiAFEC) beteiligt sind. 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.

Berlin, am 29.05.2020

Marius Sitsch



## Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung .....	6
Abstract .....	6
0. Einleitung:.....	7
0.1. Gegenstand und Zielsetzung .....	7
0.2. Methodische Schwierigkeiten .....	8
0.3. Angebot eines Weges oder das Durchlaufen von Beispielen als <i>méthodos</i> .....	11
1. Forschungsstand .....	18
1.1. Wortbedeutung und Herkunft des Begriffs <i>Epoché</i> .....	18
1.2. Historischer Überblick .....	22
1.3. Einordnung in den Forschungsstand der Phänomenologie .....	27
2. Erstes Beispiel: Die skeptische <i>Epoché</i> .....	31
3. Zweites Beispiel: Samatha/Vipassanā und Bodhierlebnis im Buddhismus .....	42
4. Drittes Beispiel: Die Nachdenklichkeit nach Hans Blumenberg.....	60
5. Viertes Beispiel: Die phänomenologische <i>Epoché</i> nach Edmund Husserl.....	68
6. Fünftes Beispiel: Die <i>Epoché</i> als Zentrum des Aktes der Bewusstwerdung bei Natalie Depraz, Pierre Vermersch und Francisco Varela .....	86
7. Sechstes Beispiel: Die praktische <i>Epoché</i> nach Hans Rainer Sepp.....	95
8. Gewinnung der vorläufigen Invarianten: Das Geschehen und der Vollzug der <i>Epoché</i> .....	110
9. Ergebnis und Rückblick.....	120
10. Der Weg in eine enthaltende Haltung.....	124
10.1. Grenzleib, Richtungsleib und Sinnleib in genetischer Lesart .....	130
10.2. Die Urkonfrontation mit dem Anderen .....	132
10.3. Die Habitualisierung der <i>Epoché</i> als enthaltende Haltung .....	137
11. Bibliographie .....	139

## Zusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit untersucht die Epoché als Vollzug und Geschehen und deren Verbindung mit der Alterität. Sie hat zum Ziel eine Deskription der Epoché in ihrer prozessualen oder ausführenden Dimension zu liefern und so das Geschehen oder den Vollzug der Epoché in seiner existentiellen Tiefendimension aufzuweisen. Dies bedeutet die existentielle Erfahrung, die der Epoché zugrunde liegt, zu Tage zu fördern, um die Rückbindung des theoretischen Konzepts an die Tiefendimension des Erlebens des Geschehens oder Vollzugs zu untersuchen. Hierfür entwickelt die Untersuchung in Anlehnung an die eidetischen Variationen von Edmund Husserl und die Einfühlung nach Edith Stein eine eigene Methode, die aus dem prozesshaften Durchlaufen von sechs Beispielen der Epoché besteht. Am Ende des Prozesses ist es möglich, die Beispiele als Varianten der Epoché aufzuweisen. Die Beispiele sind: die Epoché in der antiken Skepsis, die Praxis von Samatha und Vipassanā und das Erlebnis des Erwachens (bodhi) im Buddhismus, die Nachdenklichkeit bei Hans Blumenberg, die Epoché bei Edmund Husserl, die Epoché bei Natalie Depraz, Pierre Vermersch und Francisco Varela und die Epoché bei Hans Rainer Sepp. Nach dem Durchlaufen dieser Varianten können vorläufige Invarianten und damit eine vorläufige Deskription des Epochévollzugs gewonnen werden. Hierbei offenbart sich eine enge Verbindung zwischen der Epoché und der Alterität. Im Anschluss daran kann ausblickend analysiert werden, wie es der menschlichen Existenz möglich ist, dem Anderen zu begegnen, ohne ihn zu assimilieren, sich selbst anzupassen und im Anderen zu verlieren oder sich schlicht in sich selbst zurückzuziehen.

**Schlüsselwörter:** Epoché, Phänomenologie, Buddhismus, Skepsis, Alterität, Oikologie, Edmund Husserl, Natalie Depraz, Hans Rainer Sepp, Hans Blumenberg, Sextus Empiricus, der Andere

## Abstract

The present master's thesis investigates the epoché as a performance and experience and its connection with alterity. It aims to provide a description of the epoché in its processual or executive dimension and thus to show the experience or the performance of the epoché in its existential depth dimension. This means to shed light onto the existential experience that underlies the epoché in order to examine the connection between the theoretical concept and the depth dimension of the experience. In order to accomplish this, the investigation develops its own method based on the eidetic variations of Edmund Husserl and the act of empathy of Edith Stein, which consists of the processual "passing through" six examples of the epoché. The examples are: the epoché in ancient skepticism, the practice of Samatha and Vipassanā and the experience of awakening (bodhi) in Buddhism, the contemplation (Nachdenklichkeit) by Hans Blumenberg, the epoché of Edmund Husserl, the epoché of Natalie Depraz, Pierre Vermersch and Francisco Varela and the epoché of Hans Rainer Sepp. After going through these variants, preliminary invariants and thus a preliminary description of the performance of the epoché can be obtained. This reveals a close connection between the epoché and alterity. The investigation ends with a brief analysis how it is possible for the human existence to encounter the Other without assimilating the him or her, to adapt itself and lose itself in the Other or simply to withdraw into itself.

**Keywords:** epoché, phenomenology, ancient skepticism, alterity, the Other, Edmund Husserl, oikology, Hans Rainer Sepp, Natalie Depraz, Sextus Empiricus, Buddhism

## o. Einleitung:

### 0.1. Gegenstand und Zielsetzung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Untersuchung der Epoché als Vollzug und Geschehen und deren Verbindung mit der Alterität. Sie hat zum Ziel eine Deskription der Epoché in ihrer prozessualen oder ausführenden Dimension zu liefern und so das Geschehen oder den Vollzug der Epoché in seiner existentiellen Tiefendimension aufzuweisen. In diesem Sinne widmet sie sich der Erforschung eines grundsätzlichen Vermögens oder einer grundsätzlichen Erfahrung der menschlichen Existenz. Dieses Vermögen oder diese Erfahrung scheint wiederum eine Möglichkeit zu bieten, der Alterität ohne einen Rückzug in sich selbst oder durch Assimilation zu begegnen. Alterität wird hierbei als jegliche Andersartigkeit im Sinne des Nicht-Selben verstanden, die der menschlichen Existenz begegnet, sei es die eigene Andersartigkeit, die Andersartigkeit jeglichen „Außerhalb“ oder der Andersartigkeit des Anderen. Dies bedeutet die existentielle Erfahrung, die der Epoché zugrunde liegt, zu Tage zu fördern, um die Rückbindung des theoretischen Konzepts an die Tiefendimension des Erlebens des Geschehens oder Vollzugs zu untersuchen. Dabei offenbart sich dann die Verbindung des Vollzugs oder Geschehens der Epoché mit der Alterität. Im Anschluss daran kann ausblickend analysiert werden, wie es der menschlichen Existenz möglich ist, dem Anderen zu begegnen, ohne ihn zu assimilieren, sich selbst anzupassen und im Anderen zu verlieren oder sich schlicht in sich selbst zurückzuziehen.

Als grundsätzlich kann die Erfahrung der Epoché deswegen bezeichnet werden, weil sie mit einer Konfrontation mit Unvorhergesehenem, Sinnlosem, Unerfassbarem und Unverständlichem und der damit einhergehenden Erfahrung des Bruchs oder Anstoßens an eine Grenze verbunden ist. Die Beispiele für solche Erfahrungen sind mannigfaltig und reichen von Erstaunen, von *thaumazein* als möglicher Beginn des Philosophierens bis zu ästhetischem Staunen, über das Fragwürdigwerden eines Sachverhaltes, einer Beziehung oder eines Dinges, bis hin zu Ereignissen wie Geburt und Tod oder gar Krisensituationen, wie der gegenwärtige weltweite Ausbruch des Coronavirus (SARS-CoV-2). Viele dieser Erfahrungen erschüttern den eigenen Lebensvollzug bis in seine Grundfesten, insbesondere persönliche Verluste oder geschichtliche Ereignisse extremer Gewalt, wie Kriege oder Genozide. All diese Konfrontationen lassen sich als Begegnungen mit der Alterität verstehen.

Diese Konfrontationen und Brucherlebnisse führen das menschliche Leben an die Grenze dessen, was noch mit Sinn und Verstehen überwunden werden kann; sie markieren eine Infragestellung von all jenem, das vormals als normal, vertraut und selbstverständlich galt. Die ge-

wöhnlichen Reaktionen sind entweder der Versuch dennoch zu verstehen, Fragwürdigkeit wieder in Selbstverständlichkeit zu überführen, allgemein gesprochen, Sinn zu suchen oder sogar aufzuzwingen und so die eigentlich radikale Alterität des Begegneten in den eigenen Lebensvollzug zu reintegrieren. Oder, falls dies nicht möglich ist, sich in sich selbst zurückzuziehen und so zu schützen, da die Abwesenheit des Sinns in letzter Instanz eine völlige Desintegration des Lebensvollzuges zu Folge hätte, die auf lange Sicht das Ende des Lebens bedeuten würde.

Die Epoché bietet, so die These der Untersuchung, die Möglichkeit einer anderen Umgangsweise mit solchen Erfahrungen, eben einer Modifikation des gewöhnlichen Ausgriffs und einer Alternative zum Rückzug in sich selbst, und damit eines anderen Umgangs mit der Alterität. Inwiefern diese Behauptungen zutreffen, steht jedoch zunächst in Frage und muss sich in einer Deskription des Epochégeschehens erst erweisen. Die getroffenen Annahmen dienen an dieser Stelle lediglich dem Verständnis der Leserin<sup>1</sup>.

## 0.2. Methodische Schwierigkeiten

Der Versuch einer Untersuchung der Epoché sieht sich mit einigen methodischen Schwierigkeiten konfrontiert. Das Grundproblem ist hierbei die Zirkularität oder anders formuliert die Frage nach dem Anfang. Die Epoché ist ein Tun oder ein Vollzug und außerhalb dessen ist sie nichts (siehe auch Ströker 1971: 173 und Depraz et al. 2003a:30). Ein Verstehen der Epoché scheint daher nur aus dem Vollzug der Epoché heraus möglich. Edmund Husserl wirft beispielsweise die Frage auf, ob die phänomenologische Reduktion, welche die Epoché benötigt, verstanden werden könne, ohne sie selbst vollzogen zu haben oder zumindest in eine Motivation geraten zu sein, in welcher sie sich aufnötigt (vgl. Husserl 1973: 537). Somit kann nur der Vollzug der Epoché (des Verfassers und der Leserinnen der Arbeit) den Ausgangspunkt für die Untersuchung bilden. Dies verweist auf ein generelles Problem: Die Untersuchung steht immer in der Gefahr, mit dem Ergebnis zu beginnen, das sie erst liefern wollte. Depraz et al. merken hierzu an: Es sei nur möglich zu wissen, ob der gemeinte Akt beschrieben worden sei, wenn dieser schon definiert wurde, für die Definition müsse er allerdings erlebt worden sein. Dies sei ein inhärentes Problem, gegen das Husserl sein ewiges Anfangen gesetzt habe. (Depraz et al.

---

<sup>1</sup> Die in dieser Arbeit verwendeten Formen wie Lesende, Leserin oder Meditierender sind nicht als Ausdruck des biologischen oder sozialen Geschlechts zu verstehen, sondern in einem abstrakten Sinne als lesende oder meditierende sich leiblich verortende Subjektivierung. Im Text wird überwiegend die weibliche Form mit gelegentlichen Wechseln zur männlichen Form verwendet. Insofern die weibliche Form gegenüber der männlichen ungewöhnlich ist, bildet sie eine Einladung zum Innehalten und nachdenklich werden.



2003a: 22f.) Epoché muss also erlebt oder vollzogen werden, um sie zu untersuchen. Um aber zu wissen, dass der erlebte Vollzug eine Epoché war, müsste schon bekannt sein, was Epoché ist. Dies zeigt sich aber erst im Vollzug. In diesem Sinne scheint die Untersuchung der Epoché den Vollzug der Epoché oder zumindest Annahmen über diesen vorauszusetzen.

Hinzu komme, dass mit dem zu seiner Beschreibung notwendigen Vollzug des Aktes sein Anfang verschwinde, da dieser schon stattgefunden habe und sich der Akt in der Reflexion zudem anders darstelle als in seinem Vollzug (vgl. Depraz et al. 2003a: 30). Dies eröffnet das generelle Problem, inwiefern die Reflexion, die als Nachgewahren eines Vollzuges diesen eben nicht als ihn selbst fassen kann, überhaupt die Epoché einholen kann.<sup>2</sup> Dies führt zu der Frage, von welchem methodischen Standpunkt aus und mit welchem Vokabular die Epoché beschrieben werden kann. Elisabeth Ströker beschreibt dies in ihren Überlegungen zur husserlschen Epoché als Aporie: Zwangsläufig seien alle verfügbaren Ausdrücke des Mundanen in ihrem Wortsinn nicht geeignet eine Methode zu beschreiben, die aus der Weltlichkeit in eine transzendente Dimension hinausführen soll. Zugleich sei eine Charakterisierung der Epoché als Bewusstseinsvollzug oder Akt im strengen Sinne erst nach der phänomenologischen Reduktion und somit nach der Epoché verfügbar. (vgl. Ströker 1971: 172f. siehe auch Fink 1988: §1). Das zur Beschreibung der Epoché notwendige Vokabular wird also erst durch den Vollzug der Epoché gewonnen oder anders formuliert, braucht die Beschreibung der Epoché diese selbst als Methode.

Dieses Problem der Zirkularität zeigt sich gleich in zweifacher Weise. Da die Epoché nur als Vollzug oder Geschehen erfasst werden kann, setzt sie sich selbst als Vollzug voraus, was wiederum Annahmen über sie voraussetzt, um sie im Vollzug überhaupt zu erkennen. Dieser erste Zirkel ist mit einem zweiten verwoben, denn die Untersuchung eines Vollzuges, dessen Kern unter anderem eine Enthaltung gegenüber Annahmen und Urteilen beinhaltet, kann ihrem Gegenstand nicht gerecht werden, wenn sie ihrerseits mit Annahmen beginnt. Insofern dann aber der Ausgangspunkt die Zurückhaltung von Annahmen oder die Enthaltung einer Aussage über die Epoché ist, folgen sie dem methodischen Anspruch der Epoché und setzen diese somit als Methode voraus.

Verwandte methodische Schwierigkeiten mögen sich ebenso bei anderen Untersuchungsgegenständen offenbaren, insoweit diese Vollzüge sind und über den reflexiven Zugriff verändert werden. Bezüglich der Epoché erweitern sich die Schwierigkeiten allerdings noch, denn

---

<sup>2</sup> Über das Problem und die Grenze der Reflexion geben beispielsweise die Untersuchungen Ludwig Landgrebes Aufschluss. Siehe: Landgrebe 1982: 42f., 76 und 85.

diese lässt sich als Grenz- oder Randphänomen fassen, da sie ein Übersteigen des Lebensvollzuges beinhaltet, jedoch ohne diesen zu verlassen. In ihrem Vollzug begegnen selbst Grenzen, zum einen insofern sie aus einer Konfrontation mit Unvorhergesehenem, Sinnlosem, Unerfassbarem und Unverständlichem hervorgeht und zum anderen insofern sie den Übergang von einer Einstellung in eine andere (beispielsweise bei Husserl von der natürlichen in die phänomenologische), in einer extremen Variante sogar einen Übergang von der Dualität in die Non-Dualität (siehe *Kapitel 3.*), darstellt. Dieser Übergang ist jedoch nicht als Wechsel zwischen zwei unverbundenen Sphären zu verstehen, sondern bildet gerade die Schnittstelle zwischen diesen Sphären. So schreibt Hans Rainer Sepp, durch die Epoché könne das Leben sich in der Welt auf der Scheitellinie von Welt bewegen, mithin sei sie ein radikales Selbstverhalten des Lebens, in dem dieses sein Hineingehaltensein in die Differenz erfahre (vgl. Sepp 1997: 310) Die Epoché sei somit Verbindung zwischen mundaner Sphäre und transzendentaler Sphäre und fungiere ebenso als Bindeglied zwischen philosophischer und außerphilosophischer Einstellung (vgl. Sepp 1997: 18f.). Des Weiteren könne die Epoché, wie die Phänomenologie Husserls zeige, genutzt werden, um eine Theorie, nämlich die phänomenologische, zu fundieren. Sie könne dann aber nicht selbst Teil der Theorie sein oder müsse genauer gesagt einen Sinn vor und außerhalb der Theorie haben. Sie müsse also ohne jeden Theoriebezug und in diesem Sinne universal zum Thema gemacht werden können. (vgl. Sepp 2003: 199ff.)

Aus dem Grenzcharakter erwächst ebenso ein Problem für den Vollzug der Epoché selbst: die Frage nach ihrem Anfang oder ihrer Motivation. In Frage steht, wie eine Modifikation des Lebensvollzuges aus diesem selbst motiviert sein kann oder wie die Freiheit, welcher sich Epoché bei der Modifikation bedient, selbst befreit wird. (vgl. Luft 2002a: 79ff., Fink 1988: §5, Sepp 2010a: 35ff. und Landgrebe 1982: 21ff.) Neben den genannten methodischen Zirkeln offenbart sich ein diesem offenbar zugrunde liegender Zirkel im Vollzug: Das Erleben von Epoché setzt die andere Einstellung voraus, aber zum Erreichen dieser ist Epoché notwendig. Die Frage nach einem Standpunkt, von dem aus die Epoché untersucht werden kann, einem methodischen Ausgangspunkt für die Untersuchung, wird daher noch verschärft, insofern die Epoché der Wandel einer Einstellung, die Modifikation eines Bezuges oder der Übergang von einer Sphäre in eine andere ist. Denn die Epoché ist somit nicht aus der ersten Einstellung allein fassbar und da sie notwendig ist, um die zweite zu erreichen, müsste sie wiederum bereits vollzogen sein, sollte die zweite der Ausgangspunkt sein. Angesichts der methodischen Schwierig-

keiten muss festgehalten werden, dass es zunächst keinen adäquaten Ausgangspunkt der Untersuchung oder einen möglichen theoretischen Zugriff gibt, mit dem die *Epoché* untersucht werden kann. Dies heißt jedoch nicht, dass es keinen Weg gibt.

### 0.3. Angebot eines Weges oder das Durchlaufen von Beispielen als *méthodos*

Die Methode der vorliegenden Arbeit kann sich nur aus den methodischen Schwierigkeiten selbst ergeben: Zunächst wird der Gegenstand der Untersuchung, *Epoché*, im Folgenden kursiv geschrieben, um zu verdeutlichen, dass sowohl der Term als auch das, was er bezeichnet, in Frage stehen. *Epoché* ist daher nicht spezifisch als die skeptische, phänomenologische, transzendente und oder anderweitige *Epoché* zu verstehen, vielmehr ist der Begriff zunächst Platzhalter für das Geschehen oder den Vollzug, die in Frage stehen. Insofern müssen alle eben getroffenen Aussagen noch aufgewiesen und die bisherigen Annahmen beiseitegeschoben werden. Damit ist ebenso klar, dass die Deskription des Vorganges der *Epoché*, die mögliche Füllung des leeren Begriffs, aus keiner der philosophischen Theorien oder Schulen, die sich des Begriffs bedienen, gewonnen werden kann und dass eine endgültige und abschließende Definition, ebenso wie die Verneinung einer solchen, nicht als Ziel oder Ergebnis gesetzt werden kann. Die Untersuchung ist daher nur als tatsächlicher *méthodos*, als Weg zu etwas hin, verstehbar. Dieser besitzt erst einmal keinen Ausgangspunkt und keinen Zielpunkt in Form von Annahmen. Zu Beginn gilt es somit den Weg selbst zu finden.

Dieser kann ohne Anfangs- und Endpunkt nur in seinem Unterwegssein und seiner Suche aufgehen. Dabei versucht er einige Wegmarken, sowohl als markante Punkte im Verlauf der Suche als auch als wegweisende Orientierungshilfe aufzuzeigen, die allerdings nicht als fixierte Tatsachen zu verstehen sind, sondern als Hilfe. Denn dies erscheint als die einzige verfügbare Möglichkeit: den Weg beschreiten, das heißt die *Epoché* vollziehen oder erleben. Die Annäherung an die *Epoché* funktioniert nicht über den Versuch diese zu definieren, sondern nur über das *Sich-selbst-zeigen-Lassen* des Vollzugs oder Geschehens. Die Untersuchung versucht eine Erfahrung zur Artikulation zu bringen, sie lebendig hervortreten zu lassen; was *Epoché* ist, soll nicht gesagt oder behauptet, sondern gezeigt werden. Ein derartiges Zeigen, das den Verfasser und die Leser *sehen* lässt, verlangt eine besondere Art des Vorgehens, welche der inhärenten Gefahr der Zirkularität entgeht. Dieses Vorgehen ist das Durchlaufen von Beispielen von *Epoché*: Es wird die Beschreibung einer *Epoché* gegeben, die als reines Beispiel zu fassen ist, was bedeutet, dass die ihr zugrunde liegende Erfahrung hervortritt und der Vollzug der *Epoché* gesehen werden kann. Dann werden die nächsten Beispiele ebenso betrachtet und imaginativ und

einfühlend nachvollzogen, wobei sozusagen jeweils die Erfahrung des Beispiels nacherlebt wird. Hierbei wird angenommen, dass ein Nach- oder Mitmachen in der Phantasie und ein einfühlend erfasstes Erlebnis als innerlicher Nachvollzug am nächsten an die tatsächliche Erfahrung heranreichen. Im Durchlaufen zeigt sich zunächst, dass die beschriebenen Beispiele alle auf dasselbe verweisen und dass *Epoché* zwischen ihnen liegt: Jede der Beispielerfahrungen zeigt sich dann als Variante von *Epoché*. Danach kann auf Grundlage des Durchlaufens ein Konglomerat an Kernelementen, eine vorläufige Invarianz, gewonnen werden. Statt eines fixen Ergebnisses wird ein Gespür dafür entwickelt, was *Epoché* als allgemeiner Vollzug oder allgemeines Geschehen ist. Somit wird der Zirkel umgangen, weil nicht behauptet wird, was *Epoché* ist und diese Definition dann nur eingeholt wird, sondern der Verfasser und die Lesenden sehen was *Epoché* ist, gewinnen ein Gespür für sie.

Das erste Beispiel ist die *Epoché* in der antiken Skepsis, da sie eine der historisch frühesten Formen des Vollzuges markiert und zugleich eine lebenspraktische Form der *Epoché* als gelebte Haltung und Praxis darstellt. Das zweite Beispiel bilden eine Beschreibung der Praxis von Samatha und Vipassanā des Theravada-Buddhismus und das Erlebnis des Erwachens (bodhi), mit Verweis auf den Zen-Buddhismus. Dieses Beispiel verweist einerseits auf ein *Epochégeschehen* jenseits der westlichen oder abendländischen Philosophie und mittels des Bodhierlebnisses andererseits auf eine extreme Form der *Epoché*. Der Buddhismus kann aufgrund seines langen Bestehens und seiner Fokussierung auf die Praxis als eine der größten Quellen für die Erforschung der gesuchten Erfahrung gelten. Das dritte Beispiel ist die Nachdenklichkeit bei Hans Blumenberg. Sie dürfte ein im westlichen Kulturkreis vertrautes Phänomen sein und stellt zudem eine Art der mundanen *Epoché* beziehungsweise ein alltäglicheres Erlebnis dar, mithin in diesem Sinne eine Minimalform des Phänomens. Das vierte Beispiel bildet die phänomenologische *Epoché* bei Husserl, da diese die vermutlich bekannteste Verwendung des Begriffes in neuerer Zeit darstellt und die Verwendung des Vollzuges als Methode aufzeigt. Das fünfte Beispiel ist die *Epoché* als Kernstück des Aktes der Bewusstseinswerdung bei Natalie Depraz, Pierre Vermersch und Francisco Varela. Diese eignet sich besonders, da sie zum einen als reine Beschreibung der Praxis angelegt ist und zum anderen schon eine Art Wesenskern im vorgestellten Sinne ist, da sie ebenfalls aus verschiedenen Varianten des *Epochévollzuges* gewonnen wurde. Das sechste und letzte Beispiel ist die Beschreibung der *Epoché* nach Hans Rainer Sepp. Dieser nimmt ebenso eine Beschreibung des Vollzuges vor und legt hierbei besonderes Augenmerk auf die Motivation oder den Anfang und die leibliche Dimension der *Epoché*.

Zur Konkretisierung des Vorgehens kann auf zwei Überlegungen aus der Phänomenologie, den Prozess der eidetischen Variation nach Husserl und die Idee der Einfühlung nach Edith Stein, verwiesen werden. Beide werden jedoch nur im Sinne einer Zeugenschaft übernommen, sie bieten eine Orientierung für den Verlauf des Weges. In diesem Sinne versteht sich die vorliegende Untersuchung durchaus als phänomenologische, denn sie ist methodisch an eine phänomenologische Deskription angelehnt und bedient sich eines phänomenologischen Vokabulars.

Die eidetische Variation, von Husserl auch Wesensschau genannt, ist ein Prozess, der es der Phänomenologin ermöglicht, das Wesen (Eidos) eines Phänomens zu sehen. Erschauen heiße dabei, das Selbsterfahren, Selbst-gesehen-Haben, eben etwas selbst vor Augen haben. Dies sei nicht mit dem sinnlichen Sehen gleichzusetzen, denn das Wesen Rot werde nicht wie ein individuelles Rot gesehen, dennoch werde es wie in der sinnlichen Wahrnehmung direkt und als es selbst zu eigen. (vgl. Husserl 1968: 86 und vgl. Husserl 1964: 421) Schon in den *Logischen Untersuchungen* verweist Husserl auf die Möglichkeit des Sehens von Kategorien, Allgemeinheiten und Wesen, denn Wahrnehmung sei nicht nur sinnliche Wahrnehmung, sondern jeder Akt in der Weise der bestätigenden Selbstdarstellung, wobei das intentionale Korrelat im weitesten Sinne ein Gegenstand sei. In diesem Sinne sei es möglich Kategorien und Allgemeinheiten zu sehen und somit in der subjektiven Erfahrung dennoch Züge von Essenz zu entdecken. (vgl. Husserl 1901: 614ff.) An anderer Stelle charakterisiert Husserl Evidenz als „Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen“ (Husserl 1987: 13). Die Untersuchung übernimmt diese Idee des Sehens und der inneren Evidenz. Sie möchte die Leserin *Epoché* geistig zu Gesicht bekommen lassen. Das Sehen ist Sehen, wie die Aussage eines Gleichnisses gesehen wird, wie eine Parabel ein Bild vermittelt oder wie ein Beispiel, völlig aus seinem Kontext gelöst, eine Einsicht geben kann. Gleichnisse, Parabeln und Beispiele verweisen auf etwas, das sich nicht anders, nicht in eindeutiger Weise, sagen lässt. Sie zeigen in diesem Sinne etwas, das gesehen werden kann. Anders als in den husserlschen Überlegungen, impliziert die vorliegende Arbeit aber eine Unschärfe und Offenheit bei diesem Sehen.

Aufgrund seines epistemologischen Interesses geht es Husserl um das Erschauen des Eidos, des apriori Notwendigen. Hierfür vollführe die Phänomenologin einen Prozess des Durchlaufens von mannigfaltigen Varianten eines erfahrenen oder phantasierten Faktums, bilde also von einem Vorbild ausgehende Nachbilder, die allerdings den Charakter des Vorbildes beibehalten. Durch die Mannigfaltigkeit der Nachbilder ziehe sich eine Einheit, eine Invariante, hindurch:

das Eidos oder Wesen. Die eidetische Variation vollziehe sich dabei in drei Schritten: Im Ausgang vom Exempel werde eine offene Unendlichkeit von Varianten erschlossen, diese bilde dann in der überschiebenden Deckung des Durchlaufens der Varianten eine synthetische Einheit, auf deren Basis dann eine Erfassung des Eidos als Kongruierendes, als notwendige Invariante, möglich werde. (vgl. Husserl 1968: 72f. und 77 und vgl. Husserl 1964: 419)

Die entscheidende Grundleistung sei hierbei die erfahrene oder phantasierte Gegenständlichkeit zu einer Variante umzuwandeln, ihr eine Gestaltung als Form eines beliebigen Exempels zu verleihen. Diese Phantasieleistung diene der Ablösung von der Wirklichkeit, dem Verlassen des Raumes des empirisch Möglichen. Betreten werde damit der Raum des rein Möglichen, womit die Bindung an den Boden der Erfahrung und die vorgezeichneten Horizonte gelöst werde.<sup>3</sup> Dem Gegebenen wird also seine Individualität genommen, um Strukturen wie das Allgemeine und das Eidos zu gewinnen. Die Varianten werden in freier und willkürlicher Variation erzeugt, sodass sie eine Beliebigkeit besitzen, aber dennoch über eine Ähnlichkeit mit dem Ausgangseinzelnen verfügen. Das Faktum als Vorbild leite dabei die Gewinnung der Nachbilder, daher sei die Bildung von Varianten nicht in völlig beliebiger Spanne möglich (eine Farbe könne beispielsweise kein Ton werden). Im Ausgang vom Exempel werde so eine offene Unendlichkeit von Varianten erschlossen und die Nachbilder können in freier Variation durchlaufen werden. Dabei müssen nicht alle Varianten durchlaufen werden, es sei also kein tatsächliches Fortschreiten in die Unendlichkeit notwendig, sondern der Prozess müsse lediglich Beliebigkeitsgestalt haben, sozusagen ein *Es-könnte-so-weiter-gehen*. Diese Mannigfaltigkeit als offene Unendlichkeit müsse bewusst im Griff behalten werden, da nur auf ihrer Basis das Eidos gewonnen werden könne. (vgl. Husserl 1968: 74ff. und vgl. Husserl 1964: 410ff.)

Im Durchlaufen der Nachbilder gehe die Phänomenologin dann nicht nur von Nachbild zu Nachbild, sondern bewahre die früheren Fiktionen, sodass all die beliebigen Einzelheiten zu einer überschiebenden Deckung kommen und rein passiv in eine synthetische Einheit treten. In dieser treten Differenzen und Gemeinsamkeiten in Spannung, aber vor allem erscheine jede der Abwandlungen als beliebige Folge von Einzelnen, in die sich das Eidos vereinzele. Sie erscheinen mithin als Abwandlungen desselben, das sich in fortlaufender Deckung konstituiere. Auf der Grundlage dieser Prozesse sei dann eine herauschauende aktive Identifizierung des Kongruierenden, der notwendigen Invariante, des Eidos, möglich. Diese Einheit, die im Widerstreit

---

<sup>3</sup> Eine Analogie Husserls für das Tun der eidetischen Variation ist die Mathematik: Im Raum des rein Möglichen werde die Bindung an die Welt des Tatsächlichen ausgesetzt, aber das Wirkliche nach Gesetzen des rein Möglichen bewahrt. Dennoch gebe es eine Verbindung zwischen beiden Sphären, so sei auch eine reine Farbe mit der tatsächlichen verbunden, denn alles was zur Eidos Farbe gehöre, gelte für die tatsächliche ebenfalls. (vgl. Husserl 1968: 87 und vgl. Husserl 1964: 425ff.)

geschaut werde, sei eine konkrete Zwitterheit. Dies verdeutlicht den Unterschied zum Entdecken von bloßem Allgemeinem, von empirischer Verallgemeinerung. Es komme konkret auf die Mannigfaltigkeit als Untergrund und die Ablösung durch die Phantasie an, denn sonst werde nur ein Identisches, das auf eine konkrete Anzahl Gegebenheiten bezogen sei, gewonnen und kein Eidos, das Eines gegenüber der Unendlichkeit möglicher Einzelheiten sei. (vgl. Husserl 1968: 77ff. und vgl. Husserl 1964: 409 und 422ff.) Das Eidos sei die notwendige allgemeine Form, ein invariables Was: „Es stellt sich heraus als das, ohne was ein Gegenstand dieser Art nicht gedacht werden kann“ (Husserl 1964: 412).<sup>4</sup>

Neben der Idee des Sehens und Herausschauens bildet die gesamte Idee des Durchlaufens von beispielhaften Variationen und anschließenden Erfassens von Invarianten eine Orientierung für die vorliegende Untersuchung. Der Fokus liegt dabei auf dem praktischen Vollzug oder der prozessualen Dimension des Vorgangs und nicht auf seinen epistemologischen Implikationen und Zielsetzungen. Obwohl sich eines Vorgehens bedient wird, geht es nicht um die Suche nach apodiktischer Erkenntnis im transzendentalen Subjekt. Die gesuchten vorläufigen Invarianten sind nicht als klassische Essenz oder husserlsches Wesen zu verstehen, sondern als im Durchlaufen verschiedener Varianten der *Epoché* gewonnene einstweilige Wegmarken. Im Vordergrund steht der Vollzug selbst, denn in ihm soll ein Gespür davon gewonnen werden, wann ein gegebenes Geschehen oder ein gegebener Vollzug *Epoché* ist und wann nicht. Vergleichbar damit, wie jemand zwar nicht das Wesen der Trauer geschaut hat, aber dennoch aus erlebten und eingefühlten Erlebnissen von Trauer über ein Verständnis dafür verfügt, was den strukturellen Kern, eben die Invarianten, des Phänomens Trauer ausmacht. Hierbei ist die prinzipielle Offenheit mitgegeben, denn es ist möglich sich vorzustellen, weit größere Trauer zu erleben, als dies bisher der Fall war und dann die Invarianten entsprechend anzupassen. Oder vergleichbar mit dem Üben eines Bewegungsablaufs in einer Kampfkunst, bei dem zwar nicht das Wesen dieses Ablaufs gewonnen wird, aber sich dennoch ein Gefühl dafür entwickelt, was diesen Ablauf in seinem Kern ausmacht.

Eine solche Betonung des Prozesses und der Beispiele ohne die epistemologische Konnotation findet sich ebenfalls in der Beschreibung von Natalie Depraz: Der Prozess der eidetischen Variationen nach Husserl werde durch das Primat der Beispiele bestimmt, denn diese ermögli-

---

<sup>4</sup> Husserl betont die Unterschiede zwischen einem Allgemeinem und dem Eidos sowie die Unterschiede zwischen empirischer Verallgemeinerung (Induktion) und der Wesenschau an mehreren Stellen. Siehe beispielsweise: Husserl 1968: 80ff. und vgl. Husserl 1964: 409 und 420. Zur Verbindung von Allgemeinem, Eidos und Einzelnem siehe ebenfalls Schnell 2019: 55ff.

chen erst das Sehen der Kategorien, Invarianten und vorher möglicherweise verdeckten Facetten. (vgl. Depraz 2012: 160ff.) Aus diesen gegebenen Beispielen könne eine Typifikation gewonnen werden, die allerdings wiederum dem Akt folge. Das Beispiel sei nicht als Identifikation oder Anekdote zu verstehen, sondern als Model, als mögliches Paradigma. Die Struktur gewinne ihren Charakter erst aus den Beispielen, sie existiere nicht davor, zugleich sei jedes Beispiel aber typisch für diese Struktur und werde so wiederum von dieser bestimmt. In einer linearen Betrachtung wirke dies zwar zirkulär, allerdings sei es als dynamisches Verhältnis zwischen Beispiel und gewonnener allgemeiner Struktur zu verstehen, das eben qua Durchlaufen der Beispiele als dynamisches Vorgehen gezeigt werde. (vgl. Depraz et al. 2003a: 22ff.) Dies verdeutlicht zwar die hier beschriebene Vorgehensweise, weist aber eindeutige Unterschiede zu Husserl auf. Nach der Beschreibung Husserls scheint die vorliegende Untersuchung, insofern sie sich auf real gegebene Beispiele als Varianten bezieht, eher nach einem empirischen Allgemeinen zu suchen.<sup>5</sup>

Deswegen ist zu betonen, dass der charakterisierte Weg der Untersuchung ebenfalls eine Phantasieleistung, die für Husserl die Ablösung vom Gegebenen und die Möglichkeit des Eidos zu schauen bedingt, verlangt. Die im Folgenden verlangte imaginative Leistung ist die Ablösung der dem jeweiligen Beispiel zugrunde liegenden Erfahrung des Vollzugs und Geschehens der *Epoché* von ihrem Kontext, den verwendeten Begriffen und der jeweiligen Theorie. Die angebotenen Varianten sollen hinsichtlich der Erfahrung von *Epoché*, auf die sie verweisen, als reine Möglichkeit von *Epoché* betrachtet werden. Hierbei treten Faktoren wie ihre jeweilige Kohärenz, theoretische Implikationen und die sicherlich notwendige Kritik an ihnen in den Hintergrund. Sie werden also erst durch eine imaginative Leistung zum reinen Beispiel gemacht, das sich im Verlauf des Durchlaufens als Variante offenbart. Der Weg der Untersuchung dient daher nicht der Suche nach einem empirischen Allgemeinen und ist nicht als Vergleich, der Ähnlichkeiten und Differenzen zu Tage fördert (auch wenn dies implizit geschieht), zu verstehen. Vielmehr soll im Durchlaufen gezeigt werden, dass alle Beispiele von einer umfassenderen Struktur sind und als Typen oder Varianten eines Vollzuges oder Geschehens in jeweils unterschiedlichen Kontexten, Abstufungen und Situationen verstanden werden können. Hervorzuheben ist dennoch, dass dem Durchlaufen keine offene Unendlichkeit zugrunde liegt und die geschauten Invarianten und somit im Rückschluss die Betrachtung der Beispiele als Typ oder Varianten vorläufig sind.

---

<sup>5</sup> Siehe auch Depraz Erläuterung anhand des Beispiels von Sitzmöbeln (vgl. Depraz 2012: 162ff.) im Vergleich zu Husserls Exempel der Dingwahrnehmung und der anschließenden Gewinnung von höheren Erkenntniskategorien wie Regionen (vgl. Husserl 1964: 432ff.).



Das imaginative Erfassen der zugrundeliegenden Erfahrung ist keine reine Phantasieleistung, denn da es sich bei den gewählten Beispielen um die Beschreibung der *Epoché* von tatsächlichen Autoren und Autorinnen handelt, ist anzunehmen, dass den Beschreibungen eine tatsächliche Erfahrung des Beschriebenen zugrunde liegt. Die Leserin soll sich somit in die beschriebene Erfahrung *empfinden* und diese verstehend nachvollziehen. Die Bedingung der Möglichkeit des beschriebenen Weges ist somit die Idee der Einfühlung, als Möglichkeit sich vergegenwärtigend in eine Erfahrung hineinzusetzen und sich an die Stelle derjenigen zu setzen, welche die Erfahrung gemacht hat, und so eine dieser Erfahrung entsprechende zu erleben. Voraussetzung für das Verstehen ist dabei eine ähnliche Erfahrung gemacht zu haben (sonst bliebe das empfindend Erfasste eine Leerstelle), weswegen die Beispiele bewusst breit gewählt wurden. (vgl. Stein 2008: 19ff. und 108ff.) In diesem Sinne besagt die dargelegte Betonung auf Prozess und Praxis nicht, dass die Erkenntnisse von der phänomenologischen Forschung im speziellen noch die der Philosophie im Allgemeinen ignoriert werden, um nur die Sache selbst zu betrachten. Dies würde bedeuten in der eigenen Sichtweise gefangen zu bleiben. Vielmehr werden im Folgenden verschiedene Beispiele der *Epoché* als Ergebnisse anderer philosophischer Forschungen durchlaufen, um sich im Anschluss daran von diesen zu lösen und eine umfassende Charakterisierung von *Epoché* zu gewinnen. Die Einzelbeschreibungen dienen dabei als reine Beispiele, welche den Vollzug oder das Geschehen der *Epoché* in verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Kontexten zeigen und jeweils zu einem Nachvollzug der Erfahrung der Autorinnen und Autoren einladen. Die Rückbindung an die tatsächliche Erfahrung gewährleistet zugleich die Verbindung mit dem Wirklichen, in der imaginativen Ablösung.

Die einzige Annahme, welche die Untersuchung zu Beginn hat, ist der Weg selbst. Es wird angenommen, dass der angeführte *methodos* mit der eidetischen Variation und der Einfühlung als Orientierungshilfe beschritten werden kann und sich etwas zeigen wird, es also ein leeres *X* oder *Epoché*, als Vollzug oder Geschehen gibt. Die Beispiele selbst dienen dabei als Zeugenschaft für das Faktum der *Epoché* und das Beschreiten des Weges als Beleg für dessen Möglichkeit. Insofern soll nicht für diese Annahmen argumentiert werden, sondern sie sollen gezeigt werden. Die dargelegte Erfahrung soll die Leserin entweder an sich selbst, in verschiedenen Abstufungen, feststellen können oder sie soll sie zumindest empfindend nacherleben können. Die Beispiele verweisen auf einen Vollzug oder ein Geschehen, wenn die ihnen zugrundeliegende Erfahrung für sich genommen geschaut wird, und indem die Leserin diese empfindend nachvollzieht, gewinnt sie verschiedene Vorstellungen von *Epoché*, die wiederum im Durchlaufen Invarianten zeigen, sodass am Ende eine vorläufige Deskription von *Epoché* gewonnen

werden kann. Diese ist ein Angebot an die Lesenden, sie wird postuliert, um nachvollzogen zu werden, um von ihnen ebenfalls geschaut zu werden. Die Untersuchung steht somit in dem Versuch, die von ihr eingangs postulierten Annahmen über *Epoché* selbst in sich aufzuweisen. Sie ist daher als prozessual zu verstehen und gewinnt beziehungsweise begründet ihre Begriffe *en passant*.

Den genannten methodischen Zirkeln wird damit mittels des dynamischen Vorgehens, als Sprung in die einzelnen Vollzüge der Beispiele und fortwährender laufender Prüfung und Anpassung begegnet. Zugleich wird durch die Erfassung der einzelnen Beschreibungen von *Epoché* als reine Beispiele mittels der Phantasie und dem einführenden Nachvollzug der Umgang mit dem Grenzcharakter der *Epoché* gewährleistet, denn der Verfasser und die Leserinnen haben die Möglichkeit sich von eigenen Position und ihren eigenen Denkmustern zu lösen und so den Zugang zu einer anderen Weise des Erfahrens, der *Epoché*, zu gewinnen. Sie erfahren dann die Begegnung mit einer anderen Erfahrung, die geschaut werden kann. Vor dem Hintergrund dieses *méthodos* können so vorläufige Invarianten der *Epoché* gewonnen werden.

In der vorläufigen Deskription der *Epoché* offenbart sich dann das Verhältnis und die Beziehung der Vollziehenden zur Alterität. Abschließend und ausblickend wird es dann möglich, den Prozess der sich leiblich verortenden Subjektivierung anhand der *Epoché* bezüglich ihres Verhältnisses zur Andersartigkeit des Anderen zu untersuchen. Anhand dessen lässt sich der Weg in eine enthaltende Haltung, die dem Anderen nicht mehr mit Assimilation oder Rückzug in sich begegnet, aufzeigen.

## 1. Forschungsstand

### 1.1. Wortbedeutung und Herkunft des Begriffs *Epoché*

Der altgriechische Begriff *Epoché* (ἐποχή) ist ein Oppositionswort und kann entweder Haltepunkt oder Zurückhaltung (in der Behauptung) bedeuten. Die erste Bedeutung bezieht sich auf die Zeitrechnung und ist als ein Haltepunkt der Ereignisse oder ein markanter Abschnitt zu verstehen. In der Astronomie bezeichnet dies einen Ort, den die Himmelskörper einnehmen oder eine Sternkonstellation. Diese Bedeutung verweist auf das Wort Epoche. In der anderen Bedeutung bildet *Epoché* das Nomen zu der Tätigkeit *epechein* oder *epecho* (ἐπέχω). Es bedeutet Anhalten, Zurückhalten oder Hemmung, aber auch Unterbrechung oder im Laufen innehalten. Das Verb *epecho* wiederum bedeutet: (ich) halte an, halte fest, halte zurück, warte oder halte inne. In seinem Wortfeld befinden sich ähnliche Bedeutungen, wie darauf halten, daranhalten, hemmen oder zögern. Das Verb kann sowohl intransitiv beispielsweise als Anhalten

oder Innehalten als auch transitiv beispielsweise als Zurückhaltung des Urteils verstanden werden. Diesem Bedeutungsfeld entstammt der philosophische Begriff der *Epoché*. (vgl. Gottwein: ἐποχή und ἐπέχω)<sup>6</sup>

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* schreibt wie die meisten Quellen (siehe auch: Couissin 1929: 374f.) die Einführung in die Philosophie der pyrrhonischen Skepsis zu. Die erste philosophische Bedeutung sei das Innehalten mit der Suche nach der Wahrheit, welches den entscheidenden Schritt zur Glückseligkeit darstelle. Der Begriff sei dann vom Akademiker Arkesilaos von Pitane übernommen worden, bezeichne bei diesem aber die Zurückhaltung der Zustimmung zu einer Vorstellung. Die *Epoché* bei Arkesilaos gleiche mehr einer ethischen Forderung, da es keine gewissen Vorstellungen gebe. Dieser veränderte Begriff sei von der späten Skepsis wieder aufgenommen worden, wobei für sie die Urteilsenthaltung kein freier Akt, sondern eine Folge des Widerstreites zwischen gleichwertigen Argumenten sei. (vgl. Ritter et al. 1972: 594ff.)

Laut Pierre Couissin sei es jedoch nicht ohne Weiteres klar, welche der beiden Schulen, die akademische Skepsis des Arkesilaos oder die ursprüngliche Skepsis nach Pyrrhon von Elis, den Begriff geprägt habe. Die Quellenlage sei undeutlich: Pyrrhon habe nichts hinterlassen, in den Aufzeichnungen seines Schülers Timon von Phleius tauche der Begriff nicht auf und andere Werke seiner Schüler seien ebenfalls verlorengegangen. Die Lage bei Arkesilaos sei ähnlich und hinzukomme der Streit der Schulen, der unvoreingenommene Zeugnisse beinahe unmöglich mache. (vgl. Couissin 1929: 373ff.). Auch bei Diogenes Laertios finden sich zwei augenscheinlich widersprüchliche Aussagen: In seinem Text über Pyrrhon schreibt er diesem die *Epoché* als Zurückhaltung des Urteils zu, in seinem Text über Arkesilaos behauptet er dagegen, dass dieser als erstes die Zurückhaltung des Urteils aufgestellt habe (vgl. Diogenes Laertios 1990: 192 und 217).

Couissin beschreibt vier Hauptgründe, aus denen die ursprüngliche philosophische Bedeutung der *Epoché* von der pyrrhonischen Skepsis geprägt worden sei, die allerdings alle nicht als eindeutiger Beleg fungieren können.<sup>7</sup> Der Fokus der pyrrhonischen Philosophie habe außerdem

---

<sup>6</sup> Für die altgriechischen Begriffe wurde das Wörterbuch der Internetseite [www.gottwein.de](http://www.gottwein.de) verwendet. Die Quellen werden im Stil der Zitation mit vgl. Gottwein: und dann dem jeweiligen altgriechischen Begriff angegeben. Eine vollständige Auflistung der Links findet sich im Literaturverzeichnis.

<sup>7</sup> Erstens habe Pyrrhon vor Arkesilaos gelebt, zweitens habe die Tradition kein anderes Wort zur Beschreibung der Antiken Skepsis hinterlassen als *Epoché*, drittens trügen die Skeptiker den Namen, die Zurückhaltenden und viertens trüge eine Schrift gegen Pyrrhon den Begriff im Titel. Der erste Punkt würde jedoch nur als Beleg reichen, falls Pyrrhon sich zur *Epoché* bekannt hätte. Der zweite könne ebenfalls nicht als Beweis angesehen werden, da die Begriffe der Aphasis und der *Epoché* beide diese Rolle hätten einnehmen können. Der dritte Punkt sei ebenfalls kein ausreichender Beleg, denn die Bezeichnung der Skeptiker als zurückhaltende Schule stamme nur von Sextus

auf der Lebensführung und nicht auf der Ausarbeitung eines theoretischen Systems gelegen. Der Kerngedanke der pyrrhonschen Skepsis sei die Gleichwertigkeit der Dinge, aus welcher die Unmöglichkeit der Wahl folge. In diesem Sinne sei ein Begriff wie *Epoché* als geistige Einstellung für Pyrrhon nicht notwendig, da seine philosophische Lebenspraxis diesen impliziere und er mehr am Handeln, als am Denken interessiert gewesen sei. Im Gegensatz dazu markiere die *Epoché* für Arkesilaos einen essenziellen Begriff, denn sie stehe bei ihm für die Zurückhaltung der willentlichen Zustimmung, welche er auf dem stoischen Begriff der Zustimmung gründe und gegen die Stoa ins Feld führe. *Epoché* in dieser Bedeutung setze allerdings eine theoretische Annahme über Willen und Zustimmung voraus, die der Pyrrhonismus als dogmatische Hypothese abgelehnt habe. Der Begriff passe daher eher in die akademische Skepsis oder überhaupt in eine theoretische Ausarbeitung der Skepsis. (vgl. Couissin 1929: 388ff.) Die *Epoché* sei für Arkesilaos willentlicher Akt und könne daher ethische Pflicht werden. Diese wiederum folge aus einer Einsicht in das eigene Nichtwissen, denn ein Ausgangspunkt von Arkesilaos sei die Aporie in den platonischen Dialogen. (vgl. Diogenes Laertios 1990: 217)

Laut Couissin sei es aber wahrscheinlich erst Ainesidemos gewesen, der den Begriff geprägt habe. Er habe den Skeptizismus der Akademiker radikalisiert, denn ihm folgend reiche die Aussetzung der Zustimmung nicht aus, sondern der Pyrrhoniker müsse sich jeder Wahl enthalten. Dies entspräche eher einer enthaltenden Lebensweise als einer intellektuellen Einstellung. Er führe den Begriff also auf die pyrrhonischen Skepsis zurück und erkläre *Epoché* dabei zu einem ursprünglichen Konzept, das der Lebensführung Pyrrhons<sup>8</sup> entspreche. In seiner Verehrung habe er den Begriff Pyrrhon zugeschrieben. (vgl. Couissin 1929: 394ff.). Diesen Überlegungen folgend, war es zwar nicht Pyrrhon selbst, der den Begriff geprägt hat, allerdings kann dieser als Bezeichnung für die skeptische Lebenshaltung Pyrrhons verstanden werden, sozusagen als von den späteren Skeptikern geprägter programmatischer Sammelbegriff, der die pyrrhonischen Konzepte der Indifferenz im Leben beziehungsweise der Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit vereint. Gabriel merkt beispielsweise an, Pyrrhon bilde eine Art Projektionsfläche der späten Skeptiker und seine Lebensführung stehe symbolisch für die skeptische Haltung. (Gabriel 2008: 37)<sup>9</sup> Eine begriffsgenetische Untersuchung der *Epoché* wird von der

---

und Diogenes, die recht späte Zeugen seien, sodass ihre Quellen möglicherweise selbst Akademiker nach Ainesidemos darstellen. Die im vierten Punkt angesprochene Schrift könne ebenso gegen Arkesilaos gerichtet gewesen sein. (vgl. Couissin 1929: 386ff.)

<sup>8</sup> Für einen Überblick über die Lebensführung Pyrrhons siehe: Diogenes Laertios 1990: 191ff.

<sup>9</sup> Hierbei kann auf die Bewunderung, die Pyrrhon laut Diogenes für seine Lebensführung und Unerschütterlichkeit entgegengebracht wurde, verwiesen werden: Er sei in der Wissenschaft geschätzt worden und habe Nacheiferer besessen, die Stadt Athen habe ihn zum Ehrenbürger ernannt und in seiner Vaterstadt Elis haben die Philosophen zu seinen Ehren Steuerfreiheit erhalten. (vgl. Diogenes Laertios 1990: 191ff.)

unklaren Herkunft auf die Frage der Entstehung und Besonderheit der Lebensführung Pyrrhons selbst verwiesen.

Der pyrrhonische Skepsis wird vielfach eine besondere Stellung innerhalb der antiken Philosophien, teilweise sogar in der abendländischen Philosophietradition generell, zugeschrieben. Hervorgehoben wird dabei das angeblich Neue der Skepsis sowie ihre spezielle Form, die keine Theorie oder kein Dogmatismus war, sondern die Praxis, auf beides zu verzichten (vgl. Beckwith 2015: 17f., vgl. Kuzminski 2008: 1, 35 und 42f. und vgl. Gabriel 2008). Die Besonderheit und Neuheit der pyrrhonsichen Philosophie führen Theoretiker wie Kuzminski 2008, Beckwith 2015 und Douglas 2017 auf Pyrrhons Begegnung mit frühen Formen des Buddhismus zurück. Den Grundstein für diese These bilden die Zeugnisse von Diogenes Laertios über Pyrrhons Indienreise als Teilnehmer des Feldzuges von Alexander dem Großen, die diesen in Kontakt mit indischen Asketen gebracht haben und die angedeutete Wandlung Pyrrhons nach dieser Reise (vgl. Diogenes Laertios 1990: 191ff.). Neben früheren Vergleichen, welche die strukturelle Ähnlichkeit zwischen pyrrhonischer Skepsis und Buddhismus betonten (vgl. Flintoff 1980), erfuhr diese These vor nicht allzu langer Zeit eine Renaissance in der Sekundärliteratur. Besonders hervorzuheben ist dabei das Werk Kuzminskis, das eine enorme inhaltliche und strukturelle Übereinstimmung zwischen dem späteren Madhyamaka-Buddhismus und der pyrrhonischen Skepsis nach Sextus Empiricus propagiert (vgl. Kuzminski 2008). Wilkinson argumentiert sowohl gegen Flintoff als auch gegen Kuzminski und weist mit seinem Vergleich zwischen früheren buddhistischen Texten (Majjhima Nikaya) und der Philosophie Pyrrhons auf einige gravierende Unterschiede zwischen beiden Richtungen hin. (vgl. Wilkinson o.J.). Dem widerspricht Beckwith, der eindeutige Parallelen zur Tradition der frühen buddhistischen Wander- und Bettelmönchen in Baktrien und Gandhāra sieht und Pyrrhons Philosophie sogar als frühe Form des Buddhismus beschreibt (vgl. Beckwith 2015: 93 und 68). Dies werde zudem von der Übereinstimmung der Daseinsmerkmale im Buddhismus und der Philosophie Pyrrhons belegt (vgl. Beckwith 2015: Kapitel I). Diese Übereinstimmung wird von Douglas nochmals bekräftigt, der die Analyse von Beckwith erweitert (vgl. Douglas 2017). Eine tatsächliche und seine Philosophie nachhaltig prägende Begegnung Pyrrhons mit frühen buddhistischen Mönchen, wie Beckwith sie behauptet, ist zweifelsohne möglich, bleibt aber letztlich Spekulation. Die von Beckwith und Douglas herausgearbeiteten Ähnlichkeiten erscheinen dennoch evident. Trotzdem könnte die Skepsis Pyrrhons, wie dies die meisten Quellen behaupten (siehe: Hossefelder 1985 und Gabriel 2008), rein aus der antiken griechischen Philosophie hervorgegangen sein (vgl. Kuzminski 2008: 48f.).

Eine Betrachtung des Konzepts der *Epoché* jenseits des tatsächlichen Begriffs offenbart schon vor der Skepsis ähnliche Lebenshaltungen und Denkfiguren: die Indifferenz gegenüber Schmerz und Lust, die in die Apatheia (Leidenschaftslosigkeit) münden sollte, bei Zenon von Kition, die Lebensführung der Kyniker, die sokratischen Mäeutik oder das Motiv der Befreiung und Einsicht im Höhlengleichnis Platons. (Siehe beispielsweise: Depraz 2012: 190ff. und 213ff.)

## 1.2. Historischer Überblick

Mit dem Aufkommen des Begriffes selbst, zeigen sich zunächst in der Skepsis zumindest zwei Nuancen, die in ihrer Bedeutung und Radikalität variieren. Einerseits als gelebte Haltung in der Lebensführung ausgehend von Pyrrhon bis zu Sextus Empiricus, die als intransitives Innehalten oder als radikale Enthaltung gegenüber wahr und falsch zu verstehen sind, die jedoch nicht (ausschließlich) willentlich motiviert ist. Andererseits als willentlich ausgeführte mentale Technik oder geistige Einstellung bei den akademischen Skeptikern wie Arkesilaos, die als transitive Zurückhaltung der Zustimmungen zu Vorstellungen zu verstehen ist. (siehe auch: Hossenfelder 1985: 27f.)

Das nicht willentlich bedingte Innehalten beinhaltet allerdings schon die Idee, Vorstellungen hinsichtlich einzelner Erscheinender aufzuheben, ohne die Relation zum Erscheinen überhaupt zu erschüttern. Dabei sei ebenfalls schon die Denkfigur des Erscheinens von etwas für jemanden enthalten und so werde der Erkennende als Ort des Erscheinens aufgewiesen, wobei dessen (sinnliches) Erleiden in der Wahrnehmung auf ein Außerhalb verweise. Die *Epoché* sei damit ursprünglich in der lebenspraktischen-ethischen Dimension der Transzendenzfrage situiert. Die spätere pyrrhonischen Skepsis kritisiere die Stoiker und Epikureer, da diese Aussagen über Nicht-Offenbares treffen und damit den Bereich des Erscheinenden überschreiten, worin allerdings die Quelle der Beunruhigung liege. Daher gelte es, die Transzendenzfrage oder ein zugrundeliegendes Außerhalb weder zu bejahen noch zu verneinen und so mit dem Hinausstreben inne- und die Beantwortung der Frage zurückzuhalten. Diese *Epoché* sei zum einen ein In-der-Schwebe-Halten und zum anderen rufe sie auf, das Erscheinende rein als das jeweils Erscheinende zu betrachten. Allerdings setze ein Innehalten zumindest ein Hinausstreben voraus, das mit der voluntaristischen Verschiebung der Stoa schon auf seine Weise die Frage der Motivation der *Epoché* aufwerfe. So werde im behauptenden Willensakt ein ichlich Vollziehender entdeckt, welcher die Setzung erst in der *Epoché* zurücknehme. Der Mensch strebe von Natur aus über das bloße Erscheinende hinaus, der willentliche Akt der *Epoché* sei sekundärer Vollzug. Dennoch stehe zunächst sowohl bei der skeptischen als auch bei der stoischen *Epoché* die

Vermeidung der Beunruhigung der Glückseligkeit im Vordergrund, die in einem vorausliegenden Seinsverhältnis wurzle. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 12f.)

Der Unterschied zwischen Stoa und Skepsis sei ontologisch-ethischer Natur: Der Skeptiker enthalte sich jedes Hinausstrebens, der Stoiker ziele auf freie, ichtliche Entscheidungen, die nur bestimmten Vorstellungen die Zustimmung gewähren, nämlich jenen, die als gewiss gelten. Der Skeptiker lehne dagegen jede Vorstellung als ungewiss ab und verbleibe so in der Geborgenheit des Erscheinenden. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 14) Er betone die Aufhebung, während der Stoiker die Zustimmung hervorhebe und so dem Erscheinenden mit einem Verhältnis des Vertrauens begegne (vgl. Depraz 2012: 200f.).

Die Denkfigur der *Epoché* gelangte über die Aufnahme der stoischen Philosophie, wie sie beispielsweise von Augustinus von Hippo belegt ist, ebenfalls in die christliche Theologie. Hierbei lasse sich beispielsweise auf die Art der Gesprächsführung von Jesus Christus, die eine Transformation des Zuhörenden mittels eines Auslösens von Erstaunen und Fragwürdigkeit angestrebt habe, verweisen. Eine weitere Verbindung manifestiere sich in der Praxis des Herzensgebetes der sogenannten Wüstenväter, die aus einer Geste der Enthaltung und meditativen Fokussierung auf den eignen Atem und dem Jesus-Gebet mit einer Rückkehr zur eigenen Transparenz des Herzens besteht. Insgesamt zeige diese Konnotation von *Epoché* eine Betonung des subjektiv Inneren, die aber mit einer Art Vertrauen auf das Transzendente, das innerlich erreicht werde, verbunden sei. (vgl. Depraz 2012: 192ff. und 202ff. und Depraz et al. 2003a: 50f.) An dieser Stelle deutet sich eine Verbindung von *Epoché* und religiöser Konversion an, vergleichbar mit der Verbindung der enthaltenden Geste der Meditationspraxis im Buddhismus und der Einsicht des Erwachens.

Mit der christlichen Onto-Theologie erscheine eine transzendente Garantie der Lebenssicherheit, wobei Heil und Rechtfertigung nie völlig gewiss seien, da der christliche Gott aufgrund seiner Allmacht stets verborgen bleibe, sodass der Mensch im Glauben an die Offenbarung verharre. Dies zeige eher die Tendenz eines Abrückens vom skeptischen Innehalten mit der Wahrheitssuche.<sup>10</sup> In diesem Sinne könne die Radikalisierung der stoisch-skeptischen *Epoché* zum hyperbolischen Zweifel bei Rene Descartes als Ausdruck einer neuen Erkenntnissicherheit verstanden werden. Descartes sei der erste, der in der Neuzeit das Faktum des subjektiven Bewusstseinsleben zum apodiktischen Ausgangspunkt der Wahrheitsbefragung mache. Im Zuge dessen wachse aus dem vormaligen Gegensatz zwischen dem empfangenden Subjekt und

---

<sup>10</sup> Es gibt dennoch Denker, wie beispielsweise Michel de Montaigne oder David Hume, die eher einem Skeptizismus im Sinne der pyrrhonischen Skepsis nahestehen (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 14 und Depraz 2012: 206f. und 211f.)

dem Außerhalb die metaphysische Gegenüberstellung von Bewusstseinsimmanenz und Bewusstseinsstranszendenz. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 14f.) Somit zeichnet sich eine weitere Verschiebung des *Epochévollzuges* in die Epistemologie ab und dieser wird als Methode verwendet. Zugleich erfährt das (egologische) Subjekt eine Verstärkung und erweist sich qua Zweifelsprozess als *fundamentum inconcussum*.

Die Fortführung des cartesianschen Projekts, allerdings mit gänzlich anderer Konnotation, und die vielleicht prominenteste Nutzung der *Epoché* in neuerer Zeit findet sich bei Edmund Husserl und der ihm folgenden phänomenologischen Tradition. Die Überlegungen Husserls selbst zu *Epoché* und Reduktion und die weitere Fortführung und Ausdifferenzierung durch die phänomenologische Tradition sind zu zahlreich, um ihnen in der Kürze der Seiten gerecht werden zu können.<sup>11</sup> Mit Husserl verfestigt sich zunächst das epistemologische Moment der Methode der *Epoché* (obwohl die von ihm betonte enthaltende Einstellung als ein generelles Ethos des Lebens und Wissens verstanden werden könne vgl. Depraz et al. 2003: 25) und die Verflechtung der Suspension mit einer Reduktion wird deutlich hervorgehoben. Die *Epoché*, zunächst als Gegenwende gegen die Generalthesis der natürlichen Einstellung, fungiert als Eingangstor in das Feld der transzendentalen phänomenologischen Forschung, in welcher mit der Reduktion die Suche nach einer apodiktischen Grundlage der Erkenntnis, die Husserl mit dem transzendentalen Subjekt aufzuweisen versuchte, beginnt. Anders als bei Descartes muss diese Grundlage nicht unbedingt egologisch verstanden werden, sondern lässt sich eher als Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand (Welt) und dessen Gegebenheitsweise (für das Subjekt) fassen, sodass Husserl in diesem Sinne eine Art der ursprünglichen Bezüglichkeit enthüllt.

Die *Epoché* eröffne also das Feld phänomenaler Gegebenheiten als den apodiktischen Boden für alles Erkennen, aber am Erscheinenden entberge sich zugleich stets neues Unenthülltes. Somit werde die Freilegung immer neuer Transzendenzhorizonte notwendig, ebenso wie die Ergänzung der Methode durch Imagination und freie Variation. Insgesamt beschränke Husserl das Erscheinen nicht mehr auf die Sinnlichkeit, sondern erkenne eidetische Gesetzmäßigkeiten an. Doch selbst die unendlich wiederholte *Epoché* könne die Erscheinungen in ihrer reinen Selbstgegebenheit nicht fassen, sodass die Phänomenologie vor der grundlegenden Entscheidung stehe, ob es nur ein perspektivisches Unenthülltes gebe oder eine absolute Faktizität des Erscheinens in endgültiger Verborgenheit. Hierin spiegle sich der antike stoisch-skeptische

---

<sup>11</sup> *Epoché* und Reduktion werden von Husserl selbst an vielen Stellen seines Werkes erwähnt und weiterentwickelt (siehe Kapitel 5.). Für einen Überblick über die gängigen Problematisierungen sowie Weiterführungen der husserlschen *Epoché* siehe: Kühn und Staudigl 2003: 15ff., insbesondere Fußnote 10. Für eine Abgrenzung der husserlschen *Epoché* gegenüber Descartes und der Verwandtschaft mit der stoischen und skeptischen *Epoché* siehe: Depraz et al. 2003a: 186f. und Kühn und Staudigl 2003: 17, insbesondere Fußnote 13).



Streit zwischen völligem Innehalten gegenüber dem Hinausstreben oder nur der Zurückhaltung bestimmter Tendenzen. Bei Husserl gebe es ebenfalls ein Vorliegendes, allerdings in eins mit einem eher stoisch-voluntaristischen Moment, welches sich in der Linie von Descartes über Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte als transzendente Selbstaufklärung dieses Willensmoments bis in die Genese des Subjekts verstehen lasse.<sup>12</sup> Obwohl Husserl in seinen Schriften verschiedene reduktive Anstrengungen entwickle, könne letztlich keine *Epoché* die Subjektivität in ihrer Apodiktizität gegenüber der Welt auszeichnen, sodass er in der Welt eine absolute Faktizität erkenne. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 15ff.)<sup>13</sup>

So führe die *Epoché* im husserlschen Projekt schließlich dazu, dass die Phänomenalisierung selbst als Zentrum der Reduktionsproblematik festgeschrieben werde, wobei die Subjektivität dunkel bleibe und sich gerade in ihrer Nicht-Erkennbarkeit der Grund der Phänomenalisierung ankündige. Spätestens seit der Erhebung der *Epoché* zum hyperbolischen Zweifel sei vorgezeichnet, dass die *Epoché* sich selbst bezweifeln müsse, was in der neueren Phänomenologie dazu führe, dass beispielsweise das Korrelationsapriori von Subjektivität und Welt, die Möglichkeit der Schau, die Phänomenalisierung und so weiter auf eine Art Ereignis zurückgeführt werden. Hier zeichne sich Radikalisierung der Reduktion ab, die Möglichkeit der Distanz, welche die Phänomenalisierung bedinge, stehe selbst in Frage und als Antwort sei nur eine absolute Gebung möglich. Husserl habe die meisten Möglichkeiten einer Radikalisierung der Reduktion vorausgesehen, was die Kritiken seiner Nachfolger selbstverständlich nicht entkräfte. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 19f.)

Besonders hervorzuheben seien unter diesen Kritiken die von Eugen Fink, welche die Frage der Motivation eingehend beleuchte, die von Maurice Merleau-Ponty und dessen Vorwurf der Idealisierung, die Kritik von Emmanuel Lévinas, wonach die *Epoché* im Selben verbleibe und den Anderen absorbiere und die Kritik von Martin Heidegger, die dem husserlschen Selbstverständnis der Reflexion vorwerfe, sie führe zu einem ontologischen Monismus und einem Subjekt-Objekt-Dualismus (vgl. Depraz et al. 2003a: 188f.). Merleau-Ponty betone das Unsichtbare und Sprachlose und Lévinas das Außerhalb eines phänomenalen Bereichs. Jean-Luc Marion überschreite die husserlschen Reduktion mit einer weiteren, um der absoluten Gebung nahe zu kommen (siehe auch: Marion 2003: 125ff.), wohingegen Michel Henry gleich von einer Gegen-

---

<sup>12</sup> Sowohl bei Kant als auch bei Fichte lassen sich ebenso der *Epoché* ähnelnde Denkfiguren finden. Siehe: Depraz 2012: 218ff.). Das Leitmotiv des Transzendentalen der husserlschen *Epoché* und Reduktion finde ohnehin einige seiner Wurzeln in den Überlegungen Kants und Fichtes. Zu Verbindungen und Unterschieden bei diesem Motiv siehe: Schnell 2019: 44ff. und 83ff.).

<sup>13</sup> Es ist anzumerken, dass diese Einschätzung Husserls vor dem Hintergrund der Radikalisierung seiner Phänomenologie, beispielsweise durch Michel Henry erfolgt.

reduktion spreche (siehe auch: Henry 2003: 65ff.). Schlussendlich mache die neuere Phänomenologie den Untergang der Vorstellung (vgl. Lévinas 2007: 120ff.) zum phänomenologischen Prinzip, um das Korrelationsapriori auf ein Unsagbares und Unsichtbares hin aufzubrechen. Die *Epoché* und die Reduktion werden ab einem bestimmten Punkt durch reine Manifestation, Offenbarung oder Epiphanie ersetzt. Hierbei seien die Begrifflichkeiten jedoch häufig auf eine Anwesenheit fixiert, beispielsweise den Anderen oder das Leben. (vgl. Kühn und Staudigl 2003: 21ff.)

Der Forschungsstand zeigt die Diversität der *Epoché* im Laufe ihrer langen Entwicklungsgeschichte sowohl hinsichtlich ihrer Ausführung als auch hinsichtlich ihres Zwecks. Trotz und gerade aufgrund dieser Diversität erscheint es notwendig, die Frage, wie *Epoché* als Vollzug und Geschehen, also in ihrer Tiefendimension, zu fassen ist, zu stellen und damit zu fragen, ob sich nicht all diese *Epochébegriffe* als Beispiele für *eine* Geste verstanden werden können, eben ein allgemein menschliches Vermögen, dass sich in verschiedenen Kulturen zu verschiedenen Zeiten stets neu und in Abwandlung präsentiert. Nach eben dieser Geste wird in der vorliegenden Arbeit gesucht, sie soll gezeigt werden. Neben den methodischen Schwierigkeiten verweist der Forschungsstand auf die Grenze einer solchen Suche, die im Angesicht der Mannigfaltigkeit der dargelegten Nuancen von *Epoché* notwendig unvollständig bleibt. Er gibt jedoch die Möglichkeit einige Eckpunkte und Fragen, die eine Phänomendeskription der *Epoché* betreffen, zu formulieren.

Die *Epoché* besitzt eine lebensweltlich-ethische Dimension oder lässt sich direkt als Ethos verstehen, ebenso allerdings eine epistemologische Dimension. Sie kann zudem als willentliche Technik oder als unwillentliches Geschehen verstanden werden, wobei sich dann die Frage ergibt, ob der gesamte Vollzug unwillentlich sein kann oder ob es nur das auslösende Moment selbst ist. Das auslösende Moment, die Motivation, zeigt sich ebenfalls als eigenes Problem der *Epoché*. Dann ist das Geschehen oder der Vollzug unmittelbar mit der Transzendenzfrage verbunden und zudem in epistemologischer Hinsicht zwischen Schein und Sein zu verorten. Gerade in ihrer epistemologischen Konnotation erscheint *Epoché* mit der Frage des Anfangs verbunden, insofern sie an der Gewinnung der ersten Philosophie beteiligt ist. Überhaupt ist die *Epoché* ein Phänomen des Zwischen oder der Differenz. Dann scheint sie bezüglich ihrer Radikalität differenzierbar zu sein, beispielsweise in der Frage, ob sie alles Ausgreifen inhibiert oder modifiziert oder nur bestimmte Vorstellungen zurückhält. Eine weitere Dimension bildet die Frage nach der Verbindung von *Epoché* und Epoche. Diese Fragen und Problemdimensionen bieten zwar einen Ankerpunkt, auf in *Kapitel 9* zurückgekommen werden kann, aber sie

werden für das Folgende, wie in der Methode dargelegt, einstweilen in den Hintergrund verschoben und nicht beachtet.

### 1.3. Einordnung in den Forschungsstand der Phänomenologie

Die Fragen, wie *Epoché* und Reduktion zu fassen sind, sowohl jeweils einzeln als auch in ihrer Wechselwirkung, und ob sie überhaupt einen ausgezeichneten Stellenwert für alle Arten der Phänomenologie einnehmen und einnehmen sollten, sind in der gegenwärtigen phänomenologischen Forschung nach wie vor präsent (siehe: Bernet 2016: 312, Zahavi 2019 und Morley 2010). Die *Epoché* werde oft entweder ignoriert, für selbstverständlich gehalten oder missverstanden (vgl. Morley 2010: 225). Bezüglich des Stellenwertes gemahnt Husserl selbst, „ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfaßt und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben“ (Husserl 1913: 179) bleibe Phänomenologie ein leeres Wort. Er insistiere, solange *Epoché* und Reduktion nicht ernst genommen würden, sei die Phänomenologie nicht zu verstehen. Dennoch werde genau dieses Insistieren in der phänomenologischen Literatur hinterfragt, und es sei umstritten, ob die Phänomenologen folgender Generationen, wie beispielsweise Heidegger, Merleau-Ponty oder Jean-Paul Sartre *Epoché* und Reduktion verworfen oder implizit vorausgesetzt haben. (vgl. Zahavi 2007: 24 und Zahavi 2019: 2) In der gegenwärtigen Debatte gibt es Argumentationen, welche die *Epoché* als Zentrum der Phänomenologie betrachten und somit, beispielsweise ausgehend von Amedeo Giorgi's Beiträgen zu einer Erneuerung der Psychologie, die Nutzbarkeit der *Epoché* gerade für angewandte Phänomenologie propagieren (vgl. Morley 2010). Allerdings ebenso gegenläufige Argumentationen, die zwar den Wert von *Epoché* und Reduktion für eine philosophische Phänomenologie, insbesondere die transzendente Phänomenologie, betonen, aber für eine angewandte Phänomenologie, die in der wissenschaftlichen Forschung beispielsweise mit Soziologie, Psychologie oder Anthropologie arbeite, spielen diese keine besondere Rolle und können sogar verkomplizierend wirken (vgl. Zahavi 2019: 9ff.). Jenseits dessen gibt es die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in der Phänomenologie, nach dem diese als reine Praxis aufgefasst werden solle – denn Phänomenologie sei entweder angewandt oder überhaupt nichts (vgl. Depraz 2012: 9ff. und Depraz et al. 2003b: 213f.).

Dieser Widerstreit verdeutlicht zwei Aspekte: Erstens wurde und wird die Phänomenologie häufig als untrennbar mit ihrer Methode verbunden betrachtet oder sogar als Methode gesehen und daher ist zweitens die Methode untrennbar von der Frage nach der Phänomenologie selbst, nach ihrem Sinn und Zweck. Hierbei ist hervorzuheben, dass eben „in der Phänomenologie die

Methode niemals *preskriptiv* sein kann, sondern in der methodischen Reflexion immer der »Sache« entnommen werden muss.“ (Schnell 2019: 23). Diese Verbindung von Methode und Sache führt zu der Frage nach der Sache der Phänomenologie. Es gibt allerdings keine Sache *der* Phänomenologie, weil es nicht *die* Phänomenologie gibt. So bemerkt Schnell, die Phänomenologie dürfe nicht in ihrem Wesen begrenzt werden, sie sei ein offenes, kein abgeschlossenes Projekt. Insofern sei die Frage, was Phänomenologie sei, immer auch die Frage, was sie sein könne. (vgl. Schnell 2019: 21ff., besonders Fußnote 1). Eine solche Sichtweise darf in keinem Fall, gerade im Angesicht der sich im Forschungsstand zeigenden Mannigfaltigkeit *Epoché*, als eine Trivialisierung missverstanden werden: Nicht jedes Forschungsprojekt, das sich um Voraussetzungslosigkeit bemüht und unter Zurückhaltung von Urteilen Phänomene betrachtet, ist zwangsläufig Phänomenologie. Ebenso ist nicht jede Person, die sich einer Art der *Epoché* bedient Phänomenologin oder durch den Verzicht darauf zwangsläufig keine Phänomenologin. (siehe auch Bernet 2016: 328ff.) Die genuine Offenheit und Unabgeschlossenheit der Phänomenologie implizieren allerdings, dass sie noch an ihrer Abgrenzung arbeitet und diese stets neu zu bestimmen hat.

Diesem Gedanken und der Darstellung des Forschungsstandes folgend, kann sich eine Arbeit, die sich um einen Aufweis der *Epoché* in ihrer existentiellen Tiefendimension, also als Vollzug und Geschehen, bemüht, nicht ausschließlich mit Phänomenologie auseinandersetzen und ebenso wenig nur mit dem sogenannten abendländischen Denken. *Epoché* tangiert allgemeinere Fragen, wie die der Verbindung von einer wie auch immer gearteten philosophischen oder, noch allgemeiner, einfach anderen Einstellung und der sogenannten alltäglichen, gewöhnlichen oder natürlichen Einstellung. Wie angemerkt, versteht sich die Arbeit dennoch als phänomenologisch, insofern aus der Phänomenologie entlehnte Konzepte ihr als methodische Orientierungshilfe dienen und insofern sie implizite Sympathien für einige phänomenologische Positionen hat und diesen folgt. Die Phänomenologie bietet der *Epoché* eine Möglichkeit ein Stück weit zu sich selbst zu kommen. Dennoch ist dies nicht mit einem Urteil darüber, was Phänomenologie sei oder nicht sei verbunden, sondern das Vorgehen der Untersuchung ist schlicht weder phänomenologie-geschichtlich noch hinsichtlich der implizierten Annahmen vollkommen neu.

Die vorliegende Untersuchung teilt sich neben der Anlehnung an Stein und Husserl folgende Annahmen mit Depraz et al., Sepp und Morley: Die *Epoché* ist nicht nur phänomenologische Methode oder überhaupt eine Methode mit einem bestimmten Zweck. Sie ist wesentlich mehr als ein Werkzeug oder eine Technik und besitzt daher einen Sinn vor und außerhalb jeder

Theorie. Sie ist eine Geste, eine radikale Lebensmodifikation und -form, welche die existentielle Situation des Menschen, sowohl seinen Ausgriff oder sein Engagement gegenüber der Welt als auch seine leibliche Position in ihrer Gänze, betrifft. Ebenso ist sie zwar nicht Teil einer Ethik oder Moral, aber dennoch ein Weg zu leben, sie entspricht einem gewissen Ethos, einer gewissen Haltung. Ihr Geschehen setzt gerade vor jeder Ethik oder Moral an. Um dieser Bedeutung gerecht zu werden, muss die *Epoché* jenseits der Phänomenologie, sogar jenseits von philosophischen Theorien und in einem interkulturellen Rahmen als Vollzug oder Geschehen, als Praxis untersucht werden. (vgl. Depraz et al. 2003: 25, 184ff., Depraz 2012: 229ff., Sepp 2003: 200, Sepp 2012a: 266, Sepp 2017: 36f. und Morely 2010: besonders 229f.) Die vorliegende Arbeit folgt diesen Annahmen, ohne allerdings einen Paradigmenwechsel der Phänomenologie zu propagieren oder mit dem Ziel, die phänomenologische Forschungstradition hinter sich zu lassen (wie Depraz 2012). Dennoch verlangt eine Erforschung der *Epoché* sich weder in die phänomenologische noch eine andere theoretische Tradition zu verstricken, sondern zwar deren jeweiligen Standpunkt einzunehmen, sich aber im Durchlaufen gleichsam wieder davon zu lösen, um die *Epoché* selbst in den Blick zu rücken.

Im Zug einer Einordnung in den Forschungsstand der Phänomenologie ist ebenfalls zu betonen, wie viel schon für die vorliegende Untersuchung geleistet wurde. Hierbei ist nicht nur auf die erwähnten Forschungsarbeiten von Sepp und Depraz et al. zu verweisen, sondern ebenso die Reflexionen Husserls selbst zu diesem Thema, die Forschungen seines Assistenten Fink, die Analysen Jan Patockas, den Aufsatz zu einer Phänomenologie der *Epoché* von Ströker, die Phänomenologie der Phänomenologie von Sebastian Luft sowie Arbeiten von vielen anderen Phänomenologinnen zu diesem Thema. Bezüglich dem, was Phänomenologie sein könnte, kann im Hinblick auf das eben Dargelegte festgehalten werden, dass sie immer ähnlich dem hier beschriebenen *méthodos* war; eine Methode zur Selbstvergewisserung des Denkens, eine Vielzahl an historischen Versuchen, die letztlich an demselben Projekt arbeiteten und arbeiten.

Eben hierzu möchte die vorliegende Arbeit einen bescheidenen Beitrag leisten: Das Aufdecken der Tiefendimension der *Epoché* ermöglicht einerseits ein Verstehen der existentiellen Motivationslage und Situation, die der *Epoché* zugrunde liegen und damit andererseits eine Rückbindung des Theoretischen an die existentielle Erfahrung, um die Methode besser zu verstehen. Die Kennzeichnung der *Epoché* als interkulturelles Phänomen ermöglicht den Entwurf eines Tableaus, in dem Beispiele aus unterschiedlichen Zeiten und Kulturen in einen Dialog gebracht und im Anschluss daran integral zusammengeführt werden können. Die Untersuchung

ist damit auch ein Angebot zur Lösung der Methodenfrage. Darüber hinaus leistet sie einen Beitrag zur Gewinnung des Potentials der *Epoché* als lebensverändernde Kraft. Schlussendlich ebnet die Hervorhebung des Verhältnisses von *Epoché* und Alterität zudem den Weg in eine enthaltende Haltung dem Anderen gegenüber.

## 2. Erstes Beispiel: Die skeptische *Epoché*

Die *Epoché* wurde wahrscheinlich nicht von Pyrrhon selbst in die Skepsis eingeführt, von ihm aber möglicherweise als implizite gelebte Haltung vertreten. Im Folgenden wird daher zunächst die Haltung Pyrrhons skizziert. Ein Zeugnis über die pyrrhonische Philosophie findet sich in einer Darstellung Timons, die durch Aristokles von Messene erhalten wurde. Jeder, der das Glück suche, müsse sich mit drei Fragen befassen: wie die Dinge (*pragmata*) von Natur aus seien, welche Haltung ihnen gegenüber dementsprechend eingenommen werden solle und welches die Vorteile für denjenigen, der diese Haltung einnimmt, wären. Bezüglich der Natur der Dinge wolle Pyrrhon zeigen, dass diese ununterscheidbar (*adiaphora*), nicht aufgehörend (*astathmeta*) und nicht untersuchbar (*anepikrita*) seien. Daher könne weder durch die Sinne noch durch Meinungen wahr oder falsch erkannt werden. Hieraus folge für die zweite Frage, dass die Haltung gegenüber den Dingen und den eigenen Meinungen und Sinneseindrücken unvoreingenommen beziehungsweise urteilsfrei (*adoxastus*), nicht fixiert (*aklineis*) und unerschütterlich (*akradantus*) sein müsse. (vgl. Beckwith 2015: 22f.) In dieser Haltung müsse von jedem Ding gesagt werden, „es ist um nichts mehr, als es nicht ist, oder es ist und ist nicht, oder es ist weder, noch ist es nicht“<sup>14</sup> (Beckwith 2015: 23). Als Ergebnis dieser Haltung werde dann Leidenschaftslosigkeit (*Apatheia*) erreicht und schlussendlich die Seelenruhe (*Ataraxia*).<sup>15</sup> Der Term *Adiphora* lasse sich nach Beckwith so verstehen, dass die Dinge keine Selbstidentität haben, mithin nicht differenzierbar seien. Die Differenzierung komme daher vom Rezipienten des Dinges und liege nicht in den Dingen selbst. Der Begriff *Pragmata* sei zudem weiter zu fassen als nur auf substantielle Dinge bezogen und umfasse auch Sachverhalte, Gedanken und so weiter, insgesamt alles Gegebene. Der zweite Term *Astathmeta* lasse sich als unmessbar, instabil oder unaufhörlich (wörtlich nicht-stehend) verstehen und meine letztlich die Fluidität der Dinge. Der dritte Term *Anepikrita* lasse sich als nicht verstehbar oder nicht unterscheidbar, damit letztlich als nicht zu beurteilen verstehen. Die Dinge seien nicht fest und daher lasse sich auch kein fixiertes Urteil über sie fällen. (vgl. Beckwith 2015: 26ff.)

Aus den *Pragmata* ergibt sich, dass weder durch die Sinne noch durch Meinungen absolut Wahres oder Falsches erkannt werden kann. Die Einsicht dessen bedingt wiederum eine Hal-

---

<sup>14</sup> Diese Übersetzung stammt vom Autor dieses Textes. Siehe zum Vergleich das englische Original: „it no more is than it is not or it both is and is not or it neither is nor is not“ (Beckwith 2015: 23).

<sup>15</sup> Die Übersetzung stammt dabei von Beckwith selbst, der schreibt, in anderen Übersetzungen sei das erste Wort *Aphasia*, was allerdings auf einer Fehlübersetzung basiere, wie sich mit anderen Textstellen von Aristokles belegen ließe (vgl. Beckwith 2015: 41, siehe auch speziell Beckwith 2015 Appendix A, 180ff.).

tung zu den Pragmata. In der Beschreibung nach Aristokles ist diese Haltung für Pyrrhon urteilsfrei (adoxastus), nicht fixiert (aklineis) und unerschütterlich (akradantus). Hierbei ist auf den zurückhaltenden oder inhibierenden Charakter der Haltung zu verweisen, der sich in den Begriffen gemeinsamen Verwendung des *Alpha privativum* widerspiegelt: Sie ist undogmatisch, nicht fixierend und unerschütterlich. Gleiches gilt für Ataraxia, Apatheia und Aphasia, welche gerade die Überwindung der Störung oder Beunruhigung, der Leidenschaft und des sprachlich fixierenden Ausdrucks betonen. Beckwith behauptet darüber hinaus eine direkte Verflechtung der drei Merkmale der Haltung mit den drei Pragmata. So folge adoxastus aus adiphora, denn da die Dinge nicht differenzierbar seien, könne keine Theorie oder Meinung über sie gebildet werden. Aus der Instabilität oder Unaufhörlichkeit der Dinge folge, dass die Haltung nicht auf dieses oder jenes fixiert sein dürfe. Ebenso folge aus der Nicht-Beschreibbarkeit der Dinge, dass unerschütterlich davon abgesehen werden müsse, sie dennoch zu beschreiben. Zusammengefasst ergäben die drei Merkmale die Zurückhaltung der Wahl, die Balance zwischen den Extremen und die Urteilslosigkeit. (vgl. Beckwith 2015: 38)

Die beschriebene Haltung korrespondiert mit den über Pyrrhons Lebensführung erhaltenen Anekdoten bei Diogenes, der ebenfalls vermerkt, wie sehr dieser für seine Lebensweise und Unerschütterlichkeit bewundert und sogar geehrt wurde.<sup>16</sup> Angesichts dieser Darstellung lässt sich die These aufstellen, dass Pyrrhon monstrativ gearbeitet hat und seine Philosophie nicht durch ein ausgearbeitetes theoretisches Konstrukt, sondern durch das gelebte Beispiel repräsentierte. Zumindest begründete die pyrrhonische Haltung eine Art und Weise der Lebensführung, deren Kern die späten Skeptiker mit *Epoché* beschrieben haben. Für eine Rekonstruktion dieser Lebensweise kann auf Sextus Empiricus zurückgegriffen werden.<sup>17</sup>

Sextus beginnt seine Ausführungen, indem er die Skepsis als dritten Weg zwischen dem Dogmatismus und der Einstellung der Akademiker, der Verneinung des Dogmatismus, charakterisiert. Dieser dritte Weg, die skeptische Schule, sei die suchende und spähende, denn sie

---

<sup>16</sup> Diogenes beschreibt, Pyrrhon habe seinen Lehrer Anaxarch ignoriert, als dieser in einen Sumpf gefallen sei, also sein Leben tatsächlich nach den philosophischen Vorgaben der Gleichgültigkeit gelebt. Die Unbegreiflichkeit der Dinge aufgrund ihrer Ununterscheidbarkeit habe er so in seinen Alltag integriert, dass er keinen Gefahren ausgewichen sei, seien es heranfahrende Wagen oder wilde Hunde. Nichts habe ihn aus der Fassung bringen können, selbst wenn seine Gesprächspartner sich in der Unterhaltung entfernten, habe er diese fortgesetzt, als sei nichts gewesen. Er habe ebenfalls Haushaltsaufgaben für seine Schwester erledigt und sogar, ungeachtet seines Ruhmes, die Schweine gewaschen. Aufgrund seiner Lebensweise sei er in der Wissenschaft geschätzt worden und habe Nacheiferer besessen, die Stadt Athen habe ihn zum Ehrenbürger ernannt und in seiner Vaterstadt Elis haben die Philosophen zu seinen Ehren Steuerfreiheit erhalten. (vgl. Diogenes Laertios 1990: 191ff.).

<sup>17</sup> Ebenso kann auf die Darstellung bei Diogenes verwiesen werden: vgl. Diogenes Laertios 1990: 199ff. Diese gleicht im Wesentlichen der Darstellung bei Sextus. Zur Authentizität der Quellen vermerken Janáček et al., dass sich vermutlich beide auf dieselben Quellen beziehen, Diogenes diese aber weniger verändere als Sextus, der beispielsweise Wortvariationen verwende und dem Authentizität nicht so wichtig gewesen sei wie Diogenes. Siehe Janáček et al. 2008: 93ff. und 160ff.



komme nie bei der Bejahung oder Verneinung der Wahrheit oder überhaupt eine Dogma an. Ebenso sei sie die zurückhaltende nach dem Erlebnis, welches dem Suchenden bei der Suche widerfahre. (vgl. Sextus Empiricus 1985 93f.)

„Die Skepsis ist die Kunst, auf alle möglichen Weisen erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen“ (Sextus Empiricus 1985: 94)

Somit klingen bei Sextus zwei Formen der *Epoché* an: Einerseits die *Epoché* als Widerfahrnis bei der Suche und andererseits die *Epoché* als durch die Entgegensetzung der Dinge selbst ausgelöste *Epoché*. Beide Male ist sie allerdings Reaktion auf die Art und Weise wie die Dinge sind, genauer, dass sie nicht in dieser oder jener Weise eindeutig sind, sondern ununterscheidbar und nicht zu beurteilen. Die *Epoché* ist dabei gleichzeitig eine Öffnung gegenüber dem Erscheinen des Dings vor jeder urteilenden Einstellung zu ihm. So meint Sextus ebenfalls, das skeptische Schlagwort *Ich halte mich zurück* (*epecho*) entspreche der Unfähigkeit zu sagen, welchem der Gegenstände der Skeptiker glaube solle und welchem nicht. Es zeige die Gleichheit im Erscheinen der Dinge hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit an. Die Zurückhaltung sei eine Zurückhaltung des Verstandes, der aufgrund dieser Gleichwertigkeit weder etwas setze noch aufhebe. (vgl. Sextus Empiricus 1985: 138). Es ist das Ziel der skeptischen Argumentation diese Gleichwertigkeit, die Isosthenie, herbeizuführen, also die Argumentation in die Unentscheidbarkeit des Widerstreits der gleichwertigen Argumente zu überführen, welche dann zur *Epoché* führen, der wiederum die Ataraxia folgt.

Gabriel beschreibt die skeptische *Epoché* ebenfalls als Entgegenstellung zur dogmatischen Voreiligkeit, die sich ohne genaue Prüfung, also ohne Skepsis, in überzogene Wissensansprüche stürze. Die *Epoché* sei eine Zurückhaltung eben dieser überzogenen Wissensansprüche, denn sie vermeide die endgültige universale Entscheidung und setze alle Urteile nur unter Vorbehalt. Damit sei sie selbst gerade nicht endgültig, sondern vielmehr Vermögen des Vollzugs der Isosthenie; so relativiere der Skeptiker den dogmatischen Willen zur Wahrheit, indem er wieder und wieder einzelne Dogmen in die Isosthenie überführe. Das Heilsversprechen der Skepsis laute mit Hilfe der *Epoché* die Ataraxia zu erreichen, in welcher der Skeptiker dann nicht mehr von der Suche nach der Wahrheit beunruhigt werde. (vgl. Gabriel 2008: 84) Dabei ist allerdings zu beachten, dass sich *Epoché* und Ataraxia eher zufällig einstellen. Sextus schreibt, der Skeptiker habe zu philosophieren begonnen, um über die Ungleichförmigkeit der erscheinenden und gedachten Dinge zu entscheiden, also letztlich zu bewerten, welche der Vorstellungen wahr und welche falsch seien. Er sei aber hierzu nicht in der Lage gewesen, habe

nur die Isosthenie gefunden und daher innegehalten (*Epoché*). Beim Innehalten sei ihm zufällig die Seelenruhe gefolgt. Da der Skeptiker gegenüber den natürlichen Gütern oder Übeln keine festen Überzeugungen hege, meide oder verfolge er nichts mit Eifer und habe deswegen Ruhe. Dabei gehe es nicht darum, völlig der Belästigung von unangenehmen Dingen, wie beispielsweise dem Hunger oder dem Frieren entkommen zu können, sondern diese nicht als von Natur aus übel anzunehmen und ihnen gegenüber maßvoll zu leiden, denn der Glaube an das an sich Gute oder Schlechte sei schlimmer als das Leiden selbst. (vgl. Sextus Empiricus 1985: 100f.)

Die *Epoché* sei laut Gabriel somit das zufällige Resultat des Scheiterns aller Theorie im Versuch, die Aporie der Erkenntnis zu beseitigen, was der Versuch einer jeden dogmatischen Philosophie sei. Gerade indem der Skeptiker seinen Willen zur Wahrheit aufgebe, erreiche er sein Ziel. Da er nicht selbst in den Dogmatismus abrutschen wolle, könne er auch kein universales negativ-dogmatisches Argument liefern, denn dieses wäre nur weitere Theorie. Er müsse daher seine Suche fortsetzen. Die *Epoché* sei somit eine sich immer wieder bei der Suche einstellende Erfahrung, ein wiederholter Vollzug der Zurückhaltung und kein endgültiger Zustand. Sie ergebe sich auf der ersten Ebene in der Konfrontation mit der Isosthenie, diese müsse dann aber auf der zweiten Ebene gegen sich selbst gewendet werden, da sonst der Dogmatismus drohe. Daher könne die *Epoché* nicht begründet werden, sondern müsse zufällig und grundlos sein. Die Begründung der ersten Ebene werde damit revidiert. Gleiches gelte für Ataraxia. Der Skeptiker gebe also ein Heilsversprechen, nehme dies aber konsequenterweise gleich wieder zurück. (vgl. Gabriel 2008: 85f.) Dieser Ansatz erklärt die beiden Konnotationen von *Epoché*, zunächst als Widerfahrnis und dann als erstrebter beziehungsweise willentlich ausgelöster Vollzug. Die erste *Epoché* könnte sich, zumindest innerhalb einer genetischen Deutung, einfach bei der Erfahrung der Suche eingestellt haben, woraufhin der Skeptiker dann versuchte diese Reaktion auf die Erfahrung zu habitualisieren und sie so zu einer gelebten Haltung zu machen.

Dies macht die Skepsis zu einer speziellen Form der Philosophie, denn sie erscheint, gerade aufgrund ihrer Gegenwende zur Theorie, eher als eine Form der Therapie oder als performativer Ansatz. Dennoch ist Sextus sehr deutlich darin, dass die Skepsis keinen ethischen Anspruch hat und keine Lebenstechnik in Aussicht stellt, sondern sich des Urteils über die Existenz von etwas von Natur aus Gutem oder Üblen enthält. Er veranschaulicht dies mit einer längeren Argumentation, welche die verschiedenen widerstreitenden Positionen, was gut oder übel sei, darstellt und beschreibt dann, dass sich der Skeptiker im Angesicht einer so großen Ungleichförmigkeit der Dinge darüber zurückhalte, ob etwas von Natur aus übel oder gut sei. Er distanzieren sich so

von der dogmatischen Voreiligkeit und folge undogmatisch der alltäglichen Lebenserfahrung. (vgl. Sextus Empiricus 1985: 273ff.)

Daraus ergebe sich, dass es keine Lebenstechnik geben könne, denn diese müsse sich mit den guten oder schlechten Dingen beschäftigen. Zudem propagieren die Dogmatiker so viele verschiedene Lebenstechniken, das erneut der Widerstreit gleichwertiger Argumente vorliege. (vgl. Sextus Empiricus 1985: 287ff.) Zum Ende seiner Ausführungen und der ausführlichen Demonstration der Isosthenie bezüglich der Ethik und den Lebenstechniken allgemein, schreibt Sextus dennoch: „Der Skeptiker will aus Menschenfreundlichkeit nach Kräften die Einbildung und Voreiligkeit der Dogmatiker durch Argumentation heilen.“ (Sextus Empiricus 1985: 299) Er verweist zumindest auf die Möglichkeit der Heilung vom dogmatischen Impuls, die darin besteht, einen Anderen und sich selbst in die *Epoché* zu führen. Dieses Heilsversprechen muss der Skeptiker allerdings sofort zurücknehmen, da er sonst selbst dem dogmatischen Impuls folgen würde. Daher lässt sich die Skepsis nur als performative Therapie verstehen und nicht als theoretische Therapie, Ethik oder Lehre einer Lebenstechnik. Dies steht zumindest im Einklang mit der Lebensführung Pyrrhons und dessen möglicherweise monstrativer Vermittlung seiner Philosophie.

Ein entscheidender Bestandteil dieser Heilung sind die sogenannten skeptischen Tropen, die als Wendungen gegen feste Überzeugungen verstanden werden können. Aus ihnen ergebe sich laut Sextus die Zurückhaltung des Skeptikers. (vgl. Sextus Empiricus 1985: 101ff.) Die Tropen verdeutlichen, dass alles in Relation zu seiner Rezeption steht, sie belegen, dass jede Erscheinung oder jeder Gedanke nur relativ auf ein System der Überzeugungen ist, die wiederum selbst nicht gesichert sind. Aufgrund der Verschiedenheit zwischen beispielsweise Mensch und Tier oder der Verschiedenheit der Kulturen ergeben sich differente Gedanken und Wahrnehmungen, sodass letztlich jeder Erscheinung, jedem Gedanken und jeder Argumentation ein gleichwertiger Gedanke, eine gleichwertige Erscheinung oder ein gleichwertiges Argument gegenübersteht. Gabriel versteht die Tropen als Darstellung dessen, dass keine Einigung darüber erlangt werden könne, was der Fall sei. Der Versuch der Wahl eines Standpunktes löse die Tropen aus, die dann zeigen, dass eine Letztbegründung unmöglich sei, da diese immer zirkulär werde. Entweder sei der letzte Grund grundlos oder er begründe sich selbst. Jede Position zeige sich so als abhängig von einer Theorie, die selbst wiederum begründet werden müsse, womit dem Skeptiker nur die Zurückhaltung der Theoriebildung selbst bleibe. Die Isosthenie sei daher kein Erkenntnisgewinn, denn sie dürfe ebenfalls nicht behauptet werden. Sextus behaupte also nicht die Unerkennbarkeit. (vgl. Gabriel 2008: 60ff. Siehe auch: Sextus Empiricus 1985: 130ff.)

Diese Beobachtung entspricht den skeptischen Schlagworten des *Vielleicht, Es kann sein, Ich bestimme nichts* und so weiter (vgl. Sextus Empiricus 1985: 137ff.), die alle versuchen, ihr Gegenteil mit auszusagen beziehungsweise sich des Urteils zu enthalten. Eben dieser Versuch von Sextus, etwas argumentativ auszudrücken, das aber selbst keine Argumentation, keine Behauptung, kurz kein Dogma sein darf, verdeutlicht die Besonderheit der Skepsis: Diese muss als Weg verstanden werden, als performative Therapie, die nicht argumentativ überzeugen kann oder möchte, sondern nur, indem sie denkend nachvollzogen wird. In diesem Sinne könnte das sehr langatmig, ausufernd und redundant geschriebene Werk von Sextus selbst Ausdruck dieses Versuches sein. Er kann die Erfahrung der *Epoché* nicht beschreiben oder dogmatisch zu einem Ziel erklären, er kann allerdings der Leserin zeigen, was er meint und sie in die *Epoché* führen. Er zeigt somit die Unerkennbarkeit der Dinge durch Beispiele, er behauptet die Isosthenie nicht, vielmehr ist sein Text performative Demonstration der Isosthenie.

Dennoch führe die Skepsis ein Art Wahrheitskriterium an, so Gabriel, nämlich die Erscheinung. Diese soll jedoch lediglich Orientierung im Leben bieten, sie sei nicht glaubwürdig oder wahrscheinlich, noch stehe sie wie eine Vorstellung zwischen Welt und Wissen, sondern sie biete nur praktische Richtlinien für das Handeln. In diesem Sinne sei das Wahrheitsverständnis der Skeptiker pragmatisch, denn es diene nur als vorläufiges Handlungskriterium. (vgl. Gabriel 2008: 65f.) Zunächst wirkt ein Wahrheitskriterium allerdings wie ein Widerspruch zu der sonstigen skeptischen Haltung, zumal Sextus selbst den Tropen und der Isosthenie folgend sowohl dem Wahrheitskriterium als auch der Wahrheit oder dem Wahren mit Zurückhaltung gegenübersteht (vgl. Sextus Empiricus 1985: 157 ff. und 173 ff.). Allerdings vermerkt er ebenso, dass der Skeptiker seiner Lebenserfahrung folge (vgl. Sextus Empiricus 1985: 286) und gibt gleich zu Anfang an, dass der Skeptiker die Erscheinungen oder genauer das Erscheinen nicht aufhebe. Er gebe also durchaus zu, der Honig erscheine süß, enthalte sich aber der Aussage, er sei süß (vgl. Sextus Empiricus 1985: 98). Des Weiteren lässt sich wie oben dargelegt die skeptische *Epoché* als eine Öffnung gegenüber dem Erscheinen des Dings vor jeder urteilenden Einstellung zu ihm verstehen.

Diese beiden gegensätzlichen Tendenzen werden von Gabriel mit urbaner und rustikaler Skepsis, also gemäßigter und radikaler Skepsis, betitelt. So erkenne der radikale Skeptiker nicht einmal seine eigenen Eindrücke an, der urbane dagegen vertraue wenigstens zu einem gewissen Grad auf seine Sinneserfahrungen. Die Verabschiedung oder die Zurückhaltung gegenüber dem Wahrheitskriterium drohe den Skeptiker handlungsunfähig zu machen, da er nicht mal eine Situation bewerten, geschweige denn, sich angemessen zu ihr verhalten könne. Aus diesem

Grund gebe Sextus die Phänomene als Kriterien an. Dem entgegenstehend wende Sextus jedoch die Tropen auf die Phänomene an und zeige damit die Meinungsverschiedenheit, die über sie herrsche. Bei Sextus gebe es daher zwei widersprüchliche Tendenzen, er bleibe jedoch eben damit der Skepsis treu, da dies selbst wieder Isosthenie erzeuge. Dieser Isosthenie stünde allerdings wiederum eine Behauptung entgegen, nämlich die Totalität aller dogmatischen Behauptungen. (vgl. Gabriel 2008: 67ff.) Die Skepsis ist damit schlussendlich weder radikal noch gemäßigt, denn entschiede sie sich für eine der beiden Tendenzen, würde sie dogmatisch. Indem sie beide Tendenzen besitzt, bleibt sie ihrem performativen Ansatz treu und erzeugt Selbstaufhebung. Deutlich wird dies beispielsweise in Sextus' Gleichnis vom Abführmittel: Die skeptischen Schlagworte seien nicht wahr, sondern werden gemeinsam mit den Dingen, über welche sie geäußert würden, aufgehoben, wie sich das Abführmittel mit den Säften, gegen die es wirke, selbst mit ausscheide (vgl. Sextus Empiricus 1985: 141f.).

In diesem Sinne wird die Skepsis nur als performative Therapie verstehbar. Der Patient solle laut Gabriel nicht von irgendeiner objektiven Wahrheit überzeugt werden, sondern ihm solle gezeigt werden, dass die Theorie ihn nicht retten könne, denn ein „Wandel unserer theoretischen Einstellung zum Leben kann nicht theoretisch motiviert werden“ (Gabriel 2008: 76). Um diesen Wandel auszulösen konstruiere Sextus daher ein System komplexer selbstreferenzieller Argumente, die sich am Ende selbst aufheben. Er vergleiche diese mit einer Leiter, die am Ende umgestoßen werde. Die Skepsis sei somit kein theoretisches Projekt, sondern, indem sie sich auf sich selbst anwende, der therapeutische Abbruch der Theorie. Sie sei dann selbst Moment eines Widerstreites, nämlich des Widerstreits zwischen Dogmatismus und Skeptizismus. Durch die Erzeugung von Paradoxien und Antinomien gehe sie gegen einzelne Dogmen vor, da sie eben kein universelles Argument gegen die Theorie vorbringen könne. (vgl. Gabriel 2008: 76)

Diese Besonderheit der Skepsis ist es, die ihr sich selbst aufhebendes Heilsversprechen bedingt. Dieses kann gar nicht gesetzt oder behauptet werden, sondern nur performativ gezeigt werden. Aus diesem Grund lässt sich die *Epoché*, wie oben beschrieben, als Kernbegriff der Skepsis charakterisieren. In ihr spiegeln sich sowohl der performative Ansatz, denn sie ist nichts, was behauptet wird, sondern wird vielmehr im Durchlaufen der Tropen erfahrbar gemacht, als auch die Situations- und Adressatenbezogenheit, da es nicht eine einmalige universelle *Epoché* ist, sondern ein sich stets wiederholender Vorgang. So schreibt Gabriel, der Wille

zur absoluten Wahrheit müsse immer wieder von einzelnen Überzeugungen ausgehend unterminiert werden, ohne dabei ein perfektes Rezept in Aussicht zu stellen. (vgl. Gabriel 2008: 79ff.).

Dies führe die Skepsis nach Gabriel in den Quietismus. Sie biete ein Rezept, wie es möglich sei, sich auf die *Epoché* vorzubereiten, das sich allerdings nur im Zuge anstrengender Erkenntnissuche und dann sogar nur zufällig einstelle. Denn der Umschlag vom Streben nach Wahrheit über die *Epoché* in die Ataraxia dürfe kein negativ-dogmatisches Ziel werden. Die Skepsis versuche mit den Mitteln der Philosophie aus der Philosophie auszusteigen, was allerdings unmöglich sei. Ebenso biete der Rückbezug auf die Alltäglichkeit keinen Ausweg, da er kein Dogma werden dürfe. Der Skeptiker müsse also fortwährend sowohl gegen die dogmatischen Tendenzen der Alltäglichkeit ankämpfen als auch gegen all jene vorgehen, die sich im Namen eines Dogmas gegen die Alltäglichkeit wenden und das beides, ohne selbst ein Programm aufstellen zu können. Schlussendlich könne das Heilsversprechen nur in anstrengender und fortwährender Dekonstruktion des Dogmatismus eingelöst werden. Die Seelenruhe dürfe grade keine Ruhe werden, sondern müsse fortwährende Bewegung sein. Der Skeptiker müsse ohne Gewissheit leben, sogar ohne die Gewissheit, dass es keine Gewissheit gebe und er nie eine haben werde. Dies alles verlange viel vom Einzelnen ab und sei wesentlich anstrengender als eine dogmatische Wahrheitssuche, die immerhin glauben könne, irgendwann eine wahre Theorie zu finden. Zudem stehe die skeptische Freiheit in ständiger Angewiesenheit auf die dogmatische Gewissheit, die sie als ihr Anderes brauche, um es stets aufs Neue aufheben zu können. (vgl. Gabriel 2008: 87ff.)

Dieser Kritik lässt sich allerdings entgegenhalten, dass diese anstrengende Lebensführung nicht zwangsläufig als negativ bewertet werden muss. Die Skepsis zeigt durch diese ihr inhärente Spannung eine Spannung im menschlichen Leben selbst, die nicht auflösbar ist, aus der heraus aber gelebt werden kann. Die Seelenruhe des Skeptikers kann als stabiles Ungleichgewicht verstanden werden: Die skeptische *Epoché* erscheint als eine Wendung der Skeptiker gegen eine menschliche Grundtendenz, die dogmatische Theoriebildung. Insofern sie als gegenläufige Tendenz völlig anders als der Dogmatismus sein muss, also keine Negativ-Dogmatismus sein kann, ist es der *Epoché* unmöglich, zu einem Dauerzustand zu werden oder den Dogmatismus endgültig zu überwinden. Zudem erscheint es fragwürdig, ob aus einer totalen Zurückhaltung jeglichen Strebens heraus nicht jede Handlung unterminiert werden würde. Da die Skepsis ausführt, dass der reine Dogmatismus ebenfalls keine Lösung sein kann, bleibt nur die Verbindung beider gegenläufiger Tendenzen als gelebtes stabiles Ungleichgewicht, welches

dann tatsächlich der Seelenruhe entspräche. Des Weiteren verdeutlicht die *Epoché* die Rückbindung jeglicher Dogmen an die Welt des alltäglich Gelebten und verweist so die Theorie auf ihren Ursprung im praktischen Leben. Dies darf jedoch nicht als konservatives Potential missverstanden werden, denn in dem Augenblick, in welchem der Status Quo legitimiert wird, wird er dogmatisch und bietet so erneutes Potential für eine *Epoché*. Insgesamt lässt sich somit als Kernelement der *Epoché* diese Angewiesenheit auf ihr Anderes, den Dogmatismus in positiver und negativer Form, beschreiben.

Angesichts des Dargestellten lässt sich fragen, ob die Skepsis wirklich einen Ausstieg aus der Philosophie mit den Mitteln der Philosophie propagiert oder ob sie nicht vielmehr auf etwas Anderes als Philosophie verweist, nämlich auf diejenige Erfahrung, die erst den Versuch der philosophischen Theoriebildung auslöste. Die Skepsis entzündet sich ebenfalls an dieser Erfahrung und präsentiert sich als andere Antwort als die übliche Philosophie. In diesem Verständnis wäre sie eine Radikalisierung der Philosophie, indem sie diese zum Ausgangspunkt ihrer Entstehung zurückführt und eine alternative Antwortreaktion präsentiert, nämlich die performative Therapie der gelebten *Epoché*. Es ist daher notwendig, die Erfahrung zu rekonstruieren, welche die Skepsis auslöst. Der Ausgangspunkt, den Sextus benennt, ist die Suche nach der Wahrheit, als Reaktion auf die Beunruhigung durch Ungleichförmigkeit in den Dingen. Das Philosophieren beginnt also als Reaktion auf diese Beunruhigung mit der Suche nach der Wahrheit, um diese zu überwinden. Die Skepsis erscheint als Modifikation im Angesicht des Scheiterns dieser Suche: Aus der Ungleichförmigkeit der Dinge entsteht Beunruhigung, weswegen die Suche nach der Wahrheit beginnt, die jedoch nur in den Widerstreit der Überzeugungen über die Dinge führt und somit scheitert, aber eben auch die Möglichkeit der *Epoché* bedingt, der dann wie ein Schatten die Seelenruhe folgt.

Die Reaktion der Skepsis auf das Erkenntnisproblem ist jedoch nicht die einzig mögliche. Hossenfelder schreibt, dieser angebliche Beginn der Skepsis beim Erkenntnisproblem sei fragwürdig, da es beispielsweise die Reaktion der akademischen Skepsis gebe (vgl. Hossenfelder 1985: 33). Dem kann hinzugefügt werden, dass die Reaktion der akademischen Skepsis, die wenigstens Wahrscheinlichkeiten zulässt, dem dogmatischen Streben eher entspricht. Es ist nicht ohne Weiteres ersichtlich, warum die Unmöglichkeit eine absolute Wahrheit zu erreichen, ausschließen sollte, dass überhaupt nach Wahrheit gesucht werden sollte. Daraus folge wie Hossenfelder anmerkt, dass Erkenntnis nicht erreichbar sei, nicht, dass sie entbehrlich oder hinderlich sei. Die Skepsis setzte in diesem Sinne voraus, dass dieses Streben zu überwinden sei und belege dies dann erst in ihrem Vollzug. Daher sei sie letztlich nicht gegen das Streben selbst

gerichtet, sondern gegen den Eifer in diesem Streben, also gegen die Befangenheit durch die Dinge und den Dogmatismus in der Wahrheitssuche. (vgl. Hossenfelder 1985: 34)

Die Skepsis scheint damit in gewissem Sinne selbst Prämissen zu besitzen, was zunächst so wirkt, als bringe es das ganze skeptische Projekt in Gefahr. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass die Skepsis nicht von der Negativität des eifrigen Strebens oder der Negativität des Dogmatismus als Teil einer ethischen Theorie über die Welt ausgeht, sondern von der Erfahrung dieser Negativität selbst. So schreibt Hossenfelder, die Skepsis sei eine Erfahrung, ein Erlebnis. Der Skeptiker äußere sich nicht dogmatisch, sondern erzählend. Ausgangspunkt der skeptischen Philosophie sei die Erfahrung der *Epoché*. Sie besage im Pyrrhonismus zweierlei: einmal die Urteilsenthaltung oder, da es sich nicht um einen willentlichen Akt handle, genauer die Urteilslosigkeit, und das andere Mal das Innehalten mit der Suche nach der Wahrheit. So reiche die Urteilslosigkeit für das Erreichen der Ataraxia noch nicht aus. Daher sei das Innehalten vermutlich die ursprüngliche Bedeutung der *Epoché* bei Pyrrhon. Das Eintreten der Ataraxia sei ebenso nur reine Erfahrung, ohne das Wissen nach einem Wie oder Warum dieses Eintretens, weswegen Sextus den Vergleich mit dem Schatten, der dem Körper folgt, verwende. (vgl. Hossenfelder 1985: 53ff.). Dies lässt sich so interpretieren, dass es wie schon angemerkt eine ursprüngliche *Epochéerfahrung* für den Skeptiker gab: Er erlebt die Verschiedenheit in den Dingen und infolgedessen die Urteilslosigkeit, welche wiederum im Versuch ihrer Überwindung in das Innehalten mündet. Diese ursprüngliche und mit Hossenfelder gesprochene zweifache *Epoché*, mündet in die Kunst der Skepsis, performativ die Isosthenie herbeizuführen und diese Erfahrung von einer ursprünglichen (Ent-)Haltung der menschlichen Existenz gegenüber den Dingen zu habitualisieren.

Diesem Interpretationsansatz folgend, lässt sich zudem verneinen, dass die Skeptiker selbst dogmatische Prämissen besitzen. Vielmehr lassen sie zwar eine ursprüngliche Erfahrung als Ausgangspunkt zu, aber versuchen diese nicht dogmatisch zu setzen. Das „dogmatisierende ethische Fundament und die Weltverbesserungstendenz“ (Hossenfelder 1985: 55), müssen dann so betrachtet werden, dass das Fundament nicht in verabsolutierender Weise gesetzt und die Tendenz nicht verabsolutierend verfolgt wird. Jede Person, die diese Erfahrung nachvollziehen kann, die performativ angeboten wird, kann somit Patient der skeptischen Therapie werden. Die Erfahrung, welche die Skepsis begründet, trägt nicht die Züge eines *fundamentum inconcussum*, sondern stellt sich unwillkürlich ein, sie besitzt zwar eine ähnliche Unbezweifelbarkeit, aber eben eine unwillkürliche (siehe auch: Hossenfelder 1985: 63). Da die Erfahrung zudem nicht dem Aufbau einer Theorie dient, sondern einfach eine bestimmte Praxis bedingt, die nicht



dogmatisch festgeschrieben wird, ist sie im eigentlichen Sinne gar kein Fundament. Insgesamt könnte dieser Rückführung auf eine Erfahrung so gedeutet werden, dass die Skeptiker versuchen, gegen die antike philosophische Tendenz ein fundiertes Denken zu begründen, eine unfundierte Praxis aufzubauen.<sup>18</sup>

Die Erfahrung, auf welche der Skeptiker letztlich implizit mit seiner Haltung antwortet, kann philosophisch gefasst werden: Gabriel beschreibt sie als das Grundproblem von Schein versus Sein. Zugrundeliegend sei die Frage, wie auf das Andere, beispielsweise die Welt oder den Anderen, zugegriffen werden könne. Die Urerfahrung der Skepsis sei die der eigenen epistemischen Endlichkeit. Das philosophische Problem von Schein und Sein gehe selbst aus einer existentiellen Erfahrung hervor, nämlich der Tatsache, dass Götter, Mitmenschen und Dinge anders sein oder sich anders verhalten können, als sie erscheinen. Damit seien zwei Tendenzen geboren: die dogmatische, welche das wahre Sein im Schein suche und die skeptische, die versuche Quellen des Irrtums auszuschließen. Jenseits ihrer theoretische Bearbeitung und Ausführung in der gesamten auf ihr aufbauenden abendländischen Philosophie, sei diese Erfahrung zunächst einfach tragisch: Vertraute Menschen können anders sein, als sie erscheinen, und man kenne weder sich selbst noch sie. Dieses existentielle Problem wurde zum ontologischen oder epistemologischen erhoben, um dann mittels Theorie gelöst zu werden. Hinzukomme das prinzipielle Problem der Unentscheidbarkeit von Sein und Schein, ebenso wie die Frage, ob es überhaupt eine Außenwelt gebe. (vgl. Gabriel 2008: 11 ff.)

Diese Erfahrung gibt den Impuls nach der Wahrheit zu suchen und die Skepsis und in ihr die *Epoché* lassen sich als alternative Antwort zur sonstigen Umgangsversuchen mit dieser Erfahrung verstehen. Der Impuls der Wahrheitssuche, der den Dogmatismus und die Theoriebildung mit sich bringt, erscheint dabei nicht als Prämisse, sondern als in dieser Erfahrung begründet und praktisch durch jede Philosophie in der Antike bestätigt. Die Skepsis basiert also auf der jeweiligen persönlichen Erfahrung eines existentiellen Problems, welches den Erfahrenden eben in die Skepsis als performative Therapie dieses Problems führen kann. Diese erkennt die grundsätzliche Indifferenz in den Dingen an und reagiert mit der *Epoché*, die dieser Erfahrung treu bleibt und dennoch die in diese eingebettete Negativität überwindet. Indem die skeptische *Epoché* als Gegenwende zum Dogmatismus und zur Theoriebildung verstanden wird, eröffnet sie die Möglichkeit aus der Suche nach der Wahrheit eine performative Therapie gegen diese Suche selbst zu machen, ohne dabei ein Jenseits dieser Suche zu postulieren.

---

<sup>18</sup> Hiermit könnte dem Vorwurf, die Skeptiker würden ein Minimum an Dogmatismus zulassen, begegnet werden (vgl. Hossenfelder 1985: 68). Siehe vergleichend die Argumentation von Kuzminski: Kuzminski 2008: 12 ff.

### 3. Zweites Beispiel: Samatha/Vipassanā und Bodhierlebnis im Buddhismus

Das Erlebnis von bodhi (wörtlich: Erwachen, häufig mit Erleuchtung übersetzt) und die zu diesem Erlebnis führende Praxis bilden, trotz der Mannigfaltigkeit und Diversität der buddhistischen Strömungen, Schulen und Traditionslinien, den strukturellen Kern des Buddhismus. Die Meditationsform von Samatha und Vipassanā kann als die früheste schriftlich festgehaltenen buddhistische Praxis, die zu bodhi führen soll, beschrieben werden. Sie entspricht dem Herzstück der Traditionslinie des Theravāda-Buddhismus, der älteste buddhistische Schultradition, welche ihren Ursprung auf den historischen Buddha zurückführt. Die Theravāda-Tradition (Schule der Ältesten) ist die einzige noch existierende Form des Hinayana-Buddhismus (kleines Fahrzeug), der von den Anhängern der anderen Hauptrichtung, des Mahayana-Buddhismus (großes Fahrzeug), so bezeichnet wird, da im Hinayana das Erwachen der Einzelperson im Vordergrund steht. Die dritte Hauptrichtung bildet der Vajrayana-Buddhismus (Diamantfahrzeug), der aber zum Mahayana gezählt werden kann.

Die ursprüngliche Tradition des Theravāda bezieht ihre Praxis und Lehre ausschließlich aus den ältesten erhaltenen Schriften des buddhistischen Kanons, dem sogenannten Pali-Kanon oder Tipitaka (Sanskrit: Tripitaka, wörtlich: Dreikorb)<sup>19</sup>. In dieser Traditionslinie liegt die Betonung auf dem Weg zur Befreiung vom Leiden des Einzelnen aus eigener Kraft, die monastischen Regeln, die neben den Lehrreden des Buddha ebenfalls im Pali-Kanon beschrieben werden, dienen der Ausklammerung von allem, was diesen Weg zum Erwachen behindert. Mit dem Aufkommen des Mahayana wurde der Schriftkanon erweitert, beispielsweise um das sogenannte Herz-Sutra, das Diamant-Sutra und das Lotus-Sutra. Dabei fand eine Verschiebung des Wegs zum Erwachen statt: Im Mahayana steht das Ideal des Bodhisatta (Bodhisattva), also desjenigen, der Befreiung sucht, um in Folge dessen andere befreien und zum Erwachen führen zu können, im Vordergrund.<sup>20</sup> Der intersubjektive Ansatz relativiert das klösterliche Ideal und verankert die Achtsamkeit und Aufmerksamkeit mehr im alltäglichen Leben der Gemeinschaft. Zusätzlich wird im Mahayana Suññatā (Śūnyatā, etwa: Leere) stärker betont, somit der Fokus

---

<sup>19</sup> Sowohl Pali als auch Sanskrit sind für die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus historisch bedeutende Sprachen, da in beiden Primärquellen verfasst wurden. Da der Pali-Kanon in der vorliegenden Arbeit die hauptsächliche Primärquelle für die buddhistischen Texte darstellt, ist die in dieser Arbeit verwendete Sprache zur Bezeichnung der buddhistischen Fachbegriffe Pali. In der abendländischen Rezeption sind jedoch die Begriffe in Sanskrit gebräuchlicher, weswegen die Übersetzung in Sanskrit, soweit bekannt, in Klammern mitgegeben wird.

<sup>20</sup> So beispielsweise im Diamant-Sutra (Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra, etwa: Diamant spaltende Vollkommenheit der Weisheit): „Wie viele es unter den Arten der Lebewesen auch gibt (...) sie alle werde ich dazu bringen, über alles Leid hinauszugelangen“ (Krause 2009: 2, online verfügbar unter: <https://fpmt.org/wp-content/uploads/teachers/zopa/advice/vajracuttergerman.pdf>)

auf die Nicht-Stabilität von allem gelegt, und es findet letztlich eine Ausdifferenzierung der Lehre bis hin zu einer buddhistischen Logik statt.<sup>21</sup> Der Vajrayana ergänzt den Mahayana durch eine noch radikalere Verankerung der Praxis im alltäglichen Leben, sowie die Erfindung einiger spezifischer Praxen und Techniken, wie beispielsweise tantrische oder Visualisierungstechniken. Die bekannteste Form ist der Tibetische Buddhismus. (Siehe auch: Kuzminski 2008: 50f. und Depraz et al. 2003a: 210ff.)

Die drei Hauptströme müssen nicht nur als historische Entwicklungen, sondern auch als qualitative Änderungen begriffen werden. Es ist aufgrund der formalen Beschränkung der vorliegenden Arbeit nicht möglich diese hier differenzierter zu beschreiben. Die Annäherung an Samatha und Vipassanā und bodhi erfolgt aus einer okzidentalen Perspektive und ist als interpretatives Angebot zu verstehen. Zur Rekonstruktion wird vor allem auf den Pali-Kanon und die noch bestehende Traditionslinie des Theravāda zurückgegriffen, da diese den ursprünglichen Kern einer Praxis beschreibt, die in Abwandlungen und diversen Schattierungen in allen Traditionen fortbesteht. Als Weltreligion besitzt der Buddhismus neben den unterschiedlichen Strömungen diverse Traditionslinien, mit verschiedenen Ordens- und Lebensregeln sowie Glaubensvorstellungen (wie diejenige von Kreislauf des Daseins und der Wiedergeburt, Samsāra). Diese werden im Folgenden vernachlässigt, wobei dies im Einklang mit dem ursprünglichen Kern des Buddhismus geschieht, der statt des Studiums der Texte oder des Anhaftens an Glaubensvorstellungen, den Fokus auf die Praxis betont (vgl. Depraz et al 2003a: 208).<sup>22</sup> Der Mönch Ajahn Chah, Gründer und ehemaliger Abt des Klosters Wat Nong Pa Phong, bemerkt dazu, Buddhas Lehre finde sich nicht in Büchern, all die Schriften und Traditionsvorschriften seien nur Worte über die Lehre und nicht die Lehre selbst. Alle Zeremonien und Lehrreden

---

<sup>21</sup> Die Leere darf hierbei nicht als Abwesenheit von etwas verstanden werden. So schreibt Nāgārjuna „Do not say “empty,” or “not empty,” or “both,” or “neither:” these are mentioned for the sake of [conventional] understanding” (Nāgārjuna 2010: 22.11). Kuzminski meint, Nāgārjuna denke die Leere weder als Essenz von Leere noch als Verneinung von Etwas oder als andere Sichtweise. Vielmehr sei sie die Abwesenheit jeder Sichtweise. Schlussendlich sei alles real, nicht-real, real und nicht-real und weder real noch nicht-real. (vgl. Kuzminski 2008: 55f.) Diese scheinbar paradoxe Formulierung bildet das Kernstück der buddhistischen Logik. Diese wird am Ende des vorliegenden Abschnitts gesondert aufgegriffen. Siehe ebenso die Formulierung des Herz-Sutras, das einer der verbreitetsten und wichtigsten Texte des Mahayana darstellt: „Form ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form. (...) Alle Dinge sind in Wahrheit leer. Nichts entsteht, und nichts vergeht“ (Siehe zwei Übersetzungen des Herz-Sutras unter [https://www.buddhismus-deutschland.de/wp-content/uploads/material\\_budhaherzsutra.pdf](https://www.buddhismus-deutschland.de/wp-content/uploads/material_budhaherzsutra.pdf)).

<sup>22</sup> Dies spiegelt sich ebenfalls in den unterschiedlichen Glaubensvorstellungen. Samsāra kann als der ewige Kreislauf der Wiedergeburten verstanden werden, des scheinbar unauflösbaren Prozesses des wieder und wieder Geborenwerdens, Alterns, Leidens und Sterbens. Dies erscheint eher wie eine dogmatisch-religiöse Glaubensvorstellung. In rein praktischer Hinsicht bezeichnet der Begriff aber einfach die ununterbrochene Kette von Entstehen und Vergehen jedes Augenblicks und der ihn begleitenden geistigen und körperlichen Daseinserscheinungen. (vgl. <http://www.palikanon.com/wtb/samsara.html>) In diesem Sinne erscheint der dogmatisch-religiöse Glaube an Wiedergeburten nicht notwendig für das Konzept von Samsāra oder den Vollzug der buddhistischen Praxis.

seien Nebensache, die Lehre liege im Herzen jedes einzelnen, und er müsse sich, wie der Buddha vor ihm, selbst den Weg zum Erwachen erarbeiten. (vgl. Kornfield 1991)<sup>23</sup>

Der Ausgangspunkt des Buddhismus ist das Erwachen Siddhattha Gotamas. Obwohl über Gotamas Leben wenig bekannt ist, liegt nahe, dass er eine Form des bodhi erlebte, wenn auch nicht klar ist, wie diese ausgesehen hat. Andernfalls würde es den Buddhismus mit der Idee des Buddha als bodhi nicht geben. Bei diesem ersten Erlebnis des bodhi und der anschließenden Lehre seiner Erkenntnisse durch Gotama ist es zwar unmöglich Legenden von Tatsachen zu unterscheiden, aber dennoch kreieren die Erzählungen ein bestimmtes Bild des Erlebnisses, das für die Anhänger des Buddhismus noch heute wegweisend ist. In wenigstens fünf der Suttan des Majjhima Nikāya (4, 19, 26, 36 und 85) wird eine solche Erzählung durch Buddha dargelegt. Je nach Kontext beginnen die Suttan unterschiedlich, beispielsweise mit den Vorteilen, die es mit sich bringe, die Abgeschiedenheit und Ruhe des Waldes aufzusuchen und der Überwindung und Entsagung von Furcht (vgl. Majjhima Nikāya 4: 1-20)<sup>24</sup> oder der Unterteilung in zwei Arten von Gedanken und Arten der Suche. Die erste Art der Gedanken sei die der Sinnesbegierde, des Übelwollens und der Grausamkeit, diese führe zum eigenen Leid und zum Leiden anderer und weg vom erhofften Frieden, dem Erwachen oder Nibbāna (Nirvana). Daher beseitige Gotama solche Gedanken, wann immer sie in ihm entstünden. Er nähre und kultiviere stattdessen die andere Art von Gedanken, die der Entsagung, des Nicht-Übelwollens und der Nicht-Grausamkeit. (vgl. Majjhima Nikāya 19: 1-10). Ebenso gebe es die unedle Suche, diese sei die Suche dessen was Geburt, Altern, Tod, Kummer und Befleckung unterworfen sei. Diesen unterworfen seien Ehefrauen und Kinder, der Besitz von Tieren oder Sklaven, Gold und Silber, also letztlich weltliche Güter und zwischenmenschliche Bindungen. Dem entgegen stehe die edle Suche nach Befreiung vom Gefesseltsein, vom Anhaften an diese Dinge. (vgl. Majjhima Nikāya 26: 5-12)

Schon vor dem Beginn der eigentlichen buddhistischen Praxis propagiert der Buddha eine bestimmte Lebensweise, etwa die Abwendung von der alltäglichen Gemeinschaft und das Le-

---

<sup>23</sup> Der Text *Ein Gespräch mit Ajahn Chah* stellt eine Übersetzung des Buches *Questions and Answers with Ajahn Cha* von Jack Kornfield, einem Schüler Ajahn Chahs, dar, die online unter [http://www.palikanon.com/diverses/ajahn\\_chah/ein\\_gespraech.htm](http://www.palikanon.com/diverses/ajahn_chah/ein_gespraech.htm) verfügbar ist. Für Informationen zur Übersetzung und zum Leben Ajahn Chahs siehe: [http://www.palikanon.com/diverses/ajahn\\_chah/ajahn\\_chah.htm](http://www.palikanon.com/diverses/ajahn_chah/ajahn_chah.htm).

<sup>24</sup> Da das Datum der Entstehung und die Autorenschaft der Texte aus dem Pali-Kanon unbekannt sind, erfolgt die Zitation nach folgendem Muster: Name der Sammlung, Nummer des angegebenen Buches und Nummer des Verses oder Paragraphen. Die verwendete Version des Pali-Kanon findet sich unter <http://www.palikanon.com/index.html>. Eine vollständige Auflistung der Links zu den jeweiligen Seiten findet sich im Literaturverzeichnis. Bei Begriffserklärungen aus dem Pali-Wörterbuch, werden die Links direkt angegeben.

ben eines Einsiedlers in der Abgeschiedenheit sowie eine Entsagung von Begierden und Vergnügen, von Besitzansprüchen, sexuellem Verlangen und so weiter.<sup>25</sup> So meint Gotama, Suchende, die nicht körperlich von Sinnesvergnügen zurückgezogen lebten und deren Sinnesgier nicht völlig überwunden und beruhigt worden sei, können das Erwachen noch nicht erreichen (vgl. Majjhima Nikāya 36: 17 und Majjhima Nikāya 85: 15). Anfangs sei er selbst der unedlen Suche gefolgt und habe der falschen Art der Gedanken angehaftet und darunter gelitten. Dann aber habe er sein Heim und seine Liebsten verlassen und sei als wandernder Hausloser ausgezogen, um den Heilsamen gegen dieses Leiden und den Zustand erhabener Ruhe zu finden. Er habe es mit verschiedenen Lehren von verschiedenen weisen Meistern versucht, aber festgestellt, dass er durch deren Lehre nicht die Ernüchterung, die Lossagung, das Aufhören, den Frieden, das Erwachen oder Nibbāna (Nirvana) erreichen werde. Daher habe er sich in der Askese geübt, zunächst des Atemanhaltens und dann des Verzichts auf Nahrung, die ihn beide fast umbrachten. Er habe erkannt, dass es zwar Zurückgezogenheit brauche, aber erst nachdem er der Askese entsagt und eine kleine Menge Nahrung zu sich genommen habe, sei er soweit gewesen, das Erwachen zu erlangen. (vgl. Majjhima Nikāya 26: 13-17, Majjhima Nikāya 36: 10-34 und Majjhima Nikāya 85: 11-15)

Nachdem Gotama sich mit diesen Erkenntnissen und Entsagungen an einen Ort niedergesetzt habe (der Legende nach unter einen Bodhi-Baum), habe er meditiert. Er habe in Achtsamkeit und Anwesenheit verweilt, unerschöpfliche Energie gefühlt; sein Körper sei still und unbeschwert gewesen, sein Geist konzentriert und einspitzig. Dann sei er in die erste Vertiefung des Geistes eingetreten, die anhängliche und anhaltende Hinwendung zum Meditationsobjekt und habe Verzückung und Glückseligkeit aufgrund seiner Abgeschiedenheit empfunden. Mit der Stillung der anfänglichen Hinwendung sei er in der zweiten Vertiefung zur inneren Beruhigung und Einheit des Herzens gelangt, nun verzückt von seiner eigenen Konzentration. In der dritten Vertiefung sei diese Verzückung verblasst. Er habe in Gleichmut achtsam und wissensklar verweilt und nur Glückseligkeit empfunden. In der vierten Vertiefung werde dann diese sowie alles Glück und aller Schmerz ebenfalls überwunden und es bleibe die reine Achtsamkeit.

---

<sup>25</sup> Hinweise auf eine frühe und vorklösterliche buddhistische Lebensweise als Wander- und Bettelmönche finden sich unter anderem in der Khaggavisāna-Sutta (wörtlich: Schwerthorn-Lehrrede) oder Nashorn-Sutta. Diese stellt eines der ältesten Stücke des Pali-Kanon dar (siehe: <http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/vorw5.html>). Sie propagiert unter Anderem das Absehen von Gewalt, Genügsamkeit, asketisches Verhalten und vor allem die einsame Wanderschaft, wofür sinnbildlich das Nashorn steht (vgl. Khuddaka Nikāya 5: 35-75). Die möglicherweise auf dieser Beschreibung aufbauende Muni-Sutta charakterisiert eine ähnliche Lebensweise. Der Begriff Muni (der Schweiger) bezeichnete einen in Zurückgezogenheit und Einsamkeit lebenden Asketen, dem ein hoher Grad von Verinnerlichung, Selbstbeherrschung und Zurückhaltung eignete und der häufig ein Schweige-Gelübde abgelegt hatte. Der historische Buddha wurde selbst als Sakaya-Muni bezeichnet. (vgl. Khuddaka Nikāya 5: 207-221)

Der Geist sei geläutert, klar und unerschütterlich. In einigen der Darstellungen erlangt Gotama nun drei Wissenserkennnisse: Er habe zuerst das Entstehen und Vergehen und dabei alle seine früheren Leben geschaut, dann das Sterben und Wiedererstehen der Wesen und ihre Weiterwanderung gemäß ihren Handlungen im Leben und schlussendlich die Vier edlen Wahrheiten (Ariya-sacca). In einer der Erwachensgeschichten wird statt der drei Wissenserkennnisse geschildert, wie Gotama zuerst Form-, Vielheits- und Sinneswahrnehmung überwunden und dann die Unendlichkeit des Raumes geschaut habe. Indem er dann diese überwunden habe, sei ihm das Bewusstsein als unendlich erschienen. Mit der Überwindung der Bewusstseinsunendlichkeit habe er gesehen, dass da nichts sei. Schlussendlich habe er noch die Nichtsheit überwunden und sei in den Zustand der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung eingetreten. (vgl. Majjhima Nikāya 4: 22-33, Majjhima Nikāya 19: 12-24, Majjhima Nikāya 26: 34-42, Majjhima Nikāya 36: 34-44 und Majjhima Nikāya 85: 32-40)

Der letzte Zustand führt dann unmittelbar ins Erwachen. Dieses sei „die Stillung aller Gestaltungen, das Aufgeben aller Vereinnahmung, die Vernichtung des Begehrens, die Lossagung, das Aufhören, Nibbāna“ (Majjhima Nikāya 26: 19) Der Erwachte „habe die Anhaftung an die Welt hinter sich gelassen. Er geht voll Zuversicht, er steht voll Zuversicht, er sitzt voll Zuversicht, er liegt voll Zuversicht.“ (Majjhima Nikāya 26: 42) Das Erwachen wirkt dabei wie eine Art der Einsicht in die Art und Weise, wie die Welt und die Dinge wirklich sind. Diese Einsicht ist zugleich eine Befreiung: „Als ich so wußte und sah, war mein Geist vom Sinnestrieb befreit, vom Werdenstrieb und vom Unwissenheitstrieb“ (Majjhima Nikāya 36: 43)

Diese Einsicht ist einen Kernbestandteil des Buddhismus und bildet zugleich die Grundlage für die buddhistische Praxis. Auf ihr beruhen die Vier edlen Wahrheiten, die der Erwachte während des Bodhierlebnisses erfährt. Er erfahre erstens dies ist Leiden, zweitens dies ist der Ursprung von Leiden, drittens dies ist das Aufhören von Leiden und viertens dies ist der Weg, der zum Aufhören von Leiden führt. Er erfahre das Gleiche über die Triebe. Hiernach erlebe er die Befreiung vom Sinnestrieb, vom Werdenstrieb und vom Unwissenheitstrieb. Er erfahre sich als frei und wisse, es ist getan, was getan werden muss und darüber hinaus gebe es nichts mehr. (vgl. Majjhima Nikāya 36: 42f. und Majjhima Nikāya 39: 21) Die erste Wahrheit lehre, dass alles Dasein unbefriedigend, unbequem, unangenehm, schmerzhaft und anhaftend, also dem Leiden unterworfen sei. Die zweite Wahrheit lehre, dass dieses Leiden durch das Begehren, nämlich durch den Durst nach Sinnesgenuss, den Durst nach Werden und den Durst nach Vernichtung, verursacht werde. Die dritte Wahrheit lehre, dass wenn jenes Begehren überwunden werde, also eine Abwendung von all diesen Trieben erfolgt, das Leiden erlösche. Die vierte

Wahrheit sei die des edlen Achtfachen Pfades (Atthangika-magga), welcher den Weg zu dieser Leidenserlöschung weise. (vgl. Dīgha-Nikāya 22: 17-21, siehe auch: <http://www.palikanon.com/wtb/sacca.html>)

Die vierte Wahrheit, der edle Achtfache Pfad, unterteilt sich in die acht Unterpunkte: rechte Erkenntnis (sammā-ditthi), rechte Gesinnung (sammā-sankappa), rechte Rede (sammā-vācā), rechte Tat (sammā-kammanta), rechter Lebenserwerb (sammā-ājīva), rechte Anstrengung (sammā-vāyāma), rechte Achtsamkeit (sammā-sati), rechte Sammlung oder Konzentration (sammā-samādhi) (vgl. <http://www.palikanon.com/wtb/sacca.html>). Die rechte Erkenntnis sei einfach das Wissen der Vier edlen Wahrheiten, die rechte Gesinnung die Entsagung und Nicht-boshaftigkeit. Die fortschreitenden Punkte beinhalten beispielsweise noch das Nichttöten von Lebewesen, das Zölibat, Vermeidung von Lügen und Plappern und so weiter. (vgl. Dīgha-Nikāya 22: 21) Die ersten Punkte haben dogmatische Züge, insofern sie eine Wahrheit und eine richtige Art des Verhaltens beschreiben. Sie scheinen damit augenscheinlich im Widerspruch zu der Idee des Nicht-Anhaftens und der Befreiung zu stehen. Buddha selbst gibt den Rat, sich nicht von Hörensagen, Überlieferungen, heiligen Schriften, Theorien, Meinungen und Autoritäten von Meistern beeinflussen zu lassen, sondern selbst zu erkennen (vgl. Aṅguttara Nikāya 3: 66)<sup>26</sup>. Hierbei kann wieder auf die Worte Ajahn Chahs verwiesen werden, der meint, all die Zeremonien, Ordensregeln und Lehrreden seien letztlich Nebensache. Die wahre Lehre liege auch im Leeren der Nachttöpfe und letztlich dienen all die Regeln und das klösterliche Leben nur der Vorbereitung. Sie seien nicht die eigentliche Praxis, sondern ermöglichen nur, diese störungs- und ablenkungsfrei zu vollziehen. (vgl. Kornfield 1991)<sup>27</sup>

Die letzten drei Punkte des edlen Achtfachen Pfades bilden den Kern der Praxis, mit welcher schon der Buddha selbst zu seinem Erwachen gelangt ist. Die rechte Anstrengung beinhalte die Kontrolle des Gemütes und die Enthaltung gegenüber üblen und unheilsamen Gedanken und die Kultivierung derer der Entsagung. Die rechte Achtsamkeit beinhalte die eifrige,

---

<sup>26</sup> Im Atthhaka-Vagga heißt es hierzu, jeder sei in seine Ansicht eingewöhnt und von ihr befangen, dabei sei es unterschiedlich was die Kenner lehren. Da aber jeder glaube, er habe die Wahrheit, entstehe Streit und Verachtung. Wer an seinen Sichtweisen so festhalte, glaube an Wahrheit und Irrtum, beharre auf seinem Urteil und bringe so Leid in die Welt. (vgl. Khuddaka Nikāya 5: 878-894) An anderer Stelle heißt es: Einer, dessen Geist befreit ist, „verbündet sich mit niemandem und streitet sich mit niemandem; er bedient sich des gegenwärtig in der Welt üblichen Sprachgebrauchs, ohne daran zu haften“ (Majjhima Nikāya 74: 13)

<sup>27</sup> Ähnlich beschreibt dies der Zenmeister Muhō Nölke: Es sei vom individuellen Bedarf und von dem Ziel, welches verfolgt werde, abhängig, ob jemand viel Zazen (die Sitzmeditation des Zen-Buddhismus) praktizieren solle und ebenso könne das Leben im Kloster nach den monastischen Regeln für jemanden richtig sein für andere nicht notwendig. Muhō hat beispielsweise eine Familie, trotz seines Status als Zenmeister, erkennt für sich aber den Wert des klösterlichen Lebens. Siehe: <https://sendaba.hatenablog.com/entry/2011/03/01/000000>

klare und bewusste Beobachtung des eigenen Körpers, der eigenen Gefühle, der eigenen Gemütszustände und der Lehrglieder, wobei Begierde und Abneigung gegenüber der Welt zurückgehalten werden. Die rechte Sammlung sei das Erreichen der vier Vertiefungen und somit Bedingung des Erwachens. (vgl. Dīgha-Nikāya 22: 21) Diese Praxis wird in der Mahāsatipaṭṭhāna Sutta als der eine Weg beschrieben und bildet gemeinsam mit der Ānāpānasati Sutta, die das Aus- und Einatmen zum bevorzugten Meditationsobjekt erklärt, die Basis für die Meditationsform von Samatha und Vipassanā, wie sie bis heute besteht.

Laut den Suttan suche sich der Meditierende einen Ort der Abgeschiedenheit und Ruhe, nehme mit gekreuzten Beinen (teilweise ist direkt der Lotussitz angegeben) und grade aufgerichteten Körper hin und halte sich die Achtsamkeit gegenwärtig. Er atme achtsam ein und aus; beim Einatmen wisse er, dass er einatme und beim Ausatmen, dass er ausatme. Beim Atmen empfinde er den ganzen Atemkörper; den Körper empfindend atme er ein und den Körper empfindend atme er aus. Dann betrachte er ihn von innen, von außen und von innen und außen. Er betrachte das Entstehen und Vergehen der körperlichen Zustände. Er erlange Achtsamkeit bezüglich jeder seiner kleinsten Bewegungen und Regungen.<sup>28</sup> Er wisse: Ein Körper ist da. Dann mache er das gleiche mit den Gefühlen; die Gefühle betrachtend atme er ein und die Gefühle betrachtend atme er aus. Empfinde er ein Gefühl, wisse er, dass er dieses Gefühl empfinde. Er betrachte die Gefühle von innen, von außen und von innen und außen. Er erlangt Achtsamkeit über jedes seine Gefühle und wisse: Ein Gefühl ist da. Ebenso verfare er mit seinen Gemütszuständen und den Gestaltungen seines Geistes. Einatmend wisse er sich beispielsweise als gierig oder zerstreut und ausatmend wisse er sich als gierig oder zerstreut. Hiernach verfare er ebenfalls auf diese Weise mit den Lehrgliedern: Er wisse um sein Sinnesbegehren, wenn es auftauche, wisse wie es entstehe, wie es vergehe und wie es in Zukunft nicht mehr entstehe. Er betrachte all dies in seinem Entstehen und Vergehen und wisse einfach, es sei da. (vgl. Dīgha-Nikāya 22: 2-14 und Majjhima Nikāya 118: 17-20)

Im Durchlaufen dieser vier Grundlagen der Achtsamkeit, der Körperlichkeit, der Gefühle, der Gemüts- oder Geisteszustände und der Lehrglieder, tritt der Meditierende sozusagen in die Position eines außenstehenden Beobachters, der nur das Entstehen und Vergehen betrachtet<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> So heißt es beispielsweise: „Außerdem, ihr Mönche, beim Hingehen und Zurückkommen ist er sich seines Tuns klarbewusst, beim Hinblicken und Wegblicken ist er sich seines Tuns klarbewusst, beim Beugen und Strecken ist er sich seines Tuns klarbewusst, beim Tragen seines Schultertuchs, seiner Almosenschale, seiner Robe ist er sich seines Tuns klarbewusst, beim Essen, Trinken, Kauen, Schmecken ist er sich seines Tuns klarbewusst, beim Entleeren von Kot und Urin ist er sich seines Tuns klarbewusst, wenn er geht, steht, sitzt, (ein)schläft, wacht, spricht, schweigt, ist er sich seines Tuns klarbewusst.“ (Dīgha-Nikāya 22: 4)

<sup>29</sup> Der Meditierende weiß: „Dies ist die Körperlichkeit, dies ist die Entstehung der Körperlichkeit, dies ist das Vergehen der Körperlichkeit, dies ist das Gefühl, dies ist die Entstehung des Gefühls, dies ist das Vergehen des Gefühls, dies ist die bewusste Wahrnehmung, dies ist die Entstehung der bewussten Wahrnehmung, dies ist das



und nach und nach immer größeren Gleichmut gegenüber all diesen Zuständen gewinnt. Er weiß einfach um ihre Vorhandenheit, wobei Wissen hierbei als Vollzugswissen oder erlebtes Wissen zu verstehen ist. So zieht Buddha die Analogie zu einem Tischler, der wisse, wie tief er hoble (vgl. (Dīgha-Nikāya 22: 2). Nachdem die körperlichen und geistigen Zustände sowie die Gefühle betrachtet und beruhigt worden seien, betrachte der Meditierende beim Ein- und Ausatmen die Vergänglichkeit der Zustände selbst und sein Abstand nehmen von ihnen, das Loslassen. Er erfahre den Körper als Körper, die Gefühle als Gefühle, den Geist als Geist. (vgl. Majjhima Nikāya 118: 21) Dann erlebt er die sieben Erleuchtungsglieder, die als Intensivierung der Praxis verstanden werden können. Durch die gesteigerte Konzentration, die unablässige Achtsamkeit, kann nun diese selbst erforscht und betrachtet werden, wobei Energie entstehe, die wiederum erforscht und betrachtet werde, was Verzückung auslöse, die erforscht und betrachtet werde. Hiernach werden Geist und Körper still, in der Betrachtung dieser Stille, werde die höchste Konzentration erreicht, die in den völligen Gleichmut und mit der Betrachtung des völligen Gleichmuts in die unablässige Achtsamkeit führe. Letztlich führen all diese Betrachtungen zum völligen Loslassen. (vgl. Majjhima Nikāya 118: 29-42)

Diese Praxis kann unter den Begriffen Samatha und Vipassanā, der Gemütsruhe und dem Hellblick, zusammengefasst werden, welche identisch mit der Sammlung oder Konzentration Samādhi und der Einsicht in die Vier edlen Wahrheiten sind. Samatha bezeichnet das ruhige Verweilen, mit dem Samādhi begonnen werden kann. Durch Samādhi werden die vier Vertiefungen erreicht und mit diesen geht Vipassanā, als Einblick in die tatsächliche Beschaffenheit der Dinge einher.<sup>30</sup> Beide Begriffe bedingen sich wechselseitig: Ajahn Chah vergleicht sie mit einem Menschen als Kind und als Erwachsener, beide seien unterschiedlich und doch gleich. Zwar erwachse Vipassanā aus Samatha, aber die Sammlung und die Einsicht arbeiteten letztlich Hand in Hand. (vgl. Kornfield 1991) Samatha ist eine Geste der Enthaltung und Konzentration und beginnt mit der Befreiung von falschen Vorstellungen und ermöglicht die Einsicht, die wiederum selbst Befreiung mit sich bringt. „Diese Weisheit, die die Dinge so sieht wie sie wirklich sind, heißt "Klarblick" (vipassanā). Sie ist ruhig, still und frei von Hindernissen, frei von Verwirrung. Befreiung bedeutet, diese Einsicht zu besitzen.“<sup>31</sup> Überhaupt sei der Gedanke

---

Vergehen der bewussten Wahrnehmung, dies ist die Aktivität, dies ist die Entstehung der Aktivität, dies ist das Vergehen der Aktivität, dies ist das Bewusstsein, dies ist die Entstehung des Bewusstseins, dies ist das Vergehen des Bewusstseins.“ (Dīgha-Nikāya 22: 14)

<sup>30</sup> Zur Verbindung der Begriffe siehe auch: <http://www.palikanon.com/wtb/samadhi.html> und <http://www.palikanon.com/wtb/vipassana.html> sowie [http://www.palikanon.com/wtb/samatha\\_vipassana.html](http://www.palikanon.com/wtb/samatha_vipassana.html).

<sup>31</sup> So heißt es im Text *Meditation – Mittel zur geistigen Befreiung*, online abrufbar unter: <http://www.palikanon.com/diverses/vpgrshrt.html#4>.

der Befreiung zentral für diese Meditation, es gehe um die Befreiung des Geistes, der im Lassen sein Anhaften an die Welt, an die Dinge und an sich selbst überwinde. Der Geist sei von Traditionen und Vorstellungen versklavt, da er von Angst beeinflusst werde und sich in Sitten und Gebräuchen flüchte. Er sei zudem an die Struktur des Denkens gewöhnt. Meditation sei nun etwas anderes als Denken, es sei nicht einfach eine andere Aktivität, sondern die Überwindung dieser Aktivitäten durch die Einsicht in ihr Wirken. (vgl. <http://www.palikanon.com/diverses/vpgrshrt.html#4>)

Im praktischen Vollzug benötigt Samatha ein Meditationsobjekt, einen Anker der Konzentration, wobei dies traditionell und nach den Empfehlungen der meisten Meditationsanleitungen das Ein- und Ausatmen darstellt. Der Meditierende konzentriert sich entweder auf das Heben und Senken seiner Bauchdecke oder fühle die ein- und ausströmende Luft an seiner Nasenspitze. Er betrachte dies neutral und ohne abzuschweifen. Besonders für Anfänger werde zunächst ein ruhiger Ort empfohlen, um frei von Störungen zu sein sowie das Sitzen mit überkreuzten Beinen und gradem Oberkörper. Dies diene der Stabilität, um auch bei tiefer Versenkung ruhig sitzen bleiben zu können und der aufgerichtete Oberkörper diene dem ungehinderten Strömen des Atems. Es werde einfach die Prozesshaftigkeit des Atmens betrachtet. Dennoch auftauchende Gedanken, Empfindungen oder Ablenkungen werden aufmerksam und neutral betrachtet und benannt. Sie werden sozusagen geistig mit einer Notiz versehen: Das Jucken im Fuß werde mit *Jucken-Jucken* benannt, der sich aufdrängende Gedanke mit *Gedanke-Gedanke*. Die Störungen werden bemerkt, aber nicht weiterverfolgt. Dann kehre die Aufmerksamkeit zurück zum Atmen. So werden nach und nach alle auftauchenden Empfindungen oder Gedanken benannt. Die Wörter der Benennung seien dabei nebensächlich, es gehe um das neutrale bewusste Erleben des jeweiligen Auftauchenden, wobei eine Gleichzeitigkeit zwischen Auftreten und bewusstem Erleben erreicht werden solle. Tauche der Wunsch auf, die Sitzposition zu verändern, werde dieser ebenfalls betrachtet und benannt. Verschwinde er nicht, werde der Wechsel langsam und achtsam vollzogen, wobei jede Bewegung benannt werde. Entscheidend dabei sei die lückenlose Achtsamkeit, der Übergang von einem Moment von Konzentration und Benennen zum nächsten. Jeder erlebte Zustand könne dabei zum nächsten Konzentrationsmoment werden, tauche beispielsweise Zweifel im Meditierenden auf, wird dieser ebenso neutral und aufmerksam betrachtet und benannt.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Der gesamte Abschnitt entspricht einer Paraphrasierung der sich überschneidenden Aussagen zur Praxis von Samatha und Vipassanā aus verschiedenen Quellen. Diese Quellen sind im Einzelnen: Das Werk *Samatha und Vipassanā* (Nandamālābhivamsa 2013, online verfügbar unter: [http://www.abhidhamma.de/Samatha\\_Vipassana\\_ebook\\_de.pdf](http://www.abhidhamma.de/Samatha_Vipassana_ebook_de.pdf)), das Werk *On Meditation* (Ajahn Chah 2018) sowie dem Text *Ein Gespräch mit Ajahn* 50

Mit fortschreitender Übung könne das Benennen selbst wegelassen werden, nur die Geste des aufmerksamen Bemerkens und neutralen Betrachtens bleibe. Es braucht Geduld und Hingabe und trotz individueller Unterschiede viel Übung, dennoch werde die Achtsamkeit immer leichter zu fokussieren und der Zustand der Aufmerksamkeit könne immer länger gehalten werden. Wichtig sei es, die Praxis auszudehnen, beispielsweise die Sitzmeditation mit Gehmeditation, mit dem gleichen Vorgehen, oder Liegemeditation zu ergänzen. Nach und nach werde die Praxis auf das alltägliche Leben ausgedehnt und begleite den Meditierenden immer, wobei es zu einem Aufgehen im Gegenwärtigen und einer weitestgehenden Inhibierung des Hin- und Herschweifens und des diskursiven Denkens komme. Der Meditierende meditiere, bis er einschlafe und beginne sofort mit dem Aufwachen wieder mit seinen aufmerksamen Beobachtungen und Benennungen. Die Konzentration werde letztlich so intensiviert, dass sie einspitzig werde und könne dann solange auf ein Meditationsobjekt gehalten werden, wie es der Meditierende wolle. An dieser Stelle beginne die Praxis erst richtig, denn nun werde beispielsweise über die Vergänglichkeit der Zustände selbst reflektiert. So beschreiben die vier Vertiefungen einfach eine Steigerung der Konzentration, wobei der jeweils auftauchende Zustand, beispielsweise die Freude an der Konzentration und Beruhigung des Geistes, im jeweils nächsten Zustand Objekt der Betrachtung und so überwunden werde. Vipassanā sei dann die Betrachtung der Vertiefungen, eine Beobachtung der Zustände des Geistes und ihrer Vergänglichkeit. Wenn Samatha so kultiviert worden sei und die Konzentration so stark, dann könne die Einsicht von Vipassanā jederzeit auftreten. Der Meditierende erlebe, dass es nichts gebe als das paarweise Auftreten von Zuständen: Das Ereignis und sein bewusstes Erleben. Es gebe nur diese Trennung, das Erscheinende erscheine und verschwinde wieder und der Meditierende erlebe die Vergänglichkeit. Er erlebe, dass diese Leiden verursachen, wenn an den eigentlich vergänglichen Zuständen angehaftet werde. Ebenso erlebe er, dass sich all dies von selbst ereigne, es gebe keine Ich-Instanz, kein Subjekt, dass dieses kontrolliere.<sup>33</sup> Wie Ajahn Chah sagt: „Kein Unterscheiden zwischen gut und böse, heiß und kalt, schnell und langsam. Kein Ich und kein Du, überhaupt kein Selbst. Nur, was da ist.“ (Kornfield 1991). Dieses kann als die drei Daseinsmerkmale des Buddhismus beschrieben werden, wobei Vipassanā konkret die Einsicht in diese darstellt, die ebenfalls die Einsicht in die Vier edlen Wahrheiten bedingt.

---

Chah (Kornfield 1991) dem Text *Meditation – Mittel zur geistigen Befreiung* (<http://www.palikanon.com/diverses/vpgrshrt.html#4>) und einer Übersetzung eines Vortrags zur Vipassanā-Meditation von Mahasi Sayadaw ([http://www.palikanon.com/diverses/talk/Mahasi%20Sayadaw%20\(Meditation\)%20German%20Version.mp3](http://www.palikanon.com/diverses/talk/Mahasi%20Sayadaw%20(Meditation)%20German%20Version.mp3)). Für die Beschreibung einer modernen Praxissitzung dieser Meditation siehe: Depraz et al 2003a: 32f.

<sup>33</sup> Der gesamte Abschnitt entspricht ebenfalls einer Paraphrasierung der sich überschneidenden Aussagen zur Praxis von Samatha und Vipassanā aus den in der letzten Fußnote genannten Quellen.

Die drei Daseinsmerkmalen, die Tilakkhana (Trilakṣaṇa) lauten: Anicca (Anitya), Dukkha (Duhkha) und Anatta (Anātman). Anitya bilde die negative Form von Nitya, das fixiert, fest, ewig und unveränderlich bedeute. Die Dinge seien daher veränderlich, nicht fest und wandelbar. Dukkha sei ein höchst umstrittener Begriff, der in der abendländischen Rezeption meistens mit Leiden übersetzt werde, allerdings eher unbefriedigend, imperfekt, unbequem und unangenehm bedeute. Das Wort lasse sich etymologisch auf die Bedeutung instabil als schlecht oder nicht stehend zurückführen. Anatta besage, dass die Dinge keinerlei Selbstidentität besäßen, und leite sich von Nicht-selbst ab. (vgl. Beckwith 2015: 29ff.) Diese drei Merkmale erfahre der Meditierende bei seinem Erwachen: Schon der Buddha habe bei seinem Bodhierlebnis erkannt und durchschaut, dass alle Gebilde vergänglich und alle Dinge ohne Eigenidentität seien und alles dem Leiden unterworfen sei. Dieses Erkennen und Durchschauen lehre er dann, zeige es, verkünde und enthülle es (vgl. Aṅguttara Nikāya 3: 137). Die drei Einsichten werden an anderer Stelle wie folgt beschrieben: Kein Ding bleibe immer gleich (Anicca), kein Ding befriedige ganz (Dukkha), kein Ding sei mein Ich (Anatta), wobei die jeweilige Einsicht die Abkehr vom Leiden und der Reinheitspfad sei. (vgl. Khuddaka Nikāya 2: 277-279)<sup>34</sup>

Die drei Daseinsmerkmale zu erleben, dürfe allerdings nicht als Ziel der Meditation missverstanden werden. Es gehe nicht darum, etwas zu erreichen, nicht mal das Erwachen, sondern um die reine Erforschung dessen, was passiere, das bloße Anschauen des Geistes. Ein Weg der Meditation sei daher so gut wie jeder andere, solange er zum Nicht-Anhaften führe. Am Ende gelte es, alle Systeme zu überwinden, alle Lehrer und Lehren loszulassen und sogar den Gedanken des Übens und der Praxis hinter sich zu lassen. In letzter Konsequenz müsse sogar der Frieden des Nibbāna losgelassen werden. So sagt Ajahn Chah: „Gib alles auf, selbst den Frieden“ (Kornfield 1991).

Die Praxis von Samatha und Vipassanā beginnt mit der Suspension jeglicher Annahmen, Urteile und Vorstellungen, sogar mit der Inhibierung der gesamten gewohnheitsmäßigen Einstellung zur Welt. Statt aktiv zu sein, nach etwas zu streben oder nur irgendetwas zu tun, enthält sich der Meditierende jeglicher Aktion, sogar der des Denkens und nimmt die Position eines

---

<sup>34</sup> Manche Textstellen sehen Anicca, die Vergänglichkeit, als Grundlage für die anderen beiden Merkmale (vgl. Majjhima Nikāya 22). Insofern die Dinge also unbeständig und damit ständigem Entstehen, Vergehen und Anderswerden unterworfen seien, können sie niemals zufriedenstellen, weswegen Dukkha vorhanden sei. Ebenso kann die Vergänglichkeit als Grund für die fehlende Selbstidentität der Dinge und auch des Ich gesehen werden. Allerdings verursachen alle drei Merkmale letztlich gemeinsam Leiden, daher kann ebenso der zweite als fundamental angesehen werden. Für einen Überblick über die drei Daseinsmerkmale und ihre verschiedenen Beschreibung innerhalb des Pali-Kanons siehe für Anicca (<http://www.palikanon.com/wtb/anicca.html>), für Dukkha (<http://www.palikanon.com/wtb/dukkha.html>) und für Anatta (<http://www.palikanon.com/wtb/anatta.html>).

neutralen Betrachters seines Ein- und Ausatmens ein. Er vollzieht eine radikale Geste des Innehaltens, indem er nichts tut als in seiner bloßen Anwesenheit aufzugehen und völlig gegenwärtig zu sein. Das Atmen dient dabei als Zentrum und Ankerpunkt der Konzentration, das ermöglicht, die Einstellung der Zurückhaltung gegenüber Aktionen und Gedanken aufrechtzuerhalten. Es ermöglicht eine dynamische Balance, in der nach jeglicher Ablenkung, erneute Enthaltung geübt und zum Atmen zurückgekehrt wird, sodass schließlich jegliches Anhaften an etwas oder verfolgen eines Gedankens unterbunden wird und nur die reine Konzentration auf den Atem bleibt. Die gesamte Geste lässt sich als mentale Stabilität und Fokussierung höchsten Grades betrachten, die jegliche Störung von innen oder außen zurückhält. Über lange Praxis und regelmäßige Einübung der Konzentration wird es möglich, die Geste über einen unbestimmten Zeitraum aufrecht zu erhalten, wobei eine völlige Balance zwischen innen und außen erreicht wird und es lediglich das paarweise Auftreten von Benennen oder Achtsam-Erleben (innen) und Ereignis (außen) gibt. Es wird dann möglich, diese Balance einfach als ein Zustand zu fassen und alles nur als Abfolge von Zuständen zu erleben, die keinem Subjekt passieren, denn dieses ist ebenfalls nur eine Abfolge von Zuständen beziehungsweise die Schnittstelle des Aufeinandertreffens von aufmerksamem Benennen und Erleben und diese Zustände in ihrem momentanen Entstehen und Vergehen mit völliger Gelassenheit zu betrachten. Dabei wird neutral festgestellt, wie Begehren oder Schmerzen, also Leiden, entstehen und wie sich von diesem gelöst werden kann. Im Betrachten der Zustände erfährt der Meditierende die Daseinsmerkmale anhand seiner Betrachtung.

Samatha lässt sich als durch Enthaltung und Konzentration erreichte Öffnung des Meditierenden verstehen, welche die unmittelbar mit ihr verbundene Einsicht Vipassanā, also die Einsicht in Anicca, Dukkha und Anatta ermöglicht. Die Verbindung mit Vipassanā betont ein Moment der Zurückführung oder Hervorhebung. Schon in Samatha zeigt sich, dass die Meditationspraxis eher hervorhebend vorgeht, indem sie durch Fokussierung und Konzentration Zurückhaltung gegenüber allem, das nicht Objekt der Aufmerksamkeit ist, übt. Kern der Geste ist jedoch die Einsicht, welche allerdings nicht angestrebt wird, sondern sich zufällig einstellt. Vipassanā darf nicht als Erkenntnis der Wahrheit in einem dogmatischen Sinne verstanden werden. Sie ist vielmehr eine Erfahrung, die lediglich nachvollzogen und nicht epistemologisch gewusst werden kann oder hätte dann zumindest nicht den gleichen befreienden Effekt.

Samatha und Vipassanā werden nicht aus Gründen des Erkenntnisgewinns praktiziert, sondern folgen der existentiellen Motivation der Erfahrung des Leidens durch die drei Daseins-

merkmale. Wie die Legenden über Gotama widerspiegeln, versuchte dieser zunächst den Heilsamen für das Leiden durch dogmatische Lehren oder Askese zu finden, bis ihn das Erwachen traf und er so eine alternative Antwort fand: Den Weg einer Praxis, die in die Einsicht der drei Daseinsmerkmale und den edlen Achtfachen Pfad mündet. Mit dieser Einsicht wird dann wiederum die Befreiung vom Leiden oder die Zurückhaltung des Leidens erreicht. Der Meditierende ist erwacht.

Abschließend muss noch auf die Besonderheit der Erlebnisstruktur von bodhi eingegangen werden. Das Erwachen erscheint als ein von der gewöhnlichen Erfahrung völlig verschiedener Zustand: Es gibt kein erlebendes Subjekt mehr, da es nach Anatta keine Selbstidentität mehr gibt. Es gibt nach Annica und Anatta überhaupt keine Identität mehr, da eine Aussage wie der Satz der Identität (A ist gleich A) nicht auf beide Merkmale zutreffen kann, denn alles ist nichtfest und besitzt keine Selbstidentität.

„Wenn erwacht, sieht alles so aus wie das große Meer im Dunst“ (Sepp 2017: 170)<sup>35</sup> Mit dem Erwachen werde die diskriminierende Weltsicht durchbrochen und alles zeige sich ohne Unterschiede, wobei zugleich die Vorstellung einer Teilbarkeit durch Interessen und die einer Beherrschung aufgehoben werden (vgl. Sepp 2017: 170). Das große Meer im Dunst erscheint als das Eine, mit der Aufhebung der Identität wird die Unterteilung in Erlebenden und Erlebnis aufgehoben und in diesem Sinne die Non-Dualität, ohne Subjekt-Objekt-Unterscheidung, erlebt. Dieses Eine wird an anderer Stelle ebenfalls mit dem Meer verbildlicht: Obwohl der Ozean sich auf alle Welle erstreckt, verändere er sich nicht und obwohl die Wellen den Ozean enthalten, seien sie nicht eins. Der Ozean enthalte alle Wellen, diese wiederum enthielten alle den Ozean. (vgl. Chang 1989: 199f.)<sup>36</sup> Eine Welle ist Teil des Ozeans, geht aus ihm hervor und ist nur aufgrund der Nicht-Welle, dem Ozean, der Einheit. Dennoch geht sie nicht in ihm auf, trotz ihres Eingebettet-Seins ist sie ein Einzelnes. Hier spiegelt sich die Formulierung des Herz-Sutras wieder: „Form ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form“ ([https://www.buddhismus-deutschland.de/wp-content/uploads/material\\_buddhaerzsutra.pdf](https://www.buddhismus-deutschland.de/wp-content/uploads/material_buddhaerzsutra.pdf)).

---

<sup>35</sup> Dieser Ausspruch ist die deutsche Übersetzung einer Inschrift auf dem Bild *Bodhidharma, vor der Wand meditierend* von Torei Enji, einem ehemaligen Abt des Rinzaï-Zen-Klosters Ryutakuji. Bodhidharma gilt als Begründer des Zen-Buddhismus und als der erste Zen-Patriarch. Der Legende nach verbrachte er neun Jahre in einer Felshöhle, in denen er ohne Unterlass auf die ihm gegenüberliegende Wand starrte, sodass ihm sogar die Arme und Beine verfaulten und abfielen. Die Übersetzung wurde zitiert nach Sepp 2017. Siehe: Sepp 2017: 163, 164 und 170.

<sup>36</sup> Zum buddhistischen Gedanken der wechselseitigen Durchdringung und Dependenz siehe auch: Nāgārjuna 2010: 22 sowie allgemein Buch 28 des Avatamsaka-Sutra, online verfügbar unter: [https://archive.org/stream/TheFlowerOrnamentScriptureATranslationOfTheAvatamsakaSutraBy-ThomasClearypdfdyxytd/The+Flower+Ornament+Scripture+A+Translation+of+the+Avatamsaka+Sutra+by+Thomas+Cleary+\[pdf\]+{dyxytd}\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/TheFlowerOrnamentScriptureATranslationOfTheAvatamsakaSutraBy-ThomasClearypdfdyxytd/The+Flower+Ornament+Scripture+A+Translation+of+the+Avatamsaka+Sutra+by+Thomas+Cleary+[pdf]+{dyxytd}_djvu.txt).

Der Ozean als das Eine ist eine sich wechselseitig durchdringende Vielheit, die zugleich Einheit ist. Dieses Eine wird erlebt, wenn dem unterscheidenden Denken entsagt wird.

Dieses Erleben ist Einsicht und gerade das Fehlen in diese Einsicht bedingt das Leiden. So nehme jemand, dem die Einsicht fehle, jedes Ding als dieses Ding wahr, stelle es sich dann aufgrund dieser Wahrnehmung vor und mache sich von ihm ausgehende Vorstellungen. Hier-nach stelle er sich vor es sei sein und ergötze sich an ihm. Dies sei so, weil er es nicht vollständig durchschaue. (vgl. Majjhima Nikāya 1: 3ff.) Im Diamant-Sutra heißt es, der nach Erwachen Strebende müsse dieses Denken überwinden, er solle sich nicht auf die Unterscheidung einlassen, sogar jegliche Unterscheidung völlig aufgeben und „sich weder auf Unterscheidung noch auf Unterscheidungslosigkeit einlassen“ (Krause 2009: 4, siehe auch: 9f.). Wie schon der Name des Sutas, *Diamant spaltende Vollkommenheit der Weisheit*, andeutet, soll mit der Einsicht die Illusion der gewöhnlichen Wirklichkeit und des unterscheidenden Denkens durchschnitten werden. Im Sutra heißt es weiter: „Wie einen Stern, eine Luftspiegelung, eine Butterlampe, wie Illusion, (...) so sieh alles an, was zusammengesetzt ist“ (Krause 2009: 19). Ebenso bemerkt Suzuki: „Die Illusion des Verstandes hat diese Welt der Dualitäten ins Leben gerufen“ (Suzuki 2000: 22). (Siehe auch: Isuzu 1986: 16f.)

Diese Unterteilung von wahrer Wirklichkeit und gewöhnlicher Wirklichkeit führt scheinbar zu einem neuen Dualismus: Die Welt der gewöhnlichen Wahrnehmung, des unterscheidenden Denkens, in dem der Erlebende sich als ein Subjekt erlebt, das auf ein Objekt gerichtet ist und die Welt jenseits der ersten, die durch Annica und Anatta geprägt ist und in der alles das Eine, wie das große Meer im Dunst, ist. Gerade diese Annahme würde jedoch die buddhistische Logik verfehlen: Es gibt keine Welt der Nicht-Unterscheidung, denn sogar diese Dualität von Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung wird aufgehoben. Diese andere Welt sei daher nicht-existent, wenn sie für sich genommen werde, sondern existiere nur in Relation zur gewöhnlichen Welt des Unterschiedes. Zugleich sei sie aber für sich absolut und benötige keine Relation. Zu sagen etwas sei oder etwas sei nicht, es zu bejahen oder zu verneinen, funktioniere in der buddhistischen Logik nicht, denn für diese sei Bejahung Verneinung und Verneinung Bejahung. Ebenso wie Form Leere und Leere Form oder rot nicht-rot sei. Dies sei weder als Mit-enthaltensein noch als Mehrdeutigkeit zu verstehen, sondern eine ganz und gar direkte Feststellung. Es gebe nur eine Welt. (vgl. Suzuki 2000: 23ff.) Beide sogenannten Welten sind Ausdrucksformen ein und derselben Wirklichkeit, zwei Gesichter ein und derselben Welt.

Dies führt wieder zum Gedanken des Einen, wobei die Frage auftaucht, wie dieses Eine überhaupt Eines sein kann, wenn es Vielheit in sich schließt, wie anhand der Aussagen über das

Meer aufgezeigt wurde. Im Einen muss es schon den Unterschied, das Nicht-Eine geben. Isutzu bemerkt hierzu in seiner Annäherung an eine Philosophie des Zen-Buddhismus, es gehe um die Infragestellung von A ist gleich A, dem Satz der Identität. Dieser sei Ausdruck der diskriminierenden Erkenntnis, die identifiziere, differenziere und kombiniere. Also des gewöhnlichen Subjekt-Objekt-Dualismus und des gewöhnlichen Denkens, wie oben beschrieben. Innerhalb dieses unterscheidenden Denkens gelte A sei A, es könne nicht zugleich Nicht-A sein (Satz vom Widerspruch). Dabei sei impliziert, dass es eine A-heit gebe, A sei A, weil es A sei und nichts anderes (Nicht-A), also wegen seiner A-heit. (vgl. Isutzu 1986: 19f.) Dies entspricht nicht den Daseinsmerkmalen von Anatta und Anicca, erweist sich mithin im Erwachen als Illusion. Dennoch sei A nicht einfach Nicht-A, sondern die Sichtweise des Erwachten sei so, dass A weder A noch Nicht-A sei und dennoch oder gerade deswegen A unbestreitbar A sei (vgl. Isutzu 1986: 76). So heißt es im Diamant-Sutra: Alle Dharmas seien keine Dharmas, deswegen seien sie Dharmas (vgl. Krause 2009: 13)<sup>37</sup>. Das Eine ist nur das Eine, weil es nicht das Eine ist und die Vielheit enthält. Ebenso ist ein Einzelnes nur Einzelnes, weil es Nicht-Einzelnes (sondern das Eine) ist.

Dieses Eine lässt sich nicht epistemologisch oder nur logisch fassen, sondern kann nur als Vollzug performativ nachvollzogen werden. Es zu erfahren, bedeutet zu erwachen. Das Erwachen ist nicht der Übergang in eine andere Welt, sondern die Einsicht in die Welt, wie sie ist. Diese Einsicht wird vom Ich, vom Subjekt oder Selbst, verhindert und deswegen gehe es darum, das Subjekt zu verändern, um so dessen Sicht zu verändern. Statt des gewöhnlichen subjektiven Blicks auf die Welt werde eine Sicht erreicht, die weder subjektiv noch objektiv sei. Das Ich müsse sich verwandeln, es müsse sich ver-nichten, sich somit in einem Vollzug selbst nichten. Das Ich müsse sterben, um verändert wieder zu erscheinen. (vgl. Isutzu 1986: 15ff. und vgl. Suzuki 2000: 26f.) Denn die Welt „des Nicht-Unterscheidens wird ihre Tore nicht öffnen, ehe der die Unterschiede schaffende Geist bis auf die Grundfesten zerstört ist“ (Suzuki 2000: 27f.). Zwischen der Welt des diskriminierenden Denkens und der Welt des einen steht also nur das Ich, das Subjekt, es ist die Schranke des Tores<sup>38</sup>, welches die beiden Welten, die eigentlich eine Welt sind, voneinander trennt. Die Einsicht, dass es das Ich, also die Schranke nicht gibt, ist

---

<sup>37</sup> Diese Formulierung kehrt im gesamten Sutra in unterschiedlichen Varianten wieder. Siehe beispielsweise: „Weil der Bewusstseinsstrom, der Bewusstseinsstrom genannt wird, Subhūti, vom Tathāgata als nicht-existenter Bewusstseinsstrom gelehrt wurde; deshalb ist er ‚Bewusstseinsstrom‘ zu nennen.“ und „Weil die vollkommenen Merkmale, die der Tathāgata lehrte, vom Tathāgata als nicht-existente vollkommene Merkmale gelehrt worden sind; deshalb sind sie ‚vollkommene Merkmale‘ zu nennen.“ (Krause 2009: 14 und 15).

<sup>38</sup> In diesem Sinne könnte die deutsche Übersetzung des Werkes *Wu-men Hui-k'ai*, einer Kōansammlung, als *Die torlose Schranke* so verstanden werden, dass es eigentlich kein Tor gibt, da die Welten ein und dieselbe Welt sind, wohl aber eine Schranke, nämlich das Ich, welches mit seinem dualistischen Denken verhindert, dass diese Einsicht stattfindet.



dann zugleich die Einsicht, dass es kein Tor gibt, sondern nur zwei Sichtweisen auf die eine Welt. Der Tod des Ich ist zugleich eine Geburt,<sup>39</sup> das Entstehen einer radikal anderen Sichtweise.

Der Weg zur Erleuchtung ist zunächst das Erleben einer Grenze. Ohne die Meditationspraxis könne diese Grenze zwar erlebt, aber nicht durchbrochen oder transzendiert werden. Yoshiko Oshima beschreibt ihre erste Erfahrung dieser Grenze, die schon als Teil der Erwachsenerfahrung gewertet werden kann, als „Roquentin-Erfahrung“ (Oshima 2012: 49). Sie bezieht sich dabei auf ein Erlebnis des Protagonisten Antoine Roquentin aus Jean-Paul Sartres Roman *Der Ekel*. Roquentin erlebt in der Szene im Park die Konfrontation mit der nackten Existenz der Dinge, die sich ihm aufdrängt und die jeglichen (sprachlichen) Sinn von allen Dingen abblättern lässt, sodass diese nur als pure Anwesenheit da sind.<sup>40</sup> Oshima beschreibt, dass sie wie Roquentin „an keinem (...) Wort mehr eine Bedeutung ablesen konnte und daß mir die Schriftzeichen der Bücher und Zeitungen nur gedruckte Flecken auf dem Papier waren.“ (Oshima 2012: 49) Dennoch sei diese Erfahrung nur Erleben der Grenze und kein Überschreiten, kein tieferes Eindringen in die letzte Wirklichkeit. Hierfür sei Zazen (die Sitzmeditation des Zen-Buddhismus) notwendig. (vgl. Oshima 2012: 51f.) Oshima gibt an, dass sie aufgrund eines Anliegens Zazen praktiziert habe, sie habe die abgeschlossene Identitätsaussage *Ich bin Ich* von Grund auf lösen wollen, habe erleben wollen, wie die Iche einander ein- und überholen und verschmelzen, sodass der letzte Schimmer Einsamkeit vor sich selbst verschwinde (vgl. Oshima 2012: 13). Eben dies sei im Erwachen passiert, das völlig anders als die Roquentin-Erfahrung gewesen sei. Zuerst sei sie wie durch einen dunklen Korridor gefallen, ihr Körper sei dabei so schwer, steif und schmerzhaft gewesen, dass sie gemeint habe, nicht mehr atmen zu können und Todesangst empfunden habe. Im Moment des Durchbruchs, „wird in einem alles gleichsam wie in einer Explosion zertrümmert“ (Oshima 2012: 56) und der Schmerz und die Schwere des Körpers verschwinden. Sie sei dann überglücklich gewesen. (vgl. Oshima 2012: 55f.)

Im Erwachen wird die Grenze nicht nur erlebt, sondern überwunden oder mit Bezug auf die Einsicht des Erwachens kann gesagt werden, dass erlebt wird, dass es keine Grenze gibt. Die Frage ist dennoch, wie diese Grenze zu fassen ist. Sie ist zunächst die Grenze des Verstehbaren und Artikulierbaren und konfrontiert mit dem Unfassbaren, wie sich an Oshimas und

---

<sup>39</sup> So bemerkt Oshima angesichts ihres eigenen Erwachens: „Was für ein Glück! Was für eine Freude und Wonne! Nach den unerhörten Geburtsschmerzen ist endlich ein neues Kind geboren“ (Oshima 2012: 55).

<sup>40</sup> Zum Vergleich Oshimas Beschreibung: „Mein Erlebnis ist ja genau das, was J. P. Sartre auch erfahren hatte: ‚[...] ich ersticke: von überallher strömt die Existenz auf mich ein, durch die Augen, durch die Nase, durch den Mund ... Und mit einem Male, mit einem Schlag zerreißt der Schleier, ich habe verstanden, ich habe gesehen. [...] Die Worte waren versunken, und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihr Verwendungszweck, die schwachen Zeichen, die ihnen die Menschen eingeritzt haben.‘“ (Oshima 2012: 49). Siehe auch: Sartre 1980: 199ff.)

Sartres Beschreibung der Sprachlosigkeit abzeichnet. Dann ist sie die Grenze des Identifizierens, Differenzierens und Kombinierens, ebenso des (sinnlichen) Wahrnehmens, ohne dabei Nicht-Wahrnehmen zu sein. Insgesamt kann sie als Grenze des Sinns verstanden werden, insofern Sinn etwas inhaltlich Strukturiertes ist, das zwar ort- und zeitunabhängig ist, aber dennoch mit einem identischen Kern – eben als dieses und nicht als ein anderes und nicht als nichts – erscheint (Siehe zum Vergleich: Sepp 2017: 165). Wie die buddhistische Logik gemahnt wird mit der Überwindung dieser Grenze die Logik, die in diesem Sinne als Struktur sinnvoller Aussagen verstanden werden kann, mit überwunden und modifiziert.

Ein Ausdruck dieser Grenze findet sich in den Kōans, die im Zen-Buddhismus neben der Sitzmeditation dazu verwendet werden, das Erwachen zu erreichen.<sup>41</sup> Kōans (chinesisch *kung-an*, wörtlich: öffentlicher Fall) lassen sich als rätselhafte oder sogar paradoxe kurze Geschichten verstehen, die meistens auf einem Dialog von Meister und Schüler beruhen.<sup>42</sup> Sie seien sowohl Werkzeug, um das Erwachen zu erreichen, als auch Expression des erwachten Geistes. (vgl. Elberfeld 2012: 350ff. und vgl. Heine und Wright 2000: 3). In dieser zweiten Bedeutung übersteigen sie die gewöhnliche sinnhafte Bezugnahme, indem sie die Einsicht in die drei Daseinsmerkmale ausdrücken und somit im Sinne der buddhistischen Logik verstanden werden müssen. Insofern sie die Subjekt-Objekt-Differenz und das unterscheidende Denken allgemein übersteigen, sagen sie etwas aus, das nicht in logischer Weise zugänglich ist, also eigentlich nicht logisch sinnvoll ausgesagt werden kann.

„Ein Mönch fragte Chao-chou: ‚Was sagt der Satz ‚Bodhidharma kam aus dem Westen?‘ – Chao-chou: ‚Die Zypresse vor der Haupthalle‘“ (Wu-men Hui-k’ai 1977: 113).

Zunächst wirkt die Antwort einfach inhaltlich sinnlos, insofern sie nicht als passende Antwort zu der Frage erscheint. Der Schüler erwartet eine für ihn verstehbare, das heißt den Strukturen seines Denkens und auf Dinge-Bezogen-seins entsprechende Aussage. Die Antwort fällt jedoch aus diesem Schema. So wird das Fragesubjekt „Bodhidharma“ nicht aufgegriffen, stattdessen steht in der Antwort des Meisters ganz unvermittelt das Objekt „Zypresse“. Ebenso wird die

---

<sup>41</sup> Hierbei gilt es, zwei Traditionslinien im Zen zu unterscheiden: Die eine setzt die Sitzmeditation Zazen, also die Praxis selbst, mit dem Erwachen gleich, während die andere die Herbeiführung einer Krise durch die Beschäftigung mit den Kōans propagiert, aus der sich der Geist mit dem Sprung ins Erwachen befreit.

<sup>42</sup> In einer historischen und sozio-kulturellen Betrachtung entfaltet das Kōan zumindest drei Momente: Zu Beginn stelle Kōan die lebendige Dialogsituation zwischen Meister und Schüler dar, in welcher geprüft worden sei, ob der Schüler die Erleuchtung erreicht habe, welche erst nachträglich schriftlich festgehalten worden sei. Kōan sei dann der textuelle Beleg über vergangene Prüfung der Erleuchtung geworden, der wiederum in einem dritten Moment von anderen Ch’an-Meistern neu kommentiert und somit wieder in die lebendige Praxis integriert worden sei. (Siehe: Elberfeld 2012: 347ff. im Vergleich zu Foulk 2000: 15ff.).

Richtung „kam aus dem Westen“ ohne Rückbezug auf einen Ort „vor der Haupthalle“ verwiesen. Hinzukommt allerdings, dass der Schüler weiß, dass die Antwort aus der Perspektive des Meisters intellektuell nachvollziehbar ist und somit dennoch eine (über-)sinnvolle Wahrheit artikuliert, dass also „Bodhidharma kam aus dem Westen“ gleich „Die Zypresse vor der Haupthalle“ ist. In diesem Sinne ist die Antwort für den Schüler tatsächlich Paradox, denn das Ding Zypresse ist nicht nur Zypresse, sondern ebenfalls der Sachverhalt, dass Bodhidharma aus dem Westen kam. Sie ist zugleich Zypresse und etwas völlig anderes, eben Nicht-Zypresse. In gleicher Weise wird die Bewegung („kam aus“) mit der Ruhe („vor der“) und die Richtung („Westen“) mit dem Ort („Haupthalle“) gleichgesetzt. Somit wird dem Schüler eine tatsächlich paradoxe Antwort präsentiert, die gerade als Schock fungieren soll, der das Erwachen auslöst.<sup>43</sup>

Die Sinnlosigkeit des Kōan kann jedoch nicht mit Beliebigkeit gleichgesetzt werden, denn für den Meister trifft das Kōan durchaus eine intellektuell nachvollziehbare Aussage. Diese spiegelt die buddhistische Logik und das Erleben des Einen wider. Nach Überwindung des unterscheidenden Denkens ändert sich wie angemerkt die Beziehung von Einheit und Vielheit: Die Erfahrung gleicht einem Feld des Einen, eben wie ein Meer im Dunst, in dem zwar Subjekt und Objekt genannt und so hervorgehoben werden können, aber dabei wird das Eine mit in die Präsenz gehoben. Für das Beispiel der Zypresse würde dies bedeuten, dass in ihrer Anrufung das Feld als das Eine mit erscheint, die Zypresse also als hervorgehobenes Etwas vom Feld unterschieden ist, aber zugleich nur ein hervorgehobenes Etwas sein können, als *in eins* mit dem Feld. Die Zypresse ist daher Zypresse und Nicht-Zypresse zugleich, oder genauer: Sie ist nur Zypresse, weil sie zugleich Nicht-Zypresse ist (A ist gleich Nicht-A und deswegen ist es A) (Siehe auch vergleichend: Sepp 2007: 56ff.). Das Eine kommt also hier und jetzt als Zypresse zum Ausdruck. Dies ist vergleichbar mit dem Moment bei Samatha und Vipassanā, in dem es nur noch Benennen und Auftreten gibt: Der Meditierende erlebt im paarweisen Auftreten von achtsamem Bemerkens und Erlebnis, dass diese Trennung zwischen Subjekt und Objekt durch den Akt des achtsamen Bemerkens oder Benennens hervorgerufen wird und somit, dass es sein Ich oder er selbst ist, der in die Präsenz hebt. Indem er aber bemerkt, dass stets das Eine mit genannt wird, erlebt er diese Trennung, die er selbst ist, als künstlich und mit der Einsicht in Anatta und Annica überwindet er sie.

---

<sup>43</sup> Für philosophische Überlegungen zu anderen Kōans siehe: Isutzu 1986: 77f. Zum gleichen Kōan siehe: Oshima 2012: 26ff. und Sepp 2007.

Indem das Kōan beide Seiten enthält – die Sinnlosigkeit aus der Sicht des Schülers und das Über-sinnhafte in der Erfahrung des Meisters – ist es selbst Ausdruck dieser Mauer, die durchbrochen werden muss. Es sei in diesem Sinne ein negativer Versuch, mit Sinn die Grenze des Sinnhaften zu brechen. Daher müsse es paradox auftreten, denn nur die reine und nicht sinnhaft erfassbare Widerständigkeit, welche die Begegnung mit der an herkömmlichen Denk- und Bezugsstrukturen gemessenen Widersinnigkeit des Kōan erzeugt, vermöge es so zu provozieren, dass die Grenze überwunden werde. So bedinge der Nicht-Sinn den Durchbruch zum Über-Sinn. (vgl. Sepp 2007: 63ff.) Das schlussendlich Widerständige, das durchbrochen wird, ist das Ich oder das Selbst, denn es ist der Grund für den Subjekt-Objekt-Dualismus. Daher ist der Ort des Kampfes der Befreiung in der Meditation der Meditierende selbst. Die Geste der Meditation ist in diesem Sinne der Widerstand des Meditierenden gegen die Tendenz der diskriminierenden Weltsicht, gegen die unhinterfragte Selbstverständlichkeit, die dieser Weltsicht innewohnt. Durch sein radikales Innehalten wendet sich der Meditierende gegen diese Tendenz und widersteht dem Sog seines eigenen Denkens, seiner eigenen Subjektivität. Am Ende lässt er diese einfach los.

#### 4. Drittes Beispiel: Die Nachdenklichkeit nach Hans Blumenberg

Die Rede über die Nachdenklichkeit, die Blumenberg anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa 1980 hielt, endet damit, dass nicht alles so selbstverständlich bleibt, wie es war. Das sei es letztlich, was Nachdenklichkeit heiße. (vgl. Blumenberg 1980) Obwohl Blumenberg für die Nachdenklichkeit keine Definition liefert, kann seine Rede dennoch als der Versuch gelesen werden, die Nachdenklichkeit zu umfassen oder diese sogar bei der Leserin auszulösen. Er versucht es beispielsweise negativ und charakterisiert Nachdenklichkeit als das Gegenteil von Denken. Denken sei der kürzeste Weg von A nach B, von einem Problem zu seiner Lösung oder von einem Bedürfnis zu seiner Befriedigung und zwischen den Interessen und ihrem Konsens. Es vollziehe sich gradlinig, sei ergebnisorientiert und fordere zu raschen Folgerungen auf. (vgl. Blumenberg 1980)<sup>44</sup> In Anlehnung an andere Texte Blumenbergs lässt sich sagen, dass Denken vollzieht sich im Modus der Selbstverständlichkeit. Diese sei sowohl Begründungsunbedürftigkeit als auch Unüberbietbarkeit. Erfahrung akkumuliere sich in einer nicht ausdrücklich zu leistenden, sondern sich selbst herstellenden Anpasstheit

---

<sup>44</sup> Die vollständige Rede findet sich unter <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>. Die Rede umfasst nur wenige Seiten, die weder mit Paginierung noch mit Paragraphen oder Ähnlichem unterteilt sind. Daher wird bei Paraphrasierungen oder Zitationen stets auf die ganze Rede verwiesen.

an die Erfordernisse der Welt. Einbrüchen von Unerwartetem scheitern gewöhnlich an der Integrationsfähigkeit des Schemas der Selbstverständlichkeit, auftretendes Unbekanntes werde beständig durch Klassifizierung und Namensgebung bewältigt. Es werde in den Kontext des schon bestehenden eingepasst, und somit (selbst-)verständlich gemacht. (vgl. Blumenberg 2010: 100ff.)

Blumenberg beginnt seine Rede mit folgender Bemerkung: „Alles Leben strebt danach, seine Antworten auf die Fragen, die sich ihm stellen, unverweilt und unbedenklich zu geben. (...) Der Mensch allein leistet sich die entgegengesetzte Tendenz.“ (vgl. Blumenberg 1980) Er sei das Wesen, das zögere. Daher nehme er nicht nur Reize wahr, auf welche diese oder jene Reaktion folge, sondern Dinge. Seine Unentschiedenheit vor der Alternative Angriff oder Flucht und der darin eingebettete Verzicht auf eine rasche Lösung, auf den kürzesten Weg, markiere den ersten Schritt zur Kultur. Zögern sei zunächst die Folge einer Störung, zumindest wenn es an der Norm der glatten Funktion gemessen werde: eines Wechsels des Biotops etwa oder einer Veränderung des Klimas. Die Eindeutigkeit und Vertrautheit fehlen und dieser Mangel an Deutlichkeit und die Entfremdung von der Umwelt lösen das Zögern aus. (vgl. Blumenberg 1980) Hier zeigt sich die Möglichkeit eines Bruchs in der Selbstverständlichkeit, einer Alternative zum gewöhnlichen Vollzug und sei es nur für einen kurzen Moment. Die Konfrontation mit einer Störung kann zu einem Zögern führen, statt direkt und rigoros mit Integration in das schon Bestehende durch die übliche Reaktion beantwortet zu werden.

Das Zögern als ursprüngliches Bruchmoment habe sich zu einer Lust am Zögern entwickelt; es sei kultiviert worden. Damit sei die Zweckgebundenheit des Lebens Zweckfreiheit geworden und aus dieser sei die Kultur erwachsen. (vgl. Blumenberg 1980) Das Zögern sei nach Stoellger die aktionslose Reaktion auf den Handlungszwang, sozusagen das *Nicht-Handeln* aufgrund von Evidenzmangel. Innerhalb des Zögerns können zwei Ebenen oder ein erstes und ein zweites, dem ersten nachfolgendes, Zögern unterschieden werden. Das erste Zögern sei tatsächlich das im Angesicht der Entscheidung zwischen Flucht und Angriff. Dieses könne auch Tieren zugeschrieben werden, weswegen es eben nicht den Kern der *Humanitas* des Menschen ausmachen könne. Es lasse sich jedoch sagen, dass Tiere trotz ihres Zögerns nicht aus dem Schema von Flucht oder Angriff hinauskommen, wohingegen der Mensch das Zögern selbst kultiviere. Dieses kultivierte Zögern, welches wiederum die Kultur schaffe, sei das zweite Zögern. Wie anhand der Differenzen zum Denken deutlich werde, vollziehe sich im Zögern der Nachdenklichkeit eine Unterbrechung von Erwartung und Erfüllung, von Handlung und Zweck

und von Wunsch und Verwirklichung. Dieses Verzögern lasse sich als phänomenologische Metapher für den nicht-intentionalen Vollzugssinn der Intentionalität, der dabei entdeckt werden könne, verstehen. (vgl. Stoellger 2000: 338ff.)

In der Verzögerung werde die Intentionalität überdehnt bis sie reiße; dieser Moment könne entweder als Kollaps oder als Genuss erlebt werden. Die Zweck- und Ziellosigkeit könne beispielsweise als Langeweile negativ erfahren werden. Der Genuss dagegen lasse sich eher als Zeitvergessenheit verstehen, als das Aufgehen im Augenblick. Die Nachdenklichkeit erscheine als ein Auf-nichts-Bestimmtes-Aussein oder ein Umweg, bei dem zumindest eine Zeit lang das Ziel aus den Augen verloren werde. Stoellger schließt daher, dass die Nachdenklichkeit insgesamt eine besondere Form des Bewusstseins aufweise: ein nicht-intentionales Bewusstsein. (vgl. Stoellger 2000: 341 ff.) An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Stoellger unter Intentionalität das sinnhafte Gerichtet sein auf etwas zu verstehen scheint und die Möglichkeit einer bloßen leiblichen Gerichtetheit nicht in Betracht zieht. In einer feineren Differenzierung lässt sich zwischen einer leiblichen Intentionalität, die vorreflexiv gerichtet ist, und einer sinnhaften Intentionalität unterscheiden. Zunächst soll daher lediglich festgehalten werden, dass die Intentionalität der Nachdenklichkeit zumindest anderer Natur ist, als die gewöhnliche Intentionalität des Denkens.

Aufgrund der Ergebnislosigkeit sei die Nachdenklichkeit in der alltäglichen Welt des Denkens und Arbeitens negativ konnotiert: Keine Profession beanspruche sie für sich und der Nachdenkliche gelte als Müßiggänger, von dem niemand etwas erwarte. Im Gegensatz zum Denken drehe sich die Nachdenklichkeit nicht um Resultate, sondern vollziehe gerade die Freiheit der Abschweifung. Sie nehme Umwege und verliere sich auf diesen. Daher seien auch die Themen der Nachdenklichkeit andere als die des Denkens: Exemplarisch könne auf die Frage nach dem Sinn des Lebens verwiesen werden, denn darüber lasse sich nicht denken, da es kein Resultat gebe, das erreicht werden könne. Nachdenklich jedoch lasse sich über diese Frage sein, ohne natürlich je einem Ziel näher zu kommen. (vgl. Blumenberg 1980) Angesichts des Dargelegten kann festgehalten werden, dass die Intentionalität der Nachdenklichkeit also besonderer Natur ist, insofern sie nicht auf ein bestimmtes sinnhaftes Etwas gerichtet ist, sondern sich durch ihr Umher- und Abschweifen auszeichnet und keine Ergebnisse erwartet, sondern in ihrem Vollzug selbst aufgeht. In diesem Sinne ließe sich die Nachdenklichkeit so betrachten, dass sich in ihrem Abschweifen eine Gegenwende zum Denken vollzieht und sie nicht mehr von Erwartungen geleitet wird, sondern von ihren Inhalten oder Fragen selbst. Statt diese denkend zu begreifen,

wird der Mensch empfänglich für sie. In vergleichbarer Weise lässt sich derjenige, der einen Umweg geht, vom Weg selbst leiten und geht wohin ihn seine Füße tragen.

Die Philosophie lasse sich als „als methodische Disziplinierung solcher Fragen, im Grenzfall als deren Verbot wegen erwiesener Unerreichbarkeit ihrer Antworten auf zuverlässige Weise“ (Blumenberg 1980) verstehen. Das geregelte Denken scheine der Nachdenklichkeit antagonistisch gegenüberzustehen. Diese Auffassung einer scharfen Trennung werde jedoch gerade von prominenten Figuren in der Philosophie in Frage gestellt. Blumenberg gibt das Beispiel von Sokrates, der gewusst habe, dass er nichts wisse und der mittels seiner Mäeutik sein Gegenüber in die Ratlosigkeit getrieben habe. Er führe, in anderen Worten, das Denken auf die Nachdenklichkeit zurück. Diese sei des Denkens „Ursprung und Boden, den es zwar verlassen, zu dem es aber auch immer wieder zurückkehren muß“ (Blumenberg 1980). Der Ursprung des Denkens sei lebensweltlich. Die Nachdenklichkeit sei nicht mit der Philosophie gleich zu setzen, aber die Philosophie komme von der Nachdenklichkeit und diene ihr. (vgl. Blumenberg 1980). Der Anfang der Philosophie liegt dieser Interpretation nach im Leben selbst, in dem Umgang mit einem Unterbrechungsmoment und der Habitualisierung oder Kultivierung dieses Umgangs.

Am ehesten lässt sich die Nachdenklichkeit mit einer Fabel umfassen:

„Ein Greis fällte einst Holz, lud es sich auf und ging eine lange Strecke. Der Weg ermüdete ihn. Er lud seine Last ab und rief nach dem Tod. Der erschien alsbald und fragte, weshalb er ihn gerufen habe. Der Greis antwortete: Um mir die Last wieder aufzuladen.“ (Blumenberg 1980)

Traditionell geht eine Fabel oft mit einer *Moral von der Geschichte*, einem Epimythion, einher. Dieses sei laut Blumenberg häufig verkürzend, unterbreche die Nachdenklichkeit und präsentiere, eher im Stil des Denkens, eine Lösung. Der Mensch liebe das Leben, selbst wenn es ihm schlecht gehe, so könne sie beispielsweise bei dieser Fabel lauten. Dies sei eine Reduktion der vielen möglichen Interpretationen, die nicht wirklich falsch sei, aber zu wenig und daher enttäuschend. Der Versuch eine eindeutige Mitteilung aus der Fabel zu extrahieren, führe zur Verflachung dessen, was nur in der Nachdenklichkeit umfasst, aber nie wie ein Begriff erfasst werden könne. (vgl. Blumenberg 1980)

Die Nachdenklichkeit, welche die Fabel auslöst, wird von Blumenberg mit der Nachdenklichkeit in der Fabel in Zusammenhang gebracht. Durch das Abwerfen der Last erlebe der Greis eine Verzögerung, sein Überdruß am Leben gewähre ihm einen Aufschub, indem er die unter der Bürde seiner Last nicht mehr wahrgenommene Welt doch wieder wahrnehme. Als der Tod zu ihm herantrete, sei der Greis nachdenklich und schiebe dann den Tod selbst weiter auf. (vgl.

Blumenberg 1980) Diese Interpretation ließe sich noch erweitern: Der tätige Greis als *Homo Faber* ist von seiner Last, der Zweckgerichtetheit, die ihn ermüdet hat, befreit und findet nun im Warten, in der Verzögerung, die Freiheit der Abschweifung der Nachdenklichkeit. Seine Rückgebundenheit an die Lebenswelt, an den Ursprung all seiner Zwecke und seines Handelns, wird ihm erst jetzt wieder bewusst, und er kann weiterleben.

Wie Blumenberg bemerkt, erzähle die Fabel nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf ging, während er wartete. Durch diese Leerstelle schaffe sie einen Spielraum für die Nachdenklichkeit. Ebenso zeige sich die Nachdenklichkeit im Missverhältnis von Fabel und Moral: Die Moral wirke, als solle sie demonstrieren, wie wenig getan sei, wenn die Fabel auf ein Epimythion reduziert werde. Es komme vielmehr gerade darauf an, jenen Zustand der Bedächtigkeit zu bewirken, der solche Sätze verhindere. In diesem Sinne sei die Nachdenklichkeit ein Aufschub für die banalen Resultate, welche das Denken bei Fragen nach dem Sinn des Lebens, dem Tod und so weiter produziere. Die Philosophie müsse sich daher ihre Nachdenklichkeit bewahren und sich ihres lebensweltlichen Ursprungs bewusst bleiben. Sie dürfe nicht an ihren Ertrag gebunden werden und ebenso wenig an eine Diktatur der Normierung von Antworten oder Fragen. Denn es liege in der *Humanitas* des Menschen Fragen zu haben, auf welche es keine Antworten gebe. Es seien gerade diese Fragen, die den Menschen nachdenklich machen und nachdenklich bleiben lassen. Kultur heiße auch, das Stellen dieser Fragen zu respektieren und so die Nachdenklichkeit zu bewahren, damit nicht alles so selbstverständlich bleibe, wie es war. (vgl. Blumenberg 1980)

Insofern Blumenbergs Rede als Appell zur Nachdenklichkeit verstanden werden kann, schwingt eine zumindest unterschwellige Warnung an die Gemeinschaft oder Kritik an dieser mit. Blumenberg sagt in seiner Rede über die Nachdenklichkeit:

„Keine Intersubjektivität kann ihren Mitgliedern das Ausscheren aus dem Funktionsverbund gestatten. (...) Dialogstrategien überlassen keinen seiner Nachdenklichkeit. In ihr nämlich wäre erlaubt, dieses für jenes hingehen zu lassen, die Strenge der Kontrolle zu lockern und dafür der Größe der Fragen kein Maß anzulegen.“ (Blumenberg 1980)

Da jedoch die Nachdenklichkeit bewahrt werden soll, kann angenommen werden, dass sie in der intersubjektiven Gemeinschaft erhalten werden muss, sozusagen als Gegengewicht zu den Gefahren der Selbstverständlichkeit. Laut Müller sei es eben dies, was die Nachdenklichkeit leistet: Ihr Ziel sei die Selbsterfahrung durch das Unselbstverständliche. Insofern von einem Ziel gesprochen werden könne, lasse sich dies als Selbst-sein-können fassen. Innerhalb der Intersubjektivität, außer welcher sie daher weitestgehend verbannt sei, übernehme sie die Rolle



einer Art Selbstbehauptung: Der Einzelne habe ein Recht auf Nachdenklichkeit, auf Selbstbehauptung und Rückzug und ebenso ein Recht auf Nicht-Effektivität. Die Intersubjektivität bedürfe zwar des Konsens in Form einer Einigung über das Wirkliche, aber dieser müsse der beständigen Korrektur durch präzise und der Einigung widersprechende Beobachtungen, eben durch das Unselbstverständliche, unterstehen. Sonst werde er gern zur bequemen Selbstverständlichkeit. (vgl. Müller 2005: 345ff.)

Die Intersubjektivität sollte also Nachdenklichkeit zulassen und nicht nur ergebnisorientiertes Denken, denn diese verweist auf dessen lebensweltlichen Ursprung und dient darüber hinaus als Korrektiv der Selbstverständlichkeit. Ebenso dient sie der Selbstwerdung des Einzelnen. Die Nachdenklichkeit erscheint damit in einem gewissen Sinne subjektivistisch oder zumindest nur auf den Einzelnen bezogen. Dem lässt sich allerdings entgegenhalten, dass Blumenbergs Rede kein wirkliches Ergebnis präsentiert, nicht argumentativ von etwas überzeugen will, sondern eher zum Ziel zu haben scheint, seine Rezipientinnen nachdenklich zu machen.

Laut Stoellger ist die besondere Form von Blumenbergs Text sehr aufschlussreich oder genauer gesagt die Wirkung auf die Leserin. Wie die im Text behandelte Fabel, mache der Text selbst nachdenklich. Er sei daher nicht so sehr auf Resultate oder Argumente fokussiert, sondern darauf, durch seine Form eine bestimmte Erfahrung beim Leser auszulösen. Seine Auseinandersetzung mit der Fabel sei selbst wie eine Fabel. Seine Methode sei der gezielte Verzicht auf ein Resultat, die *Moral von der Geschichte* bleibe der Leserin überlassen. (vgl. Stoellger 2000: 328ff.) Die Rede Blumenbergs kann so als Verweis auf die Nachdenklichkeit verstanden werden. Sie stellt in diesem Sinne etwas dar, das nicht dargestellt werden kann: Sie steht gleichnishaft für die Nachdenklichkeit.<sup>45</sup> Gerade, weil sich über die Nachdenklichkeit nicht denken lässt, da sie nicht begriffen und erfasst, sondern nur umfasst werden kann, muss der Text selbst nachdenklich machen. Nach Stoellger regulieren die Leerstellen, die Blumenberg dabei lasse, die Vorstellung der Leserin. Das Fehlen des Zeichens werde selbst zum Zeichen. Die Leserin schreibe die Fabel in Gedanken fort. So sei es die Unbestimmtheit, die nachdenklich mache. Indem Blumenberg also als Autor zurücktrete, werde die Leserin provoziert, selbst in den Text zu gehen. Daher bestimme Blumenberg Begriffe wie Lebenswelt, Nachdenklichkeit und so weiter nicht, daher stelle er starke Thesen, wie die Genese der Kultur aus dem Zögern auf, aber

---

<sup>45</sup> In Anlehnung an Blumenberg lässt sich auch sagen, sie steht metaphorisch für die Nachdenklichkeit. Dies verweist auf einen weiteren Kernbestandteil des blumenbergschen Denkens: die Metaphorologie. Blumenberg entwickelt den Term der absoluten Metapher, die sich nicht in den Kontext der logischen Sprache zurückübersetzen lasse. Die Metapher stehe in diesem Sinn für eine logische Verlegenheit; eine Aporie, welche sich nicht sagen, aber mit der Metapher verbildlichen lasse. So werde ein Gespräch über etwas möglich, das nicht anders beschrieben werden könne, da sein Gegenstand nicht mit der Anschauung korrespondiere und schlicht nicht in Begriffen ausgedrückt werden könne. (vgl. Blumenberg 1998: 7ff.)

argumentiere nicht für diese. Ebenso wenig finde sich seine Meinung in dem Text, er überlasse es in geradezu kunstvoller Weise der Leserin, sich eine eigene zu bilden. (vgl. Stoellger 2000: 335ff.) Dies wiederum enthüllt, insofern der Text an eine Leserin gerichtet und die Rede an Zuhörende adressiert war, schon einen Bezug zur Intersubjektivität.

Der Text Blumenbergs ist also wie die in ihm behandelte Fabel nicht auf einen ihr inhärenten begrifflichen Sinn reduzierbar, er beschreibt nicht die Nachdenklichkeit, sondern macht nachdenklich. Dieser Interpretation folgend, lässt sich sagen, dass Blumenberg so auf die Grenze des jeweiligen Sinnkontextes oder sogar des Sinnhaften allgemein verweist. Er tut dies mittels eines performativen Widerspruchs, beispielsweise im Fall der Fabel und der Moral. Der Sinn wird vermeintlich so klar und einfach dargestellt, so sehr komprimiert, dass er dadurch in sich zusammenbricht und in sein Gegenteil überläuft. Oder er lässt den Text ins Leere laufen und überlässt den Ausgang der Fantasie der Leserin. Die Leserin wird permanent enttäuscht, indem ihre Erwartungen nicht erfüllt werden, indem sie selbst die Leerstellen schließen muss und nicht einfach Blumenbergs Meinungen und eine sie begründende Argumentation vorfindet. Insofern Blumenbergs Rede darauf zielt, nachdenklich zu machen, spiegelt die Form des Textes dessen Inhalt wider und gewinnt so die Möglichkeit, etwas zu zeigen oder auf etwas zu verweisen, das sich nicht sagen lässt oder, falls es gesagt würde, lediglich banal oder sogar falsch erschiene.

Hieraus ergibt sich die Frage, wie dieses Verweisen möglich ist, wie also etwas eigentlich begrifflich Unsagbares dennoch gesagt werden kann. In Frage steht der Auslöser der Nachdenklichkeit und die Möglichkeit den Gegenüber nachdenklich zu machen. Eine mögliche Antwort findet sich in Blumenbergs Überlegungen zur Möglichkeit des Romans. Die Theorie der Literatur sei laut Blumenberg eine Auseinandersetzung mit dem Satz *Dichter lügen*. Bestreiten lasse sich dieser, indem ihm entweder einen Bezug zur vorgegebenen Wirklichkeit oder die Erzeugung einer eigenen Wirklichkeit unterstellt werde. Ein dritter Ausweg sei zu sagen, dass Literatur sich jenseits von Tatsachenwahrheit und Lüge bewege. In seinem Text untersucht Blumenberg verschiedene historische Gestalten von Wirklichkeitsbegriffen, denn zwischen diesen und den Verständnisweisen des Kunstwerks bestehe ein Begründungszusammenhang. Für die Möglichkeit des Romans sind jedoch vor allem zwei dieser Begriffe von Interesse. Erstens: Wirklichkeit sei Resultat einer Realisierung, einer sich sukzessiv konstituierenden Verlässlichkeit, die jedoch nie endgültig werde und immer anders werden könne. In dieser Vorstellung besitze jeder seine Wirklichkeit, was wiederum in die Notwendigkeit einer intersubjektiv

geteilten Wirklichkeit führe, da deren Bestätigungsmoment benötigt werde. Zweitens: Wirklichkeit sei als Erfahrung von Widerstand gegeben. Die Wirklichkeit sei hier unverfügbar und nur als Widerstand erfahrbar, sowohl leiblich als auch als logisches Paradox. Sie sei das nicht auflösbare, aber auch nicht weiter analysierbare *factum brutum*. (vgl. Blumenberg 2001: 47ff.)

Die Wirklichkeit erscheine historisch nach diesen beiden Vorstellungen nicht als den Dingen anhaftende Qualität, sondern als Syntax von Elementen. Hierbei entstehe auch die Eigenwirklichkeit des Kunstwerkes als eigene Kontextwirklichkeit. Ein Roman erzeuge somit eine Konkurrenz zwischen der imaginären Kontextrealität und dem Wirklichkeitscharakter der die Leserin umgebenden Welt. Ein Roman stelle nicht etwas dar, sondern sich selbst und zerbreche somit die Doppeldeutigkeit von Sein und Bedeuten und von Sache und Symbol. Das Zeichen wolle keiner Sache mehr entsprechen und gewinne so Substantialität. Damit sei der Roman die Kunstform, die gerade die zweite Vorstellung der Wirklichkeit erzeugt. Er werde möglich in der Demonstration seiner eigenen Unmöglichkeit. Denn als Versuch der Adäquation der potentiell unendlichen Wirklichkeit, also als unendlicher Kontext, scheitere er daran, dass er endlicher Text sei. Die Unmöglichkeit des Erzählens werde im Roman selbst dargestellt und verweise auf den Widerstand der imaginären Wirklichkeit gegen ihre Deskription. Der Roman solle das Werk eines Menschen sein, aber nicht zufällig gewollt, sodass er anders sein könne, sondern er solle eine Art der notwendigen Eigenständigkeit besitzen. Die Autorin verlange, dass er kontingent und notwendig sein solle. Er beruhe letztlich auf einer hermeneutischen Vieldeutigkeit, womit er unabhängig von seinem Schöpfer sei. In dieser Betrachtung versuche er weder zu lügen noch die Wahrheit zu sagen, sondern die Spielregeln der Wirklichkeit zu durchbrechen, womit er diese gerade sichtbar mache. (vgl. Blumenberg 2001: 64ff.)

Der Roman kann als der Vollzug einer Spannung oder eines Widerspruchs verstanden werden. Das gewöhnliche und selbstverständliche begriffliche Vorgehen des Denkens, dem der Mensch stets folgt, wird dadurch aufgebrochen, dass ein konkurrierendes Narrativ innerhalb dieser ersten Wirklichkeitsvorstellung erzeugt wird und somit diese Vorstellung überhaupt erst als solche sichtbar macht. Der Roman ermöglicht dann die Konfrontation mit einer anderen Wirklichkeit und verweist so auf die Kontingenz und Modifizierbarkeit der davor angenommenen. Er lässt Dinge, Sachverhalte und Mitmenschen fragwürdig werden oder genauer, er verweist auf die ihnen immer schon inhärente Fragwürdigkeit, indem er mit der Selbstverständlichkeit bricht. Die Nachdenklichkeit bietet dann einen angemessenen Umgang mit dieser Fragwürdigkeit, da sie ihr Rechnung trägt und sie nicht wieder in das bestehende Schema einordnet.

Statt einer stringenten Argumentation kann ein Text Abzweigungen und Umwege nehmen, bis sich die Leserin in dem Labyrinth verliert. Sie ist dann gezwungen innezuhalten, zu zögern und nachdenklich zu werden. In der Zweckfreiheit der Nachdenklichkeit zeigt sich ein Unterbrechen der gewöhnlichen Bezüge des Menschen, welches diesen gewöhnlichen Ausgriff selbst erfahrbar macht. Insofern verbindet die Nachdenklichkeit ein Erlebnis des Aufbruchs der Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit mit der Möglichkeit zur Freiheit, indem auf die Grenze des jeweiligen begrifflichen Wirklichkeitskontexts selbst verwiesen wird. Somit zeigt sich in dieser Art des Erzählens oder Schreibens von Geschichten ein Potential zur Befreiung, zum Umdenken und letztlich einfach zum Verweilen in der Nachdenklichkeit. Mit Blumenberg kann gesagt werden: Das Denken sollte zumindest ab und an unterbrochen werden und einen Umweg nehmen, damit nicht alles so selbstverständlich bleibt, wie es war.

## 5. Viertes Beispiel: Die phänomenologische *Epoché* nach Edmund Husserl

*Epoché* und Reduktion bilden die methodischen Kernpunkte der Phänomenologie Edmund Husserls. Wie bereits in Punkt 0.6. *Phänomenologie-geschichtliche Einordnung* erwähnt, mahnte Husserl bezüglich ihres Stellenwertes, „ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfaßt und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben“ (Husserl 1913: 179) bleibe Phänomenologie ein leeres Wort. Die Ausarbeitung zu *Epoché* und Reduktion durchziehen sein gesamtes Werk, wobei die Thematik ihn in der Spätphase seines Lebens und Wirkens besonders beschäftigt habe, wie sich in der Vielzahl der Manuskripte zeige. Da die Reduktion den Zugang zur Phänomenologie als transzendental Philosophie bilde, könne sie sogar als *pars pro toto*, zumindest aus der Perspektive des Spätwerks, für die Phänomenologie Husserls stehen. (vgl. Luft 2002b: XIXf. und XXII)<sup>46</sup> Er habe die Reduktion für den bedeutendsten Bestandteil und die weitreichendste Entdeckung seiner Philosophie gehalten (vgl. Luft 2003: 32f.). Die *Epoché* sei die entscheidende Wende seiner Philosophie hin zur transzendentalen Phänomenologie (vgl. Ströker 1971: 170).

Neben der enormen Bedeutung der *Epoché* und der Reduktion für die husserlsche Phänomenologie verdeutlicht dies einen weiteren Aspekt: Eine Darstellung der *Epoché* ergibt nur im Hinblick auf Husserls gesamtes phänomenologisches Projekt beziehungsweise seine gesamte philosophische Theorie Sinn und die Bedeutung der *Epoché* variiert mit der Auslegung oder

---

<sup>46</sup> Das Werk findet sich in der Literaturliste unter Husserl 2002, das Vorwort des Herausgebers Sebastian Luft wird gesondert zitiert.

Nuancierung diese Projekts. Es würde den Rahmen der Untersuchung überschreiten, eine solche Auslegung zu versuchen und zudem liegt die Fokussierung auf der *Epoché* als Vollzug oder Geschehen. Daher wird nur insoweit auf den Gesamtsinn von Husserls Phänomenologie verwiesen, wie dies für das Verständnis seiner Ausführungen zu *Epoché* und Reduktion notwendig ist. Neben dem eingangs dargelegten Problem der Zirkularität, lässt sich diese enge Verbindung mit dem Gesamtsinn seiner Phänomenologie als Grund verstehen, aus dem Husserl trotz seiner vielen Beschreibungen letztlich keine abgeschlossene Analyse des Aktes selbst gegeben hat.

Generell erscheine *Epoché* bei Husserl immer als Mittel zum Zweck, als methodische Fundierung der transzendentalen Phänomenologie als theoretischer Wissenschaft (vgl. Sepp 2012a: 266). Sie sei in diesem Sinne an die epistemologische Suche nach (apodiktischer) Wahrheit gebunden. (vgl. Depraz et al 2003a: 25f.) Dennoch müssen bei Husserl zwei Eben von *Epoché* und Reduktion unterschieden werden: Erstens, *Epoché* und Reduktion in theoretischer Beschreibung als Methoden der Phänomenologie und zweitens der beinahe tägliche Vollzug dieser Methoden durch Husserl, um an seinem Schreibtisch sitzend und meditierend, phänomenologisch arbeiten zu können. Husserls verschiedene und keinesfalls synonyme Beschreibungen der *Epoché* lassen sich als Versuch einer Andeutung oder einer Anweisung für den Vollzug der *Epoché* verstehen (vgl. Ströker 1971: 173). Es sei in diesem Sinne möglich, die *Epoché* aus den Texten von Husserl zu lernen (vgl. Depraz 2012: 11f.). Damit eröffnen die Beschreibungen Husserls die Möglichkeit, seinen Methodenvollzug nachzuvollziehen.

Obwohl *Epoché* und Reduktion für Husserl zumeist Methode waren, erschöpfen sie sich nicht in dieser Dimension. Die *Epoché* sei durchaus als Ethos zu verstehen, insofern sie eine Praxis sei, welche die Einstellung zur Welt radikal verändere und insofern sie wieder und wieder vollzogen werde, bis sie eine habitualisierte Haltung sei. Sie sei der Übergang vom natürlichen und naiven Leben in die Philosophie, eine Transformation der eigenen Sichtweise, die das Leben des Vollziehenden verändere. (vgl. Depraz et al. 2003a: 184f.) Neben ihrer Verwendung als Methode besitzt sie eine existentielle Bedeutung. Diese klingt bei Husserl öfters an, beispielsweise wenn er von der Urstiftung des philosophischen Lebens spricht (vgl. Husserl 1959: 7ff.) und nimmt in seinem Spätwerk einen besonderen Raum ein. Er schreibt in der *Krisis*, dass es sich vielleicht zeigen werden,

„daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige *Epoché* zunächst wesensmäßig eine völlig personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung mit sich bringt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.“ (Husserl 1976: 140)

Dies erklärt den hohen Stellenwert, den Husserl der *Epoché* und der Reduktion in seinem Spätwerk gab. Diese seien das einzig wirksame Heilmittel gegen den irrationalistischen Geist seiner Zeit. Dennoch zeige sich hierin eine deutliche Abgrenzung zu den damals ebenfalls präsenten Existenz-, Weltanschauungs- und Lebensphilosophien, die eine Rettung oder Wiederherstellung des eigentlichen Menschentums aus einer unwissenschaftlichen Haltung propagierten. Die existentielle Wandlung der Menschheit von der Husserl spräche, müsse im Gegensatz als Revolution von Philosophie und Wissenschaft aufgefasst werden. (vgl. Luft 2003: 32) Existentiell betrachtet, geht es zwar, sowohl für den Einzelnen, als auch im Hinblick auf eine geschichtliche Urstiftung, um den Austritt des Erkennens aus dem unphilosophischen, natürlichen Leben in das philosophische; um eine Revolution der naiven Denkart oder das Verlassen der Schattenhöhle (siehe: Kern 1962: 303 oder Depraz et al. 2003a: 190ff.). Aber trotz dieser existentiellen Bedeutung, liegt das transformative Potential der *Epoché* für Husserl weiterhin in ihrer Verwendung als Methode zur Begründung der transzendentalen Phänomenologie als sich „absolut rechtfertigende Wissenschaft, und zudem Universalwissenschaft“ (Husserl 1959: 3). Die existentielle Wandlung, von der Husserl spricht, ist daher nicht als direkte Lebensmodifikation durch die *Epoché* zu verstehen, sondern verläuft über den Umweg des Theoretischen, das heißt, über den Aufbau der universalen Philosophie als Wissenschaft.

Dies sind zunächst die Bedeutungsdimensionen, welche es bei einem Nachvollzug der husserlschen *Epoché* im Blick zu behalten gilt. Bevor diese dargestellt werden kann, bedarf es einer Klärung der Unterscheidung von *Epoché* und Reduktion. Beide Begriffe bilden Aspekte einer Funktionseinheit, weswegen in der Phänomenologie gelegentlich nur der Begriff der Reduktion verwendet wird, wobei die *Epoché* impliziert ist. Allerdings müssen beide Begriffe differenziert werden: *Epoché* lasse sich als die Ermöglichung der Reduktion verstehen (vgl. Husserl 1976: 154), sie sei die vorgängige Enthaltung, auf deren Basis eine Reihe von Reduktionen möglich werden (vgl. Ströker 1971: 170). Husserl bezeichnet die *Epoché* als „das Eingangstor, mit dessen Durchschreiten die neue Welt der reinen Subjektivität entdeckt werden kann“ (Husserl 1976: 260). Die *Epoché* sei daher Zugang zu einer Sphäre, aber erschließe diese nicht (vgl. Ströker 1971: 178). Die Reduktion sei demgegenüber die Thematisierung des Zusammenhanges von Subjektivität und Welt. *Epoché* und Reduktion bilden Momente einer transzendentalen Reflexion, die von natürlichen Dogmatismen befreie (*Epoché*) und es dann ermögliche, sich den eigenen konstitutiven Anteil zu Bewusstsein zu bringen (Reduktion). (vgl. Zahavi 2007: 23). Diese Reflexion wird oftmals einfach als Reduktion bezeichnet, wobei sich diese dann aus der *Epoché* und einem Rückgang auf etwas zusammensetze. Die *Epoché* selbst

sei reine Operation, sie ziele nicht auf eine Wirkung und gehe in ihrem Nicht-Machen auf, wodurch sich die Selbstgegebenheit der Dinge ergebe. Diese werde dann mit der Reduktion zur Phänomenalität erhoben. (vgl. Wang 2004: 52ff.) Luft dagegen beschreibt beide Begriffe als ein methodisches Verfahren, dessen Differenzierung in beide Momente nur bei dem frühen Husserl sinnvoll sei, wohingegen der spätere Husserl diese Trennung nicht mehr mache (vgl. Luft 2003: 33). Da die vorliegende Untersuchung explizit auf das *Epochégeschehen* fokussiert ist, bedient sie sich der eben getroffenen Unterscheidung und betrachtet die *Epoché* auch dann als implizit gegeben, wenn nur von der Reduktion die Rede ist.

Im Allgemeinen werden in der Sekundärliteratur drei beziehungsweise vier Wege in die transzendente Reduktion unterschieden: der cartesianische Weg, der Weg über die phänomenologische Psychologie, der Weg über die Kritik der positiven Wissenschaften und der Weg über die Ontologie. Iso Kern beschreibt den dritten und vierten Weg als denselben Wegtypus und fasst diese daher zusammen. Beide gehen zudem von der Lebenswelt aus. Die drei Wege seien zu verschiedenen Zeiten in Husserls Werk unterschiedlich präsent, treten allerdings nicht immer getrennt auf, sondern teilweise miteinander verwoben. (vgl. Kern 1962: 304, Depraz et al. 2003a: 192ff. und Boehm 1959: XXIII)<sup>47</sup> Dennoch repräsentieren die Wege unterschiedliche Schaffensphasen in Husserls Denken, zumindest insofern sie immer mit dem Versuch einer neuen Einleitung in die Phänomenologie verbunden waren. Die erste veröffentlichte Darstellung eines Weges in die transzendente Phänomenologie finde sich in den *Ideen I* und entspreche dem cartesianischen Weg. Dieser bleibe bis 1929 Husserls einzige veröffentlichte Darstellung der transzendentalen Wende, sei allerdings von diesem unter anderem während seiner Vorlesungen 1923/1924 zur *Ersten Philosophie* schon durch den Weg durch die universale phänomenologische Psychologie kritisiert beziehungsweise einer reicheren Alternative gegenübergestellt worden. Husserl komme zwar mit den *Cartesischen Meditationen* auf ihn zurück, kritisiere ihn allerdings in der *Krisis*. In dieser Schrift und im Spätwerk allgemein sei der dritte Weg über die Kritik der positiven Wissenschaften oder die Ontologie, der von der Lebenswelt ausgehe, am präsentesten. (vgl. Boehm 1959: XXXIIIff. und Luft 2003: 34ff.) Somit kann der frühen Phase eher der cartesianische Weg zugeordnet werden, der in der mittleren durch den phänomenologisch-psychologischen ersetzt wird und schlussendlich ist im Spätwerk der dritte Weg am stärksten ausgearbeitet.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Wie bei Kerns Vorwort wird das Vorwort von Rudolf Boehm gesondert zitiert. Das Werk findet sich unter Husserl 1959 im Literaturverzeichnis.

<sup>48</sup> Diese Unterteilung ist wie angemerkt nicht als strikte Trennung zu verstehen, so finde sich schon in den *Logischen Untersuchungen II* (siehe: Husserl 1901: §7) ein Ansatz des cartesianischen Weges. Die Reduktion tauche gegen

Die unterschiedlichen Wege präsentieren sich als alternative Versuche, die eine Kritik oder Bereicherung der anderen Wege beinhalten. Die Darstellung im Spätwerk beziehungsweise der ontologische oder lebensweltliche Weg werden häufig als der eigentliche Sinn der Reduktion beschrieben, da erst dieser den tatsächlichen Zugang zur transzendentalen Sphäre ermöglichen (vgl. Kern 1962: 330, 344f., Luft 2003: 45ff. und Ritter et al. 1972: 595f.). Insbesondere der cartesianische Weg wird wegen seiner Orientierung an Descartes Zweifelversuch sowohl in der Sekundärliteratur als auch von Husserl selbst kritisiert und bezüglich von *Epoché* und Reduktion eher als verdunkelnd denn als erhellend angesehen. (vgl. Luft 2003: 33f., Depraz et al. 2003a: 193f., Kern 1962: 311ff. und Husserl 1979: §43f.) Die drei Wege lassen sich dennoch als der Versuch, eine Erfahrung oder eine Praxis zu artikulieren, verstehen. Jeder der Wege offenbart eine andere Facette des *Epochégeschehens*, auch wenn nicht alle das von Husserl propagierte Ziel erreichen, erscheint es der Untersuchung dienlich alle drei Wege zu betrachten.

Bevor Husserl in den *Ideen I* die *Epoché* charakterisiert, beschreibt er die Welt der natürlichen Einstellung, das heißt, die dem Menschen in seinem natürlichen Leben gegebene Welt. Dieser sei sich einer Welt bewusst – endlos ausgebreitet im Raum und endlos werdend und geworden in der Zeit – die er unmittelbar vorfinde und in den verschiedenen Formen der sinnlichen Wahrnehmung erfahre. Im gleichen Sinne seien die animalischen Wesen, beispielsweise andere Menschen, ebenfalls einfach für ihn da. Diese Welt umfasse die Wertewelt, die Güterwelt und so weiter. Sie sei immer als daseiend gegeben, egal ob im Betrachten, Explizieren, Begehren, Sich-freuen oder Traurigsein. (vgl. Husserl 1913: 48ff.) Dies sei die Generalthesis der natürlichen Einstellung:

„Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf die in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die »Wirklichkeit« (...) finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin.“ (Husserl 1913: 53f.)

Die Generalthesis besteht nicht in einem eigenen Akt, sondern liege als unthematisch und ungedacht jedem der Akte zugrunde. Mit dieser potentiellen und nicht ausdrücklichen Thesis

---

1906/1907 auf und der cartesianische Weg habe Husserl die folgenden Jahre beschäftigt und sei noch das Leitprinzip der Vorlesungen zur *Ersten Philosophie*, wobei sich in dieser der neue Weg über die phänomenologische Psychologie anbahne. Dieser werde von ihm in systematischer Weise ebenso in der *Krisis* verfolgt, in welcher sogar die reine Psychologie als identisch mit der transzendentalen Phänomenologie betrachtet werde. Der ontologische Weg wiederum sei in Ansätzen ebenfalls schon in den *Logischen Untersuchungen II* präsent gewesen und finde sowohl vor den *Ideen I* als auch in dieser Schrift (§ 26 und § 61) in Ansätzen Erwähnung. Das Werk *Formale und transzendente Logik* widme sich nur diesem Weg und in der *Krisis* sei ihm der dritte Teil A gewidmet. Für einen genaueren Überblick zur Geschichte und Präsenz in den unterschiedlichen Werken der jeweiligen Wege siehe: Kern 1962: 305ff., 323ff. und 330ff. Für ein Verhältnis der Wege siehe ebenso: Husserl 1959: 126ff., 164ff., 219ff. und 275ff. sowie Husserl 1976: §38, §43 und §66ff.



könne wie mit einer anderen Urteilsthesis verfahren werden: Sie könne in eine Vermutung umgewandelt werden. Dabei werde sie modifiziert und nicht preisgegeben. In diesem Sinne werde sie eingeklammert oder ausgeschaltet, sie sei also außer Aktion gesetzt. Diese Umwertung, in welcher die Thesis als Erlebnis da sei, aber eben nicht in Geltung, sei Sache der vollkommenen Freiheit des Menschen: „In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche *ἐποχή* üben, eine gewisse Urteilsenthaltung“ (Husserl 1913: 55), die keine Negation, sondern Einklammerung sei. Diese *Epoché* lasse sich nun auf die Generalthesis anwenden, womit die gesamte natürlich Welt eingeklammert und sich jedes Urteil über räumliches und zeitliches Dasein verschlossen werde. (vgl. Husserl 1913: 54ff.)

In den *Cartesianischen Meditationen* erweitert Husserl die Beschreibung der *Epoché*: Während einer Reflexion in der natürlichen Einstellung stehe die Reflektierende auf dem Boden der als seiend vorausgesetzten Welt, wohingegen die transzendente *Epoché* sich dieses Bodens enthebe. Damit werde ein jeweilig Gegebenes betrachtet, ohne die Seinssetzung mitzuvollziehen und der Modus des Geradehin der Naivität gehe verloren. Die *Epoché* sei ein Nicht-Mitmachen, ein Sich-Enthalten der Seinsgeltung. Das normal an der Welt interessierte Ich werde gespalten und über ihm erhebe sich ein uninteressierter Zuschauer, der dem universalen Vorurteil der Welterfahrung nicht aufsitze und den Weltglauben inhibiere. (vgl. Husserl 1987: 35ff.)

Hierbei zeige sich, dass das Bewusstsein in seinem Eigensein nicht von der Ausschaltung betroffen sei und es somit als „phänomenologisches Residuum“ (Husserl 1913: 59) zurückbleibe. Die phänomenologische *Epoché* mache das reine Bewusstsein und die ganze phänomenologische Region zugänglich. Das reine Bewusstsein sei auch das transzendente Bewusstsein, und die methodische Operation, die transzendente *Epoché*, nehme den Charakter einer schrittweisen Reduktion an. (vgl. Husserl 1913: 59). Diese transzendente Reduktion ermögliche es dann, das reine Ich, als das qualitätslose Subjekt der Erfahrung, zu entdecken und die transzendente Phänomenologie zeige sich als reine Deskription des Feldes des transzendentalen Bewusstseins. (vgl. Husserl 1913: 108ff.) Die Welt gehe nicht verloren, sondern werde im cogitatum behalten: Dem uninteressierten Zuschauer verbleibe das endlose reine Bewusstseinsleben und die als Korrelat vermeinte Welt, sozusagen die unbetroffene egologische Sphäre, zu einer universalen Deskription. (vgl. Husserl 1987: 37ff.)

Zu Beginn des cartesianischen Weges stehe die Idee der Philosophie als absolut begründete Wissenschaft, weswegen ein absoluter Anfang, ein archimedischer Ausgangspunkt in apodiktischer Evidenz, gefunden werden müsse. Daher werde der aller Welterkenntnis zugrundeliegende Seinsglaube mittels der *Epoché* außer Geltung gesetzt, da er diese Evidenz nicht besitze,

wodurch das cogito des Philosophierenden als absoluter Anfang gesetzt werde. Dieses trage die Welt als sein cogitatum; der Mensch sei reine Subjektivität geworden und die Welt Phänomen. (vgl. Kern 1962: 304f.) Damit manövriere sich der Weg jedoch in einen Engpass, denn er führe in die radikale und absolute Einsamkeit, da nur das unmittelbar zugängliche apodiktische Leben des Subjekts bleibe. Das reine Ich habe nur sich als Quelle und alle Objekte oder andere Iche besäßen lediglich relative Gewissheit, sodass letztlich eine solipsistische Separation die Folge sei. (vgl. Depraz et al. 2003a: 193f., siehe auch: Husserl 1976: § 54 und Husserl 1963: § 9) Laut Kern habe diese Form der transzendentalen *Epoché* zudem den Charakter eines Verlustes, denn die Welt bleibe nur als subjektiver Repräsentant erhalten und es gebe ein Übrigbleibendes, das phänomenologische Residuum. Daher entstehe entweder die Erwartung, zur Welt zurückkehren zu können, nachdem der vormals naive Glaube begründet worden sei, oder der Eindruck in der *Epoché* stecken zu bleiben. Dies sei missverständlich, der eigentliche Sinn der *Epoché* liege nicht in einem Zurücktreten hinter den Weltglauben und die Formulierungen des Residuums, des Übrigbleibens und der Ausschaltung der Welt seien unglücklich gewählt. Durch dieses vermeintliche Zurücktreten von der Welt, durch das alles Äußere außer Geltung gesetzt sei, könne nicht die volle Subjektivität, die intersubjektiv sein müsse, erreicht werden. Es sei nicht mal ein volle Bewusstseinstrom gegeben, da durch diese radikale Reflexion zunächst nur das aktuelle Bewusstseinsleben der Gegenwart gewonnen werde, da nur dies apodiktisch sei. Um Vergangenheit und Zukunft zu gewinnen und transzendental rein zu fassen, bedürfe es einer weiteren Reduktion.<sup>49</sup> Diese benötige aber die vergangene beziehungsweise zukünftige Welt, denn die äußere Erfahrung sei hier Bedingung der inneren. Damit sei eine absolute Evidenz als Ausgangspunkt nicht erreicht. (vgl. Kern 1962: 311ff.) Laut Husserl führe der Weg zwar wie im Sprung zum transzendentalen Ich, aber es bleibe unklar, was durch dieses Ich eigentlich gewonnen sei. Der Weg sei irreführend und anfällig für Rückfälle in die natürliche Einstellung. (vgl. Husserl 1976: § 43)

Die Probleme des cartesianischen Weges waren Husserl schon in den zwanziger Jahren bewusst, weswegen er in dem zweiten Teil der Vorlesungen über die *Erste Philosophie* den

---

<sup>49</sup> Husserl fragt in den *Cartesianischen Meditationen* ebenfalls nach Vollzug der phänomenologischen *Epoché* und der Reduktion auf das transzendente Ego: Bin „ich dann nicht zum *solus ipse* geworden und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe?“ (Husserl 1987: 91) Um diesem vermeintlichen Solipsismus zu entgehen, setze Husserl dann in der fünften Meditation eine thematische *Epoché* (die Reduktion auf das Primordiale) an, die alle von fremden Subjekten mitgeleistete Sinnkonstitution einklammere. Diese thematische *Epoché* führe zur Trennung von Fremd und Eigen, wodurch erst die Entdeckung des Sinns des eigenen Leibes, als die anderen Leiber konstituierend, enthüllt werde. Der Beginn der Transzendenz liege im Primordialen, das transzendente Ich erfahre sich dann als schon Teil der Welt, als in ihr mit einem außer sich. Die transzendente *Epoché* löse das Subjekt in diesem Sinn aus der Weltlichkeit, die thematische *Epoché* zeige dagegen gerade die Faktizität von Weltlichkeit auf. (vgl. Ströker 1971: 179ff.)

alternativen Weg über die phänomenologische Psychologie erarbeitet. Husserl reflektiert zunächst über die Motivation und den universalen Willensentschluss des anfangenden Philosophen (vgl. Husserl 1959: VL 28-30) und begründet so noch einmal das Vorgehen des cartesianischen Wegs, da nur mit einer Kritik des Satzes *Ich bin beziehungsweise Die Welt ist* angefangen werden konnte (vgl. Husserl 1959: 39f. und 75). Gerade dies verlange aber eine Phänomenologie des Reduktionsvorganges, die eine Theorie der Reflexion, der Einstellung, des Interesses und des Themas beinhalten müsse (vgl. Husserl 1959: 87ff.). Denn was sich als reine Subjektivität ergeben habe, sei noch nicht apodiktisch zweifellos und die Ausschaltung der Welt lenke den Blick nur auf das Universum der reinen Subjektivität, kritisiere aber noch nicht deren Apodiktizität. Im Versuch die transzendente Subjektivität näher zu beschreiben, eröffne sich ein anderer Weg. Dieser sei vom Leitgedanken der Inhibierung des Interesses am Weltsein geprägt, enthalte sich mithin in der Erfahrungswelt jeder Stellungnahme zu den Seinsmodalitäten der Welt. Statt eine Kritik der Welterfahrung, sei es einfach möglich, *Epoché* an einzelnen Akten zu üben und diese dann zu einer universalen *Epoché* auszuweiten. (vgl. Husserl 1959: 126ff.) Dieser phänomenologisch-psychologische Weg führe dann ebenso in die transzendente Reduktion (vgl. Husserl 1959: 164).

Husserl reflektiert vor und während der Beschreibung dieses Weges den Vorgang der *Epoché* in detaillierterer Weise als bisher. Er überlegt zunächst, wie die Ausschaltung zu fassen sei, da beispielsweise der Wahrnehmung nicht einfach ihr Seinsglauben genommen werden könne, da er kein von ihr abgetrenntes Stück sei und das Wahrnehmungserlebnis als solches bestehen bleiben solle. In der natürlichen Reflexion oder im Vollziehen einer Stellungnahme komme es zu einer Ichspaltung, das heiße in der Besinnung auf sich selbst erhebe sich ein berschauendes hherstufiges Ich über das Ich des jeweiligen Aktes. Das Ichleben sei immer schon „*Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten*“ (Husserl 1959: 91). Diese Spaltung sei aber nicht als Trennung zu verstehen, denn es handle sich um dasselbe Ich. Daher werde ebenso der Seinsglaube des jeweiligen ersten Ich mitvollzogen. Dieser natürliche Mitglaube, der in der Reflexion bestehen bleibe, müsse aber nicht mitvollzogen werden. Der Mitglaube werde von dem von beiden Ichen geteilten Interesse geleitet, das Ich der gewöhnlichen Reflexion übernehme das Interesse des ersten Ich am Sein des jeweiligen Wahrnehmungsobjektes. (vgl. Husserl 1959: 86ff.) „Schlicht reflektierend, kann ich nicht anders als mit mir selbst zu sympathisieren, als, über mich reflektierend, meine Interessen zu übernehmen.“ (Husserl 1959: 98) Es bedürfe daher einer „besonderen Motivation“, die erst von dieser „Sympathie befreie und es dadurch ermögliche, daß ich zum reinen Betrachter meiner selbst werde“ (Husserl 1959: 98).

Die *Epoché* sei daher eine besondere Reflexion<sup>50</sup>, denn durch die *Epoché* als freie Tat, komme es zu einem Sich-Lösen vom ursprünglichen Interesse. Durch die Enthaltung des Mitvollzuges des Interesses werde der Reflektierende nicht nur zum weiter an Interessen beteiligten Reflexionsich, sondern zum uninteressierten Zuschauer und könne so das Erlebnis rein als dieses selbst betrachten. Dieser Vorgang könne als von einem gegenläufigen Interesse bestimmt, dem reinen Interesse am subjektiven Sein, gefasst werden. Der die *Epoché* Vollziehende werde so Zuschauer, der eben allen thematischen Objekten das Interesse versage. Die Ausschaltung sei kein Verschwinden, sondern die fungierenden Geltungen des Seins, des Wertes und des Zwecks werden modifiziert. (vgl. Husserl 1959: 108ff.) Vom Ich in der natürlichen Welt ausgehend, geleitet vom Interesse das rein Psychische zu gewinnen, sei es möglich, jeden Akt der *Epoché* zu unterziehen und ihn modifiziert zu gewinnen. Allerdings bleibe selbst bei dem Versuch, jeden der Akte der *Epoché* zu unterwerfen, die natürliche Seinsgeltung bestehe, denn alle Erlebnisse implizieren, die Welt als geltend und die Interessenlosigkeit sei jeweils nur partikulär gewesen und habe einzelne Geltungen betroffen. Deswegen müsse das Interesse an der Welt insgesamt mit einer universalen *Epoché* inhibiert werden. Diese basiere auf dem universalen Willensentschluss des anfangenden Philosophen. (vgl. Husserl 1959: 140ff.)

Sie sei also eine universale Kritik an dem bisherigen Leben und eine Ausschaltung allen Seinsinteresses, des Seins oder Nichtseins, des Möglich- oder Wahrscheinlichseins und so weiter, die es ermögliche, die Funktionsweise der Seinsweisen näher zu betrachten. Möglich sei diese universale *Epoché*, weil die Lebensgegenwart das gesamte Leben als Horizont in sich gegeben habe. In dieser Weise „inhibiere ich mit einem Schlage, der eben durch die Akteinheit dieses Universalbewußtseins möglich wird, (...) hinsichtlich des Universums aller Realitäten und Idealitäten, alle und jede Geltung, die sie für mich und durch mich je hatten und noch haben oder je haben werden“ (Husserl 1959: 162). So eröffne sich durch *Epoché* und Reduktion ein neues Reich der Erfahrung. (vgl. Husserl 1959: 154ff.) Mit der *Epoché* werde ein Zuschauer über der natürlichen Einstellung etabliert, es vollziehe sich also ein radikaler Bruch mit dem natürlichen Leben. Dieser Zuschauer als phänomenologisierendes Ich, bringe sich selbst hervor und entdecke in sich den bisher unentdeckten transzendentalen Horizont. Sein Ichleben sei nach wie vor da, aber nun als Bruch mit der natürlichen Einstellung, sodass von einer neuen Lebensweise gesprochen werden könne. Diese sei allerdings zu Anfang, direkt nach dem Eintritt ins

---

<sup>50</sup> Für die Bedeutung der Ichspaltung in der phänomenologischen Reduktion siehe: Luft 2003: 38ff.

transzendente, naiv hinsichtlich ihrer selbst, weswegen es einer Aufklärung des phänomenologisierenden Tuns bedürfe.<sup>51</sup> (vgl. Luft 2003: 40 und 44f.)

Der zweite Weg sei von der Idee bestimmt, das rein Seelische zu fassen und inhibiere in den einzelnen *Epoché*vollzügen daher sein Interesse an den intentionalen Gegenständen der Erlebnisse. So werde der uninteressierte Zuschauer etabliert, der die Geltung nicht mitvollziehe. Der Kernpunkt sei allerdings, dass diese phänomenologisch-psychologischen Reduktionen in die transzendente Reduktion umschlügen, was aber nicht passiere.<sup>52</sup> Daher scheitere dieser Weg in letzter Instanz ebenso wie der cartesianische Weg. Der phänomenologische Psychologe erreiche das transzendente nicht oder es sei eben noch eine andere Art der *Epoché* notwendig, die noch zu klären sei. (vgl. Kern 1962: 322ff.) Dennoch zeigt sich hierbei schon die Dimension der Verwandlung und Veränderung, die im dritten Weg besonders hervorgehoben wird. Die modifizierende Wirkung einer natürlichen Reflexion wird übertragen auf eine ganz eigene Form der Reflexion, die als höherstufige das im Glauben Intendierte nur noch betrachtet. Dies spiegelt sich beispielsweise in der Rede des Zuschauers. Ebenso wird der Gewinn hervorgehoben: Wenn auch vordergründig noch die privative Funktion zu stehen scheint, so merkt Husserl an, dass so eine völlig neue Lebensweise begonnen werde. Die *Epoché* bringt etwas Verdecktes in den Blick, wobei sich die Frage ergibt, inwiefern die transzendente Sphäre vorher verdeckt war oder wie überhaupt vom Weltglauben gesprochen werden kann, ohne bereits aus diesem ausgetreten zu sein. (Siehe auch: Ströker 1971: 173ff. und Depraz et al. 2003a: 195)

Im Spätwerk wird diesen Themen und dieser Betonung auf die Verwandlung und den Gewinn statt bloßer Privation weiter nachgegangen. Im Weg über die Ontologie beginne Husserl bei den positiven Ontologien oder Logiken, womit verschiedenes gemeint sein könne: entweder

---

<sup>51</sup> Diese schon von Husserl geäußerte Forderung einer sogenannten transzendentalen Methodenlehre greift Eugen Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* auf: Es sei Aufgabe dieser Methodenlehre, das im phänomenologischen Arbeiten anonym fungierende phänomenologisierende Denken zu untersuchen und das Thema dieser Methodenlehre sei der Zuschauer. Sich durch die tiefe Selbstbesinnung verwandelnd, übersteige der Mensch sich und sein natürliches Weltleben und produziere den transzendentalen Zuschauer, der den Weltglauben betrachte, statt ihn mitzuvollziehen. Aber mit dem Zuschauer habe sich im transzendentalen Sein eine radikale Spaltung vollzogen, denn dieser Zuschauer stehe im Kontrast zum transzendentalen Leben, das er betrachte. Er habe sich durch die *Epoché* aus dem Weltleben, auch dem transzendentalen, herausgerissen, weswegen von zwei Leistungen zu sprechen sei: dem Phänomenologisieren des Zuschauers und dem Konstituieren des transzendentalen Subjekts. Die Entzweiung des transzendentalen Lebens sei aber die Bedingung, dass es zu sich kommen könne. Sie sei kein Verlust, sondern Gewinn, da erst die Anonymität der transzendentalen Weltkonstitution aufgedeckt und dann erschlossen werde. (vgl. Fink 1988: §1-§3) Dieser Rede der erneuten Spaltung widerspricht allerdings Luft (vgl. Luft 2003: 45, Fußnote 42).

<sup>52</sup> Kern beruft sich hierbei auf den Artikel in der *Encyclopedia Britannica*, in dem Husserl den Unterschied zwischen der reinen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie betone. Selbst in der reinen Psychologie bleibe die reduzierte Welt in ihrer naiven Geltung noch sinnbestimmend bestehen, weswegen das Transzendente nicht erreicht werde. (vgl. Kern 1962: 326f.) Husserl selbst setzt allerdings in der *Krisis* beide gleich. Siehe daher vergleichend die Darstellung von Sepp: Sepp 1997: 216ff.

die formale Logik und Ontologie, welche die allgemeinen Prinzipien der Wissenschaft enthalte, die regionalen Ontologien, wie die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften oder der Ontologie der Lebenswelt, die das Fundament aller wissenschaftlichen Ontologien bilde. Ziel sei es, das ontologische Apriori zu klären, daher werde eine radikale Reflexion notwendig, welche die Einseitigkeit der positiven ontologischen Erkenntnisse überwinde und dieses Apriori in der Korrelation zum Subjekt betrachte. Diese radikale Reflexion sei eine fundamentale Einstellungsänderung, die eine neue Dimension eröffne: Der Blick sei nicht mehr auf die Welt gerichtet, sondern auf das Subjekt in der Welt und die Positivität werde damit als sich Konstituierendes gesehen. Dies sei eben kein Verlust, sondern die Objektivität des Positiven sei im Subjekt impliziert. (vgl. Kern 1962: 327f.)

In dieser Weise schreibt Husserl in der *Krisis*, zunächst sei eine erste *Epoché* von allen objektiven Wissenschaften gefordert, das heiße von jedem Mitvollzug ihrer Erkenntnisse, Stellungnahmen und so weiter. Eine solche *Epoché* sei habituelle Vollzugs*Epoché*, sie habe ihre Zeiten und reduziere nur auf die Lebenswelt. Daher sei sie noch nicht die völlig personale Wandlung, die er mit einer religiösen Konversion vergleichbar sei. Für diese müsse die Lebenswelt selbst zum Thema gemacht werden. Hierfür sei dann eine totale Umwandlung, eine ganz einzigartige universale *Epoché* notwendig, die sich über der ersten erhebe. (vgl. Husserl 1976: 138ff.) Nachdem mittels der ersten *Epoché* die Bodengeltung der Lebenswelt in allen positiven Wissenschaften in den Blick gerückt ist, geht es Husserl nun um die eigentliche phänomenologische *Epoché*. Diese sei keine schrittweise Enthaltung, denn, wie er schon in den *Ideen I* und der *Ersten Philosophie* ausführte, sei das natürlich normale Leben stets von einem lebendigen Horizont umspielt, in dem alle Akte nicht isoliert, sondern immer von einer mitfungierenden Geltung durchzogen seien. Daher sei eine universale *Epoché* notwendig, die „mit einem Schlage den durch die Gesamtheit des natürlichen Weltlebens und durch das gesamte (...) Geflecht der Geltung hindurchstreichenden Gesamtvollzug außer Aktion setzt“ (Husserl 1976: 153). Mit dieser werde eine neue Weise des Lebens gewonnen, die als habituelle Einstellung der Theoretikerin, zu der sich ein für alle Mal entschlossen werde, zu verstehen sei. Erst in ihr werde der Blick der Philosophin völlig frei von der stärksten Bindung an die Vorgegebenheit der Welt. In dieser *Epoché* werde die Korrelation von Welt und Weltbewusstsein entdeckt, die Korrelation allen Seienden, allen Sinns mit der absoluten Subjektivität. Es eröffne sich eine neue Art des Erfahrens, Denkens und Thematisierens, der Philosophin gehen nichts vom Sein der Welt verloren, denn sie sei noch da und werde im Korrelationsapriori neu entdeckt. (vgl. Husserl 1976: 152ff. zum Korrelationsapriori siehe §46)

Als Voraussetzung für die positiven Wissenschaften beziehungsweise die Logik trete die Welt als Einheit der möglichen Erfahrungen in Erscheinung. Da die objektiven Wissenschaften nach Husserl durch eine subjektive gerichtete Forschung ergänzt und in ein neues wissenschaftliches System, mit der transzendentalen Phänomenologie als Fundierung, reintegriert werden sollen, muss die Welt selbst aus subjektiven Leistungen ausgewiesen werden. Daher reiche keine einfache *Epoché* oder die vormalige phänomenologisch-psychologische *Epoché* aus, sondern es werde eine transzendente *Epoché* notwendig, um die transzendente weltkonstituierende Subjektivität zu entdecken. In diesem Weg sei weder Apodiktizität im Sinne eines absoluten Anfangs gefordert, noch liege ein Interesse am rein Seelischen vor. Dafür werde die Spannung von mundan und transzendental aufgewiesen und damit zwei Möglichkeiten der Einstellung gezeigt (siehe auch: Husserl 1976: §38). (vgl. Kern 1962: 336ff.) Hier ergebe sich erst der tiefere Sinn von *Epoché*, denn sie sei keine universale als Universalität der Einzelreduktionen, wie die phänomenologisch-psychologische, keine bloße Reinigung, sondern der Eingang zu einer neuen Sphäre (vgl. Husserl 1976: 247ff.). Im Vordergrund stehe somit die *Epoché* als Konversion, die erfolge, weil die gelebte Erfahrung nicht durch Setzungen zu erklären sei. Der Sinn der *Epoché* sei den Rückfall in die Setzung zu verhindern. (vgl. Kern 1962: 330) Sie sei Aufhebung des konstruktiven Elements der gelebten Erfahrung (vgl. Depraz et al. 2003a: 195).

Die Aufhebung ist als bewahrende Aufhebung zu verstehen. Denn in der *Epoché* gehe nichts verloren und „in gewisser Weise bleibt alles beim Alten. Aber alle Akte haben ihren Vollzugsmodus vom Ich her geändert.“ (Husserl 2002: 9) In der *Epoché* ändert sich also das Ich: Es versagt sich den Weltglauben und seine Interessen haben sich universal geändert. Es tut zwar alles wie vorher, aber ist doch nicht im vorherigen Sinne dabei. Dies sei die eigentümliche Ichspaltung zum uninteressierten Zuschauer. Die Phänomenologin habe weiter ein normales Leben und lasse ihre Berufung zum transzendentalen Leben teilweise ruhen, aber habituell bleibe sie Transzendentalistin und führe ein gespaltenes Leben. Sie ändere ihre Einstellung, zunächst urstiftend, dann habituell und unternehme immer wieder Expeditionen in die transzendente Sphäre. Die sich durchsetzenden Sphären des transzendentalen und natürlichen Lebens seien auf der einen Seite zwei fundamentale Einstellungen, die sich abwechseln und daher in einer Art der doppelten Buchführung münden würden, aber auf der anderen Seite habe die phänomenologische Einstellung Einfluss auf das natürliche Leben. Denn einmal vollzogen, hinterlasse die transzendente Einstellung Spuren, indem sie die Einseitigkeit der natürlichen Einstellung überwinde. Dennoch bleibe diese so wahr wie zuvor, denn sie sei nur naiv und nicht

falsch gewesen. (vgl. Husserl 2002: 10ff. und 22f.) Mehr noch, die *Epoché* habe „keinen anderen endgültigen Sinn als den, diese naive Thematik und naive Wissenschaft zu entwurzeln und dem absoluten Sein bzw. der Seinsrelativität des Mundanen sein Recht zu verschaffen.“ (Husserl 2002: 61)

In diesem Verständnis deute die Spaltung nicht auf einen Verlust hin, denn das phänomenologische Ich, der an der Konstitution unbeteiligte Zuschauer der transzendentalen Subjektivität, sei zugleich als thematisches Substrat dieser Reflexion Mensch in der Welt, der diese in Geltung habe. (vgl. Husserl 2002: 41) Die Phänomenologin höre nie auf, dieser Mensch zu sein, nicht mal während der *Epoché*, denn nur dadurch habe sie ein Forschungssubstrat. Dennoch ändere sie sich mit der *Epoché* und könne nicht vergessen, was sie als transzendente Forscherin gelernt habe. (vgl. Husserl 2002: 100f.) Die *Epoché* müsse als frei von Verlust oder Einschränkungen, rein als Durchbruch von Schranken, nämlich den Schranken der natürlich-objektiven Erkenntnis, gefasst werden. Sie markiere den Übergang zum philosophischen Denken aus der Beschränktheit des natürlichen Bewusstseins, in dem die Dinge nur fixes und als vorhanden aufgefasstes gegenübergestelltes Fremdes seien. In diesem Sinne sei sie als die radikale Konversion, von der Husserl sprach, zu fassen. Konsequenterweise gebe es keine absolute Evidenz als Ausgangspunkt, sondern Philosophie suche absolute Evidenz durch immer radikalere Besinnung und Selbstkritik. Absolute Evidenz sei nicht gegeben, sondern aufgegeben. (vgl. Kern 1962: 343ff.) *Epoché* sei dann keine Glaubensenthaltung eines schon als Seinsglauben bewussten Glaubens, vielmehr sei der Phänomenologisierende, sobald er sich im Weltglauben wisse, schon ausgebrochen, und die *Epoché* diene der Vergewisserung des Ausbruchs. Sie sei Aufdeckung des Glaubens als Glauben, der Weltglaube werde so erst phänomenologisch zugänglich. *Epoché* sei daher eine Bewusstwerdung der Urdoxa des Weltglaubens. Der phänomenologische Zuschauer sei nicht etwa nicht mehr am Sein der Welt interessiert, sondern mache dieses gerade in seiner Beziehung zur Subjektivität einsichtig. Die *Epoché* sei Zugang zum Erleben von Sein. (vgl. Ströker 1971: 175ff.)

Es ist hiernach möglich die husserlsche *Epoché* im Ausgang der drei Wege zu fassen: Mit dem cartesianischen Weg wird zunächst die Erfahrung und somit auf die *Epoché* als Alternative zum Zweifeln verwiesen. *Epoché* ist möglich, weil jede These bezweifelt werden kann und daher ergibt sich die Möglichkeit, die implizit gesetzte Generalthese zu negieren, dies würde allerdings nirgendwohin führen, verweist aber auf die Alternative weder zu setzen noch zu negieren und die These mithin einzuklammern. Außerdem wird der Charakter der Gegenwende betont und so schon auf das Potential der Wandlung und der zwei Einstellungen verwiesen. In



diesem Weg zeigt sich die Entdeckung eines reinen Subjektes als Vollziehender der *Epoché*, worin allerdings die Gefahr liegt, das Subjektive zu verabsolutieren, da sich durch den Bruch mit dem natürlichen Leben das Eigene zunächst in besonderer Weise präsentiert, beispielsweise mit Gewissheit und als ausgezeichneter Zugang.

Im zweiten Weg wird der Vollzugscharakter näher beleuchtet und der Übergang ins transzendente erscheint nicht mehr wie ein bloßer Sprung. Aber dem steht Husserls wiederkehrende Formulierung *mit einem Schlag* gegenüber, sodass die *Epoché* auf der einen Seite als ein stets von neuem zu übender Vollzug, der irgendwann Habitus wird und auf der anderen Seite als ein qualitativer Sprung, ein radikalerer Bruch, erscheint. Hierbei lässt sich vermuten, dass beide Aspekte miteinander zusammenhängen, also möglicherweise die Übung und der beginnende Habitus, die Erfahrung des *mit einem Schlag* als tatsächliche und vollständige *Epoché* vorbereiten. Nichtsdestotrotz könnte das Verhältnis umgedreht gedacht werden, als ein radikaler Bruch, der im Sinne einer Urstiftung fungiert.<sup>53</sup>

Zugleich betont der zweite Weg die sich vollziehende Veränderung, welche die Phänomenologin während der *Epoché* durchläuft. Dies verdeutlicht sich an der von der natürlichen Reflexion übertragenen Ichspaltung, die es ermöglicht, den Mitvollzug des Seinsglaubens zu inhibieren und so jeden einzelnen Akt zu ändern. In der vollständigen *Epoché* wird dann der Fungierungsstil aller Akte geändert, wobei die Änderung am Aktvollziehenden geschieht. Die *Epoché* verändert nicht das Objekt, den Anderen oder die Welt, sondern das Subjekt verändert sich in der *Epoché*, wohingegen das Objekt, der Andere oder die Welt nichts verlieren, aber für die theoretische Haltung Phänomen werden. Der grundsätzliche Charakter der *Epoché* zeigt sich dabei als ein Nicht-Machen, wie beispielsweise an der Formulierung des uninteressierten oder unbeteiligten Zuschauers deutlich wird. Hervorzuheben ist die Dimension der Veränderung ins Passive durch die *Epoché*. Die *Epoché* zeigt letztlich ein Spektrum der Alterität auf, sie verändert das Subjekt so, dass dadurch die Gegebenheitsweisen des Gegenüberstehenden empfangen werden können.<sup>54</sup>

Dabei ermöglicht die *Epoché* durch ihr Nicht-Machen, was im dritten Weg besonders hervorgehoben wird, die Eröffnung eines Differenzraumes im Bewusstsein oder im Subjekt, eben das Transzendente. Somit ist ihre Funktion den Zugang zu einer neuen Dimension zu ermöglichen und nicht nur die einer Ausschaltung oder Privation. Zugleich wird dabei im letzten Weg

---

<sup>53</sup> Wang merkt hierzu an, dass die Formulierung mit einem Schlag als Ideal zu verstehen sei und es daher den phänomenologisch-psychologischen Weg als stufenweises Vorgehen brauche, um sie dann zu radikalieren. (vgl. Wang 2004: 136)

<sup>54</sup> Für das Element der Veränderung siehe beispielsweise: Wang 2004: 134f., Depraz et al. 2003a: 188, 195 und Ströker 1971: 184f.).

betont, dass sie keine bloße Rückführung auf das Subjekt bedingt, sondern vielmehr die Korrelation entdecken lässt, sei es die von transzendentalen Subjekt und Welt oder von mundaner und transzendentaler Sphäre. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass der als solipsistisch verstandene Subjektivismus des transzendentalen Idealismus durch das falsche Verständnis der Reduktion als Rückführung auf das bloß Subjektive bedingt wird. Die *Epoché* lässt zunächst nur die Korrelation beziehungsweise die Differenz und Verbindung der beiden Sphären, Einstellungen und Subjekte erkennen.

Es ist diese Entdeckung, welche die metaphorische Charakterisierung der *Epoché* als Ausgang aus der Schattenhöhle rechtfertigt. Hierin spiegeln sich ebenso die Charakterisierung als Konversion oder die existentielle Dimension: Die *Epoché* transformiert den Vollziehenden in radikaler Weise, nach ihr ist, wie Husserl anmerkt, nichts mehr wie zuvor. Die vormals naive, natürliche und einfach selbstverständliche Sichtweise auf die Welt ist nun einer anderen, der philosophischen, gegenübergestellt. Das philosophische Leben ist dann ein Austritt aus der natürlichen Sphäre, aber keine Abwendung von ihr. Insofern ist die *Epoché* nur der Verlust von Schranken, der eben zugleich Gewinn der neuen philosophischen Sicht ist. (siehe auch: Kern 1962: 347ff. und Depraz et al. 2003a: 190f.)<sup>55</sup> Diese neue Sicht darf nicht als Telos der *Epoché* missverstanden werden, denn diese geht in ihrem Nicht-Machen auf und ist eben nur Zugang, noch nicht Erforschung der transzendentalen Sphäre. Fink merkt hierzu an, die *Epoché* sei keine Methode der Sicherung oder Beruhigung, sondern riskiere mehr, sie stelle das Menschsein selbst in Frage und die Welt werde selbst fragwürdig, wie es auf dem Boden der natürlichen Einstellung nie möglich sei (vgl. Fink 1988: §5).

Im Hinblick auf die *Epoché* als Übergang in eine andere Sphäre oder Einstellung oder als Bewusstwerdung der Differenz beziehungsweise passive Schöpfung des Differenzraumes, muss abschließend auf das Problem des Anfangs und die Frage nach der Motivation der *Epoché* verwiesen werden. Beide Aspekte werden sowohl von Husserl als auch von seinen Interpretinnen ausführlich erörtert (vgl. Luft 2002a: 79). Wie angemerkt, wirft Husserl die Frage nach einer besonderen Motivation auf, die er allerdings nicht tiefergehend analysiert und ebenso merkt Ströker zu Recht an, dass ein Wissen um den Weltglauben schon den Ausbruch aus diesem voraussetze. Hierbei müssen zwei Aspekte der Motivationsfrage unterschieden werden: Das

---

<sup>55</sup> Etwas stark formuliert, aber in diesem Verständnis und in einer Linie mit dem Gleichnis der *Epoché* als Austritt aus der Schattenhöhle vermerkt Luft in Anlehnung an Husserl, erst der so gewandelte Phänomenologe sei im eigentlichen Sinne der volle Mensch (vgl. Luft 2003: 48). Denn erst durch die *Epoché* entdeckte er sein radikales Menschentum und beschreite so den Weg zu wahrer „Autonomie und Selbstgebung aus aufgeklärter Vernunft“ (Luft 2003: 49).

eine ist die Frage, wie und warum die Phänomenologin sich zu einer radikalen Einstellungsänderung entschließt, um Phänomenologie als sich absolut rechtfertigende Wissenschaft zu begründen und das andere ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der *Epoché* als Bruch mit der natürlichen und Eintritt in die transzendente Sphäre. Hinsichtlich dessen lasse sich von aktiver und passiver Motivation sprechen (vgl. Chernavin 2011: 20 und Luft 2002a: 84ff.). Daher ergibt sich zusätzlich die Frage nach dem Verhältnis beider Aspekte.

Eine mögliche Antwort auf die Frage nach der aktiven Motivation findet sich bei Husserl beispielsweise in der *Ersten Philosophie*. Die Philosophie solle Erkenntnis aus durchgängig höchster und letzter Selbstbesinnung, Selbstverständigung und Selbstverantwortung des Erkennenden für seine Erkenntnisleistung sein. Der Philosoph sei daher universaler Wissenschaftler aus absoluter Rechtfertigung, er könne nicht mit einer Setzung beginnen und dürfe Nichts gelten lassen, das nicht absolut gerechtfertigt wurde. Somit habe er nichts außer sich selbst mit dem er beginnen könne und ihm bleibe nur in radikaler Weise auf sich zu reflektieren und sein Dasein als naives Erkenntnissubjekt zu beenden. (vgl. Husserl 1959: 3ff.) Der Philosoph bedürfe "notwendig eines eigenen, ihn als Philosophen überhaupt und ursprünglich schaffenden Entschlusses, sozusagen einer Urstiftung, die ursprünglich Selbstschöpfung ist. Niemand kann in die Philosophie hineingeraten" (vgl. Husserl 1959: 19) Diese Urstiftung, die ein universaler, das gesamte künftige Leben umspannender Willensentschluss des werdenden Philosophen sei, bilde den Übergang zu einer habituellen Lebensform. Sie verlange eine radikale Lebensentscheidung, ein Leben aus absoluter Berufung, hin auf das Ideal der sich absolut begründenden Wissenschaft, der Phänomenologie. (vgl. Husserl 1959: 10ff.)

Dies erkläre zwar retrospektiv den Ausgangspunkt, wirke aber, als sei die *Epoché* als Stiftung des Anfangs schon passiert und werde nun begründet. Es erkläre mithin noch nicht die Motivation der *Epoché* selbst, wie auch an der Aussage Husserls, es bedürfe einer besonderen Motivationslage, ersichtlich werde. (vgl. Landgrebe 1982: 29ff.) Diese Motivation scheint schon ein Fragwürdigwerden, eine vormalige Unsicherheit des Wissens vorauszusetzen, aus dem heraus die *Epoché* motiviert wird. In diesem Sinne taucht hier die Frage nach der passiven Motivation, welche die aktive bedingt, auf.

Insgesamt gebe es zwei Haupttendenzen in der Untersuchung der Motivation der *Epoché* bei Husserl: die Freiheits- und die Paradoxiethese. Beide Thesen treten, auch bei Husserl selbst, meist gemischt auf. Diese bedingen wiederum eine dritte, die Erschütterungsthese. Luft schlägt gegen diese noch eine vierte, die Fremderfahrungsthese, vor. (vgl. Luft 2002a: 79ff. und Chernavin 2011: 21ff.) Die Freiheitsthese besagt, dass die *Epoché* ein freiheitlicher Willensakt ist

(siehe beispielsweise: Husserl 1913: 55 und Husserl 1959: 98). Die Freiheitsthese reiche allerdings nicht aus, denn der freie Akt erwachse nicht aus der Freiheit allein, wie bereits Husserl bemerke. Die Freiheit, derer sich die *Epoché* bediene, müsse erst selbst befreit werden (vgl. Sepp 2012a: 264f.) Fink expliziert dieses Problem im §5 der *VI. Cartesianischen Meditation*, wobei er ebenfalls für die Erschütterungsthese plädiert. Zum einen sei weder das transzendente Ich noch der natürliche Mensch der Vollzieher der *Epoché*, sondern der transzendente Zuschauer, und dieser könne nicht aus einer der beiden Sphären motiviert sein.<sup>56</sup> Es könne letztlich schlicht keine kontinuierliche Motivation für den Übergang zur transzendentalen Sphäre geben, da der Ausstieg aus der natürlichen Einstellung nicht aus dieser selbst motiviert sein kann. Von der Perspektive der natürlichen Einstellung sei die universale *Epoché* sinnlos. (vgl. Fink 1988: §5) Motive funktionieren nur für Subjekte, die in der Welt sind, außerdem betreffe die *Epoché* alle weltlichen Motive, da sie das Ganze des Geflechts der Generalthesis betreffe (vgl. Sepp 2010a: 36ff.) In diesem Sinne meint Landgrebe: „Daher kann die Frage nach dem Motiv für die Reduktion auch keine Antwort finden.“ (Landgrebe 1982: 36).<sup>57</sup>

Die Paradoxiethese kritisiere laut Luft also letztlich die Freiheitsthese, denn diese liefere nur eine retrospektive beziehungsweise nicht ausreichende Erklärung für das Übersteigen der natürlichen Einstellung. Um von der Motivation zu reden, müsse die Einstellung bereits verlassen sein, die Tat gehe der Rede von der Motivation voraus (siehe auch Ströker 1971: 172f.). Daher werde ein anderer Zündfunke für die Reduktion gesucht, etwas anderes als ein Motiv, der die Freiheit ermögliche. (vgl. Luft 2002a: 81 ff.) Dies bedingt dann die Erschütterungsthese: Damit der Weltglaube inhibiert werden könne, müsse zunächst überhaupt die Welt in den Blick treten. Dies werde nur in Extremsituationen möglich, die sozusagen Einbrüche des Transzendentalen darstellen und eine Art Misstrauen der Welt gegenüber überhaupt erst ermöglichen. Es gebe Erfahrungen der Anomalität, die das Subjekt erschüttern und als die *Epoché* vorbereitende spezifische existentielle Situation fungieren, die eben die Fragwürdigkeit der Welt gegenüber erwachen lassen. (vgl. Fink 1988 §5 und Sepp 2010a: 38ff.) Nach Fink gebe es Erlebnisse des Herausgerissen-werdens und diese lassen die Welt und die gewöhnliche Einstellung sichtbar werden. Es seien in diesem Sinne Schicksalsschläge, die, in einer schon abgemilderten Form, zu einem Staunen über die Welt im Ganzen führen. (vgl. Luft 2002a: 92ff.)

---

<sup>56</sup> Siehe auch Finks Überlegungen zur Entmenschung der Reduktion in Teil b des §11. Nach Fink gebe es vor der Verwirklichung des Phänomenologisierens keine Möglichkeit der Reduktion, denn diese übersteige die menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch führe also eine Handlung aus, die er gar nicht ausführen könne.

<sup>57</sup> Wie erwähnt, finden sich beide Thesen schon bei Husserl: Er merkt wiederholt an, dass die *Epoché* eine Sache der vollkommenen Freiheit sei, sagt aber an anderer Stelle beispielsweise, die Motivation gehöre nicht in die Methode, denn diese müsse aus sich selbst gegründet sein (vgl. Husserl 1959: 139). Husserl waren ebenso Finks Überlegungen zu dem Thema bekannt, die er teilweise kritisch betrachtete (vgl. Luft 2002a: 95ff.)

Dieser These folgend seien es nur die unvorhergesehenen Einbrüche von fremden Elementen, unbekanntem Plätzen oder schreckhaften oder aufwühlenden Ereignissen, die zu einer *Epoché* führen können (vgl. Depraz et al. 2003a: 197). Dieser Bruch mit der Selbstverständlichkeit werde in der philosophischen Einstellung kultiviert<sup>58</sup>. Es gebe ein *thaumazein* als Urstiftung, das von Nachstiftungen gefolgt und so habitualisiert werde. Es gebe immer einen *Flimmerzustand*, der die Einzeldinge betreffe und jede Gewissheit könne modalisiert werden, dies reiche aber noch nicht für die Modalisierung der Generalthese.<sup>59</sup> Allerdings können diese Einzelmodalisierungen die *Epoché* vorbereiten, indem aus ihnen die unendliche Aufgabe des Philosophen erwachse. Die *Epoché* erscheine dann als die Fortführung einer Tendenz, die schon in der einfachen Wahrnehmung impliziert sei. Für diese Fortführung bedürfe es wiederum der aktiven Motivation, dem Willensentschluss zum Telos des Philosophen. (vgl. Chernavin 2011: 26ff.) In diesem Sinne kann eine Verbindung der Thesen gedacht werden, die allen drei Elementen gerecht wird: Die *Epoché* bedient sich der Freiheit, die jedoch erst befreit worden ist und daher kann bei ihr auch nicht von einem bloßen Motiv gesprochen werden. Mit der Nachstiftung wird dann durch den freien Willensentschluss die Aufgabe übernommen und die phänomenologische Lebensform gegründet.

Husserl habe nach Luft an Finks Überlegungen vor allem die seiner Meinung nach übertriebene Rede von existentiellen Schicksalsschlägen kritisiert. Ereignisse wie Tod oder Hoffnungslosigkeit gehören zum Leben, und motivieren nicht zur philosophischen Forschung. Husserl teile zwar die passive Motivation, allerdings argumentiere er für den Einbruch eines Fremden, das nicht selbst aus der vertrauten Welt stamme, sondern aus einem gänzlich anderen Horizont. Sein Beispiel sei die Begegnung mit fremden Kulturen, die den Beginn der Philosophie markiere. Die vertraute Welt breche dabei nicht zusammen, vielmehr werde die eigene vertraute Welt in ihrer Relativität bewusst. Infolgedessen erscheine die Welt als Identisches der einzelnen vertrauten Welten, als invarianter Bezugspunkt, auf den die einzelnen Heimwelten relativ seien. Dies sei als geschichtliches Ereignis zu verstehen, als die Urstiftung, die passive Motivation, welche im antiken Griechenland den Anfang der Philosophie bedinge. Diese geschichtliche Urstiftung fundiere die persönliche, indem die damals erwachsene Aufgabe der Philosophie übernommen und radikalisiert werde. (vgl. Luft 2002a: 96ff.) Wobei die geschichtliche Urstiftung ebenfalls eine persönliche war und die jeweilige persönliche Urstiftung ebenso

---

<sup>58</sup> Im Hinblick auf Husserls stets theoretische Verwendung der *Epoché* ließe sich vielleicht sogar sagen domestiziert, insofern die eigentlich existentiell umstürzenden Ereignisse durch die Theorie beherrschbar gemacht werden, wobei dann dem eigentlichen Bruch der Stachel fehlt.

<sup>59</sup> Siehe zum Vergleich Husserls Überlegungen in den *Ideen I*, welche die Möglichkeit der *Epoché* an die stets vorhandene Möglichkeit des Zweifels anschließen (vgl. Husserl 1913: 53ff.). Siehe auch: Sepp 2010a: 37.

geschichtlich ist. Die transzendente *Epoché* sei ein einmaliges faktisch-historisches Ereignis, ein Einbruch in die Geschichte (vgl. Husserl 2002: 312ff.). Interessanterweise spiegeln beide Thesen, sowohl die der Erschütterung als auch die der geschichtlichen Urstiftung einen gemeinsamen Aspekt wider: Die *Epoché* wird bedingt von der Begegnung mit Alterität, mit etwas radikal Anderem als dem Vertrauten und Selbstverständlichen.

## 6. Fünftes Beispiel: Die *Epoché* als Zentrum des Aktes der Bewusstwerdung bei Natalie Depraz, Pierre Vermersch und Francisco Varela

In ihrem Werk *On becoming aware*<sup>60</sup> gehen Depraz et al. der Frage nach, wie Menschen sich ihres mentalen Lebens bewusst werden könne, wobei ihre Fokussierung auf dem Vollzug des Aktes liegt. Sie verstehen ihr Werk als den Versuch eine grundlegende menschliche Erfahrung und Tätigkeit zu beschreiben. Als Erfahrung verstehen sie hierbei die Spannweite aller Aktionen und geistiger Zustände eines Einzelsubjekts, also dasjenige, dem ein singuläres Subjekt zu jeder Zeit an jedem Ort ausgesetzt ist und zudem es aus der sogenannten Ersten-Personen-Perspektive Zugang hat. Ihr Vorgehen charakterisieren sie hierbei als dezidiert pragmatisch oder praxisorientiert. Der Ansatz finde erst in seiner Entwicklung seine Fragen und seine Struktur: Es gehe nicht um das Aufstellen und Bestätigen von Annahmen, sondern um die Beschreibung einer Aktivität oder Praxis. Ihre Aufmerksamkeit gelte daher den Fragen, wie zu den präreflexiven Zuständen und Akten des Bewusstseins vorgedrungen werden könnte, wie untersucht werden könne, was das jeweilige Einzelsubjekt erlebe und welche Form der Reflexion sich eigne, um dies beides zu erforschen. In ihre methodischen und praktischen Beschreibung unterscheiden sie letztlich fünf Schritte: Erstens die Bewegung der *Epoché* als initiale Suspension, die bei jedem der Schritte wiederholt wird, zweitens die Anerkennung einer intuitiven Evidenz als Kriterium der inneren Wahrheit jedes Akts, drittens die Expression des Inhaltes des Akts, viertens die intersubjektive Evaluierung des dritten Schrittes und fünftens Bewusstwerden als vielschichtige Zeitlichkeit jedes Aktes. Die ersten beiden Schritte können als Grundzyklus einer Bewusstwerdung verstanden werden. (vgl. Depraz et al. 2003a: 1ff.)

---

<sup>60</sup> Für den folgenden Abschied wurde die englische Ausgabe des Werkes verwendet, es existiert jedoch ebenfalls auf Französisch (*A l'épreuve de l'expérience: pour une pratique phénoménologique*). Es handelt sich bei beiden Werken um zeitgleich entstandene Originale (siehe: Depraz et al. 2001: 5). Für die vom Autor dieses Textes angebotene Übersetzung der Begriffe kann sowohl auf den Artikel *Die phänomenologische „Epoché“ als Praxis* (vgl. Depraz et al. 2003b), der im Wesentlichen eine Übersetzung des ersten Kapitels *The basic cycle* von *On becoming aware* darstellt, sowie auf die Übersetzung der Beschreibung des Vollzugs der *Epoché* in Depraz Buch *Phänomenologie in der Praxis* (vgl. Depraz 2012: 132ff.) verwiesen werden.

Im Folgenden wird dieser Grundzyklus, sozusagen als notwendiger Kern der Bewusstwerdung, im Hinblick auf die *Epoché* untersucht. Depraz et al. positionieren sich zunächst gegen die Aussagen, die Methode des Zugriffs sei schon selbst Auslegung und eine vorsprachliche Tiefendimension der Erfahrung sei nicht zu erreichen, da jeder Zugriff letztlich sprachlich vermittelt sei. Sie führen dagegen an, sie beschreiben keine Fakten und natürlich hänge alles von kulturellen Prägungen ab, aber nichtsdestotrotz verändere sich Erfahrung und der Zugriff auf sie könne geschärft werden, wie beispielsweise musikalisches Training die Fähigkeit des Hörens verbessere. Erfahrung sei weder standardisiert, roh oder rein, noch vollkommen von Sprache modelliert. (vgl. Depraz et al. 2003a: 8ff.)

Der Akt der Bewusstwerdung müsse als basaler menschlicher Akt unabhängig seines Kontextes untersucht werden. Aus diesem Grund verwenden die Autoren die Terme (phänomenologische) Reduktion, reflexiver Akt, Mindfulness und Bewusstwerden synonym. Ihre Methode sei als offene Erforschung mit offenen Fragen zu verstehen, als Praxis, die das Gegenteil einer Theorie bilde, und letztlich als Tun. In diesem Sinne sei sie als pragmatisch zu verstehen, da es um die Implementierung von Techniken, Mitteln und Möglichkeiten gehe, statt der Überprüfung oder Verteidigung von a priori Prinzipien. Die Wahrheit zeige sich im Erfolg, in der Prüfung, wie gut sich etwas in einer Situation anwenden lasse. Insgesamt sei der Arbeitscharakter der Untersuchung zu betonen, der bedinge, dass Kategorien und Begriffe eben während des Arbeitsprozesses entstünden. Da es um die Beschreibung einer Prozedur gehe, sei das gewonnene Wissen letztlich selbst prozedural oder praktisch; eine Person müsse, um etwas zu tun, dieses Tun nicht erklären können und umgekehrt sei eine Erklärung kein Garant dafür, dass die Person etwas tun könne. Es gehe also um eine spezifische Art des Wissens: Die Prozessbeschreibung sei selbst als Teil der Praxis zu verstehen. Im Vordergrund stehe daher die fungierende Intentionalität und es gehe um eine Darstellung der Bewusstwerdung (damit ebenso der *Epoché*) in ihrer prozessualen, ausführenden und operativen Dimension. (vgl. Depraz et al. 2003a:15ff.) Dies verweist auf den gleichen Anspruch wie er in der hier vorliegenden Arbeit verfolgt wird, nämlich jenseits der Suche nach passenden Begriffen zunächst nach der zugrundeliegenden Erfahrung, dem Phänomen, selbst zu fragen und hierbei das Augenmerk besonders auf den Vollzug zu richten. Die in Punkt 0.3 dargelegte Methode gleicht ebenfalls der von Depraz et al. verwendeten und kann als von dieser mitinspiert gelesen werden.

Depraz et al. beginnen ihre methodologischen Überlegungen mit dem Problem des Anfangs, der stets schon stattgefunden haben müsse; ihre Ausführung folge sowohl einer vorläufigen Logik, um eine Methode beschreiben zu können und sei zugleich Produkt des Versuches

eine Starthilfe dieser Methode zu liefern, welche die Leserin im Verlauf des Lesen lernen soll ebenso wie die Autoren dies beim ersten Mal getan haben. Methodisch gehen sie mittels einer Beschreibung von beispielhaften Variationen des reflexiven Aktes vor, die zum Ziel hat, Invarianten zu finden. Dieses Vorgehen wird von Depraz et al. eidetische Variation genannt, hat also zum Ziel ein Wesen zu finden und lehnt sich explizit an Husserl an. Dabei liefern unterschiedliche Traditionen und Praktiken die Beispiele, um die Pluralität und Variabilität oder Heterogenität zu unterstreichen, aber dennoch besitze jeder der Akte eine absolute Singularität. An dieser Stelle merken Depraz et al. die schon erwähnte inhärente Gefahr des Zirkelschlusses an, da eben nur sicher sei, dass der gemeinte Akt beschrieben worden sei, wenn er schon definiert wurde, allerdings sei für die Definition das Erlebnis des Aktes und damit wiederum die Definition notwendig. Sie setzen, wie vormals beschrieben, dagegen Husserls ewiges Beginnen und die eidetischen Variationen als praktischen Vollzug. Jedes der Beispiele sei ein Paradigma, ein Model der allgemeinen Struktur des Aktes und somit als typisch für diese zu begreifen, wobei der Akt zugleich seine singuläre Lebendigkeit aus den Variationen ziehe und nicht vor diesen existiere. Die Variationen basieren daher auf einem dynamischen Vorgehen zwischen Beispielen und allgemeiner Struktur. (vgl. Depraz et al. 2003a: 20ff.)

Die in dem Werk vorgestellten Beispiel sind: der Vollzug einer geleiteten Introspektion, eine Praxissitzung der buddhistischen samatha/vipassana Meditation, der Vollzug des Herzensgebetes, eine Sitzung, in der die stereoskopische Sicht anhand ausgewählter Bilder geübt wird, ein Anfängerkurs in Philosophie, eine Schreibsitzung und eine psychoanalytische Sitzung aus Sicht des Therapeuten (vgl. Depraz et al. 2003a: 26ff., 32ff., 50f., 46f., 60ff., 68ff. und 71f.). Diese Variationen lassen sich als das Gleiche Angebot wie die Variationen der vorliegenden Untersuchung verstehen: Sie können hintereinander gelesen werden und danach zeigen sich die Invarianten, wie sie sich in der Beschreibung von Depraz et al. widerspiegeln. Aufgrund der formalen Beschränkung ist es nicht möglich auf alle Beispiele im einzelnen einzugehen, allerdings kann darauf verwiesen werden, dass alle die drei Phasen der *Epoché*, die Enthaltung, die Umkehr der Aufmerksamkeit und das Loslassen beinhalten, dass alle ihren Ausgangspunkt bei einem Lehrenden oder in der Vermittlung eines Anderen haben und das alle in eine Art der Einsicht als innere Evidenz münden. Jedes der Beispiele kann als eigener *Epochévollzug* gelesen werden und verweist auf die Gesamtstruktur, die im Folgenden beschrieben wird. Sie geben Zeugnis einer natürlichen Tendenz des Subjekts, deren Aufbruch sich gerade durch die *Epoché* realisiert, von der Verschränkung eines aktiven mit einem passiven Moment, von einer Phase der Leere, die Durchlaufen werden muss, von dem Münden in ein Empfangen von etwas



Neuem, welches zwar des Trainings bedarf, sich aber blitzartig einstellt und der dynamischen Verbindung all dieser Elemente im Vollzug selbst. Die Beschreibung wird diese genannten Elemente wieder aufgreifen. Die folgende Beschreibung von Depraz et al. entstand aus den Gruppendiskussionen der individuellen Erfahrungen und ist somit noch auf einer weiteren Ebene intersubjektiv (vgl. Depraz et al. 2003a: 24).

Die *Epoché* bilde gemeinsam mit der intuitiven Evidenz den Grundzyklus der Bewusstwerdung und lasse sich als Zentrum des Aktes beschreiben, da sie den Akt bedinge und einleite. Zugleich benötigen sich Evidenz und *Epoché* wechselseitig, denn die *Epoché* finde ihre Vollendung in einem *Sich-heraus-kristallisieren* als starker innerer Evidenz. Die *Epoché* vollzieht sich in drei Phasen: Der Enthaltung oder Aufhebung von naiven Vermeinungen, der Umkehr oder Neuausrichtung der Aufmerksamkeit und des Loslassens oder Öffnens für die Erfahrung. Diese drei Phasen müssen als organisches Ganzes verstanden werden, denn für die zweite und dritte Phase müsse die erste Phase der Enthaltung immer wieder reaktiviert werden. In dieser ersten Phase inhibiere das Subjekt seine Vorannahme, dass das, was ihm erscheint, die tatsächliche Wirklichkeit sei und ändere in dieser Weise seine Sicht auf seine eigene gelebte Erfahrung. In der zweiten Phase werde die Aufmerksamkeit von Außen nach Innen umgekehrt, was in die dritte Phase des Loslassens und Akzeptierens münde. Den Kern des Aktes bilden zwar die Umkehr und die Akzeptanz, dennoch seien beide nur durch die Enthaltung möglich. Die Phasen zwei und drei seien komplementär: Sie bilden ein zweifaches Moment, das sich aus einer Inversion des gewöhnlichen intentionalen Ausgriffs, also einer Rückkehr zu sich, und einem Loslassen, als Öffnung von sich, zusammensetze. (vgl. Depraz et al. 2003a: 24ff.)

In diesem Sinne sei hier ein aktiver mit einem passiven Moment verschränkt. Im ersten Moment gelange das Subjekt vom Außen der Welt zu seinem Inneren, sei also bei sich, woraufhin es dann im zweiten Moment seine willentliche Umkehr zu einem Zuhören modifiziere. Das Suchen nach etwas werde zu einem *Kommen-lassen* des Objektes. Die Qualität der Aufmerksamkeit ändere sich von einem erwartenden Schauen zu einem lauschenden Empfangen. Entscheidend dabei sei, das nach der Inversion zunächst Erscheinende einzuklammern, um tatsächlich ein passives Empfangen zu ermöglichen und nicht weiterhin aktiv zu suchen und so letztlich nur den eigenen Erwartungen zu begegnen. Diese Verschränkung von aktiv und passiv markiere einen kritischen Moment im Vollzug der *Epoché*, weil das Subjekt entweder in der Leere zwischen der zweiten und dritten Phase stecken zu bleiben drohe, was Verzweiflung gleich käme, oder es nicht schaffe das nach der Inversion zunächst Erscheinende einzuklam-

mern, was bedeute, dass es nicht passive empfangen, sondern noch aktiv suche und somit letztlich nur seine eigenen Erwartungen finde. In diesem Sinne könne der Vollzug bei der Einübung paradox wirken, weil das Subjekt aktiv passiv sein muss, ähnlich wie in der Aufforderung *Sei spontan*. Daher müsse der Moment der Leere, der Stille und des Kontrollverlustes ausgehalten werden, das Subjekt müsse die sich ihm offenbarende Erfahrung akzeptieren. (vgl. Depraz et al. 2003a: 31)

Die Anfangsphase der *Epoché* verdient besondere Aufmerksamkeit, schließlich bildet sie die Bedingung der Möglichkeit der anderen beiden Phasen und fungiert somit als eine Art auslösendes Moment. Für dieses ergeben sich laut Depraz et al. verschiedene Möglichkeiten: beispielsweise ein äußerer existentieller Auslöser, wie ästhetisches Erstaunen oder der Tod eines anderen Menschen, die Aufforderung zur Zurückhaltung durch einen Anderen oder die an sich selbst gerichtete Aufforderung, welche allerdings ein langes Einüben beziehungsweise eine Art Training voraussetze. Die drei Momente schließen sich nicht aus, sondern sind im Vollzug der Enthaltung oder Suspension alle unterschiedlich präsent. (vgl. Depraz et al. 2003a: 26) Die Rede von einem auslösenden oder initialen Moment sei allerdings nicht ganz richtig. In Frage stehe, inwiefern überhaupt von einem Anfang gesprochen werden könne, da dieser stets schon stattgefunden habe und zugleich so geschehe, als fände er jedes Mal wieder aufs Neue statt. Um sich etwas bewusst zu werden, muss Enthaltung stattfinden, aber diese Formulierung verweise auf ein Problem: Der Akt könne nur beschrieben werden, wenn er vollzogen worden sei. Damit verschwinde zugleich sein Beginn, da dieser schon stattgefunden habe, um den Akt beschreiben zu können. Diesem Zirkel lassen sich mit dem Hinweis auf verschiedene Techniken, die in die Suspension führen begegnen: die individuelle Aufforderung an sich, beispielsweise durch eine geistige Einstellung oder körperliche Haltung dargestellt, eine Veränderung der Sprache, beispielsweise als Veränderung des Sprachrhythmus oder des Stoppens des Sprachflusses, die Erschöpfung von Antworten, der Widerstand bei dem Versuch, etwas zu sehen oder zu erreichen und so weiter. (vgl. Depraz et al. 2003a: 30) Dies verweist nochmals auf das eingangs gestellt Problem der Beschreibung der *Epoché* und belegt, dass dieses aus der speziellen Natur des Aktes selbst erwächst: Die *Epoché* ist nur Vollzug und außerhalb dessen eben nicht fassbar, benötigt sich selbst zu ihrer Beschreibung und beinhaltet eine Art Sprungmoment, von einer Einstellung zu einer anderen oder einen Übergang, eine Modifikation, die gerade den Anfang dieses Aktes verbirgt. In der Beschreibung kann diesem Problem mittels Gleichnissen, Beispi-

len und Demonstrationen begegnet werden, wie Depraz et al. dies ebenfalls tun. Zugleich begegnet hier die Frage, inwiefern von Motivationen der *Epoché* gesprochen werden kann und ob der Anfang nicht anderer Natur sein muss als eine Motivation.

Die Schwierigkeiten bei der Enthaltung und ihrem Beginn setzen sich in der zweiten Phase fort. Normalerweise gehe das Subjekt in seinem Tun, seinen Aufgaben und alltäglichen Erledigungen, auf. Depraz et al. verweisen an dieser Stelle auf Finks Begriff der *Weltbefangenheit*; das Subjekt wende sich selten von der Welt ab und betrachte seine eigenen Gedanken oder die emotionale Färbung seiner Taten. In diesem Sinne sei von einer Umkehr der Einstellung zu sprechen, das Subjekt handle nicht anders, sondern halte sein natürliches Interesse zurück, um die Art und Weise zu betrachten, wie es Zugang zur Welt habe. Es gelange also von den Objekten zum Akt des Zugangs selbst. Diese Umkehr laufe letztlich gegen die natürliche Tendenz und führe in das Bewusstsein derjenigen Funktionsweisen des Zugriffs auf die Welt, die gewöhnlicherweise verborgen seien. Hinzukommen praktische Schwierigkeiten: Bei der Umkehr der Aufmerksamkeit auf die innere private Welt befürchte das Subjekt etwas zu finden, das es nicht wissen wolle und die Umkehr münde in eine Erfahrung des Kontrollverlustes. In einer Gruppe gebe das Subjekt beispielsweise die Kontrolle ab, die gewöhnlicherweise vermittelt der Sprache und der Blicke über die anderen Gruppenmitglieder ausgeübt werde. Ebenso werde die Kontrolle über das Bild, welches die Anderen vom Subjekt haben, abgegeben. Aufgrund dieser Schwierigkeiten begegne das Subjekt der Umkehr häufig zunächst mit Wider- oder zumindest Unwillen. Die Umkehr sei daher noch keine Bewusstwerdung, denn das Subjekt könne sich der Erfahrung versperren, indem es nicht erneut Enthaltung übe beziehungsweise in dieser verbleibe. (vgl. Depraz et al. 2003a: 34ff.) Die Enthaltung scheint hier spezifisch die Enthaltung gegenüber den natürlichen Tendenzen bei den Dingen zu sein und sich selbst nur im Ausgang von diesen zu begegnen und die Tendenz der Ausübung von Kontrolle zu meinen, die eben radikal suspendiert werden müssen, um *Epoché* zu vollziehen. Die Enthaltung scheint in diesem Sinne spiralartig zu verlaufen und stets wiederholt werden zu müssen, bis sie im Loslassen kulminiert, womit sie dann tatsächlich universal geworden ist und nicht mehr einzelnen Tendenzen begegnet, sondern sich der Leere aussetzt und diese dann aushält, um das Empfangen zu ermöglichen.

Depraz et al. bestätigen dies, indem sie auf bestimmte Techniken wie Samatha, die nur der Enthaltung und Umkehr dienen, verweisen. Hierbei zeigt sich das spiralartige oder Schrittweise. So werde zuerst jede leibliche Aktion zurückgehalten, es werde nichts anderes versucht, als nichts zu tun, wonach die Gedanken und inneren Zustände betrachtet werden und ihnen

dann ebenfalls mit Enthaltung begegnet werden könne. Entscheidend sei die Konzentration auf etwas, sei es ein inneres Problem oder eine Frage, das eigene Atmen als Anker oder ein externes Problem, das nicht fassbar sei und Widerstand biete. Diese Konzentration sei jedoch gerade Enthaltung allem anderen gegenüber. (vgl. Depraz et al: 2003a: 36).

In ihrem Höhepunkt, also nach der stets wiederholten Enthaltung und der erfolgreichen Umkehr, mündet die *Epoché* in ein Loslassen und eine Akzeptanz der Erfahrung. Mit dieser Akzeptanz ändere sich die Qualität der Aufmerksamkeit und die aktive Intentionalität, die nach dem Inneren suche, und werde zu einem passiven Aufnehmen und Annehmen. Dennoch sei diese Passivität ein Tun, denn die Aufmerksamkeit werde aktiv bewahrt. Hier lasse sich am ehesten von einem Zustand des Wartens auf das Bewusstwerden, auf dasjenige, was im Kommen-lassen komme, sprechen. Dieses Warten sei eine Balance zwischen enthaltender Aufmerksamkeit und dem Widerstehen der direkten Erfüllung. Die Aufmerksamkeit habe keinen Inhalt mehr, das Warten sei zwar fokussiert, aber offen. Diese Inhaltsleere dauere eine Weile an, wobei das Subjekt nicht sagen darf, dass nichts passiere, sondern eben einfach warten solle. Die Weile selbst kann lang oder kurz sein, in ihr dürfe jedoch nichts festgehalten werden, da noch nichts da sei. Das Gefühl dabei sei, dass etwas unterwegs ist, aber dieses sei noch völlig unbekannt. In der subjektiv gefühlten Zeit sei dieses Moment sehr lang, was wiederum das Aushalten dieser Leere erschwere. Die Aufmerksamkeit sei damit auf nichts oder eben auf mögliches Unbekanntes gerichtet und widerspreche der gewöhnlichen Tendenz, die Leere als Angst oder Langeweile zu erleben und diese daher sofort füllen zu wollen. Die Inhibierung dieses Füllungsbestrebens ermögliche die Offenheit im Inneren und sei eine weitere Enthaltung, um nicht das, was beginnt sich zu zeigen, sofort wieder mit Kategorien und Vorstellungen zu überziehen. Es sei ein Zuhören, ohne das Gehörte festzuhalten, wie im Zuhören des Psychoanalytikers. (Depraz et al. 2003a: 38ff.)

Das Bewusstwerden beginne deswegen eigentlich mit dem Nicht-Verfügbaren und Vor-reflexivem, also mit nichts, in dem Sinne, dass was letztlich erreicht werde, unverfügbar sei, da es sonst nicht bewusstgemacht werden müsse. Es beginne mit der Stille und Leere in der Beziehung zu Erfahrung und begegne diesen mit Akzeptieren und Zuhören, lasse also die Füllung kommen, anstatt sie selbst mit gedanklichen oder sprachlichen Schemata zu füllen und so auf das Erfahren einzuwirken. Die Leere sei daher ein fruchtbarer Hohlraum, ein Vakuum in der Erfahrung, das sich Sprache und Welt entziehe und ein ontologisches Level erreiche. Die Begegnung mit diesem sei die größte Offenheit, die nur im Kontrast von Enthaltung und Loslassen

oder Akzeptieren erscheine. Beide Seiten der *Epoché* besitzen ein Doppelmoment: Die reflexive Konversion, Umkehr oder Neuorientierung und die Akzeptanz oder das Loslassen seien jeweils eine Rückkehr zu sich und eine Offenheit von sich. Der gesamte Vollzug der *Epoché* lasse sich nur als dynamisches Moment begreifen, da die in der analytischen Betrachtung getrennten Phasen einander bedingen und ineinander übergehen. Die Basis sei das Vorgegebene, Passive, Hyletische und der Ausgang aus dem Unreflektierten. Die Umkehr der Reflexion und die Bewusstwerdung bauen auf dieser Basis auf und ermöglichen schließlich diese zu akzeptieren, wobei der dynamische Prozess Pausen, Höhepunkte und graduelle Stufen besitzt. Die Basis verweise zugleich auf eine Grenze der Bewusstwerdung: das eigene Unbekannte, die sub-personalen Strukturen, eben jene Dimensionen, die nicht bewusstwerden können. Dieser Grenze stehe dennoch das Ideal des reinen Bewusstseins entgegen, das allerdings jenseits der bewussten Erfahrung liege. (vgl. Depraz et al. 2003a: 41ff.)

Die *Epoché* findet wie angemerkte ihre Vollendung in einem *Sich-heraus-kristallisieren* als starker innerer Evidenz. Dies lässt sich so verstehen, dass das Akzeptierte, das Zuhören und lauschende Empfangen der *Epoché* etwas zu Bewusstsein bringen, es hervorheben und dieses dann in einem Zustand der inneren Evidenz empfangen wird. Depraz et al. verstehen Intuition zunächst nach der Wurzel des Wortes *itureri* als *zu schauen* und geben als Referenz des Begriffes Husserl an. Die Intuition müsse von symbolischem Wissen, egal ob logisch oder diskursiv, unterschieden werden und meine ebenso wenig das alltägliche Verständnis einer obskuren Fähigkeit (wie Funken des Genies oder weibliche Intuition). Die starke innere Evidenz sei zudem von der Selbstverständlichkeit des Alltäglichen abzugrenzen, die immer mutmaßlich bleibe. Die Intuition sei nicht-vermittelt und passiv, weswegen sie stets die Struktur des Überraschenden trage, da sie aus keiner vorangegangenen Konzeptualität abgeleitet werden könne und das Subjekt daher unvorbereitet treffe. Obschon sie natürlich in ihrer Rezeption an Kultur und Kontext gebunden sei. Als Erlebnis erscheine sie allerdings als Bruch in der Kontinuität und als Neuheit. Es tauche etwas auf, das als mit dem Vorherigen unverbunden erlebt werde, obwohl es nachträglich möglicherweise darauf zurückgeführt werden könne. Die *Epoché* und die ihr folgende intuitive Evidenz unterbrechen den Vollzug der Erfahrung. Wie anhand des Wartens und Akzeptierens deutlich werde, sei die intuitive Evidenz passiver Natur: Ihr Ergebnis oder Gehalt könne nicht bestimmt werden, er könne nur mit der *Epoché* vorbereitet werden, wobei lediglich die Konditionen für ihn geschaffen werden. (vgl. Depraz et al. 2003a: 44ff.)

Zeitlich betrachtet, zeige sich die intuitive Evidenz als eine Erfahrung der Erfüllung oder Komplettierung beziehungsweise Vervollständigung der Leere. Dennoch sei sie nur durch die

stetige Erneuerung der Enthaltung und damit der Leere möglich und auf einer weiter gefassten zeitlichen Skala bedinge sie weiteres Suchen und sei nicht als Ergebnis zu missdeuten. Die innere Evidenz bestehe im Zusammenspiel von Erfüllung und intendierte Bedeutung, dennoch begegne sie als Unselbstverständliches und Neues und die Intuition kann nie gesättigt werden, denn sie ist Prozess und nicht Ergebnis des Prozesses. Die Evidenz treffe wie ein Blitz, mit plötzlicher Klarheit und werde mit einem Gefühl der Gerechtigkeit im Sinne eines ästhetischen Erfolges erlebt, weswegen sie oft von Freude begleitet sei. Dennoch baue sich die Evidenz gewöhnlich langsam und schrittweise auf. Ihr Ergebnis lasse sich am ehesten als Ausgangspunkt für weitere Vollzüge der *Epoché* fassen, sodass die drei Dimensionen leeres Warten, blitzartige Erfüllung und erneute Enthaltung, die eine Wiederholung des ersten beiden Dimensionen bedinge, als dynamische Einheit verstanden werden müssen. (vgl. Depraz et al. 2003a: 49ff.)

Im Ausgang von ihrer Beschreibung geben Depraz et al. noch einige Anmerkungen zu dem Vollzug und den ihn umgebenden Ereignissen. *Epoché* und intuitive Evidenz bilden zwar den Grundzyklus des Bewusstwerdens, reichen aber zu einer vollständigen Beschreibung nicht aus. Daher führen Depraz et al. den Begriff der Sitzung ein, die aus dem Wechsel zwischen Grundzyklus und dessen Ausdruck sowie seiner intersubjektiven Validation besteht, wobei Ausdruck und Validation den dann wiederholten Grundzyklus korrigieren (vgl. Depraz et al. 2003a: 77). Des Weiteren merken sie an, dass Bewusstwerden eine Praxis sei, die Arbeit und Training benötige. Selbst wenn die Evidenz blitzartig eintreffe, benötige sie mitunter lange Vorbereitung. Zunächst müsse sich das alltägliche Bewusstwerden selbst bewusst gemacht werden, mithin jener sich häufig vollziehende Akt, mit welchem dem Subjekt etwas zu klarem Bewusstsein gelangt, explizit gemacht werden. Hinter der Idee des Trainings stecke aber auch der Gedanke, dass der Prozess der Bewusstwerdung, somit auch die *Epoché*, ein grundsätzliches menschliche Vermögen sei; eine Fähigkeit, die geübt und so Teil des Lebens werden könne. Ebenso wie ein Körper grundsätzlich die Fähigkeit zum Tanzen gebe, aber dennoch Training notwendig sei um komplexere Tanzabläufe zu erlernen, sei es notwendig die *Epoché* und die Bewusstwerdung zu trainieren. (vgl. Depraz et al. 2003a: 97ff.) Für dieses Training brauche es wiederum eine Lehre oder genauer die Vermittlung durch einen Lehrenden, denn die Sache könne nicht als solche vermittelt, sondern lediglich der Weg zu ihr geebnet oder sie selbst monstrativ gelehrt werden (vgl. Depraz et al. 2003a: 100ff.).

Es gebe außerdem eine Art Ethos der Reduktion, insofern diese eine Änderung der natürlichen Einstellung sei, ein Verhalten und eine Praxis, die in den habituellen Ethos münde, die

Welt anders zu sehen, Gegebenes nicht mehr als selbstverständlich hinzunehmen und nur in Routinen aufzugehen. In der Beschreibung dieses Ethos beziehen sich Depraz et al. vor allem auf die Phänomenologie, insbesondere die husserlsche. Die Reduktion sei letztlich Bewusstwerdung des Dogmatismus der natürlichen Einstellung. (vgl. Depraz et al. 2003a: 184f.) Sie stellen dann die husserlschen Wege in die Reduktion vor und führen verschiedene Kritiken von anderen Phänomenologinnen an diesen an. Gegen all diese Kritiken führen sie allerdings die Dynamik der De-Zentrierung des Selbst an, der Veränderung, welche die Bewusstwerdung begleitet. Bei der Dynamik der Bewusstwerdung sei vor allem die passive Dimension, die für das Subjekt ebenfalls eine Dimension der Katastrophe und Gewalt beinhalte. Depraz et al. führen erneut Fink als Zeugen an und charakterisieren in Anlehnung an seine Beschreibung des platonischen Höhlengleichnisses die Reduktion als Herausgerissen-werden aus der vertrauten Welt. Letztlich werde innerhalb des Grundzyklus der Bewusstwerdung die Fragilität aller Normen, Werte und des Sinns allgemein bewusst und das Alltägliche werde so aufgebrochen. Die Bewusstwerdung zeige Alterität auf, weswegen auch nur die unvorhergesehenen Einbrüche von fremden Elementen, erschreckende und aufreibende Ereignisse und Unbehagen sowie unbekannte Orte zu einer Reduktion führen würden. Es gehe somit um eine affektive Passivität, die zunächst die Möglichkeit der Enthaltung bedinge. Fink greife dies auf, indem er ebenfalls auf die Zirkularität der Motivation verweise (siehe: Fink 1988: § 5), sodass der Übergang der Einstellung ungeklärt bleibe. Dies sei jedoch ein falsches Problem: In der Realität wechsele das Subjekt ständig zwischen Einstellungen. Das Subjekt sei immer schon losgelöst, es bewege sich in seiner Leiblichkeit zwischen Freiheit und Notwendigkeit, womit erneut bekräftigt werden könne, dass die *Epoché* ein grundsätzliches Vermögen des Menschen sei. (vgl. Depraz et al. 2003a: 186ff.)

## 7. Sechstes Beispiel: Die praktische *Epoché* nach Hans Rainer Sepp

Die Phänomenologie der *Epoché* bildet ein Leit- und Grundmotiv der Philosophie Sepps. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Frage nach einer Tiefendimension der phänomenologischen Methode und weist diese in einer Rückbindung des *Epochévollzugs* an die ihm zugrunde liegende existentiellen Situation der leiblichen Verortung des Vollziehenden aus. Diese *Epoché* als Praxis bildet zum einen den Gegenstand der Analyse und eröffnet zum anderen neue Problemfelder und Anknüpfungsmöglichkeiten für das weitere (phänomenologische) Philosophieren, das wiederum durch die praktische *Epoché* bestimmt ist. Die *Epoché* muss daher stets in zwei Dimensionen, als praktischer Vollzug mit all seinen existentiellen Implikationen und als

Möglichkeit zur Bildung theoretischer Konzepte über diese Implikationen, also als Methode, verstanden werden. Diese Methode ist als immer wieder vollzogene und zu vollziehende Praxis der *Epoché* zu verstehen, die es ermöglicht die existentiellen Implikationen auszuleuchten und in einem stets vorläufigen Sinn theoretisch zu thematisieren.

Sepps Reflexionen über die Phänomenologie verdeutlichen dies: Eine Aufgabe der Phänomenologie der Phänomenologie sei es, nicht nur zu zeigen, dass die Phänomenologie mit einer existentiellen Praxis beginne, sondern dass sie immer an diese Praxis gebunden bleibe. Wie schon Fink bemerke, könne der transzendente Standpunkt nicht mit einem Mal voll erfasst und zudem nie völlig eingeholt werden, da es sich innerhalb eines konstanten Vorgangs der Konstituierung realisiere. Phänomenologie sei als endloser Prozess von Entweltlichung als Eintritt in die transzendente Sphäre und Wiederverweltlichung als Rückkehr in die mundane Einstellung zu verstehen. Ferner sei die *Epoché* der jeweiligen Phänomenologin als Bürgerin zweier Welten an die Zeit und den Ort ihres Vollzuges gebunden, aber zugleich sei jede transzendente Erfahrung Bereicherung und mithin Veränderung dieser existentiellen Situation in der Mundanität. Durch die Bindung an die jeweilige einzigartige und unaustauschbare existentielle Situation der leiblichen Verortung, korreliere die phänomenologische Subjektivität mit einer Pluralität an phänomenologischen Ichen. Somit sei der Zugang zur transzendentalen Sphäre als *Epoché* zwar strukturell derselbe, aber dennoch plural, da er von den spezifischen existentiellen Situationen der Vollziehenden abhängt. Diese Pluralität umfasse infolgedessen neben den vielfältigen und einzigartigen Verkörperungen der transzendentalen Subjektivität ebenso vielfältige transzendente Zugangs- und Reflexionsweisen, beispielsweise religiöser oder künstlerischer Natur. (vgl. Sepp 2010a: 39ff.)

Konsequenterweise müsse die Untersuchung der transzendentalen Subjektivität immer die jeweilige Praxis und die Bindung an die leibliche Verortung bedenken und für die Phänomenologie erwachse die Aufgabe einer phänomenologischen Theorie des Interkulturellen, welche die verschiedensten Möglichkeiten die menschliche Existenz zu beleuchten mit einbezieht.<sup>61</sup> Dies sei nur als endlose Aufgabe und im Plural zu realisieren – als demokratische, nicht hierarchische Phänomenologien. (vgl. Sepp 2010a: 42ff.) Die Phänomenologie sei keine Verabsolutierung der eigenen Position, kein Stehenbleiben bei errungenen neuen Positionen und nicht im

---

<sup>61</sup> Die für eine solche Phänomenologie zunächst notwendige Analyse des Transkulturellen findet sich in: Sepp 2014. Des Weiteren kann auf seine Analysen verschiedener Kunstwerke verwiesen werden (Sepp 2017), seine Untersuchung der Reduktion bei Wassily Kandinsky (vgl. Sepp 2012a: 54ff.), seine Beschäftigung mit dem Satori-Erlebnis des Buddhismus (vgl. Sepp 2007 und Sepp 2017: 163ff.).



Hinblick auf das Ideal eines neutralen Stand- oder archimedischen Ausgangspunktes zu verwirklichen. Es gehe um die ihre Herkunftsgenese mit in Rechnung ziehende Befragung der mannigfaltigen Erfahrungsergebnisse, in einem Dialog der Phänomenologien. Das bedeute gleichzeitige Bewahrung des einzigartigen Persönlichen des Philosophierenden, eben Beachtung der Prägung seines Philosophierens durch seine raumzeitliche leibliche Verankerung und Brechung mit der Verabsolutierung dieses Philosophierens, um offen für die anderen Positionen zu bleiben. (vgl. Sepp 2014: 20ff.)

Die bewegende Kraft des Dialoges der Phänomenologien sei dabei gerade der unaufhebbarer Unterschied der Erfahrungen und Positionen. In Anlehnung an die husserlsche Urstiftung der Philosophie dürfe nicht vergessen werden, dass diese aus einer negativen Erfahrung resultiere: „aus der Widerständigkeit anderer, als fremd erfahrener Welten, wobei diese Widerständigkeit die Frage nach dem diesen Welten zugrunde liegenden Gemeinsamen motivierte“ (Sepp 2011: 335) Die gleichzeitige Bewahrung des Eigenen und dennoch Offenheit für die andere Erfahrung benötige allerdings eine Unterbindung oder Inhibierung, die über eine rein theoretische *Epoché* hinausgehe, denn diese neutralisiere nur einen bestimmten Zugriff auf die Welt, um die transzendente Theorie zu begründen. Gefordert sei eine praktische *Epoché*, welche die „Bedingung der Möglichkeit der *theoria* selbst angreift“ (vgl. Sepp 2014: 34), indem sie diese zuerst enthülle.

In Husserls Überlegungen über das Verhältnis von Praxis und *theoria* sowie von Transzendentalität und Mundanität findet Sepp einen weiteren Ansatzpunkt für eine Phänomenologie der *Epoché*. Praxis sei für Husserl als die mundane Lebenspraxis zu verstehen und Theorie die Philosophie als universale Wissenschaft, wobei *theoria* den Bezug zur griechischen Urstiftung verdeutliche. Husserl gebrauche den Begriff ebenfalls für Wissenschaft schlechthin. Die transzendente Phänomenologie als Theorie gründe in der Praxis, löse sich aber völlig von dieser als mundanem Weltleben ab. Letztlich diene sie dennoch der Modifikation dieses mundanen Lebens, die über die Theorie erreicht werden solle. (vgl. Sepp 1997: 13ff.) Insgesamt führe Husserls Verhältnis von Praxis und Theorie, dadurch, dass die *Epoché* aus der Mundanität hinaus in Transzendente führe, zur Verfestigung der Differenz zwischen beiden Bereichen (vgl. Sepp 2012a: 270 und Sepp 1997: 302ff.) Sepp betont indessen die direkte Verbindung zwischen beiden Sphären durch den Vollzug der *Epoché* (vgl. Sepp 1997: 19). Die Praxis habe auch nach der universalen *Epoché* im Transzendentalen Bestand. Die Welt könne nur aufgrund ihres weiteren Geltens ausgeschaltet werden und die Phänomenologin folge in der transzendentalen

Sphäre den gleichen Verfahren wie auf dem Weltboden, was sich an Begriffen wie der transzendentalen Erfahrung ablesen lasse, sodass von einer sich durchhaltenden Praxis gesprochen werden könne. Mit der *Epoché* werde nicht die Praxis verlassen, sondern diese trage fortan einen Zwiespalt in sich: Das Weltleben wisse sich nach der transzendentalen *Epoché* identisch mit der transzendentalen Subjektivität, allerdings erscheint das Mundane zugleich als das Andere des Transzendenten. Somit sei die *Epoché* die Feststellung einer Differenz: Die mundane und die transzendente Sphäre seien eins und das Transzendente könne immer nur aus dem Mundanen und niemals völlig erreicht werden, aber aus Sicht der Phänomenologin seien sie dennoch radikal getrennt. Daher werde der Umweg über die Theorie als transzendente Phänomenologie notwendig. (vgl. Sepp 1997: 280ff.) Die *Epoché* diene damit nur der Realisierung der transzendentalen Phänomenologie, sie leiste den Übergang von der Praxis in die Theorie, vom Mundanen ins Transzendente und die Verwandlung des Lebensvollzuges werde über die Theorie vermittelt (vgl. Sepp 2007: 61f.).

Statt diesem Weg über die Theorie, könne bei der Praxis der *Epoché* angesetzt werden, denn eigentlich werde der Zirkel des mundanen Verstehens schon mit dem Vollzug der *Epoché* aufgebrochen. Die Spannung von Differenz und Identität des transzendentalen mit dem mundanen Subjekts vollziehe sich bereits in der Praxis selbst. Husserl habe die *Epoché* stets im Hinblick auf die Gründung der transzendentalphänomenologischen Theorie, als sich absolut begründende Wissenschaft, betrachtet und daher das eigentliche *Epochégeschehen* von vornherein begrenzt<sup>62</sup>. (vgl. Sepp 1997: 308ff.) *Epoché* und praktischer Lebensvollzug seien also nicht unvereinbar, vielmehr sei die *Epoché* eine Modifikation des Lebensvollzuges aus diesem heraus und für ihn selbst. Sie besitze einen eigenständigen Sinn vor und außerhalb jeder Theorie, denn nur so könne sie Bedingung der Möglichkeit für die Begründung einer Theorie, beispielsweise der phänomenologischen, sein. Zunächst sei die *Epoché* bei Husserl einfach Gegenwendung zur Generalthesis, eine eigenartige Bewusstseinsweise oder praktische Haltung, die dann erst die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne ermögliche und so als Methode eine Theorie begründen könne. (vgl. Sepp 2003: 199f.) Indem die *Epoché* nicht einzelne Akte inhibiere, sondern „den Stil ihrer Ausrichtung“ (Sepp 2012a: 265), wirke sie allgemein gegen das Setzungspotential der Generalthesis. Sie sei also eine Reaktion des Lebens auf eine von ihm ausgebildete Grundtendenz, mit dem Leben auf einen ihm inhärenten Defekt antworte. (vgl. Sepp 2012a: 265 und Sepp 2003: 206f.)

---

<sup>62</sup> Siehe hierzu die Kritik an der husserlschen *Epoché* von den ihm nachfolgenden Phänomenologen: Sepp 2003: 201ff.

In solcher Betrachtung rücke der Bezug und das angedeutete paradoxe Verhältnis zwischen dem die *Epoché* Vollziehenden und der Welt in den Fokus einer anderen Phänomenologie der *Epoché*. Zu Fragen sei, was die *Epoché* für das Leben und sein sich in der Welt verorten bedeute, denn das Leben erweise sich „als ein solches, das, als Leben selbst, sich in der Welt zugleich auf der Scheitellinie von Welt zu bewegen vermag“ (Sepp 1997: 310). Der Vollzug der *Epoché* markiere eine radikale Selbsterfahrung, „nämlich die Erfahrung des Hineingehaltenseins in einen Raum der Differenz“ (Sepp 1997: 310). Diese eigenartige Differenz und trotzdem Verbindung weiter auszuloten und zu fassen, erwächst damit als Projekt der oben charakterisierten Phänomenologie. Dies spiegelt sich in verschiedenen Spannungsfeldern, welche die Philosophie Sepps durchziehen: beispielsweise Theorie und Praxis, Transzendental und Mundan, vorsinnhafte leibliche Verortung und Sinn, absolut separierter individueller Existenz und Einbettung in die soziale Gemeinschaft (vgl. Sepp 2020: 9ff.) oder „die Heterogenität und das Ineinander von Imaginativem und Realem“ (Sepp 2012a: 12). All diesen Spannungsfeldern ist eigen, dass sie sich nur in der Gesamtstruktur ihres Aufeinandertreffens und dem dabei stattfindenden Bruchgeschehen verstehen lassen. Es geht mithin darum, diese Differenzen als solche und in ihrer Verbindung zu erfahren und die Spannung zu halten, um weder in einen Dogmatismus noch in einen Relativismus zu verfallen (vgl. Sepp 2017: 426). Damit wird dann die endlose Suche nach der wechselseitigen Integrierbarkeit dieser Erfahrungen möglich, die jedoch immer an ihre Verankerung in den einzelnen philosophierenden Existenzen geknüpft ist und daher nur als Dialog der *Epoché*erfahrungen zu verwirklichen ist. Die Phänomenologie habe die Aufgabe, das, was Leben ist, diesem gemäß zu fassen. Sie erscheine dann als Praxis, die durch den Vollzug der *Epoché* dem Leben die Möglichkeit einer radikalen Lebenshaltung, mit der es sich zu sich selbst stelle, zu geben. (vgl. Sepp 2003: 205).

Die Grundtendenz, gegen die sich die *Epoché* wendet, zeigt sich in der Generalthesis bei Husserl oder dem Begriff der Sorge. Der sinnhafte Umkreis des Lebens gründe in leiblicher Raumnahme: Die menschliche Existenz erlebe sich als Zentrum all ihrer wirklichen und möglichen Aktionen und erfahre sich selbst und ihre Umwelt schon als sinnhaft ausgelegt. (vgl. Sepp 2012a: 264) Dies lasse sich als grundlegende Egozentrik verstehen, die allerdings keinen Egoismus im Sinne einer ethischen oder moralischen Wertung bezeichne, sondern schlichte Beschreibung des Ortes und der Bewegungsrichtung sei, die alles Erleben kennzeichne: Leben sei von einem Mittelpunkt auf ein relationales Außen gerichtet. Es wachse in diesen Bereich hinein, deute ihn aus und richte sich in ihm ein. Dies sei als dynamisches Geschehen zu verstehen, das Leben bewege sich zwischen seinem Anspruch und dessen Erfüllung und sei in seiner

Ausrichtung immer schon bei dem Dort seiner Umgebung und nicht mehr bei dem Hier seiner Verankerung. Alles erscheine im Kontext dieser Verhältnisse von Erwartung und Erfüllung, die sich als Um-zu-Verhältnisse bezeichnen lassen. Die Bewegung, die diesen Bereich strukturiere und hierarchisiere, könne, in Anlehnung an Husserl und Heidegger, als Sorge bezeichnet werden. (vgl. Sepp 2003: 207ff.) Die Sorgestruktur zeige jene Egozentrik des Lebens, denn sie zeige, „daß es dem Leben in all seinen Um-zu-Verhältnissen letztlich nur um ein einziges Um-zu geht: um das Um-Willen seiner selbst“ (Sepp 2003: 208).

Hier deute sich schon die Tendenz einer Verabsolutierung an, denn das Leben stehe in ständiger Spannung, das Eigene zu besetzen und zugleich ins Andere auszugreifen. Es sei zwar auf Anderes gerichtet, aber dieses Andere werde nur auf es selbst bezogen. In seiner Entfernung von sich im ausgreifenden Bezug, löse es sich nicht von seinem Zentriertsein. Die menschliche Existenz sei daher exzentrisch-zentrisch. Sie erfahre die Umwelt letztlich aus ihrer eigenen Perspektive und stehe immer in Gefahr, dies für die Welt zu halten. (vgl. Sepp 2014: 9 und Sepp 2003: 209). Damit einhergehend komme es zu einer Verdeckung der leiblichen Verankerung, durch den stets schon sinnhaften ausgelegten Ausgriff. Als Ausgangspunkt des Sinns sei der Leib als solcher nicht miterfasst. (vgl. Sepp 2012a: 264) Dieser sinnhafte Ausgriff der alltäglichen Erfahrung könne ebenfalls als das unterscheidende Denken beschrieben werden: In der alltäglichen Erfahrung werden Dinge und Verhältnisse unterschieden und von diesen werde wiederum der Bezug unterschieden, sodass die Welt in gegenständliche Objekte und ein letztlich substanzhaft gedachtes Subjekt aufgeteilt werde. (vgl. Sepp 2007: 56) Die menschliche Existenz lebe „verstehend in der Welt aus einer Mitte heraus existierend und zugleich in der Unsichtbarkeit puren Erlebnisvollzugs“ (Sepp 2017: 15).

Die *Epoché* sei das Herausdrehen des Lebens aus seiner perspektivischen Egoposition, das Aufbrechen der räumlichen und zeitlichen Organisation der menschlichen Existenz, der Zentriertheit und Ausgerichtetheit. Um diese leisten zu können, müsse das gewöhnliche Funktionieren beider, die Sorgestruktur, inhibiert werden. Diese das jeweilige Interessiertsein tragende Sorgestruktur sei daher der Adressat der *Epoché*. Die Sorge verweise auf ein ihr zugrunde liegendes Begehren und die Ausrichtung dieses Begehrens müsse unterbunden werden. (vgl. Husserl 2012: 266) Der Grundcharakter der *Epoché* sei das Loslassen. Dieses sei als besondere Unterbrechung zu verstehen, denn der Weltbezug als solcher werde nicht gekappt, sondern in seiner Organisationsform gehemmt. Er werde in seiner puren Bezüglichkeit als dieser Bezug selbst erfahrbar. Indem nichts mehr gesetzt werde, setze sich die *Epoché* der *Leere* des Bezuges

selbst aus. Losgelassen werde dreierlei: die Zentriertheit des Lebensvollzuges, die Art des Ausgreifens und damit einhergehend der Sinnbezug. (vgl. Sepp 2003: 207) Ohne Sorge lebe das Leben nicht mehr aus sich heraus, das Bezugssystem von Anspruch und Erfüllung zerfalle. Das transzendierende Ausgreifen laufe leer: „Erfahren ist nicht mehr auf dieses oder jenes bezogen, gänzlich nicht mehr auf *etwas*, mithin auf *nichts*“ (Sepp 2003: 209). Das zentrifugale Moment des Lebens wird umgekehrt zu einem zentripetalen Moment: Statt von einem Zentrum aus auf dieses oder jenes in der Umwelt gerichtet zu sein, ist das Leben nun von einem Außen auf sich gerichtet. Die Sorge und das Begehren verschwinden dabei ebenso wenig, wie die Zentriertheit oder die Ausgerichtetheit, aber werden selbst erfahrbar und modifizierbar. *Epoché* führe an die Grenze des Umgangs mit Seiendem, sie eröffne, indem sie diesen erst erfahrbar mache, die Möglichkeit seiner Modifikation. (vgl. Sepp 2003: 210 und Sepp 2012a: 270)

Das Heranführen an eine Grenze der *Epoché* verweist auf ihre Radikalität, denn die Grenze, die erfahren wird, ist die des Sinns. An dieser Stelle zeigt sich Sepps Umgang mit dem Problem der Motivation der *Epoché*. Er bemerkt zum einen, die Freiheitsthese reiche nicht aus, denn der freie Akt erwachse nicht aus der Freiheit allein, wie bereits Husserl anmerke. Die Freiheit, derer sich die *Epoché* bediene, müsse erst selbst befreit werden. (vgl. Sepp 2012a: 264f.) In diesem Sinne sei die Rede eines Motivs schwierig, denn Motive ergäben nur in der Welt Sinn, außerdem betreffe die *Epoché* alle weltlichen Motive, da sie das Ganze des Geflechts der Generalthesis, mithin das Geflecht aller Setzungen, Interessen und Motive, betreffe. (vgl. Sepp 2010a: 36ff.) Die *Epoché* besitze damit kein bestimmtes Motiv, sie lasse vielmehr die Motiviertheit des Bezuges als solche erfahren. Ein Motiv sei allerdings nicht aus dem Grund nicht zu finden, weil die Mundanität verlassen werde und ein Motiv aus einer radikal anderen Sphäre betrachtet nicht vorhanden sein könne, sondern weil es eine Erfahrung brauche, welche den Zirkel der Mundanität als solchen erst aufbreche, das heißt, ihn an seine Grenze führe und überhaupt erst erfahrbar mache. (vgl. Sepp 2003: 210).

Diese Erfahrung könne keine des Sinns sein, sie sei die Erfahrung des ganz Anderen des Sinns. Was erlebt werde, sei der Entzug des Sinns, das Aussetzen seiner vormals fraglosen Geltung. Der Vollzug der *Epoché* setze die Erfahrung und Überwindung einer *Widerständigkeit*<sup>63</sup> voraus, die selbst kein Sinndatum sei, sondern den Sinn radikal in Frage stelle. Der Sinn als der ausgebildete mediale Umkreis des Lebens verliere seine Gültigkeit:

---

<sup>63</sup> Sepp orientiert sich hier an Max Schelers Überlegungen zur Widerständigkeit sowie dessen Position in der Debatte über das Problem von Idealismus versus Realismus. Für Scheler ist die Gegebenheit von Sosein (Wesen oder Essenz) eines Gegenstandes und dessen Dasein (sein faktisches Vorhandensein) eine völlig andere: Nur Sosein sei dem Bewusstsein in verschiedenen Graden der Adäquation immanent, Dasein hingegen bleibe Wissens und Bewusstseins fremd und unabhängig. (vgl. Scheler 1976: 185ff.) Die Gegebenheit des Realen, des Daseins, 101

„Wo der Glaube an seine Sinnkraft schwindet, kann diesem Entzug das durch die Sorge stabilisierte und bis dahin tragende Netz des Medialen aufdringlich werden; es fungiert nicht mehr und stört den normalen Verlauf der Erfahrung sodass Existenz dazu gebracht wird, mit diesem Glauben zu brechen.“ (Sepp 2012a: 268)

Es sei stets der Einbruch einer körperlich-leiblich erlittenen Bedrängnis, der die Sinnwelt abstürzen lasse. Ein Bruch, der nicht dem eigenen Erleben entstamme, sondern mit einem radikal Anderen, einem Außen konfrontiere. Ohne den medialen Schutzschirm des Sinns, werde die menschliche Existenz direkt in ihrer Leiblichkeit betroffen und ohne sein Bezugsobjekt werde das Begehren auf sich zurückgeworfen. In dem also der mediale Sinnraum seinen Funktionssinn preisgebe, werde die pure leibliche Verankerung und der pure leibliche Ausgriff selbst erfahrbar. (vgl. Sepp 2012a: 268) „Die *Epoché* zielt also geradewegs auf die Überwindung der Allherrschaft des Sinns, des Umkreises des Glaubens an Sinngeltung“ (Sepp 2003: 211) Damit stoße auch der Versuch einer hermeneutischen Auslegung der *Epoché* an eine Grenze. Denn die *Epoché* überwinde die Widerständigkeit, die ihr vom Sinnumkreis selbst entgegengesetzt werde. Der Versuch des Verstehens werde so mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert. Der Bruch seitens dieser Widerständigkeit, rein als bloßes Widerfahrnis genommen, ist das Andere des Sinns. Mit dieser Überwindung werde erst die Freiheit, welche die *Epoché* benötige, selbst befreit. (vgl. Sepp 2003: 211) In dieser Weise betrachtet, lasse sich angesichts der Motivfrage sagen, dass von der *Epoché* in der natürlichen Welthaltung nichts gewusst werden könne, aber zugleich sei sie, sofern sie vollzogen werden könne, nichts, von dem nicht gewusst werden könne. Es gebe mit anderen Worten keine Kontinuität zwischen den beiden Einstellungen, zwischen denen die *Epoché* vermittele. Stattdessen sei die Wucht des Sinnentzugs notwendig, um das Leben an eine Grenze zu führen. (vgl. Sepp 2007: 56 und 63)<sup>64</sup>

Auf das Erleben einer solchen Grenzerfahrung gebe es zwei mögliche Reaktionen: die Desintegration des Lebens, der sein Verfall folge, oder die Annahme der Bedrohung und des Bruchs. Dies verweise auf ein im Erlebnis enthaltenes Angebot. Die Annahme könne dann zum Vollzug einer *Epoché* werden. Diese sei daher nie völlig willentlich spontan, sondern benötige das Angebot. In der Annahme, dann als Vollzug der *Epoché*, werde das Brechen der Sinnwelt

---

sei mithin als völlig andere Erfahrung gegeben, die Scheler mit Widerständigkeit bezeichnet. Widerständigkeit sei eine leibliche, allerdings nicht auf Druck- oder Tastempfindungen zu reduzierende, Erfahrung. (Scheler 1976: 209ff.) Für Sepps Überlegungen zur Widerständigkeit siehe beispielsweise: Sepp 2011. Für seine Ausführungen zur Widerständigkeit bei Scheler siehe: Sepp 2014: 199ff.

<sup>64</sup> Ein solches Erlebnis sei beispielsweise dasjenige, welches Jan Patocka als *Erschütterung des Sinns* beschreibe (vgl. Sepp 2012a: 268). Sepp verweist ebenso auf die Erfahrung Oshimas (vgl. Sepp 2007: 63) und auf den Bruch in der Begegnung mit Bildern allgemein (vgl. Sepp 2012a: 11ff. und 275ff.).

akzeptiert, was sich als Loslassen realisiere. Die gewöhnlichen Um-zu-Bezüge werden losgelassen und es erfolge ein Aufgeben des gewöhnlichen Funktionierens der Sorgestruktur. Zugleich werde damit die exzentrische Zentriertheit der menschlichen Existenz selbst exzentrisch, insofern sie der menschlichen Existenz nun bewusst wird. Das Loslassen beinhaltet mithin eine Ortsverschiebung. (vgl. Sepp 2012a: 269) Zugleich sei der Vollzug der *Epoché*, da keine Kontinuität bestehe, nur als *diskontinuierlicher Sprung*<sup>65</sup> verstehbar, in diesem stifte sich eine neue Zeitlichkeit, denn die vorhergehenden Zeit- und Raummaße haben eine Relativierung erfahren. Durch den Sprung werde die Struktur des Weltbezuges verwandelt, denn der vormalige Stil des Weltverhaltens werde erfahren und aufgegeben. Bei der *Epoché* werde ein Rückgang auf das pure Erleben vollzogen, vergleichbar mit dem Satori-Erlebnis, in dem Einheit und Vielheit in *eins* genommen werden. Indem über das Loslassen eine Aufhebung der Zentriertheit des natürlichen Lebensvollzuges erreicht werde, lebe das Leben nicht mehr in der Selbstverständlichkeit seines Verwiesenseins auf das Umfeld seines Begehrens. (vgl. Sepp 2007: 58ff.) Somit verliere das Erleben des Lebens seinen Richtungssinn: „Erleben erlebt sich als das ‚nur noch‘ Erlebende.“ (Sepp 2007: 62)

Trotz der Beschreibung als Sprung werde weder das Begehren noch die Sorgestruktur verlassen, vielmehr führe die *Epoché* an die Grenze des Sinns, Verstehens und überhaupt des gewöhnlichen Umgangs mit allem Seienden. Statt der Möglichkeit des Austritts, biete sich jedoch in der Annahme des Bruchs die Möglichkeit der Modifikation. Die Konfrontation mit *nichts* stelle eine extreme Aktualisierung der Sorgestruktur dar, die im Einhalten oder Außer-Vollzug-Setzen ermögliche, ihre eigene leibliche Bedingtheit zu erfahren. Leben erfahre die leibliche Bedingtheit seines Ausrichtens, es erfahre den Druck des Verlustes des Sinns und damit die Notwendigkeit und dennoch nicht absolute Geltung des Sinns. Es erlebe sich als eine Mitte besetzend und von dieser ausgreifend Bezugssysteme gestaltend. (vgl. Sepp 2012a: 270). Das Erleben werde mit sich selbst konfrontiert, es erlebe, dass es noch anders als im schon erschlossenen Sinn existiere: Es sei schon, vor seiner sinnhaften Ausdeutung. (vgl. Sepp 2007: 52f.)

In dieser extremen Selbsterfahrung eröffne sich zunächst ein Freiraum für eine neue Art des Begehrens, das nicht mehr in fragloser Geltung ist, und einen neuen Prozess der Individualisierung. Denn dem sinnhaften, das heißt in die Gemeinschaft eingebetteten und durch sie

---

<sup>65</sup> In der Übernahme dieser Wortwahl von Isuzu spiegelt sich die von Sepp propagierte Vergleichbarkeit der praktischen *Epoché* mit dem Satori-Erlebnis des Zen-Buddhismus. Diese Verwandtschaft bestehe auch zwischen der transzendentalphänomenologischen *Epoché* Husserls und der Erfahrung des Zen-Buddhismus, allerdings reiche das Satori-Erlebnis, ebenso wie die praktische *Epoché*, weiter. Siehe: Sepp 2007: 56ff.

mitbestimmten, Individuum werde seine absolute leibliche Verankerung, seine radikal unaustauschbare existentielle Situation, bewusst. (vgl. Sepp 2012a: 270f.) Dies bedeute, dass ein neues und anderes Verhalten der menschlichen Existenz zu sich und allem anderen möglich werden, eben eine Modifikation des gesamten Lebensbezuges: „Die *Epoché* vor aller Theorie ist extreme Praxis auch darin, daß sie mittels ihres je *individuellen* Vollzugs ein *transzendentes* Verhalten zum Leben *im ganzen* stiftet“ (Sepp 2003: 211) Die Folge eines solchen Freiraumes sei, dass die Sinnbildung selbst thematisch werde. Das Leben erlebe ein vor-theoretisches *re-flectere*, eine tatsächliche Zurückbeugung auf sich selbst, die dann natürlich zu einer wieder sinnhaften Reflexion werden könne. Das Leben habe als Mittel zur Selbstheilung von der Wucht eines solchen Konfrontationserlebnisses letztlich wieder nur Sinn, aber es habe die Möglichkeit einer Neustiftung des sinnhaften Ausgriffs.<sup>66</sup> An dieser Stelle erwächst die oben charakterisierte neue Phänomenologie, die sich eben an der Frage, wie Weltverlust und Weltbildung generell in einem interkulturellen Kontext zu fassen seien, orientiere (Siehe auch: Sepp 2017: 16). Im Hinblick auf kulturelle Transformationsprozesse, wie den Übergang von einer kulturellen Epoche zur nächsten, den Paradigmenwechsel in der Wissenschaft oder den Stilwechsel in der Kunst, aber ebenso auf den Übergang von einem mythischen zu einem logisch-rationalen Weltbezug oder auf das Aufkommen der abendländischen Philosophietradition generell, sei zu fragen, wie die existentiellen Bedingungen einer solchen Transformation aussehen könnten.<sup>67</sup> (vgl. Sepp 2012a: 272f. siehe auch: Sepp 2010a: 43)

Die praktische *Epoché* führt damit zum einen an die Grenze von Sinn und enthüllt somit das bloße leibliche Verortetsein und Ausgreifen. Zum anderen ereignet sie sich gerade in einem radikalen Erlebnis des Bruchs. Ihre Freiheit erwächst erst „aus einem Zusammenstoß mit dem Undurchdringlichen.“ (Sepp 2012a: 274). Der *Epochévollzug* verweist daher für Sepp auf die leibliche Grundsituation der menschlichen Existenz, die einerseits als Bedingung der Möglichkeit des *Epochévollzuges* erscheint und andererseits in diesem erst entdeckt und modifiziert werden kann. Diese leibliche Grundsituation lässt sich besonders anhand des Widerstandserlebnisses beleuchten.

---

<sup>66</sup> An dieser Stelle sei beispielsweise die Urstiftung der Philosophie und ihrer Reaktualisierung und Radikalisierung durch die Phänomenologie zu verorten. Dennoch beschränke sich eine solche geschichtlich realisierte Neustiftung nicht nur auf die Philosophie oder überhaupt den eurozentrischen Kulturraum, wie die Vergleichbarkeit beispielsweise zum Buddhismus oder zur Kunst belege. (vgl. Sepp 2012a: 272f.)

<sup>67</sup> Für eine Phänomenologie der *Epoché* sei hier auch die Stelle einer Analyse des Verhältnisses von *Epoché* und Epoche. Eine Möglichkeit wäre, dass solche Transformationsprozesse als eine *Epoché* zu fassen seien und somit *Epoché* eine Bedingung für Epoche(n) darstellt. Eine solche Untersuchung wird von Sepp im Rahmen seiner Phänomenologie der *Epoché* vorgezeichnet, wobei er ebenfalls den Hinweis auf eine von dieser inspirierten Kulturphänomenologie gibt, die kulturelle Umbrüche in ihrer Tiefendimension untersucht. (vgl. Sepp 2012a: 272f.)



Sepp beginnt seine Analyse des Widerstandserlebnisses anhand der Frage nach einer ursprünglichen Erfahrung des Negativen. Zu klären sei, ob es jenseits eines als sinnhaften erlebten Abstoßens, wie beispielsweise in einer Erfahrung des Ekels, nicht ein rein leibliches Abstoßen gebe. Dieses lasse sich als Erfahrung von Widerstand beschreiben, als reine leibliche Grenze. Hierbei ergebe sich eine Trennung: Das Erfahren von Widerstand gehe dem Leisten von Widerstand voraus, denn die Möglichkeit selbst Widerstand zu üben, benötige einen Zusammenstoß mit etwas Undurchdringlichen. Dies kann als Urerfahrung des Widerständigen beschrieben werden. Noch vor einer sprachlichen oder sinnhaften Ebene und ebenso vor der Gefühls- oder Empfindungsebene, gebe es die Erfahrung des Widerstandes in der menschlichen Existenz, als reines Umgeben-Sein von Undurchdringlichem, beispielsweise als die Tatsache, mit beiden Beinen auf dem Boden zu stehen oder die Begrenzung des Lebens von Geburt und Tod. Der Leib werde so in einem ursprünglichen Sinne in Form gebracht, weil er sich nicht endlos ausbreiten könne. Diese Erfahrung des Negativen sei bloße Hemmung der sich auslebenden Tendenz und jeglichen Sinns von Aktivität. (vgl. Sepp 2011: 327ff.)

Diese Urerfahrung markiere den ersten Kontakt mit dem, was später sinnhafte Wirklichkeit werde:

„Wirklichkeit‘ manifestiert sich hier schlicht als das Harte, das Undurchdringliche, das mir unüberwindliche Grenzen setzt, das niemals in den Sinn hinaufgehoben werden kann, das nicht darin aufgeht, ein subjektbezogenes Kontinuum zu sein und das am allerwenigsten schon die Wirklichkeit von Körpern ist.“ (Sepp 2011: 330)

Die Widerständigkeit sei das Erleben eines rudimentären Fremden einfach als reine Exteriorität, die nicht relativ sei. Dieses Harte und Unüberwindliche besitze eine eigentümliche Mächtigkeit. Diese „nicht zu bewältigende Mächtigkeit dieses ebenso erfahrbaren wie nicht zu benennenden X, an das meine Leiblichkeit stets stößt, [ist, M.S.] der ursprüngliche Anlass zur Bildung von Sinn, zur Auffaltung des Bildschirms der Welt.“ (Sepp 2011: 331) Die Welt erscheine mithin als Surrogat, als einzige Waffe gegen das erfahrene *factum brutum*, mit der diese Exteriorität sinnhaft ausgedeutet und imaginativ überhaupt erst als Außen erfasst werde. Die Bildung von Welt präsentiere sich dann als negative Antwort auf die Urerfahrung des Negativen: Durch das Erleben von Widerstand im Kontakt mit dem Undurchdringlichen, antworte die menschliche Existenz mit eigenem Widerstehen, durch das Ausbilden von Welt. (vgl. Sepp 2011: 331) In der Konfrontation mit einer absoluten Grenze reagiert das Leben mit dem Versuch diese dennoch zu überschreiten, indem es sich imaginativ über sie hinwegsetzt. Dies ändert allerdings nichts an ihrer faktischen Unüberwindlichkeit, birgt aber die Gefahr des Vergessens dieser Unüberwindlichkeit.

Im Vergessen der Grenze werde das eigentlich negativ-reaktive der Weltbildung in ein positives umgekehrt, indem die Welt sozusagen gesetzt werde. Die menschliche Existenz richte sich dann zu sehr in der Welt als ihrer Welt ein. Das vormalige Bannen-Wollen werde zu einem Haben-Wollen, dem Begehren, wobei das Begehren ein neues, gestärktes Ausgangsfeld erhalte. Die Weltbildung werde radikalisiert und dabei werde ein der Antwort schon innewohnendes Moment intensiviert: „Strukturell betrachtet ist der Abwehr etwas Gewalttames inhärent: sich die Welt untertan machen zu wollen“ (Sepp 2011: 332). In der Verstärkung dieses Momentes werde das sich Ausrichtende zum Ego und das Begehrte zum Objekt. Hiernach werde das Ego verdeckt, es gebe sich an die Welt, die es nach seinem Bild zu formen suche. (vgl. Sepp 2011: 333)

Das Bilden von Welt ist dabei eng mit dem leiblichen Verorten und dem leiblichen Ausgriff verbunden. Die Leiblichkeit wird von Sepp in drei Funktionen aufgeteilt, in denen der menschliche Leib existiert, sich ausleibt und in Erscheinung tritt: *Grenzleib*, *Richtungsleib* und *Sinnleib*. Die Trennung sei allerdings rein analytischer Natur, die drei Funktionen existieren stets gemeinsam und jede betreffe den Leib als Ganzen. (vgl. Sepp 2012b: 121) Die drei Funktionen können als Ortsbezüge verstanden werden, die der Leib durch seine Verortung in das, was ihn umgibt, ausbilde. (vgl. Sepp 2017: 23) Der erste Bezug sei der *Grenzleib*, er konfiguriere sich in der Erfahrung des Undurchdringlichen. Leben entquelle, als sich in sich und aus sich heraus ausleibenden Leiblichen, sich selbst, stoße dabei aber auf die Grenzen des Undurchdringlichen. Diese Grenze sei absolut, denn sie bestehe noch nicht zwischen einem Innen und einem Außen, sondern schaffe erst die Teilung in Innen und Außen. Der Leib lebe sein Innen nicht einfach, sondern „ergrenzt es im reinen Kontakt mit dem namenlosen X des Widerständigen, das sich der organischen Tendenz leiblichen Sichauslebens in den Weg stellt“ (Sepp 2010b: 134) Dies sei auch die Erfahrung des Schweren, denn überall stoße der Leib auf Widerstände: Er sei auf Undurchdringlichem platziert und selbst die Atemluft, zwingen ihm über ihre Notwendigkeit Grenzen auf. Die reine harte Stofflichkeit zwingen den Leib so in seine Fassung, als Innung oder Verortung, die jene Verankerung markiere, die später sinnhaft als Hier gedeutet werde. Der *Grenzleib* besage, dass die menschliche Existenz stets in eine namenlose Masse eingebettet sei, über die sie nicht verfügen könne. Sie finde diese Grenzen als Widerständigkeit sogar in sich, sei es in Krankheit oder im Vergessen einer Sache. (vgl. Sepp 2012b: 135ff. und Sepp 2010b: 121f.)

Dennoch markiere diese Urerfahrung der Grenze die erste Bedingung dafür, dass die menschliche Existenz *Können* kann. Denn die Erfahrung beinhalte sowohl den Anstoß an eine

Grenze als auch die erste Befreiung des *Könnens*. In der *grenzleiblichen* Erfahrung werde zunächst die Urräumlichkeit und die Urzeitlichkeit erfahren und Leben erlebe sich als räumlich und zeitlich begrenzt. Es erfahre ein Angewiesensein, denn es gebe etwas sein eigenes Erleben Übertreffendes, sodass sich eine erste Offenheit formiere. In der Erfahrung seiner Endlichkeit und der Begrenzung seines *Könnens* werde daher ebenso ein Bereich des Möglichen eröffnet, in diesem Sinne ein Freiraum. Hier sei der Beginn des späteren imaginativen Hineinversetzens, das sich allerdings zunächst als tatsächliches leibliches Versetzen realisiere, wofür der Freiraum genutzt werde. In der Urerfahrung zeige sich daher eine eigenartige Verflechtung von Gewalt und Gabe. Die Urgewalt sei, dass Leben in das Undurchdringliche eingebettet und somit seinen Grenzen und seiner Faktizität hilflos ausgeliefert sei. Zugleich sei dies Gabe, denn ohne diese Gewalt, gäbe es kein Leben, das sich durch den Rückwurf auf sich und die Erfahrung seiner Endlichkeit zu sich verhält. Entscheidend sei nun, wie mit dieser Gabe umgegangen werde. (vgl. Sepp 2010b: 137ff. Siehe auch: Sepp 2017: 430ff.) Das Leben erhält durch seine gewaltvolle Begrenzung zugleich einen Ort als Gabe, zudem es sich nun verhalten, den es besetzt oder verteidigen und von dem es ausgreifen kann.

Dieser Ausgriff bildet die zweite Funktion des Leiblichen, der *Richtungsleib*. Der nach der Verankerung erfolgende Ausgriff, sei eine Art der Gegen-gewalt: „Der Richtungsleib ist eine Provokation seitens des Grenzleibs.“ (Sepp 2012b: 123). Er wolle die Gründung oder Verankerung nicht hinnehmen und begegne der Widerständigkeit des Undurchdringlichen mit eigenem Widerstehen, indem er sich ausrichte und so raumnehmend und raumschaffend sei. Aufgrund der Zentrierung durch das Auf-sich-Zurückgeworfen-Werden erfolge in eins mit der Positionierung eine Orientierung und eine Perspektive: der *Richtungsleib*. Trotz ihrer Verankerung könne sich die menschliche Existenz fortbewegen, sie sei in der Lage Einschnitte zu machen und Zäsuren zu setzen. In das umgebende Feld hinein werde ein Raum eröffnet und zu dem verankerten Hier komme ein Dort. Das Leben gewinne Potenz und lebe sich in Folge des ersten Rückwurfs noch intensiver und nachhaltiger aus. Aus dem bloßen Verankertsein bilde sich das Ego, als eine Art des Vermögens über Raum- und Zeitfelder. Mit der *richtungsleiblichen* Antwort und der Ausbildung eines Ego, welches das Außen nur auf sich beziehe, niste sich die Gewalt ein: „Diese Antwort ist die Geburt einer Gegengewalt, die zugleich eine Demonstration derjenigen Position ist, die dem sich formierenden Ego zuwächst.“ (Sepp 2010b: 142) Das Leben wolle sich gegen die erlebte Gewalt behaupten, es drohe in diesem Sinne totalitär zu werden. Im Angesicht seiner Endlichkeit und des unfassbaren und mächtigen Außen, wolle es das Ganze haben und versuche, es sich anzueignen, um sich vor dem Vergehen zu bewahren. Damit

werde mit dem Ego das Begehren geboren. Der *Richtungsleib* zeige sich so vor allem als Realisierung von Macht, die dabei aber vergesse, dass ihr Vermögen nur von der Gabe der Urgewalt herrühre. (vgl. Sepp 2010b: 141ff. und Sepp 2012b: 123ff.)

Im Versuch über den *Richtungsleib* Machtstendenzen zu verwirklichen, begegne dem Ausgriff noch größerer Widerstand und Rückwurf auf sich, weswegen aufgrund der erneuten Grenzerfahrung ein neuer Ausweg gesucht werde. Dieser realisiere sich in Form einer Sublimierung des Machtanspruches, in der aus dem linearen Vorstoß des *Richtungsleibes* ein Zirkel angesetzt werde: „Diese Dimension besteht aus Sinn, sofern die Hemmung des richtungsleiblichen Ausgriffs ein Verstehen herausfordert, das nach Wegen zu suchen in der Lage ist, auf denen Hemmungen erfolgreich zu umgehen sind.“ (Sepp 2010b: 144). Damit erhebe sich über dem *Grenz- und Richtungsleib* der *Sinnleib*. Die vorherige nur raumzeitlich erschlossene Dimension werde nun mit Sinn<sup>68</sup> gefüllt, es komme zur Auffaltung von Welt als eines Medialen. Erst mit dem Auffalten von Welt im nun *sinnleiblichen* Ausgriff vollende sich die Antwort des Lebens auf die Zudringlichkeit der Härte des Undurchdringlichen. Zugleich werde der Ausgriff intensiviert, indem er sich noch mehr von seiner ursprünglichen Verortung löse. Mittels der Imagination wolle sich das Leben die Welt untertan machen, es unterteile sie in Interessen, vermesse sie und lasse sie ganz in seinem Verstehen aufgehen, wobei es mit der Stiftung der Theorie noch die Möglichkeit schaffe, sich selbst aus der Gleichung zu entfernen. Der *sinnleiblich* theoretische Blick erscheine dabei als objektiver und allmächtiger Blick, der über seine Objektivierung eine Form der Aneignung des Anderen betreibe, indem er es nivelliere. Mittels des *Sinnleibes* realisiere sich somit eine noch machtvollere Reaktion, auf die ursprüngliche Gewalterfahrung, wobei die Gewalt des Sinnbezuges nur auf der Grundlage des *Grenz- und Richtungsleibes* bestehe. (vgl. Sepp 2010: 143ff. und Sepp 2012: 130ff.)<sup>69</sup>

Insofern die Gewalt auf einer vorsinnhaften und leiblichen Urerfahrung der Gewalt aufbaue, reiche die sinnhafte Antwort einer Ethik oder Moralphilosophie nicht aus, sondern das Leben müsse eine ganz andere *grenzleibliche* Antwort auf diese Urerfahrung geben. (vgl. Sepp 2017: 36 und Sepp 2010b: 145) Sie müsse mithin die Radikalisierung im *Richtungsleiblichen* unterbinden (vgl. Sepp 2012b: 136). Diese andere Antwort sei die praktische *Epoché* oder der

---

<sup>68</sup> Zur einigen Merkmalen des Sinns siehe auch: Sepp 2017: 165f.

<sup>69</sup> Die Entfaltungen der Leiblichkeit sind dabei durchaus kulturell different und bedingen ebenso unterschiedliche Geschichts- und Kunstformen: „Unterschiedliche Kulturen weisen differente Geschichtsformen aber nur deswegen auf, weil in ihnen das Grenz- und das Richtungsleibliche zu je unterschiedlichen Ausprägungen gelangt sind.“ (Sepp 2010b: 142) Ein besonders intensiver Ego Bezug zeige sich beispielsweise in der europäischen Zentralperspektive, im Unterschied zu chinesischen Schriftzeichen (vgl. Sepp 2012b: 127ff.). Ebenso sei das sich auffaltende Netz der Verweltlichung kein Phänomen, welches nur die Einzelnen betreffe, sondern aus den natürlichen Egoismen gedeihen in der Sozialität beispielsweise Gruppenegoismen (vgl. Sepp 2017: 433ff.)

Weg des Buddha. Zunächst ist nochmals zu betonen, dass diese *Epoché* kein Verlassen der Verortung und des Ausgriffs, also kein Verlassen der existentiellen Situation, ermögliche und ebenso wenig völlig Kontrolle über diese beinhalte. Sie stelle vielmehr eine gewandelte Beziehung zu diesem Ort her, der existentielle Bruch ermögliche den eigenen Platz anders zu fassen und die leibliche Verlängerung der natürlichen egozentrischen Tendenz, welche die eigene Welt forme, zu durchbrechen. (vgl. Sepp 2010a: 42f.) Es werde möglich, sich zur Urerfahrung der Widerständigkeit und ihrer Ur-Gewalt zu positionieren. (vgl. Sepp 2014: 277)

Durch die *Epoché* wird die leibliche Verortung überhaupt erst als solche erfahren. Dabei wird neben der Gewalt, auch die Gabe sichtbar. Denn zum einen schaffe die Zentrierung und Ausrichtung den Freiraum, der im *Richtungs-* und *Sinnleib* ausgenutzt und gefüllt werde, zum anderen entstehe dabei auch die Freiheit zur *Epoché*. Es biete sich gerade im leiblichen Verortungsgeschehen das Freiwerden eines Verhaltens, welches eine Annäherung an das Andere und den Anderen ermögliche. Mit dem Bewusstwerden der Ur-Gewalt, werde ebenso die gewaltvolle Antwort bewusst, aber in eins mit der Freiheit einer andern Antwort, nämlich der Unterbindung dieser Gewalt. Dies sei dann die Befreiung zum Anderen. (Sepp 2014: 272ff.)

Die *Epoché* halte sich in der Spannung der Differenz, die sie enthüllt habe. Dieses Halten sei eine permanente Revolte, bei der es keine der alten Sicherheiten, kein gesichertes Terrain mehr gebe und in der alle Weltbilder auf dem Spiel stünden. Sie sei eine Negation des logischen Systems von negativ und positiv, ein Durchbruch der diskriminierenden, das heißt auf das je durch begehrendes Interesse definierte Seiende bezogenen Weltsicht. (vgl. Sepp 2011: 335) Im Rekurs auf zen-buddhistische Vorstellungen zeige sich, dass im Durchbruch durch das unterscheidende und objektivierende Denken all der Glaube an die Teilbarkeit und Beherrschbarkeit verschwinde, er erweise sich als nichts weiter als Illusion (vgl. Sepp 2010b: 43). Damit erweise sich die *Epoché* auch als ein Freiwerden zum Umbau des Weltbezuges. Eine Neuinstallation der Grenze, als Begrenzung des Ausgriffs. Dies sei dann auch die Stelle, an welcher der interkulturelle Dialog möglich werde: Relativismus und Universalismus würden wegfallen und statt einer einheitlichen Erklärung der Welt werde ein Austausch der Weltbilder möglich. (vgl. Sepp 2014: 277ff.) In diesem Sinne werde eine Akzeptanz des Undurchdringlichen möglich und ebenso eine Akzeptanz der gleichzeitigen Heterogenität und des Ineinandergreifens der oben genannten Bereiche. Hier könne dann ein neues und anderes Philosophieren beginnen, das anerkenne, dass es in jedem Sinnkontext eine nicht sinnhaft zu verstehende Stelle gibt. Das Philosophieren werde so zu einer Bewegung des Aufhebens geronnener Sinnstrukturen. Ebenso

werde es möglich, Einzel- und Gruppenegoismen zu überwinden und so den oben propagierte Dialog zu beginnen. (vgl. Sepp 2017: 420ff. und 438ff.)

Die praktische *Epoché*, als alternative *grenz-* und *richtungsleibliche* Antwort, ermöglicht all dies. Das Ego wird sozusagen *richtungsleiblich* abgeschnitten: Im Zurückgehen auf den Anfang jeglichen Ausgriffs, der Verankerung selbst, sieht sich die *Epochévollziehende* mit ihrer Urerfahrung konfrontiert, sie erfährt die Gabe der Gewalt der Urstiftung neu. Der Ausgriff hat danach seine assimilative und gewaltvolle Tendenz verloren und geht in seiner bloßen Bewegung auf: „Nach diesem *Epoché*-Erlebnis verbleibt nur die Spur derjenigen Richtung, die alle Ego-Richtungen aufhob: die Linie selbst – das Leben kann beginnen zu leben.“ (Sepp 2012b: 136) Die *Epoché* ist somit letztlich eine andere Reaktion auf die Zudringlichkeit des Realen, in der die eigene Relevanz zugunsten des Anderen zurückgenommen wird, indem der eigene Ort bewahrend aufgehoben wird und die eigenen Grenzen akzeptiert werden. Sie ist der Verzicht auf Gewalt: „Ein Leben in der Akzeptanz seiner Begrenztheit bedarf keiner Gewalt mehr, um seinen Ort zu verteidigen. Es hat sich ihm selbst zurückgegeben, indem es die Gabe, die es selbst ist, freigibt und sich ihr überlässt. Es ist.“ (Sepp 2017: 37).

## 8. Gewinnung der vorläufigen Invarianten: Das Geschehen und der Vollzug der *Epoché*

Nach dem Durchlaufen der Beispiele wird es möglich, einige der Wegmarken als markante Punkte des zurückgelegten *methodos* aufzuzeigen. Es handelt sich dabei um eine Inventur derjenigen strukturellen Merkmale, die sich als vorläufige Invarianten der Beispiele zeigen. Diese vorläufigen Invarianten, die Deskription der geschauten Struktur und die dafür verwendeten Begriffe sind dabei, wie in Punkt 0.3. angemerkt, als Angebot an die Lesenden zu verstehen. Es handelt sich weder um eine abgeschlossene Definition noch um eine Art Wesen, sondern um die Struktur, die der Verfasser selbst geschaut hat und die im Rückgang auf die Beispiele nachvollzogen werden soll.

Die Gewinnung der vorläufigen Invarianten vollzieht sich als dynamischer Prozess. Nach dem Durchlaufen der ersten paar Beispiele entwickelt sich ein Gefühl für das mit *Epoché* Bezeichnete. Es entsteht ein zeitweiliger Umriss, der zum einen das Lesen der nächsten Beispiele beeinflusst und zum anderen von diesen korrigiert wird. Während des Durchlaufens zeigen sich Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Erfahrungen, die in den Beispielen artikuliert werden. Nach dem vollständigen Durchlaufen erscheinen die einzelnen Beispiele als Varianten

oder Typen eines Geschehens oder Vollzuges. Dies spiegelt sich darin, dass sich jetzt kategoriale Überbegriffe finden lassen, sich ein bestimmtes Vokabular überschneidet und sie trotz ihrer Unterschiede eine Ähnlichkeit zeigen, wie sie sich etwa zwischen Familienmitgliedern finden lässt. Gemeint ist ein Gefühl der Zugehörigkeit aller Beispiele zu etwas, das sie zwar umfasst, aber sich zwischen ihnen aufbaut, also nicht ohne sie existiert, und von dem sie zugleich Varianten sind. Es erscheint mithin so, dass die Erfahrungen alle auf dasselbe verweisen, wenn sie diesem auch in unterschiedlichen Graden der Adäquation entsprechen und untereinander durchaus einige Unterschiede besitzen. Dies ist die Voraussetzung überhaupt nach den vorläufigen Invarianten zu fragen, wobei zugleich erst deren Herausschauen eine Bestätigung dafür ist, dass alle Beispiele tatsächlich Varianten desselben sind.

Diese zirkulär erscheinende Struktur löst sich in der Dynamik des Prozesses selbst auf. Nach dem Abschluss des Durchlaufens und der Reflexion auf das dabei entstandene Gefühl, dass alle Beispiele auf ein X als dasselbe verweisen, ist der nächste methodische Schritt das eigentliche Herausschauen dieses X. Hierfür fokussiert sich der schauende Blick nicht mehr auf die einzelnen Varianten, sondern auf dasjenige, das sich in den nachvollzogenen Varianten trotz der sichtbaren Unterschiede durchgehalten hat. Die geschauten Invarianten formen sich zu einer kohärenten vorläufigen Deskription, von der aus nun auf die einzelnen Varianten zurückgegangen werden kann, um zu sehen, ob diese tatsächlich als Vereinzelung dieser allgemeinen Deskription erscheinen. Daraufhin wird entweder die vorläufige Invariante verworfen, oder das gewählte Beispiel erweist sich doch nicht als Variante. Das heißt erst nach den im Folgenden beschriebenen vorläufigen Invarianten lassen sich die Beispiele wirklich als Varianten bezeichnen.

Zunächst kann festgehalten werden, dass sich das Vorgehen der Untersuchung in den gewählten Varianten widerspiegelt. Keine der Varianten gibt beispielsweise unumwunden eine Definition dessen, was sie beschreiben. Sie versuchen entweder diese Erfahrung performativ nachzuzeichnen und so die Rezipientin zu dieser Erfahrung zu führen beziehungsweise zu einer Praxis anzuleiten, oder sie gehen selbst von verschiedenen Beispielen aus beziehungsweise geben verschiedene Beschreibungen der Erfahrung. Daher wird nun im Sinne des *méthodos* ein Angebot für die Wegmarken und Invarianten der *Epoché* vorgenommen. Diese lassen sich in vier Überpunkte strukturieren, die miteinander verwoben sind und aufeinander verweisen: Erstens die *Situation*, der Ausgangspunkt der *Epoché*, zweitens der *Bruch*, der eigentliche Beginn und die Bedingung der Möglichkeit der *Epoché*, drittens das Geschehen und der Vollzug der

*Epoché*, das heißt die eigentliche *Geste* in ihrer prozessualen Dimension, und viertens das *Resultat*, die Konsequenz der vollzogenen und erlebten Veränderung durch die *Geste*. Wobei der vierte Überpunkt wiederum die Sichtweise auf die ersten drei selbst verändert. Dies bedeutet, dass die ersten drei Punkte sich erst im Licht des vierten, nach der *Epoché*, vollständig verstehen lassen.

Die *Situation*: Die erste vorläufige Invariante ist, dass die *Epoché* eine Gegenwende ist, also Reaktions- oder Antwortcharakter besitzt. Sie wendet sich gegen die als solche bezeichnete gewöhnliche, natürliche oder alltägliche Einstellung, das heißt gegen eine bestimmte assimilative Tendenz des Lebensvollzuges. Diese besagt, sich als Subjekt in der Welt zu erleben und sich als solchen erlebten Objekten gegenüber zu befinden. Die Welt, als der Bereich des Worin sich beide Pole befinden, ist sinnhaft ausgestaltet: Dinge und andere Subjekte begegnen stets als Etwas, sie stehen in einem Zusammenhang von Sinngefügen, die aufeinander verweisen. Der Bereich ist durch die sinnhafte Ausgestaltung des Subjekts hierarchisiert und kategorisiert. Der Bezug des Subjekts ist letztlich selbstbezüglich und es setzt sich als den Mittelpunkt der Welt, wobei ihm dieser Sachverhalt verdeckt ist, da es bei den Dingen ist. Die sinnhafte Ausstrukturierung des Bereiches – die auch das Subjekt und das Objekt selbst umfasst, da diese als solche und als substanzhaft gefasst werden – folgt der Art und Weise der Bezüglichkeit des Subjekts, seinem Ausgerichtetsein und seinen Denkakten. Diese identifizieren, differenzieren und kombinieren, ihnen erscheint alles als etwas und nichts anderes und nicht als nichts. Dabei wird das Subjekt von seinem Begehren und seinen Interessen getrieben, von seinen Erwartungen geleitet und strebt nach deren Erfüllung oder Befriedigung.

All dies wird als Wirklichkeit hingenommen, es wird als dogmatische Setzung nicht hinterfragt, weswegen von einer Verstrickung in den Sinnkontext gesprochen werden kann. Das Subjekt ist zum einen dasjenige, bei dem alle Sinnfäden zusammenlaufen, aber zum anderen in diese verstrickt und sich dieser Position nicht bewusst. Die Welt und die Wirklichkeit erscheinen ihm autonom: Es weiß ich bin und die Welt ist. Diese Wirklichkeit erscheint zudem klar strukturiert, ohne dass diese Strukturierung bewusst geleistet wird. Sie stellt sich vielmehr mir einer Selbstverständlichkeit ein, mit der ebenfalls Unbekanntes oder Fremdes integriert und so in den immer schon bestehenden Sinnkontext eingepasst und (selbst-)verständlich gemacht wird. Die Tendenz des Subjektes ist als Assimilation zu charakterisieren, insofern es der Mittelpunkt der Welt ist und sich alles um diesen herum gruppiert und im Lichte seines Bezuges



erscheint. Dies ist die grundlegende *Situation*, in welcher die *Epoché* eintritt und die sie aufbricht und verändert. Diese *Situation*, wenn sie auch in den Varianten in unterschiedlicher Weise beschrieben wird, bildet ebenso eine vorläufige Invariante.

Diese Art der Befangenheit und Verstrickung ist allerdings nie absolut vollständig. Das Subjekt geht nie ganz in dem jeweiligen Sinnkontext auf, es verspürt eine Art Beunruhigung oder Unbefriedigung, es leidet an der vagen Unmöglichkeit nie anzukommen oder völlig erfüllt zu sein. Es gibt schon die Ahnung einer nicht aufhebbaren Differenzierung, die wie ein Splitter in der ansonsten scheinbar vollständig abgeschlossenen und homogenen *Situation* steckt. Diese zeigt sich in verschiedener Weise: als Unentscheidbarkeit von wahr und falsch oder Schein und Sein, als Begehren, das nie befriedigt werden kann, als andere Sichtweisen, Weltbilder, Situationsbeschreibungen, die letztlich nicht in der eigenen aufgelöst werden können, als inhärente Fragwürdigkeit der Dinge oder implizite Annahmen, als Fragen, auf die es keine Antwort gibt, welche der Frage gerecht wird, als Widersprüche in Narrativen, als epistemische Endlichkeit oder schlicht als faktische Endlichkeit des Lebensvollzugs, kurz als absolute Grenze des Eigenen und als Vorhandenheit einer radikalen Alterität, die nicht in dem Sinnkontext aufgelöst werden kann. Dies kann in eine Spirale aus immer stärkerem Begehren und immer größerem Leiden oder heftigerer Assimilation führen. Die Erfahrung der unaufhebbaren Differenzierung, als *Bruch*, bedingt allerdings ebenso die Möglichkeit der *Epoché*.

Der *Bruch*: Das auslösende Moment der *Epoché* ist die nächste vorläufige Invariante, die Bedingung ihrer Möglichkeit. Sie ist als Geschehen und Erfahrung eines *Bruchs* zu fassen, der zum einen *Aufbruch* der eben charakterisierten *Situation* ist und zum anderen den Charakter eines *Aufbruchs* in eine andere Einstellung besitzt oder den Beginn einer neu strukturierten Bezüglichkeit markiert. Das Erlebnis des *Bruchs* ist die Konfrontation mit einer absoluten Grenze des Eigenen, sei es des eignen sich in Selbstverständlichkeit ausbildenden Sinnkontextes, der eigenen Möglichkeit des Verstehens und Erfassens oder als Grenze des eigenen Ausgriffs in der Begegnung mit etwas Undurchdringlichem. Diese Konfrontation kann nicht mit den verfügbaren Mitteln des Sinns, wie Verstehen, Erfassen, Kategorisieren und so weiter bewältigt werden und ist zudem nicht vorhersehbar, da sie aus dem Schema des Bestehenden, aus der erlebten *Situation*, herausfällt. Es kommt zu einer Störung des Lebensvollzuges, die ein Zögern bewirkt, zu Ereignissen, die als Grenzerfahrungen die vormalige assimilativ-ausgreifende Tendenz innehalten lassen oder einfach zum Entzug von Sinn in leiblicher Bedrängnis.

Weitere Invarianz in diesem *Brucherlebnis* ist, dass hier einer fremden und unbekanntem Mächtigkeit begegnet wird, die nicht in das Eigene oder Selbe fällt, nicht mit dessen Mitteln

bewältigt werden kann und somit nicht einmal als Etwas, als Objekt oder Subjekt, erfasst werden kann. Sie begegnet einfach als unüberschreitbare Grenze, als Widerständigkeit. Dies kann mit dem Begriff der Alterität gefasst werden. Die Alterität kann als Widerständigkeit eines Undurchdringlichen als Außerhalb begegnen, als nicht-sinnhafter Träger der Sinnschicht. Darüber hinaus kann sie als Unmöglichkeit des Eigenen in der Endlichkeit seines Vermögens begegnen, wie dem eigenen Tod, einer Frage, die nicht beantwortet werden kann oder als Unmöglichkeit ein Bedürfnis voll zu befriedigen und dem daraus resultierenden Leiden. Ebenso wird sie in der Begegnung mit der Andersartigkeit eines Anderen, etwa als andere Sinnwelt beziehungsweise konkurrierendes Narrativ, erfahren, wobei dieses nicht aufgrund seines anderen sinnhaften Inhalts zu einem *Bruch* führen kann, sondern schlicht dadurch, dass es andere Sinnkontexte gibt, womit der eigene eine Relativierung erfährt. Durch die Mächtigkeit der Alterität und den Entzug des Sinns ist das Moment als Erschütterung des gesamten Lebensvollzuges des Subjekts zu verstehen: Es ist ein Widerfahrnis, das ihm bis ins Mark geht.

Beim *Brucherleben* muss zwischen einer initialen Urstiftung und den wiederholten Nachstiftungen unterschieden werden. Die initiale Urstiftung kann entweder als geschichtliches Ereignis verstanden werden, beispielsweise der Beginn der abendländischen Philosophie oder das Erwachen des Buddha, oder als eigenes initiales *Brucherlebnis*, das sich im persönlichen Lebensvollzug ereignet und das natürlich wiederum eine Nachstiftung der geschichtlichen Urstiftung sein kann. Die initiale Urstiftung ist umgekehrt ebenfalls eine initiales *Brucherlebnis* für jemanden. Die Nachstiftungen lassen sich als Trainingspraxis, als Kultivierung des *Bruchgeschehens* und Übung der Reaktion der *Epoché* verstehen. Diese verweisen noch gesondert auf den Anderen, als Lehrenden, Trägerin des konkurrierenden Narratives oder geschichtliche Protagonistin der Urstiftung.

Zugleich ergibt sich eine weitere vorläufige Invariante: Die *Epoché* wird nicht als einmaliges Ereignis beschrieben, sondern als etwas, das entweder geübt werden muss, um es zu vollziehen, oder als etwas das zumindest kultiviert werden muss. Dabei ergibt sich die Frage, ob es sich um eine Erfahrung des *Bruches*, der in eine *Epoché* mündet, die dann wiederholt und zu einer habituellen Einstellung kultiviert wird, handelt. Oder ob die Übungspraxis dem eigentlichen Vollzug vorausgeht, sozusagen als Vorbereitung der *Epoché*, die sich dann irgendwann einstellt oder vollzogen werden kann. Diese beiden Möglichkeiten schließen einander nicht aus, sondern können in Kombination gedacht werden, aber ebenso einzeln auftreten. Die *Epoché* kann dann entweder als Reaktion auf einen sich im Lebensvollzug anbietenden *Brucherlebnis* erfolgen oder ohne eine direkte Konfrontation, als Rückgang auf oder Erinnerung an die in der

*Situation* des Lebensvollzuges stets vorhandene Differenzierung und den mit ihr einhergehenden *Bruch*.

Dies verweist auf die nächste vorläufige Invariante: Die Erfahrung der absoluten Grenze zwischen dem Eigenen und der Alterität impliziert keine zwei getrennten Sphären, sondern ein Ineinander zweier heterogener Bereiche. Ebenso sind die beiden Einstellungen oder Sphären, zwischen denen die *Epoché* vermittelt, keine zwei getrennten Welten, sondern zwei Ausdrucksweisen ein und derselben Welt. Die Schranke zwischen diesen Ausdrucksformen, bildet die nächste vorläufige Invariante: Sie ist das Eigene und seine Einstellung selbst. Zwischen dem Eigenen und der Alterität steht der Ausgriff des Eigenen, sein Denken, sein sich in Selbstverständlichkeit konstituierender Sinnkontext. Dies markiert die Barriere, die überwunden werden muss, um die *Epoché* zu vollziehen. Diese Schranke wird ebenfalls als Widerständigkeit erfahren, als Widerständigkeit des Eigenen, oder zumindest einer Tendenz oder Instanz des Eigenen. Diese Widerständigkeit muss durchbrochen werden, und dieser Durchbruch ist die gelingende *Epoché*.

Die *Geste – Geschehen und Vollzug*: Der eigentliche Prozess der *Epoché* ereignet sich in vier Schritten oder Phasen, wobei diese sich wiederholen und ineinandergreifen. Die *Geste* ist daher als dynamischer Prozess zu verstehen, der hier nur zu analytischen Zwecken getrennt wird. Daher ist die gesamte *Geste* als vorläufige Invariante zu betrachten, wobei die einzelnen Schritte somit jeweils auch als eine solche zu betrachten sind.

Den ersten Schritt oder die einleitende Phase der *Geste* bildet das *Innehalten*. Dieses kann sich als Zurückhaltung von bestimmten Urteilen realisieren, wobei die *Epoché* dann als spezielle oder partikuläre verstehen lässt. Im eigentlichen Sinne der *Geste* ist es allerdings ein insgesamtes *Innehalten*: Im ersten Schritt wird die gesamte Art und Weise des Bezuges des Subjekts, welche die *Situation* strukturiert, inhibiert. Das gesamte Begehren, Interesse und überhaupt das sinnhafte Gerichtet-Sein auf Etwas wird unterbunden, und die Erlebende erfährt einen radikalen Stopp ihres gewöhnlichen ausgreifenden Sinnstrebens. Der sinnhafte Ausgriff läuft leer, er reißt nicht ab, sondern seine unterscheidende, dogmatisierende und überhaupt sinnhafte Tendenz wird nicht mehr vollzogen. Dieses Moment kann, wie angemerkt, entweder direkt durch ein externes Ereignis als *Bruch* bedingt sein oder sich während einer praktischen Übung als Rückgriff auf eine solchen Erfahrung vollziehen.

Dieses initiale Moment wird vom zweiten Schritt, der *Inversion* des Ausgriffs, begleitet. Diese ist nicht als Bewegung zurück zu sich zu verstehen, sondern durch das Leerlaufen des Bezuges, das Nicht-Mitmachen seines gesamten Stils, wird der Bezug selbst und mit ihm das

Subjekt erfahrbar. Es ist mit einem Mal auf sich und die es umgebende *Situation*, das heißt sich und seinen Bezug, gerichtet, statt bei den Objekten in der Welt zu sein. Die *Inversion* geht mit dem *Innehalten* einher, sie muss allerdings aktiv angenommen und dann selbst vollzogen werden. Die *Inversion* bildet mit dem dritten Schritt, dem *Loslassen*, ein zweifaches Moment: In der *Inversion* zeigt sich zuerst das, was dann im Folgenden losgelassen wird. Im zweiten Schritt baut sich langsam die Erfahrung des Eigenen als Widerständigkeit auf. Die Vollziehende spürt den starken Sog ihres sinnhaften Ausgreifens. Sie ist dabei zu einer besonderen Position zu gelangen, der einer neutralen Betrachterin, die sich über dem Lebensvollzug und der *Situation* erhebt und beide sozusagen von außen betrachtet.

Richtig etabliert werden kann diese Position aber erst im *Loslassen*. Zunächst wird die ganze Macht des Eigenen und des Subjekts erfahren, die Kraft des Sinnkontextes, die dem Versuch der Überwindung widersteht. Die ersten beiden Phasen kulminieren im *Loslassen*, dieses ist der Moment, in dem der *Bruch* akzeptiert wird und der *Aufbruch* in eine andere Einstellung erfolgt. Es ist das *Loslassen* des Anhaftens, des Begehrens und des Strebens. Im eigentlichen Sinne ein *Loslassen* der gesamten Struktur der Wirklichkeit, insofern diese durch das Subjekt bestimmt wird. Damit ist es auch *Loslassen* des Eigenen, der Durchbruch seiner Widerständigkeit und der Moment, in dem sich der Vollziehende schlagartig verändert. Das *Loslassen* vollzieht sich als Sprung, der keine Kontinuität zum Vorherigen besitzt, als Sprung in die andere Einstellung.

Diese Überwindung der Widerständigkeit des Eigenen entbehrt nicht einer gewissen Gewalt, sie kann mit Angst verbunden sein, mit Schmerzen oder anderen heftigen leiblichen Reaktionen. Sie markiert einen völligen Kontrollverlust, wobei dieser allerdings ebenso als Verzicht auf die Kontrolle und die assimilative Tendenz, also als Hingabe an die Alterität verstanden werden kann. Die Heftigkeit der Erfahrung des *Loslassens* reguliert sich zum einen über die Intensität des vorher Etablierten, das heißt darüber, wie stark das Anhaften an die *Situation* war. Zum anderen lässt sich nach der Intensität der *Epoché* selbst unterscheiden, in dem Sinne, wie viel losgelassen wird, sodass hier eine Klassifizierung der Variationen möglich wäre.

Die Beschreibung als Sprung widerspricht nicht dem Gedanken der Übung und Praxis der *Epoché*. Das Training kann als sich am Widerstand, der das Subjekt selbst ist, abarbeiten verstanden werden, als Kultivierung des *Innehaltens* und der *Inversion* oder sogar des *Loslassens* einzelner Anhaftungen oder Sinnkontexte, mithin als Vorbereitung für das eigentliche gesamte *Loslassen*. Die eigentliche Überwindung der Widerständigkeit des Eigenen, die vollständige *Epoché*, vollzieht sich blitzartig, eben als qualitativer Sprung, der keine Verlängerung der

Übung ist, sondern etwas Neues darstellt. Jenseits der Übungssituation, falls die *Epoché* Urstiftung ist oder der Auslöser passives Widerfahrnis war, ist die Kraft der Erschütterung groß genug, die Widerständigkeit zu sprengen. In beiden Fällen ist das *Loslassen* aber Annahme oder Akzeptanz des *Bruchgeschehens*. Im Übergang von der *Inversion* zum *Loslassen* wird die noch privative oder negative Funktion, mit der innegehalten oder losgelassen also etwas überwunden und aufgehoben wird, zu einer Öffnung, einem puren Offensein und Empfangen.

Dieses leitet den letzten und abschließenden Schritt der *Epochéerfahrung* ein oder fällt mit ihm zusammen, die *Läuterung des Erlebens*: Im Offensein und Empfangen wird die Außen- oder Überposition als neutral Betrachtende vollständig etabliert und eine andere und neue Haltung eingenommen. Der Begriff der Haltung verdeutlicht dabei, dass es sich nicht nur um die radikale Änderung einer geistigen oder psychischen Einstellung handelt, sondern um eine Veränderung der leiblichen Positionalität und Ausrichtung im Ganzen: die vormalig existierende Konstellation *Subjekt-Bezug-Objekt* ist vollständig modifiziert. Um diese zu erreichen, muss die Vollziehende die Leere, welche sie nach dem *Loslassen* erfährt, aushalten, sie muss sich ihr hingeben und sich dem Impuls diese Leere erneut mit Erwartungen oder Intentionen zu füllen, enthalten. Das gewöhnliche Erwarten wird zu einem Warten auf nichts Bestimmtes, einem Horchen in die Stille. Die *Epoché* findet dann ihren Abschluss im Sich-selbst-Offenbaren der Alterität.

Somit tritt eine *Läuterung des Erlebens* ein, da die Vollziehende nun nicht mehr etwas als etwas erlebt, sondern nur noch erlebt. Sie erlebt die reine Korrelation von Benennen und Erfahren, die sie selbst ist und leistet. Sie erfährt sich als die Differenzierung zwischen dem Eigenen und der Alterität und zugleich deren Verbundenheit, durch die Bezüglichkeit des Eigenen mit der Alterität, das heißt, sie macht die Erfahrung der gleichzeitigen Heterogenität und des Ineinandergreifens, -wirkens und -seins des Eigenen und der Alterität. Sie erlebt sich als Ort, an dem und durch den diese Korrelation stattfindet, als den Ursprung derjenigen sinnhaften Strukturen, die ihr in der der gewöhnlichen *Situation* als autonom und selbstverständlich gegeben waren. Mit dem *Loslassen* gelten diese Strukturen nicht mehr, und alles präsentiert sich als veränderlich, undiskriminierbar und überhaupt unerkennbar. Statt als Subjekt erfährt sich die Vollziehende als Prozess der Subjektivierung und Differenzierung, der damit einhergehend sinnhafte Strukturen und überhaupt Welt ausbildet und so die Beziehung zur Alterität gestaltet. Erst in der *Epoché* wird in diesem Sinne Selbstsein möglich, die Vollziehende kann sich nun rein als sich erlebendes Leben, dass sich in und mit der Alterität einrichtet, umfassen. Leben

und Erleben werden auf einen Ursprung, ein ihnen Vorausgehendes und sie Bedingendes, zurückgebracht. Zugleich wird die Alterität überhaupt erst als solche erlebbar. Sie wird nun einfach als Alterität genommen, sie wird akzeptiert. Dies bezieht sich auch auf die Andersartigkeit des Anderen, die nun einfach als solche anerkannt werden kann, und auf die eigene Alterität, die eigene Begrenztheit und Endlichkeit, die selbst in der *Epoché* nicht vollkommen ausgelotet werden kann.

Die *Läuterung des Erlebens* wird von den Varianten teilweise als wahre Einsicht ausgelegt. In jedem Fall kann von einem Aufgehen in dem Zustand gesprochen werden. Nachdem die Überwindung der Widerständigkeit, die das vormalige Subjekt selbst war, sich eher schmerzhaft und gewaltsam offenbarte, zeigt sich dieser Schritt eher mit einem Gefühl der Befreiung, Befriedigung oder Freude verbunden. Wobei diese Begriffe nur Annäherungen darstellen, da sie alle nicht in einem sinnhaften Kontext erlebt werden. Zutreffend scheint, das Empfinden als Teilnahme an einem größeren Prozess zu sehen, der das Eigene und die Alterität umfasst und als tiefe Gelassenheit, da die eigene Begrenztheit akzeptiert wurde.

Die vier Schritte zeigen einen mehrfachen Wechsel von aktiv und passiv: So kann die initiale Urstiftung als passive betrachtet werden, denn sie betrifft das Subjekt, erschüttert es und widerfährt ihm. Sie ist in diesem Sinne ein Angebot, das sich dem Lebensvollzug darbietet. Der erste Schritt, das *Innehalten*, kann wiederum entweder ebenfalls ein Widerfahrnis sein oder aktiv vollzogen werden, obwohl dies dann auf der ursprünglichen passiven Erfahrung aufbaut. Die *Inversion* ist zunächst passives Geschehen, dass dann aber aktiv übernommen und ausgeführt werden muss. Das *Loslassen* ist in dieser Hinsicht paradox, denn es ist aktiv passiv, ein aktives Nicht-mehr-Vollziehen des Anhaftens, ein Gehen-lassen des Subjektes, des Objektes und insgesamt des Eigenen. Es ist der aktive Übergang in die Passivität, das pure Offensein und Empfangen. Der vierte Schritt, die *Läuterung des Erlebens*, ist das Verweilen in dieser besonderen Haltung, dass im strengen Sinne weder aktiv noch passiv ist, sondern einfach die Annahme der sich anbietenden Alterität. Insgesamt ist die *Epoché* als Annahme (aktiv) eines Angebots (passiv) zu fassen, das gerade einlädt, auf bestimmte eigene Aktivitäten zu verzichten. Sie ist daher der Übergang von einem Geschehen zu einem Vollzug, indem sie das *Bruchgeschehen* entweder direkt oder im späteren Rückgang darauf annimmt und so, über das *Innehalten* und die *Inversion*, in den aktiven Vollzug des *Loslassens* übergeht und die *Läuterung des Erlebens* erfährt. Damit ist die Bedingung der Möglichkeit der *Epoché* das Angebot, das durch die Konfrontation mit der Alterität entsteht.

Die Akzeptanz des Sich-Darbietenden verweist auf die Verquickung der *Epoché* mit einer Hervorhebung oder Zurückführung, das bedeutet, mit einer Reduktion. Das Empfangen des Sich-Herauskristallisierenden, die Empfangsbereitschaft gegenüber der Alterität und die schlichtweg vollkommen geänderte Einstellung bedingen die Reduktion. Dieses Moment bildet dennoch keine vorläufige Invariante, da die Reduktion nicht mehr Teil der eigentlichen *Epoché* ist, sondern dieser folgen kann. Das reduktive Moment divergiert bei den gewählten Varianten, es wird von ihrer Ausrichtung oder ihrer Kontextualisierung der *Epoché* bestimmt. Die Reduktion richtet sich danach, welcher der Aspekte der *Läuterung des Erlebens* hervorgehoben oder in seiner Ursprünglichkeit betrachtet wird. Damit aber wird die *Epoché* als Haltung eigentlich schon wieder verlassen, da es ein leitendes Interesse gibt, das sich der *Epoché* bedient.

*Resultat:* Als nächste vorläufige Invariante zeigt sich, dass die *Epoché*, zumindest in der Urstiftung, als radikale Veränderung der Vollziehenden und damit *der Situation* zu begreifen ist. Die *Epoché* als Vollzug ist allerdings nicht dauerhaft, die Vollziehende findet sich danach in der gleichen *Situation* wie davor wieder, weiterhin in einem Sinnkontext und Objekten gegenüber und so weiter, allerdings stellt sich die *Situation* nun in einem anderen Licht dar. Sie erscheint erst in der oben dargelegten Weise. Die *Läuterung des Erlebens* wirkt weiter nach, die *Epoché* macht die *Situation* und ihre Bedingtheit bewusst. Sie lässt bewusst werden, wie der Ausgriff des Eigenen als Subjekt die *Situation* formt und bestimmt. Dies kann sich so zeigen, als wenn es stets schon so gewesen wäre, da nach dem Vollzug die Verdeckung durch die Verstrickung in den Sinnkontext zumindest zeitweilig aufgehoben wurde. Die Beunruhigung, welche die Suche nach einer Wahrheit bedingt oder Leiden verursacht hat, wird sichtbar gemacht und ebenso wird die gewaltvolle Tendenz des Ausgriffs des Subjekts aufgedeckt. In diesem Sinne ist die *Epoché* der Austritt aus der Schattenhöhle, der immer mit einer Rückkehr verbunden ist, die allerdings nie vollständig sein kann. Die *Situation* zeigt sich damit nach der *Epoché* anders als vorher, sie erscheint erst als Schattenhöhle. Somit kann das *Resultat* der *Epoché* als dauerhafte Modifikation verstanden werden, weil die Differenzierung, also die Heterogenität und das Ineinandergreifen des Eigenen und der Alterität enthüllt wurden. Der *Bruch*, dessen Erleben die *Epoché* bedingt, war somit immer schon vorhanden, er wird in der *Epoché* nur entdeckt. Die Tendenz des Subjekts ist nicht dauerhaft aufgehoben, aber sie ist dauerhaft in Frage gestellt, was zudem bedeutet, dass sie erneut und leichter außer Kraft gesetzt werden kann.

So ergibt sich die nächste Invariante im *Resultat* der *Epoché*: der weitere Umgang mit dieser Erfahrung. Die *Epoché* entzündet sich an der unüberbrückbaren Differenz, sie ermöglicht aber zugleich deren Aushalten. Sie ist ein Verhalten zum *Bruch* und zur Alterität, dass einen

Ausweg aus den Strukturen der *Situation* offenbart, eine Möglichkeit beiden nicht mit der gewöhnlichen assimilativen Tendenz zu begegnen. In den aufgezeigten Variationen wird dieser als eine Habitualisierung der *Epoché* aufgefasst. Strebte der Lebensvollzug vor der *Epoché* noch danach anzukommen, das heißt sein Begehren zu befriedigen, das Falsche zugunsten des Wahren zu überwinden und so weiter, so geht er nun in seinem Streben selbst auf. Statt eines Ziels steht nun die Bewegung im Vordergrund. Sie vollzieht sich als dynamischer Umgang mit den eigenen Grenzen und der Alterität, beispielsweise als hin- und herwandern zwischen den beiden Einstellungen oder als stets erneuerte Enthaltung gegenüber Dogmen.

Auf existentieller Seite ist das *Resultat* eine Beruhigung des Lebens, eine Überwindung des Leidens und ein Arrangement mit der Alterität, das auf Assimilation verzichtet. Auf der epistemologischen Seite eröffnet sich beispielsweise die Möglichkeit, eine dynamische Theorie zu entwickeln, in der keine Dogmen gesetzt, sondern stattdessen entweder welche dekonstruiert werden oder die durch immer wiederholte *Läuterung des Erlebens* Stück für Stück mehr der *Situation* enthüllt, ohne dabei je an ein Ziel zu kommen. Mit den Anderen lassen sich nun Weltbilder austauschen, und es wird sowohl ein Verstehen des Anderen möglich, dass ihn sich selbst zeigen lässt, als auch eine reine Akzeptanz des Anderen. Die Varianten teilen sich ebenso den Gedanken, dass die *Epoché* weitergegeben werden sollte, wobei dies von einer bloßen Erinnerung des Wertes dieses Vollzugs bis hin zur Einnahme einer Position als Lehrender reichen kann. Die Rückkehr in die Schattenhöhle ist mit dem Gedanken der Befreiung der Anderen verbunden.

## 9. Ergebnis und Rückblick

Nach dem Herausschauen dieser vorläufigen Invarianten kann im Rückgang auf die einzelnen Beispiele bestätigt werden, dass sie Varianten desselben sind, nämlich desjenigen Vollzuges, der hier in vorläufiger Weise beschrieben wurde. Sie entsprechen diesem allerdings in unterschiedlichen Graden der Adäquation und besitzen untereinander durchaus einige Unterschiede. Die *Epoché* zeigt sich damit als weitreichendes Geschehen, welches zu verschiedenen historischen Momenten und in verschiedenen Kulturen in unterschiedlichen Weise präsent war und ist. Insofern alle Beispiele Varianten einer Geste sind, lässt sich vermuten, dass die *Epoché* ein allgemein menschliches Vermögen ist, wobei die Bedingungen der Realisierung dieses Vermögens noch weiter untersucht werden müssen.

Die Verbindung der *Epoché* als Begegnung mit einer absoluten Grenze und als Verhalten zu dieser zeigt sich als Grund für das den Varianten eigene methodische Vorgehen, denn sie



alle versuchen eine Grenzerfahrung zur Sprache zu bringen. Angesichts dessen erfährt ebenso die in der vorliegenden Arbeit verwendete Methode als *méthodos* eine Rechtfertigung. Die eingangs umrissene methodische Zirkularität erweist sich im Licht der Untersuchung als Ausdruck des sinnhaft in sich verstrickten Subjekts. Sowohl die *Epoché* als auch die Möglichkeit sie zu verstehen setzen offenbar einen Sprung, ein Ablösen von der gewöhnlichen Bezüglichkeit voraus, womit das Methodische generell an seine Grenze geführt wird. Diesen beiden ineinander verschränkten Problemen wurde mittels des dynamischen Vorgehens, dem Sprung in die Beispiele sowie dem hin und her Springen zwischen gewonnenen vorläufigen Invarianten und den Beispielen, begegnet. Die notwendige Ablösung wurde durch das Erfassen der *Epochébeschreibungen* als reine Beispiele möglich, denn so konnte die ihnen zugrunde liegende Erfahrung hervortreten. Diese Phantasieleistung des sich Hineinversetzens in die jeweilige Erfahrung realisierte sich als einfühlender Nachvollzug. Angesichts der aufgewiesenen Rollen der Alterität lässt sich festhalten, dass die Alterität in den Texten, als Erfahrung eines tatsächlichen Anderen oder als konkurrierende Narrativ, gerade die Möglichkeit des Ablösens mitbedingt hat.

Im Ausgang von der vorliegenden Untersuchung wird es möglich, eine Klassifizierung der einzelnen *Epochévarianten* vorzunehmen, beispielsweise anhand ihrer Verwendung, den mit ihnen möglicherweise einhergehenden Reduktionen, ihrer jeweiligen Intensität und dem Vollzug als willentliche Technik oder als Annahme eines unwillentlichen Geschehens. Dies wird kurz andeutungsweise skizziert.

In der Verwendung verweisen die Varianten, wie der geschichtliche Überblick schon andeutete, sowohl auf eine lebensweltlich-ethische als auch eine epistemologische Dimension. Hierbei ließe sich die Überlegung anstellen, inwiefern beide Dimensionen verbunden sind, ob die *Epoché* als Ethos beispielsweise eine besondere Form der Episteme begründet beziehungsweise ob eine Episteme unter Leitung der *Epoché* ihrerseits ein besonderes Ethos mit sich bringt. Die Frage nach der *Epoché* als willentliche Technik oder als Annahme eines unwillentlichen Geschehens führt zu dem bereits angemerkten Verhältnis von Urstiftung und Nachstiftungen und schließt zudem die Frage nachdem auslösenden Moment oder der Motivation der *Epoché* ein. Für einige der Varianten, wie den Buddhismus und die Betrachtung bei Depraz et al., scheint definitiv eine Übungspraxis notwendig, um eine vollständige *Epoché* zu erreichen. Es erscheint dennoch so, als ob die *Epoché* an eine vorhergehende Befreiung ihres Vermögens gebunden wäre, die schon stattgefunden hat und von der beispielsweise in der Legende über das Erwachen Gotamas geschichtliches Zeugnis gegeben wird, das zu einer Nachstiftung einlädt.

Die Praxis ist dennoch monstrativ vermittelt, beispielsweise bei den Kōans, welche die Widerständigkeit des eigenen Sinnkontextes verdeutlichen und ermöglichen, diese mit einem Sprung zu überwinden. Allerdings verweist die Meditationspraxis auf die Möglichkeit einer willentlichen Nachstiftung, wie dies auch bei Husserl der Fall ist. Im Gegensatz dazu scheint die Nachstiftung in der Skepsis an die performative Erzeugung der Isosthenie geknüpft zu sein, wie die Nachdenklichkeit ebenfalls an einen Auslöser gebunden ist, beispielsweise das Lesen einer Fabel.

Weiterhin lassen sich die Varianten anhand ihrer Radikalität und Intensität differenzieren. Hierbei offenbart sich eine Unterscheidung zwischen sozusagen kleinen und großen *Epochén* oder zwischen einer partikulären und einer universalen *Epoché*, wobei eine Verbindung zu der Differenz zwischen Ur- und Nachstiftungen besteht. In der Skepsis liegt beispielsweise eine Urstiftung vor, die eine stärkere Intensität und universalen Charakter zu besitzen scheint, wohingegen die performativ erzeugte Isosthenie zu einzelnen und bestimmten *Epochén* führt. Diese kann, zum Beispiel bei neu in die Skepsis eingeführten Aspirantinnen, vorbereitend für eine universale *Epoché* sein. Ähnlich zeigt sich dies im Buddhismus, in welchem die Meditationspraxis aus der Kultivierung partikulärer *Epochén* besteht, die allerdings von der Urstiftung Gotamas, der Vermittlung durch Lehrende und das schon vorhandene vage Gefühl der Differenzierung als Leiden an dieser bedingt werden, und in eine universale *Epoché* als Erwachen führen sollen. Angesichts dessen wäre zu klären, inwiefern all die partikulären *Epochén*, wie die Haltung eines Psychotherapeuten oder der Studierenden der Philosophie bei Depraz et al. oder die einzelnen *GeltungsEpochén* bei Husserl, überhaupt als *Epoché* zu bezeichnen sind und wie ihr Verhältnis zum universalen Moment des Loslassens einer intensiveren *Epoché* aussieht. Dabei müsste außerdem der Effekt, den eine Zweckgebundenheit der *Epoché* auf die Intensität des Vollzugs haben kann, untersucht werden, wobei die Verbindung von *Epoché* und Reduktion ebenfalls genauer analysiert werden müsste.

Als leitendes Kriterium für eine Untersuchung der Intensität kann die Frage wie viel losgelassen wird oder andersherum, was sich herauskristallisiert und von der Vollziehenden empfangen wird, dienen. Werden beispielsweise die Nachdenklichkeit sowie die Meditationspraxis und das Erwachen einander gegenüberstellt, zeigen sich deutliche Unterschiede. In der Nachdenklichkeit wird zwar die Selbstverständlichkeit aufgebrochen und der Struktur des diskriminierenden Denkens soweit entsagt, dass dieses nicht mehr von Erwartungen und Suche nach Erfüllung geleitet wird, aber es wird keine Erfahrung des sogenannten Einen erreicht. In beiden Fällen wird die assimilativ-ausgreifende Tendenz des Subjekts und des Eigenen inhibiert, aber

im Buddhismus wird darüber hinaus die Struktur der gesamten sinnhaften Weltsicht nicht nur fragwürdig, sondern gleichsam zerschlagen. Deutlich wird dies an der buddhistischen Logik, für welche der Satz der Identität und der Satz vom Widerspruch keine Bedeutung haben. In der Nachdenklichkeit, ebenso bei Husserl und den meisten der Beispiele von Depraz et al. ist dies nicht der Fall. Die Skepsis hingegen scheint mit der Beschreibung der Dinge nach Pyrrhon an einen solchen Punkt zu gelangen und auch Sepps praktische *Epoché* weist auf eine tiefgreifendere Veränderung von Einheit und Vielfalt hin und geht auf das reine Erleben zurück. Obwohl sich, wie erläutert, Nachdenklichkeit und Erwachen als zwei Varianten einer umfassenderen Geste erwiesen haben, bewegen sich beide an entgegengesetzten Enden der Skala dieser Geste. Sie verdeutlichen in diesem Sinne minimale und maximale Reichweite der *Epoché*.

In der Charakterisierung der *Epoché* als allgemein menschliches Vermögen, wird diese als besondere Bewegung des Menschen betrachtet. Insofern Philosophie oder Theorie allgemein ebenso eine spezielle Form der Reflexion der menschlichen Existenz darstellt, könnte das Verhältnis von *Epoché* und Philosophie, beispielsweise als Verhältnis von philosophieren und Philosophie sowie Theorie und Praxis, Gegenstand weiterer Untersuchungen werden. Hierbei müsste dann das Verhältnis von lebensweltlich-ethischer und epistemologischer Dimension der *Epoché* genauer bestimmt werden.

Zusammenfassend werden die weiteren Untersuchungen von der Frage geleitet, wie die von der *Epoché* ausgehend grundsätzliche Modifikation des Lebensvollzugs, sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht genutzt werden kann. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Verhältnis zur Alterität. Die *Epoché* antwortet in gänzlich eigener Weise auf ein existentielles Problem: die Konfrontation mit Alterität und alle sich daraus ergebenden Konsequenzen. Sie ist eine Modifikation des Lebensvollzugs, die nicht im Eigenen und der von diesem bedingten Einstellung verbleibt, wie es andere Modifikationen tun, sondern in ihr wird eigentlich erst die Alterität entdeckt. Die *Epoché* ist die radikale Veränderung des Eigenen durch die Begegnung mit der Alterität. Sie ist Akzeptanz der eigenen Begrenztheit und Freigabe der Alterität. Damit ist sie der Beginn eines Dialogs mit der Alterität, das heißt zugleich Offenheit und Anerkennung der Alterität und Bewahrung des Eigenen, da dieses in seiner Grundlegung erfahren wird und nicht mehr verteidigt werden muss.

Von diesem Standpunkt aus sind verschieden weiterführende Untersuchungen und praktische Verwendungen der *Epoché* möglich, wie dies schon die Varianten selbst widerspiegeln. Zu einer weiteren Erforschung der *Epoché* wäre es notwendig, weitere interkulturelle und in-

terdisziplinäre Beispiele, die sich als Varianten erweisen könnten, zu finden und mit der dargelegten vorläufigen Struktur in einen Dialog zu bringen. Im Zuge dessen sollen zwei Möglichkeiten besonders hervorgehoben werden. Die gewonnene vorläufige Deskription der *Epoché* ermöglicht, die grundlegende existentielle Situation, die leibliche Verortung der Subjektivierung sowie den Vollzug und das Geschehen der Differenzierung und deren Überdeckung weiter zu untersuchen, wie dies beispielsweise bei Sepp geschieht. Die andere Möglichkeit, die sich mit dieser Untersuchung überlappt, ist die Untersuchung der *Epoché* als Vermögen dem Anderen ohne Assimilation oder Rückzug in sich zu begegnen. Die Idee des Dialogs mit der Alterität ist bezüglich des anderen in ausgezeichneter Weise von Interesse, denn dieser kann antworten.

Als Verhalten zum Bruch, zur eigenen Grenze ist die *Epoché* ebenso ein Verhalten zum Anderen. Sie bietet zunächst eine interessante Antwort auf die Frage nach seiner Gegebenheit: Zum einen bestätigt sich die Existenz des Anderen in der Möglichkeit der *Epoché* und der Andere ist in der Widerständigkeit ohne die übliche Vermittlung über einen Sinnkontext, beispielsweise im Verstehen oder in der Einfühlung, unmittelbar gegeben. Er wird zugleich im Vollzug der *Epoché* anerkannt. Zum anderen wird er aber nicht als Etwas aufgefasst und somit in keinerlei Weise objektiviert oder kategorisiert. Indem sich die *Epoché* kein Bild von ihm macht, keine Aussage trifft, sich einfach jeder assimilativen Tendenz enthält und ebenso keine Abschottung vollzieht, da diese nicht notwendig ist, wenn das Eigene nicht bedroht ist, eröffnet sie eine einzigartige Weise des Zuganges zum Anderen: das Zuhören. Dieses ist der Beginn eines Dialogs mit dem Anderen, der aufgrund einer Haltung zu ihm möglich wird, die sich enthält, um zu empfangen. Der Weg in diese enthaltende Haltung wird im Folgenden ausblickend skizziert.

## 10. Der Weg in eine enthaltende Haltung

Der Weg in eine enthaltende Haltung eröffnet sich im Ausgang der dargelegten Untersuchung der *Epoché*. Die enthaltende Haltung, als eine Habitualisierung der *Epoché*, markiert eine mögliche Antwort auf die Frage, wie es der menschlichen Existenz möglich ist, dem Anderen zu begegnen, ohne ihn zu assimilieren, sich selbst anzupassen und im Anderen zu verlieren oder sich schlicht in sich selbst zurückzuziehen. Zur vollständigen Entwicklung der enthaltenden Haltung ist zunächst eine tiefergehende Untersuchung der grundlegenden existentiellen Situation, wie sie anhand der vorläufigen Deskription der *Epoché* möglich wird, notwendig. Hierbei muss die leibliche Verortung der Subjektivierung sowie der Vollzug und das Geschehen der Differenzierung und deren Überdeckung im Hinblick auf den Anderen untersucht werden. Dies

kann jedoch aufgrund formaler Beschränkungen nur in skizzenhafter Weise geschehen, sodass die folgenden Ausführungen sich als Projektskizze einer Untersuchung der enthaltenden Haltung verstehen lassen, in der einige Elemente genannt und einige thematische Felder eröffnet werden. Die dabei verwendeten Begriffe sind vorläufig und von den einzelnen Varianten geprägt, sie markieren, wie auch die vorläufige Deskription der *Epoché*, ein Angebot für eine mögliche Weiterführung des bisher Dargelegten.<sup>70</sup>

Zunächst ist aufzuzeigen, wie sich die Begegnung mit dem Anderen und der Alterität allgemein in derjenigen Situation und Bezüglichkeit vollzieht, die anhand der Deskription der *Epoché* als die gewöhnliche oder natürliche Einstellung charakterisiert wurde. Das sich als solches erlebende Subjekt ist in einen Sinnkontext eingebunden und verstrickt und alles begegnet ihm als dieses oder jenes Etwas. Die gesamte es umgebende Welt ist durch seinen sinnhaften Ausgriff und sein Interesse kategorisiert und hierarchisiert. Selbst auftretendes Unbekanntes wird beständig durch Klassifizierung und Namensgebung bewältigt und in den schon vorhandenen Sinnkontext integriert. Der Alterität wird somit immer in assimilativer Weise begegnet, das Subjekt erfährt nie einfach das pure Widerstehen des Undurchdringlichen, sondern stößt sich sein Schienbein an seinem Nachtschisch aus Teakholz. Der Andere begegnet zumeist ebenfalls nicht in seiner Andersartigkeit, er erscheint als Freundin, Feindin oder Blumenladenbesitzerin. Er kann verstanden werden und seine Empfindungen und Gedanken, wenn sie auch nicht direkt zugänglich sind, können einführend nachvollzogen werden und selbst seine unverständlichen Handlungen ergeben noch einen Sinn. Sogar sich selbst kennt das Subjekt, es weiß wer es ist, hat eine Geschichte und Pläne für die Zukunft.

In der beschriebenen Situation sind die Andersartigkeit des Undurchdringlichen, die eigene Andersartigkeit und die Andersartigkeit des Anderen verdeckt. Ihre Unfassbarkeit wird beständig durch die Selbstverständlichkeit, mit der sich Erfahrung vollzieht, bewältigt. Dieser ganze Vorgang besitzt eine assimilative Tendenz und ein gewaltvolles Moment, weil der Alterität nie

---

<sup>70</sup> Die folgende Beschreibung der leiblichen Verortung der menschlichen Existenz in ihrer Beziehung zur Alterität im Rückblick auf die *Epoché* steht in dem Versuch anthropologische Grundbedingungen aufzuzeigen, wie auch die *Epoché* mit dem Verweis auf den weiten historischen und interkulturellen Kontext als allgemein menschliches Vermögen charakterisiert wurde. Eine Untersuchung, die im Zeichen der *Epoché* steht, muss allerdings besondere Vorsicht gegenüber dem möglichen Ausschluss des Anderen walten lassen. Die vorliegende Darstellung ist daher mit dem Hinweis auf mögliche Abweichungen des Individuellen zu lesen, beispielsweise bei sogenannten psychischen Krankheiten oder Entwicklungsstörungen. Die vorliegende Untersuchung möchte andere Erfahrungen nicht ausschließen, sondern sich im Gegenteil sowohl für einen theoretischen und praktischen Umgang mit ihnen fruchtbar machen. Siehe beispielsweise Toru Tani's Ausführungen zur *Klinischen Philosophie* und einer *Epochétherapie* bei Autisten (vgl. Tani 2006: 314f.) sowie Thomas Fuchs' phänomenologische Analyse der Leiblichkeitserfahrung von Schizophrenen (vgl. Fuchs 2015).

als solcher begegnet wird. Dagegen ist zu betonen, dass Sinnkontexte und die ihnen innewohnende Selbstverständlichkeit notwendig sind. Sie liefern zunächst überhaupt den notwendigen Rahmen zu verstehen, ohne sie wäre dementsprechend kein einführender Nachvollzug, keine Beziehung zum Anderen und somit überhaupt keine soziale Gemeinschaft möglich. Für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft der Individuen braucht es eine Vermittlung zwischen diesen, die beispielsweise von geteilten Narrativen oder gemeinsamen Erinnerungen geleistet wird.<sup>71</sup> Es lässt sich ergänzen, dass Sinnkontexte ebenso für den Einzelnen notwendig sind, denn die Abwesenheit jeglicher sinnhaften Einbettung geht zumeist mit dem Verlust des Lebensantriebswillens einher. Ohne ein, wenn auch diffuses, *Warum* und *Wozu* wird beinahe jedes Tun unmöglich.<sup>72</sup>

Das gewaltvolle Moment und die assimilative Tendenz kommen nicht aus dem Sinnkontext allein, dieser verdeckt sie bloß und lässt sie als selbstverständlich erscheinen. Das eigentliche Problem, wie die Analyse der drei Funktionen der Leiblichkeit von Sepp sehr anschaulich zeigt, liegt tiefer. Es liegt in dem Umgang des Subjekts mit seiner Verankerung und seiner Reaktion mit einem begehrenden Ausgriff; darin, dass es zentral und dezentral organisiert ist, ihm diese Fakten aber vom Sinnkontext verdeckt sind. Es erlebt sich als Mittelpunkt der Welt, um den herum sich alles gruppiert, was sich als sinnhafte Verlängerung eines natürlichen Egozentrismus verstehen lässt. Das Subjekt ist zentriert und ausgerichtet, es erfährt sich perspektivisch als solches, aber es überhöht diese Gegebenheit, indem es zunächst der Nullpunkt der Orientierung wird und schlussendlich die Mitte der Welt. Wie Sepp aufgezeigt hat, nistet sich die Gewalt bereits in der ausgreifenden Antwort auf die leibliche Verankerung ein, dem Haben-Wollen und Begehren, das strukturell, spätestens in seiner sinnhaften Verstärkung, versuche, sich die Welt untertan zu machen.

---

<sup>71</sup> Für eine Zeugenschaft kann beispielhaft auf Hannah Arendt verwiesen werden. Diese beschreibt die Notwendigkeit solcher Narrative angesichts der menschlichen Grundbedingung der Pluralität, also dem Fakt, dass für den Menschen leben heißt unter anderen Menschen zu leben, und deren Vermittlung über eine öffentliche Sphäre. Die geteilten Narrative zielen auf die Frage *Wo kommen wir her, wer sind wir und wo gehen wir hin?* (vgl. Arendt 1992: 14ff. und vgl. Hayden 2014: 15ff.)

<sup>72</sup> Als literarische und philosophische Beispiele für die Gefahren des Sinnverlustes können die Werke *Der Ekel* von Sartre und *...trotzdem ja zum Leben sagen* von Viktor Frankl dienen. Beide Werke veranschaulichen auf ihre Weise, warum der vollständige Verlust von Sinnhaftigkeit für die menschliche Existenz nicht zu ertragen ist und häufig zum Selbstmord führen kann. Sartre schildert anschaulich, wie der Verlust eines Narrativs und des sinnhaften Bezuges schlechthin vom Protagonisten als existentielle Krise erlebt werden (vgl. Sartre 1982). Wie bereits erwähnt, beschreibt auch Oshima auf ihrem Weg zum Erwachen eine traumatische Roquentin-Erfahrung des Sinnverlustes, die sie monatelang erschüttert (vgl. Oshima 2012: 49f.). Frankl wiederum legt in seiner psychologischen Beschreibung der Erfahrung des Konzentrationslagers dar, dass ein sinnstiftendes *Warum* es überhaupt nur ermöglicht, ein solches Leid zu ertragen (vgl. Frankl 1977). Ebenso wird auf die wegweisenden Studien der Ethnosoziologie von Harold Garfinkel verwiesen, an denen sich anschaulich die abwehrenden Reaktionen auf eine Hinterfragung von Sinnkontexten aufzeigen lassen (vgl. Zahavi 2007: 97ff.).

Die Gefahr des Sinnkontextes ist daher die Verstärkung und Verdeckung eines ursprünglichen Gewaltmomentes, der schlichten Tatsache, dass der Ausgriff des Subjektes schon im vorsinnhaften leiblichen Ausleben einverleibend und raumnehmend ist. Mit der Steigerung zum Egoismus, der sinnhaften Verlängerung, potenziert sich das ursprüngliche Gewaltmoment und der Sinnkontext wird zudem autonom. Die Gefahr ist dann, den Anderen unterzuordnen, ihm immer nur im Kontext des eigenen Begehrens zu begegnen. Der Andere kann Mittel zum eigenen Zweck werden, er ist Teil der eigenen Welt, Nebenfigur des eigenen Narrativs.

Die *Epoché* hat allerdings aufgezeigt, dass der Andere auch anders begegnen kann, beispielsweise als fremde Sinnwelt, konkurrierendes Narrativ, als bloße Widerständigkeit und Begrenzung des eigenen Vermögens. Durch ihn kann die Mächtigkeit der Alterität erfahren und das Subjekt in seinem Lebensvollzug erschüttert werden. Gerade dies, die Begegnung mit der Andersartigkeit des Anderen, bringt jedoch die Gefahr, mit stärkerer Assimilation oder gleich leiblicher Gegengewalt zu reagieren. Das Subjekt schreitet dann im Angesicht seiner Bedrohung zu einer Verteidigung seines eingenommenen Ortes oder direkt zu einem Gegenangriff. In letzter Instanz kann dies in eine Situation des Kampfes münden, in dem entweder das Subjekt oder der Andere unterdrückt oder vernichtet wird. Andererseits ist hier die Tendenz begründet sich von der Alterität zu separieren, um sich vor ihr zu schützen. Je nach Situation kann dies entweder ein konkreter Ausschluss von Anderen oder ein Rückzug in das Alleinsein sein, das wiederum in ein Leiden an der eigenen Einsamkeit führen kann. Hinzukommt die Gefahr mit der Reintegration des Unfassbaren der Begegnung mit dem Anderen in den Sinnkontext zu scheitern und durch den Verlust des Sinns traumatisiert zu werden oder sogar daran zugrunde zu gehen. Diese Möglichkeiten der Begegnung und Reaktion verweisen darauf, dass die nicht aufhebbare Differenzierung zwischen Eigenem und Alterität je schon präsent ist, und nur im sinnhaften Ausleben verdeckt wird. Die *Epoché* hat zudem darauf verwiesen, dass diese Differenzierung und ihre Verdeckung nicht nur aktiv vollzogen werden: Das Subjekt ist diese Differenzierung, als Prozess der leiblichen Subjektivierung steht sie immer schon in einem Verhältnis der Bezüglichkeit zur Alterität und schon ihr Ausgreifen allein überhöht ihre Position.

Um dieses ursprüngliche Verhältnis zum Anderen zu klären und der ursprünglichen Gewalt nachzugehen, ist daher eine Analyse der leiblichen Verortung der Subjektivierung und der Differenzierung sowie deren Überdeckung notwendig. Der Fokus der Analyse muss sich dabei auf die Alterität und besonders den Anderen und seine Rolle in dem Prozess richten. Eine solche Analyse nimmt ihren Ausgangspunkt bei den Überlegungen Sepps, die eine derartige leibliche

Verortung, in Verbindung mit der praktischen *Epoché*, aufzeigen. Die Suche nach einem Weg in die enthaltende Haltung versteht sich daher als *oikologisches* Projekt.

Der Name *Oikologie*<sup>73</sup> leitet sich von dem altgriechischen Term *Oikos* (Haus) ab. Die *Oikologie* untersucht demgemäß das Haus, als das, *in* dem gelebt wird, und den Prozess des Einhausens, als Wohnen in Häusern und dessen Bedingung, die leib-körperliche Verortung der menschlichen Existenz. Sie zeigt damit die Bedingung auf, unter welchen sich die menschliche Existenz aufgrund ihrer leib-körperlichen Verfasstheit und Struktur in der Welt verortet. Leib-körperlich verweist dabei auf die Möglichkeiten des Leiblichen, die aber auf dem physischen Körper aufbauen, mit dem die menschliche Existenz dem es umgebenden Undurchdringlichen Widerstand bietet. Körperlich ist dabei nicht als objektifizierend zu verstehen. Auf der einen Seite ist die menschliche Existenz in sich zentriert und in diesem Sinne ein absolut separiertes *In-dividuum*. Das *In* verweist dabei auf ihre Verortung in das sie Umgebende, die sich simultan als Separation vollzieht. Auf der anderen Seite ist die menschliche Existenz kein absolutes Individuum, da sie immer in eine soziale Welt integriert ist und erst aus diesem sinnhaften Sozialkontext heraus ein *Individuum* ist. Folglich gibt es zwei fundamentale Weisen des *Inseins*: Das erste *Insein* ist das der leiblich-körperlichen Verortung und das zweite *Insein* des In-der-Welt-Seins, welches sich im sozialen Kontext herausbildet. Die *Oikologie* untersucht die Spannung zwischen diesen beiden Weisen des *Inseins* und fragt, wie sich die Transformation vom Ersten ins Zweite vollzieht. Der *Oikos* (als Haus, Wohnen, Siedlung, Stadt und so weiter) ist dabei derjenige Faktor, der den Übergang ermöglicht und begleitet. Das Geschehen der Einhausung, zunächst leiblichen und infolgedessen ebenso in einer Gemeinschaft, Kultur und so weiter, bildet dabei einen grundlegenden Standpunkt, welcher beispielsweise den philosophischen Beurteilungen eine Handlung im Rahmen einer Ethik oder kulturwissenschaftlichen Fragen nach faktischen Transformationsprozessen in der Menschheitsgeschichte vorausgeht.

Die *Oikologie* bietet daher für eine Untersuchung der enthaltenden Haltung die Möglichkeit, das *In-dividuum* in seiner leib-körperlichen Verortung und in der absoluten Separation von der Alterität, noch vor dem sozialen und Sinnkontext zu analysieren. Sie ermöglicht es, die Andersartigkeit des Anderen als pure Widerständigkeit des Eigenen zu betrachten. Zusätzlich bietet die Philosophie Sepps eine Analyse der Veränderungen im menschlichen Leben, seien es

---

<sup>73</sup> Für eine genauere Übersicht über die *Oikologie* wird das Werk *In. Grundrisse der Oikologie* von Sepp empfohlen (vgl. Sepp 2020), welches das erste Grundlagenwerk zu der Thematik bildet. Für die Definition des Begriffs siehe besonders das Vorwort *Was ist Oikologie?* Ebenso kann auf zwei Interviews mit Sepp verwiesen werden, in welchen er die fundamentale Struktur der *Oikologie* beschreibt. Siehe: Dzwiza and Gerlek 2018 und Venebra 2019.



persönliche, kulturelle oder geschichtliche Transformationsprozesse, im Hinblick auf die praktische *Epoché*. Dennoch ist festzuhalten, dass das vorliegende Projekt in der *Oikologie* noch nicht präsent ist und daher noch weiter ausgewiesen werden muss, wie fruchtbar die *oikologische* Philosophie für eine Suche nach einem Weg in die enthaltende Haltung ist. Generell ist die *Oikologie* als offenes Projekt zu verstehen, sie ist die Konkretisierung eines Kernbereichs, der zu allen Seiten offen ist. Es geht mithin, *oikologisch* gesprochen, nicht um das Kopieren eines Grundrisses und die Ausgestaltung eines weiteren Raumes, sondern in der Weiterentwicklung steht stets auch das Ganze zur Disposition oder zum Umbau.

Im Zuge dessen scheint für das Projekt eine Auseinandersetzung mit Theorien fruchtbar, die den Anderen und die Begegnung mit oder die Gegebenheit von ihm auf einem fundamentalen Level zu artikulieren suchen als nur in einem Sinnkontext. Ein Beispiel hierfür ist die Beschreibung des *Blicks* von Sartre, die als radikale Konfrontation mit der Andersartigkeit des Anderen als Widerstand verstanden werden kann, wobei allerdings das Scheitern jeglicher Beziehung und der unüberwindbare Konflikt mit dem Anderen im Vordergrund stehen.<sup>74</sup> Wesentlich näher an der vorliegenden Untersuchung ist dagegen Lévinas Konzept des *Antlitzes*, in dem sich möglicherweise eine der hier dargelegten *Epoché* ähnelnde Struktur finden lassen könnte. Zumindest impliziert das *Antlitz* kein Scheitern, sondern im Gegenteil den Weg in die Fundamentalethik.<sup>75</sup>

In Anlehnung an das bisher Dargestellte, zeigt sich, dass die enthaltende Haltung nicht als ethisches oder moralisches Potential der *Epoché* zu verstehen ist. Sie berühren vielmehr die angedeutete Dimension des Ethos, wobei dieser zunächst als tatsächliches Wohnen, als die Art und Weise der Verortung in der Welt sowie deren Gewaltmomente und die Möglichkeit diese, mittels der habitualisierten *Epoché*, zu inhibieren. Die Haltung ist daher nicht als Antwort auf die ethisch konnotierte Frage, *Was soll ich tun?*, zu verstehen. Es geht nicht darum einzelne Verhaltensweise und Gesinnungen wie Liebe oder Freundschaft, also konkrete Beziehungen, zu thematisieren und damit auch nicht um eine Ethik, Moral oder Theorie der funktionierenden

---

<sup>74</sup> Für Sartres Sozialontologie und Theorie des Blicks wird auf das entsprechende Kapitel aus seinem Werk *Das Sein und das Nichts* verwiesen. Siehe: Sartre 1993: 405ff. und 457ff.

<sup>75</sup> Bezüglich Lévinas Überlegungen zum Antlitz wird auf das korrespondierende Kapitel seines Werkes *Totalität und Unendlichkeit* verwiesen. Siehe: Lévinas 2002: 267ff. Ebenso wird auf seine Aufsätze *Ist die Ontologie fundamental?* und *Die Spur des Anderen* verwiesen. Siehe: Lévinas 2007: 103ff. und 209ff. Interessant ist ebenso Lévinas Verwendung des Konzepts *Wohnen*, das als *oikologischer* Term verstanden werden könnte. Sepp verweist seinerseits bei der Erläuterung des Begriffs der Separation auf Lévinas (vgl. Dzwiza and Gerlek 2018 und Venebra 2019: 185) und gibt in der Erläuterung seines Verständnisses der Phänomenologie ebenfalls Lévinas als Referenz an (vgl. Sepp 2014: 20ff).

Gesellschaft bedingenden Überlegungen. Vielmehr wird der Versuch unternommen, eine ursprüngliche und all den diesen Annahmen vorausgehende Haltung zu skizzieren, die dann als Möglichkeitsbedingung all dieser Konzepte erscheinen könnte. Die enthaltende Haltung versucht eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie der Andersartigkeit des Anderen vor jedem Sinnkontext ohne Assimilation oder Rückzug in sich begegnet werden kann. Sie möchte das protoethische Potential, das in der Begegnung mit der Andersartigkeit des Anderen und der Reaktion mit der *Epoché* liegt, enthüllen.

### 10.1. Grenzleib, Richtungsleib und Sinnleib in genetischer Lesart

Die leibliche Verortung der menschlichen Existenz anhand von *Grenz-*, *Richtungs-* und *Sinnleib* wurde schon in *Kapitel 7* dieser Arbeit beschrieben. Sie soll lediglich um einige relevante Punkte ergänzt und zudem in einer genetischen Lesart betrachtet werden. Wie bereits erwähnt, ist die Trennung der drei Funktionen der Leiblichkeit analytischer Natur, denn die Funktionen existieren stets gemeinsam und jede von ihnen betrifft den Leib als Ganzen. Anhand der *Epoché* und der Analysen Sepps wurde bereits deutlich, welches Potential für die Entwicklung der menschlichen Existenz im Zusammentreffen mit der Alterität existiert wird. Es sind scheinbar gerade die Zäsuren, die aus der Konfrontation mit der Alterität entstehen, welche die Veränderungen der menschlichen Existenz und die Übergänge in eine neue kulturelle Epoche bedingen: Sei es das Zögern, das in seiner Kultivierung den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Kultur bedingt, bei Blumenberg oder die Urstiftung der Philosophie bei Husserl. Die Alterität und ihre Widerständigkeit bilden damit einen Teil der treibenden Kraft der Bewegung der menschlichen Existenz.

Hier sollen kurz einige Eckpunkte der Verortung durch die drei Ortsbezüge des Leibes wiederholt werden. Durch den *Grenzleib* realisiert sich die menschliche Existenz selbst als Grenze. Die Grenze ist hierbei das lebendige erste Insein, und dieses ist als Grenze nicht von einem Außen bestimmt. Leben entquillt sich selbst und erlebt sich dann in Folge der Konfrontation mit der sinnlosen Härte des Undurchdringlichen. Das Kraftfeld des Widerständigen eröffnet mit dem Schaffen von Widerständen erst Möglichkeiten. Das Leben erringt sein *Es-selbst-Sein* nur im Aushalten seines eigenen widersprüchlichen Faktums; es setzt dem Widerstand des Undurchdringlichen ein eigenes Widerstehen entgegen. Hierbei erfolgt die ursprüngliche und sinnvorgängige Urscheidung von innen und außen. Das Undurchdringliche ist in diesem Sinne Träger der menschlichen Existenz, insofern diese stets in es eingebettet ist. Dies markiert eine Urerfahrung. Diese ist ein eigenartiges Geflecht aus Gewalt und Gabe, denn einerseits erlebt die menschliche Existenz hier eine Urgewalt, da sie vom Undurchdringlichen in

eine Form gepresst wird und von diesem abhängig ist, andererseits erfährt die menschliche Existenz hier eine Urgabe, denn ohne diese Gewalt gäbe es kein Leben, das sich durch den Rückwurf auf sich und die Erfahrung seiner Endlichkeit zu sich verhält.

Im Erleiden und dem ihm folgenden Leisten der Widerständigkeit realisiere sich eine doppelte Grenze; in der Urscheidung bilde sich die Grenze nach innen zum Selbst sowie die Grenze nach außen zu allem Anderen. Der eigene Grund, die eigene Verankerung als Mitte, bleibe immer ein nicht völlig anzueignendes Moment, von dem nur seine Anwesenheit als Abwesendes festgestellt werden könne. Dennoch lebe die menschliche Existenz aus dieser ihrer eigenen absoluten Subjektivität und Eigenheit heraus und in ihr, wenn sie diese auch nie völlig einholen könne. Die Grenze nach außen ist die des Widerstandes in dem Erleben des Undurchdringlichen, die eine absolute Separation zwischen der menschlichen Existenz und dem Undurchdringlichen bedinge. Das Undurchdringliche ist außerhalb des Sinnkontextes, insofern es diesem vorausgeht und nicht in ihn integriert werden kann. Die Unmöglichkeit das Innere oder Äußere völlig zu erfassen, mithin die Erfahrung der Grenze, sei nur als *meontisches* Moment fassbar. (vgl. Sepp 2017: 14ff.) Diese beiden Momente der Begrenzung verweisen auf zwei Arten des Erlebens von genereller Alterität, die jedoch noch nicht die Andersartigkeit des Anderen einschließen. In der Begegnung mit dem Undurchdringlichen und seiner puren Widerständigkeit ereignet sich so eine ursprüngliche Differenzierung, welche in den Bereich des Eigenen und der Alterität unterteilt, auch wenn diese hier noch nicht als solche erfassbar sind. Diese ursprüngliche Differenzierung wird durch die andauernde leibliche Verortung permanent aufrechterhalten.

Als Reaktion auf die Gewalt dieser Urerfahrung wird der *Richtungsleib*, als gewaltvolle Antwort, ausgebildet. Die menschliche Existenz gewinnt weitere Potenz in ihrem Ausgriff und verstärkt zugleich ihre Zentrierung. Bereits an dieser Stelle wird das Begehren ausgebildet und der Ausgriff beginnt totalitär zu werden, indem er danach strebt, sich das Andere einzuverleiben und anzueignen. Nach dem nun dieses Ausrichten wieder zu sich zurück kommt, wird es ein Einrichten, und die menschliche Existenz faltet die sinnhafte Welt als Schutzschirm gegen die sinnlose Undurchdringlichkeit auf. Als weitere Reaktion erhebt sich also über dem *Grenz- und Richtungsleib* der *Sinnleib*, der beide zwar überformt, aber in seiner Gegebenheit an sie gebunden ist. Er stellt damit die Verlängerung des Machtstrebens der menschlichen Existenz dar. Infolgedessen und in Kombination mit der Verdeckung der anderen Leiblichkeitsfunktionen verhärtet sich das Gewaltmoment, und die menschliche Existenz beginnt, sich die Welt untertan zu machen, indem sie diese mit ihren Interessen unterteilt und hierarchisiert.

Die der Ausrichtungsbewegung inhärente Gewalt kann schon daher nicht durch einen ethischen Ansatz begegnet werden, weil sie bereits vor dem Sinnkontext, in welchen die Ethik gemeinhin fällt, auftritt. Daher muss, wie auch Sepp deutlich macht, eine andere Antwort auf die Zudringlichkeit des Undurchdringlichen gefunden werden: die *Epoché*. Durch diese und im Hinblick auf die gegebene Analyse der Verortung zeigt sich ein ursprüngliches Verhältnis zur Alterität generell. Obwohl die Urerfahrung der Alterität, welche die Urscheidung bedingt, ein gewaltvolles Moment enthält und ebenso die weiteren Widerständigkeiten, die zur Ausbildung des *Richungs- und Sinnleibs* führen, ein solches Moment besitzen, sind sie immer mit einer Gabe verbunden. Die menschliche Existenz erhält bei jedem dieser Urereignisse eine Erweiterung ihres Potentials. Sie erhält die Möglichkeiten des Sich-Ausrichtens und des Fortbewegens in Raum und Zeit, außerdem kann sie nun auf sich selbst reflektieren und alles im Kontext des Sinns erfahren, verstehen und so weiter. Es bestätigt sich, dass es gerade die Zäsuren durch die Widerständigkeit der Alterität sind, welche die Entwicklung der menschlichen Existenz bedingen. Hinzu kommt ein weiteres besonderes Moment: die menschliche Existenz wird vom Undurchdringlichen getragen. Damit erscheint die Alterität zumindest gleichursprünglich, denn sie kommt nicht nach der eigenen menschlichen Existenz, sondern sie ist ab dem Moment absolut da, in dem das Leben sich zum ersten Mal ausleibt. Möglicherweise geht sie dem Eigenen sogar voraus. Die Alterität ist somit nicht nur Teil der treibenden Kraft im Prozess der Verortung, sondern sie ist zudem in Form der Urscheidung überhaupt Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Existenz. Durch sie und wegen ihr wird die sich permanent vollziehende leibliche Subjektivierung ermöglicht, und die menschliche Existenz wird getragen.

## 10.2. Die Urkonfrontation mit dem Anderen

Mit den oben dargelegten Analysen lässt sich nun nach der besonderen Rolle der Andersartigkeit des Anderen im Prozess der leiblichen Verortung der menschlichen Existenz fragen. Die Urerfahrung des Außen und der Grenze, die Konfrontation mit dem Undurchdringlichen müsste, auf dieser Ebene, durch eine Urkonfrontation oder Urgegebenheit des Anderen ergänzt werden. Wie anhand der *Epoché* sichtbar wurde, ist die Alterität nur in ihrer Widerständigkeit gegeben, sie ist sozusagen in negativer Weise als anwesende Abwesenheit gegeben. In der erfahrenen Widerständigkeit ist sie gewiss und jenseits des Sinns und Verstehens erfahrbar, aber sie kann nicht weiter ausgelegt oder analysiert werden. Sie kann weder aufgelöst noch ins Eigene überführt werden und schlussendlich ist sie nicht erkennbar. Daher ergibt sich an dieser Stelle zunächst das Problem der Differenzierung von Alteritäten in einem vorsinnhaften Kontext, das heißt der Differenzierung der Gegebenheit von Widerständen: Der Widerstand der

Andersartigkeit des Anderen muss anders gegeben sein, somit anders erlebt und erfahren werden, als die bloße Widerständigkeit des Undurchdringlichen. Das heißt nicht, dass hier eine weitere Art der Widerständigkeit auftritt, sondern, dass der Andere in seiner Widerständigkeit noch anders gegeben sein muss als ein Ding als Undurchdringliches oder die menschliche Existenz selbst als Anderes. Hinweise auf ein solches Denken einer besonderen Gegebenheit der Widerständigkeit des Anderen finden sich, wie angedeutet, beispielsweise bei Lévinas als ethischem Widerstand des *Antlitzes* des Anderen. Ethisch ist hierbei noch nicht als eine Ethik in einem Sinnkontext zu denken, sondern das pure Faktum der Andersartigkeit des Anderen in deren Angesicht die menschliche Existenz nicht mehr können kann und die ihr nicht gleichgültig sein kann, weil sie ihr nicht gleich ist. Oder in der Erschütterung, welche sie erfährt, wenn ein Anderer sie mit seinem *Blick* objektiviert, wie Sartre ausführt. Oder im Sinne des schon erwähnten Widerständigen eines konkurrierenden Narrativs oder anderen Sinnkontextes. Diese Ansätze lassen sich in einem *oikologischen* Sinne reformulieren.

Die andere menschliche Existenz entfaltet ebenso wie die eigene menschliche Existenz ihre Grenzen aus sich heraus im Zusammenspiel mit dem Undurchdringlichen. Die Andersartigkeit des Anderen, als selbst Grenzen ziehend, muss damit beide Arten der oben beschriebenen Gegebenheit von Andersartigkeit beinhalten. Der Andere ist leiblich-widerständig als Teil des Undurchdringlichen anders, aber ebenso ist er als absolute Subjektivität nicht einholbar und somit ebenfalls anders. Seine Widerständigkeit ist daher, wie auch beim Subjekt, sowohl widerstehend, wie jedes andere Gegebene als Undurchdringliches, aber zudem ebenso Widerstand leistend. Er ist ebenfalls ausgreifend und sich-ausrichtend, verfügt mithin über einen *Richtungsleib*. Hinzu kommt die Verankerung des Anderen, seine absolute Subjektivität und Eigenheit, die Grenze in ihm, welche wie bei der eigenen menschlichen Existenz nicht eingeholt oder angeeignet werden kann, die seine spezifische Andersartigkeit weiter bedingt.

Die Urkonfrontation bedingt die Entdeckung der Andersartigkeit in der eigenen menschlichen Existenz. Sie entdeckt zunächst, dass sie nicht der einzige Nullpunkt der Orientierung ist, nicht die Mitte der Welt und nicht das Einzige, das widerstehen kann. Der Andere erscheint im Kontext des Begehrens, er erscheint für das Eigene, aber durch sein eigenes Widerstehen, das Vermögen seines *Richtungsleibes* und der Fähigkeit selbst Sinnkontexte auszubilden, entzieht er sich der Assimilation nicht nur, sondern kehrt sie um. Im Versuch der Raumnahme und des Einverleibens erscheint er selbst als raumnehmend und einverleibend. Daraufhin versetzt sich die menschliche Existenz *richtungsleiblich* an die Stelle des Anderen und entdeckt somit sich im Anderen, oder sie entdeckt das Andere in sich. Die Andersartigkeit des Anderen ist der

Abgrund in ihm, der in der Konfrontation erst auf den Abgrund im Eigenen verweist. Auf einer anderen, schon sinnbehafteten Ebene ließe sich dies als Akt der Projektion in den Anderen beschreiben, die ihn zunächst gefangen nimmt. Da die menschliche Existenz und der Andere aber *grenzleiblich* absolute separiert sind, ergibt sich eine Doppelung: Der Andere ist wie das Eigene und zugleich nicht wie das Eigene. Die Widerstände der eigenen und der anderen *Grenzleiblichkeit* verhindern letztlich die sich anbahnende Assimilation, woraufhin der Andere freigegeben wird, da er nicht festzuhalten ist, ebenso wenig, wie die menschliche Existenz sich selbst festhalten kann.

In diesem Sinne ist die Urkonfrontation mit dem Anderen ebenfalls ein Akt der gleichzeitigen Gewalt und Gabe. Sie ist Gewalt, da einer Konfrontation mit einer anderen Art von Andersartigkeit als die der äußeren Widerständigkeit des Undurchdringlichen auftritt und dieser zunächst nur mit Assimilationstendenzen im Sinne einer Raumnahme im Anderen zu begegnen ist. Sie ist Gabe, denn der Andere gibt die eigene Andersartigkeit, er eröffnet der menschlichen Existenz die Grenzen nach innen. Der ursprüngliche Ausgriff des Subjekts begegnet dem Widerstehen des Anderen und indem der erneute verstärkte Ausgriff und Versuch der Absorption scheitert, da er an der *grenzleiblichen* Widerständigkeit des Anderen (und der Eigenen) abprallt und der Andere selbst mit Sinn nicht völlig überformt werden könnte, wird die menschliche Existenz auf sich zurückgeworfen. In dieser Inversion ihres Ausgriffs, entdeckt sie die Grenze in sich, der Andere verweist erst auf die eigene Andersartigkeit, denn die menschliche Existenz stürzt im Anderen in einen unauslotbaren Abgrund und erfährt diesen dann in sich selbst. Hierbei wird die Andersartigkeit des Anderen freigegeben; er und die menschliche Existenz sind sich als separierte Existenzen gegeben, die dennoch in ihrer Andersartigkeit verbunden sind. Dieser Prozess müsste, um die hier skizzierte Struktur vollständig entfalten zu können, ein wechselseitiges Geschehen sein, da der Andere seine Andersartigkeit ebenfalls nur auf diese Weise entdeckt.<sup>76</sup>

Dieses ursprüngliche Moment der Freigabe verweist auf die dargelegte Deskription der *Epoché*. Allerdings scheint die Freigabe nicht wie bei der *Epoché* ein aktives Moment, sondern die menschliche Existenz wird eher passiv dazu veranlasst. Dennoch verursacht das sich vollziehende Geschehen einen radikalen und einmaligen Einschnitt in den Lebensfluss der menschlichen Existenz, ähnlich wie dies die *Epoché* in ihrer Urstiftung tut. Das Geschehen geht vom

---

<sup>76</sup> Die hier skizzierte *oikologische* Urkonfrontation weist einige Parallelen zu der *Bewegung des Anerkennens* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf, welche dieser in der *Phänomenologie des Geistes* expliziert. Siehe: Hegel 1970: 138ff. In der Tat scheint der Begriff der *Anerkennung* geeignet, um diese Urkonfrontation zu beschreiben, wobei natürlich der von Hegel selbst nicht verwendete Begriff der *Epoché* beibehalten werden müsste.

Anderen aus, er hält die menschliche Existenz an und in ihrem plötzlichen bei sich sein wird sie befreit, allerdings zunächst nur in dem Sinne, dass sie die Freiheit einer Reaktion erlangt. Die Reaktion könnte jedoch die einer Verweigerung sein; die menschliche Existenz könnte auf die Entdeckung der eigenen Andersartigkeit durch die Andersartigkeit des Anderen mit erneutem eigenen Widerstand antworten. Vermutlich ist dies sogar die zunächst wahrscheinlichere Reaktion, da sie dem gewöhnlichen leiblichen Ausgriff als tendenziell gewaltvoll und assimilatv entspricht. Der Gegenwiderstand könnte dabei mannigfaltige Formen annehmen, beispielsweise entweder die eigene oder die andere Andersartigkeit verneinen, vergegenständlichen oder Ähnliches. Allerdings kann die Befreiung und die Entdeckung des Eigenen angenommen werden. Wird dies vollzogen, dann lässt sich von einer *Urepoché* dem Anderen gegenüber sprechen, in der die menschliche Existenz sich von der Tendenz zu einer bloß ebenfalls widerständigen Reaktion befreit. Denn der radikale Einschnitt, der in eine *Urpoché* münden kann, bietet zugleich die Grundlage, die Freigabe als struktureller Teil der ursprünglichen Begegnung mit dem Anderen, zu einer Habitualität ihm gegenüber werden zu lassen, das heißt einer enthaltenden Haltung. Die Andersartigkeit des Anderen ist je und immer schon eine spezielle Gegebenheit von Widerständigkeit, welche der menschlichen Existenz eine besondere Gabe beschert. Die adäquate Reaktion auf diese Gabe kann, so lässt sich anhand des eben skizzierten postulieren, nur ihre Annahme, die *Epoché* sein. Denn nur sie ermöglicht ein Wiederanknüpfen der unterbrochenen Bezüge, welches dem Moment des Bruches Rechnung trägt, und den Anderen folglich nicht assimiliert oder unterwirft und ebenso nicht die eigene Andersartigkeit verneint.

Die Urkonfrontation mit dem Anderen erweist sich gemäß den hier durchgeführten Überlegungen als gewichtiger Schritt der leiblichen Verortung der menschlichen Existenz. Sie ist ein notwendiger Schritt des *Sich-selbst-bewusstwerdens*. In dieser Betrachtung vermag es die *Oikologie* eine Art der *Protozialität* aufzuzeigen, welche schon in der menschlichen Existenz als einzelne angelegt ist. Denn ohne den Anderen bliebe sie fragmentarisch. Das Streben nach dem Anderen und damit letztlich die Sozialität, so lässt sich vermuten, sind schon vorhanden, bevor der tatsächliche Andere getroffen wird. Gerade im Hinblick auf die entdeckte *Protozialität* müsste diese bisher nur skizzenhafte Darstellung eines genetischen Aufweises einer Urbegegnung mit dem Anderen noch weitergeführt und vertieft werden. Eine wichtige Ergänzung bildet eine Untersuchung der Schwangerschaft, sozusagen als erster geteilter *Oikos* im Sinne eines ersten Einhausens. Interessanterweise findet sich hier, ebenso wie im anschließenden Säuglingsstadium, eine Wiederkehr des Motivs des Getragen-Werdens durch die Alterität, hier

direkt verkörpert durch die ersten Anderen, die eigenen Eltern, besonders natürlich die eigene Mutter.

Hiermit ist die Untersuchung des Prozesses der ursprünglichen Differenzierung im Hinblick auf das ursprüngliche Verhältnis zur Alterität allgemein und zur Andersartigkeit des Anderen speziell vorläufig abgeschlossen. Das Verhältnis zur Alterität ist allgemein ein von ihr Getragenwerden und auf sie Angewiesensein, beispielsweise als Boden unter den eigenen Füßen und im Verzehr von Nahrung. Nur durch die Gabe der Alterität ist es überhaupt möglich zu leben, indem Leben erst seinen Raum des Möglichen erhält. In besonderer Weise zeigt sich dies auch in der Urkonfrontation mit dem Anderen, denn diese ist eine initiale Befreiung, die erst die eigene Andersartigkeit entdecken lässt. In der ursprünglichen Freigabe des Anderen und ihrer Möglichkeit in eine *Urepoché* ihm gegenüber zu münden, lässt diese erst die Differenzierung, welche die menschliche Existenz immer vollzieht und die sie ist, vollständig entdecken, indem er ihr die eigene Andersartigkeit enthüllt. Diese *Urepoché* lässt die Differenzierung erfahren: Die menschliche Existenz erfährt damit sich und den Anderen als unmittelbar gegeben, als zwei unaufhebbare Existenzen, die in einem gleichursprünglichen Verhältnis zueinanderstehen. Genetisch betrachtet, geht der Andere sogar dem Eigenen voraus. An diese Gedanken anknüpfend zeigt sich eine Art der Verbundenheit und des ursprünglichen Verhältnisses in der Heterogenität und dem Ineinadergreifen der beiden Bereiche, die noch keine Verantwortung ist, insofern dies ein sinnhafter Begriff ist, aber möglicherweise die Struktur einer *Urschuld* trägt. Diese ist weder ethisch noch in einem religiösen Sinne<sup>77</sup> oder überhaupt sinnhaft zu verstehen, weswegen aus ihr keinerlei *Sollen* folgen kann. Ebenso kann sie nicht abgeleistet oder ausgeglichen werden. Sie lässt sich allerdings im Sinne einer vorsinnhaften Aufforderung der Alterität verstehen, die Gabe anzunehmen, das heißt *Epoché* zu üben. Bezogen auf den Anderen und seine Andersartigkeit bedeutet dies, dass jede Begegnung mit ihm die Struktur einer Aufforderung zur Einnahme einer enthaltenden Haltung trägt. Diese kann nun abschließend kurz charakterisiert werden.

---

<sup>77</sup> Sowohl der Begriff des *Getragenwerdens* als auch der Begriff einer *Urschuld* verweisen aber auf eine mögliche Anknüpfung der Untersuchung an religiöse Erlebnisse. Gerade das Verhältnis der *Epoché* mit dem religiösen Erlebnis im Sinne einer Öffnung zum ganz Anderen bietet eine fruchtbare Ergänzung zu der vorliegenden Untersuchung im Hinblick auf das hier dargelegte Verhältnis zur Alterität. So beschreibt beispielsweise Stein die Erfahrung des endlichen Seins wie folgt: „Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit (...) die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird“ (Stein 2006: 49f.).



### 10.3. Die Habitualisierung der *Epoché* als enthaltende Haltung

In der enthaltenden Haltung befindet sich das Subjekt wieder in der dargelegten Situation, aber diese ist nun im Sinne der *Epoché* modifiziert. Die *Epoché* als enthaltende Haltung ist eine Art Bewusstwerdung oder Wiedererinnerung: Das Subjekt verhält sich zu seiner eigenen leiblichen Verortung, es hat sie nun als Ursprung jeder Sinnkonstitution mitgegeben. Dieser Ursprung ist kein fester Grund mehr, sondern einer, der erschüttert werden kann. Im Widerstand erfährt die menschliche Existenz zwar ihre Ohnmacht und Verletzlichkeit, aber ebenso wird ihre Freiheit erst befreit und neben der gewöhnlichen Tendenz ist eine ganz andere Haltung möglich geworden. Wie die *Oikologie* schon andeutet, ist diese ein Gegenprogramm zu einer Verlängerung des eigenen Egozentrismus, indem jeder Bezug des Subjekts seine Nicht-Totalität mitgegeben hat. Es geht nicht darum, in einer andauernden *Epoché* zu leben, sondern die Gabe der Alterität anzunehmen und ihr nicht mehr mit Assimilation zu begegnen und sich ebenso wenig in sich zurückziehen zu müssen. Auf Basis der enthaltenden Haltung kann sich aber die *Epoché* als partikuläre ständig vollziehen und so die Haltung erneuern. Der Andere ist ein Riss in dem ausgebildeten Sinnkontext des Subjekts. Er ist die Infragestellung des Subjekts und das Subjekt ist die Infragestellung des Anderen. Der Weg in die enthaltende Haltung verläuft über den Anderen und das protoethische Potential der Begegnung mit seiner Andersartigkeit.

Das entscheidende Moment in allen Sinnkonstitutionen, sei es das alltägliche Leben oder ein politisches oder soziales System oder auch eine Ethik, ist gerade, so wird hier postuliert, das Fluide und Kontingente dieser jeweiligen Konstitution. Sei es das Politische oder das Ethische oder in Bezug auf die Philosophie das Philosophische oder genauer das Philosophieren des Philosophierenden. Die enthaltende Haltung ist eine Sichtbarmachung, eine Freilegung des Ursprungs und der Kontingenz eines Sinnkontextes. Vor einer Ethik beispielsweise muss demnach eine Haltung stehen, welche die Rückbindung an die ursprüngliche sich leiblich verortende Subjektivierung des Subjektes und sein ursprüngliches Verhältnis zur Alterität bedenkt. Die *Epoché* bietet darüber hinaus einen Schutz vor der Sinnlosigkeit selbst, der Verzweiflung, die im Angesicht dieser Kontingenz empfunden werden könnte, und sie bietet schlussendlich die Möglichkeit die Sinnsysteme zu analysieren, zu vergleichen und zu modifizieren. Sie bietet ebenfalls die Möglichkeit der Resistance, der Entdeckung der eigenen Widerständigkeit und Individualität, welche schon ihrer Definition nach eine Gegentendenz gegen jegliche Überformung durch Machtstrukturen oder totalitäre Regime in sich trägt.

In der konkreten Begegnung mit dem Anderen hieße dies Folgendes. Das Subjekt kann bei jeder Begegnung mit dem Anderen seine Andersartigkeit durch den Sinnkontext der Begegnung

hindurchschimmern sehen. Der Andere ist nicht mehr in einem festgeschriebenen Sinnkontext, beispielsweise als Freundin, Feindin oder Blumenladenbesitzerin, gegeben. Zunächst ist seine Subjektivität gewiss, da diese mit dem Bruchmoment selbst gegeben ist. All seine Facetten sind weiterhin in sinnhaften oder objekthaften Bezügen und er damit als konkrete Person gegeben. Aber seine gegebenen Facetten erscheinen als Ausformungen beziehungsweise als sowohl kontingente wie auch notwendige Verwirklichungsbewegungen seiner Subjektivität, eben als seine Persönlichkeit, sein Charakter oder sein Entwurf. Es sind daher sowohl der Abgrund in ihm als auch seine sinnhafte Gegebenheit umfasst.

Im Loslassen der *Epoché* lässt das Subjekt den Anderen kommen. Hier bietet sich ihm überhaupt erst die Möglichkeit, die Forderungen des Anderen zu vernehmen. Das Subjekt kann an dieser Stelle Dialogpartner werden, es kann zuhören und es kann auf die personalen Werte des Anderen antworten. An dieser Stelle zeigt sich das protoethische Moment, von dem aus sich gerade keine konkrete Ethik entwickeln kann beziehungsweise sollte, aber eben eine enthaltende Haltung zum Anderen beschrieben werden kann, in der Intersubjektivität als Gegebenheit gleichursprünglicher Gesprächspartner möglich ist. Erst aus dieser ursprünglichen Enthaltung lassen sich andere Haltungen oder Gesinnungen gegenüber dem Anderen als Freundschaft oder Liebesbeziehung verwirklichen. Erst hiernach ist ein tatsächliches Verstehen möglich. Der Andere und das Subjekt können nun gemeinsam leben; das Subjekt lebt, wie der Andere es fordert, der Andere aber, wie das Subjekt es fordert. Ihre Begegnung ist in einen andauernden Dialog übergegangen, indem beide Zuhörer des jeweils anderen sind.

Diese Möglichkeit des Zuhörens, das Verbleiben in Offenheit und aktiver Passivität dem Anderen gegenüber, bietet letztlich auch das Potential ihn nun seinerseits zu tragen. Denn wie dargelegt werden konnte ist das menschliche Leben von Brucherfahrungen und Erschütterungen des eigenen Sinnkontextes gekennzeichnet. Gelangt der Andere an die Grenzen seines Sinnkontextes, wird sein Lebensvollzug bis ins Mark erschüttert, ja bricht seine Welt zusammen, dann lässt sich im Sinne der enthaltenden Haltung mit Paul Celan sagen: „die Welt ist fort, ich muss dich tragen“<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Aus dem Gedicht *Große, glühende Wölbung*, online verfügbar unter: <http://deutschsprachigedichtung.blogspot.com/2017/08/paul-celan-grosse-gluhende-wolbung.html>.

## 11. Bibliographie

Ajahn Chah (2018): *On Meditation*. Hempstead: Amaravati Publications.

Arendt, Hannah (1992): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Neuausg., 8. Aufl. München: Piper (Serie Piper, 217).

Beckwith, Christopher I. (2015): *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton: Princeton University Press. Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&AN=948509>.

Bernet, Rudolf (2016): The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought. In: *MET* 4 (2), S. 311–333. DOI: 10.19079/metodo.4.2.311.

Blumenberg, Hans (1980): *Nachdenklichkeit*. Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Online verfügbar unter <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>, zuletzt geprüft am 07.06.2019.

Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. 61 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1301).

Blumenberg, Hans (Hg.) (2001): *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Unter Mitarbeit von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2001): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Hans Blumenberg (Hg.): *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Unter Mitarbeit von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 47–73.

Blumenberg, Hans (2010): *Theorie der Lebenswelt*. Unter Mitarbeit von Manfred Sommer. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Chang, Garma C.C. (1989): *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins. Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie*. 1. Aufl. Bern: Barth.

Chernavin, Georgy (2011): *Transzendente Archäologie - Ontologie - Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*. Nordhausen: Traugott Bautz (libri virides, v.7). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=2055300>.

Couissin, Pierre (1929): L'origine et révolution de l'ἐποχή. In: *Revue des Études Grecques* 42 (198), S. 373–397. Online verfügbar unter [https://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1929\\_num\\_42\\_198\\_6960](https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1929_num_42_198_6960).

Dan Zahavi (2019): Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché. In: *Cont Philos Rev*, S. 1–15. DOI: 10.1007/s11007-019-09463-y.

Depraz, Natalie (2012): *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*. Unter Mitarbeit von Sebastian Knöpker. Orig.-Ausg. Freiburg: Alber.

Depraz, Natalie; Varela, Francisco J.; Vermersch, Pierre (2003a): *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins (Advances in consciousness research 1381-589X, v. 43). Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=148652>.

Depraz, Natalie; Varela, Francisco J.; Vermersch, Pierre (2001): *L'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*. Bucharest, Rom: Zeta Books (Phenomenological Workshop texts). Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10574227>.

- Depraz, Natalie; Varela, Francisco J.; Vermersch, Pierre (2003b): Die phänomenologische "Epoché" als Praxis. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 213–228.
- Diogenes Laertios (1990): Leben und Meinungen berühmter Philosophen. 3. Aufl./ mit neuem Vorw. von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 53/54).
- Douglas, John G. (2017): Hellenic Buddhism. Pyrrho's Dharma. Online verfügbar unter [https://www.academia.edu/34732939/HELLENIC\\_BUDDHISM\\_Pyrrhos\\_Dharma\\_](https://www.academia.edu/34732939/HELLENIC_BUDDHISM_Pyrrhos_Dharma_), zuletzt geprüft am 29.05.2020.
- Dzwiza, Erik; Gerlek, Selin (2018): Interview mit Hans Rainer Sepp im Rahmen der Husserl Lecture 2018 und der HAT 2018. In: Et. al. Online verfügbar unter [et-al.opphen.org](http://et-al.opphen.org).
- Elberfeld, Rolf (2012): Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung. FreiburgMünchen: Karl Alber.
- Fink, Eugen (1988): VI. Cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932), mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Dordrecht: Kluwer (Husserliana).
- Flintoff, Everard (1980): Pyrrho and India. In: *Phronesis* 25 (1), S. 88–108.
- Foult, T. Griffith (2000): The Form and Function of Kōan Literature. A Historical Overview. In: Ste-ven Heine und Dale S. Wright (Hg.): The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism. Oxford/New York: University Press. S. 15-45.
- Frankl, Viktor E. (1977): ... trotzdem ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Ungekürzte Ausg., 10. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv, 10023).
- Fuchs, Thomas (2015): Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie. In: *Information Philosophie* (3), S. 8–19, zuletzt geprüft am 02.01.2019.
- Gabriel, Markus (2008): Antike und moderne Skepsis zur Einführung. Hamburg: Junius (Zur Einführung).
- Giorgi, Amedeo; Aanstoos, Christopher M.; Cloonan, Thomas F.; Thiboutot, Christian (Hg.) (2010): The redirection of psychology. Essays in honor of Amedeo P. Giorgi. Montréal: Cercle Interdisciplinaire de recherches phénoménologiques, Département de psychologie, Université du Québec à Montréal (Les collectifs du CIRP, v. 1).
- Gottwein: ἐπέχω. Online verfügbar unter <https://www.gottwein.de/GrWk/Gr01.php?qu=ἐπέχω&ab=Hui>, zuletzt geprüft am 10.05.2020.
- Gottwein: ἐποχή. Online verfügbar unter <https://www.gottwein.de/GrWk/Gr01.php?qu=ἐποχή&ab=Hui>, zuletzt geprüft am 10.05.2020.
- Guardini Stiftung e.V (Hg.) (2012b): TRIGON 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog. Guardini Stiftung e.V. 1., neue Ausg. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Hashi, Hisaki; Gabriel, Werner und Haselbach, Arne (Hg.) (2007): Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken. Wien: Passagen Verlag
- Hayden, Patrick (2014): Introduction: Illuminating Hannah Arendt. In: Patrick Hayden (Hg.): Hannah Arendt. Key Concepts. Durham: Acumen, S. 1–19.
- Henry, Michel (2003): Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion

in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 65–78.

Husserl, Edmund (1901): Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis ; Text der 1. u. der 2. Aufl. ; ergänzt durch Annotationen u. Beiblätter aus dem Handexemplar. Hg. v. Ursula Panzer. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 19.2).

Husserl, Edmund (1913): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle an der Saale: Max Niemeyer.

Husserl, Edmund (1959): Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Photomech. Repr. of 1959. Hg. v. Rudolf Boehm. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 8).

Husserl, Edmund (1964): Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genialogie der Logik. Unter Mitarbeit von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen.

Husserl, Edmund (1968): Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hg. v. Walter Biemel. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 9).

Husserl, Edmund (1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß ; dritter Teil: 1929 - 1935. [Photomech. Repr.]. Hg. v. Iso Kern. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 15).

Husserl, Edmund (1976): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2. Aufl., photomechan. Repr. Hg. v. Walter Biemel. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 6).

Husserl, Edmund (1987): Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. 2., durchges. Aufl. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 291).

Husserl, Edmund (2002): Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926 - 1935). Hg. v. Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer (Husserliana, 34).

Izutsu, Toshihiko (1986): Philosophie des Zen-Buddhismus. Unveränd. Neuausg., 20. - 22. Tsd. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. (Rowohlts Enzyklopädie, 428).

Kern, Iso (1962): Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. In: *Tijdschrift voor Filosofie*. Online verfügbar unter [https://www.jstor.org/stable/40880851?read-now=1&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/40880851?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents), zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Kornfield, Jack (1991): Ein Gespräch mit Ajahn Chah. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/diverses/ajahn\\_chah/ein\\_gespraech.htm](http://www.palikanon.com/diverses/ajahn_chah/ein_gespraech.htm), zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Krause, Conni (2009): DAS EDLE MAHĀYĀNA-SŪTRA DER VOLLKOMMENHEIT DER WEISHEIT, GENANNT: UNERSCHÜTTERLICHE BEENDIGUNG. Diamant-Sutra. Online verfügbar unter <https://fpmt.org/wp-content/uploads/teachers/zopa/advice/vajracuttergerman.pdf>, zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Kühn, Rolf; Staudigl, Michael (Hg.) (2003): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3).

- Kühn, Rolf; Staudigl, Michael (2003): Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 11–28.
- Kühn, Rolf; Witte, Karl Heinz (Hg.) (2006): Praxis und Methode. Positionen. Freiburg: Karl Alber (Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, 1).
- Kuzminski, Adrian (2008): Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group Inc (Studies in Comparative Philosophy and Religion). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=616393>.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4346728>.
- Lévinas, Emmanuel (Hg.) (2007): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 6. Aufl., Studienausg. Freiburg (Breisgau): Alber (Alber-Studienausgabe).
- Lévinas, Emmanuel; Krewani, Wolfgang Nikolaus (2002): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 3. Aufl. (4. Aufl. der Studienausg.). Freiburg (Breisgau): Alber (Alber-Studienausgabe).
- Liebsch, Burkhard; Hetzel, Andreas; Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2011): Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Tagung; Konferenz. Berlin: Akademie Verlag (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband, 32).
- Luft, Sebastian (2002a): »Phänomenologie der Phänomenologie«. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht: Springer (Phaenomenologica, Reihe Gegründet von H.L. Van Breda und Publiziert unter Schirmherrschaft der Husserl-Archive, 166).
- Luft, Sebastian (2003): Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 31–49.
- Marion, Jean-Luc (2003): Reduktive "Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 125–138.
- Morley, James (2010): It's Always About the Epoché. In: Amedeo Giorgi, Christopher M. Aanstoos, Thomas F. Cloonan und Christian Thiboutot (Hg.): The redirection of psychology. Essays in honor of Amedeo P. Giorgi. Montréal: Cercle Interdisciplinaire de recherches phénoménologiques, Département de psychologie, Université du Québec à Montréal (Les collectifs du CIRP, v. 1), S. 223–232.
- Müller, Oliver (2005): Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie. Padaborn: Mentis.
- Nāgārjuna (2010): Mula-madhyamaka-karika. Unter Mitarbeit von Stephen Batchelor. Online verfügbar unter <https://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/verses-from-the-center>, zuletzt aktualisiert am 11.02.2020.

Nandamālābhivamsa (2013): Samatha und Vipassanā. Online verfügbar unter [http://www.abhidhamma.de/Samatha\\_Vipassana\\_ebook\\_de.pdf](http://www.abhidhamma.de/Samatha_Vipassana_ebook_de.pdf), zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Nenon, Thomas; Blosser, Philip (Hg.) (2010): Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer Science+Business Media B.V (Contributions To Phenomenology, 62).

Oshima, Yoshiko (2012): Zen - anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger. Nordhausen: Traugott Bautz (libri nigri, v.2). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1978097>.

Pali-Kanon: Aṅguttara Nikāya 3. Uppādā Sutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/angutt/a03\\_134-146.html#a\\_iii137](http://www.palikanon.com/angutt/a03_134-146.html#a_iii137), zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Das Alter der Sutta Nipāta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/vorw5.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Dīgha Nikāya 2. Sāmaññaphala Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/digha1/dn02.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Dīgha-Nikāya 22. Mahāsatiṭṭhāna Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/digha1/dn22.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Khuddaka Nikāya 2: Dhammapada 20. Maga. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/khuddaka/dhp/dhp4.htm#Magga>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Khuddaka Nikāya 4: Itivuttakam 50. Mūla Sutta. Online verfügbar unter [www.palikanon.com/khuddaka/it/it050t059.html](http://www.palikanon.com/khuddaka/it/it050t059.html), zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Khuddaka Nikāya 5: Sutta Nipāta 1.12. Muni-Sutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn\\_i12\\_221.html](http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn_i12_221.html), zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Khuddaka Nikāya 5: Sutta Nipāta 1.3. Khaggavisāna-Sutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn\\_i03\\_75.html](http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn_i03_75.html), zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Khuddaka Nikāya 5: Sutta Nipāta 4.12. Cūla-Viyūha-Sutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn\\_iv12\\_894.html](http://www.palikanon.com/khuddaka/sn/sn_iv12_894.html), zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 1. Mūlapariyāya Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m001z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 118. Ānāpānasati Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m118z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 19. Dvedhāvitakka Sutta. Online verfügbar unter [www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m019z.html](http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m019z.html), zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 2. Sabbāsava Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m002z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 22. Alagaddūpama Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m022z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 26. Ariyapariyesanā Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m026z.html>, zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 36. Mahāsaccaka Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m036z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 39. Mahā-Assapura Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m039z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

- Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 4. Bhayabherava Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m004z.html>, zuletzt geprüft am 29.05.2020.
- Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 74. Dīghanakha Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m074z.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Majjhima Nikāya 85. Bodhirājakumāra Sutta. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m085z.html>, zuletzt geprüft am 29.05.2020.
- Pali-Kanon: Mūla. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/wtb/mula.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Sacca. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/wtb/sacca.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Samādhi. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/wtb/samadhi.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Samyutta Nikaya 3. Kosala-Samyutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/samyutta/sam03\\_idx.html](http://www.palikanon.com/samyutta/sam03_idx.html), zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Samyutta Nikaya 56. Sacca-Samyutta. Online verfügbar unter [http://www.palikanon.com/samyutta/sam56.html#s56\\_1t2](http://www.palikanon.com/samyutta/sam56.html#s56_1t2), zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Pali-Kanon: Vipassanā. Online verfügbar unter <http://www.palikanon.com/wtb/vipassana.html>, zuletzt geprüft am 12.02.2020.
- Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (1972): Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bände ; 1971 - 2007. Basel: Schwabe.
- Sartre, Jean-Paul (1980): Der Ekel. Roman ; mit einem Anhang, der die in der ersten franz. Ausg. vom Autor gestrichenen Passagen enthält. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. (rororo, 10581).
- Sartre, Jean-Paul (1993): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Unter Mitarbeit von Traugott König und Vincent von Wroblewsky. 4 Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. (rororo, 13316).
- Scheler, Max (Hg.) (1976): Späte Schriften. Bern: Francke (Gesammelte Werke, / Max Scheler ; Bd. 9).
- Schnell, Alexander (2019): Was ist Phänomenologie? 1st ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Klostermann RoteReihe, v.111). Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5632259>.
- Sepp, Hans Rainer (2007): Zen und Epoché,. In: Hisaki Hashi, Werner Gabriel und Arne Haselbach (Hg.): Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken. Wien: Passagen Verlag, S. 51-66.
- Sepp, Hans Rainer (2012b): Linie und Leib. Phänomenologie der Richtung. In: Guardini Stiftung e.V (Hg.): TRIGON 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog. 1., neue Ausg. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 121–136.
- Sepp, Hans Rainer (2012a): Phänomenologie der Epoché. Teilw. zugl.: Dresden, Univ., Habil.-Schr., 2005. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Studien, 30).
- Sepp, Hans Rainer (1997): Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. Zugl.: München, Univ., Diss., 1992. Freiburg: Alber (Phänomenologie 2, Kontexte, 1).



- Sepp, Hans Rainer (2003): Epoché vor Theoria. In: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hg.): Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Perspektiven, 3), S. 199–211.
- Sepp, Hans Rainer (2010b): Gabe und Gewalt. Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie. In: Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner, Zehetmayer und Birgit (Hg.): Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Michael Benedikt. Wien: Löcker, S. 133–146.
- Sepp, Hans Rainer (2010a): How is Phenomenology Motivated? In: Thomas Nenon und Philip Blosser (Hg.): Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer Science+Business Media B.V (Contributions To Phenomenology, 62), S. 35–44.
- Sepp, Hans Rainer (2011): Widerstand. Zwischen pathischer Negation und negativer Aktion. In: Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel und Hans Rainer Sepp (Hg.): Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Berlin: Akademie Verlag (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband, 32), S. 327–335.
- Sepp, Hans Rainer (2014): Über die Grenze. Nordhausen: Traugott Bautz (libri nigri, v.1). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1967131>.
- Sepp, Hans Rainer (2017): Philosophie der imaginären Dinge. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis phaenomenologicus Studien, 40).
- Sepp, Hans Rainer (2020): In: Grundrisse der Oikologie. 1. Auflage. Freiburg im Breisgau: Alber, K.
- Sextus Empiricus (1985): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. 1. Aufl. Hg. v. Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 499).
- Stein, Edith (2006): Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Unter Mitarbeit von Andreas Uwe Müller. 3., durchgesehene Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder (Edith-Stein-Gesamtausgabe /Philosophische Schriften] Phänomenologie und Ontologie, 3/4).
- Stein, Edith (2008): Zum Problem der Einfühlung. Unter Mitarbeit von Maria Antonia Sondermann. 3., durchgesehene Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder (Edith-Stein-Gesamtausgabe /Philosophische Schriften] Frühe Phänomenologie, 1).
- Stoellger, Philipp (2000): Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Vollst. zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1998-1999. Tübingen: Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 39).
- Ströker, Elisabeth (1970): Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls. In: Anna-Teresa Tymieniecka (Hg.): Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Dordrecht: Springer (Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research, 1), S. 170–185.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (2000): Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen. 7. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder (Herder-Spektrum, 4920).
- Tani, Toru (2006): Klinische Philosophie und das Zwischen. In: Rolf Kühn und Karl Heinz Witte (Hg.): Praxis und Methode. Positionen. Freiburg: Karl Alber (Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, 1), S. 304–316.

Tymieniecka, Anna-Teresa (Hg.) (1970): *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*. Dordrecht: Springer (*Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research*, 1). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-3326-8>.

Venebra, Marcela; Sepp, Hans Rainer (2019): *Oikology: Phenomenology of Place. Dialogue with Hans Rainer Sepp. Oikología: Fenomenología del lugar. Diálogo con Hans Rainer Sepp*. In: *Acta Mexicana de Fenomenología* No. 4. Junio de 2019, S. 183–195.

Wang, Shin-Yun (2004): *Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls*. Dissertation. Albert-Ludwigs-Universität. Online verfügbar unter <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:1688/datastreams/FILE1/content>, zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Wu-men Hui-k'ai (1977): *Ch'an-tsung Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Walter Liebenthal. Heidelberg: Lambert Schneider.

Wilkinson, Audwin: *Pyrrho and Buddhism*. Online verfügbar unter [https://www.academia.edu/28591508/Pyrrho\\_and\\_Buddhism](https://www.academia.edu/28591508/Pyrrho_and_Buddhism), zuletzt geprüft am 29.05.2020.

Zahavi, Dan (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*. Padaborn: UTB GmbH.

Zehetner, Cornelius; Rauchenschwandtner, Hermann; Zehetmayer; Birgit (Hg.) (2010): *Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag*. Unter Mitarbeit von Michael Benedikt. Wien: Löcker.