

Phänomenologie des Lebens als *Selbst-Transformation*

Rolf Elberfeld

Sophia als eine spezifische Form des Wissens tritt uns in der frühesten griechischen Literatur zuerst als ein *handwerkliches* Phänomen entgegen. Die erste uns überlieferte Stelle findet sich in der *Ilias* bei Homer, wo er eine Form handwerklichen Könnens als gelehrt von der Göttin Athene beschreibt: »[...] wie die Schnur abmißt den Balken des Schiffes in des Zimmermanns Hand, der erfahren alle Formen des Könnens [εἰδὴ σοφίας] beherrscht, gelehrt von Pallas Athene.«¹

Die beiden zentralen Begriffe auch der späteren Philosophie bei Platon und Aristoteles werden hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwendet. *Eidos*: Aussehen, Gestalt, Form; später: Urbild, Idee, Begriff. *Sophia*: Geschicklichkeit, Gewandtheit, Kunstfertigkeit; später: Verstehen, Kenntnis, Einsicht, Weisheit. Gladigow bemerkt zu dieser Stelle: »Späteren Zeiten erschien die Verwendung des Wortes an unserer Stelle so ungewöhnlich, daß der Vers mehrfach von Grammatikern ausgeschrieben worden ist.« (Gladigow 1965, 9) Dass man sich auch später nicht mit der konkreten handwerklichen Bedeutung abfinden konnte, zeigt z. B. auch die Übersetzung der Stelle durch Heinrich Voß, bei dem der Zimmermann »die Weisheit aller Kunst *durchdachte*, gelehrt von Pallas Athene«. Gegenüber diesen Auslegungen der Stelle möchte ich festhalten, dass offenbar die späteren »Urbilder des Verstehens« auf »Formen des Könnens« zurückgehen.

Selbst Aristoteles weiß noch um die Herkunft der *Sophia* aus dem Bereich des Handwerks: »Die Weisheit [σοφίαν] schreiben wir in den Künsten [τέχναις] denjenigen zu, die sie am vollkommensten beherrschen, also dem Pheidias als Steinmetzen und dem Polyklet als Bildhauer; hier meinen wir mit Weisheit [σοφίαν] nichts anderes, als daß sie die Vollkommenheit der Kunst sei [ἀρετὴ τέχνης].«² Bei Aristoteles tritt ein Motiv noch deutlicher in den Vordergrund als bei Homer: Bei *Sophia* handelt es sich ursprünglich um ein Phänomen der »Steigerung«. Sie kann nur erlangt werden, indem ich durch die *Ein- und Ausübung* eines Handwerks mein »Können« zur *Vollkommenheit* bringe. Mit der Realisierung der *Sophia* im ursprünglichen Sinne ist ein Prozess der »*Einübung*« in eine konkrete Tätigkeit verbunden, wie sich dies z. B. in der Kunst des Zimmermanns, des Steinmetzes und des Bildhauers zeigt. Da aber in der Auslegung Ho-

mers die *Götter* dem Menschen dieses Wissen lehren, ist schon in der frühesten europäischen Tradition ein Spalt in der *Sophia* enthalten. Es ist nicht das Wissen aus dem Vollzug der Sache selbst, sondern es wird als ein *vermitteltes* Wissen gedeutet, das von personifizierten Göttern gelehrt wird. Dieser Spalt ist vermutlich sogar auch ein Grund dafür, warum das Wort *Sophia* in der europäischen Denkgeschichte auch als *Philosophia* eine so erstaunliche Karriere machen konnte:

»Ausgehend vom σοφός als dem Mann, der sich auf ein Handwerk meisterhaft versteht, wurde das Wort sehr schnell auf den verständigen Künstler und Dichter übertragen. In dieser Übertragung müssen wir den entscheidenden Ausgangspunkt für die Erhöhung und Erweiterung des Begriffs sehen. Der Dichter ist auf Grund seines engen Verhältnisses zum Göttlichen befähigt, zu erkennen und zu verstehen, wo die anderen Menschen sich verwundern oder gar nichts bemerken. Σοφίη verlagert sich schließlich als ein von göttlichen Mächten eingegebenes Wissen immer mehr auf das *Erkennen und Verstehen* der göttlichen Ordnung.« (Gladigow 1965, 73)

In diesem Prozess hebt sich die *Sophia* ab vom Phänomen des »Könnens« und wird immer ausschließlicher zu einem Phänomen des »Erkennens«. Bei Aristoteles ist dem entsprechend in *Nikomachische Ethik* Buch 10 die »Weisheit die Wissenschaft und das geistige Erfassen dessen, was seiner Natur am ehrwürdigsten ist«. Bei diesem Wissen handelt es sich nicht mehr um ein »könnendes« Wissen, sondern um ein »göttliches« Wissen, das sich um seiner selbst willen weiß und daher »nutzloses« Wissen ist, wie Aristoteles sagt. Die Dignität dieses Wissens konstituiert sich somit gerade in der *Abtrennung* von jedem praktischen Nutzen.

Machen wir von hier aus einen Sprung nach Ostasien, zum Buch *Zhuangzi*, einem Klassiker der daoistischen Philosophie. In dem Kapitel *Yang sheng zhu* – Ausbildung bzw. Pflege der Lebensförderung – findet sich die berühmte Geschichte vom Koch Ding.

»Der Koch Ding zerteilte [jie] einen Ochsen für den Fürsten Wen Hui. Wo immer seine Hand zupackte, seine Schulter sich anlehnte, sein Fuß hintrat, sein Knie anstieß, da fiel das Fleisch mit einem zischenden Laut. Ritsch und ratsch, jeder Streich seines Messers war völlig im Einklang. Es stimmte zusammen wie im Tanz des Maulbeerbaum-Hains und in der Melodie des Jingshou.« (Zhuangzi 1998, 88; vgl. auch Wohlfahrt 2001, 117)

Der Koch erzählt dann, wie er durch lange *Übung* im Ochsenzerteilen zu einer solchen Vollkommenheit gelangen konnte, und zwar *ohne* dies von Göttern gelehrt zu bekommen, so dass die gesamte Tätigkeit wie »von selbst« gehe. Die eigentliche Lehre für das Leben zieht der Koch *allein* aus der Tätigkeit des Ochsenzerteilens, ohne dass er sich dafür auf einen übergeordneten Gott beziehen müsste. Nachdem der Koch dem Fürsten dies dargelegt hat, bedankt dieser sich

¹ Homer, *Ilias*, XV, 410 ff. »Griffe der Kunst«, »manner of craft«.

² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 6, 1141 a 6.

abschließend mit den Worten: „Vortrefflich!³ Ich habe die Worte des Kochs Ding gehört und habe gelernt, wie ich mein *Leben* [*sheng*] ausbilden bzw. pflegen kann.“⁴

Neben dem Zimmermann, dem Steinmetz und dem Bildhauer aus dem griechischen Kontext, treffen wir hier im alten China auf einen Koch, der offenbar durch die lange Einübung einer einzelnen Tätigkeit – in diesem Falle Ochsenzerteilen – den *Akt des Lebens* selbst in vorbildlicher Weise realisiert. Es gibt in diesem Beispiel keine Götter, die ein vollkommenes Wissen vermitteln würden, vielmehr steht hier ganz allein das „Können“ im Vordergrund, das nur durch lange Einübung in die Sache selbst erlangt werden kann. Es geht um den konkreten Bezug zu einer Sache, wobei dieser Bezug nicht einfach nur ein gegenständlicher oder gar objektivierender Bezug ist, sondern der Handelnde selbst *verändert* sich vielmehr in der Einübung in das Bezugsgeschehen. Hier scheint durchaus eine Entsprechung zur frühen Bedeutung der *Sophia* in der griechischen Kultur vorzuliegen, wo es auch um die Vervollkommnung meiner selbst im Rahmen einer bestimmten Tätigkeit geht. Der entscheidende Unterschied zur griechischen Tradition besteht aber darin, dass von diesem „wissenden Können“ in der Entwicklung der chinesischen Philosophie niemals ein Wissen um seiner selbst willen abgehoben wurde, vielmehr blieb das Verständnis des Wissens in den Haupttraditionen bis zum Import der westlichen Philosophie in Ostasien ab dem 19. Jahrhundert immer zentral mit den *konkreten und praktischen Vollzügen des Lebens* verbunden. Gerade das „philosophische“ Wissen ist im Kontext altchinesischen Denkens darauf angewiesen, exemplarisch realisiert zu werden als ein konkreter Vollzug des Lebens, denn es gibt keine andere Weise, wie sich das *dao* – im Sinne eines Weges – besser manifestieren könnte. Es geht somit nicht primär um ein „Denken“, in dem „göttliches“ Wissen *gewusst* wird, sondern zentral sind vielmehr die konkreten Lebensvollzüge selbst, in denen sich *dao* immer jeweils als konkretes Geschehen manifestiert. An dieser Stelle drängt sich aber die Frage auf: Kann auch der Vollzug des Denkens selbst zu einer Manifestation des *dao* werden? Kann es ein *Denken* geben, das so in seinen eigenen Vollzug eingeht, dass es dem Ochsenzerteilen gleich sich wie *von selbst* vollzieht?

In der griechischen Philosophie umfasst die *Sophia* und dann auch die *Philosophia* ein erkennendes Wissens, das sich auf eine Strukturganzheit richtet. Dieses Wissen kann insbesondere dadurch zu einem allgemeinen Wissen werden, weil es an keine praktische und situative Ordnung mehr gebunden bleibt, so dass sich *Praxis* und *Theorie* immer mehr einander gegenüber stellen. In der chinesischen Philosophietradition hingegen ist und bleibt die praktische Ordnung pri-

³ Hier steht im chinesischen Text das Wort *shan*, das auch in dem Titel *Zen no kenkyū* (Studie über das Gute) von Nishida Kitarō vorkommt. Mit diesem Werk hat Nishida 1911 die moderne japanische Philosophie im eigentlichen Sinne begründet (dt. Nishida 1989). Es geht sowohl im *Zhuangzi* und wie auch bei Nishida um das „Gute“, und zwar im Sinne des „guten Lebens“.

⁴ Ebd. 118. Übersetzung leicht nach dem chinesischen Text verändert.

mär, wobei auch das Denken gemessen wird an seiner eigenen Realisationskraft im Sinne eines praktischen Vollzugs. *Denken und Philosophieren ist demnach selbst eine Realisationsmöglichkeit des Lebens*. Der höchste Wert ist daher nicht unwandelbare Allgemeinheit, sondern vielmehr die lebendige Qualität des Lebensvollzugs selbst. In diesem Sinne ist Philosophieren eine Möglichkeit neben anderen, das Leben in seiner Lebendigkeit zu realisieren. Genau dies legt auch die zentrale Pointe in der Geschichte vom Koch Ding nahe. Denn das chinesische Zeichen für „zerteilen“ bzw. „zerlegen“ bedeutet auch „verstehen“. „Verstehen“, so könnte man sagen, bedeutet, der Sache genau so in ihren Bedeutungslinien zu folgen, dass sie sich von selbst im handelnden Vollzug erschließt. Im *Zhuangzi* wird durch diese raffinierte Doppeldeutigkeit ein konkreter handwerklicher Vollzug auch zum Vorbild für „erklärendes Verstehen“. Auch hier geht offenbar das „Verstehen“ auf ein „Können“ zurück, wobei aber in der chinesischen Tradition das „Können“ immer leitend blieb und nicht einseitig dem „abstrakten Verstehen“ zum Opfer gefallen ist.

Es ist somit zunächst festzuhalten, dass sowohl im alten Griechenland wie auch im alten China in wichtigen Texten der *praktischen* Ordnung des Lebens eine zentrale Bedeutung zukam für die Entwicklung von Philosophie. Philosophieren war hier offenbar zentral verbunden mit der eigenen „*Lebenserfahrung und -führung*“.⁵

Es ist unter anderem Heidegger gewesen, der diese Primordialität der praktischen Ordnung im 20. Jahrhundert auch für das philosophische Wissen zurückgewonnen hat. Heidegger interpretiert in seiner Analyse des „Zeugganzen“ beispielhaft die Tätigkeit des „Hämmerns“ in ihrem *ontologischen* Grundsinn. Es kann vermutet werden, dass diese Analyse sogar direkt inspiriert ist durch die klassischen Beispiele des Zimmermanns, des Steinmetz und des Bildhauers bei Homer und Aristoteles: „Je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllt begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers.“ (Heidegger 1977, 93 [69])

Heidegger versucht hier zu zeigen, wie sich der Hammer in seiner Bedeutung und damit in seiner „Wahrheit“ d. h. „Entborgenheit“ nur erschließt durch den konkreten *Gebrauch* des Hammers. In dem Zitat ist aber noch etwas anderes mitgesagt. In der Wendung „je zugreifender [*der Hammer*] gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm“ ist eine „*Steigerung*“ meines Verhältnisses zum Hammer durch das Hämmern enthalten. Der Hammer wird um so „unverhüllter“, je mehr ich mich darauf verstehe, ihn zu gebrauchen. Es scheint also möglich, dass ich mein Verhältnis zu den Dingen als „*Zeug*“ *vertiefen* kann, indem ich mich z. B. in einen bestimmten Zusammenhang *ein-arbeite*

⁵ Das dies auch der europäischen Tradition nicht fremd ist bis in die Vollzüge des Denkens hinein zeigt: Hadot 1999.

bzw. *ein-übe* und dadurch – griechisch gesprochen – *Sophia* entwickle. Aber wie geschieht dieses einübende Entdecken? Heidegger sagt: durch das „Hämmern selbst“. Einmal mehr zeigt sich hier, wie direkt Heidegger anknüpfte an das griechische Denken. Es zeigt sich aber auch, wie sehr Heidegger von Anfang an durch seinen Bezug zum „griechischen“ Denken in eine Nähe zu ostasiatischen Ansätzen gelangt, und zwar vor allem, indem er den konkreten Lebensvollzug als den ursprünglichen Rahmen auch des Philosophierens zurückgewinnt (vgl. Elberfeld 2003).

Machen wir wieder einen Sprung nach Ostasien, um dem Phänomen des Lebens weiter nachzugehen. Die Erfahrung der konkreten Lebenspflege, die sich im *Zhuangzi* dokumentiert, ist auch vorbildlich für die gedankliche Entwicklung des Chan- bzw. Zen-Buddhismus, der hier durch einen Text Dôgens zu Wort kommen soll. In dem nun folgenden Textstück rückt Dôgen das Phänomen des Lebens direkt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen:

„Leben [*shô*]⁶ ist, wie wenn jemand in einem Boot dahingleitet. Auf diesem Boot gebrauche ich ein Segel und lenke mit einem Ruder. Auch wenn ich mich mit einem Stab fortstoße, so trägt mich das Boot und ich bin nichts außer dem Boot. Indem ich in dem Boot dahingleite, lasse ich dieses Boot Boot sein. Diese richtige und treffende Zeit ist bemüht auszuprobieren und inständig zu lernen. In dieser richtigen und treffenden Zeit ist das Boot niemals nicht die Welt. Himmel wie Wasser wie Küste sind alle die Zeiten [*jisetsu*] des Bootes. Sie sind nicht gleich den übrigen Zeiten [*jisetsu*], die nicht das Boot sind. Daher ist Leben, was ich leben lasse und ich bin, was Leben mich sein läßt. Beim Bootfahren sind Leib und Herz, Umgebung und ich selbst, beide das in sich bewegte Gefüge der Momente des Bootes. Die ganze große Erde und der ganze leere Himmel, beides ist das in sich bewegte Gefüge der Momente des Bootes. Das Ich, das Leben ist, und das Leben, das ich bin, sind auf diese Weise.“ (Ôhashi u. Elberfeld [Hg.] 2006, 180 f.)

Nach dem Zimmermann, dem Steinmetz, dem Bildhauer und dem Koch treffen wir hier nun auf einen Bootsmann. Dôgen expliziert an diesem einfachen Beispiel das Hervorgehen von Welt und Leben im Rahmen eines konkreten Ereignisses. Gerade das Zusammenspiel aller einzelnen Dinge und Momente ergibt, dass jemand auf einem Boot dahingleitet. Dieses „Dahingleiten“ zeigt, dass alles in der Gesamtsituation als es selbst (Boot, Ruder, Wasser, Küste, Ich) aufeinander zuspield, ohne sich gegenseitig in seinem Selbstsein zu behindern oder einfach identisch zu werden. Je mehr das Boot zum Boot, das Ruder zum Ruder, das Wasser zum Wasser wird, umso mehr kann „Dahingleiten“ hervortreten. Je mehr jedes „Ding“ bzw. jede „Sache“ es bzw. *sich selbst tut*, umso mehr kann jedes einzelne alles andere je als das andere *sein lassen* in der doppelten Bedeutung dieses Ausdrucks.

⁶ Das Zeichen für *shô* ist das gleiche, das im Titel des gerade angeführten Buches *Zhuangzi* und auch in der Antwort an den Fürsten verwendet wurde.

Im Zitat wird noch ein anderer Punkt deutlich, nämlich, dass „Ich“ und „Leben“ eine Struktur bilden, die sich nicht auseinanderreißen läßt. „Daher ist Leben, was ich leben lasse und ich bin, was Leben mich sein läßt.“ Ich und Leben sind somit Momente in einem konkret sich realisierenden Geschehen zu einer jeweils „treffenden Zeit“. Hier stoßen wir auf ein Motiv, das weder in den griechischen Beispielen noch in dem chinesischen direkt thematisiert wurde. Die von Dôgen beschriebene Situation ist zugleich eine Einübung in die *Zeitlichkeit des Lebens*. Leben, so kann man mit Dôgen sagen, ist Zeitigen, und Zeitigen ist Leben. Rückt das Phänomen des Lebens in den Vordergrund des Philosophierens, so rückt unweigerlich auch das Phänomen der Zeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit.⁷

Dôgen betont sehr deutlich, dass es ihm in seiner Beschreibung nicht nur um ein schönes Abbild geht, sondern darum, dass dieses Bild selbst zum Anlass für die Einübung in das Leben wird. Wenn er sagt: „Diese richtige und treffende Zeit ist bemüht auszuprobieren und inständig zu lernen“, so fordert er den Leser dazu auf, genau dieses für sich selbst im eigenen Vollzug des Lebens zu realisieren. Für die buddhistische Lehre ist daher von entscheidender Bedeutung, dass auch jedes *analytische Wissen* um den eigenen Lebensvollzug zugleich immer eine *Transformation* seiner selbst bedeutet im Hinblick auf das prinzipielle Leiden, durch das alle weltlichen Zusammenhänge gemäß den Lehren des Buddhismus gekennzeichnet sind. Für Dôgen gibt es ausschließlich nur und nichts anderes als das *Leben*. Es geht darum, als dieses Leben mit diesem Leben Erfahrungen zu realisieren in Bezug auf *das Erscheinen und Hervortreten des Lebens selbst*, was aber immer nur *je und je* möglich ist. Jeder Vollzug des Lebens wird so zur *Einübung in das Leben selbst*. Hier stellt sich für das Vorgehen in der Phänomenologie erneut eine Frage: Wie läßt sich dieser radikale Rückbezug auf den Vollzug des Lebens für den *Sinn* der Phänomenologie fruchtbar machen?

Folgende These kann auf dem Hintergrund des bisher Gesagten formuliert werden: Der Sinn der Phänomenologie ist, sich einzuüben in die eigene Endlichkeit durch die Entfaltung der eigenen Lebensvollzüge im Sinne einer Selbst-Transformation.

In der Entwicklung der Phänomenologie ist dieses Motiv nicht unbekannt, und man kann in dieser Perspektive auch fruchtbare Parallelen zu asiatischen Ansätzen des Philosophierens entdecken.⁸ Eugen Fink scheint mir der formulierten These sehr nahe zu sein, wenn er sagt:

„Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug umgrenzt den Bereich und die Möglichkeit der endlichen philosophischen Selbst-Interpretation des menschlichen Daseins durch sich selbst. [...] Wir übersteigen nicht das Menschliche, um es von ‚außen‘ mit den Augen eines Gottes zu betrachten, wir

⁷ Zu einer ausführlichen Interpretation der Zeitlehre Dôgens vgl. Elberfeld 2004.

⁸ Vgl. für diese in der Phänomenologie noch zu wenig beachteten Motive Wolz-Gottwald 1999.

überspringen nicht die Endlichkeit unserer Situation. Wir versuchen vielmehr, ausdrücklicher, als es sonst geschieht, in sie einzustehen.“ (Fink 1995, 64)

Was kann es aber phänomenologisch bedeuten, dass wir ausdrücklicher in die Situation unserer Endlichkeit eintreten? Auch hier bemerkt man bei genauem Hinsehen, dass es sich um eine Steigerung handelt. „Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug“ im Sinne der phänomenologischen Arbeit lässt uns *endlicher* werden. Die Mitwisserschaft *verändert* somit unseren eigenen Lebensvollzug als ganzen. Wenn wir die phänomenologische Arbeit in diesem Sinne auffassen, gerät sie unversehens in eine Nähe zu den philosophischen Ansätzen in Ostasien, die weiter oben in aller Kürze aufgerufen wurden. Denn beispielsweise im Buddhismus ist die Realisation der eigenen Endlichkeit der zentrale Sinn von *Wissen*. Da in der buddhistischen Philosophie die *Erfahrung* des Lebens selbst in bestimmter *Qualität* zentral zum Phänomen des Lebens gehört, ist das Wissen um das Leben nicht nur ein beschreibendes, sondern vielmehr ein *transformatives Wissen*, da es mit der Analyse des Lebens die je eigene Erfahrung des Lebens selbst grundlegend *verändert und jeweils neu realisiert*. Im Buddhismus soll hierdurch die Befreiung vom Leiden realisiert werden. Hier lassen sich Wege aufzeigen, wie die buddhistische Weise, das Phänomen des Lebens denkerisch und erfahrungsbezogen zu behandeln, dabei hilfreich sein kann, bestimmte methodische Tendenzen in der Phänomenologie zu vertiefen. Bei dieser möglichen Vertiefung verändert sich jedoch nicht nur der Blick auf das Leben, sondern die Phänomenologie selbst wird *„verlebendigt“* und in radikaler Weise *„verzeitlicht“*. Neben eine „deskriptive Phänomenologie“ und „hermeneutische Phänomenologie“ kann eine *„transformativ Phänomenologie“* treten, in die die Lebendigkeit und Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs konstitutiv mit eingeht. In der Vorgehensweise der „transformativen Phänomenologie“ ist die Analyse von Phänomenen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selbst eine *Transformation der gesamten Wahrnehmung und Existenz* und – so könnte man über den Buddhismus hinaus hinzufügen – der *Geschichte*. Diese Transformation steht immer im Zusammenhang mit meiner Weise *zu leben*. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst, *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren* und nicht primär zu objektivieren, um so ein selbst- und weltproduktives Denken hervortreten zu lassen. In diesem Sinne sagt Merleau-Ponty: „Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, *Realisierung von Wahrheit*. [...] Philosophie heißt in Wahrheit, von neuem lernen, die Welt zu sehen.“ (Merleau-Ponty 1966, 17 f.)

Denken des Lebens und *geschichts- bzw. weltproduktiv zu sein* ist dann ein und dasselbe. Das heißt, es geht darum, mich denkend einzuüben in mein Leben und mein Zeitlichsein, und nur als diese *Übung* selbst kann ich je und je die Erfahrung der Zeit und des Lebens *als Geschichte* realisieren. Heinrich Rombach drückt dies folgendermaßen aus: „Phänomenologie wird Phänopraxis, nicht eine

vergegenständlichende, sondern eine erwirkende. Phänomenologie, das ist die bewegte Wirklichkeit im Sehen ihrer selbst.“ (Rombach 1980, 332) Mein Denken des Lebens und der Zeit wäre somit zugleich die „phänopraktische“ *Transformation* meiner Erfahrung des Lebens und der Zeit. Dies bedeutet aber auch, dass ich auf diese Weise zugleich den *Hervorgang von Welt* in jeder Tätigkeit realisieren kann. In diesem Sinne muss meine „Erfahrung des Lebens“ nicht nur eine individuelle Erfahrung bleiben, sondern kann selbst einen Weltcharakter annehmen als eine bestimmte *Lebens- und Zeitgestalt*. Je mehr ich – mich selbst transformierend – eintreffe in die Erfahrung *meines Lebens* und *meiner Zeit* – im doppelten Sinne dieses Wortes –, umso mehr kann meine Erfahrung des Lebens und der Zeit als etwas „Welt-geschichtliches“ hervortreten. Auf diese Weise verbinden sich Selbst- und Welthorizont immer wieder auf neue Weise, so dass die Bewegung der Geschichte unvordenklich bleibt und nicht an ein letztes Ziel gebunden ist. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die *transformativ Phänomenologie* selbst eine Praxis im ausgezeichneten Sinne ist und daher umfassen gedacht werden kann von einer *transformativen Phäno-praxis*, in der jedes Handeln, auch im Sinne des Philosophierens, zu einer Vertiefung der Wirklichkeitsbezüge führen kann, wie z. B. die Benutzung eines Hammers oder das Führen eines Bootes.

Da Zeit und Leben als Geschichte sich niemals vollständig objektivieren lassen, ist Geschichte auch nie „zu Ende“, denn dies wäre nur eine äußerliche Betrachtung des Lebens und der Zeit. Es geht vielmehr darum, immer wieder neu, sich in *sein Leben* und *seine Zeit* einübend, zurückzufinden in das ursprüngliche Leben und die ursprüngliche Zeit als Geschichte.⁹ Auf diese Weise verbinden sich das ostasiatische Motiv der „Übung“ und das Heideggersche Motiv der „Geschichte“ im Sinne einer radikalen *Verlebendigung und Verzeitlichung des Philosophierens* als jeweilige Phänomenologie des Lebens im Sinne einer *Selbst- und Welt-Transformation*.

Literatur

- Elberfeld, R. (2003) „Heidegger und ostasiatisches Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten“, in: D. Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, 469-474.
 - (2004): *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
 Fink, E. (1995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, 2. Aufl., Freiburg/München.
 Gladigow, B. (1965): *Sophia und Kosmos*, Hildesheim.
 Hadot, P. (1999): *Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie*, Frankfurt/M.

⁹ „In solcher Sein-Zeit ist jeder Schritt einerseits ein Fortgehen in der unumkehrbaren Zeitfolge; andererseits ist er auch das Zurückgehen in den Ursprung der Zeit.“ (Ōhashi 1984, 247)

Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, Bd. 2)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.

Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

Nishida, K. (1989): *Über das Gute*, dt. v. P. Pörtner, Frankfurt/M.

Ôhashi, R. (1984): „Geschichte-Zeit und Geschichtskategorien – aus der Zeitlehre vom Zen-Meister Dogen“, in: ders.: *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*, Freiburg/München.

Ôhashi R. u. R. Elberfeld (Hg.) (2006): *Dôgen: Shôbôgenzô. Ausgewählte Texte. Anders Philosophieren aus dem Zen (Zweisprachige Ausgabe)*, übers. u. erläutert. v. R. Ôhashi u. R. Elberfeld, Tôkyô/Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

Rombach, H. (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg/München.

Wohlfart, G. (2001): *Der philosophische Daoismus*, Köln.

Wolz-Gottwald, E. (1999): *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien.

Zhuangzi (1998): *Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, erstmalig in vollständiger deutscher Übertragung, hg. u. kommentiert v. V. H. Mair, Frankfurt/M.

Schritt zurück?

Über „Geist und Materie“ – „Leben und Tod“
aus der Sicht von Heidegger und Zen

Oshima Yoshiko

Der Titel weckt die Erwartung, es werde *über* „Geist und Materie“¹ ebenso wie *über* „Leben und Tod“ geredet. Doch darauf verzichten wir. Stattdessen versuchen wir einen Gedankenweg zu durchmessen, der *über* „Geist und Materie“ bzw. *über* „Leben und Tod“, d. h. *über* diesen bipolaren Ansatz selbst, *hinaus* verläuft und auf diese Weise *zurück* in dessen Ursprung *einkehrt*. Diese Umkehrung aber wird erst „aus der Sicht von Heidegger und Zen“² möglich.

Dazu setzen wir gleich mit der Frage an, was es bedeutet, dass das seit Descartes geprägte Verhältnis von „res cogitans und res extensa“, von „Geist und Materie“,³ überhaupt frag-würdig wird. Versuchen wir darüber hinaus, diese Cartesische dualistische Polarität – aus welcher philosophiegeschichtlichen und hermeneutischen Situation und mit welchen wissenschaftlich-argumentativ begründenden, kritischen Ansätzen auch immer⁴ – zu überwinden, so müssen wir

¹ Der vorliegende Text stellt eine überarbeitete und erweiterte Version des Vortrags „Schritt zurück? Über ‚Geist und Materie‘ aus der Sicht von Heidegger und Zen“ dar, den die Verfasserin auf dem internationalen Symposium „Östliches und westliches Verständnis von ‚Geist und Materie‘“ im Oktober 1999 in Berlin hielt (vgl. Oshima 2000).

² Diese „Sicht“, die zunächst eine Art indifferente Nähe beider vermuten lässt, erweist sich gleich als in sich differente. „Nähe und Ferne“ zwischen Heidegger und Zen gehört zu einem Grundthema, dem sich die Verfasserin seit vielen Jahren widmet (Oshima 1985; 1998; 2000).

³ Heidegger selbst greift das Thema „Geist und Materie“ kaum auf; warum, wird aus dem Gang der vorliegenden Ausführungen klar werden. Nur eine einzige Textstelle, in der Heidegger sich zu „Geist und Materie“ äußert, ist überliefert: „Nach einem Kybernetikvortrag 1965 in Freiburg, bei dem der Referent von der Identität von Geist und Materie und über ihre logische Struktur gesprochen hatte, fragte ich Heidegger, was er den Referenten in einer Diskussion, wenn er dies gewollt hätte, fragen würde. Nach einigem Zögern sagt er: ‚Ich würde ihm ein paar ganz einfache Fragen stellen. Was ist Identität? Was ist Logik? Oder ‚kategorial‘? Mit diesen Begriffen hantiert der Mann doch so unbedenklich.‘“ (Vietta 1977, 236)

⁴ Auf einige Beispiele hierfür sei hingewiesen: Dilthey 1964, 90-138; Husserl 1954, §§

Orbis Phaenomenologicus

Herausgegeben von

Kah Kyung Cho (Buffalo), Yoshihiro Nitta (Tokyo) und Hans Rainer Sepp (Prag)

Perspektiven. Neue Folge 13

Editionsgremium

Eberhard Avé-Lallemant (München), Rudolf Bernet (Leuven), Ivan Blecha (Olomouc), Alexei G. Chernyakov (St. Petersburg), Ion Copoeru (Cluj-Napoca), Renato Cristin (Trieste), Natalie Depraz (Paris), Wolfhart Henckmann (München), Dean Komel (Ljubljana), Nam-In Lee (Seoul), Junichi Murata (Tokyo), Thomas Nenon (Memphis), Liangkang Ni (Guangzhou), Harry P. Reeder (Arlington), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Lima), Krishna Roy (Calcutta), Javier San Martín (Madrid), Toru Tani (Kyoto), Helmuth Vetter (Wien), Meinolf Wewel (Freiburg i. Br.), Ichiro Yamaguchi (Tokyo)

Beirat

Jean-François Courtine (Paris), Lester Embree (Boca Raton), Dagfinn Follesdal (Oslo/Stanford), Jung-Sun Hahn Heuer (Seoul), Klaus Held (Wuppertal), Elmar Holenstein (Yokohama), Jean-Luc Marion (Paris), Wolfe Mays (Manchester), J. N. Mohanty (Philadelphia), Ernst Wolfgang Orth (Trier), Bernhard Waldenfels (Bochum), Roberto Walton (Buenos Aires), Jiro Watanabe (Tokyo), Donn Welton (Stony Brook)

Sekretariat

Hans Rainer Sepp
Centrum fenomenologických bádání – CFB
Jilská 1, CZ-110 00 Praha 1
Tschechische Republik

Leben als Phänomen

Die Freiburger Phänomenologie
im Ost-West-Dialog

Herausgegeben von

Hans Rainer Sepp und Ichiro Yamaguchi

Königshausen & Neumann

The publisher gratefully acknowledges the support of the Japan Foundation in the publication of this book.

Umschlagabbildung: Kimura Rieko: „Ort 93-5“, 1993

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-3213-6

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhalt

<i>Hans Rainer Sepp und Yamaguchi Ichiro</i> Einführung	9
Geleitwort von <i>Nitta Yoshihiro</i> ,Leben' in der Denktradition Japans	24
I. POSITIONEN EINER PHÄNOMENOLOGIE DES LEBENS	
<i>Guy van Kerckhoven</i> Wilhelm Diltheys Lebensbegriff und seine phänomenologische Bedeutung	31
<i>Taguchi Shigeru</i> Die doppelte Transzendenz des Lebens Die Transzendenz des Ich und die Erfahrung des Anderen bei Husserl	46
<i>Nitta Yoshihiro</i> Welt und Leben Das Selbstgewahren des Lebens bei Nishida Kitaro	60
<i>Helmuth Vetter</i> „Das Leben ist weltlich gesäumt“ Zu Martin Heideggers früher Phänomenologie des Lebens und Hermeneutik der Faktizität	67
<i>Chida Yoshiteru</i> Leben, Ent-lebung und phänomenologisches Sehen bei Heidegger	84
<i>David Mik</i> Erleben als Destruktion Der Begriff des Erlebens im Frühwerk Heideggers	95

Inhalt	
<i>Tangi Hirokazu</i> Heideggers Phänomenologie des Lebens	107
<i>Takeuchi Dai</i> Sein und Welt Das Problem des ‚Lebens‘ bei Eugen Fink	121
<i>Ronald Bruzina</i> Natur und Geist in der Phänomenologie des Lebens: Ein Denkweg durch Fink und Merleau-Ponty	129
<i>Javier San Martín</i> Der Lebensbegriff bei Ortega y Gasset	141
II. PHÄNOMENOLOGIE DES LEBENS HEUTE	
<i>Yamagata Yorihiro</i> The Living Present and the Other	151
<i>Rolf Kühn</i> Subjektivität und Objektivierung Lebensphänomenologische Hegellektüre	158
<i>Nagai Shin</i> Gabe des Lichts Die Erfahrung des Unendlichen in der jüdischen Mystik	183
<i>Kawamoto Hideo</i> Neue Formulierung der Autopoiese	190
<i>Lester Embree</i> Die Konstitution des Pflanzlichen	199
<i>Murata Junichi</i> Raum und Farbe Zum Standort einer ökologischen Phänomenologie	215
<i>Tani Toru</i> Phänomenologie des Lebens und des Todes	231

Inhalt	
III. PHÄNOMENOLOGIE DES LEBENS IM OST-WEST-DIALOG	
<i>Shiba Haruhide</i> Der Weg zur Weisheit in der Yogācāra-Schule als Selbstfindung des Lebens	245
<i>Yamaguchi Ichiro</i> Ich und Leben bei Husserl und in der buddhistischen Philosophie	257
<i>Sato Yasukuni</i> Westliche und östliche Kultur bei Watsuji Tetsuro Phänomenologie und Geisteswissenschaft des Lebens	265
<i>Rolf Elberfeld</i> Phänomenologie des Lebens als <i>Selbst-Transformation</i>	276
<i>Oshima Yoshiko</i> Schritt zurück? Über „Geist und Materie“ – „Leben und Tod“ aus der Sicht von Heidegger und Zen	285
<i>Georg Stenger</i> Wenn Welten grüßen ... Zur Phänomenologie des Grußes zwischen Ost und West	309
Die Autorin und die Autoren	323
<i>Bei den japanischen Eigennamen ist der Familienname zuerst genannt.</i>	