



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Zwischen Sein und Werden

*Vergänglichkeit, Bestand und Abhängigkeit bei Martin Heidegger,
Nāgārjuna und Octavio Paz*

Robert Willem Diem

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil)

Wien, Toluca, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Univ.Prof.Dr.habil.Dr.h.c. Heinz Krumpel

„The greatest illusion of this world is the illusion of separation”

-Guru Pathik

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Zentrale Fragestellungen.....	5
Abgrenzung.....	5
Aufbau.....	5
Prolog: Der Blick in die Interkulturalität	9
Nāgārjuna	11
Octavio Paz.....	13
Methodik	17
I: Vorangegangene Konzeptionen	21
§1: <i>Der rationale Subjektivismus René Descartes'</i>	23
1) Das rationale Ich als Kernelement der Existenz.....	23
2) Substanz	24
3) Sinneswahrnehmung, Gefühle und Körperlichkeit	25
§2: <i>Die ontologische Dimension</i>	28
§3: <i>Der agnostische Subjektivismus Immanuel Kants</i>	31
1) Raum und Zeit in der „transzendentalen Ästhetik“	31
2) Die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena	37
3) Die objektive Gültigkeit der „reinen Anschauungsformen“	40
§4: <i>Die ontologische Dimension</i>	43
1) Zeit und Raum	43
2) Phaenomena und Noumena.....	47
3) Die „tanszendente Einheit des Selbstbewußtseins“	48
II: Martin Heidegger	55
§5: <i>Die „Philosophie des Daseins“</i>	57
Ein kleines Begriffslexikon	60
1) Sein und Seiendes.....	60
2) Dasein	60
3) Ontisch und ontologisch	60
4) Existenz, existenzial, existenziell und kategorial	61
5) Das „in-der-Welt-sein“ und das Vorhandensein	62
6) Welt und Weltlichkeit	64
7) Die Sorge, das Besorgen und das Zeug	66
8) Das Ich, das Man und die Verfallenheit	72
9) Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Historie	79
10) Fundamentalontologie	89

Eine kleine Rekonstruktion des heideggerschen Weltbildes	89
III: Abgleich und Begriffsfindung	93
1) Subjekt und Objekt.....	93
2) Substantialität.....	95
3) Raum und Zeit.....	96
4) Geist und Körper	98
§6: Schlussfolgerungen aus dem Abgleich und Begriffsfindung	99
1) Isolative Identifikation.....	101
2) Komplementarität	106
3) Interkonnektivität	112
IV: Nāgārjuna	119
§7: Buddhistische „Philosophie“.....	119
Einleitende Begriffsklärung	122
1) Pratityasamutpāda	122
2) sūnyatā.....	122
3) Existenz und Eigensein (svabhāva).....	123
4) Die zwei Wahrheiten	123
§8: Die „Philosophie der Leere“	125
Die Mūlāmadhyamaka - Kārikās	125
1) Nāgārjunas Grundaussage	126
2) Abhängigkeit zwischen Identitäten (Pratityasamutpāda)	128
3) Das Eigensein und der „andere“ Modus des Seins	134
4) Entstehen und Vergehen	137
5) Das Sein ist Leere.....	140
§ 9: Nāgārjuna und Heidegger: Koimplikationen	146
1) Ganzheitlichkeit und Pratityasamutpāda.....	146
2) Das abhängige Subjekt.....	147
3) Das „Zeug“ und die Kausalkonstellationen	149
4) „Sein zum Tode“ und die Dynamik von Entstehen und Vergehen.....	150
5) Zeitlichkeit	151
Koimplikationen.....	152
V: Octavio Paz	157
Poesie und Alltagssprache.....	157
§10: Die „Philosophie des Augenblicks“	162
1) Die Zeitlichkeit des Augenblicks.....	163
2) Die Identität im Augenblick.....	165
3) Das „Ich“ und der andere	166
4) Die Vereinigung im Augenblick	167

§11: Heidegger, Nāgārjuna und Paz: Vereinigungen.....	170
Vereinigungen.....	173
Resumé	175
Epilog	179
Literaturverzeichnis.....	182
Anhang.....	184
Zusammenfassung	184
Abstract (English)	186
Curriculum Vitae	188

Einleitung

In meinem Studium der Interkulturellen Philosophie ist mir aufgefallen, dass sich der buddhistische Mönch Nāgārjuna und der mexikanische Schriftsteller Octavio Paz in ihren Werken mit vergleichbaren Problematiken befassen, wie sie von Heidegger in der Kontinentalontologie erstmals aufgeworfen wurden. Wenn sich hier eine Überschneidung von zeitlich, geographisch und kulturell stark getrennten Denkstrukturen aufweisen lässt, sollten sie dann nicht dazu dienen dürfen, unsere eigenen Überlegungen zu erweitern oder zu erneuern? Interkulturelle Untersuchungen erlauben uns vor allem, die eigenen Grundannahmen neu zu reflektieren oder gar erst zu entdecken. Sollten wir dieses Privileg nicht nutzen, um Elemente aus fremden Kulturen ausfindig zu machen, um so eine moderne Ontologie von möglichen falschen Voraussetzungen zu befreien oder um andere Zugänge zu erweitern? Ontologie und Metaphysik haben in unserer Zeit deutlich an Stellenwert verloren. Kann der interkulturelle Blick vielleicht dazu beitragen, der ursprünglich ersten Philosophie zu neuer Größe zu verhelfen?

Die europäische Behandlung der Seinsfrage orientierte sich traditionellerweise an der Gegenüberstellung der Definitionen Sein und Werden. Einerseits entwickelte sich eine Vorstellung eines idealen Seins, dem Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit und Einheit (Unteilbarkeit) zugesprochen wird. Diese hat ihren Ursprung in den vielinterpretierten Lehrstrophen des Parmenides und erlebt unter anderem einen Höhepunkt in der leibnizschen Monadenlehre.¹ Auf der anderen Seite steht das Konzept des Wandels, dass untrennbar mit dem Sein verbunden ist, oder vielmehr noch, als das Gleiche zu denken ist. Natürlich ist der Vater dieses Verständnisses Heraklit, dem das Zitat: „panta rhei“ (gr. alles fließt) gerne zugesprochen wird, das in der ganzen Welt als Sprichwort geläufig ist. Er übte einen großen Einfluss auf die späten deutschen Idealisten aus, im Speziellen auf G.W.F. Hegel, dessen Dialektik erstmals in der kontinentalen

¹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Hamburg, 1996, S.77 & *Monadologie*, Stuttgart 1998, S. 11

Philosophie eine intensive Auseinandersetzung mit dem Konzept des Nichts und seiner Relevanz in der ontologischen Fragestellung anregt. Das Werden als Synthesis von Sein und Nichts wird hier als der Höhepunkt der heraklitischen Tradition verstanden.²

Die Vertreter beider Traditionen gehen allerdings von einigen ontologischen Dogmen aus, die erst durch das Denken Heideggers als solche aufgedeckt wurden. Sein Werk „Sein und Zeit“ ist nicht einfach eine weitere Konstruktion eines Seinskonzeptes; der Fokus liegt zunächst nicht auf einer weiteren Definition. Vielmehr ist es durchzogen von dem Versuch, dogmatische Fehlsetzungen in den vorangegangenen Konzeptionen aufzuspüren, zu analysieren und zu überwinden. Es ist eine Forderung nach Emanzipation von klassisch-ontologischen Axiomen. Zugleich mit der Untersuchung der Fundamente der bisherigen Seinskonzeptionen kreiert er, die so entdeckten Problemstellungen berücksichtigend, einen neuen Zugang zu der Frage nach dem Sein. *„Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein.“*³ Allein die fehlende Klarheit darüber, wie sich dieses offenbar spezielle Seiende in seinem Sein von anderen Seienden unterscheidet, verweist auf die bisher unvollständige Auseinandersetzung. Über diese Kritik entdeckt Heidegger viele Voraussetzungen, die in der Kontinentalontologie und –philosophie ungenügend reflektiert als Fundamente anerkannt wurden. Heideggers Arbeit soll nicht als eine „Alternative“ zu anderen bereits bestehenden Konzeptionen gedacht werden. Vielmehr sollte man sie als Suche nach den Grundsätzen jeglicher Ontologie verstehen.

Die Setzung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz und seine Trennung von der „Außenwelt“ ist beispielsweise ein solches ontologisches Axiom. Sie gilt heute als eines der fundamentalen Probleme der modernen Wissenschaft und kann, z.B. in der Quantenphysik, nicht mehr aufrechterhalten werden (Abhängigkeit des Beobachteten vom Beobachter, heisenbergsche Unschärferelation). Ebenso ist die Hervorhebung substanzieller Charakteristika

² Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der Wissenschaften I*, Frankfurt am Main 1970, S. 186-188

³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S.7

an seienden Dingen, d.h. dass sie unabhängig voneinander bestehende, relativ permanente Einheiten sind, zu überdenken. Heidegger hat herausgearbeitet, dass alle Dinge sowohl in einer Abhängigkeit vom Dasein des Menschen gedacht werden müssen, als auch nur durch ihre Verbundenheit untereinander verstanden werden können. Außerdem wurde bis zu der Arbeit Heideggers der Unterschied zwischen der Seinsart von seienden Dingen und derselben von Menschen ungenügend untersucht. Der zentrale Punkt in seinem Denken ist jedoch die Feststellung, dass das Phänomen der Zeit zu dürftig existenzphilosophisch beleuchtet und in ontologische Fragestellungen integriert wurde.

Seit seiner Arbeit hat sich auf dem Feld der Seinsfrage nicht mehr viel entwickelt. Ontologie und Metaphysik wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts mehr und mehr in den Hintergrund gestellt; Neopositivismus, Sprachphilosophie und andere Disziplinen verdrängten die Frage nach dem Sein meistens mit einem Redundanz- oder agnostischem Argument. Heideggers Überlegungen führten die Kontinentalontologie an einen Punkt, an dem ein Weiterkommen nicht möglich erschien. Die Untersuchung Heideggers Philosophie und der darauf folgende Vergleich mit den beiden anderen Denkern soll diese Verhärtung auflockern und, durch die Vorstellung anderer Perspektiven und Methoden, versuchen, ihre ontologische Grundproblematik aufzuweisen.

Die Werke der Autoren Paz, Nāgārjuna und auch Heidegger, sind allerdings schwer zugänglich. Ein großer Kritikpunkt, vor allem bei Nāgārjuna und Heidegger, ist der unkonventionelle Stil. Es erscheint so, als würden sie selbstverständliche Abläufe im Alltag verdrehen und verkomplizieren. Wir haben ein Verständnis von unserer Lebenswelt, das wir mit der Realität gleichsetzen. Es ist nichts leichter zu verstehen als beispielsweise die Trinität der Zeit, Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart; was war, das ist nicht mehr, und es ist noch nicht was, sein wird. Dieses Verständnis ist allgemein vertreten, meist in Zusammenhang mit dem vom Raum; wenn wir etwas an einem Ort positionieren, dann erwarten wir es auch dort – der Raum „existiert“ auch ohne uns. Das Subjekt wird als getrennt von der Außenwelt gedacht; diese Vorstellung drängt sich auf durch die eigene Identität, durch das „Ich“, das ja immer getrennt ist von der (außen)Welt, in der es sich bewegt. Das sind nur

einige Beispiele, wie sich uns die Realität zeigt, und wie wir verstehend mit der Umwelt umgehen.

Alle zentralen Denker behandeln genau solche Selbstverständlichkeiten. Sie kommen in den Abhandlungen zu mehreren Schlüssen, in denen teilweise Sachverhalte ausgesprochen werden, die unserem Verständnis der Wirklichkeit direkt widersprechen. Das geschieht aber nicht zur Verwirrung, sondern aus der Überzeugung, dass Selbstverständlichkeiten in vielen Fällen als gegeben angenommen werden; ihre suggestive Kraft erhalten sie unter anderem durch kulturelle Tradition über eine längere Zeit und die daraus resultierende Integration in die gesellschaftliche Norm; einige Vorstellungen finden sich allerdings in vielen Kulturen – diese entstehen durch Fehlinterpretation, beispielsweise der Sinnesinformation. So wie jede Realitätsvorstellung, wird die unsrige stark von Elementen der eigenen Seinskonzeption beeinflusst. Es ist generell sehr verlockend, in der Kontinentalphilosophie jedoch Tradition, diesen eigenen Vorstellungen eine globale oder sogar universale Gültigkeit zuzuschreiben. Jene drei Denker aber kritisieren gerade diese suggestiv selbstverständlichen Dinge, decken einerseits Widersprüchlichkeiten auf, verweisen andererseits auf Aspekte der Seinsfrage, die nicht berücksichtigt wurden. Diese sehr wertvollen kritisch-kreativen Elemente sollen hier zusammengetragen werden.

Ich will hier versuchen, die Seinskonzepte von Heidegger, Nāgārjuna und Octavio Paz zu rekonstruieren und auf Ähnlichkeit untereinander zu untersuchen. Weitergehend soll die Frage gestellt werden, inwiefern diese Elemente die kontinentale Ontologie bereichern oder beeinflussen könnten.

Zentrale Fragestellungen

Die Fragen, die ich mit dieser Arbeit beantworten will, lauten also folgendermaßen:

- Wie sehen die Seinskonzeptionen von Heidegger, Nāgārjuna und Octavio Paz aus?
- Haben sie Ähnlichkeit untereinander?
- In wie weit können sie dazu beitragen, eine moderne Ontologie zu erweitern?

Abgrenzung

Ich will diese Arbeit, so weit es möglich ist, von der sprachphilosophischen Dimension abgrenzen, da ihre Integration den Rahmen sprengen würde. An einigen Punkten wird es aber unumgänglich sein, sprachphilosophische Probleme anzudeuten; in diesen Fällen wird auf folgende Diskurse verwiesen werden.

Darüber hinaus will ich den Bereich der Wahrheitstheorie unangetastet lassen. Wahrheit ist ein wichtiger Begriff für die Arbeit Heideggers; auch steht das Problem Aussagewahrheit in der Korrespondenztheorie in engem Zusammenhang mit ontologischen Überlegungen. Aber dies würde keinen Platz in dieser Untersuchung finden, die in erster Linie eine vergleichende sein soll. Dieses Thema wird ebenfalls für weitere Auseinandersetzungen aufgespart.

Aufbau

Um die zentralen Fragen der Arbeit beantworten zu können und eine Rekonstruktion der Seinskonzeptionen der zentralen Denker durchzuführen, sind folgende Schritte notwendig:

Nach dem einleitenden Vorwort will ich einige Begriffe und Positionen aus der kontinentalen Philosophie genauer untersuchen, auf die Heidegger in seinem Werk kritisch eingeht. Es handelt sich hierbei eben um einige jener ontologischen Fundamente, die seiner Meinung nach nicht mehr als solche gedacht werden können. Durch den Abgleich der vorangegangenen Konzeptionen mit der Arbeit Heideggers werden einige Begriffe erstellt werden,

die zu dem Verständnis der Denker Nāgārjuna und Octavio Paz beitragen sollen. Seine kritische Auseinandersetzung mit den vorangegangenen Konzeptionen, unter Zuhilfenahme der klassischen Werkzeuge der kontinentalen Philosophie, führt Heidegger zu der Konstruktion eines Seinsverständnisses, das von vielen traditionell europäischen Grundsätzen abweicht. Dieses wird auf Übereinstimmungen mit jenen von Nāgārjuna und Octavio Paz untersucht werden.

Heidegger wird von mir als Ankerpunkt ins Zentrum gestellt; das führt zu mehr Stabilität in der späteren Auseinandersetzung mit den Fragmenten der beiden anderen Autoren, die aus unserer Sicht sehr unkonventionelle Denker sind. Die Einführung in Heideggers Werk und die darauf folgende Konstruktion einiger Begriffe werden die Lektüre von Nāgārjuna und Paz erheblich erleichtern.

Die Abhandlung wird durch die Darstellung der Herkunft, Methode und Orientierung der Denkweisen von Nāgārjuna und Octavio Paz eingeleitet. Es wird kurz besprochen, in wie fern sich diese von einem kontinentalontologischen Zugang unterscheiden, und welche Teilaspekte respektive ihrer kulturellen Situation berücksichtigt werden sollten. Einige Fragmente ihrer Werke werden präsentiert, um einen kleinen Vorgeschmack ihrer Perspektive zu geben.

Sodann beginnt der erste Teil der Untersuchung mit der Analyse der ontologischen Elemente des rationalen Subjektivismus René Descartes', aus dem besonders der Begriff der Substanz hervorgehoben wird.

Daraufhin werde ich das Konzept von Raum und Zeit bei Immanuel Kant erörtern, der erstmals von einer Vorstellung dieser „Konstanten“ in der newtonschen Physik abgrenzt, die bis heute die Alltagskonvention prägt. Darüber hinaus werde ich im Rahmen einer Vorstellung seiner Gedanken als agnostischen Subjektivismus besprechen, welche ontologische Dimension dieser herausragende Denker in seiner Philosophie mitkonstruiert.

Der erste Teil wird mit einer Analyse ausgewählter Abschnitte der Fundamentalontologie Heideggers abgeschlossen. Im Abgleich mit den

vorangegangenen Konzeptionen werde ich besonderes Augenmerk auf die Bedeutung und Problematik der Begriffe *Substanz*, *Raum und Zeit*, *Subjekt und Objekt* und ihre Verhältnisse legen. Das führt mich zu der Definition und Diskussion der drei Begriffe der *isolativen Identifikation*, der *Komplementarität* und der *Interkonnektivität*.

Der zweite Teil wird, wie oben schon beschrieben, eine Rekonstruktion der Seinskonzepte von Nāgārjuna und Octavio Paz beinhalten. Drauf folgt ein Vergleich der Positionen aller drei zentralen Denker respektive ihrer zeitlichen und kulturellen Konstellation.

Abschließend werde ich Schlussfolgerungen aus dem Abgleich ziehen und die Frage beleuchten, in wie weit diese Konzeptionen für die moderne kontinentale Ontologie brauchbar sind.

Prolog: Der Blick in die Interkulturalität

Wir leben in dem Zeitalter der Globalisierung. Distanzen, deren Überbrückung früher mit monatelangem und teilweise lebensbedrohlichem Aufwand verbunden war, sind heute in wenigen Tagen ohne große Mühe überwindbar. Ebenso ermöglicht die moderne Kommunikationsindustrie, vor allem durch das Internet, Informationsaustausch in Geschwindigkeiten, die man noch vor 50 Jahren für vollkommen unmöglich hielt. Die Sprachwissenschaft, die Translations- und komparativen Wissenschaften erreichen bei der Übersetzung fremder Texte eine Qualität, die durch diese technischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in kürzester Zeit immens zugenommen hat. Ich möchte die Summe dieser Aspekte nicht als Komplikation oder Übersättigung, sondern vielmehr als außerordentliches Privileg verstehen; denn sie ermöglichen uns ein Studium der Philosophien (oder vergleichbaren Disziplinen) anderer Kulturen und die damit verbundene Aufdeckung von möglicherweise festgefahrenen und unreflektierten Dogmen, Axiomen, Prozessen, Modellen etc. in unserer eigenen Denkweise.

So hat beispielsweise die vedische und darauf folgend die buddhistische Philosophie schon mehr als 1500 Jahre vor dem Streit zwischen Empirismus und Rationalismus in Europa vergleichbare Standpunkte herausgearbeitet und streitend abgeglichen.⁴ Natürlich gibt es große Unterschiede in Methodik und gesellschaftlicher Rahmenbedingung; die Erkenntnisse, die diese Gelehrten zusammengetragen hatten, kommen jenen in der Kontinentalphilosophie erstaunlich nahe. Das Gedankenexperiment, sich zu fragen, wie sich der Empirismusstreit entwickelt hätte, wenn man einen besseren Zugang und ein größeres Interesse an den „Philosophien“ anderer Kulturen gehabt hätte, verführt zum schmunzelnden Nachdenken.

⁴ Vgl. Störig, Hans-Joachim, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main 2002, Teil 1, Kapitel 1

Aber damals gab es zusätzlich die Problematik der Translation. Was früher durch Übersetzungsfehler und kulturelle Konnotation von gleichbedeutenden Signifikanten missverstanden wurde, kann mittlerweile, mit viel größerer Genauigkeit und unter Berücksichtigung der vielen Teilaspekte, die Einfluss auf die Bedeutung haben, rekonstruiert werden. Die Kontinentalphilosophie führt oft zu sehr ähnlichen Ergebnissen, wie sie in anderen Kulturen, „unter“ anderen Religionen, in teilweise wesentlich früheren Epochen und von anderen Grundsätzen und Realitätsvorstellungen ausgehend erzielt wurden. Insbesondere die Emanzipation oder Rekapitulation von ungenügend reflektierten Grundannahmen wird somit wesentlich erleichtert und beschleunigt. Ebenso werden durch diesen Prozess kulturelle Konnotationen von Grundbegriffen und Fundamenten unserer Philosophie genauer erkennbar, was nicht notwendigerweise zu ihrer Auflösung, aber mit Sicherheit zu ihrem besseren Verständnis führen kann.

Es ist aber wichtig zu verstehen, dass diese alternativen Formen der „Wissensgewinnung und -reproduktion“ nicht mit westlichen Maßstäben gemessen werden können. Man muss, wenn man die Werke von „Philosophen“ fremder Kulturen untersuchen will, berücksichtigen, dass sie eigentlich keine Philosophen sind. Es handelt sich vielmehr um Vertreter von Disziplinen, die zwar mit der kontinentalen Philosophie vergleichbar sind, in die jedoch, je nach Kultur, verschiedenste Teilbereiche mit hinein fallen. Somit ist es von Grund auf schwierig, Denker fremder Kulturkreise mit den eigenen unter einen kontinentalphilosophischen Hut zu zwängen; da aber meiner Meinung nach sehr wichtige Elemente in diesen „Philosophien“ auf ihre Entdeckung warten, werde ich, im Rahmen der Interkulturalität und respektive der methodischen Unterschiede, dennoch versuchen, Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

Betrachten wir nun einige Aspekte, die zu der durchaus großen Differenz zwischen der „Denkarbeit“ der zu behandelnden Autoren und dem uns bekannten kontinentalphilosophischen Zugang beitragen.

Nāgārjuna

Nāgārjuna (Schätzungen zwischen 2. und 4. Jhd. n. Chr.) war buddhistischer Mönch, seine Lehren berufen sich auf die Worte Buddhas; er würde also begriffstechnisch als Theologe zu behandeln sein. Da aber die buddhistische Religion strukturell atheistisch ist, d.h. keinen Gott hat, wäre auch diese Definition falsch – eigentlich herrscht ja nicht einmal Klarheit darüber, ob man den Buddhismus überhaupt als „Religion“ definieren kann. Außerdem wird der Prozess des Denkens und des skeptischen Hinterfragens in vielen buddhistischen Sekten sehr begrüßt, in einigen ist eine „Erleuchtung“ sogar nur über diese möglich. Die Grenzen zur Philosophie sind, in diesem Fall, verschwommen bis nicht vorhanden.

Unsere Definition von Philosophie ist ihrerseits umstritten (ihre Behandlung würde den Rahmen der Arbeit bei weitem sprengen). Zumeist wird jedoch die Methode der kritisch – rationalen Analyse von Phänomenen mit Philosophie verbunden. Dies trifft auf die Methoden spiritueller Erfahrung oder Erkenntnis einiger dieser tiefreligiösen und mystischen Sekten ebenfalls zu. Die Kontinentalphilosophie und in weiterer Folge die aus ihr entwickelte Naturwissenschaft mussten einen Jahrhunderte andauernden Befreiungskampf gegen die christliche Kirche führen (was allzu oft mit lebensbedrohlichen Konsequenzen verbunden war). Beweislage durch Experimente und dessen Reproduzierbarkeit waren ein wichtiger Schritt gegen dogmatische Postulate dieser einflussreichen Religion. Dies ist vermutlich einer der Hauptgründe für die bis heute andauernde strikte Apathie der wissenschaftlichen Institutionen gegen alle Elemente, die im Kontext mystischer oder spiritueller Lehren stehen.

Die buddhistische Tradition hatte im Gegensatz dazu von vornherein eine rationale Dimension; wie erwähnt ist sie für einige Sekten ein wichtiger Bestandteil, für andere sogar der einzige Weg zu jenen mystischen und religiösen Erfahrungen, die sich jüngst so großer Bekanntheit erfreuen. Insbesondere der Zen-Buddhismus, jene Sekte Japans, die die meisten Anhänger hat, sieht in der kritisch – rationalen Auseinandersetzung mit der Lebensrealität einen wesentlichen Bestandteil der spirituellen Lehre – obwohl das ultimative Ziel dann darin besteht, die eigene Rationalität zu überwinden.

Darüber hinaus wurden im Buddhismus wesentlich weniger Dogmen ausgesprochen – grundsätzlich ist Buddha dafür bekannt, bei direkten Fragen über das Metaphysische keine Angaben gemacht, sondern mit seiner berühmtesten Antwort reagiert zu haben: dem Schweigen; auch fehlt den Buddhisten die für die Christen typische, durch Konzile und aggressive Politik hervorgerufene und aufrechterhaltene Einheitlichkeit der Traditionen (Katholizismus, Protestantismus etc.), weshalb man im Buddhismus auch von Sekten spricht, ohne eine negative Konnotation zu kommunizieren. So betrachtet ist es eine Frage der intellektuellen Offenheit und des Verständnisses der eigenen Geschichte, ob man sich in wissenschaftlichen Diskursen diesen fremden Informationen, die durchaus mystischer Natur sein können, aussetzen will oder nicht.

Der Aufbau von Nāgārjunas „Mulamadhyamaka - Karikas“, die hier zentral zum Thema stehen, muss im Kontext seiner Zeit verstanden werden. Seine Abhandlungen über den „Mittleren Weg“ sind im Zusammenhang jener „philosophischen Ergebnisse“ zu verstehen, die vor ihm herausgearbeitet wurden. Wie oben kurz erwähnt, hatten sich damals in der Region seines Wirkens schon Schulen mit sehr ähnlichen Problemen befasst und sogar gesellschaftlich etabliert, wie sie sich in der Kontinentalphilosophie erst zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entwickelten. Seine Lehrstrophen gehen dezidiert auf einige dieser Positionen ein und versuchen über ein rigoros dialektisches Fragen die Fundamente jener Standpunkte kritisch zu beleuchten. Es soll hier nichts vorweggenommen werden außer einem kleinen Beispiel dieser unkonventionellen Form der „Philosophie“:

Nāgārjuna über die Zeit:

„19.5 Eine Zeit, die nicht steht, kann nicht ergriffen werden. [Aber] eine stehende Zeit, die man ergreifen könnte, gibt es nicht. Wie also sollte eine Zeit, die nicht ergriffen wird, wahrgenommen werden?“

19.6 Falls es Zeit [jedoch] geben sollte, [nämlich] abhängig von Seiendem, woher sollte sie dann ohne dieses Seiende kommen? -

*Irgendein Seiendes [d.h. unabhängig existierendes Seiendes, RWD]
existiert aber nicht, woher also sollte Zeit kommen?“⁵*

Octavio Paz

Octavio Paz (20.Jhd) ist im Gegensatz zu Nāgārjuna ein moderner Denker. Er hat sich sowohl mit letzterem, als auch mit Heidegger auseinandergesetzt. Dennoch ist er ebenso wenig mit den gleichen Voraussetzungen zu behandeln und zu verstehen, wie es bei europäischen Philosophen gängig ist. Sein Denken steht zwar unter dem Einfluss der Kontinentalphilosophie, er beschäftigte sich aber darüber hinaus mit Schriften und Lehren aus der ganzen Welt. Auseinandersetzungen mit „Philosophen“ aller Epochen, sowohl aus Europa, als auch aus China, Japan und Indien erfüllen einen Teil seiner Literatur. Vielleicht findet sich gerade deswegen in seiner Arbeit immer wieder der Versuch, mit den althergebrachten Methoden zu brechen. So wie Heidegger am Ende seiner philosophischen Karriere immer mehr Interesse für die Poesie zeigte, so sah Paz in dieser Form der Schreibe eine bessere, wenn nicht sogar die beste Möglichkeit der Kommunikation philosophischer Inhalte. Ein Großteil seiner Denkarbeit behandelt sprachphilosophische Probleme und die Frage nach der Möglichkeit und Brauchbarkeit von Poesie als Lösung derselben. Das Buch „El arco y la lira“ (Der Bogen und die Leier) ist eines der Hauptwerke dieser Auseinandersetzung. In 5 Kapiteln bespricht er den Symbolcharakter von Kunst und im Besonderen der Poesie und kritisiert die seiner Meinung nach ungerechtfertigte Ablehnung von lyrischen Formen der Kommunikation philosophischer Inhalte. Dabei behält er ein gewisses Maß an Wissenschaftlichkeit; er beachtet Zitatangaben und beruft sich auf europäische Philosophen. Zwar ist die Arbeit in Essayform geschrieben; die Argumentation ist jedoch nicht immer untermauert und überschreitet damit oftmals die Begrenzung einer europäisch - universitären Werkstruktur.

Auch sein kulturelles Umfeld und die Situation in seinem Heimatland Mexiko zu seiner Zeit stellen einen zentralen Aspekt seiner Arbeit dar. Viele seiner frühen Werke sind kritische Auseinandersetzungen mit Gesellschaft, Politik und

⁵ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka – Kārikās*, aus: Weber-Brosamer, Bernhard & Back, Dieter M., *Die Philosophie der Leere*, S.71

kultureller Identität der Mexikaner. Dabei machte er sich nicht nur Freunde - seine Schriften sind bis heute umstritten. Das Buch „El laberinto de la Soledad“ (Das Labyrinth der Einsamkeit) ist ein sehr Beispiel dafür, wie er insbesondere auf Merkmale und Verhaltensweisen der modernen Mexikaner eingeht. Er bringt sie, teils sehr überzeugend, teils provokativ mit den Gottvorstellungen der nativen Mittelamerikaner, vor allem der Azteken, in Verbindung unter Berücksichtigung synkretischer Elemente durch die christliche Missionierung. Durch seine jahrelangen Auslandsaufenthalte verändert, wird seine Arbeit zunehmend philosophischer und immer weniger gesellschaftsorientiert. Schlussendlich finden sich gehäuft Abhandlungen über Zeit, Raum, das Phänomen des Alltags und der Subjektivität und vieles mehr in seinen Schriften – natürlich in lyrischer Form.

Abgesehen von der Unkonventionalität dieses erstaunlichen Schriftstellers ist die lateinamerikanische Philosophie von Grund auf anders orientiert; eine kontinentale Begriffsdefinition ist hier ebenso wenig direkt übertragbar. Man muss aber grundsätzlich den Einfluss der kontinentalen auf die lateinamerikanische Denkweise herausheben – zunächst handelte es sich um eine rezeptive, das weitreichende Angebot der europäischen Tradition kritisch empfangende. Die zentralen Problemfelder wurden jedoch anders gesetzt: es wird beispielsweise der kulturellen Identitätsfrage eine wesentlich größere Aufmerksamkeit geschenkt, da aufgrund der conquista bis heute große Probleme mit dem Verständnis der eigenen Kultur überwunden werden müssen. Darüber hinaus gibt es eine ausgeprägte scholastische Bewegung, bedingt durch Präsenz und Einfluss der vielen christlichen Orden, die Lateinamerika missionierten. Ebenso haben die metaphysischen Vorstellungen der nativen Amerikaner, in Mexiko insbesondere der Azteken, die von europäischen Konzepten der gleichen Zeit vollkommen abweichen, noch immer eine große Bedeutung für das moderne Denken. In dieser Welt der Überschneidung zwischen christlicher Missionierung und unvergessenem Paganismus/Polytheismus entsteht ein anderer Zugang zu ähnlichen Fragen. Es herrscht beispielsweise in Ontologie und Metaphysik (wenn sie nicht in der scholastischen Tradition stehen) ein wesentlich weniger großes Bedürfnis nach

Erkenntnis von einheitlicher, immerwährender Wahrheit; dieses Konzept hatte sich niemals so stark etabliert.

Raúl Fornet-Betancourt, interkultureller Philosoph und Lateinamerika - Spezialist, sieht die Philosophie des Subkontinents als sehr praktisch orientiert:

„[...] im lateinamerikanischen Kulturbereich [entsteht, RWD] tatsächlich ein eigener Stil bzw. ein eigenes Modell philosophischer Reflexion [...]. Das zentrale Anliegen ist hierbei das Bemühen, „praktische“ Philosophie zu betreiben, d.h. eine Philosophie zu betreiben, die sich in ihrer Reflexion von den Problemen der Wirklichkeit nährt und in sozio-politischer Auseinandersetzung mit der klaren Zielsetzung ausgeübt wird, zur Veränderung der Gesellschaft beizutragen. Es handelt sich also um ein Philosophiemodell mit stark ethisch-politischer Ausrichtung, das die Funktion einer praktischen Orientierungskraft zu erfüllen versucht.“⁶

Dies äußere sich besonders in der „Philosophie der Befreiung“ und dem lateinamerikanischen Positivismus.

Obwohl ich dieser Position aufgrund der noch immer großen Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung mit der Identitätsfrage und der Suche nach neuen, gesellschaftlich und kulturell relevanten Erkenntnisse als Tendenz zustimme, so ist es auch wichtig, einige Gegenpole zu nennen. Der deutsche Philosoph Heinz Krumpel, ebenfalls Lateinamerikaspezialist und ehemaliger Gastprofessor in Peru, Kolumbien, Mexiko und gegenwärtig in Österreich, verweist in seinem Buch „Die deutsche Philosophie in Mexiko“ auf die teilweise ungenügend rezipierte Pluralität der Strömungen auf dem Subkontinent:

„Das befreiungstheologische und philosophische Denken wird im deutschsprachigen Kulturraum in den siebziger und achtziger Jahren bekannt durch Übersetzungen einiger Arbeiten von Leopoldo Zea und Enrique Dussel. Außerdem trägt die von Raúl Fornet-Betancourt herausgegebene Zeitschrift „Concordia“ zu seiner Verbreitung bei.“

⁶ Fornet-Betancourt, Raúl, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt am Main 1997, S.20

Dagegen bleiben andere philosophische Strömungen wie die des Neothomismus, Neukantianismus, der Neuscholastik etc. dem deutschen Leser aus Mangel an Übersetzungen bisher weitgehend unbekannt, obwohl auch in ihnen die Vielfältigkeit lateinamerikanischen philosophischen Denkens hervortritt.“⁷

Ein Beispiel für weniger praktische und mehr theoretische Philosophie in Lateinamerika ist der Philosoph Antonio Caso (1883 – 1946), der sich unter anderem gegen einen reinen Positivismus ausspricht: *„Casos Anliegen ist es, aus verschiedenen Perspektiven zu verdeutlichen, daß der Positivismus keine Legitimation für die Ablehnung der Metaphysik besitzt. Ohne sie bleibe die wissenschaftliche Erkenntnis verstümmelt.“⁸* Es soll damit ausgedrückt werden, dass bei einem so enormen Kulturkreis lediglich von relativen Tendenzen gesprochen werden kann.

Während meiner Forschungsreise nach Mexiko habe ich mehrmals in Gesprächen mit ansässigen Professoren bemerkt, dass Octavio Paz eher als europäischer Philosoph zu behandeln ist als seine Landsmänner. Er sei stark von der Kontinentalphilosophie beeinflusst. Aus europäischer Perspektive konnte ich nur widersprechen. Natürlich lässt sich eine, durch die Lektüre von Kant, Nietzsche und Heidegger etc. entstandene Färbung nicht leugnen. Jedoch ist er weit davon entfernt, mit kontinentalphilosophischen Werkzeugen klassische Probleme zu behandeln. Man muss die Vielschichtigkeit dieses Autors berücksichtigen, was eine eindeutige Zuordnung erschwert. Viele seiner Zeitgenossen sprechen ihm eine traditionell-lateinamerikanische Orientierung ab und wollen ihn als „Weltenbürger“ verstanden wissen. Durch Kontakt mit Lektüre aus allen Teilen dieser Welt, durch seine Tätigkeit als Botschafter in Indien und durch jahrelanges Leben in Japan möchte ich dieser Meinung zustimmen. Paz entzieht sich irgendwie jeglicher Definition – die einzige, die zur Gänze zutrifft, ist die des Poeten. Er gilt unter den meisten Lateinamerikanern als Schriftsteller und Identitätsforscher. Allerdings gibt es auch solche, die

⁷ Krumpel, Heinz, *Die deutsche Philosophie in Mexiko*, Frankfurt am Main 1999, S. 180

⁸ Ebenda, S. 195

seiner Arbeit eine philosophische Dimension zuschreiben; die Analyse einiger Fragmente wird dazu beitragen, zu dieser einen Zugang zu finden.

Die bewusste Auseinandersetzung mit kontinentalphilosophischen Werken, gekoppelt mit Kritik an seiner eigenen Kultur und seinem „globalen“ Einblick in verschiedenste Formen der „Philosophie“ machen Paz zu einem Freidenker. Durch die Pluralität der Einflüsse kann nicht mehr genau gesagt werden, was die Ursache für diesen oder jenen Gedanken gewesen sei (falls das überhaupt möglich ist). Deshalb ist seine „poetische Philosophie“ so besonders; es handelt sich um ein Denken, das sich von kulturell gewachsenen und dadurch monotonen Grundsätzen weit entfernt hat; das macht es natürlich nicht grundsätzlich „wahr“ oder „gut“, sondern lässt es gerade solche Wertverhältnisse überschreiten dadurch äußerst interessant werden. Nehmen wir eine kleine Vorschau auf den Schreibstil des Mexikaners:

Octavio Paz über die Zeit:

„Vorbei ist die Zeit, da man das Kommen der Zeit erwartet, die Zeit von gestern, heute und morgen, gestern ist heute, morgen ist heute, heute ist lauter Heute, plötzlich ist es aus sich herausgegangen und schaut mich an, es kommt nicht aus der Vergangenheit, geht nirgendwo hin, Heute ist hier, es ist nicht der Tod - niemand stirbt am Tod, alle sterben wir am Leben -, es ist nicht das Leben [...] Heute ist weder Leben noch Tod, es hat keinen Leib, keinen Namen, kein Gesicht, Heute ist hier, hingestreckte zu meinen Füßen schaut es mich an.“⁹

Methodik

Die Methoden von Paz und Nāgārjuna sind keine kontinentalphilosophisch - wissenschaftlichen. Beide schreiben lyrisch: Paz in Essay- und Gedichtform, Nāgārjuna in Form von Lehrstrophen. Die Frage nach einer Rechtfertigung anderer Methoden gegenüber einer wissenschaftlichen Herangehensweise wird im Sinne der Wissenschaftstheorie ausgiebig diskutiert, soll hier aber nicht zentral thematisiert werden. Grundsätzlich stellt sich bei der Exegese von lyrischen Werken immer die Frage der Interpretation, die schlussendlich, aufgrund des Problems der Subjektivität, zumeist als spekulativ abgetan wird.

⁹ Paz, Octavio, *Gibt's keinen Ausweg?*, Tokio 1952, aus: *Gedichte*, Frankfurt am Main 1977, S. 91

Dieses Problem kann ich nicht umgehen; einige Teile dieser Arbeit werden durch meine Interpretation von Gedichten oder Strophen als spekulativ und unwissenschaftlich angreifbar sein. Ich berufe mich auf den Rahmen der interkulturellen Untersuchung; die ausgewählten Werke sind nicht in wissenschaftlicher Sprache geschrieben, sollen aber auf philosophisch wertvolle Passagen untersucht werden.

Bei genauerer Betrachtung sind in der kontinentalen Ontologie ähnliche Probleme vorhanden. Jene wird in der zeitgenössischen Diskussion immer in Verbindung mit Sprachphilosophie genannt, und findet letztlich ihre Probleme in einer Region, in der sich beide Ansätze überschneiden. Nachvollziehbar wird das, nur um ein Beispiel zu nennen, an der Frage nach dem Sein von Dingen: will man mit Worten definieren, was das Ding ist, so ergibt sich immer ein Spalt zwischen der Bedeutung und dem Bedeuteten (Signifikant und Signifikat).¹⁰ Wenn man das Sein eines Dinges untersuchen will, so ergibt sich immer die Frage, ob die Benennung des Dinges sein Sein zur Genüge darstellt, oder ob dies überhaupt möglich ist. Man müsste also einen „unsprachlichen“ Zugang zu den Dingen haben, um diese Probleme zu überwinden, aber auch das führt in eine Frage der Möglichkeit.

Das ist auch der Grund, warum das agnostische und das Redundanzargument im 20. Jahrhundert so gewichtig und Ontologie und Metaphysik immer mehr in den Bereich der Spekulation gedrängt wurden. Da aber, wie unter anderem Heidegger nachweist, die positive Wissenschaft selbst auf ontologischen Fundamenten aufgebaut ist, birgt diese Position jedenfalls Einschränkungen in sich. Die Problemstellung ist mir bewusst, wird aber distanziert betrachtet, um mit gutem Gewissen lyrische Fragmente auf mögliche ontologische Elemente hin zu untersuchen. In diesem Zusammenhang will ich auch darauf hinweisen, dass die kontinentale Philosophie den Anspruch auf solch eine Wissenschaftlichkeit in der Ontologie erst relativ kürzlich hervorgebracht hat; es ist noch nicht so lange her, da berief man sich in universitären Werken auf die Strophen von Parmenides und Heraklit; eine

¹⁰ Vgl. Saussure, Ferdinand de, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1976, S. 81

Auseinandersetzung mit ihnen ist auch in einer modernen Ontologie noch immer von großer Bedeutung.

Wenn es möglich sein soll, Bereicherungen für die eigene Philosophie aus den Denkweisen anderer Kulturen zu ziehen, dann muss auch das Risiko in Kauf genommen werden, mit unwissenschaftlich verarbeiteten Informationen zu hantieren. Ich will mich dezidiert von wertenden Aussagen über unser wissenschaftliches System fernhalten; ich verstehe es allerdings nicht als Bewertung anzuführen, dass Wissenschaft in unserer positiven, westlichen Form aus der kontinentalen Philosophie hervorgegangen ist und auf Fundamenten aufbaut, die nicht in allen Teilen der Welt mit universeller Gültigkeit betrachtet werden. Gerade durch den interkulturellen Abgleich ist einsichtig geworden, dass Wissenschaft eben *ein* System der Informationsverarbeitung unter vielen darstellt, und nicht, wie man früher überzeugt war, die einzige Möglichkeit derselben. Ich lehne also wertende Diskrimination zwischen westlicher Wissenschaft und anderen, ebenso kulturell gewachsenen Systemen ab; natürlich gibt es Unterschiede, speziell bezüglich der Effizienz und Beweisbarkeit. Allerdings decken die Vorzüge unseres Systems nicht die gesamte Bandbreite an Möglichkeiten ab. So sind Ergebnisse der modernen subatomaren Physik mit den Lehrinhalten einiger, gerne als esoterisch oder mystisch bezeichneter Kulte, Religionen oder ähnlichem der östlichen frühen Hochkulturen vergleichbar, wie Frijtof Capra in seinem Buch „The Tao of Physics“ eindrucksvoll beschreibt. Ich will also den Blick in die Interkulturalität riskieren, nicht um zu versuchen, unsere Traditionen aufzulösen, sondern um ihre Wurzeln besser verstehen zu können. Wenn es gelingt, möglicherweise hinderliche Grundannahmen über die Realität kritisierend zu beleuchten, dann ist das kein Versuch der Destruktion unserer, sonder eher jener der Integration von globalen Werten.

I: Vorangegangene Konzeptionen

Bis zu der Arbeit Heideggers gab es einige ontologische Fundamente, die von vielen Denkern als Grundsätze anerkannt wurden: beispielsweise die sehr weit verbreitete Vorstellung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz, d.h. als die erste zugängliche Einheit, in der man von vornherein „gefangen“ ist, und aus der man sich nicht „befreien“ kann, die man nicht verlassen kann. Diese trägt schon wesentlich die Trennung des Subjekts von irgendeinem Objekt in sich. Es gilt zu erörtern, wie genau das argumentiert wird. Ich werde mich mit der ontologischen Dimension der Arbeit des Urvaters des neuzeitlichen rationalen Subjektivismus, René Descartes, auseinandersetzen und hinterfragen, in wie weit dieses Subjekt besteht, unter welchen Voraussetzungen dieses Modell strukturiert ist und welche Möglichkeiten bzw. Einschränkungen es mit sich bringt.¹¹ Außerdem werde ich den cartesischen Substanzbegriff beleuchten, der in der weiteren Folge zentral thematisiert wird.

Daneben gibt es noch eine weitere Konzeption, die eine wichtige Rolle in dieser Untersuchung spielt: die Vorstellung von Raum und Zeit als immer schon zuvor vorhandene Rahmenbedingungen für jegliche Existenz. Durch die klassische Mechanik der newtonschen Physik spielt sie eine große Rolle in der allgemeinen Vorstellung vom Sein. Das Verhältnis dieser beiden „Phänomene“ ist in jeder ontologischen Untersuchung unumgänglich. Die transzendente Ästhetik Kants ist eine große Inspiration für Heidegger gewesen, und soll als Entwicklung weg von der Vorstellung eines „Vorhandenseins“ von Raum und Zeit hin zu der Weise, wie Heidegger sie versteht, gelesen werden. Des Weiteren werde ich untersuchen, wie Kant die Einheit des Subjekts begreift, d.h. was für ihn die zentrale Einheit der Existenz ausmacht.

¹¹ Anm.: Descartes verwendet, in diesem Zusammenhang, nicht ausdrücklich das Wort „Subjekt“ in seinen Untersuchungen. Es wird erst in der Philosophie Kants zentral thematisiert und ausgesprochen. Nichts desto trotz orientiert sich die cartesische Weltvorstellung stark an der Unzuverlässigkeit der eigenen Sinne, bestimmt den Seinsmodus des Menschen ausschließlich im eigenen Denken, und legt somit die Fundamente für den darauf folgenden, speziell im deutschen Idealismus vielpropagierten, neuzeitlichen Subjektivismus.

Ich werde also in diesem Kapitel zwei der Fundamentalontologie Martin Heideggers vorangegangenen ontologischen Konzeptionen rekonstruieren. Im darauf folgenden Kapitel werde ich die ersteren mit jener vergleichen. Der so geschaffene Boden wird zur Definition der für die vorliegende Arbeit notwendigen Begriffe und damit als Ausgangsbasis für ein besseres Verständnis der Philosophien von Octavio Paz und Nāgārjuna dienen.

§1: Der rationale Subjektivismus René Descartes‘

René Descartes (lat. Renatus Cartesius, 1596 – 1650), der große Leistungen unter anderem auf dem Gebiet der Mathematik (speziell in der linearen Algebra), Physik und Physiologie erbrachte, gilt als Begründer des neuzeitlichen Rationalismus und einer daraus resultierenden Form des Subjektivismus. Der Leitsatz, der ihm gerne zusammenfassend zugesprochen wird: „*cogito ergo sum*“ (lat. „*ich denke also bin ich*“) ist weltweit bekannt und eine der allerersten Informationen, auf die man stößt, wenn man sich mit Philosophie beschäftigt. Jener Leitsatz wirft uns auch gleich in die ontologische Dimension dieses außergewöhnlichen Denkers.

1) *Das rationale Ich als Kernelement der Existenz*

Die Argumentation hat ihren Anfang in der Problematik des „*methodischen Zweifels*“.¹² Durch Erlebnisse wie den Traum, die Täuschung oder Halluzination wird Descartes veranlasst, zumindest die Möglichkeit zu nicht außer acht zu lassen, dass alles, was uns erscheint, Illusion sein könnte. Schließlich gibt es für ihn nur eine einzige völlig unwiderlegbare Tatsache:

„cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. (das Denken [=Bewusstsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.)“¹³

Somit kommt Descartes zu der Erkenntnis, dass nur jeweils das denkende *Ich* mit uneingeschränkter Sicherheit *existiert*, also *wirklich ist*, da man das Denken (Bewusstsein) nicht von dem jeweiligen Ich zu trennen vermag. Selbst wenn eine Täuschung der Sinne stattfindet, d.h. die Sinnesinformation getrübt oder gar gänzlich falsch ist – die Tatsache, dass trotzdem etwas rezipiert wird, und zwar von dem denkenden Ich, ist unwiderlegbar: „[...] *es gibt einen [...] Betrüger [abstrakt für die Möglichkeit der Sinnestäuschung, RWD], der mit Absicht mich immer täuscht. Zweifellos bin also auch Ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen so viel er kann, so wird er doch nie bewirken*

¹² Descartes, René, *Meditationes de la prima Philosophia*, Stuttgart 1998, 1&2 Meditation

¹³ Ebenda, S. 26-27

können, dass ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas.“¹⁴ Ein hierzu konstitutives Element stellt der von ihm eingeführte „Dualismus“ von Geist und Körper. Dieser, als „*res cogitans*“ (lat. denkende oder bewusst seiende Sache, d.h. das Denken selbst oder mentale Werte) verstandene ist wesentlich unterschieden von jenem, der als „*res corporea*“ (lat. körperliche Sache, d.h. der fleischliche Körper), der seinerseits in die Kategorie der „*res extensa*“ (ausgedehnte Sache, d.h. ein räumlich ausgedehnter Körper), definiert wird. Da das Denken ja nicht wie sonstige Gegenstände im Raum „zu finden“ oder beobachtbar sind, der eigene Körper aber schon der Beobachtung zugänglich ist und auch „Platz im Raum“ ausfüllt, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es sich bei dem Ding Denken um etwas „Unausgedehntes“, d.h. wesentlich Unterschiedliches von allen Dingen, die im Raum vorkommen, handeln muss.

2) Substanz

In beiden Kategorien vorkommende, also körperliche sowie geistige Dinge, werden von Descartes im weiteren Verlauf als „*substantiae*“, Substanzen, definiert. Der Substanzbegriff (als einer der am meisten verwendeten Begriffe der Philosophie) in der gängigen Übersetzung heißt so viel wie „das, woraus etwas besteht.“ Im Wörterbuch der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler wird das Wort Substanz als „*das Unterliegende, den wechselnden Eigenschaften und Veränderungen zugrunde Liegende, der beharrende „Träger“ der dinglichen Merkmale, zugleich das „Wesen“*“ beschrieben.¹⁵ In den Schriften von Descartes erhält der Begriff eine besondere Prägung: Er macht „*die Selbständigkeit, Selbstgenügsamkeit zum Kennzeichen der Substanz. [Wir erschließen, RWD] die Substanz [...] aus ihren Attributen.*“¹⁶ Substanz bedeutet bei Descartes jenes *selbstständige (unabhängige) Wesen* eines Dinges, an dem die vergänglichen, also selbst nicht „existierenden“ Eigenschaften „anheften“. Es werden jeweils drei Arten von Eigenschaften, die einer Substanz zukommen können, unterschieden: „*Wenn wir [...] die Substanz unter der Hinsicht betrachten, daß sie sich von dem, woran wir sie erkennen, als erregt oder verändert zeigt, bezeichnen wir das als Zustand; insofern sie aufgrund*

¹⁴ Ebenda. S. 24-25

¹⁵ Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 2001, Bd. 2, S. 450

¹⁶ Ebenda S. 453

*dieser Veränderung als auf eine bestimmte Weise beschaffen bezeichnet wird, bezeichnen wir sie als Qualitäten; und wenn wir schließlich nur generell berücksichtigen, daß sie einer Substanz zugehören, bezeichnen wir sie als Attribute.*¹⁷

Eine weitere, wichtige Unterscheidung trifft Descartes zwischen jener Substanz, die ungeschaffen ist, nämlich Gott, und allen anderen Substanzen, die von dieser geschaffen wurden: *„Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Ding, das so existiert, daß es keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott. Wir erfassen nämlich, daß alle anderen nicht anders als mit Hilfe des Eingriffs Gottes existieren können [...]“*¹⁸ Dieser höchsten und einzig wesentlichen Substanz „Gott“ wird, neben dem Attribut der Selbstständigkeit, überdies jenes der gänzlichen Unveränderbarkeit zugeschrieben: *„In Gott [sind, RWD] nicht eigentlich Zustände oder Qualitäten, sondern allein Attribute enthalten [...], weil ihm keinerlei Veränderung gedacht werden kann.“*¹⁹ Diese Charakteristik kommt den Attributen der Dinge auch zu: *„Und ebenso verdient bei den geschaffenen Dingen dasjenige, das an ihnen niemals auf verschiedene Weisen vorkommt, wie Existenz oder Dauer, insofern es an einem existierenden und andauernden Ding ist, nicht Qualität oder Zustand, sondern Attribut genannt zu werden.“*²⁰

Daraus wird sichtbar, dass der Substanz als „Träger“ dieser „Attribute“ Unveränderbarkeit zukommt, da sich ja jede Veränderung nur als durch einen „Zustand“ hervorgerufene „Eigenschaft“ äußert.

3) Sinneswahrnehmung, Gefühle und Körperlichkeit

Die Sinneswahrnehmung wird bei Descartes durch ihre geringe Nachvollziehbarkeit als wissenschaftlich unbrauchbar eingestuft: *„alles aus den Sinnen stammende Qualitative (Farben, Töne usw.) [sind, RWD] nur subjektiv (in nostra tantum cogitatione).“*²¹ Descartes argumentiert außerordentlich elegant am Beispiel des Phantomschmerzes, dass die Empfindungen

¹⁷ Descartes, René, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg 2005, S.61

¹⁸ Ebenda, S.57

¹⁹ Ebenda, S.61-63

²⁰ Ebenda, S.63

²¹ Eisler, Rudolf, *Philosophen Lexikon*, Berlin 2001, S. 121

ausschließlich Bewegung in den Nervenbahnen sind. Wenn beispielsweise der Unterarm amputiert wird, kommt es vor, dass man ihn noch „spüren“ kann, obwohl er ja nicht mehr vorhanden ist. Insofern ist also die Sinneswahrnehmung unzuverlässig, es ist ihr immer mit Zweifel zu begegnen, da es keine Möglichkeit gibt, mit vollkommener Sicherheit zu wissen, ob die sinnliche Information tatsächlich auf etwas „Reales“ verweist.²² Dies Kernelement des Rationalismus sollte zu einem großen Streitpunkt und einer zentralen Fragestellung der Philosophie werden.

Für unsere Untersuchung ist es in so fern interessant, da sich die Frage stellt, ob die Sinneswahrnehmung in der Definition Descartes' selbst einen Anteil am Sein des Ichs hat (da sie ja nicht Denken ist) oder in einen Sonderbereich des Körperlichen fällt. Darauf geht der Denker in Absatz 189 der „Prinzipien der Philosophie“ ein: alle Sinneswahrnehmung wird hier in einem mechanistischen Verständnis als durch Bewegung erregte Reize des Gehirnes beschrieben, das seinerseits in starker Verbundenheit mit der Seele steht:

„die menschliche Seele [hat, RWD], obwohl sie den ganzen Körper in seiner Funktionalität bestimmt [...], ihren Hauptsitz gleichwohl im Gehirn, in dem allein sie nicht nur einsieht und vorstellt, sondern auch empfindet [...]“,²³ sie ist eine „eng mit dem Gehirn verbundene.“²⁴

Die Sinneseindrücke werden also von der Seele „wahrgenommen“, sind aber für sich selbst nichts als nervliche Information, die durch eine Bewegung verursacht werden. In Absatz 198 der „Prinzipien der Philosophie“ beschreibt Descartes, dass wir eigentlich überhaupt keine Informationen über die Dinge außerhalb von uns haben, ja nicht einmal, ob „überhaupt irgendwas von dort herrühre außer der örtlichen Bewegung dieser Nerven“²⁵.

²² Vgl. Descartes, P.P., S. 615

²³ Ebenda, S. 605

²⁴ Ebenda, S. 605

²⁵ Ebenda, S. 619

„Weil dies so ist, und weil wir wissen, daß entsprechend der Natur unserer Seele verschiedene örtliche Bewegungen ausreichen, um alle Empfindungen in ihr hervorzurufen, und weil wir erfahren, daß solche Bewegungen tatsächlich verschiedene Empfindungen in ihr hervorrufen, wir aber außer derartigen Bewegungen, die von den Organen der äußeren Sinne zum Gehirn gelangen, nicht irgend etwas anderes entdecken, muß insgesamt gefolgert – und nicht etwa beobachtet – werden, daß das, was wir an den äußeren Gegenständen durch Bezeichnung als Licht, als Farbe, als Geruch, als Geschmack, als Wärme, als Kälte, als andere, aus Berührung mit dem Objekt entspringende Qualitäten, und auch als substantielle Formen ansprechen, nichts anderes ist als die verschiedenen Anordnungen dieser Gegenstände, die bewirken, daß sie unsere Nerven auf verschiedene Weise bewegen können.“²⁶

Gefühle fallen bei Descartes ebenfalls unter die Kategorie der „Sinnesempfindungen“, allerdings sind sie, im Unterschied zu den fünf geläufigen „äußeren“ Sinnen der Wahrnehmung, in zwei „innere“ Sinne, nämlich einerseits die „natürlichen Begierden“, und andererseits alle anderen „Affekte, bzw. Gemütsbewegungen“, unterteilt.²⁷ Diese werden ebenfalls mechanistisch erklärt: Hunger, Durst usw. sind natürlich nervlich übertragene Information aus dem jeweils relevanten Körperteil (Bauch, Kehle etc.); die Gemütsbewegungen sind allesamt Konsequenz aus einem physikalischen Zustand des Herzens und des Blutes zu verstehen (dünnes Blut führt zu Heiterkeit, dickes zu Trauer usw.).²⁸ Somit wird die gesamte Gefühlswelt als physikalischer Prozess definiert, der von der Seele interpretiert wird; die Empfindungen sind in der cartesianischen Philosophie nicht konstitutiv für das Sein des Ichs, sie sind nur weitere Phänomene, die mit der exklusiv existierenden Seele in Wechselwirkung treten können, sie in ihrer Substantialität aber nicht beeinträchtigen.

²⁶ Ebenda

²⁷ Vgl. ebenda, S. 609

²⁸ Vgl. ebenda, S. 609-613

§2: Die ontologische Dimension

Der primäre Seinsmodus in der cartesischen Philosophie ist das Denken. Dieses findet ausschließlich „im“ Subjekt statt.²⁹ Die dualistische Aufspaltung der Einheit Mensch in die Substanzen Körper und Geist und die methodische Bevorzugung des Letzteren, die auf dem Verständnis beruht, dass nur er mit unbestreitbarer Sicherheit eine Bestätigung der eigenen Existenz hervorbringen kann, ist bereits viel kritisiert worden. Grundsätzlich ist sehr fragwürdig, welche Mannigfaltigkeit an „Dingen“ sich in dieser Substanz „Geist“ aufhält. Es passiert hier eine „Fusion“ von mehreren Bedeutungen:

„[...] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. ([...] demnach genaugenommen [bzw. präzise, RWD] lediglich ein denkendes [= bewusstes, RWD] Ding, d.h. Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft; lauter Bezeichnungen, deren Bedeutung mir früher unbekannt war.)“³⁰

Hier vereinen sich Geist, ebenso Seele, Intellekt / Verstand und Rationalität / Vernunft, unter dem Begriff des „res cogitans“, d.h. dem *bewussten Ding* oder vielleicht dem *Bewusstsein* schlechthin, dessen konsistente Handlung immer das Denken ist, die allesamt, in der Substanz vereint, das *Ich* ausmachen. Diese Struktur wird als unvergänglich beschrieben. Der Körper steht dem gegenüber in der Funktion des „Fahrzeugs“, er ist vergänglich; ihm kommen außer seiner Ausdehnung keine Eigenschaften zu:

„Ich forschte nun, wer ich sei. Ich fand, dass ich mir einbilden konnte, keinen Körper zu haben, und dass es keine Welt und keinen Ort gäbe, wo ich wäre; aber nicht, dass ich selbst nicht bestände; vielmehr ergab sich selbst ans meinen Zweifeln an den anderen Dingen offenbar, dass ich selbst sein müsste; während, wenn ich aufgehört hätte zu denken, alles Andere, was ich sonst für wahr

²⁹ Siehe Anm..⁶

³⁰ Descartes, M.d.P.Ph., S. 26-27

gehalten hatte, mir keinen Grund für die Annahme meines Daseins abgab. Hieraus erkannte ich, dass ich eine Substanz war, deren ganze Natur oder Wesen nur im Denken besteht, und die zu ihrem Bestand weder eines Ortes noch einer körperlichen Sache bedarf; in der Weise, dass dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vom Körper ganz verschieden und selbst leichter als dieser zu erkennen ist; ja selbst wenn dieser nicht wäre, würde die Seele nicht aufhören, das zu sein, was sie ist [unterstrichen, RWD].“³¹

Besonderes Augenmerk soll auf die „Isolation“ (als wesenhafter Zustand, nicht als durch Einwirkung entstandene, zu verstehende) der jeweiligen Substanz gelegt werden. Wichtig für unsere Untersuchung ist die bisweilen noch immer in diesem Kontext verteidigte *Unabhängigkeit der Substanzen* und die Bevorzugung des „*res cogitans*“ (als jenes „Ding“, welches im Kontext seiner Substantialität als *unabhängiges* gedacht wird und das ausschließlich das Sein des Menschen und seines Ichs sein kann), die bis heute noch immer unüberwindbar scheinende Trennung des „Inneren“ und „Äußeren“, ebenso wie der Dualismus der Einheit „Geist/Seele/Intellekt/Ratio“ und dem Fahrzeug Körper; diese Vorstellungen der gegenseitigen Isolation haben sich im Laufe der Zeit zu dem modernen, polaren Begriffspaar Subjekt – Objekt entwickelt, wobei im Falle der Dualität Geist/Körper letzterem die Objektstellung zufällt; hier schlägt sich ein ontologisches Konzept nieder, das bis heute noch von der Mehrheit als offensichtlich anerkannt wird. Es verhält sich sogar so, dass die „offensichtliche“ Trennung zwischen der „inneren“ und der „äußeren“ Welt zu einer zentralen Problematik der Erkenntnistheorie wurde. Aus diesem Grundsatz der Substantialität der Dinge versteht sich auch die ebenso offensichtliche Trennung und die damit implizierte *Unabhängigkeit* der Substanzen *untereinander*. Diese Konzeption soll in dieser Untersuchung genauer analysiert werden.

Hierzu muss beachtet werden, dass in Descartes' Denken „*Seele und Leib [...] „unvollständige Substanzen“ [sind, RWD], die durch Gott miteinander vereinigt sind und vermittelt der „Assistenz“ Gottes miteinander in*

³¹ Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Stuttgart 2001, S. 39

Wechselwirkung stehen“.³² Körper und Geist werden im cartesischen Dualismus interessanter Weise trotzdem als „eng verbunden“ beschrieben, und zwar über das Beispiel des Schmerzes: *„der Geist ist sich bewußt, daß Schmerzen und andere Empfindungen nicht aus ihm selbst entstehen [...] sondern ihm allein daraus erwachsen, daß er mit einem gewissen anderen ausgedehnten und beweglichen Ding verbunden ist, das der menschliche Körper genannt wird.“*³³ Descartes kann die absolute Trennung von Geist und Körper nicht aufrecht erhalten und greift auf das mystische Element Deus zurück. Die einzige Substanz, die ihren Charakter wahrlich erfüllt ist Gott: *„Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Ding, das so existiert, daß es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren. Und zwar kann allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden, die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott.“*³⁴ Dies verweist auch auf den interessanten Aspekt, dass man allgemein den im Bezug auf Unabhängigkeit ausgeprägten Substanzbegriff Descartes zuschreibt. Eigentlich spricht er selbst diese Eigenschaft ausschließlich Gott zu.

Nach diesem kurzen Umriss jener Elemente der ontologischen Elemente der cartesianischen Philosophie, die für diese Untersuchung relevant sind, folgt die Analyse der ontologischen Elemente der Philosophie Kants.

³² Eisler, Pl. S. 123

³³ Descartes, P.P., S. 93

³⁴ Ebenda, S. 57

§3: Der agnostische Subjektivismus Immanuel Kants

Immanuel Kant (1724 – 1804) ist einer der meistrezipierten, einflussreichsten und somit wichtigsten Philosophen der kontinentalen Philosophie. Seine Leistungen auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, Ästhetik, Ethik und Anthropologie sind bis heute mehr als schwerwiegend und vieldiskutiert. Sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft“, ist der Versuch einer Versöhnung zwischen den zu seiner Zeit stark konkurrierenden Positionen Rationalismus (Descartes, Leibniz etc.) und Empirismus (Hume, Berkeley etc.). Das Werk diskutiert die Problematik der Möglichkeit von Erkenntnis schlechthin und im Speziellen jene rein rationaler Erkenntnis; im Gegenzug wird ebenso behandelt, weshalb, um überhaupt erkennen zu können, rein empirische Erkenntnis nicht ausreichend ist und einer rationalen Dimension bedarf.

Ich werde speziell auf den ersten Teil des Kapitels „Transzendente Elementarlehre“ nämlich „transzendente Ästhetik“ eingehen, um die Struktur von Raum und Zeit in der kantschen Definition zu besprechen. Des Weiteren werde ich vorstellen, wie der Begriff des „Noumenon“ im Vergleich mit dem „Phänomenon“ zu verstehen ist. Diese beiden Schwerpunkte konstruieren das ontologische Fundament für die weiteren, erkenntnistheoretischen Überlegungen Kants und sollen in diesem Zusammenhang analysiert werden. In diesem Kontext wird auch besprochen werden, inwieweit die Beschreibung „agnostischer Subjektivismus“ hier zutrifft.

1) *Raum und Zeit in der „transzendentalen Ästhetik“*

Die gängige Vorstellung ist noch immer, dass Raum und Zeit als konstitutive Elemente für jegliche Form der Existenz notwendig schon im Vorhinein für sich selbst bestehen müssen. Wie soll auch etwas außerhalb dieser existieren können, da es doch empirisch völlig klar zu sein scheint, dass alles, was existiert, *in* Raum und Zeit existieren muss. Dieses Bild wurde vor allem durch die klassische Mechanik Isaacs Newtons inspiriert, von einigen britischen Empiristen mitgetragen³⁵ und wurde erst Anfang des 20. Jahrhunderts durch die

³⁵ Vgl. Hobbes, Thomas, *Grundzüge der Philosophie*, Berlin 2001, S. 85

„spezielle Relativitätstheorie“ Albert Einsteins und die „Unschärferelation“ Werner Heisenbergs im Rahmen der physikalischen Dimension behandelt und entsprechend widerlegt. Ernst Bloch fasst in seinem Buch „Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte“ über den Begriff des Raumes bei Isaac Newton zusammen:

„Der leere Raum ist zugleich ein statischer Raum, eine von allen Dingen entleerbare Umfassung. Das geht zurück auf den Begriff des Leeren bei den antiken Naturphilosophen, den Vorsokratikern und noch bei Platon, wo, wenn von allem abstrahiert wird, was den Raum erfüllt, der Raum selber in der Vorstellung übrigbleibt in Gestalt eines Behälters. Das Bild liegt uns nahe eben durch den Behälter, den Krug, einen leeren Kasten, worin nichts als unsichtbare Luft sich aufhält. Diese Vorstellung des Raums ist bei Newton geblieben, und zwar als eines unveränderlichen, von den Bewegungen, die in ihm vorgehen, gänzlich unabhängigen, es ist das der Raum der Euklidischen Geometrie. Das Euklidische Raumbild galt in der Physik bis zu Einsteins Relativitätstheorie nicht nur unangefochten für den Bereich der mittleren, der alltäglichen Erfahrungs-Welt, die nicht subatomar und nicht astronomisch ist, sondern es galt für das ganze Weltall überhaupt.“³⁶

Bloch schreibt weiter, dass die klassische Mechanik Newtons zwar noch immer für unseren Mesokosmos, jedoch nicht länger für die subatomare und astronomische Ebene gilt.³⁷ Das betrifft aber nicht die Vorstellung des Raumes als absolut, d.h. unveränderlich. Vielmehr gelten die Gesetze der Schwerkraft, der Thermodynamik etc.; dass er deshalb die Charakteristik der Unveränderlichkeit beibehält, ist nicht notwendig. Eine ähnliche Beschreibung liefert Newton überdies für die Zeit; jene ist ebenso absolut, unveränderlich und gleichmäßig ablaufend. Diese Konnotationen verführen zu dem Selbstverständnis der Subjektivität *innerhalb* der abgeschlossenen Einheit Mensch *Im Raum in der Zeit*. In vielen Diskussionen findet sich auch der Begriff der

³⁶ Bloch, Ernst, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main 1977, S. 273

³⁷ Ebenda

Existenz für diese beiden „Phänomene“, d.h. die Überzeugung, dass Raum und Zeit „existieren“. Für diese Untersuchung ist wichtig zu hinterfragen, ob man die klassische Raumvorstellung aufgrund ihrer partiellen Nützlichkeit unreflektiert beibehalten sollte. Die undifferenzierte Aufrechterhaltung des newtonschen Weltbilds in der Alltagswelt aufgrund ihrer Brauchbarkeit (d.h. dass das mesokosmische, alltägliche Raumbild recht gut dynamisch – mechanische Prozesse erklären kann) geschieht ohne der Überlegung, welche ontologischen Grundannahmen die genannten, entbehrlichen Konnotationen suggerieren. Wenn diese, hauptsächlich auf Bewegungs- und Kollisionsprozesse und -messungen spezialisierte Realitätsvorstellung in existenziale und ontologische Fragestellungen übertragen wird, werden wichtige zu bedenkende Faktoren ausgeschlossen. Welche das sind, wird im nächsten Kapitel besprochen.

Der große Denker Kant hat aber schon zu seiner Zeit erkannt, dass die Vorstellung der klassischen Mechanik nicht unbedingt mit der Realität korrespondieren muss; in dem Kapitel „Transzendente Ästhetik“ geht er darauf ein, wieso Raum und Zeit sehr wohl konstitutive Elemente sein müssen, allerdings nicht solche der objektiven Realität, sondern eben solche der subjektiven Erkenntnis.

Die Grundfrage des Kapitels „transzendente Ästhetik“ ist jene nach den zugrundeliegenden Notwendigkeiten, die empirische Erkenntnis ermöglichen. In der Einleitung in die Problematik stellt Kant eine wichtige Unterscheidung auf: es soll zuallererst die reguläre Anschauung von der „reinen Anschauung“ unterschieden werden. Letztere ist jene, die übrigbleibt, wenn man ein angeschauten Objekt von all seinen Eigenschaften (Qualitäten) „absondert“: *„So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine*

*bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.*³⁸ Das soll bedeuten, dass, damit uns überhaupt ein Objekt in der sinnlichen Anschauung gegeben sein kann, es ausgedehnt und damit in einer gewissen Form „im Raum“ erscheinen muss. Apriori soll in diesem Zusammenhang bedeuten, dass dies ein konstitutives Element all unserer Wahrnehmung von Objekten ist, dass jene also immer schon im Vorhinein so bestimmt und nicht anders möglich ist. Kant schreibt weiter: *„daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit[...]“*³⁹

Der erste Abschnitt geht in diesem Kontext auf den Begriff des Raumes ein. Er beginnt mit einer negativen Beschreibung des zu Erörternden, also einer Aufzählung dessen, was er nicht ist, und schließt in vier Punkten:

- 1) *„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. [...] Damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden [...], imgleichen damit ich sie als außer und neben einander [...] sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“*⁴⁰
- 2) *„Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“*⁴¹
- 3) *„Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“* Da der Raum immer schon als ein Ganzes verstanden wird, den man zwar aufteilen kann, all diese Teile aber immer nur

³⁸ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, A 20-21, B 35

³⁹ Ebenda, A 22, B 36

⁴⁰ Ebenda, A 23, B 38

⁴¹ Ebenda, A 24, B 38-39

Ausschnitte des Raumganzen sind und dieses nicht in der Zusammenzählung ausmachen, können jene „*nur in ihm [dem Raum, RWD] gedacht werden.*“⁴²

- 4) „*Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.*“ Die unendliche Unterteilbarkeit des Raumes („*alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich*“) stellt aber ein Problem für seine Begrifflichkeit dar, weil es nicht möglich ist, unendlich viele Vorstellungen unter einem solchen zu vereinen. „*Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff.*“⁴³

Der Raum ist in der kantschen Definition eine der Erkenntnis von Objekten vorausgesetzte Vorstellung, d.h. eine „*reine Anschauungsform*“.

Der zweite Abschnitt des besprochenen Kapitels geht auf den Begriff der Zeit ein. Wiederum wird mit einer negativen Definition begonnen, diesmal aber über 5 Punkte herausgearbeitet, was man unter diesem Begriff zu verstehen hat:

- 1) „*Die Zeit ist [...] kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge.*“⁴⁴
- 2) „*Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt.*“⁴⁵ Hier wird analysiert, dass schon zum Akt des Beobachtens selbst notwendigerweise Zeit vergehen muss.
- 3) „*Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander [...].*“⁴⁶

⁴² Ebenda, A 24, B 39

⁴³ Ebenda, A 25, B39-40

⁴⁴ Ebenda, A 30, B 46

⁴⁵ Ebenda, A 31, B 46

⁴⁶ Ebenda, A 31, B 47

- 4) *„Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit.“⁴⁷*
- 5) *„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst [...] nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein [...], sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.“⁴⁸*

Als nächstes folgen die „Schlüsse aus diesen Begriffen“. Unter a) wird beschrieben, dass die Zeit nicht *„etwas [ist, RWD], was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert [...]“*.⁴⁹ Die Argumentation besteht darin, dass einerseits die Zeit nicht ohne wirkliche Gegenstände der Beobachtung wirklich sein könnte; andererseits aber kann sie, wie beschrieben, auch nicht an den Dingen „anhängen“, da sie ja, wie erkannt wurde, den Dingen vorausgehen muss. Diese Definition führt Kant zu der Erkenntnis, dass b) die Zeit *„[...] nichts anders [ist, RWD], als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes.“*, die das *„Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande.“* bestimmt.⁵⁰ Da dieser „innere Sinn“ keine Gestalt hat, *„stellen [wir uns, RWD] die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor [...]“*.⁵¹ Diese Linie teilt alle Eigenschaften ihres korrespondierenden Modells, außer, *„daß die Teile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.“*⁵² Die Zeit ist also, als „innerer Sinn“, c) (im schroffen Gegensatz zum Raum, der als „äußerer Sinn“ nur auf die äußeren

⁴⁷ Ebenda, A 31-32, B 47

⁴⁸ Ebenda, A 32, B 47-48

⁴⁹ Ebenda, A 32-33, B 49

⁵⁰ Ebenda, A 33, B 49-50

⁵¹ Ebenda

⁵² Ebenda, A 33, B 50

Erscheinungen eingeschränkt ist) „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“⁵³

2) Die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena als Grundlage des agnostischen Subjektivismus

Wieso habe ich nun die erkenntnistheoretische Grundlage Kants als „agnostischen Subjektivismus“ dargestellt?

Die Antwort auf diese Frage trägt einige Tücken in sich, und um sie ausreichend beantworten zu können wird es vorerst notwendig sein, einige Begriffe der kantschen Philosophie genauer zu erörtern, und zuallererst die beiden wichtigsten: phaenomenon (phainomenon, gr. für Erscheinung)⁵⁴ und noumenon (nooumenon, gr. für gedachtes Verstandesding).⁵⁵

Der Begriff „phaenomenon“ wird bei Kant speziell dadurch bestimmt, dass es als ein Ding in der *menschlichen Wahrnehmung* eine gewisse Erscheinung hat: „Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden [unterstrichen, RWD],“⁵⁶ die jedoch nicht mit dem „noumenon“, dem „Ding an sich“ verwechselt werden darf: „daß wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (noumena) nennen.“⁵⁷ Jene letzteren sind ebenfalls noch einmal unterschieden in „negative“ und „positive“ Verstandesdinge. Die ersteren sind die abstrakten Vorstellungen, die sich der Verstand von dem Sein des „Ding an sich“, also wie das Phänomen in der Wirklichkeit, die nicht durch die menschlichen Sinne „verfälscht“ ist, also in der „ultimativen“ Wirklichkeit ist. Als positive „noumena“ hingegen werden solche Verstandesdinge bezeichnet, denen gar kein sinnliches Phänomen

⁵³ Ebenda, A34, B 50

⁵⁴ Vgl. Eisler, W.p.B., Bd.2, S. 93

⁵⁵ Vgl. ebenda, Bd.1, S. 745

⁵⁶ Kant, K.r.V., B 306

⁵⁷ Ebenda

gleichkommt oder gleichkommen kann, also beispielsweise abstrakte Werte, Konzepte usw.:

„Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.“⁵⁸

Um diese Unterscheidung besser verstehen zu können, müssen wir einen Blick in das Kapitel „transzendente Logik“ werfen, in dem beschrieben wird, wie die Verbindung zwischen Phänomen und Begriff hergestellt wird:

„Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.“⁵⁹ und weiter: „Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁶⁰

⁵⁸ Ebenda, B 307

⁵⁹ Ebenda, A 50, B 74

⁶⁰ Ebenda, A 51, B 75

Darauf aufbauend entwickelt Kant dann ein Kategorienmodell, das in seiner Vollständigkeit und Schlüssigkeit in der ganzen Welt bekannt werden sollte und noch bis heute weitverbreitete Gültigkeit hat; es folgt noch die Unterteilung der Begriffe in „reine“ und solche, die von einem rezipierten Gegenstand abhängig sind: *„rein [sind Begriffe RWD] aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist.“*⁶¹ Diese sind die Grundbausteine des Kategorienmodells, nämlich die Kategorien selber. Für die Untersuchung der beiden relevanten Begriffe ist eine Ausführung dessen aber überflüssig. Wichtig ist der Vorgang, durch welchen die (nicht „reinen“) Begriffe produziert werden und damit der Anschauung „die Augen geöffnet“ werden.

Es wird also das Gemüt durch das Phänomen „affiziert“. Dieser Affekt wird dann von dem Verstand „kategorisiert“ und damit „verbegrifflicht“. Dies kann nur und ausschließlich über eine Verbindung von Sinneswahrnehmung und Verstand geschehen; Begriffe müssen, solange sie nicht rein sind, einen Gegenstand in der Anschauung haben; umgekehrt braucht die Anschauung, solange sie nicht rein ist, Begriffe, da sie der Mensch sonst nicht in Gedanken oder Vorstellungen umsetzen kann.

Das agnostische⁶² Element Kants findet sich im Umgang mit dem negativen Verstandesding. Für Kant ist es schlichtweg unmöglich, das „Ding an sich“, d.h. das *„negative noumenon“*, zu erkennen, weil wir ja schon an die Grenzen der menschlichen Wahrnehmung gebunden sind. Das will sagen, dass es möglich ist, dass die Phänomene, so wie sie in unserer Sinnlichkeit vorkommen, nicht unbedingt an sich auch so zu sein haben - allerdings wird das auch nicht ausgeschlossen. Es ist eben nur unmöglich, dies mit Sicherheit zu sagen – da Begriffe ohne korrespondierenden Gegenstand der Anschauung „leer“ sind:

„Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung[...]. Dagegen, wenn ich der Rose die Röte [...] oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an s i c h beilege, ohne auf ein

⁶¹ Ebenda, A 50, B 74

⁶² „Agnosie agnôsia: Unwissenheit, Nichtwissen“ Eisler, W.p.B., Bd. 1, S. 19

bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken; alsdenn allererst entspringt der Schein.“⁶³

3) Die objektive Gültigkeit der „reinen Anschauungsformen“

Diese Überlegung wird von Kant aber nicht als Subjektivismus aufgefasst; vielmehr ist es eine unumgängliche Rahmenbedingung, in der sich je menschliche Erkenntnis abspielt und exklusiv abspielen kann. Das wird vor allem einsichtig am Beispiel der „Objektivität“ der „reinen Anschauungsformen“; sie sind zwar subjektiv: *„Die Zeit ist [...] lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d.i. so fern wir von Gegenständen affiziert werden), und an sich, außer dem Subjekte, nichts.“⁶⁴* also im Falle der Zeit immer an den Menschen und seine Wahrnehmung gebunden. Allerdings hat sie insofern Objektivität, da sie für alle Phänomene, die mit uns in Verbindung treten, als Bedingung der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung durch uns, also als „reine Anschauungsform a priori“, notwendig ist:

„Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori. [Absatz ausgelassen, RWD] Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d.i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen.“⁶⁵ und weiter: „Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transzendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven

⁶³ Kant, K.r.V., B 70-71, Fußzeile

⁶⁴ Ebenda, A 35, B 51

⁶⁵ Ebenda, A 35-36, B 52

*Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist [...].*⁶⁶

Mit dem Raum verhält es sich ähnlich:

*„Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.“*⁶⁷ und weiter: *„Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die transzendente Idealität desselben, d.i. daß er nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“*⁶⁸

Die „reinen Anschauungsformen“ haben also „empirische Realität“, wenn sie, als Grundlage jeglicher (beim Raum nur „äußerer“) Wahrnehmung gedacht werden; auf ihre „*transzendente Idealität*“⁶⁹ können wir nicht zugreifen, da sie uns, aufgrund der Beschaffenheit der menschlichen Wahrnehmung, auf immer unzugänglich bleibt. Wir können uns zwar Vorstellungen von ihrer Art des Idealeins machen, diese kann aber niemals mit einem Phänomen korrespondieren, und wird deshalb immer ein „*leerer Begriff*“ sein.

Es lässt sich also sagen, dass, nach Kant, nur dort, wo Menschen wahrnehmen, der Raum eine objektive Gültigkeit hat: *„Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden.“*⁷⁰ Was z.B. Tiere für eine Raumvorstellung haben, können wir niemals wissen. Allerdings gelten diese von ihm definierten Weisen des Seins von Raum und Zeit für alle Menschen in ihrer Wahrnehmung und haben deshalb „objektive Gültigkeit“.

⁶⁶ Ebenda

⁶⁷ Ebenda, A 26, B 42

⁶⁸ Ebenda, A 27-28, B 43-44

⁶⁹ [„Transcendental: transcendere, überschreiten bedeutet seit Kant jede Erkenntnis nicht der Dinge, sondern der Bedingungen und Möglichkeit der Erfahrung, jede auf die Möglichkeit apriorischer s. d. Erkenntnisfunctionen und ihrer Beziehung auf Erfahrungsobjecte gehende Untersuchung.“ Eisler, W.p.B., Bd. 2, S. 514, „Idealität: das Idealideell-sein, das Sein als bloße Idee, Vorstellung, Bewußtseinsinhalt; das ideale Sein.“ Ebenda, Bd. 1, S. 464

⁷⁰ Kant, K.r.V., A 26, B 42

An der außergewöhnlichen Leistung Kants für die Philosophie und die Wissenschaft im Allgemeinen kann nicht gezweifelt werden. Dennoch soll hier gesagt sein, dass auch seine Konzeption von Raum und Zeit auf mehreren Voraussetzungen ontologischen Ursprungs beruht, die ihn zu seinem „agnostischen Dogma“ (Idealität von Raum und Zeit außerhalb der menschlichen Wahrnehmung) geführt haben. Ich werde, in größtem Respekt gegenüber der Schlüssigkeit seiner Arbeit, versuchen, diese ausfindig zu machen und näher zu beleuchten.

§4: Die ontologische Dimension

1) Zeit und Raum

Die ontologische Dimension von Zeit und Raum bei Kant ist also, wie wir gesehen haben, scharf von jener der klassischen Mechanik Newtons zu unterscheiden. Für Kant ist die Existenz von Raum und Zeit immer mit der Existenz eines Menschen Verbunden. Es ist für ihn unklar und auch unerkennbar, ob jene ohne den Menschen *sind*. Überhaupt scheint ihnen keine derartige „Existenz“ zuzukommen, denn sie sind nur „Formen der Anschauung“, also Rahmenbedingungen für die Wahrnehmung, und somit keine „Gegenstände“ im Sinne von Vorhandenem. Es ist überdies, aufgrund des agnostischen Elementes seiner Philosophie, irrelevant, inwieweit sie ein „Sein“ haben oder „vorhanden“ sind, da ohnehin alle Überlegung nur innerhalb der Grenzen des menschlichen Erkennens stattfinden kann. Er führt hier eine schöne Parabel ein, die in diesem Zusammenhang gelesen werden soll:

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein

müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten[...].“⁷¹

Es stellt sich die Frage der Möglichkeit einer ontologischen Definition von Raum und Zeit ohne eine solche des Menschen, was auch einer der Ausgangspunkte der später untersuchten heideggerschen Auseinandersetzung ist. Allerdings muss man bedenken, ob zu dieser Definition nicht schon ein ontologisches Konzept notwendig ist, wie zum Beispiel eine vorangegangene Trennung von Verstand und Sinneswahrnehmung, die danach wieder überbrückt wird. Auf diese Frage wird später genauer eingegangen werden.

Eine weitere Problematik der Raumkonzeption Kants besteht darin, dass kein Unterschied ist zwischen dem abstrakten mathematischen Raum und dem „Raum“ als der Ort, in dem *„alle Dinge [...] [(als Gegenstand sinnlicher Anschauung), RWD] nebeneinander [sind, RWD].“⁷²* Dies wird besonders anschaulich, da einige der Beweise seiner „metaphysischen Erörterung“ des Begriffes des Raumes so aufgebaut sind, dass die Prinzipien der Geometrie darin begründbar sein sollen:

„in Ansehung seiner [des Raumes, RWD] [liegt, RWD] eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde [...]. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sein, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.“⁷³

Verhält es sich aber wirklich so, dass diese beiden (meiner Meinung nach unterschiedlichen) Raumkonzeptionen zusammenfallen? Ist es nicht vielmehr unmöglich, geometrische Figuren in dem Raum, in dem wir uns bewegen, eins zu eins nachzustellen? Ja, wir können Gebäude bauen, die quadratisch oder kubisch anmuten und es auch sind; allerdings mit der Einschränkung, dass sie es niemals zu 100% sein können; dass sich also immer eine kleine Abweichung

⁷¹ Ebenda, A 235 – 237, B 294 – 295

⁷² Ebenda, A 27, B 43

⁷³ Ebenda, A 25, B 39

(sei sie noch so klein) von dem mathematischen (in diesem Sinne also abstrakten) Bauplan finden lässt. Das Gleiche wird uns auch bei dem berühmtesten „*kürzesten Weg zwischen zwei Punkten*“, der Linie, widerfahren: denn egal mit welcher Genauigkeit sie gezeichnet wird, so wird sie in diesem, unserem Raum immer eine Ausdehnung, also eine Körperlichkeit, haben, was die mathematische Linie ja nicht hat.⁷⁴ Auch der Punkt, sei er noch so klein, hat eine Ausdehnung und besteht, wenn beispielsweise mit Bleistift gezeichnet, wiederum aus mehreren Teilchen (in diesem Fall eine Legierung aus Blei). Da uns kein „atomos“ (gr. Unteilbares) gegeben ist (und es fragwürdig bleibt, ob es ein solches überhaupt gibt), kann auch der mathematische Punkt, der ja keinerlei Ausdehnung hat, in dem Raum unserer Lebenswelt nicht vorkommen. So trifft es beispielsweise im „realen“ Raum nicht zu, dass zwei Linien keinen Raum einschließen können – da sie in dieser Raumkonzeption selbst Raum einnehmen müssen (weil sie ausgedehnt sind) und nur im Mathematischen als das, was sie bedeuten sollen, verstanden werden können.

Ebenso ist es fragwürdig, ob nicht ein empirisches „Raumerlebnis“ mit der Vorstellung eines abstrakten Raumes koimpliziert werden muss. In diesem Zusammenhang soll überlegt werden, ob wir den Raum wirklich als „reine Anschauung“ verstehen können; es scheint, als ob hier mit zweierlei Maß das selbe „Objekt“ untersucht wird: denn gerade diese „Vorstellung“ des mathematischen Raumes ist frei von Sinnlichkeit, d.h. sie ist eine Verstandeskonstruktion; die „reine Anschauungsform Raum“, in der Gegenstände wahrgenommen werden, benötigt allerdings die sinnliche Rezeptivität, oder gründet sich in jener. Da Raum bei der kantschen Definition außerhalb der Wahrnehmung nicht für sich selbst „existiert“ scheint diese Problematik aufgehoben; da aber ein Unterschied zwischen jenen beiden Arten des Verstehens von „Raum“ empirisch feststellbar ist, nämlich dadurch, dass der eine (mathematische) nicht in der sinnlichen Wahrnehmung anschaulich ist

⁷⁴ Anm.: Man kann sich leicht eine andere Verbindung dieser 2 Punkte vorstellen als eine Linie, und um dem Anspruch an Symmetrie gleichzukommen, wähle ich hier das Beispiel einer Sinuskurve: „zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich;“ Kant, K.r.V., A 163, B 204 [Kant legt hier offenbar die Betonung auf *eine* und nicht auf *nur*]

(und schon gar nicht für diese konstitutiv), wird die Fragwürdigkeit wieder untermauert.⁷⁵

Die Problematik der Zeitvorstellung in der kantschen Philosophie sehe ich vor allem im Vergleich derselben mit einer Linie. Es gilt es mit großer Sorgfalt zu unterscheiden: Kant spricht hier nicht von einer messbaren Zeit, wie die, die man an der Uhr ablesen kann; Zeit bedeutet hier eigentlich nicht mehr als eine „Vergänglichkeit“, durch welche man z.B. zwischen verschiedenen Gedanken unterscheiden kann – eine notwendige Konstante für beispielsweise alles, was in einem Kontinuum der Kausalität vorkommt.⁷⁶ Sie ist für Kant also eine Bedingung für jegliche Wahrnehmung, ob äußerlicher oder innerlicher, und untersteht somit dem Subjekt. Ihre „objektive Gültigkeit“ erlangt sie dadurch, dass sie grundsätzlich für alle Menschen vergeht, was sehr gut nachvollziehbar ist. Ihre Vorstellung als „unendlich“ und linear hat insofern mehrere Problematiken, da sie ja einerseits, genau betrachtet, für sich selbst keine „Existenz“ hat sondern vielmehr Bedingung für jegliche solche schlechthin ist. Unendlich kann sie insofern nicht sein, da das Subjekt in der Zeit endlich ist, und somit eigentlich die jeweils eigene, subjektive Zeit mit dem Tod zu Ende geht, was u.a. ein Ansatzpunkt Heideggers ist, und später genauer besprochen wird. Ihre Linearität, die vor allem dadurch, dass der Mensch sie gerne in die Trinität „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ gliedert, sehr plausibel erscheint, ist in so fern auch wieder mit der Gefahr eines Zusprechens von Existenz der erwähnten Teile verknüpft. Man könnte die Zeit genauso gut zyklisch interpretieren, wie es auch in vielen Gesellschaften der Fall ist; In seinem Buch „Ideen“ beschreibt Peter Watson eine Möglichkeit, wieso sich in unserer Gesellschaft (und damit im weiteren Verlauf auch in der Kontinentalphilosophie) die lineare Zeitvorstellung so fest etabliert hat: nämlich durch die Zeitenteilung der spätrömischen, christlichen Gelehrten, die ihre Arbeit in dem Bewusstsein über die Rückkehr Jesu natürlich an dieser orientierten – und damit das lineare Zeitbild das einzig richtige erschien.⁷⁷ Wie

⁷⁵ Vgl. ebenda, B 72

⁷⁶ Vgl. ebenda, A33, B50

⁷⁷ Vgl. Watson, Peter „Ideen“: *Eine Kulturgeschichte von der Entdeckung des Feuers bis zur Moderne*, München 2008, S. 370, 384-385)

auch immer, Kant beschreibt nicht die Art und Weise, wie Zeit existiert, sondern wie sie am einfachsten für uns vorstellbar scheint.⁷⁸ Diesen Punkt möchte ich insofern kritisieren, da er damit vermutlich seinen Teil dazu beigetragen hat, dass ein Großteil der Menschen (in der westlichen Welt) noch immer die Vorstellung einer linearen Zeit als Selbstverständlich betrachten.

2) Phaenomena und Noumena

Gegenstände der Wahrnehmung sind bei Kant immer nur dann existent, wenn sie in einem Wahrnehmungsverhältnis zum Menschen stehen. Diese werden „phaenomena“ genannt. Eine andere Form des Gegenstandes, das „positive noumenon“, ist ein Gegenstand nichtsinnlicher Art, d.h. ein solcher des Verstandes. Unter diesen Begriff fallen z.B. Gesetze oder ethische Richtlinien, also Dinge, die nicht im Raum erscheinen aber trotzdem, als mentaler Wert, „vorhanden“ sind. Die zweite Form, die ein „noumenon“ sein kann, ist die „negative“ Form. Diese ist ontologisch wesentlich schwieriger zu definieren; zunächst scheint jenes das zu sein, auf welches das Phänomen *verweist*; da es aber nicht Objekt unserer Sinne sein kann, ist auch die Frage, ob darauf überhaupt *verwiesen werden kann* oder ob es *etwas gibt*, auf das *verwiesen wird*, unmöglich zu beantworten. Kant beschreibt, wie oben schon bemerkt, dass das „negative noumenon“ von der Anschauung des Phänomens abstrahiert wird. Das soll heißen, das wir uns, ohne Sinnesdaten darüber zu haben, spekulative Vorstellungen davon machen, die, nach der Meinung Kants, als „leere“ Begriffe keinen intersubjektiven Nutzen haben. Ihr Sein ist also möglich aber unnachweisbar (im Vorhinein schon unerkennbar).

Wichtig hierbei ist einerseits, dass zwar ein Unterschied zwischen mentalen Werten („positiven noumena“) und Gegenständen der Wahrnehmung („phaenomena“) gemacht wird, beide in ihrer Seinsstruktur aber nicht grundlegend verschieden sind - beide sind für Kant „Gegenstände“. In der zeitgenössischen ontologischen Diskussion gilt es hier genauere Unterschiede zu definieren: was *ist* beispielsweise ein Gesetz? Ist es eine Form von „Gewusstwerden“ oder im Weiteren Sinne das „Eingehalten-“ oder „Gebrochenwerden“ durch die Menschen, die ihm unterstehen? Ist es der Paragraph in dem

⁷⁸ Vgl. Kant, K.r.V., A33, B50

Buch, in dem es niedergeschrieben worden ist? Ist es das Zusammentreffen der Legislative, die es verabschiedet? Zur zentralen Frage wird also der Seinsmodus, in dem diese „Verstandesdinge“ sind, ob sie überhaupt eine, und wenn ja, welche Form der Existenz sie haben.

Andererseits ist zu beachten, dass Kants agnostischer Subjektivismus schon im Vorhinein von dem polaren Begriffspaar „innen“ und „außen“ geprägt ist, und das erkennende Ich je in der Subjektposition angetroffen wird. Um das besser verstehen zu können, müssen wir ein letztes Mal einen Teil der „Kritik der reinen Vernunft“ genauer betrachten, und zwar §16: *„Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“*

3) Die „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“

Die „Ichkonzeption“ in der kantschen Philosophie ist durchaus schwierig zu verstehen, was jedoch wenig überraschend ist – bis heute fehlt noch immer eine Beschreibung, die völlige Klarheit bringen könnte; ein weiterer Grund, der ontologische Untersuchungen (im speziellen im interkulturellen Bereich) rechtfertigt. Grundsätzlich ist das Ich noch immer ein „Ich denke“, und behält eine Orientierung an der Rationalität; allerdings gibt sich Kant die größte Mühe, hier auch eine Verbindung zur Sinnlichkeit herzustellen und damit der exklusiv rationalen Form des Ichs in der cartesischen Definition entgegenzuwirken. Kant versucht hier zu beschreiben, dass das Ich schon je vor dem Vorstellen vorhanden sein muss:

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“⁷⁹

⁷⁹ Ebenda, B 131-132

Hier wird erklärt, dass jegliches Sinnesmaterial immer in einer Beziehung zum denkenden Subjekt stehen muss, dass es aber eine Vorstellung gibt, *die dem Denken vorangeht*, die aber wiederum nicht zur Sinnlichkeit gezählt werden kann: *„Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie [...] die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“*⁸⁰ Hier wird Kant etwas undeutlich: einerseits soll dem Denken also die „reine“ Form der „Apperzeption“⁸¹ vorangehen (im Gegensatz zur empirischen, die als ein „innerer Sinn“ zu verstehen ist⁸²; andererseits ist jene nicht sinnlicher Natur. Somit haben wir ein Dilemma: *das Ich (d.h. das Selbstbewusstsein) als „ursprüngliche Apperzeption“ ist weder gedanklichen noch sinnlichen Ursprungs.*

Dieses „Ich denke“, das Subjekt und das *„Mannigfaltige der Anschauung“* bilden nämlich eine Einheit: *„Ich nenne [...] die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins [unterstrichen, RWD] [...].“*⁸³ Also alles mannigfaltige der Anschauung, das denkende Subjekt, das „Ich“ die Vorstellungen und die Sinneswahrnehmung sind bei Kant eine Einheit im Selbstbewusstsein:

„Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich

⁸⁰ Ebenda, K.r.V., B 132

⁸¹ „Apperception apperceptio von ad-percipere heißt jetzt die Klarwerdung bzw. Klarmachung eines Vorstellungsinhalts durch aufmerksames Erleben desselben. Die Wirkung des Apperzipierens besteht in der größeren Bestimmtheit, Bewußtheit des Vorstellungsinhalts und in der Einreihung desselben in den Zusammenhang des Ichbewußtseins.“ Eisler, W.p.B., Bd. 1, S. 58

⁸² „KANT gebraucht den Ausdruck „empirische Apperception“ gleichbedeutend mit dem des „inneren Sinnes“ s. d.. Sie ist „das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung«. Von diesem „wandelbaren“ Ichbewußtsein Kr. d. r. V. S. 121 unterscheidet er die „transcendentale Apperception“ s. d. als reine, constante, synthetische, active Ichheit.“ Ebenda, Bd.1, S. 59, (eine kantsche Definition ihrer habe ich nicht gefunden, RWD)

⁸³ Kant, K.r.V., B 132

mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“⁸⁴

Hierdurch wird folgendes klar: die Setzung der Einheit des subjektiven Bewusstseins als notwendige Voraussetzung für irgendein Denken oder Vorstellen ist der ontologische Ausgangspunkt für Kants Philosophie. Es scheint ihm unumgänglich zu sein, dass alle erwähnten Elemente je innerhalb der „*transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins*“ stattfinden müssen, weil sie sonst nicht „*durchgängig mir angehören würden*“.⁸⁵

„[...]Diese durchgängige Identität der Apperzeption, eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. ^[86, 87] Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle [...].“⁸⁸

Jetzt wird es wahrlich noch komplizierter – denn hier wird gesagt, dass die „*Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen*“ selbst eine Vorstellung ist. Das macht die Suche nach der zentralen Einheit der Existenz bei Kant noch schwieriger; „*durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur*

⁸⁴ Kant, K.r.V., B 132-133

⁸⁵ Ebenda

⁸⁶ „Synthesis. [...] Im engeren Sinne ist Synthesis die Verbindung gegensätzlicher Bestimmtheiten, Begriffe in einem höheren Begriffe, in welchem die Widersprüche von Thesis - Antithesis „aufgehoben“ erscheinen.“ Eisler, W.p.B., Bd. 2, S. 476

⁸⁷ Anm.: Die Analyse der „synthetischen“ und „analytischen Urteile“ habe ich aus Platzgründen und Gründen der Relevanz für diese Arbeit ausgelassen; Interessierte finden ihre Beschreibung in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Kapitel „Einleitung [nach Ausgabe A], I“ und „Einleitung [nach Ausgabe B], IV“

⁸⁸ Kant, K.r.V., B 133

gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden.“⁸⁹ Ich würde Kant gerne fragen, was eigentlich das genau ist, das sich das Ich vorstellt: denn es ist weder das Bewusstsein (da ja jenes auch vorgestellt wird) noch kann es die Person, das Selbst usw. sein, da sie ja alle auf eine „Ichvorstellung“ angewiesen sind. Das Subjekt? Die „innere Anschauung“? Es scheint mir, als ob allen Vorstellungen (auch der des Ichs) eben diese kuriose „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“ vorauszugehen hat; diese, um die Informationen darüber nun zusammenzutragen, ist eine Synthese aus: der Vorstellung eines Ichs, den Anschauungen (insbesondere der reinen, inneren namens Zeit), aus denen das Ich danach Vorstellungen macht, die im weiteren Verlauf von dem Verstand organisierend verbunden werden. Diese Verbundenheit ist aber a priori, das heißt von vornherein, notwendig:

*„Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes [...]“*⁹⁰

Die Suche nach dem ontologischen Fundament der zentralen Einheit der Existenz hat sich bei Kant als weniger fruchtbar als erwartet erwiesen. Zwar gibt es die Definition der „transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins“; jene ist aber wiederum eine Komposition aus sich gegenseitig beeinflussenden, also unterschiedlichen Teilen, die aber keine solchen sind, da sie je schon in der Identität der Apperzeption synthetisiert sind; des Weiteren ist unklar, wer oder was jeweils die Vorstellungen, allen voran die des Ichs, vorstellt. Der wohl wichtigste und den Standpunkt Kants am deutlichsten wiedergebende Begriff scheint mir eben jener des Subjekts zu sein, das auf schemenhafte Weise der Träger eines nicht apriorischen Ichs durch die Vorstellung werden kann, und dem die Anschauung vor der Ichvorstellung gegeben ist, und das auch einen

⁸⁹ Ebenda, B 135

⁹⁰ Ebenda, B 134 -135

Verstand besitzt (hier aber nicht notwendigerweise mit dem Ich verbunden, und auch nicht dafür benötigt), der eine schon im vorhinein bestehende Synthesis noch einmal synthetisieren soll. Die Zeit spielt in diesem Zusammenhang die interessanteste Rolle. Abgesehen davon, dass sie die Voraussetzung schlechthin für (um genau zu reden selbst die) „innere Anschauung“ ist, ist sie auch der Parameter für das Affizieren des Ich:

„Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird [kursiv, RWD], und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren [kursiv, RWD], und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt,“⁹¹

Man muss eingestehen, dass hier Unklarheiten vorliegen. Meine Interpretation führt mich zu der Meinung, dass die zentrale Einheit der Existenz in der Philosophie Kants, also die „*transzendente Einheit des Selbstbewußtseins*“, das Subjekt in seiner Zeitlichkeit ist, dem vor aller rationaler Ichvorstellung (oder zumindest zur gleichen Zeit) immer schon durch die Anschauung Vorstellungen gegeben sind. Darüber hinaus lässt sich keine Information über das Subjekt und seine „Isolation“ von allem, was außerhalb desselben liegt, finden. Die Anschauungen produzieren die Vorstellungen, und die sind im Inneren des Subjekts. Ich möchte hier behaupten, dass auch in diesem Bereich ein gewisser Agnostizismus gegenüber ontologischen Fragestellungen gefunden werden kann: „*da es [das Bewusstsein, RWD] denn*

⁹¹ Ebenda, B 68-69

*sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.*⁹² Das Außen wird also insofern unwichtig zu definieren, da es eben nicht klar ist, ob es ein solches überhaupt gibt; allerdings gibt es ja zwischen den Menschen eine „objektive Gültigkeit“ der „reinen Anschauungsformen“ und damit sollte auch eine solche des Verhältnisses von innerhalb und außerhalb des Subjekts besprochen sein. Es scheint nur so, dass hier eine gleiche Gültigkeit aufgrund des Fundamentes des Selbst in der Subjektivität nicht gegeben werden kann.

Darüber hinaus wird hier auch sichtbar, dass die Trennung von Verstand und Sinnlichkeit wieder nicht vollständig aufrechterhalten werden kann. Die Setzung des Verstandes als das Ordnende und Sinngebende Moment des Wahrnehmungsapparates Mensch, das immer in „reaktionärer“ Funktion genannt wird (also auf die Sinneswahrnehmung folgend und nicht für diese notwendig), verführt dazu, ihn in der Reihenfolge des Entstehens weiter nach hinten, um es linear auszudrücken, zu schieben. Bei all der Versöhnungsarbeit, die Kant in dem Streit zwischen den Extrempositionen Rationalismus und Empirismus leisten konnte, und bei aller Notwendigkeit, die er (im menschlichen Gebrauch) beiden zuschreibt, scheint die Ausgangsposition jener immer in Isolation von einander zu sein. Ich frage mich, wieso das denn so sein muss, wenn im Nachhinein, sowohl bei Kant, als auch bei Descartes, unter Zuhilfenahme von zumindest unklaren Elementen, diese Trennung wieder aufgehoben werden will. Diese Problematik wird später noch einmal aufgegriffen werden.

⁹² Ebenda, B 69

II: Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889 – 1976) entwickelte im Hauptwerk seiner Frühzeit, „*Sein und Zeit*“, eine ontologische Fragestellung, die er als fundamental für jegliche Ontologie dachte; seiner Meinung nach ist die klassische Metaphysik und Ontologie selbst auf ontologischen Dogmen aufgebaut. Diese müssen also zunächst gefunden und neu reflektiert werden, um daraufhin die Ontologie neu zu strukturieren und die Grundfrage nach dem Sein neu zu stellen. In diesem Sinne ist also der Ausdruck „Fundamentalontologie“ zu verstehen – als Suche nach den Fundamenten, auf welchen jegliche Untersuchung der Seinsfrage aufzubauen hat.⁹³

Die Philosophie Heideggers ist weltweit gelesen worden, und in ebensolcher Verbreitung kritisiert. Aufgrund seines Lebenslaufes und seiner umstrittenen Nähe zum Nationalsozialismus ist seiner Person grundsätzlich mit Skepsis zu begegnen; inwieweit seine Philosophie von dem letzteren beeinflusst worden ist, kann ich nicht beurteilen; da seine philosophischen Entwicklungen aber meiner Meinung nach außerordentliche Relevanz im ontologischen Bereich zeigen, werde ich sie ernsthaft und indifferent behandeln; seine moralische und ideologische Dimension wird also für diese Untersuchung keine Rolle spielen, und soll hier auch nicht bewertet werden.

Das erste Hindernis, das es im Verständnis der heideggerschen Fundamentalontologie zu überwinden gilt, ist der viel kritisierte und auffällige Stil seiner Schriften. Charakterisierungen wie „verworren“ oder „undurchsichtig“ haben in diesem Zusammenhang durchaus ihre Berechtigung: der Satz „*Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je*

⁹³ Anm.: Im Spätwerk Heideggers findet eine Abwendung von dem Begriff „Ontologie“ statt, da er „im weitesten Sinne“ auch als die „Anstrengung, das Sein zu Wort zu bringen“, verstanden werden kann und wird, was aber nicht die Frage nach dem Sein ausmacht. (Vgl. Heidegger, Martin, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II Abteilung, Band 40: *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1963, §12, S. 42-44). Ich unterstütze diese Ansicht, bleibe allerdings aus Gründen der Einfachheit durchgehend bei diesem Begriff; er soll in diesem Zusammenhang verstanden werden.

*schon verstanden ist*⁹⁴ soll hierzu als Beispiel dienen. Vor allem zwei Problematiken gilt es zu verstehen, um sich seinen Überlegungen zu nähern. Einerseits ist sein Stil reich an tautologisch anmutenden Wortkonstruktionen an, wie z.B. „*die Zeit zeitigt*“ oder die „*Weltlichkeit der Welt*“. In solchen Fällen ist meist der Kontext zu respektieren, und keine weitere Komplikation hinzuzufügen, denn meist ist so eine „Verbalisierung“ oder das Erstellen von Adjektiven aus Hauptworten eine Verdeutlichung. Die weitaus schwierigere Situation findet der Leser unter anderem in der (notwendigen) Aufspaltung des Wortes „Sein“ in mehrere unterschiedliche, aber ähnlich anmutende Begriffe wie „*Dasein*“, „*Sein*“ „*Seiendes*“ etc., die dann natürlich miteinander in Beziehung treten. Deshalb erscheint es mir fruchtbar, die Analyse der relevanten Teile der heideggerschen Philosophie mit der Aufstellung eines kleinen Begriffsvokabulars zu beginnen, um sich im Nachhinein besser darin zurechtzufinden.

Darauf wird dann durch eine Auseinandersetzung mit den Inhalten und Beziehungen jener verschiedenen Begriffe versucht werden, das heideggersche Weltbild zu rekonstruieren und daraufhin mit den vorangegangenen Konzeptionen zu vergleichen. Dies wird, im nächsten Kapitel, zu der Definition der für diese Arbeit, im Zusammenhang mit dem Verständnis der Philosophien von Paz und Nāgārjuna, notwendigen Begriffe führen.

⁹⁴ Heidegger, S.u.Z., S. 6

§5: Die „Philosophie des Daseins“

Das Hauptwerk Heideggers, *„Sein und Zeit“*, beginnt mit der Einleitung in die Frage nach dem Sein und der ausdrücklichen Wiederholung ihrer Notwendigkeit (S.u.Z., §1). Diese beginnt mit der Umschreibung eines Dogmas, das seit der Antike die Ontologie und Metaphysik *„die Frage nach dem Sinn von Sein [...] für überflüssig erklärt [...]“*.⁹⁵ Man sagt: *„Sein“ ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch.*⁹⁶ Um dies genauer zu beleuchten, führt er 3 Vorurteile an, die seit der antiken Ontologie dazu verwendet werden, der relevanten Frage mit dem Redundanzargument⁹⁷ entgegenzutreten. Erstens ist *„das Sein [...] der allgemeinste Begriff [...] aber die „Allgemeinheit“ des Seins ist nicht die der Gattung. [...] [jene, RWD] „übersteigt“ alle gattungsmäßige Allgemeinheit. Die Einheit dieses [...] Allgemeinen gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt.“*⁹⁸ Das soll bedeuten, dass der in dieser Allgemeinheit liegende Schluss der *„Einheit des Seins [...] der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen Kategorien“*⁹⁹ gegenübersteht. Dadurch wird der Begriff des Seins für Heidegger aber nicht *„der klarste“* sondern vielmehr *„der dunkelste“*¹⁰⁰, und somit eine Auseinandersetzung mit ihm Grundlage für jegliches Kategoriensystem.

Zweitens ist *„der Begriff „Sein“ [...] undefinierbar. [...] [Es, RWD] ist aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedrigere nicht darzustellen.“*¹⁰¹ Daraus folgt: *„Sein ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die [...] Definition [...] [von Seiendem, RWD] nicht auf das Sein anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert*

⁹⁵ Ebenda, S. 2

⁹⁶ Ebenda

⁹⁷ „Redundanz latein. *redundare* „im Überfluss vorhanden sein“ bezeichnet grundsätzlich einen Zustand von Überschneidung oder Überfluss.“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Redundanz>, 01/06/2009

⁹⁸ Heidegger, S.u.Z., S. 3

⁹⁹ Ebenda

¹⁰⁰ Ebenda

¹⁰¹ Ebenda, S.u.Z., S. 4

gerade dazu auf.“¹⁰² Drittens ist „das „Sein“ [...] der selbstverständlichste Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von „Sein“ Gebrauch gemacht.“¹⁰³

Kant erläutert dieses Problem als ein Scheinproblem: das Prädikat „ist“ ist nicht jedesmal Bezeichnung für eine Seinsart sondern vielmehr ein Bindewort, eine „Kopula“, dass sich in einer Aussage Subjekt und Objekt miteinander verbindet.¹⁰⁴ Aber für Heidegger verhält sich das anders: „Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. [...]

[¹⁰⁵] Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt.“¹⁰⁶

Es gilt also zu verstehen, dass jene drei Vorurteile, die alle zu dem Redundanzargument führen, eher als Dogmen verstanden werden sollen, da sie in Wirklichkeit nicht die Überflüssigkeit, sondern vielmehr die gewichtige Notwendigkeit der ontologischen Fragestellung signalisieren. Darüber hinaus macht ihre „Erwägung [...] deutlich, daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage zu wiederholen besagt daher: erst einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten.“¹⁰⁷ Die Fragestellung soll also neu aufgerollt werden: „was ist der Sinn vom Sein“. Als nächstes untersucht Heidegger die Weise, wie ein Fragen stattfindet und welche Parteien es darin gibt; darüber hinaus schreibt er, dass die Frage „was ist Sein?“ schon je die Problematik innehat, dass wir „uns in einem Verständnis des „ist“ [halten, RWD], ohne dass wir begrifflich fixieren können, was dieses „ist“ bedeutet.“¹⁰⁸ Es gilt also herauszufinden, was „das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden

¹⁰² Anm.: Hier erhalten wir einen kleinen Ausblick auf die noch zu behandelnde Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem

¹⁰³ Ebenda

¹⁰⁴ Vgl. Kant, K.r.V, S. 533

¹⁰⁵ Anm.: Hier sehen wir ein Beispiel für die viel kritisierte Schreibweise Heideggers, bei dem er zwei sich widersprechende Elemente in einem Satz vereint. Versuchen wir, dies als stilistisches Mittel der Verdeutlichung zu verstehen.

¹⁰⁶ Ebenda

¹⁰⁷ Ebenda

¹⁰⁸ Ebenda, S. 5

ist.“¹⁰⁹ Dieses Sein darf also nicht als Seiendes verstanden werden, das wiederum die Herkunft eines anderen Seienden bestimmt, „gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden.“¹¹⁰ Hier beginnt also unser kleines Begriffslexikon, das dem Leser helfen soll, sich besser in dieser zugegebenermaßen sehr verwirrend anmutenden Schreibweise zurechtzufinden. Die erste und wichtigste begriffliche Unterscheidung haben wir soeben gesehen: Sein und Seiendes sind nicht zu verwechseln. *Seiendes* ist zu verstehen als Dinge, die, wie wir bei Kant gelesen haben, uns gegeben sind. Dinge, Gegenstände, schlechthin „Vorhandenes“. Das *Sein* selbst kann nicht als ein solches Seiendes verstanden werden, da es uns nicht „gegeben“ ist, also keine Gegenständlichkeit besitzt. Wir erhalten hier schon einen kleinen Ausblick, wie sich die Philosophie Heideggers gliedert: bis zu seinen Schriften wurde der Seinsbegriff nicht in verschiedene „Dinge“ unterteilt, wie man bei Kant und Descartes sieht, die noch immer beispielsweise den Geist oder das Subjekt als „Ding“ nicht von „Vorhandenem“ unterscheidet: „*aber Seiend nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im „es gibt“.* An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen?“¹¹¹ Nun gilt zu verstehen, dass wir, als Fragende, offenbar eine spezielle Art von Seienden sind, und der Vorgang des „*Hinsehens auf, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes [...]*“ etc. „*selbst Seinsmodi*“¹¹² dieses von anderen seienden Dingen zu unterscheidendes Seiendes sind. Dieses wird natürlich das „*Dasein*“ genannt, der zentrale und berühmteste Begriff der heideggerschen Philosophie.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 6

¹¹⁰ Ebenda

¹¹¹ Ebenda, S. 6-7

¹¹² Ebenda, S. 7

Ein kleines Begriffslexikon

Die Betrachtung einiger Begriffe der Philosophie Heideggers soll ihr Verständnis erleichtern:

1) Sein und Seiendes

Wir haben als erstes die Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem*, ersteres ist immer eines, das dem letzteren zukommt, das aber nicht das gleiche sein kann und sich deshalb (auf eine noch genauer zu beleuchtende Weise) von jenem unterscheidet.

2) Dasein

Darauf folgt zugleich die Unterscheidung zwischen *Seiendem* und *Dasein*, letzteres ist zunächst nur als ein Seiendes definiert, das die Seinsfrage stellt und stellen kann, sich also zunächst durch einen speziellen Seinsmodus unterschieden wird. Diese Definition wird noch dadurch erweitert, dass: „das Dasein [...] ein Seiendes [ist, RWD], das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch [(s.u.), RWD] ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in einem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat“¹¹³, das es versucht, zu verstehen oder schon immer irgendwie versteht. Dieses „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins [unterstrichen, RWD]. [...] Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch die Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.“¹¹⁴

3) Ontisch und ontologisch

Als drittes Begriffspaar gilt es den Unterschied zwischen „ontisch“ und „ontologisch“ zu verstehen. Am Beispiel der positiven Wissenschaften, die sich nach Heidegger immer auf ein spezielles Gebiet von Seienden bezieht, wird erklärt, das jeweils eine Untersuchung von Seiendem eine „ontische“ ist, eine Untersuchung des Seins selbst ist eine „ontologische“: „Die Seinsfrage zielt

¹¹³ Ebenda

¹¹⁴ Ebenda, S. 12

*daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien.*¹¹⁵

4) Existenz, existenzial, existenziell und kategorial

Ontologie bedeutet nach dem Sein des Seienden zu fragen. Das spezielle Seiende Mensch ist das Dasein, und die Frage nach dem Sein desselben wird als „vorontologisch“ bezeichnet, da es im selbst ja schon je um sein eigenes Sein geht und immer schon eine Art des Verständnisses des letzteren hat oder sucht. *„Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz[...]“*¹¹⁶ aus der es sich selbst immer versteht. Die Existenz ist auch zu verstehen als *„die Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.“*¹¹⁷ Das soll bedeuten, dass der Mensch sich immer schon in der Auseinandersetzung mit der Seinsfrage befindet, und *„die Frage der Existenz [...] immer nur durch das Existieren selbst ins Reine“*¹¹⁸ bringen kann. *„Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle.“*¹¹⁹ Also der Prozess, nach seiner eigenen Existenz zu fragen, ist selbst eine Form derselben, ist also immer selbst eine Form des existierenden Daseins, und das hierzu nötige Verständnis ist existenziell. Es wird für dieses keine *„theoretische [...] Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz“*¹²⁰ benötigt, sondern ist vielmehr eine *„ontische „Angelegenheit“ des Daseins.“*¹²¹ Salopp gesagt ist das existenzielle Verständnis also ein „oberflächliches“, das jeder Mensch hat, ob er sich nun intensiv damit auseinandersetzt oder nicht. Will man die Existenz in ihrem strukturellen Zusammenhang untersuchen und sie in ihre konstitutiven Fundamente

¹¹⁵ Ebenda, S. 11

¹¹⁶ Ebenda, S. 12

¹¹⁷ Ebenda

¹¹⁸ Ebenda

¹¹⁹ Ebenda

¹²⁰ Ebenda

¹²¹ Ebenda

zergliedern, so versucht man ein „existenziales Verstehen“¹²² zu prozessieren. Deshalb wird auch der „Zusammenhang dieser Strukturen [...] Existenzialität [unterstrichen, RWD]“¹²³ genannt. Ein *Existenzial* ist demnach ein konstitutiver Teil der Existenz, also etwas, das sie wesenhaft ausmacht. Des Weiteren ist noch die Unterscheidung zwischen „*existenzial*“ und „*kategorial*“ zu verstehen: erstere sind also „ontologische Charaktere“ des Daseins selbst, letztere sind solche eines nicht daseinsmäßigen Seienden, also konstitutive Strukturmomente von Dingen, die uns in der Welt begegnen.

5) Das „in-der-Welt-sein“ und das Vorhandensein

„Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie „Welt“ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird.“¹²⁴ Das erinnert uns sogleich an die „reine Anschauungsform“ Raum in der Philosophie Kants, die je für Erkenntnis notwendig ist. Für Heidegger ist das „in-der-Welt-sein“ aber mehr, nämlich eine existenziale Grundverfassung des Daseins, das als „*einheitlich*“, also immer als ein Ganzes, verstanden werden muss. Allerdings schließt die „Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände [...] eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung“¹²⁵ nicht aus; so wird auch gleich besprochen, welche Teile das „in-der-Welt-sein“ ausmachen. Erstens gilt es, die „ontologische Struktur von Welt nachzufragen und die Idee der Weltlichkeit als solcher zu bestimmen.“¹²⁶; zweitens, „das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist“¹²⁷, also jeweils „wer“, und drittens „das In-sein als solches“.¹²⁸

Das „In-Sein“ trägt die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen einerseits der Beziehung von zwei sich innerhalb des Raumes befinden Seienden in sich, wobei eines der Beiden wiederum für das andere als Ort, in

¹²² Ebenda

¹²³ Ebenda

¹²⁴ Ebenda, S. 13

¹²⁵ Ebenda, S. 53

¹²⁶ Ebenda

¹²⁷ Ebenda

¹²⁸ Ebenda

dem es sich befindet, dient (wie beispielsweise „das Kleid *im* Schrank“). Diese Seiende werden bei Heidegger als „vorhanden“ bezeichnet: *„diese Seienden, deren „In“-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins [unterstrichen, RWD] als „innerhalb“ der Welt vorkommende Dinge.“*¹²⁹

Andererseits meint das „In-Sein dagegen [...] eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) „in“ einem vorhandenen Seienden. [...] In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“¹³⁰

Ein „im In-Sein fundiertes Existenzial“ ist das „Sein bei“¹³¹, das es in diesem Zusammenhang auch zu beleuchten gilt: *„das „Sein bei“ der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das „Nebeneinander“ eines Seienden, genannt „Dasein“, mit anderem Seienden, genannt „Welt“.“*¹³² Heidegger beschreibt hier, dass vorhandene Seiende, die „weltlos“ sind (nicht daseinsmäßige Seiende, d.h. Gegenstände etc.), im strengen Sinne nicht „bei“ einander „sein“ können, d.h. sich nicht „begegnen“¹³³ können. So kann beispielsweise ein Stuhl die Wand nicht berühren, denn *„Seiendes kann ein in der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, [...] wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist [...]“*¹³⁴

Aber wir sehen doch andere Menschen auch als Vorhandenes „in“ der Welt an, ja sogar uns selbst würden wir so beschreiben. Das nennt Heidegger das *„völlige Absehen [...] von der existenzialen Verfassung des In-seins [...]“*¹³⁵ Es scheint, dass das Dasein eine eigene, spezielle Weise des Vorhandenseins hat: *„Dasein versteht sein eigenstes Sein im Sinne eines gewissen „tatsächlichen*

¹²⁹ Ebenda, S. 54

¹³⁰ Ebenda

¹³¹ Ebenda

¹³² Ebenda, S. 55

¹³³ Ebenda

¹³⁴ Ebenda

¹³⁵ Ebenda

Vorhandenseins“. Und doch ist die „Tatsächlichkeit“ der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart.“¹³⁶ Diesen speziellen Modus des Vorhandenseins nennt Heidegger die „Faktizität“.

6) Welt und Weltlichkeit

Die *Welt* ist grundsätzlich bei Heidegger „das, „*worin*“ ein faktisches Dasein als dieses „*lebt*“.“¹³⁷ Man soll es also als die Vertraute Umgebung, als „*nächste (Häusliche) Umwelt*“ oder auch als „*öffentliche*“ *Wir-Welt*“¹³⁸ verstehen, aber nicht als Umschreibung, die charakterlich einen messbaren Raum bedeuten will, und ebenso wenig als eine Region geographischen oder dimensional Charakters (als Planet Erde oder als abstrakte Dimension eines Denkers, beispielsweise eines Mathematikers). Die Schwierigkeit der vollständigen Erfassung dieses Konzeptes liegt (was ich an mir selbst beobachten konnte) an der uns anscheinend schon so stark eingepprägten dogmatischen Vorstellung, nämlich dass der Raum auch „ohne uns existiert“ oder es ihn zumindest ohne uns „gibt“; also das der Raum in diesem Sinne ein Seiendes ist:

*„Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im „Weltraume“ bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das Dasein aber ist „in“ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten [(s.u.), RWD] Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden.“*¹³⁹

Eine Erleichterung des Verständnisses dieses Konzeptes, jedoch ohne Heidegger eine solche Denkweise zu unterstellen, wäre es vielleicht, wenn man sich diese Vorstellung zunächst konstruktivistisch näherbringt; also sich vorstellt, dass der Raum (also die Welt, die uns umgibt), von dem Dasein als Zentrum aus expansiv sich „aufbläst“, was aber nicht als eine Handlung, sondern als eine ontologische Charakteristik des Daseins zu denken wäre; die

¹³⁶ Ebenda, S. 56

¹³⁷ Ebenda, S. 65

¹³⁸ Ebenda

¹³⁹ Ebenda, S. 104

Welt ist für jenes schon je „erschlossen“.¹⁴⁰ Jedoch ist das Dasein keine subjektiv rational seine Räumlichkeit konstruierende Entität, sondern: „Das Dasein hat selbst ein eigenes „Im-Raum-sein“, das aber seinerseits nur möglich ist auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt [unterstrichen, RWD].“¹⁴¹

Man kann daher nicht sagen, dass:

„das In-sein in einer Welt [...] eine geistige Eigenschaft [ist, RWD], und die „Räumlichkeit“ des Menschen [...] eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit [ist, RWD], die immer zugleich durch Körperlichkeit „fundiert“ wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistesdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel. Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die existenziale Räumlichkeit des Daseins.“¹⁴²

Besonders zu beachten ist die gegenseitige Abhängigkeit von der Welt und dem Dasein, und dass es sich je „in“ einer solchen wiederfindet.

„Welt bezeichnet [...] [darüber hinaus, RWD] den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit. Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer „Welten“, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt.“¹⁴³ Weltlichkeit ist also eine charakterliche Grundverfassung des Daseins, die das „je schon „in“ (in der heideggerschen Definition) einer Welt Sein“ bedeuten soll, und geht so jeglicher möglichen Definition von Welt als außerhalb des Daseins befindlichen „Sache“ voraus.

Die *Umweltlichkeit* ist natürlich eine spezielle „Version“ der Weltlichkeit. Heidegger legt erfreulicherweise immer wieder einen starken Fokus auf die Alltäglichkeit, d.h. auf die Vorgänge, die uns in unserem Leben täglich oder regelmäßig begegnen und in die wir verstrickt sind. Deshalb ist die

¹⁴⁰ Ebenda, S. 75

¹⁴¹ Ebenda, S. 56

¹⁴² Ebenda

¹⁴³ Ebenda, S. 65

Besonderheit der Umweltlichkeit die, dass sie jene Weltlichkeit ist, in der uns das „nächstbegegnende“ begegnet; sie ist die Welt unserer Gewohnheit, mit der wir in der Alltäglichkeit zu tun haben. In dieser begegnet man also allerlei „Zeug“¹⁴⁴

7) Die Sorge, das Besorgen und das Zeug

Diese Umwelt erfahren in erster Linie durch den *Umgang* mit innerweltlich Seiendem, d.h. im „In-Sein“, das den Charakter des *Besorgens* hat:

„Die Mannigfaltigkeit [...] [der, RWD] Weisen des In-Seins lässt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutun haben mit etwas, herstellen mit etwas, bestellen oder pflegen von etwas, verwenden von etwas [etc., RWD] diese Weisen des In-Seins haben die [...] Seinsart des Besorgens. Weisen des Besorgens sind auch die defizienten^[145] Modi des Unterlassens, Versäumens [etc., RWD] [...].“¹⁴⁶

Die Objekte des Besorgens sollen aber nicht mit dem zu allgemeinen Begriff „Dinge“ verstanden werden, sondern als das „Zeug“. Der Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien besteht in der Weise, wie sich das Dasein an sie herangeht. Heidegger schreibt: *„In diesem Ansprechen des Seienden als „Ding“ (res) liegt schon eine ausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik“*.¹⁴⁷ Bei der Annäherung an die „Dinge“ liegt der Fokus auf dem Erkennen von ihnen, und hat somit einen anderen phänomenologischen Charakter als das „Zeug“, bei dem der Fokus auf dem Besorgen von ihnen liegt. Er erklärt weiter:

„Ein [unterstrichen, RWD] Zeug „ist“ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesentlich „etwas, um zu ..“ [...]

¹⁴⁴ Vgl. ebenda, S. 66

¹⁴⁵ Defizienz lat. Deficere: fehlen, abfallen bedeutet „Unvollständigkeit“. Anm.: Der defiziente Modus bedeutet einen Modus, der Wesenhaft nicht als ein eigenständiger sondern als ein aus der Ganzheit des Modus abgefallener, d.h. ein partieller Modus verstanden werden soll. Versäumnis eines zu Besorgenden ist beispielsweise also nicht das Gegenteil des letzteren, quasi ein eigenständiger Modus, sondern im Ganzheitszusammenhang mit dem Versäumten, d.h. als defizienter Modus desselben, zu verstehen. RWD

¹⁴⁶ Ebenda, S. 57

¹⁴⁷ Ebenda, S. 67

Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zeugzugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese „Dinge“ zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als „Zwischen den vier Wänden“ in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die „Einrichtung“, in dieser das jeweilige „einzelne“ Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.“¹⁴⁸

Der Prozess des Begegnens zwischen Dasein und „Dingen“ in seinem alltäglichen Besorgen ist also nicht ein im Erkennen kumulativer, d.h. ein phänomenales Zusammentragen und durch dieses die Realität konstituierender, sondern vielmehr ein „je schon entdecktes“ miteinander Vorhandensein des Zeugganzen; der Zugang zu diesem immer ein besorgender:

„Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z.B. das Hämmern^[149] mit dem Hammer, erfäßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen^[150] um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist [...]; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug.“¹⁵¹

¹⁴⁸ Ebenda, S. 68

¹⁴⁹ „Das Hämmern“ hier: das Dasein im Seinsmodus des Hämmerns, d.h. der hämmernde Mensch.

¹⁵⁰ S.o.

¹⁵¹ Ebenda, S. 68 – 69

Hier herrscht also eine Unterschiedlichkeit in der Art und Weise wie jenes „zuhandene“¹⁵² Zeug sich von seinem Sein als bloßes Phänomen unterscheidet. Ein kleines Gedankenexperiment vermag hier zu einem besseren Verständnis zu verhelfen: in der modernen Ontologie herrscht noch immer die Fragestellung, ob wir durch reines (nicht im kantschen Sinne) Anschauen von unbekannten Dingen ihre Funktion feststellen könnten. Ein Schraubenzieher beispielsweise ist dazu hergestellt worden, um Schrauben in Material zu treiben, und zwar durch das physikalische Phänomen des Korkenziehereffektes. Wenn man nun so ein Werkzeug noch nie zuvor gesehen und damit um so weniger verstanden hat, stellt sich die Frage, ob ein Verstehen von seinem Sein als Schraubenzieher überhaupt möglich ist. Meiner Meinung nach müsste man zumindest über den Korkenziehereffekt Bescheid wissen, oder das Zeugganze inkl. Schrauben zur Hand haben, um experimentieren zu können. Die Antwort soll hier nicht gefunden werden; vielmehr soll die Problematik aufgeworfen werden, dass man ohne ein vorhergegangenes „Entdecken“ des Seins von diesem Zeug (und die dazugehörigen Arten und Weisen des Umgangs, d.h. der Funktion) wohl kaum einen „Zugang“ zu seinem Sein haben kann. Hier kommt auch die Notwendigkeit der Frage nach dem „Sinn“ von Sein zur Geltung. Sein „Schraubenziehersein“ wird erst durch diesen seinen Sinn zugänglich, sonst würde man sich in einer ästhetischen Fragestellung um das „Ding an sich“ befinden, die wiederum (in meiner Interpretation) für Heidegger nicht die richtige Fragestellung ist, da der Schraubenzieher ja genau aus dem Grunde seiner Sinnhaftigkeit so konstruiert wurde, d.h. von einem Dasein im Modus des Besorgens; das bedeutet, dass man ihn nicht als „Ding an sich“ untersuchen sollte, sondern die Ganzheit seiner Koimplikation, d.h. im Kontext des Verstehens von seiner Zeughaftigkeit (Nützlichkeit) in der Zeugganzheit, dem er zugehört: Schrauben, das zu Konstruierende (beispielsweise Bett) und die dazu notwendigen Materialien bis hin zu dem Dasein (das besser schlafen will etc.).

Zeug innerhalb einer Zeugganzheit ist daher mit einander Verbunden und zwar in der Sinnhaftigkeit seines Seins; als Objekte der Anschauung sind

¹⁵² Ebenda

Korkenzieher und Weinflasche von einander (physikalisch, also im Sinne der „Dinge“ als „gegebene“) getrennt, erscheinen als ausgedehnt und nebeneinander; wäre diese Trennung aber absolut, wären beide *sinnlos*. Heidegger entdeckt also eine ontologische Dimension, in der das bloße Vorhandensein von Dingen von dem Zuhandensein von Zeug als Seiende in unterschiedlichen Seinsmodi verstanden werden müssen, die darüberhinaus stark mit dem Seinsmodus des Daseins verbunden sind, welcher ausschlaggebend für das jeweilige *Begegnen*, und damit für den *Sinn vom Sein* der Dinge selbst konstitutiv ist: *„Das schärfste Nur-noch-hinsehen auf das so und so beschaffene „Aussehen“ von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken.“*¹⁵³ Hiermit geht Heidegger eine phänomenologische Trennung ein, die bisher ausständig war.¹⁵⁴

Aber Heidegger geht noch einen Schritt weiter: wie gesagt *ist* für ihn in erster Linie das Zeugganze; die Teile davon *sind* nur in ihrem Verweis auf das erstere in dem Seinsmodus des Zuhandenen. Wenn nun ein Teil des Zeugganzen beschädigt ist oder gar ganz fehlt, *„fällt es auf“*: dieses *„Auffallen gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit“*¹⁵⁵, entbehrt aber noch nicht seines Zeugcharakters, d.h. macht nicht nur ein einfach vorhandenes Ding aus ihm. *„Die Beschädigung des Zeugs ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen.“*¹⁵⁶ (Wir erinnern uns an den Substanzbegriff Descartes', der in krassem Widerspruch zu diesem Verständnis steht). Man kann also sagen, dass durch die Beschädigung sich nicht nur eine Eigenschaft verändert, sondern dass das gesamte Zeugganze darunter „leidet“, d.h., sich sein Seinsmodus, und damit der Seinsmodus des Zeugganzen, ändert. Anschaulicher wird Heideggers Position, wenn ein Zeug überhaupt fehlt. Für ihn bedeutet das Fehlen nicht ein einfaches „nicht Vorhandensein“ sondern wird im

¹⁵³ Ebenda

¹⁵⁴ Anm.: Hieraus wird auch ersichtlich, wo die sprachphilosophische Diskussion ihre berechtigten Wurzeln hat; die Namensgebung im Kontext der Sinnhaftigkeit verrät etwas anderes über ein Objekt als die substanzielle Zusammensetzung. Da aber erstere wiederum durch ein Dasein innerweltlich entdeckt werden und mit dem Besorgen des Daseins in Verbindung stehen muss und dadurch erst verstanden werden kann, lasse ich jenen Ansatz unbesprochen.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 73

¹⁵⁶ Ebenda

Zusammenhang mit dem Zeugganzen „*aufdringlich*“, d.h. meldet sich am Zuhandenen in einem defizienten Modus; das Fehlen eines Werkzeugs selbst verweist auf die zur Konstruktion notwendige Vollständigkeit der Instrumente: „*Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.*“¹⁵⁷

Wichtig zu verstehen ist, dass uns in der alltäglichen Umwelt kaum „Dinge“ begegnen, sondern hauptsächlich Zeug, und dass ein besonderer Fokus auf die *Ganzheit* des Zeugganzen gelegt wird; es verhält sich nach Heidegger sogar so, dass sich die Welt erst durch das innerweltliche Besorgen des Daseins in einer Beziehung zur Zeugganzheit „*meldet*“.¹⁵⁸ Das soll heißen, dass eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Hammer, Nagel, Werkstatt, Haus, Schlafzimmer, Bett, etc. in einer ständigen ontologischen Beziehung zum Dasein besteht und sich erst in der Koimplikation all dieser Teile der Zeugganzheit die Umwelt einsichtig wird. „*Damit im alltäglichen Besorgen der „Umwelt“ das zuhandene Zeug in seinem „An-sich-sein“ [in reiner (dinglicher) Vorhandenheit, RWD] soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten [...] für [...] „thematisches“ erfassen unthematisch bleiben.*“¹⁵⁹ Es verhält sich also so, dass man, um ein Objekt in diesem „An-sich-sein“ entdecken zu können, es vorerst aus dem Verweisungszusammenhang herausheben muss: „*mit dem Aufleuchten [sich Melden, RWD] der Welt in den interpretierten Modi des Besorgens [geht, RDW] eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammen[...], so daß an ihm das Nur-vorhandensein zum Vorschein kommt.*“¹⁶⁰ Also verhält es sich für Heidegger nicht so, dass der primäre Modus des Seins in dem einzelnen Objekt stattfindet, sondern das einzelne Objekt erst aus der je schon entdeckten Umwelt „geraubt“ werden muss, damit es als an sich seiendes Ding erscheint um so als unabhängig seiend definiert zu werden.

Sogar der Begriff der „Natur“ muss in diesem Zusammenhang aufgespalten werden: „*Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die „Natur“ mitentdeckt,*

¹⁵⁷ Ebenda

¹⁵⁸ Ebenda, S.75

¹⁵⁹ Ebenda

¹⁶⁰ Ebenda

die „Natur“ im Lichte der Naturprodukte. [Absatz ausgelassen, RWD] Natur darf hier aber nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Wind ist Wind „in den Segeln“. Mit der entdeckten „Umwelt“ begegnet die so entdeckte „Natur“.¹⁶¹ Als schöner Vergleich kann hier vielleicht das aristotelische „taumázein“, das Staunen, genommen werden, in der die Natur frei von der Zuhandenheit als Rohstoff als Vorhandene „neu entdeckt“ wird; dies ist auch ein kritischer Moment in der späten Philosophie Heideggers, in der er die Technik als ein Abkommen des Menschen von einer ursprünglicheren Beziehung zur Natur beschreibt.

Das Besorgen ist für Heidegger ein Existenzial, aber eigentlich mehr als das; so soll das *„Sein des Daseins selbst als Sorge sichtbar gemacht werden [...]“*, und zwar deshalb, weil: *„zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört“* und deshalb *„ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.“*¹⁶² Hier geht Heidegger in eine Extremposition. Kann man wirklich sagen, dass das Sein des Daseins wesenhaft die Sorge ist? Wie steht es um Handlungen (Seinsmodi des Daseins) die jeglichem Zweck entbehren? Wie steht es um Luxus, um Ästhetik (nicht im kantschen Sinne, sondern im Sinne der Kunst); kann man das Stundenlange betrachten eines Gemäldes wirklich als *Besorgen* von einem Dasein, d.h. als ein *Um-zu* verstehen? Das Staunen sei hier nur eines von vielen Beispielen; auch irrationale, kontraproduktive Handlungen, wie das Zerstören eines Werkes aufgrund von Frustration oder das grundlose Zurücklassen eines laufenden Projektes machen die Position fragwürdig. Kann man diese Handlungen als „defiziente Modi“ eines produktiven Handelns auffassen? Ist der Mensch tatsächlich so determiniert, dass er niemals eine Handlung ohne Grund und Zweck (sei es auch jene Handlung, die man des Unterlassens willen unterlässt) aufweisen kann? Man bekommt, wenn man sich mit Heidegger auseinandersetzt, schon den Eindruck, dass er den Menschen wesentlich als pragmatisch, d.h. zweckorientiert, einschätzt. Er spricht sich zwar oft dagegen aus: *„Der Titel [die Sorge, RWD] ist nicht deshalb gewählt, weil das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und „praktisch“ ist*

¹⁶¹ Ebenda, S. 70

¹⁶² Ebenda, S. 57

[...],¹⁶³ seine Argumentationen führen aber trotzdem in diese Richtung. Hier finden viele Kritiker einen guten Ansatzpunkt, und er ist auch gerechtfertigt; Heidegger soll im weiteren Verlauf zwar auf einige psychologische Dimensionen eingehen; es bleiben jedoch Lücken zurück, die unbesprochen bleiben. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, die eine, allen anderen zu Grunde liegende Form des Seins des Daseins herauszustellen; deshalb wird die weitere Diskussion dieses Problems außer Acht gelassen.

8) Das Ich, das Man und die Verfallenheit

Es wurde unter §5, 5 besprochen, dass auch die anderen Menschen dem Dasein als seiende Vorhandene in der Welt begegnen. Wie sieht es nun mit der Beziehung zwischen ihnen aus? Hierzu müssen wir zuerst absehen von dem ontischen Dasein und hinsehen zur *„existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins [...] Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das Subjectum. Dieses hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbst.“*¹⁶⁴ Wichtig zu beachten ist, dass hier eine Dynamik innerhalb eines (zumindest so scheinenden) Identischen aufgezeigt wird; es ist also nicht so, dass sich Eigenschaften verändern, und der Träger unverändert bleibt – es wird versucht, diese Trennung aufzuheben. Das Selbst (vgl. der Träger) hat *gleichermaßen* Identität mit sich selbst, ist aber auch kontinuierlich Veränderungen unterworfen. Dieser Satz ist ein Widerspruch in sich, denkt man an die Regeln der Logik (Satz vom Widerspruch); verhält es sich „im Leben“ aber nicht tatsächlich so wie hier beschrieben? Diese Frage wird später noch genauer diskutiert werden.

¹⁶³ Ebenda

¹⁶⁴ Ebenda, S.114

Heidegger bespricht darauf folgend eine für diese Arbeit zentrale Problematik an:

„Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substantialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem die Werfrage beantwortet. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein [sic] als Vorhandenes begriffen. In jedem Falle impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seins-sinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden.“¹⁶⁵

Hier soll aufgezeigt werden, dass die selbstverständlichste Aussage überhaupt, nämlich *„daß ich es bin, der je das Dasein ist“*,¹⁶⁶ gar nicht so selbstverständlich ist; es könnte sich hier um ein phänomenales Missverständnis handeln. *„Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin.“¹⁶⁷* Heidegger beschreibt, dass die Faktizität des Daseins in erster Linie das Ichvernehmen hervorbringt. Das Ich ist uns immer schon „gegeben“ (in der Selbstanschauung). Dieses ist u.a. auch das „naheliegendste“¹⁶⁸ und verteidigt in dieser Position eine scheinbar unantastbare Evidenz. Die Frage ist jedoch, ob *„bei der Gegebenheit des Ich dem Dasein selbst und einer naheliegenden Selbstausslegung seiner gleichsam in die Falle liefe? [...] Man kann wohl immer ontisch rechtmäßig von diesem Seienden sagen, daß „Ich“ es bin. Die ontologische Analytik jedoch, die von solchen Aussagen Gebrauch macht, muß sie unter grundsätzliche Vorbehalte stellen. Das „Ich“ darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein „Gegenteil“ enthüllt. Dabei besagt dann „Nicht-Ich“ keineswegs so viel wie Seiendes, das wesentlich der „Ichheit“*

¹⁶⁵ Ebenda, S. 114-115

¹⁶⁶ Ebenda, S. 115

¹⁶⁷ Ebenda

¹⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 116

entbeht, sondern meint eine bestimmte Seinsart des „Ich“ selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.“¹⁶⁹ Jeder kennt diese Situation: man tut etwas, dass man nicht tun wollte und sagt: „ich war nicht *ich selbst*“. Wie oben schon angedeutet, muss man offenbar bei dem Versuch der Definition des sich als wesenhaftes Kernelement der Existenz zeigende Ich einige Züge hinnehmen, die ein logisches Verständnis als unmöglich betrachten würde. Heidegger beschreibt, dass das Ich sein Gegenteil sein kann, was aber für ihn weiterhin eine „bestimmte Seinsart“ des Ich selbst ist; wir erinnern uns an den defizienten Modus: die Ichganzheit schließt das Gegenteilige Ich mit ein. Wir haben also ein Phänomen vor uns, das gleichzeitig einerseits immer dasselbe ist, andererseits die Möglichkeit seines Gegenteils einschließt. Auch darauf werden wir im weiteren Verlauf genauer eingehen.

Besonders für eine Errungenschaft ist die ganze Existenzphilosophie einschließlich (und besonders die) des französischen Zweiges bekannt geworden: das Mitbedenken der öffentlichen Situation, also das Verständnis der „Anderen“ als konstitutives Element der Existenz. Auch für Heidegger spielt das „Mitdasein“ eine zentrale Rolle: *„Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst „ist“ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebenso wenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.“*¹⁷⁰ So wird zunächst beschrieben, dass beispielsweise im Werk des Handwerkers, das er besorgt, zumeist mindestens ein Dasein „mitbegegnet“, d.h. das Werk benötigt (also wofür es produziert wird) oder für das Werk notwendigen Materialien besorgt usw., also immer schon ein anderes Dasein mit dem eigenen in Beziehung steht. Jedes Zeug, das innerweltlich begegnet, verweist auf ein anderes Dasein: *„Die so im Zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang „begegnenden“ Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese „Dinge“ begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist [unterstrichen, RWD].“*¹⁷¹ Die Seinsart des Daseins der Anderen ist nicht Vorhandenheit, nicht Zuhandenheit;

¹⁶⁹ Ebenda

¹⁷⁰ Ebenda

¹⁷¹ Ebenda, S. 118

sie sind „auch und mit da“. Die Welt, in der sie sich gegenseitig begegnen, wird somit zu *einer* Welt, d.h. es findet eine Überschneidung der Welten im „Mitdasein“ der Anderen statt. Nun ist aber wichtig zu verstehen, dass das je meinige Dasein sich nicht in dem Sinne von dem der Anderen unterscheidet, dass *ich mich von ihnen unterscheide*, d.h. ich mich als primäres Subjekt zuerst verstehe und dann, von mir ausgehend, den Unterschied zu den Anderen suche. Es ist vielmehr so, dass das „mit“ als Existenzial zu verstehen ist, d.h. man ist im Vorhinein je schon mit anderen in der „Mitwelt“, das Mitsein ist also eine Grundverfassung des Daseins:

„Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich belegendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht verstanden werden als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer „Subjekte“. Das Vorfinden einer Anzahl von „Subjekten“ wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als „Nummern“ behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zueinandersein.“¹⁷²

Für Heidegger ist die Situation gerade umgekehrt als vorher beschrieben: *„Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. Fehlen kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins.“¹⁷³* Für Heidegger wird Alleinsein nicht durch das „Zusammenvorkommen“ von mehreren „Subjekten“ aufgehoben. *„Das Alleinsein „unter“ Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein unter ihnen sind sie mit da; ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit.“¹⁷⁴*

¹⁷² Ebenda, S. 125

¹⁷³ Ebenda, S.120

¹⁷⁴ Ebenda, S.121

Das besorgende Verhalten, das man im Mitsein mit den Anderen auf dieselben anwendet, wird als *Fürsorge* definiert, wobei wiederum der defiziente (oder in diesem fall auch indifferente) Modus der zunächst häufigste ist; das „*Einander-nichts-angehen*“, das „*Für-, Wieder- oder Ohne-einandersein*“ sind also auch als Modi der Fürsorge zu verstehen.¹⁷⁵

Das alltägliche Miteinandersein wird von Heidegger als das „Man“ beschrieben.¹⁷⁶ Dabei ist es natürlich nie ein spezieller Anderer, sondern ist eine Variable, in die jedes Dasein „hineinschlüpfen“ kann. Dieses Man verhält sich in einer speziellen Weise ähnlich wie das Sein selbst: „*Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts.*“,¹⁷⁷ d.h. um so weniger trifft es auf einen speziellen Menschen zu, um so allgemeiner wird es. Heidegger spannt mit in dieses öffentliche Man ein Verhältnis des Daseins zu jenem ein, das in eine psychologische Dimension hineinragt. Für ihn ist das Man der Leitfaden der persönlichen Entwicklung; die Vorbildwirkung des Man, d.h. das (alltägliche) jemandem unterworfen Sein oder jemanden Beherrschen innerhalb der öffentlichen Strukturen ergeben für ihn die erste Quelle der Motivation für den Selbstentwurf. Er will damit auf die gesellschaftliche Situation verweisen, die uns schon existenziell gegeben ist, und die uns immer schon in dem Verständnis von uns selbst beeinflusst. Das steht im direkten Widerspruch zu jeglicher Ontologie, die das Subjekt als zentrale Einheit der Existenz beschreibt, von der aus in einem Abgleich die Andersheit der Anderen erkannt werden kann; Heidegger sieht es hier umgekehrt: es wird, über die existenziale Struktur des Man, von der Gleichheit seiner selbst und der Anderen *abgesehen*. Das Ich wird erst aus der Gemeinschaftlichkeit heraus gebildet: „*Zunächst „bin“ nicht „ich“ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir „selbst“ zunächst „gegeben“.*“¹⁷⁸ Heidegger geht weiter in der Beschreibung der Existenzialien des Miteinanderseins, nämlich „*Gerede, Neugier und Zweideutigkeit*“, und der

¹⁷⁵ Vgl. ebenda

¹⁷⁶ Vgl. ebenda, S.126

¹⁷⁷ Ebenda, S. 128

¹⁷⁸ Ebenda, S.129

„*existenzialen Konstitution des Da*“, „*die Befindlichkeit und das Verstehen*“. Erstere werden aus Platzgründen nur umrissen, letztere werden später noch kurz aufgegriffen werden.

Wichtig für diese Untersuchung ist jedoch noch das Skizzieren des Terminus der „*Verfallenheit*“ und der „*Geworfenheit*“ in ihrem Zusammenhang. „*[Verfallenheit, RWD] soll bedeuten: das Dasein ist zunächst bei der besorgten „Welt“. Dieses Aufgehen bei...hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die „Welt“ verfallen.*“¹⁷⁹ Geworfenheit bedeutet nichts anderes, als die völlige Unverständlichkeit des Existierens selbst, d.h. die Dunkelheit der Fragen nach „*Woher und Wohin*“, die existenziell schon verankert sind. Die öffentliche Welt wird im Gerede, der Zweideutigkeit und der Neugier erschlossen. Lassen wir jene nur kurz umrissen und erklären wir sie als die konventionelle, alltägliche Form des Verständnisses des Seins, d.h. die jeweilig gesellschaftliche Form des Verständnisses, der Pflichten, die man zu erfüllen hat, der Moral, die vorgibt, wie wir zu sein haben; alle Formen von ethischen Kodizes oder Vorbildcharaktere, nach denen man sich in der persönlichen Entwicklung richten kann, werden durch diese drei Formen des Mitseins konstituiert.¹⁸⁰ Diese verweisen auf Möglichkeiten, wie das Dasein sein kann. Aus der Geworfenheit heraus versucht sich das Dasein dann zu *entwerfen*, d.h. innerhalb der Verfallenheit an die Welt sich selbst so erschaffen, wie es es für angemessen hält. Da hierbei etwas Uneigentliches, d.h. dem Selbst des Daseins Widersprechendes, verfolgt werden kann, ist für Heidegger nichts Negatives (oder überhaupt zu Bewertendes) sondern etwas Existenziales: d.h. die Uneigentlichkeit des Selbstentwurfes und die vorangegangene Verfallenheit an die Welt sind Existenzialien, sie entstehen nicht durch das Fehlen von Integrität des Daseins sondern sind Grundverfassungen desselben. Wichtig ist nur zu verstehen, dass es sich bei der Verfallenheit nicht um ein „*von sich weg*“ Bewegen handelt, welches nur durch die Setzung eines „*isolierten Ich-Subjekt*“ als „*Selbstpunkt*“ so gedacht werden kann. Da aber das Dasein elementar ein

¹⁷⁹ Ebenda, S. 175

¹⁸⁰ Vgl. ebenda, 167-175

In-der-Welt-sein ist, ist das Verfallen eine „Seinsart dieses In-seins“, „Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der „Welt“ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.“¹⁸¹ Mir erscheint das griechische Wort „persona“ hier als ein angemessener Begriff, um näher zu bringen, mit welcher Problematik wir es zu tun haben. „Persona“ bedeutet übersetzt „Maske“ (ihre Verwendung hauptsächlich im Theater); unsere (moderne) Verwendung trifft eher auf einen Menschen in seiner Alltäglichkeit zu. Jeder Mensch „hat“ eine Person, besser gesagt, „ist“ eine solche, und sie ergibt sich aus dem Abgleich mit den Anderen in einer gemeinsamen Welt. Ob es ein zugrundeliegendes, „unmaskiertes“ Dasein gibt, und ob und wie man „dorthin gelangen“ kann, ist genau eine der Fragen, die Heidegger hiermit aufwirft.

Es scheint, dass ein Exkurs in psychologische Dimensionen bei einer existenzialen Analytik unumgänglich ist. Die Motivation des Daseins sich zu entwerfen, die sich im Mitsein konstituiert, soll hier nicht das tragende Element der Untersuchung werden; es wurde deswegen kurz angesprochen, um einen Überblick über die Ichkonstruktion in Heideggers Philosophie zu geben. Der Fokus soll auf die notwendige Koimplikation der Anderen, des Man und des eigenen Daseins gelegt werden. Wo die Grenze zwischen Psychologie und Ontologie gezogen werden soll und wie weit Heidegger diese gerechtfertigt setzt, soll hier nicht diskutiert werden. Die für diese Untersuchung zentralen Elemente sind also einerseits der Versuch Heideggers, die Setzung des Subjektes als ursprünglichstes, erstzugängliches und isoliertes zu überwinden. Andererseits gilt es die, in diesem Zusammenhang oftmals mitimplizierte, Identität dieses Isolierten Subjektes, innerhalb welcher, wie oben besprochen, zwischen Ichsein und dem möglichen Gegenteil eine Dynamik zu beobachten ist, neu zu hinterfragen. Dies soll dazu dienen, die Unverständlichkeit dieses Phänomens, das als das selbstverständlich gesetzt wird, zu erkennen. Die weitere Entwicklung und Entfaltung des Daseins im alltäglichen Mitsein ist also zweitrangig und als Ergänzung zu verstehen.

¹⁸¹ Ebenda, S. 181

9) Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Historie

Die Zeitlichkeit ist, neben dem Dasein, der wichtigste Begriff in der heideggerschen Philosophie. Sie darf aber nicht mit der Zeit selbst verwechselt werden. Zeitlichkeit bedeutet bei Heidegger so viel wie „Vergänglichkeit“; es ist jenes Phänomen, aus dem heraus wir den Begriff der Zeit erst bilden können. Zeitlichkeit als Existenzial soll bedeuten, dass jedes Dasein von vornherein ein Bewusstsein darüber hat, dass „Zeit“ vergeht (ohne den Begriff „Zeit“ dafür zu benötigen). Um sie als Phänomen der Vergänglichkeit zu verstehen ist es zunächst vielleicht leichter, wenn man sich an die „*reine Anschauungsform*“ Zeit als „*inneren Sinn*“ bei Kant erinnert (§3, 1).

Der Weg der Annäherung an die Problematik Heideggers führt über das Phänomen des Todes respektive seiner abschließenden Funktion im Sinne der Ganzheit des Daseins. Um das näher zu beleuchten verwendet er den Begriff der Ausständigkeit:

„Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das „Ende“ selbst. Das „Ende“ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, daß heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.“¹⁸²

Es wird also beobachtet:

„daß im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht „wirklich“ geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen. [Absatz ausgelassen, RWD] Sobald jedoch das Dasein so „existiert“, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins.“

¹⁸² Ebenda, S. 233 – 234

Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine „Gänze“ nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar.“¹⁸³

Heidegger geht also von der Ganzheit aus, die noch nicht im Dasein existiert, nach welcher es aber immer strebt. Das soll bedeuten, dass die Ganzheit während der Existenz nie erreicht wird und werden kann, da sie das Ende derselben schlechthin ausmacht. Es ist schwierig zu verstehen, dass diese Ganzheit den Punkt der Orientierung alles existenziellen „Wachsens“ ist, er aber schlichtweg selbst nicht „da“ ist. Diese Ganzheit gibt es nicht, sie wird jedoch durch das Phänomen des Todes einsichtig; sie ist also so etwas wie ein existenzialer „Leitfaden“ jedes Daseins.

Nun gilt es hier eine hermeneutische Untersuchung der Begriffe der Ausständigkeit und der Ganzheit zu unternehmen, um der Sache näher zu kommen. Ausstand bedeutet:

„Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen. Ontologisch liegt darin die Unzuhandenheit von beizubringenden Stücken, die von der gleichen Seinsart sind wie die schon Zuhandenen, die ihrerseits durch das Eingehen des Restes ihre Seinsart nicht modifizieren. [...] Das Seiende, an dem noch etwas aussteht, hat die Seinsart des Zuhandenen. Das Zusammen, bzw. das darin fundierte Unzusammen charakterisieren wir als Summe.“¹⁸⁴

Ausständigkeit hat also begrifflich die Problematik, dass er auf eine andere Seinsart des Seienden verweist als jene, die das Dasein hat. Der Unterschied zwischen der Summe und der Ganzheit, nach der das Dasein strebt, ist also herauszustellen, denn:

„Das Zusammen des Seienden, als welches das Dasein „in seinem Verlauf“ ist, bis es „seinen Lauf“ vollendet hat, konstituiert sich nicht durch eine „fortlaufende“ Anstückung von Seiendem, das

¹⁸³ Ebenda, S. 236

¹⁸⁴ Ebenda, S. 242

*von ihm selbst her schon irgendwie und –wo zuhänden ist. Das Dasein ist nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich ausgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist. Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört.*¹⁸⁵

Wie ist also dieser spezielle Modus der Ganzheit, nach der das Dasein strebt, zu charakterisieren? Hier verwendet Heidegger die Formel des „*Seins zum Tode*“. Dieses wird in seiner Alltäglichkeit untersucht. Im Grunde geht es dabei um die Auseinandersetzung, die das Dasein je schon führt, gegeben durch das Mitdasein der Anderen in der Form des „*man stirbt*“.¹⁸⁶ Hier beobachtet Heidegger besonders aufmerksam, dass die alltägliche Auseinandersetzung mit der „*Tatsache, daß man stirbt*“ die Form des Verfallens hat; für ihn verwendet der Mensch das Man, um sich in eine „*überlegene Gleichgültigkeit*“¹⁸⁷ gegenüber dem Tod, vor dem man natürlich Angst hat, zu erheben. Diese Erhebung hat seiner Meinung nach eine Entfremdung von dem „*eigensten, unbezüglichsten Seinkönnen, [des Daseins, RWD]*“.¹⁸⁸ zur Folge.

*„Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen [...] die Seinsart des Verfallens [...]. Mit der verfallenden Flucht vor dem Tode bezeugt aber die Alltäglichkeit des Daseins, daß auch das Man selbst je schon als Sein zum Tode bestimmt ist, auch dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem „Denken an den Tod“ bewegt. Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit g e g e n die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.“*¹⁸⁹

Hierin besteht also ein Unterschied zu der bloßen Summe aneinander-gereihten Seienden und der Ganzheit des Daseins; je schon ist das Dasein in

¹⁸⁵ Ebenda,

¹⁸⁶ Vgl. ebenda, 252-254

¹⁸⁷ Vgl. ebenda, S. 254

¹⁸⁸ Ebenda

¹⁸⁹ Ebenda, 254 – 255

seinem Sein durch das „*Sein zum Tode*“ beeinträchtigt; es ist ein Existenzial, jeder Seinsmodus des Daseins ist durch dieses bestimmt.

Es wird hier einsichtig, dass das heideggersche Zeitbild sich ganz und gar unterscheiden will von dem klassischen drei Stufen Modell (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Jene werden nicht als jeweils eigene „Zeiten“ verstanden, die aufeinander „folgen“: *„Daß [...] „Erlebnisse“ kommen und gehen, „in der Zeit“ ablaufen, ist eine triviale Feststellung [...] und zwar eine ontisch-psychologische.“*¹⁹⁰ Vielmehr versucht Heidegger, die Kategorisation dieser drei missverständlich als Seiende definierten, von einander getrennten Zeitabschnitte in dem jeweilig existierenden Dasein zu fundieren: *„Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtige Zukunft.“*¹⁹¹ Wie soll das nun verstanden werden? Hierzu müssen wir nun drei Begriffe genauer beleuchten.

Diese „Zeiten“ sind jeweils mitkonstituiert in der *„existenzialen Konstitution des „Da““*; jene besteht aus den *„gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein“*¹⁹² nämlich *„Befindlichkeit“*, *„Verfallenheit“* und *„Verstehen“*.

Die Vergangenheit gründet im heideggerschen Verständnis in der *Befindlichkeit*. Dieser gleichursprünglich ist die ahnungslose Geworfenheit des Daseins in sein Da. *„Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet [unterstrichen, RWD]. In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor sich selbst gebracht, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“*¹⁹³ Das so und so Gestimmt-sein ist also nur ein existenzieller Modus der existenzialen Befindlichkeit, und darf nicht mit ihr verwechselt werden. Dass man überhaupt „da“ ist wird hier also als die erste Wesensbestimmung der Befindlichkeit, nämlich die Geworfenheit, definiert. Als zweite folgt ihr *„Erschließungscharakter“*. *„Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen [...]“*¹⁹⁴ sondern ist vielmehr selbst die vorangegangene Erschlossenheit des „außen“ (d.h. des „In-

¹⁹⁰ Ebenda, S. 340

¹⁹¹ Ebenda, 350

¹⁹² Ebenda, 133

¹⁹³ Ebenda, S. 135

¹⁹⁴ Ebenda, S.137

der Welt-seins“): „Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich. [...] *[Die Befindlichkeit, RWD] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz [...]*.“¹⁹⁵ Die dritte Wesensbestimmung der Befindlichkeit ist die *Angewiesenheit* auf Welt; Befindlichkeit ist jener Urgrund, aus dem heraus es erst möglich wird, sich beispielsweise bedroht zu fühlen. Es muss im Vorhinein die Bedrohlichkeit in der Befindlichkeit erschlossen sein, um sich von irgendetwas bedroht fühlen zu können. Die Befindlichkeit ist demnach die „Basis“, von der aus ein Gestimmtsein möglich wird. Diese bedingt die aus ihr hervorgehenden, eben besprochenen Wesensbestimmungen.¹⁹⁶

Die Zukunft wird bei Heidegger durch das sich entwerfende *Verstehen* des Daseins charakterisiert. Verstehen „konstituiert [...] das Sein des Da dergestalt, daß ein Dasein auf Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, existierend ausbilden kann.“¹⁹⁷ Das Verstehen bei Heidegger ist die Orientierung des Daseins an seinen Möglichkeiten. „Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen „weiß“ es, woran es mit ihm selbst, das heißt zu seinem Seinkönnen ist. Dieses „Wissen“ ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist.“¹⁹⁸ In dieser Auseinandersetzung mit sich selbst entwirft sich das Dasein. Jedoch: „Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.“¹⁹⁹

¹⁹⁵ Ebenda

¹⁹⁶ Vgl. ebenda

¹⁹⁷ Ebenda, S. 336

¹⁹⁸ Ebenda, S. 144

¹⁹⁹ Ebenda, S. 145

Die Gegenwart zeigt sich bei Heidegger in der schon besprochenen Seinsart des *Verfallens*. Wie verstehen sich nun die anderen „Zeiten“ aus den vorangegangenen Begriffen?

Die Befindlichkeit als die Gestimmtheit benötigt die Vergangenheit als eine Basis, auf die sie zurückgreift. Jene ist nur durch Korrespondenz mit der Geworfenheit erschließbar: *„Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin.“*²⁰⁰ Dieses in der Geworfenheit Gestimmtsein ist seinerseits aber nur möglich, *„wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen ist.“*²⁰¹ Es erfordert also Gewesenheit, um sich überhaupt irgendwie zu befinden. *„Die These „Befindlichkeit gründet sich primär in der Gewesenheit“ besagt: der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein Zurückbringen auf...Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart [...] je einen Modus der Gewesenheit.“*²⁰² Einfacher ausgedrückt muss man also ständig seine eigene Gewesenheit sein, um sich überhaupt in einem Jetzt so und so zu befinden; man muss die Stimmung „kennen“, d.h. schon einmal so gestimmt gewesen sein: *„Die Stimmungen [...] [sind nur, RWD] möglich [...] auf dem Grunde der Zeitlichkeit.“*²⁰³ und zwar im Speziellen durch das Prinzip der *Wiederholung*. Diese geschieht durch jenes Zurückbringen auf die schon gewesene Gestimmtheit. Die Vergangenheit wird also charakterisiert als ein immer schon *„In-der-Welt-sein“*, das aber nicht „vorübergeht“ sondern in jedem Moment der Existenz jene mitbestimmt.

Die Zukunft wird als *„verstehendes sich Entwerfen“* gedacht. Die *„Möglichkeit des eigenen Seinkönnens“* wird also immer von dem Dasein entworfen; im Besorgen wird diese Struktur zugänglich und zwar weil durch jenes das Dasein in Situationen gebracht wird, in denen es warten muss (momentan kein Holz, der Regen verhindert das Weiterarbeiten etc.). Dieses Erwarten von im Besorgen Benötigtem eröffnet erst die Möglichkeit der Abstraktion einer Zukunft. Auch das ist eine Form des sich selbst Entwerfens. Deswegen setzt

²⁰⁰ Ebenda, S. 340

²⁰¹ Ebenda

²⁰² Ebenda

²⁰³ Ebenda, S. 341

Heidegger die Zukunft terminologisch als „Vorlaufen“²⁰⁴ fest; dieser Begriff „zeigt an, daß das Dasein [...] sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zukommen läßt, daß sich die Zukunft erst selbst gewinnen muß.“²⁰⁵ Also aus diesem selbst – auf – sich – Zukommenlassen des Daseins entspringt die Vorstellung einer Zukunft.

„Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig „mehr“, als es tatsächlich ist, wollte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen [seiner Möglichkeiten, RWD] wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial. Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es ist, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: „werde, was du bist!“²⁰⁶

Vorhandenes kann demnach mehr werden, da ihm die Möglichkeit fehlt, sich selbst verstehend zu entwerfen (und zwar „in“ die Zukunft). Das Dasein jedoch ist im heideggerschen Sinne ständig „mehr“, d.h. der Entwurf, der noch nicht eingetroffen ist, ist mit „im“ Dasein, beeinflusst es in seinem Sein; das Dasein „ist“ zu jederzeit faktisch das, was als Selbstentwurf, als Vorhandenes betrachtet, noch nicht wäre.

Die Gegenwart wird durch die Verfallenheit konstituiert. Diese ist, wie wir uns erinnern, immer ein „Sein bei“, d.h. ein Aufgehen bei dem innerweltlich zu Besorgendem. Daraus lässt sich bei Heidegger erst das Konzept der Gegenwart bilden. Es verhält sich für ihn nicht so, dass die Gegenwart der Grund ist, von dem aus Vergangenheit und Zukunft gefunden und benannt werden; vielmehr ist es umgekehrt. Heidegger spricht hier von dem „Entspringen“ der Gegenwart:

²⁰⁴ Vgl. ebenda, S. 336

²⁰⁵ Ebenda, S. 336-337

²⁰⁶ Ebenda, S. 145

„Der Zeitigungsmodus des „Entspringens“ der Gegenwart gründet im Wesen der Zeitlichkeit, die endlich ist. In das Sein zum Tode geworfen, flieht das Dasein zunächst und zumeist vor dieser mehr oder minder ausdrücklich enthüllten Geworfenheit. Die Gegenwart entspringt ihrer eigentlichen Zukunft und Gewesenheit, um erst auf dem Umweg über sich das Dasein zur eigentlichen Existenz kommen zu lassen. Der Ursprung des „Entspringens“ der Gegenwart, das heißt des Verfallens in die Verlorenheit [an die zu besorgende Welt, RWD], ist die ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit selbst, die das geworfene Sein zum Tode ermöglicht.“²⁰⁷

Vereinfacht zusammengefasst lässt sich sagen, dass Heidegger gegen eine Vorstellung von der „Existenz“ von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, eigentlich sogar gegen ein „Gegebensein“ von diesen, ausspricht. Existieren kann nur ein Dasein, und nur aus diesem heraus kann eine Zukunft entstehen, in die es sich entwirft und die es erwartet; eine Vergangenheit sein, die eigentlich nur seine eigene Gewesenheit darstellt (die aber nicht als vergangen, sondern als Teil des Seins des Daseins gedacht werden soll); und eine Gegenwart sein, in der es umsichtig besorgt, was es zu besorgen gibt, die aber wiederum nur aus den beiden vorangegangenen Seinsarten des Daseins ableitbar ist. Die Bedeutungen dieser drei Begriffe sind vereint in der Zeitlichkeit des Daseins: *„Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart.“²⁰⁸* In diesem Sinne verstehen wir also den Satz: *„Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtige Zukunft“²⁰⁹*

Geschichtlichkeit wird nun aus diesem Zusammenhang der Zeitlichkeit des Daseins erklärt und definiert. Dazu wird die Problematik des Seins zwischen Geburt und Tod gewählt:

„Das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinanderkommenden und verschwindenden Erlebnissen. Dieses Nacheinander füllt auch nicht

²⁰⁷ Ebenda, S. 348

²⁰⁸ Ebenda, S. 350

²⁰⁹ Ebenda

allmählich einen Rahmen auf [...]. Die stillschweigende ontologische Ansetzung dieses Seienden als eines „in der Zeit“ Vorhandenen läßt aber jeden Versuch einer ontologischen Charakteristik des Seins „zwischen“ Geburt und Tod scheitern [...]. [es verhält sich vielmehr so, dass, RWD] Im Sein des Daseins [...] schon das „Zwischen“ mit Bezug auf Geburt und Tod [liegt, RWD].“²¹⁰

Heidegger will damit sagen, dass der Tod und die Geburt nicht jeweils zukünftige oder vergangene Ereignisse im Sinne eines „noch nicht“ oder eines „nicht mehr“ Vorhandenseins zu verstehen sind, sondern dass sie konstitutive Elemente des Seins des Daseins ausmachen. Geburt und Tod vergehen nicht und kommen nicht auf uns zu wie ein isoliertes Geschehnis, d.h. wie der Regen, der gestern gefallen ist und heute nicht mehr fällt. *„Das faktische Dasein existiert [vielmehr, RWD] gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode [...]“*²¹¹ d.h. zu verstehen im Sinne des semipoetischen Ausspruchs „leben ist sterben“. Dieser Prozess, der also zwischen Geburt und Tod abläuft,

„die spezifische Bewegtheit des erstreckenden Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins. Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit.“²¹²

Heidegger will den Begriff der Geschichte im Sinne einer wissenschaftlichen Historie von der Geschichtlichkeit des Daseins abgrenzen; hierzu führt er das *„vulgäre Verständnis von Geschichte“* aus: es wird grundsätzlich als vergangenes Seiendes verstanden:

„Vergangen“ besagt hier einmal: nicht mehr vorhanden oder auch: zwar noch vorhanden, aber ohne „Wirkung“ auf die „Gegenwart“ [...]. „Vergangenheit“ hat dabei noch einen merkwürdigen Doppelsinn. Das Vergangene gehört unwiederbringlich der früheren Zeit an, es

²¹⁰ Ebenda, S. 374

²¹¹ Ebenda

²¹² Ebenda, S. 375

gehörte zu den damaligen Ereignissen und kann trotzdem noch „jetzt“ vorhanden sein, zum Beispiel die Reste eines griechischen Tempels. [...].“²¹³

Was hier sehr genau beobachtet wird, und respektive der Zeitlichkeit des Daseins auch besser verstanden werden kann, ist, dass der Terminus „Geschichte“ hier möglicherweise falsch ausgelegt wird: *„Sodann meint Geschichte nicht so sehr die „Vergangenheit“ im Sinne des Vergangenen, sondern die Herkunft aus ihr.“²¹⁴* Die Frage muss also gestellt werden, was an der Seinsart des geschichtlichen Vorhandenen (Fundstücke) denn genau das ist, dass sein Geschichtlichsein ausmacht: *„mit welchem Recht nennen wir dieses Seiende geschichtlich, wo es doch noch nicht vergangen ist?“²¹⁵* Für Heidegger löst sich diese Frage dadurch, dass jene historischen Gegenstände zwar noch sind, aber die Welt des Daseins, dass sie umsichtig besorgt hat, ist nicht mehr, d.h., das, was einen historischen Gegenstand interessant macht, ist sein vormaliges für ein Dasein innerweltliches Begegnen, d.h. die Tatsache, dass es von einem Menschen besorgt wurde, der nicht mehr existiert. Somit tritt für Heidegger als die primäre Instanz der Geschichtlichkeit das Dasein; das innerweltlich Begegnende ist sekundär. Heidegger will die Geschichtlichkeit des Daseins als zentralen Ausgangspunkt für jede Weltgeschichte nehmen:

„In der Tat ist die Geschichte weder der Bewegungszusammenhang von Veränderungen der Objekte noch die freischwebende Erlebnisfolge der „Subjekte“ [...]. Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins.“²¹⁶

Historie bedeutet schlussendlich jene Seinsart des Daseins, in der es, auf seiner eigenen Geschichtlichkeit aufbauend, versucht, die ihm vorangegangenen oder mit ihm zeitgleichen Geschehnisse wissenschaftlich zu besorgen. Dabei muss berücksichtigt werden, dass:

²¹³ Ebenda, S. 378

²¹⁴ Ebenda

²¹⁵ Ebenda, S. 380

²¹⁶ Ebenda, S. 388

„die historische Erschließung von Geschichte [...] an ihr selbst [...] ihrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt [ist, RWD].“²¹⁷ „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht [also, RWD] zu zeigen, daß das Seiende nicht „zeitlich“ ist, weil es „in der Geschichte steht“, sondern daß umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“²¹⁸

10) Fundamentalontologie

Die Forderung Heideggers nach einer Fundamentalontologie wird also durch diese Begriffe einsichtig: Es wird gefragt nach den grundlegenden ontologischen Fundamenten, auf denen jegliches Weiterdenken aufzubauen hat. Diese Forderung trägt gleichzeitig eine Auflistung der bisher unreflektierten ontologischen Setzungen, die einfach vorgenommen wurden (und die es noch zu besprechen gilt). Als Beispiele hierfür kann man anführen: die Setzung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz; dessen Isolation von der Außenwelt; das Nichtberücksichtigen „*ontologischen Differenz*“, d.h. jene zwischen der Seinsart von Vorhandenem Seienden und Dasein; das „*völlige Absehen*“ vom *Weltphänomen*“ etc. Heidegger erkennt also eine Reihe an Problematiken, die in der klassischen Philosophie übersprungen und durch dogmatische Setzung regelrecht begraben wurden. Dagegen will er vorgehen und dadurch versteht sich auch der Begriff der Fundamentalontologie.

Eine kleine Rekonstruktion des heideggerschen Weltbildes

Die zentrale Einheit der Existenz ist in der Philosophie Heideggers das Dasein. Dieses Dasein ist je schon in seiner Welt, die schon je von ihm erschlossen ist, und damit in einer ständigen Verbundenheit mit dem ersteren steht. Damit wird versucht, die Trennung von Außenwelt und Subjekt zu überwinden. Innerhalb dieser Welt begegnet nun Vorhandenes. Letzteres ist grundlegend vom Dasein zu unterscheiden in der Art und Weise, wie es ist, nämlich zumeist und in erster Linie weltlos. Das meiste vorhandene Seiende ist wiederum selbst nicht schlichtweg vorhanden, sondern zuhanden, was ein

²¹⁷ Ebenda, S. 392

²¹⁸ Ebenda, S. 376

weiteres Mal einer Diskrimination bedarf. Wir erinnern uns, dass Heidegger das Sein des Daseins als Sorge beschreibt. Zuhandenes ist also in der Seinsart in so weit unterschieden, dass es von dem Dasein besorgt wird. Dabei ist ganz ausschlaggebend, dass jenes Zuhandene, also das Zeug, niemals als isoliertes „Ding“ vorhanden, sondern als Zeugganzes zuhanden ist; ein einzelnes, fehlendes Instrument ist nicht schlichtweg „nicht da“ sondern verweist durch sein Fehlen auf die benötigte Ganzheit; alles Zuhandene, das in der Welt begegnet, muss also als eine Koimplikation verstanden werden, und repräsentiert in dieser die Alltäglichkeit.

Des Weiteren begegnen in der Welt andere Menschen, d.h., anderes Dasein. Jene sind für Heidegger ebenso existenzial, d.h. man ist je schon mit anderen, und nicht nur das, sondern die Welt der anderen überschneidet sich je schon mit der Welt des eigenen Daseins in der Mitwelt. Durch diese Mitwelt wird das „Sein zum Tode“ begriffen, und zwar in der Variable des Man. Wiederum ist jenes als ein Ganzheitliches Sein zu verstehen, d.h. die Geburt, das Leben und der Tod sind jene Ganzheit der Existenz, das das Dasein ständig ist, die also nicht aufeinander folgen als isolierte Geschehnisse sondern als Ganzheit gelebt werden, und das Dasein in seinem Selbstentwurf mitbestimmen.

Der Entwurf, als ein abschätzendes, d.h. ein verstehendes, mit sich selbst und seinen Grenzen (d.h. mit den Möglichkeiten des Seins des Daseins schlechthin) Auseinandersetzendes, ergibt für Heidegger die Basis, von welcher aus die Zukunft, die es selbst nicht „gibt“ im Sinne eines Vorhandenen oder überhaupt eines Seienden, sondern die selbst eine Seinsart des Daseins ist, abstrahiert wird. Mit der Vergangenheit verhält es sich ähnlich. Das Dasein kennt zunächst seine Gewesenheit, die selbst in der Befindlichkeit wurzelt; mit ihr verbunden ist die Geschichtlichkeit, aus welcher dann wiederum erst der Begriff der Vergangenheit sich bilden lässt.

Die Gegenwart, also das Jetzt, ist für Heidegger immer in der Verfallenheit an die Welt, die sich im umsichtigen Besorgen äußert. Jene entspringt den beiden Seinsarten des verstehenden Entwerfens und der geschichtlichen Befindlichkeit, wird durch diese konstituiert. Man kann also durchaus sagen dass es Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in diesem Sinne nicht „gibt“, sondern

dass sie einzig und allein aus der Zeitlichkeit des Daseins sich bilden. So wird die Zeitlichkeit, also die Tatsache, dass sich das Dasein existenzial zeitigt, zu der zentralen Problematik der Fundamentalontologie. Das Werk „Sein und Zeit“ bricht jedoch genau an dem Punkt ab, an der jene im Detail behandelt werden will.

Heideggers Philosophie hat demnach mehrere Facetten. Einerseits zeigt sie die ontologischen Dogmen an, die bisher als „selbstverständlich“ einfach vorausgesetzt wurden, und ruft zu einer Emanzipation von denselben auf. Diese Dogmen sind insofern sehr gefährlich, da sie, als ontologische, das Fundament nicht nur der Ontologie sind, sondern gerade als solche die axiomatische Basis schlichtweg aller Philosophie, mehr noch, aller Wissenschaft sind. Beispielsweise ist das erkenntnistheoretische Problem der Frage nach der Wirklichkeit der Außenwelt nur möglich auf gerade solchen ontologischen Dogmen.

Andererseits versucht nun Heidegger eine alternative ontologische Dimension zu eröffnen, die auf seinen Entdeckungen aufbaut. Die Verständlichkeit seiner Schreibweise ist dabei leider ein großes Hindernis. Allerdings wird durch seine Methodik des Rückganges zu der ursprünglichen Bedeutung auch aufgezeigt, wie allein schon sprachlich Verwechslungen stattfinden, ja vielleicht sogar schon in der Sprache selbst ontologische Konzeptionen enthalten sind, die der Wirklichkeit in seinem Sinne nicht entsprechen. Dazu fließt viel von dem wahrheitstheoretischen Aspekt der heideggerschen Philosophie ein, die wir hier unerwähnt lassen werden. Es sei nur so viel gesagt, dass das klassische Verständnis der Korrespondenztheorie natürlich unter schwere Kritik gerät, wenn man die ontische Herangehensweise an das vom Dasein unabhängige Seiende beleuchtet.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Heidegger erstmals die Ganzheitlichkeit ontologisch in den Vordergrund rückt, nicht als holistisches Prinzip, d.h. es wird nicht gesagt, dass nur die Ganzheit das Sein des befragten darstellt; sondern dass die Beziehung innerhalb desselben, die in zeitlicher Differenz einzeln vorgefunden werden können, in ihrer Abhängigkeit voneinander beleuchtet werden.

Es folgt ein Vergleich des fundamentalontologischen Ansatzes von Heidegger mit den vorangegangenen Konzeptionen. Daraus werden die Begriffe gewonnen, die einerseits dazu dienen, einen besseren Zugang zu den Kernproblematiken dieser Arbeit zu erhalten, und andererseits den interkulturellen Vergleich der drei zentralen Denker erleichtern werden.

III: Abgleich und Begriffsfindung

Was sind nun die Unterschiede zwischen den vorangegangenen Konzeptionen und der Fundamentalontologie Heideggers? Wir haben schon kurz erwähnt, dass eine Trennung von der „Außenwelt“ und des „Innen“ des Subjektes nur aufgrund einer dogmatischen Setzung des letzteren als abgetrennt begriffen werden kann. Darauf will ich jetzt genauer eingehen:

1) Subjekt und Objekt

Sowohl bei Descartes (§2) als auch bei Kant (§4) ist die zentrale Einheit der Existenz das Subjekt. Dieses fungiert als das ontologische Fundament, auf dem die weiteren Überlegungen beider aufbauen. Was bei Descartes noch als rein rationales gedacht wird, wird bei Kant als Synthese von rationaler und sinnlicher Dimension verstanden. Dennoch sind beide Einheiten von vornherein in gewisser Weise abgegrenzt von der „Außenwelt“. Diese ist bei Descartes nicht besonders stark thematisiert, denn der Zugang zu ihr ist über die Ausdehnung der Körper immer einsichtig; da die Position die eines skeptisch-rationalen Subjektivismus ist, tritt die „res cogitans“ in den Vordergrund; die Frage nach der Realität Außenwelt wird immer durch jene versucht zu beantworten. Die Verbindung des synthetisch rational-sinnlichen Subjektes mit der Außenwelt ist bei Kant aber gerade die zentrale Problematik seiner Erkenntnistheorie; er entwickelt also die Fragestellung dahingehend weiter, wie und in welchen Grenzen die Möglichkeit der Erkenntnis einer solchen, respektive der ebenbürtigen Rolle der Sinnlichkeit, überhaupt gegeben ist.

Heidegger sieht hier nun das Problem der dogmatischen Setzung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz. Das wird dahingehend argumentiert, dass die ontologische Differenz zwischen Vorhandensein und Dasein zusammengeworfen wird. Die Vorhandenheit der Gegenstände „außerhalb“ des gleichsam vorhandenen isolierten Subjektes ergibt somit für Heidegger eine falsche Fragestellung:

„Welt als Worin des In-Seins und „Welt“ als innerweltlich Seiendes, das Wobei des besorgenden Aufgehens, sind zusammengeworfen, bzw. gar nicht erst unterschieden. Welt aber ist mit dem Sein des Daseins wesenhaft erschlossen; „Welt“ ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt. [...] Man stellt die Frage nach der „Realität“ der „Außenwelt“ ohne vorgängige Klärung des Weltphänomens als solchen. Faktisch orientiert sich das „Außenweltproblem“ ständig am innerweltlich Seienden (den Dingen und Objekten).“²¹⁹

Damit will also gesagt sein, dass, wie oben (§5, 5, 6) beschrieben, das Dasein schon je in der Welt ist, und dieses seine Welt erschlossen hat. Erst durch dieses „In-der-Welt-sein“ wird das Begegnen von Dingen in ihr möglich. Nun, wo liegt hier der Unterschied zu der kantschen „reinen Anschauungsform Raum“? Letztere ist insofern unterschiedlich, da das Subjekt, als Vorhandenes, einen Raum zu jedem Anschauen braucht, d.h. nicht ohne diese Form der reinen Anschauung erkennen kann. Damit geht Kant von dem Subjekt aus und denkt sich seinen Weg zur Außenwelt hin, die noch immer in ihrer ultimativen Realität in Frage steht, wenngleich sie in der Intersubjektivität objektiv gültig ist. Heidegger schreibt dazu: *„Daß Kant überhaupt einen Beweis für das „Dasein der Dinge außer mir“ fordert, zeigt schon, daß er den Fußpunkt der Problematik im Subjekt, bei dem „in mir“ nimmt.“²²⁰* Er will also die Problematik der Subjektivität überwinden, die einerseits auf der fehlenden ontologischen Differenzierung und andererseits auf der fehlenden Berücksichtigung des Weltphänomens, das auf erstere aufbaut, beruht. Somit lässt sich sagen, dass Kant von einem Subjekt ausgehend denkend versucht, es mit der Außenwelt in möglichst reale Verbindung zu bringen, während Heidegger, die Trennung von Subjekt und Außenwelt als dogmatische Fehlsetzung deutend, die Ganzheitlichkeit von Welt, Dasein und Vorhandensein in den Vordergrund stellt, um sie als gegenseitig abhängige Koimplikation zu veranschaulichen:

²¹⁹ Heidegger, S.u.Z., S. 203

²²⁰ Ebenda, S. 204

„Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. [...] Im Sichrichten auf ... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon „Draußen“ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.“²²¹

2) Substanzialität

Im Zusammenhang mit dem Vorhandensein von Objekten und ihrem Sein in der Welt ist das Konzept der Substanzialität zu beleuchten. Descartes definiert das Wesen der Dinge über jene. So verstanden ist ihr primärer Aspekt in ihrer Unabhängigkeit, sowohl untereinander, als auch vom erkennenden Subjekt (§1, 1). Für Kant ist diese Unabhängigkeit zwar die primäre Eigenschaft, also wesentlich für die Substanz; aus derselben lässt sich aber ihre Verbundenheit mit anderen Substanzen erschließen. Für ihn ist Substanzialität nicht jene konstitutive Eigenschaft des Objektes, die es zu einem solchen macht, sondern selbst eine Kategorie, und zwar eine Unterkategorie der *Relation*. Damit will gesagt sein, dass es möglich ist, dass ein Objekt, das eine Substanz ist, in Wechselwirkung mit einer anderen Substanz steht. Substanzialität ist für Kant also ein „reiner Verstandesbegriff“, d.h. er ist eine Form des Erkennens, die dem Subjekt a priori gegeben ist (§3, 2).²²²

Heideggers Herangehensweise unterscheidet sich von den beiden vorangegangenen wie oben besprochen insofern, dass alles Objekthafte immer schon in einer Verbindung mit dem Dasein, d.h. in der erschlossenen Welt begegnet. In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen bloß vorhandenem Seienden und „Zeug“. Die Substanzialität der Dinge im Erkennen als zentrale Fragestellung wird insoweit relativiert, dass Heidegger bemerkt, dass das meiste, was uns innerweltlich begegnet, zunächst Zeug ist. Dieses Zeug wird aber immer aus seiner Ganzheit heraus begriffen (§5, 5, 7). Somit ist die Substanzialität der in der Umwelt (d.h. zunächst) begegnenden vorhan-

²²¹ Heidegger, S.u.Z., S. 61-62

²²² Vgl. Kant, K.r.V., S. 155 – 160

denen Dinge erst aus ihrer Ganzheit zugänglich; hier liegt die Diskrepanz zum cartesischen Modell: das, was ein Zeug ist, kann in seinem Sein nicht in Isolation erkannt werden. In Bezug auf das kantsche Modell gilt es vor allem die Unterscheidung zwischen Ding und Zeug abzuwägen. Das Urteil über die Substantialität eines Dinges ist ein Vorgang des Verstandes; jener ist im Erkennen a priori zugänglich; Gemeinschaft von mehreren Substanzen ist für Kant natürlich möglich. Das Urteil über das Sein eines Zeuges ist allerdings nur durch die Zeugganzheit respektive des besorgenden Umganges mit der gleichen zu verstehen. Damit geht Heidegger, was Zeug betrifft, das Erkennen desselben von der anderen Seite aus an, d.h. nur durch die apriorische Verbundenheit des Daseins mit seinem zu besorgenden Zeug und der Verbundenheit der einzelnen Zeugteile untereinander wird das Erkennen eines einzelnen Zeugs und ein verstehendes Urteil über sein Sein möglich. Wieder ist der Unterschied zwischen den Modellen von Kant und Heidegger also der der Setzung – Kant geht vom Subjekt aus, das im Erkennen seine Isolation transzendiert. Heidegger sieht im besorgenden Umgang mit innerweltlich begegnenden Dingen eine Koimplikation, d.h. das Subjekt ist nicht isoliert sondern immer schon bei der Welt. Dadurch wird die Herangehensweise verändert in dem Sinne, dass sich durch die Art und Weise, wie ein Dasein existiert, die zentrale Problematik vom Erkennen von bloß Vorhandenem durch reine Verstandesbegriffe zu einem erkennend - verstehenden Umgang mit Zeug verlagert. Damit ist der kantsche Ansatz überhaupt nicht widerlegt, sondern bloß der Fokus verändert. Aufgeworfen wird die Problematik des Unterschiedes zwischen den Seinsarten von Dasein, Vorhandensein (Dinge) und Zuhandensein (Zeug), der einer nähergehenden Behandlung bedarf, zunächst respektive ihrer Substantialität. Eine große Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist natürlich, ob das Erkennen eines Objektes schlechthin ohne ein bestimmtes, je verstandenes Verhältnis von Dasein zu Umwelt überhaupt möglich wäre.

3) Raum und Zeit

Der kantsche Ansatz kritisiert die klassische Vorstellung und erhebt Raum und Zeit zu den apriorischen reinen Anschauungsformen, die für jedes Subjekt als Fundament der Erkenntnis schlechthin gelten, der Raum als äußerer Sinn,

die Zeit als innerer (§3, 1, §4, 1). Somit wird durch seine Arbeit erstmals deutlich, dass Raum und Zeit an sich keine Dinge sind, und dass daher eine Einsicht über ihre substantielle Existenz, oder ihre Existenz als Eigenschaft, die den Dingen anheftet, nicht möglich ist; vielmehr werden sie nun zu den subjektiven Voraussetzungen für jegliche Erkenntnis schlechthin. Trotzdem wird die Vorstellung von Zeit bei Kant noch als unendliche Linie beschrieben, deren Teile diskriminierbar sind; wie schon kritisiert wurde ist bei der kantschen Raumdefinition zu beachten, dass mathematisch abstrakter „Raum“ und die Weltlichkeit des Daseins in einem heideggerschen Verständnis zusammengeworfen werden. Genau dagegen grenzt sich die sonst recht ähnliche heideggersche Konzeption ab. Raum wird als etwas angesehen, das innerhalb der je schon erschlossenen Welt verstehend zugänglich wird. Dabei gibt es viele Möglichkeiten, wie sich so ein Raum zeigen kann. Hier ist wiederum der Zugang von der anderen Seite gelegt, d.h. es verhält sich nicht so, dass das zunächst gesetzte Subjekt im Endeffekt keine Sicherheit darüber hat, ob es überhaupt Raum „gibt“, hat aber, um erkennen zu können, in der Anschauung immer den Raum als das „wo“ der Erkenntnis gelegt - und muss sich in diesen Grenzen zurechtfinden; vielmehr ist schon je eine Welt erschlossen, und zwar als Voraussetzung für das Dasein schlechthin, und erstere ist mit letzterem gleichursprünglich zu denken. Erst aus dieser Weltlichkeit heraus kann so etwas wie ein Raum verstanden und definiert, die Frage über seine Realität in erster Linie gestellt werden. Was - als innerer Sinn bei Kant definiert - ebenso wenig in seinem An-sich-sein zugänglich ist und immer unter dem agnostischen Schleier verweilt, ist bei Heidegger ein Existenzial. Hierbei gilt es zu beachten, dass die heideggersche Definition durch die Ganzheitlichkeit der Existenz im Sinne des „Seins zum Tode“, das je schon das Sein des Daseins mitbestimmt (und zwar durch das Man im Mitsein), sogleich einen Abstand nehmen will von der Vorstellung der Trinität der Zeit, d.h. einer Aufteilung von verschiedenen Einheiten der Zeit in Form der Linearität und sich der Problematik der Existenzialität der Zeit nähern will; genauer gesagt bedeutet das, dass er in der daseinsmäßigen Zeitigung die Grundlegung für eine ontologische Definition des Daseins sucht. Diese wird nur durch die Ganzheit einsichtig, und ist ständig in dieser und erst durch diese das Dasein. Als Beispiel hierfür nehmen wir das sich selbst Entwerfen, dessen Ergebnis man schon zwar ontisch noch nicht,

faktisch aber schon je ist (§5, 9). In der Hinsicht der Definition von Raum und Zeit unterscheiden sich Kant und Heidegger also nicht inhaltlich – in diesem Sinne denken sie sehr ähnlich. Der Unterschied besteht hauptsächlich in der Setzung der zentralen Einheit der Existenz und des Gebietes der Untersuchung: dort, wo Kant agnostisch subjektivistisch die Möglichkeit von Erkenntnis schlechthin sucht, dort sucht Heidegger die existenzialen Rahmenbedingungen des Daseins und kritisiert gleichzeitig die ein weiteres Mal fehlende ontologische Differenz. Somit wird einsichtig, inwieweit die Erkenntnistheorie nach Heideggers Meinung vorbelastet ist durch ein unzureichend überlegtes ontologisches Fundament; die Ergebnisse Kants sind die Inspiration Heideggers, jedoch nicht für eine Weiterführung des erkenntnistheoretischen Problems, sondern eine Kritik der Ausgangspunkte desselben.

4) Geist und Körper

Eine der am weitesten verbreiteten ontologischen Konzepte ist nachwievor die Trennung von Geist und Körper. Descartes definiert, wie besprochen, am schärfsten die Abgrenzung dieser beiden Elemente (§1, 1), sucht aber im Nachhinein über das Göttliche eine Synthese. Kant versucht dieselben schon apriorisch zu verbinden, und zwar in der „transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins“ (§4, 3). Heidegger schlussendlich definiert Befindlichkeit und Verstehen als gleichursprüngliche Strukturen des Daseins (§5, 9). So stellt sich also heraus, dass die Trennung der Beiden eine tiefgründige Problematik in sich trägt. Durchwegs können sie als getrennt erkannt werden; durchwegs sind sie aber auch miteinander verbunden. Descartes und Kant gehen zunächst von ihrer Trennung aus, um sie danach wieder zusammenzuführen, bei Descartes auf sehr mystische Weise, bei Kant als nachträglich erkannte, aber schon a priori synthetisierte Einheit. Erst bei Heidegger wird ihre Gleichursprünglichkeit und gemeinsame Verwurzelung im Dasein in den Vordergrund gestellt.

§6: Schlussfolgerungen aus dem Abgleich und Begriffsfindung

Zunächst möchte ich im Allgemeinen einige charakterliche Tendenzen der Philosophien der genannten Denker bemerken. In den folgenden Charakteristika unterscheidet sich Heidegger grundsätzlich von Kant und Descartes: einerseits will er die Ganzheitlichkeit sowohl der Dinge als auch des Daseins in den Vordergrund stellen: dort, wo Descartes Substantialität als Sein begreift und Kant einen reinen Verstandesbegriff sieht, dort sucht Heidegger die gegenseitige Abhängigkeit der Dinge untereinander und ihre Abhängigkeit vom Dasein. Dort, wo Descartes Körper und Geist trennt und wo Kant nachträglich ihre Verbundenheit beleuchtet, dort sucht Heidegger zuerst eine Ganzheit, um dann von ihr aus die Unterschiede zu begreifen. Andererseits spricht er sich gegen die Setzung des Subjekts als zentrale Einheit der Existenz aus: dort, wo Descartes und Kant das Subjekt als erste Instanz begreifen; ersterer eine skeptisch-rational-subjektivistische Position gegenüber einer Außenwelt einnehmend; Kant, mit Fokus auf den Erkenntnisvorgang zwar ein sinnlich-rational-synthetisches, aber trotzdem ein Subjekt, dessen Welt immer noch agnostisch betrachtet wird, voraussetzend: dort sucht Heidegger, über die Koimplikation von Dasein und Welt, die Subjekt – Objekt Trennung zu überwinden.

Somit ist die heideggersche Philosophie durchzogen von dem Versuch der Emanzipation von isoliert verstandenen Entitäten durch das Konzept der Ganzheit, innerhalb welcher die gegenseitige Abhängigkeit der Dinge sichtbar wird. Außerdem legt sie, ganz in dem Verständnis der Existenzphilosophie seiner Zeit, einen größeren Fokus auf die Lebenswelt (d.h. Umweltlichkeit), aus der heraus erst das Sein des Daseins vollständig begriffen werden kann.

Wenn man aber so vorgeht, und danach fragt, was nun der Fall sei: sind die Dinge Substanzen in Unabhängigkeit oder sind sie innerhalb der Ganzheit verbundene Teilaspekte derselben; so begibt man sich in die Polarität von holistischen und substanzialistischen Ontologien. Genau das versuchen aber Heidegger, ebenso Nāgārjuna und Octavio Paz zu vermeiden. Um das zu

verstehen ist es nun notwendig, Begriffe zu definieren, die diese gesetzte Polarität überwinden können.

Dieses Vorhaben führt zu einem logischen und erkenntnistheoretischen Problem, nämlich zu der Frage nach der Möglichkeit des gleichzeitigen Bestehens zweier sich ausschließender Gegenteile. Der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs ist unumgänglich, will man logisch formulieren. Wir sind aber immer wieder über Situationen gestolpert, in denen gerade ein solcher Sachverhalt ausgesprochen wird. Bei Heidegger passiert dies des Öfteren, beispielsweise bei dem ontischen Nichtsein dessen, was man faktisch schon ist. In selteneren Fällen zeigt sich diese Situation bei Descartes und Kant: die mystische oder nachträglich als a priori definierte Verbindung von den überhaupt oder vorerst als getrennt betrachteten „Dingen“ Geist und Körper. Diese Problematik erscheint mir besonders brauchbar, um aufzuzeigen, wie solch eine Gegenteiligkeit innerhalb einer Identität möglich ist.

Denn genau das ist der Fall, der die zu besprechende Problematik durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch begleitet: das Konzept der Identität. Wie ist es uns in erster Linie zugänglich, zu sagen, etwas habe Identität?²²³ Hierzu müssen wir erst einmal den Identitätsbegriff selbst genauer beleuchten. Es gibt verschiedene Arten der Identität: psychologisch ist es die Konsistenz des Ichs, grob gesagt die Einheit der Persönlichkeit; juristisch gesehen bedeutet es die öffentliche Repräsentation durch Namen, Geburtsdatum, Sozialversicherungsnummer etc.; mathematisch betrachtet bedeutet es nichts anderes als $A = A$, also $1 = 1$, d.h. etwas hat nur Identität mit sich selber. Wenn $A = B$ zutrifft, dann besitzen sie Identität, d.h. es haben beide Variablen denselben Wert, sie verweisen quasi auf dasselbe „Ding“. Hier soll der Begriff der Identität in der letzten Hinsicht, d.h. in Übereinstimmung mit der etymologischen Bedeutung verstanden werden – etwas hat Identität bedeutet, dass es einfach dasselbe ist wie es selbst und nicht ein anderes.

So wird auch klar, was als Identifikation verstanden werden soll – nämlich zunächst das Erkennen eines Objektes als es selbst und nicht als ein anderes.

²²³ Identität *identitas*, *tautotês*: Dieselbigkeit, Einerleiheit, Sich-selbst-gleich-bleiben. Eisler, W.p.B., Bd. 1, S. 482

Wie funktioniert das nun genau? Kant bietet mit seinem Kategoriensystem hierzu eine besonders gute Basis der Beschreibung: insbesondere die Kategorie der Quantität und der Substantialität sind hier ausschlaggebend. Wir erinnern uns, dass die letzteren als reine Verstandesbegriffe definiert wurden. Wird ein Objekt als solches erkannt, muss es aus der Mannigfaltigkeit des sinnlich gegebenen herausgehoben werden. Genau diesen Prozess nenne ich *isolative Identifikation*:

1) Isolative Identifikation

Als diese wird also von jetzt an jener Prozess beschrieben werden, durch den der Verstand die Kategorie der Quantität und der Substantialität eines Dings „ausfüllt“. Dies kann nur funktionieren, wenn man in der Lage ist, Dinge von einander zu diskriminieren, d.h. beispielsweise den Tisch vom Glas, das auf ihm steht, zu „trennen“. Nun wird man sagen, dass sei die selbstverständlichste Sache der Welt; es ist allerdings nicht so selbstverständlich, wie es scheint. Um das näher zu erörtern, betrachten wir zunächst den soeben geformten Begriff genauer:

Identifikation ist jener Prozess, durch den die Gewinnung der Identität des Dinges stattfindet. Das soll bedeuten, dass über diesen Vorgang das Selbstsein des Dinges erkennend festgesetzt wird. Zumeist wird hier die Kategorie der Substanz ausgefüllt; es wird das „für sich selbst Bestehen“ mitgedacht: nur so erhält der Begriff der Identität überhaupt seinen Gehalt.

Die Ergänzung „isolativ“ soll beschreiben, auf welche Weise diese Identifikation stattfindet: sie ist nur auf diesem Weg möglich - durch die Isolation des zu identifizierenden Dinges. Hierzu muss man beachten, dass die Kategorie der Relation und der Gemeinschaft nur durch die Erstellung von voneinander getrennten Einheiten überhaupt möglich ist. Eine Beziehung zwischen zwei Dingen ist nur dann möglich, wenn beide zunächst nicht identisch sind. Sollten sie Identität besitzen, so kann man sie nicht in Beziehung setzen. So wird die Kategorie der Quantität gewonnen, d.h. durch die Abgrenzung von allem, was nicht innerhalb der Grenzen des Dinges liegt. In den meisten Fällen ist damit alles, was „innerhalb“ der physikalischen Ausdehnung des Dinges liegt,

gemeint. Dadurch wird der Begriff der Einheit geprägt, der die kleinste Quantität darstellt.

Wieso wird dazu der Begriff der Isolation gewählt? Das liegt daran, dass der Prozess der Identifikation insofern isolativ ist, da die Isolation kein „Naturzustand“ oder ein Zustand a priori ist. Die Abgrenzung und Vereinheitlichung eines Dinges ist Teil dieses Prozesses, der nur über eine aktive Grenzziehung, d.h. nur über Isolation des zu Erkennenden durch den Verstand herbeigeführt wird. Es verhält sich nicht so, dass der Tisch und das Glas von vornherein voneinander getrennte Dinge sind: physikalisch lässt sich sicher ein Abstand messen; man kann das Glas ergreifen und wegbewegen. Das bedeutet aber nicht, dass es uns von vornherein so gegeben ist – als Getrenntes, als für sich bestehendes Ding, als Substanz, als Einheit. Vielmehr ist es notwendig, zunächst zu verstehen, dass das Glas *höchstwahrscheinlich* vom Tisch getrennt ist; das wird uns zugänglich über die Kategorien. Diese sind uns aber nicht a priori gegeben; sie müssen entweder von dem Erkennenden geformt oder, wie in den meisten Fällen, vorher erlernt werden.

Bevor aber überhaupt Dinge kategorisiert werden können ist es jedoch notwendig, in der Lage zu sein, schlechthin zu unterscheiden. Diskrimination zwischen Identitäten funktioniert aber nur durch die vorangegangene isolative Identifikation derselben.

Ich stelle folgende Behauptung auf: Objekte, die physikalisch von anderen Objekten getrennt sind, müssen zunächst nicht immer als getrennt *verstanden* werden; sie werden uns nicht in diesem Getrenntsein gegeben. Zunächst begegnet uns die Wirklichkeit in Form einer Mannigfaltigkeit. Diese ist aber nicht Summe von vielen Identitäten, sondern dieselben müssen erst erkennend gesetzt, d.h. aus einer undefinierten, sich einheitlich und ganzheitlich zeigenden Welt herausgehoben werden. Diese isolative Identifikation ist auf unsere Bedürfnisse angepasst, wir isolieren Identitäten auf jene Art und Weise, wie es sich für uns und unseren Maßstab aufdrängt.

Isolative Identifikation hat mehrere Gebiete der möglichen Anwendung. Wie Heidegger gezeigt hat, sind Dinge in der Seinsart des Zeug erst aus der Verweisungsganzheit zu begreifen. Ich werde am Beispiel des Esstisches

aufzeigen, welche Rolle das Konzept der isolativen Identifikation in diesem Bereich spielt. Darüber hinaus gilt es aber ebenfalls zu diskutieren, wie seine Notwendigkeit im Erkennen von Dingen gegeben ist, die nicht in solch einem Verweisungszusammenhang stehen, d.h. die Seinsart des bloßen Vorhandenseins einnehmen. Ich will aufzeigen, dass für jegliche ontologische Definition genau das, nämlich Vereinheitlichung durch Abgrenzung, notwendig ist.

Untersuchen wir den Esstisch: Gläser, Besteck, Tischtuch, Teller etc. Normalerweise sagt man nun: der Teller hat Identität mit sich selbst, jedoch nicht mit der Gabel. Wie unter §5 besprochen wurde, sieht Heidegger das ein wenig anders. Er würde sagen, dass das Sein des Tellers erst durch die Zeugganzheit des gedeckten Tisches einsichtig wird; erst durch diese Ganzheitlichkeit, die im besorgenden Umgang benötigt wird (d.h. in diesem Fall um zu essen), kann verstanden werden, was das Sein dieses Tellers eigentlich ist. Besteck, Tisch, Töpfe, Herd, Zimmer usw. besitzen hier physikalische Differenz aber ontologische Identität. Von dem gedeckten Tisch muss der Teller, als Teil davon, also erst isolativ identifiziert werden, d.h. aus der Zeugganzheit herausgenommen werden. Bei Dingen in der Seinsart des Zeugs muss zunächst eine isolative Identifikation stattfinden, die das Zeug aus der Zeugganzheit heraus „raubt“. Nur in Zusammenhang mit dem Verweisungsganzen wird eine Definition erst möglich. Hier ist zu beachten, dass, wie gesagt, Zeug physikalisch voneinander getrennt sind, d.h. Gabel und Teller sind nicht dasselbe; ontologisch gesehen ist der Zusammenhang zwischen ihnen aber gerade der Grund, warum ihr Sinn und damit auch ihr „Gabel-“ oder „Tellersein“, überhaupt verstanden werden kann. Dies ist nur von ihrer Koimplikation ausgehend möglich, d.h. als „Esszeug“, welches wiederum in einem Zusammenhang mit dem „Wohnzeug“ steht. So kann Zeug nur aus einer je schon erschlossenen Umwelt verstehend erkannt werden.

Es gilt nun genauer zu beleuchten, wie sich die Seinsarten von Zeug und Dingen unterscheiden. Bei Zeug, durch ihre wesentlich stärkere Relation mit dem Dasein und durch die Notwendigkeit der Ganzheitlichkeit all der Teile, um ihr Sein zu verstehen, ist dieser Prozess leicht ersichtlich.

Wenn wir nun „Dinge“, die nicht in einer besorgenden Relation zum Dasein stehen, betrachten, und uns fragen, ob sie in ihrem Naturzustand getrennt sind, so finden wir viele, die es sind oder zunächst so erscheinen. Nehmen wir den Stein, der an einem Kiesstrand herumliegt. Dieser ist doch schon vom jenem getrennt, bevor der Mensch ihn mit seinem Verstand isolativ identifiziert. Physikalisch ist er getrennt. Aber das sind die Abermillionen kleinen Kieselsteine an diesem Strand auch – dennoch identifizieren wir ihn als solchen – als Strand. Der Strand wird dann unterschieden von dem Stein, der *auf ihm liegt*, d.h. zwischen den Kieselsteinen, die eigentlich Einheiten sind, wird der größere Stein diskriminiert. Die Kiesel werden unter der Relation der Gemeinschaft vereinigt, der Stein isoliert und als Substanz identifiziert, und beide danach wieder in eine örtliche Relation gebracht. Das soll zeigen, dass wir perspektivisch, auf unsere Bedürfnisse angepasst, *eben genau so isolativ identifizieren, wie es für ein Besorgen unserer Umwelt am geeignetsten ist*. Der Mensch zieht die Grenzen dort, wo es für ihn in dem speziellen Besorgen, das er gerade verfolgt, am günstigsten ist.

Die isolative Identifikation des Steines wird erst aus einer Notwendigkeit nach Besorgung von irgendetwas prozessiert. Würde man ihn nicht gerade benötigen, so würde er in die Gemeinschaft der unterschiedlich großen Steine und Kiesel zu dem Strand hinzugefügt werden. Das wäre jedoch schon in dem Prozess der isolativen Identifikation des Strandes passiert. Es wäre keine nachträgliche Hinzufügung des zuvor isolativ identifizierten Steines; sondern es wäre gerade das fehlende Isolieren des Steines, das seinerseits verweist auf das Isolieren, d.h. Vereinheitlichen des Strandes. Dabei würde also nicht jeder einzelne Kiesel zunächst gefunden, isoliert und dann in die Gemeinschaft gehoben werden; vielmehr ist diese Vielzahl von vornherein vereinheitlicht, und zwar durch das Erstellen der Einheitlichkeit des Strandes durch den Begriff „Strand“, was nicht anderes funktionieren kann als durch isolative Identifikation. Denn der Begriff „Strand“ muss wiederum abgegrenzt werden vom Rest des Landes, d.h. *dort hört der Strand auf, hier beginnt der Wald*. Ebenso das Verhältnis von Baum zu Wald; wo liegt hier die Grenze, d.h. wo hört man auf zu zählen, ab wie vielen Bäumen ist der Wald ein Wald? Die Grenze liegt im Naturzustand nirgendwo, sie wird *immer vom Menschen gezogen*.

In diesem Zusammenhang noch das Beispiel eines einzelnen Baumes: es ist völlig klar, dass ein Baum für sich selber und ein anderer Baum ebenso eigenständige, nur mit jeweils sich selbst übereinstimmende Einheiten sind. Wenn ich aber sage, „ich bin über die Wurzel gestolpert“, wieso sage ich dann nicht, ich stolperte über den Baum? Es besitzen doch Wurzel, Stamm und Äste Identität? Sie sind aber gleichermaßen klar voneinander zu unterscheiden wie sie in Einheitlichkeit gebracht werden können: durch den Prozess der isolativen Identifikation. Und selbst die Einheit des Baumes, wo hört sie auf? An der Spitze der tiefsten Wurzel? An dem höchsten Blatt? Ist es nur Zufall, dass die Wurzeln kontinuierlich von seinem Zentrum aus immer dünner werden, genauso wie die Äste? Zeigt das nicht eine Dynamik, einen Übergang *zwischen* Erde und Baum und Baum und Luft? Müssen diese nicht ohnehin real miteinander Verbunden sein, damit der Baum sein kann, was er ist? Was muss man sagen, wenn die Wurzeln zweier Bäume ineinander verwachsen? Haben dann beide Identität miteinander?

Es wird also die Umwelt perspektivisch „abgetastet“ und durch Verbegrifflichung und Kategorisation geordnet und *verstanden*. Zu diesem Prozess ist aber immer eine isolative Identifikation notwendig; die ungezählte Mannigfaltigkeit der Umwelt wird von dem besorgenden Dasein in die für das Besorgen relevanten Einheiten zerlegt und verarbeitet.

Darüber hinaus ist isolative Identifikation im Grunde nur eine Momentaufnahme. Sie wird verkompliziert durch die Zeitlichkeit. Dies ist besonders anschaulich durch die Geschichtlichkeit, die den Dingen zugrundeliegt: wenn man beispielsweise ein Glas isolativ identifiziert, dann berücksichtigt man dadurch nicht, dass es der zu dieser Zeit gesammelte Sand, zu jener Zeit in die Glasbläserei gebracht, zu einer nochmals anderen Zeit erhitzt und in diese Form geblasen, dann und dann dort und dort verkauft, so und so oft durch diesen und jenen gebraucht alles zu diesem Zeitpunkt ist, d.h. dass all diese Dinge in seiner Identität „vertreten“ sind. Vielmehr spricht man aus, dass es in diesem Moment der isolativen Identifikation das ist, was es ist: ein Glas. Es ist demnach kein Sand mehr, und noch nicht ist es zu Scherben zerbrochen, sondern gerade jetzt ist es: ein Glas. Der Prozess der isolativen Identifikation ist grundsätzlich immer nur in dem Moment, in dem er prozessiert wird, zutreffend;

es wird also immer der Moment „mitisoliert“, der Augenblick, in dem isolativ identifiziert wird, wird „eingefroren“, um dann ein Urteil zu fällen und ein Verständnis hervorzubringen.

Die Erstellung von Einheiten kann erst durch den Prozess der Abgrenzung von anderen Einheiten stattfinden. Das Erstellen und Abgrenzen von Einheiten ist eine der Hauptfunktionen des begriffsbildenden Verstandes; Wieso ist das notwendig? Es ist die Vorbereitung für jegliches Verstehen überhaupt. Nur etwas, das einheitlich von anderen Dingen diskriminiert werden kann, kann danach begrifflich erfasst, kategorisiert und verstanden werden. Nur dadurch wird z.B. so etwas wie Kausalität oder Relation überhaupt möglich.

Diese Diskrimination ist in den meisten Fällen zwar physikalisch sehr aufdringlich, aber ontologisch nicht „in“ dem Gegenstand enthalten. Sie wird erst durch eine Abgrenzung und Identifikation des zu Erkennenden so gesetzt und möglich. Es kann also durchaus sein, dass innerhalb einer Identität Teile isolativ identifiziert werden: kleinste Einheiten werden miteinander in einer Identität vereinigt; große Einheiten werden in Teile aufgespalten. Einheitlichkeit und Substantialität sind keine Eigenschaften, die dem Objekt a priori zugrundeliegen - sie werden erst von einem erkennenden Dasein perspektivisch gesetzt. In der Frage nach dem Sein von Dingen ergibt sich demnach allein durch den Prozess der isolativen Identifikation ein Problem, und zwar das Problem des Verhältnisses von Teil zu Ganzem.

2) Komplementarität

Insbesondere bei den unzähligen Versuchen der Definition von menschlichen Teilaspekten und ihren Beziehungen untereinander, im Speziellen bei existenzial - ontologischen Problematiken, ist bisher immer eine Widersprüchlichkeit aufgetreten. Ein sehr altes Problem gibt hierzu ein ausgezeichnetes Beispiel ab: die Trennung zwischen Geist und Körper, zwischen Verstand und Sinnlichkeit ist eine mehr als nur fragwürdige. Wir erinnern uns: sowohl bei Descartes, als auch bei Kant wird gerade bei dieser Unterscheidung die Problematik vorgefunden, dass man einerseits einen Zugang zu ihnen hat, der sie als getrennt voneinander erscheinen lässt; andererseits aber auch einen solchen, unter dem sie zusammen, ja sogar als Identität erscheinen. Es ist nicht

überraschend, dass hier beide Denker ihre Probleme haben, denn das Verwirrende ist, dass Verstand und Sinnlichkeit schlechthin „im Subjekt“, d.h. innerhalb der ersten uns zugänglichen Identität selbst, dem „Ich“, vorfindbar sind.

Bei Kant ist die Einheitlichkeit beider apriorisch – dennoch werden sie als diskriminierbare Einheiten gedacht, sonst würde ja die Sinnlichkeit genauso die Verstandesbegriffe hervorbringen und umgekehrt der Verstand Objekte anschauen können. Hier findet auf besonders gut sichtbare Weise der Prozess der isolativen Identifikation statt, da aus der Identität des Bewusstseins zwei *unterschiedliche* „Dinge“ definiert werden, die aber *innerhalb einer Identität* gedacht werden. Die Komplikation liegt eben an dem Vorgang der isolativen Identifikation und der notwendigen Einheitsschaffung. Wenn man beispielsweise auf die Hand deutend sagt, „das ist eine Hand“ dann hat man damit recht, aber auch unrecht, denn man deutet eigentlich auf den ganzheitlichen, einheitlichen Körper. Die Hand und der Körper sind nicht getrennt, also haben Identität, füllen gemeinsam eine Identität aus; die Hand ist aber vom Fuß unterscheidbar. Somit ist es notwendig, beide isolativ zu identifizieren, um sie zu benennen, zu verbegrifflichen, sie als Körperteile zu *definieren*, d.h. abzugrenzen, und somit aus der Ganzheit des Körpers „herauszureißen“.

Dieser Vorgang bietet viele Möglichkeiten. Er ist der Urgrund jeglichen Kausalitätsdenkens; nur wenn man einheitsschaffend Entitäten als getrennt voneinander begreift, kann man Relationen zwischen ihnen feststellen. Auch Kommunikation ist erst durch diese Begriffsfindung möglich. Es reicht also der Prozess der isolativen Identifikation sehr tief in das Wesen des Menschen hinein, wie weit, wollen wir zunächst undiskutiert lassen.

Was nun wichtig ist, ist zu verstehen, dass durch die isolative Identifikation eine besondere Art der Realität erkannt wird. Jegliches Ergebnis, dass man durch diesen Prozess gewinnt, ist immer menschlich - perspektivisch geprägt, d.h. funktioniert nur durch das Legen eines abgrenzenden Fokus auf einen Teilbereich einer Ganzheit. Durch das Verändern des Fokus, d.h. durch eine Neusetzung der Grenzen, verändert sich der Gegenstand der Erkenntnis in seiner Identität: schaut man weg von der Hand, hin zum ganzen Körper, so

ändert sich der Begriff, obwohl man eigentlich die ganze Zeit dasselbe „Ding“ betrachtet. Es verhält sich also nicht so, dass alle definierten Teile zusammen den Körper ergeben, quasi als Summe, sondern die Definitionen werden über den Prozess der isolativen Identifikation gesetzt, ausgehend von seiner Ganzheitlichkeit. Diese selbst ist wiederum gesetzt, ebenso isolativ identifiziert. Denn der Körper als Ganzheit kann wiederum als Teil einer bestimmten größeren Einheit identifiziert werden, zum Beispiel einer Gruppe, Nationalität, Rasse etc. Diese größeren Einheiten müssen aber ihrerseits nicht physikalische sein, sondern können tatsächlich durch isolative Identifikation selbst hervorgebrachte Einheiten sein: Der Mensch ist also zwar physikalisch auf sehr aufdringliche Weise eine Einheit und „natürlich“ abgegrenzt von der Welt; dies ist uns jedoch nur aufgrund unserer Perspektivität, d.h. aufgrund des Standards unserer Wahrnehmung, so aufdringlich: schauen wir den Menschen durch ein Mikroskop an, so zeigen sich viele unterscheidbare Einheiten – Blutkörperchen, Zellen etc. – und diese sind nun ebenso aufdringlich voneinander getrennt, wo sie vorher, ohne Mikroskop, aufdringlich als Einheit erschienen. Und wenn wir den Fokus in die andere Richtung ändern erscheinen Menschenmassen, aus großer Höhe betrachtet, in regem Treiben und gemeinschaftlicher Fortbewegung im „Strom“, sodass man sie einheitlich als „Masse“ definieren kann.

Diese Verhältnisse von Teilen und Ganzen, die sich bis in undenkbare Größen fortzieht, will ich hier durch den Begriff der Komplementarität erklären. Er bedeutet grundsätzlich die Beziehung zwischen zwei Gegenteilen, die abwechselnd, aber nie zeitgleich, vorgefunden werden können. Diese werden als Eigenschaften eines Objektes verstanden. Ich möchte den Begriff dahingehend anpassen, dass man diese Eigenschaften nicht als solche, sondern als eigenständige Einheiten betrachtet. Die jeweiligen Einheiten, die einer Ganzheit zugehören, sie können außerdem sehr wohl zeitgleich bestehen. Hand und Körper sind zeitgleich unterschiedlich aber auch zeitgleich dasselbe. Der Unterschied wird erst durch isolative Identifikation erwirkt, die selbst ja nur zeitlich begrenzt Einheitlichkeit erstellen kann, und somit nur in diesem Moment eine Unterschiedlichkeit hervorbringt. Komplementarität soll das zeitgleiche Vorhandensein der sich in einem gewissen Fokus unterscheidenden, manchmal

sogar sich widersprechenden Teilaspekte eines Ganzen, d.h. einer Identität, bedeuten. Ein Beispiel, um das genauer zu betrachten:

Wir erfassen einen Bleistift. Am einen Ende befindet sich die Spitze, am anderen Ende der Radiergummi. Dazwischen ist die von Holz umgebene Mine. Wenn ich nun sage, „das ist die Spitze“, und ich deute auf die polare Spitze, dann deute ich eigentlich auf den Bleistift, und müsste sagen „das ist der Bleistift“, egal, auf welchen Teil ich deute. Aber wir sind in der Lage, mit Hilfe der isolativen Identifikation, die Spitze von dem Bleistift und dem Radiergummi zu diskriminieren, zu unterscheiden. Wenn ich nun sage: „das ist die Spitze des Bleistifts, aber nicht der polare Radiergummi“ dann habe ich insofern damit recht, da ich dieselbe zuvor als spezifisches Objekt der Untersuchung abgegrenzt habe und sie quasi in einen abstrakten „Raum“ gehoben isoliert betrachten und beurteilen kann; aber insofern habe ich unrecht, da der Radiergummi, zwar als Polarität, aber nichts desto trotz nicht nur mit der Spitze *verbunden*, sondern schlechthin *dasselbe* ist, nämlich der Bleistift. Komplementarität soll also dieses Verhältnis, des zeitgleichen Bestehens mindestens zweier unterschiedlicher „Entitäten“, möglicherweise sogar gegenteiliger „Polaritäten“, innerhalb einer Identität darstellen, die nur durch den Prozess der isolativen Identifikation überhaupt herausgearbeitet werden können.

Die Qualität dieses Konzeptes soll sogleich an der immer wieder vorkommenden Problematik der Trennung von Verstand und Sinnlichkeit erprobt werden: Heidegger setzt sich in seinem Buch *„Kant und das Problem der Metaphysik“* mit der „transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins“ (§4, 3) Kants auseinander, und bemerkt etwas, dass hier womöglich ein gutes Beispiel abgibt:

„Dieses a priori einige Ganze von reiner Anschauung und reinem Verstand „bildet“ den Spielraum des Gegenstehenlassens [eines Gegenstandes, RWD], in den herein alles Seiende begegnen kann. Im Blick auf dieses Ganze der Transzendenz gilt es zu zeigen wie, d.h. hier zugleich, daß reiner Verstand und reine Anschauung a priori auf einander angewiesen sind. [Absatz ausgelassen, RWD] Der

Nachweis der inneren Möglichkeit der Transzendenz kann offenbar auf zwei wegen geführt werden [...]. Der erste Weg fängt gleichsam „oben“ beim Verstand an und führt hinab zur Anschauung (A 116-120). [Absatz ausgelassen, RWD] Der zweite Weg geht „von unten auf“, anfangend bei der Anschauung, zum reinen Verstand (A 120-128). [Absatz ausgelassen, RWD] Auf beiden Wegen vollzieht sich die Enthüllung der „beiden äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“, die „notwendigerweise zusammenhängen müssen“. Wesentlich ist hierbei nicht etwa die linear gedachte Verknüpfung zweier Vermögen, sondern die strukturelle Aufhellung ihrer Wesenseinheit.“²²⁴

Ist das nicht ein besonders guter Fall für das Anwenden des Konzeptes der Komplementarität? Verhält es sich nicht genau so, wie es hier durch das „Spektrum“ des Bewusstseins beschrieben wird? Es hat zwei Extreme, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, die verbunden, aber doch isolativ identifizierbar sind? Besteht nicht das größte Problem, das sowohl Kant, als auch Heidegger hier haben, in dem Problem des ausgeschlossenen Widerspruchs? Will man nicht eigentlich hier sagen: unter gewisser Betrachtung können die beiden Extreme Verstand und Sinnlichkeit getrennt erscheinen, unter anderer Betrachtung jedoch erscheinen sie vereint in der Identität des Bewusstseins? Will man nicht, noch schärfer, sagen: Verstand und Sinnlichkeit sind *unterscheidbar aber trotzdem dasselbe*?

Das Konzept der Komplementarität soll also hier so verstanden werden, dass mindestens zwei solche Extreme eines Spektrums immer in Verbundenheit koimpliziert werden müssen, jedoch ebenso gut isolativ identifiziert werden können. Hieran wird sichtbar, wo das ontologische Problem zu suchen ist: die Definition des Seins eines isolativ identifizierten Extrems aus einem komplementären Spektrum ist immer respektive des letzteren zu verstehen. Die Einheiten, die das Dasein perspektivisch isoliert, sind für eine Klärung der Seinsfrage nicht zureichend. Das Verhältnis von Teilaspekten zu ihrer Ganzheit muss in die Frage nach dem Sein integriert werden. *Das Absehen von der*

²²⁴ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1998, S. 77

Komplementarität isolativ identifizierter Einheiten ist ein Hindernis jeder vollständigen ontologischen Definition.

Bei Dingen, die keinen existenzialen Seinsmodus haben, ist dieses Hindernis leichter zu überbrücken und auch weniger folgeschwer. Bei existenzial – ontologischen Fragen ist dieses Hindernis jedoch bis heute nicht überwunden worden. Die Relevanz der ontologischen Differenz ist nicht ausreichend erkenntnistheoretisch hinterfragt; eine moderne Ontologie bedarf einer neuerlichen Auseinandersetzung mit diesen Aspekten.

Hierzu ist vielleicht das heideggersche „Sein zum Tode“ (§5, 9) recht günstig als Veranschaulichung, das ja immer als Ganzheit betrachtet werden sollte, d.h. Geburt und Tod „inklusive“; jedoch werden diese, durch den Prozess der isolativen Identifikation, vom Dasein „getrennt“ und in die Vergangenheit, in das vergangene Geschehen, bzw. in die Zukunft, in das „noch nicht“ geschehen, verschoben. Dieses „Sein zum Tode“ ist aber eigentlich an jedem seiner isolativ identifizierten Teilaspekte dasselbe, nämlich das Dasein in seiner existenzialen Ganzheit. Wie besprochen ist aber die isolative Identifikation immer gebunden an einen Moment, weshalb es sinnvoller ist zu sagen „jetzt bin ich am Leben“ und es unsinnig erscheint zu sagen: „jetzt bin ich gebürtig sterbend“.

Auch das Alleinsein als ein „defizienter Modus“ des Mitseins (§5, 8) ist dem Konzept der Komplementarität sehr nahe. Das Existenzial Mitsein wird hier als die Ganzheit begriffen, dessen Modus im „Fehlen“ von anderen, d.h. im Alleinsein, immer rückgreifend auf die erstere, d.h. aus der Ganzheit des Mitseins heraus begriffen, erst eingenommen werden kann.

Komplementarität will also bedeuten, dass mindestens zwei Extreme, die jeweils isolativ identifiziert werden können, sowohl als Substanzielle erkannt und begrifflich definiert werden können, aber genauso gut auch als Teilaspekte des komplementären Spektrums begriffen werden können; keine dieser beiden Ansichten konstituiert „mehr“ Realität; keine ist bevorzugbar; vielmehr ist es notwendig, dies in die ontologischen Überlegungen zu integrieren, als erkenntnistheoretische Hürde; darüber hinaus erlaubt dieses Konzept auch dem näher zu kommen, was tatsächlich in der Wirklichkeit vorgeht. Wenn man über die zeitlich begrenzte Definition von einem isolativ identifizierten Teilaspekt

versucht, ontologische Zusammenhänge zu verstehen, so hat man die falsche Methode gewählt. Andererseits ist der Ansatz, das Sein über die Ganzheitlichkeit der Teilaspekte zu definieren, gleichermaßen beschränkt. Wieder befinden wir uns also in der Polarität zwischen substanzialistischen und holistischen Ontologien. Wie können wir diese überwinden?

3) Interkonnektivität

Der dritte Begriff, den ich hier formen will, ist jener der Interkonnektivität. Er bedeutet in direkter Übersetzung „Untereinanderverbundensein“. Dabei gilt es folgendes zu beachten: die Frage nach der Substantialität der Dinge in dieser Verbundenheit. Grundsätzlich bedeutet das Wort „Verbindung“, dass zwei zumindest als Einheiten erkennbare Dinge zusammenhängen. Dabei wird sofort einsichtig, dass es nun zu einer Frage der Definition wird, ob man sie als Identität zusammenfasst oder ihre Substantialität in den Vordergrund stellt, d.h. ihre Verbindung als nicht wesenhaft einstuft. Ein Zylinder wird zumeist durchwegs als eine Einheit betrachtet; bei einer Sanduhr ist solch eine Definition schwieriger. Wie besprochen ist hier beiderlei Bestimmung nicht falsch: es handelt sich um eine Einheit, eine Identität, in der jedoch zwei Teile deutlich als unterschiedliche herausstechen. In diesem Zusammenhang muss das Konzept der Interkonnektivität verstanden werden. Zwei Teile, die für sich selbst isolativ identifizierbar sind, sind dennoch verbunden. Die Sanduhr, die physikalisch eine Einheit ist, soll hier nur als Beispiel verstanden werden. Ich will damit aufzeigen, dass in ontologischen Fragestellungen Interkonnektivität auch über eine physikalische hinausgehen kann.

Durch das Konzept der isolativen Identifikation und der Komplementarität hat sich ergeben, dass es bei der Frage nach dem Sein der Dinge und dem Sein des Daseins grundsätzliche, erkenntnistheoretische Probleme gibt; wollen wir überhaupt etwas erkennen, müssen wir es zunächst respektive der oben genannten Vorgänge aus einer undefinierten Mannigfaltigkeit in eine bestimmte Abgrenzung zwingen. Die begriffliche Isolation wird zumeist ohne Berücksichtigung seiner Komplementarität mit anderen Einheiten in einer möglichen größeren Identität gesetzt. Dieses Verhältnis wird noch einmal verkompliziert durch die Zeitlichkeit. Ich werde nun untersuchen, in wie fern das Konzept der Interkonnektivität hier Abhilfe schaffen kann.

Dazu will ich zunächst auf die bestimmten Seinsarten Vorhandensein, Zuhandensein und Dasein zurückgreifen: Vorhandensein der Dinge, Zuhandensein des Zeug und die Existenz des Daseins. Wir haben gesehen, dass Zuhandenes grundsätzlich, da es in starker Relation mit dem Dasein steht, eine andere Form des Seins und des begrifflichen Zuganges hat als Vorhandenes. Die Existenz stellt eine eigene Thematik dar (§5, 5, 7).

Zuhandenes ist in der Weise unterschieden von den anderen Seinsarten, da es grundsätzlich vom Dasein besorgt wurde. Alles, das von einem besorgenden Dasein für sich selbst oder für anderes Dasein hergestellt oder zu einer bestimmten Funktion zurechtgelegt wurde, wird als Zeug verstanden. Interkonnektivität des zuhandenen Zeugs ist bei Heidegger grundsätzlich durch den Begriff der Zeugganzheit geprägt. Er schreibt, dass ein einzelnes Zeug eigentlich nie *ist*, sondern immer aus der Zeugganzheit heraus erst verstanden werden kann. Somit ist bei Zeug zumal die Interkonnektivität uneingeschränkt gegeben - die einzelnen Zeugteile sind untereinander ontologisch verbunden zu der Zeugganzheit. Das wird vor allem durch die Aufdringlichkeit von fehlendem Zeug sehr gut beleuchtet. Bei Zeug herrscht also eine Interkonnektivität, die einzelnen Teile, die physikalisch getrennt sind, sind ontologisch in steter Verbundenheit.

Zumeist verhält sich der Mensch gegenüber innerweltlich Begegnendem in irgendeiner besorgenden Form. Dies ist auch der Grund, weshalb es von dem Dasein abhängt, welchen Seinsmodus die Dinge einnehmen. Das Beispiel des Steines auf dem Strand untermauert diese Behauptung. Sollte das Dasein nicht in einer Form des Besorgens diesen Stein behandeln, so würde er nicht aus der Mannigfaltigkeit der Umgebung isoliert werden. Ein reines „Begaffen“, ein Staunen über so einen Stein kommt nur äußerst selten vor. Normalerweise reicht die Kategorie des Steines in Zusammenhang mit der Kategorie des Strandes und überhaupt einer natürlichen Umgebung aus, um diese als Umwelt zu begreifen – und zwar als einheitliche, und nicht als Summe von vielen einzelnen, gezählten Dingen. Ein solches „Begaffen“ von Vorhandenem wird also erst durch einen gewissen Fokus überhaupt möglich. Wäre dem nicht so, so würden wir den Großteil unserer Zeit mit Staunen verbringen, was den Alltag erheblich erschweren würde. Die Kategorien erlauben uns, über bekannte

Einheiten hinwegzusehen, sie in größeren Einheiten zusammenzufassen. Ich behaupte in diesem Zusammenhang, dass sogar die jeweils größeren Einheiten als erstes zugänglich sind, d.h. zunächst identifiziert man den Strand mit all seinen kleinen Teilen als Einheit, *danach* erst, speziell motiviert, den Stein, der *auf ihm* liegt.

So gesehen ist die Frage nach dem substanziellen Sein eines vorhandenen Dinges, d.h. ist es ein Teil von einer größeren Einheit oder ist es eine für sich bestehende Substanz, überflüssig. Denn so gestellt, in dem Schema entweder – oder erreicht man nicht die vollständige ontologische Tiefe. Durch die Perspektivität des Erkenntnisvorganges sind wir verführt, diese so gesetzten Einheiten mit einem substanziellen Sein, das ihnen wesenhaft zugrunde liegen soll, zu versehen. Dies ist aber eine ungenügende Definition. Es gibt mehrere Komponenten, die auf diese Weise des Fragens nicht respektiert werden.

So wird nicht berücksichtigt, ob und wie das Dasein in seinem Erkennen auf das Ergebnis der Frage einen Einfluss hat. Wenn man sich vor einen Stein stellt, ihn fokussiert, und sich fragend damit auseinandersetzt, was das Sein dieses Steines ist – so kommt man zu einer anderen Definition, als wenn man ihn in der Kategorie des Strandes „übersieht“, d.h. gar nicht erst als Objekt der Untersuchung heraushebt. Auch die Frage nach der Veränderung des Seinsmodus von Vorhandenem zu Zuhandenem durch das Dasein ist zu beantworten. Wird etwas Hartes benötigt, so ändert der Stein sein Sein von bloß vorhandenem Steinding zu Werkzeug. Es wird also einsichtig, dass hier eine Abhängigkeit der „Richtigkeit“ einer ontologischen Definition mit dem fragenden Dasein und seiner Situation herrscht. Ebenso ist klar, dass innerhalb der Zeit eine Identität unterschiedliche, möglicherweise gegenteilige Seinsmodi einnehmen kann.

In diesem Zusammenhang soll auch die Frage nach der Interkonnektivität von Vorhandenem verstanden werden. Gibt es, ähnlich wie bei der Seinsart des Zeug, eine ontologische Verbundenheit unter ihnen?

Das Sein von Dingen, die bloß vorhanden sind, ist zumeist, durch eine bereits zurechtgelegte Kategorie, in die Umwelt integriert - um genau zu reden, zunächst gar nicht aus dieser herausgehoben. Dies nennt Heidegger die „Er-

geschlossenheit“ der Welt. Müssten wir jede einzelne Einheit isolativ identifizieren, wären wir nicht in der Lage, zu handeln – dieser Vorgang würde unsere geistige Kapazität überschreiten. Der Begriffsbildende und -ordnende Verstand erfüllt also nicht nur die Funktion der Abgrenzung und Fokussierung von Einheiten; viel gewichtiger ist seine Funktion als negativ abgrenzender, d.h. als die Welt in Einheitlichkeit erschließender. Erst aus dieser erschlossenen Umwelt können relevante Objekte herausgehoben und untersucht werden.

So gesehen ändert sich auch der Zugang zu einem vorhandenen Ding als Substanz. Das „Substanzsein“ eines solchen wird erst aus der Mannigfaltigkeit der je schon erschlossenen Umwelt heraus bestimmbar. Wir können nur aus ihrer Ganzheit die Unterschiedlichkeit der Dinge erkennen. Auf diese Weise ist auch die Frage der ontologischen Interkonnektivität von Vorhandenem zu verstehen. Ihre physikalische Differenz und ihre perspektivische Aufdringlichkeit als Substanz sind als Probleme in ontologische Fragestellungen zu integrieren. Durch den Prozess der isolativen Identifikation wird der Gegenstand der Untersuchung sowohl von seiner Komplementarität mit möglichen größeren Identitäten abgegrenzt, als auch die Definition seines Seins in den gegenwärtigen Moment platziert. Es wird also von Geschichtlichkeit und Möglichkeiten abgesehen, ebenso von der Abhängigkeit von der zuvor vom erkennenden Dasein erschlossenen Welt. Der Versuch einer ontologischen Definition auf diese Art kann keine vollständigen Ergebnisse erzielen.

Diesen Problemen kann das Konzept der Interkonnektivität Abhilfe schaffen. Es muss in die ontologische Fragestellung integriert werden: um das Sein eines Baumes zu verstehen, muss man das Sein der Erde ebenso verstehen wie das Sein des Wassers etc., die einem schon je durch die Erschlossenheit der Umwelt in irgendeiner Form des Verständnisses gegeben sind. Man findet schlichtweg keinen Baum in einem Vakuum vor, als einziges Objekt der Untersuchung. Der Baum impliziert eine Verbundenheit mit der Erde. Die Realität ist nicht gleich die Summe der substanziell „in“ ihr vorkommenden Dinge. Die Frage nach dem Sein fordert vielmehr ihren Zugang über ein System der gegenseitigen Verweisung von physikalisch substanziellen, jedoch ontologisch sich in steter Verbundenheit befindlichen Teilaspekten, das darüber hinaus um die Zeitlichkeit erweitert werden muss.

Hier ist die Versuchung wiederum sehr groß, zu einer holistischen Weltanschauung zu kommen. Alle Dinge stehen in einem Verhältnis zu einander und sind als größere Identitäten definierbar. So drängt sich die Bestimmung des Seins als ein alles umfassendes, einheitliches Ganzes auf. Wie aber der Begriff der Interkonnektivität nahelegt, sind die isolativ identifizierten Einheiten, zwar auf eingeschränkte Weise, aber dennoch substanziell definierbar. Andererseits haben sie aber auch Komplementarität mit größeren Identitäten. Somit verlagert sich die Frage nach dem Sein in das dynamische Verhältnis dieser beiden Positionen. Es ist also nicht mehr gefragt, welches der beiden Extreme, Ganzheit oder Substanz, Vergänglichkeit oder Bestand, Identität oder Differenz ausschließlich für das Sein zutrifft. Jene sind selbst isolativ identifizierte Teilaspekte eines Seins, das sich solch einer extremen Definition erwehrt.

Dieselbe Frage stellt sich nun auch beim existierenden Dasein. Hier sind zweierlei Arten der Verbundenheit zu hinterfragen. Einerseits, auf welche Weise eine Verbundenheit mit der Welt herrscht, andererseits wie die unterschiedlichen Existenzen untereinander verbunden sind.

Die Setzung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz überspringt wesentlich beide Fragestellungen. Es handelt sich hierbei wiederum um eine Extremposition. Natürlich ist die Betrachtung des Menschen als von der Welt und anderen Existenzen abgegrenzte Einheit vorzufinden. Dabei handelt es sich aber wiederum um eine aus dem komplementären Spektrum seiner Existenz isolativ identifizierte Einheit. Denn geboren wird ein Mensch immer von einem anderen Menschen; seine physikalische Einheitlichkeit muss erst „erwachsen“; solange der Mensch ungeboren, als Fötus im Mutterleib jedoch „vorhanden“ ist, besteht Identität zwischen Mutter und Kind. Erst durch die Geburt werden jene physikalisch voneinander getrennt. Durch die Zeitlichkeit wird dieses komplementäre Spektrum in seiner Verweisungsdynamik einsichtig. Dies zeigt seinerseits die immerwährende ontologische Verbundenheit des Menschen mit zuallererst seinen Eltern auf. Wir sind keine abgegrenzten Subjekte; wir sind geboren, und damit in steter existenzialer Konnexion mit jenen, die uns gebären. Dies ist auch, was Heidegger mit dem Existenzial des Mitsein in erster Linie meint (§5, 8). Dass es unumgänglich ist, unter anderen

Menschen geboren zu werden und sich in Folge auch an jenen zu orientieren, ist eine Weiterführung des genannten Phänomens.

Die Abhängigkeit der Dinge untereinander ist ontologisch durch die je schon erschlossene Welt gegeben. Nur durch jene, durch ein schon je verstandenes System der Verweisung, ist uns das substanzielle Sein von individuellem Vorhandenem zugänglich. Diese Welt ist schon je durch das Dasein erschlossen, d.h. kann nur gleichursprünglich mit der Existenz gedacht werden. Deshalb hängt das substanzielle Sein von einzelnen innerweltlich begegnenden Dingen sowohl von dem Dasein ab, dem es begegnet, als auch von der erschlossenen Welt, aus der es herausgehoben wird. Somit besteht eine Interkonnektivität zwischen Dasein, Welt und innerweltlich Seiendem.

Der Zugang zu der Seinsfrage war in der kontinentalen Philosophie bis zu der Arbeit Heideggers geprägt von der dogmatischen Setzung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz und seiner Trennung von der Außenwelt. Die fehlende Unterscheidung der Seinsart von Dingen und von Menschen. Der Zugang zu Seiendem über das Konzept der Substantialität, d.h. das Nichtberücksichtigen ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, d.h. ontologischen Verbundenheit. Die menschlich - perspektivische Isolation von Extremen Teilaspekten und das Übersehen ihrer Komplementarität. Die Suche nach einer einseitigen Definition des Seins in der Gegenwart und das Nichtberücksichtigen der Zeitlichkeit.

So wird auch einsichtig, wie es zunächst überhaupt möglich ist, Sein und Werden als gegensätzliche Phänomene zu isolieren und in eine Opposition zu setzen. Was ist der Realität näher, Sein oder Werden? Vergänglichkeit oder Bestand? Substanzielle Individualität oder alles umfassende Einheit? Suchen wir nicht vielmehr nach den Zusammenhängen dieser Gegensätze? Ergibt sich nicht gerade die Fragestellung aus der Dynamik zwischen diesen Extremen? Ist es vielleicht die einseitige Definition, die Isolation eines dieser Extreme aus einem komplementären Spektrum, das die Frage nach dem Sein so verkompliziert? Ist eine Definition der Bedeutung des Wortes Sein auf diesem Wege, nämlich auf dem Wege der Grenzziehung, überhaupt möglich?

Werfen wir nun einen Blick zu anderen Kulturen in anderen Zeiten, um zu sehen, ob es diese Problematik auch gegeben hat und wie sie behandelt wurde.

IV: Nāgārjuna

§7: Buddhistische „Philosophie“

Wie schon im Prolog besprochen wurde, ist speziell die buddhistische „Lehre“ nur mit Vorbehalt einheitlich als „Religion“ oder „Philosophie“ zu bezeichnen. In der Einleitung zu dem Kompendium „Buddhist Philosophy“, von mehreren Koautoren verfasst, wird beschrieben, wie eine „Einsicht in die Natur der Realität“ ein Fundament jeglicher spiritueller Praxis der buddhistischen Tradition ist, die in erster Linie die Aufhebung des Leides, das aus Verwirrung durch falsche Realitätsvorstellung entsteht, zum Ziel hat: *„[...] the central problem toward which Buddhism is orientated [is, RWD] the universality and pervasiveness of suffering. The Buddha argued that this suffering is caused most immediately by attraction and aversion, and that the root cause of attraction and aversion is confusion regarding the fundamental nature of reality.“*²²⁵ Dies ist ein der kontinentalen Erkenntnistheorie sehr ähnliches Bedürfnis, die zunächst versucht festzustellen, was Realität ist und welches Verständnis mit ihr übereinstimmt.²²⁶ Auch wenn mystische Elemente, meditative Praxis und esoterisch anmutende Begriffe wie „Erleuchtung“ in dieser Tradition eine zentrale Rolle spielen, orientiert sie sich dennoch an auffallend ähnlichen Prinzipien wie die westliche Wissenschaft. Die „Einsicht in die fundamentale Natur der Wirklichkeit“, die in erster Linie von sämtlichen täuschenden Faktoren gereinigt werden soll, erinnert stark an unsere eigene Vorgehensweise und Zielsetzung.

Diese Suche nach dieser „wirklichen Wirklichkeit“ führte die buddhistischen Gelehrten zu einigen Einsichten, die den ontologischen Problematiken, die oben aufgeworfen wurden, erstaunlich nahe stehen: *„Central to any Buddhist*

²²⁵ Edelglass, William & Garfield, Jay-L, *Buddhist Philosophy*, New York 2009, S. 3

²²⁶ Anm.: Motiviert die Realität besser zu verstehen ist jeder Erkenntnistheoretiker sicherlich nicht zuletzt deshalb, weil Fehlinterpretation oder Täuschung des Öfteren negative Konsequenzen haben – was natürlich besonders dann vermieden werden will, wenn sie eine Form des „Leids“ mit sich bringen.

*view of reality is the insight that all phenomena are impermanent, without essence (or selfless), and interdependent.”*²²⁷ Die Prinzipien der Impermanenz (Vergänglichkeit), der „Selbstlosigkeit“ (d.h. das Gegenteil von Substantialität im Sinne Descartes [§1,2]) und der Interdependenz (d.h. gegenseitige Abhängigkeit) stehen im Zentrum des buddhistischen Realitätsbildes. Die Autoren klären weiter auf:

*„Selflessness and interdependence are closely connected to impermanence. In the West, we are accustomed to thinking of selves as personal, as attached to human beings [...]. Buddhist philosophers refer to the self so conceived as “the self of the person,” connoting the self attributed by subjects of experience to themselves. But the more general idea of self at work in Buddhist philosophy is broader than this, further encompassing what is referred to in Buddhist traditions as “the self of phenomena.” The idea is this: Just when we ascribe a self to ourselves as subjects, we ascribe to ourselves a permanent, independent, enduring entity that is the ultimate referent of the term “I” and the possessor of our body and mind and the subject of our experience, so when we experience the objects around us as relatively permanent, independent and substantial we thereby, at least implicitly, ascribe to them a substantial core that endures through superficial changes, that is the possessor of their parts, and that is the ultimate referent to the demonstrative “that”, or o a noun phrase denoting the object in question. The idea of a self, then, is the idea of this enduring, independent core, common to the attribution of the self to persons or subjects and to external phenomena or objects.”*²²⁸

Dies beschreibt zusammenfassend den Substanzbegriff und die Vorstellung des Subjektes als zentrale Einheit der Existenz, der Descartes im Allgemeinen zugeschrieben (§1, 1, §2) und von Heidegger kritisiert und verworfen wurde (§5, 6, 7). Er ist notwendige Voraussetzung für sowohl die fälschliche Zuordnung

²²⁷ Ebenda S. 4

²²⁸ Ebenda S. 4 - 5

permanenter und einheitlicher Identität (§6, 1) und die Nichtberücksichtigung der Koimplikationen und Kausalkonstellationen (§6, 2, 3) des Phänomens (von und mit Teilaspekten innerhalb derselben Identität und mit anderen Identitäten). Die buddhistische Tradition nennt dieses „unsubstanzielle“ Prinzip die Lehre vom „abhängigen Entstehen“ (Pratityasamutpāda).²²⁹ Die Kern-problematik der buddhistischen Ontologie behandelt eine Seinsvorstellung der Dinge ohne die Suggestion eines beständigen „Wesens“, d.h. mit dem Konzept der „Wesenlosigkeit“. Diese spielt eine zentrale Rolle in den meisten buddhistischen Abhandlungen, ist ein „Glaubens“-fundament für so gut wie alle Sekten und Punkt eins in Nāgārjunas Hauptwerk, der „Mūlamadhyamaka – Kārikās“. Jay L. Garfield führt ein:

*„That all phenomena are dependently originated is the heart of Buddhist ontological theory. In the Mahāyāna tradition, this dependency is spelled out in three ways: all phenomena are dependent for their existence on complex networks of causes and conditions; a dollar bill, for instance, is dependent on the printing press that printed it, the miners who extracted the ore out of which the metal for the press was smelted, the trees that were pulped for the paper, the United States Treasury, and so on. All wholes are dependent on their parts, and the parts on the wholes they help to make up. The dollar bill depends for its existence on the particles of paper and ink that constitute it but also, for its existence as a dollar bill, on the entire economic system in which it figures. Finally, all phenomena are dependent for their identities on conceptual imputation. The dollar bill is only a dollar bill, as opposed to a bookmark, because the United States Treasury so designates it. To exist, according to Buddhist metaphysics, simply is to exist dependently in these senses, and hence to be merely conventionally existent.“*²³⁰

²²⁹ Vgl. Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 1

²³⁰ Edelglass & Garfield, *Buddhist Philosophy*, S. 26-27

Die buddhistische „Metaphysik und Ontologie“ behandelte einige der Probleme, mit denen sich die Kontinentalphilosophie erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends nach Christus auseinanderzusetzen begann, schon vor seiner historischen Geburt. Es darf also gesagt werden, dass, speziell in Fragen der Ontologie, in der buddhistischen Tradition ein dermaßen großer Reichtum an philosophisch wertvollen Informationen verborgen liegt, dass es unverständlich erscheint, wieso ihre diskursive Integration in unsere Gedanken so schleppend verläuft. Wie dem auch sei, es gilt nun das Augenmerk auf den Denker Nāgārjuna und seine Abhandlung zu richten, um in größerem Detail zu betrachten, wie für jene Positionen und gegen die oben problematisierten ontologischen Grundannahmen „argumentiert“ wird. Hierzu gilt es noch einige Begriffe vorrauszuschicken.

Einleitende Begriffsklärung

1) Pratityasamutpāda

Wie oben bereits erklärt ist der Lehrsatz des „abhängigen Entstehens“ (Pratityasamutpāda) ein wesentlicher Bestandteil der buddhistischen Lehre und Grundbaustein für Nāgārjunas Abhandlungen. Dieser Lehrsatz enthält noch viele Erweiterungen und Facetten, die aber hier aufgrund ihrer Relevanz für diese Untersuchung außenvorgelassen werden.

2) sūnyatā

Der mit dieser Lehre eng in Zusammenhang stehende Begriff „sūnyatā“²³¹ spiegelt die wichtigste Problematik wieder, mit der Nāgārjuna sich in seiner „Philosophie de Leere“ beschäftigt:

“To exist independently is, importantly, to be empty of essence [kursiv, RWD]. For a Mādhyamika, like Nāgārjuna, this emptiness [sūnyatā, RWD] of essence is the final mode of existence of any phenomenon, its ultimate truth. For to have an essence is to exist independently, to have one’s identity and to exist not in virtue of

²³¹ „sūnya „leer“, bzw. sūnyatā „Leerheit“. Gemeint ist, daß empirische Personen keinen Ātman (anātman) [s.u., RWD] haben und die Dinge kein Wesen (niḥsvabhāvatā, niḥsvabhāva) [s.u., RWD].“ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 121

extrinsic relations, but simply in virtue of intrinsic properties. Because all Phenomena are interdependent, all are empty in this sense."²³²

Dieser Begriff der „Leere“ ist in den ersten Rezeptionswellen in Europa sehr oft falsch verstanden worden. Grundsätzlich ist das Wort „sūnyatā“ nicht wertend konnotiert, wie das europäische Pendant „Leere“, welches im Allgemeinen negativ oder im Zusammenhang mit dem „Fehlen“ von etwas aufgefasst wird. Vielmehr muss es im spezifischen Kontext des Substanzbegriffes als eben sein Gegenteil verstanden werden, d.h. als das „Nicht-für-sich-selbst-Bestehen“ (niḥsvabhāva, s.o.) der Dinge. Diese Leere beschreibt sowohl die „Wesenlosigkeit“ der Dinge (anātman), als auch ihre Impermanenz (anitya).²³³

3) Existenz und Eigensein (svabhāva)

Wenn Nāgārjuna von Existenz spricht, meint er damit vor allem die *substanzielle*, d.h. unabhängige, aber auch die *permanente*, d.h. andauernde Existenz, die in dem Begriff svabhāva,²³⁴ „Eigensein“, enthalten ist. Nāgārjuna will die Existenz der Dinge nicht „vollständig“ leugnen: seine Lektüre verweist vielmehr auf ein, für jegliche Ontologie fundamentales logisches Problem: ein Ding kann nur als Produkt mannigfaltiger Kausalkonstellationen existieren, kann aber auch nicht nur auf dieselben reduziert werden, sonst würde es ja in erster Linie nicht als eigenes Phänomen wahrnehmbar sein. Das ist ein zentraler Punkt, sowohl des Denkens Nāgārjunas, als auch dieser Arbeit.

4) Die zwei Wahrheiten

Ein weiterer Aspekt ist das buddhistische Konzept von Wahrheit: einerseits gibt es eine konventionelle, andererseits eine ultimative:

„The fact that everything exists in a causally interdependent, conventional way but is at the same time ultimately empty grounds the doctrine of the two truths. The first truth is the conventional, or concealing (samvṛti, vyāvahāra) truth or reality (sataya); the second is the ultimate (paramārtha) truth or reality. Conventional truth is the

²³² Edelglass & Garfield, *Buddhist Philosophy*, S. 27

²³³ Vgl. ebenda, S. 9

²³⁴ „Svabhāva „Eigensein“, „Wesen“, „Eigennatur“; das, was ein Ding wesensmäßig unveränderlich bestehen lässt.“ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 121

realm of persons, objects, dogs, cats, trees, tables, and hard currency. Conventionally, objects exist, endure, and have a whole range of fascinating properties. But ultimately, they are empty. They exist only as impermanent, conventional designations, as we can see when we pursue careful philosophical analysis. The conventional truth is what appears to uncritical consciousness, and is regarded as deceptive, in that conventional phenomena appear to ordinary folks as though they exist inherently, even though they do not. [...] It is important, however, to note that they are presented as two truths, not as truth and falsehood, or as appearance and reality.”²³⁵

Das Verhältnis dieser beiden Wahrheiten zueinander ist innerhalb der buddhistischen Tradition umstritten. Einige Gelehrte proklamierten ihre strikte Trennung, andere versuchten zu argumentieren, dass sie beide als identisch zu denken sind.²³⁶ Es gilt fernerhin, diese beiden von einer dritten, *tattva*, zu unterscheiden; jene ist die spezifische Wahrheit der Lehre Buddhas, d.h. nur durch die „richtige Interpretation“ zugänglich.²³⁷

Betrachten wir nun einige Fragmente seines Hauptwerkes im Detail. Das Buch „Die Philosophie der Leere“ der Indologen Bernhard Weber-Brosamer und Dieter M. Back stellt die erste vollständige Übersetzung Nāgārjunas MMK aus dem Sanskrit ins Deutsche dar, und dient für dieses Kapitel als Grundlage.

²³⁵ Edelglass & Garfield, *Buddhist Philosophy*, S. 6

²³⁶ Vgl. ebenda

²³⁷ Vgl. Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S.53, 91

§8: Die „Philosophie der Leere“

Über Nāgārjuna selbst (Schätzungen zwischen 2. und 4. Jhd. n.Chr.) gibt es wenige historische Daten. Auch die Verfasserschaft der ihm zugesprochenen Werke verbleibt nicht ohne Zweifel. Er gilt trotzdem als der Begründer der „Schule des mittleren Weges“ (Madhyamaka), und beeinflusste die „Philosophie“ des Mahāyāna-Buddhismus weitreichend.

Grundlegend muss noch vorausgeschickt werden, dass Nāgārjuna, der aus einer Zeit und einer Region stammt, in der das Konzept der Wiedergeburt mit der gleichen konventionellen Gültigkeit von der Allgemeinheit anerkannt wurde, wie das Jenseits im europäischen Mittelalter. Damit wurde eine, über mehrere „Zyklen“ der Wiedergeburt andauernde, Form der transpersonellen Verbindung impliziert. Ich versuche Abhandlungen, die sich speziell mit solchen metaphysischen Doktrinen unreflektiert auseinandersetzen, so weit wie möglich auszuschließen. Es wird aber der eine oder andere Punkt mit jenen in Verbindung stehen – in solchen Fällen muss der kulturelle Hintergrund (d.h. die allgemeinen metaphysischen Grundannahmen seiner Zeit) berücksichtigt werden.

Die Mulāmadhyamaka - Kārikās

Seine „Lehrstrophen (*kārikā*) über die grundlegenden (*mulā*) (Lehren) des Mittleren (*madhyamaka*) (Weges)“²³⁸ sind wie eine moderne, kontinentalphilosophische Abhandlung gegliedert. Es wird Punkt um Punkt abgehandelt, ähnlich der Struktur des „Tractatus“ Ludwig Wittgensteins. In 27 Kapiteln untersucht Nāgārjuna verschiedene Teilbereiche und kritisiert mit einer sehr ausgeprägten Dialektik, die sich größtenteils in der Methode der „reductio ad absurdum“ widerspiegelt, einige ontologische Grundannahmen, die sich vor seiner Zeit entwickelt hatten, die sich aber auch in unserer modernen Gesellschaft in der allgemeinen Wahrnehmung wiederfinden. Den Anfang macht hierbei, wie beschrieben, die Abhandlung über die Bedingung (*pratyaya*): „*Er betont nochmals, was grundlegend für die buddhistische Lehre überhaupt ist, daß es keine Erstursache geben kann. Diese Überlegung steht hinter der*

²³⁸ Vorwort von Konrad Meisig, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. IX

Ablehnung eines Ātman^[239], der nach den Upanischaden den Urgrund alles Seienden darstellt.“²⁴⁰ In Punkt 1 des ersten Kapitels beschreibt Nāgārjuna sein fundamentalstes Axiom:

1) Nāgārjunas Grundaussage

„1.1 Nirgends und niemals findet man Dinge, entstanden

- aus sich

- aus anderem

- aus sich und anderem zusammen

- ohne Grund (d.i. weder aus sich noch aus anderem).“²⁴¹

Diese Grundannahme leitet direkt in seine undurchsichtige Gedankenwelt ein. Der westliche Denker wird sofort feststellen können, dass eigentlich gar keine Möglichkeit des Entstehens übrigbleibt. Aus was soll denn noch irgendetwas entstehen, wenn alle „Wurzeln“ oder „Quellen“ des Entstehens, inklusive der Möglichkeit des Entstehens aus sich selbst, nicht zutreffen? Diese vier negativen Grundannahmen skizzieren das Gerüst, auf dem alle seine weiteren Überlegungen und Kritiken aufbauen; sie bleiben somit das zentrale Problemfeld, sowohl jeder Rezeption, als auch jeder Kritik. Denn, wenn im weiteren Verlauf gefragt wird, woher denn nun die Dinge entstehen, so bleibt eine Antwort aus, was natürlich einerseits zu dem weit gefächerten Spektrum an Interpretationen führt: „Nāgārjuna has been read as an idealist (Murti 1960), a nihilist (Wood 1994), a skeptic (Garfield 1995), a pragmatist (Kalupahana 1986), and as a mystic (Streng 1967). He has been regarded as a critic of logic (Inada 1970), as a defender of classical logic (Hayes 1994), and as a pioneer of

²³⁹ „„Ātman“: substantiviertes Reflexivpronomen: das „Selbst“, meint dass alle Erscheinungsformen des Menschen und seiner Zeit überdauernde Wesen des Menschen, das gleichzeitig mit dem Urgrund aller Erscheinungen identisch ist.“ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 112. Anm.: in Bezug auf die für diese Arbeit relevanten Charakteristika ist diese Konstruktion vergleichbar mit der christlichen Seele bzw. „res cogitans“ (§1, 1, §2), RWD

²⁴⁰ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 1

²⁴¹ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 2

paraconsistent logic (Garfield and Priest 2003).²⁴² Andererseits verleitet es zu dem Argument der Unbrauchbarkeit und mangelnden Aussagekraft seiner Schriften. Prinzipiell lässt sich vorausschicken, dass Nāgārjuna, unter Berufung auf die noch genauer zu untersuchende Idee der „Leere“ (sūnyatā) (§7, 2) bzw. „Wesenlosigkeit“ (niḥsvabhāva) (§7, 3) der Dinge, gegen ihre einheitlich definierte Ursache argumentiert – was für sich selbst hier als Standpunkt verstanden wird. Auch ist, wie später besprochen werden wird, die Zeitlichkeit (Vergänglichkeit), während derer sich, wie oben skizziert (§6, 1), Unterschiedlichkeit innerhalb einer Identität entwickeln kann, ein wesentliches Hindernis solch einer Definition und somit ein relevanter Faktor im Verständnis des frühorientalischen Gelehrten.

Auf diesem Fundament aufbauend beginnt nun jene vieldiskutierte Abhandlung, die so großen Einfluss auf das buddhistische Denken gehabt hat. Da sich Nāgārjuna im weiteren Verlauf auf mehrere Positionen bezieht, die hier aus Platzgründen nicht vorgestellt werden können, betrachten wir nur einige ausgewählte Abschnitte, die seine Grundaussage untermauern:

„1.3 In so etwas wie Bedingungen (pratyaya) ist Eigensein (svabhāva) von Dingen bekanntlich nicht zu finden. Findet sich aber kein Eigen-sein, dann [auch] kein Anderssein (parabhāva).“

1.4 Wirkkraft (kriyā) hat [wenn sie tatsächlich existiert (siehe §7,3, RWD)] keine Bedingungen; Wirkkraft ist [aber auch] nicht ohne Bedingungen. – Und anderer-seits existieren Bedingungen weder ohne Wirkkraft noch mit Wirkkraft.“

1.5 Sie heißen – so sagt man – Bedingungen, weil, abhängig von ih-nen, [etwas] entsteht. – Aber sind sie nicht vielmehr Nicht-Bedingun-gen, solange nichts durch sie entsteht?“

²⁴² Samten, Geshe Ngawang & Garfield, Jay-L, Vorwort aus: rJe Tsong khapa, Ocean of Reasoning, New York 2006, S. XX

1.6 Weder für eine nicht-existierende noch existierende Sache trifft eine Bedingung zu: Wenn etwas nicht existiert, wessen ist dann die Bedingung? Wenn es existiert, wozu dann noch eine Bedingung?“²⁴³

Hier wird einerseits sehr deutlich, auf welchem Wege Nāgārjuna seine (größtenteils negativen) Thesen zu verteidigen sucht, nämlich auf dem Wege der „reductio ad absurdum“; andererseits erhält der Student einen Einblick in die logisch strukturierte Vorgehensweise, bei der vor allem die substantielle Existenz (§7, 3) einzelner Phänomene und dieselbe ihrer Bedingungen untersucht und negiert wird. Denn wenn es Bedingungen ohne das, was sie bedingen, geben soll, so würden sie in substantieller Existenz ein Eigensein haben, d.h. ohne das Bedingte existieren. Andererseits, wenn man sie nur auf ihre Funktion reduziert, „gibt“ es sie nicht mehr – sie müssten in das Sein des Bedingten eingeschlossen werden. Das ist aber nicht möglich, denn dann würden sie ihren Charakter als „Bedingung“ verlieren: denn als solche müssen sie dem Bedingten notwendigerweise vorlaufen. Hier wird klar, wie verworren diese Zusammenhänge schon in ihrer Natur sind, und genau mit diesem Problem befasst sich ein Großteil der MMK. Und obwohl sich sicherlich vieles in einem kontinentalphilosophisch geschulten Leser dagegen sträubt, solche dialektischen „Nicht-Argumente“ zu akzeptieren, so wird dennoch schnell einsichtig, wie tiefgreifend Nāgārjuna hier über die empirisch - perspektivisch suggerierte Vorstellung der „Existenz“ von sowohl Folgen, als auch Bedingungen reflektiert. Dass ihr Dasein nicht schlichtweg geleugnet, aber dennoch unsere Vorstellung darüber kritisiert werden will, wird erst bei einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit diesem erstaunlichen Denker einsichtig.

2) *Abhängigkeit zwischen Identitäten (Pratityasamutpāda)*

Das zweite Kapitel, „*Das Gegangene und das Nicht – Gegangene*“, geht speziell auf dieses Problem ein. Hier wird über die dynamischen und statischen Verhältnisse von dem gehenden Subjekt (der Geher), der begangenen Strecke

²⁴³ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 3

(das Zu – Begehende) und „das Gehen selbst“ als abstrakte Beschreibung der Aktivität untersucht.²⁴⁴

„2.1 Das [bereits] Gegangene wird nicht gegangen; ebensowenig wird das [noch] Nicht-Gegangene gegangen. Getrennt vom Gegangenen und Nicht-Gegangenen, wird auch das gegenwärtig Begangene nicht gegangen.“

[Einwand:]

2.2 [Aber man nimmt doch Bewegung wahr, und] wo Bewegung ist, ist Gehen. Und weil sich Bewegung im gegenwärtig Begangenen, nicht im Gegangenen und nicht im Nicht-Gegangenen vollzieht, findet im gegen-wärtig Begangenen auch das Gehen statt.

[Nāgārjuna:]

2.3 Wird also [wie du sagst] das Gehen [nur] bezogen auf ein gegenwärtig Begangenes stattfinden, da gegenwärtig Begangenes [seinerseits] nicht ohne Gehen möglich ist?²⁴⁵

2.4 Ist aber jeweils gegenwärtig Begangenes bezogen auf [ein von ihm unterschiedenes] Gehen, so folgt daraus, daß es ein gegenwärtig Began-genes [auch] ohne Gehen gibt. [Das ergibt aber keinen Sinn, denn], „Ge-genwärtig Begangenes“ (gamyamāna) bedeutet ja: „es wird gegangen“ (gamyate).

2.5. [und fernerhin:] Ist gegenwärtig Begangenes bezogen auf [ein von ihm unterschiedenes] Gehen, so folgt daraus ein zweifaches Gehen: Ein Gehen, durch welches das gegenwärtig Begangene [zum gegenwärtig Begangenen] wird, und das Gehen als solches.“²⁴⁶

Die Frage nach dem Existieren von Gehen ohne begangener Strecke oder umgekehrt scheint also zunächst durch den Modus des gegenwärtigen Gehens,

²⁴⁴ Vgl. Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 5

²⁴⁵ Diese rhetorische Frage erwartet ein „ja“ als Antwort. Vgl. Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 11, Fußnote 18

²⁴⁶ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S.11-12

den „Moment der Tätigkeit“, gelöst, in dem beide gleichermaßen existieren. Nāgārjuna weist spitzfindig darauf hin, dass aus dieser Erklärung eine Aufspaltung in ein abstraktes Gehen als Beschreibung der Aktivität und das gegenwärtige Begangene folgen muss. Er weigert sich aber, sowohl diesem Abstraktum, als auch dieser momentanen, empirisch wahrnehmbaren Aktivität ein „Eigensein“ zuzusprechen. Dies wird weitergehend dadurch untermauert, dass er kritisiert, dass es eigentlich weder Anfang noch Ende eines solchen Gehens geben kann, genauso wenig wie das eben ausschließlich momentane Gehen:

„2.12 Weder beginnt man im [bereits] Gegangenen zu gehen, noch im [noch] nicht Gegangenen und auch nicht im gegenwärtig Begangenen. Wann also beginnt man zu gehen?

[...]

2.14 Wie aber unterscheidet man das [bereits] Gegangene, das gegenwärtig Begangene und das [noch] nicht Gegangene, wenn der Beginn des Gehens in allen [dreien] nicht zu erkennen ist?

[..., ebenso eine Problematik findet sich beim Stehenbleiben, RWD]

2.16 Kann man denn wirklich sagen, „der Geher bleibt jetzt stehen“, wenn es doch ohne Gehen den Geher überhaupt nicht gibt?

2.17 Weder bleibt [der Geher] nach dem gegenwärtig Begangenen, noch nach dem [schon] Gegangenen, noch nach dem [noch] Nicht-Gegangenen stehen. Gehen, Beginnen und Enden des Gehens fallen in eins [weil ununterscheidbar].“²⁴⁷

Nāgārjuna zeigt mit dieser dialektischen Hochleistung, dass ein Identitätsproblem in der Zeitlichkeit besteht. Der Geher kann erst dann ein solcher sein, wenn er geht, aber nicht mehr derselbe, wenn er stehenbleibt. Es besteht eine

²⁴⁷ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 12-13

konstitutionelle Abhängigkeit zwischen Geher und Gehen; es existiert aber weder gemeinsam, noch für sich selbst:

„2.18 Die Aussage, „das Gehen ist dasselbe wie der Geher“, trifft eben-sowenig zu wie die aussage, „der Geher ist etwas anderes als das Ge-hen“.

[...]

2.21 Weder mit Einssein noch Unterschiedensein (nānābhāva) wird, bezogen auf jene beiden, ein befriedigendes Ergebnis [...] erlangt. Wie aber kommt man dann zu einem Ergebnis?

[...]

2.25 [...] Deshalb sind weder ein Gehen, noch ein Geher, noch ein zu Begehendes [...] zu finden.“²⁴⁸

Die letzten beiden Verse zeigen den für Nāgārjuna typischen Stil der unbeantworteten Frage, gefolgt von einer Negativdefinition als abschließendem Satz. Es ist sehr verständlich, dass viele Kommentatoren dieser Lehrstrophen ihn als Idealist oder Nihilist beschrieben haben. Ich glaube jedoch, dass dieser herausragende Denker durch seine kritische, sophistisch anmutende Dialektik vielmehr fundamentale Hindernisse jeglicher ontologischen Definition aufzeigen als kollektive (oder gar rein subjektive) Halluzination (wie im extremen Idealismus) oder melancholisch konnotierte Negation aller Existenz (wie im extremen Nihilismus) propagieren wollte. Es handelt sich hierbei um die Problematik der - durch relative Permanenz und physisches „Getrenntsein“ der Phänomene suggerierten - substanziellen Existenz sowohl empirischer Personen, als auch abstrakter Begriffe, auf die durch die MMK verwiesen wird, und die später genauer behandelt werden wird.

Um dieses Verhältnis von zwei isolativ identifizierbaren Identitäten, die sich aber für ihre Existenz gegenseitig bedingen, genauer zu untersuchen, verwendet Nāgārjuna in Kapitel 10 das Beispiel von Feuer und Brennstoff:

²⁴⁸ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 12-14

„10.1 Wäre das Feuer dasselbe wie Brennstoff, dann wären Täter und Tat identisch. Wäre Feuer etwas anderes als Brennstoff, so könnte es auch ohne Brennstoff entstehen.

10.2 [Wenn Feuer auch ohne Brennstoff vorkäme:] Dann wäre [das Feuer] immer schon entflammt, es wäre nicht durch Anzünden begründet, [und auch ein Wieder-Entzünden [des erloschenen Feuers] wäre ohne Sinn. [...]

10.3 Weil das andere (der Brennstoff) außer Betracht bleiben muss, wäre [das Feuer] nicht durch Anzünden begründet, [auch] das Wiederentzünden wäre sinnlos – es folgt ja [aus dem Gesondertsein des Feuers] zwingend, daß es schon immer entflammt ist [d.h. existent im Sinne des substantziellen Eigenseins, §7, 3, RWD].

10.4 Wenn hier nun einer sagte: „Das, was hier gerade brennt, das ist der Brennstoff“, [dann ist zu fragen:] Durch wen wird denn der Brennstoff verbrannt, wenn doch allein dieser [nicht auch das Feuer] vorhanden ist?

[..., Nāgārjuna schlussfolgert, RWD:]

10.10 Wenn ein Ding [ein anderes] verlangt, um sich [erst dadurch] zu vollenden, [zugleich aber umgekehrt auch das Verlangte] sich [erst] vollendet, indem es [wiederum jenes] verlangt, dann ist das, was verlangt wird, [zugleich auch etwas,] das sich vollenden soll. Wer verlangt [dann eigentlich] wonach?

10.11 Wenn ein Ding [ein anderes] verlangt, um sich zu vollenden – wie könnte es als noch nicht Vollendetes [nach etwas] verlangen? Aber auch wenn es als [bereits] Vollendetes verlangt, ist es doch nicht zulässig, daß es [noch etwas] verlangt.

[es folgt eine für Nāgārjuna typische Negation aller Positionen, die man in diesem Fall einnehmen könnte, RWD:]

10.12 Weder verlangt das Feuer nach dem Brennstoff, noch verlangt es nicht nach ihm. Auch verlangt der Brennstoff nicht nach dem Feuer, noch verlangt er nicht nach ihm.

[...]

10.14 Feuer ist nicht dasselbe wie Brennstoff, [doch existiert] es auch nicht als unterschieden von ihm. Feuer „hat“ den Brennstoff nicht, die Brennholzer sind im Feuer nicht enthalten und das Feuer ist nicht in ihnen enthalten.

[...]

10.16 Diejenigen, die entweder lehren, daß der Ātman [...], „Wesen“, siehe §7, 2, Fußnote 184, RWD] und die Dinge [mit ihren Gründen und Bedingungen] eine Einheit bilden, oder aber lehren, daß sie jeweils gesondert für sich bestehen, die halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre [Buddhas].²⁴⁹

Das Verhältnis dieser beiden, sowohl jeweils isolativ identifizierbaren, als auch (durch ihre gegenseitige Abhängigkeit) gemeinsam als Einheit definierbaren Phänomene zeigt genau das fundamentale Problem, das Nāgārjunas Werke und auch die vorliegende Arbeit durchzieht. Es besteht die Möglichkeit, alle drei daraus folgenden Positionen (Entstehen des Feuers aus sich selbst, aus dem Brennstoff oder aus beiden zusammen) empirisch wahrzunehmen und ebenso zu verfechten. Diese drei Möglichkeiten werden von Nāgārjuna generell abgelehnt – ebenso wie letzte Möglichkeit, nämlich die totale Negation, d.h. dass sie „weder aus sich noch aus anderem“ entstehen (§8, 1, 1.1). Nāgārjuna zielt hier darauf ab, dass keine dieser Definitionen ein vollständiges Bild ergeben können. Obwohl nicht in den MMK angesprochen, verfißt Nāgārjuna als Grundkonzept die Ablehnung des Urteilens innerhalb des „catuskoti“.²⁵⁰ Dieses „Tetralemma“ (vgl. „Dilemma“, tetra gr. für 4) der (im weitesten Sinne) Möglichkeit ontologischer Definitionen ist ein ausgesprochen interessantes

²⁴⁹ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 39-41

²⁵⁰ „catuskoti“ „Tetralemma“, „Vierkant“, das „Urteilen in den vier Setzungsgliedern“ (Sturm [1995], S.XIII): (1) es ist, (2) es ist nicht, (3) es ist und ist zugleich nicht, (4) weder ist es noch ist es nicht.“ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 113

Konzept. Natürlich ist es zunächst sehr schwer zu akzeptieren, denn sogar die nihilistische Position wird verneint. Was soll denn da noch übrigbleiben? Aber die Frage ist falsch gestellt: denn das, wogegen sich Nāgārjuna mit diesem Ausschluss aller Möglichkeiten der Definition aussprechen will, ist eben die (§6) Unmöglichkeit (der Vorgehensweise), überhaupt in diese mehrschichtige, polyphänomenale Wirklichkeit zutreffende Definitionen zu setzen. Durch solch ein einseitiges Urteil entstehen Extrempositionen; mit der Veränderung der Betrachtungsweise liegt jedoch ein anderes Urteil über dasselbe Phänomen näher. Nāgārjuna wehrt sich also gegen jegliche Art der Definition, d.h. der Feststellung einer Position, denn alle vier sind nicht zureichend für ein vollständiges Beschreiben und Verstehen der Wirklichkeit. Ebenso argumentiert er gegen konzeptuelle, d.h. verstandesmäßige Zuordnung von isolativ identifizierten Phänomenen zu Kategorien oder ähnlichen Systemen der Katalogisierung – dies aufgrund der menschlich-perspektivischen Setzung ihrer Identitäten (§6, 1) und der daraus resultierenden Suggestion ihres substantiellen Wesens (§7, speziell: 3). Über dieses „Eigensein“ folgt nun ein eigenes Kapitel.

3) Das Eigensein und der „andere“ Modus des Seins

Im 15. Kapitel geht Nāgārjuna zusammenfassend auf die Problematiken ein, die sich bei der Annahme substantieller Existenz darbieten:

„15.1 Das Eigensein kann unmöglich aus Bedingungen und Gründen entstehen. Ein Eigensein, das aus Gründen und Bedingungen hervor-gegangen ist, wäre etwas künstlich Geschaffenes [...].

15.2 Wie aber könnte denn Eigensein etwas Geschaffenes sein? – Das Eigensein ist ja nichts Künstliches und völlig unabhängig von anderem.

15.3 Doch woher käme das Fremdsein (parabhāva), wenn es kein Eigensein gibt? Denn es ist ja das Eigensein von etwas anderem, das Fremdsein genannt wird.

15.4 Und woher käme Seiendes [...], wenn es weder Eigensein noch Fremdsein gibt? Denn nur wenn Eigensein und Fremdsein existie-ren, wird „Seiendes“ [als real] nachgewiesen.

15.5 Diejenigen, die Eigensein, Fremdsein, seiend und nicht-seiend sehen, die sehen nicht die Wahrheit (tattva) in der Lehre Buddhas.“²⁵¹

Wie Descartes bei der Definition des Substanzbegriffes eigentlich nur Gott selbst die „reine“ Substanzialität zuschreibt, da er die einzige „ungeschaffene“ oder, um genau zu reden, „durch sich selbst geschaffene“ Substanz ist (§2), so spricht Nāgārjuna endgültig jeder Existenz das Eigensein ab. Durch das Beispiel des „Fremdseins“ verweist er zunächst auf die grundlegende Notwendigkeit eines anderen Seins, um überhaupt ein Eigensein zu bestimmen – was in ein logisches Problem führt. Wie kann überhaupt das Eigensein einer Sache bestimmt werden, ohne dass sie in Verbindung mit einer anderen Sache, von der sie sich abgrenzt, gedacht wird? Somit ist Eigensein von Vornherein abhängig von so einem „parabhāva“, einem Fremdsein, damit es als es selbst definiert werden kann. Es kann jedoch auch nicht von einer Verbindung zwischen substanziellen Existenzen gesprochen werden:

„14.5 Etwas, das anders ist, gibt es als anderes nur in Abhängigkeit von etwas anderem; nichts ist anders ohne etwas anderes. Aber wovon etwas abhängig ist, dem gegenüber ist es unmöglich etwas anderes.

14.6 Wenn ein anderes anders als das andere ist, dann könnte es auch ohne das andere bestehen. Ein anderes existiert als anderes aber nicht ohne das andere. Also existiert es überhaupt nicht [siehe §7, 3, RWD].“²⁵²

Er geht noch weiter und beschreibt zwei der Extrempositionen des „catuskoti“ als ungenügende Darstellung:

²⁵¹ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 52-53

²⁵² Ebenda, S. 50

„15.10 Sagt man, „es ist“, hält man an ewiger Dauer fest. Sagt man „es ist nicht“, hat man die Vorstellung des Aufhörens [der Dinge]. Deshalb möge sich der Verständige nicht auf diese beiden [Ansichten], „es ist“ und „es ist nicht“, festlegen lassen.

15.11 Denn falls etwas aufgrund eines Eigenseins tatsächlich existiert, so wird man von dem nie sagen können: „es ist nicht“; [das bedeutet] ewige Dauer. Und wenn man sagt, „etwas existiert jetzt nicht mehr, war aber früher“, ergibt sich zwangsläufig [die Vorstellung vom] Aufhören.“²⁵³

Wieder zwingt die dialektische Methode Nāgārjunas ein Runzeln auf die Stirn des westlichen Studenten. Einige unserer eigenen Überzeugungen stehen dieser Position aber erstaunlich nahe. Um hier einen kontinentalwissenschaftlichen Vergleich anzubringen: Energie (im physikalischen Sinne) geht grundsätzlich nicht verloren, sondern wird lediglich übertragen, transformiert, kurzweilig gespeichert oder freigesetzt. So kann das „Aufhören der Dinge“ hier verstanden werden – nichts „hört auf“, „findet ein Ende“, sofern man sich in diesem Verständnis bewegt. Zwar gilt dies nicht für die „Form“ der Dinge, die tatsächlich aus empirischer Perspektive vergeht, wie beispielsweise der Mensch,²⁵⁴ aber es gilt sehr wohl für seine physikalischen Bausteine. In diesem Zusammenhang bleibt die Energie erhalten und wird lediglich verändert. Somit, sobald die körperliche Form vergangen ist, ist es weder richtig zu sagen: „der Mensch ist“, noch: „er ist nicht“.

Diesen Modus des „keine der Extremposition des „catuskoti“ Einnehmens“ (d.h. den „anderen“ Modus) zur Gänze zu durchblicken oder veranschaulichen zu können, maße ich mir nicht an. Für den frühorientalischen Gelehrten ist die einzig zutreffende Erklärung die, dass die Dinge in ihrer Natur leer sind (§7, speziell: 2); aber auch diese Definition wird nur mit Vorbehalt gestellt (s.u.). Es ist jedoch interessant, dass Nāgārjuna eigentlich ein sehr alltägliches Phänomen, mit dem wir in jeder Minute unseres Lebens konfrontiert sind, das darüber

²⁵³ Ebenda, S. 53-54

²⁵⁴ Anm.: der Mensch in seiner körperlichen Form. Was und ob überhaupt etwas darüber hinausgeht, steht zum Glück nicht zur Debatte.

hinaus als zentrales Problem jeglicher Ontologie verstanden werden muss, schon so früh in der Weltgeschichte der „Philosophie“ auf so aus-geprägte Weise behandelt hat. Zumindest was die Kontinentalontologie betrifft, so hat sich diese Problematik erst sehr kürzlich als solche etabliert, wenn man ihr gegenwärtig überhaupt Relevanz zuschreiben will. Tut man das, so fordert das Denken Nāgārjunas zu neuerlicher Reflexion der Methode der Definition und der Orientierung der Ergebnisse auf.

4) Entstehen und Vergehen

Die Frage nach dem Eigenwesen wird nun im speziellen Zusammenhang der Zeitlichkeit gestellt. Hierzu dienen Entstehen und Vergehen als Untersuchungsgegenstand:

„21.1 Vergehen gibt es weder ohne Entstehen noch mit Entstehen, und Entstehen gibt es nicht ohne Vergehen und nicht mit Vergehen.

21.2 Wie könnte es denn Vergehen ohne Entstehen geben – also Ster-ben ohne Geborenwerden? –[Nein,] Vergehen ohne Entstehen gibt es nicht!

21.3 Wie aber könnte es Vergehen zusammen mit Entstehen geben? – Trifft man doch Geborenwerden und Sterben niemals zur selben Zeit an.

21.4 Wie könnte es denn Entstehen ohne Vergehen geben? – Denn niemals findet man Unvergänglichkeit in den [entstandenen] Dingen (d.h.: alle Dinge sind vergänglich)

21.5 Wie aber könnte es Entstehen zusammen mit Vergehen geben? – Trifft man doch Geborenwerden und Sterben niemals zur selben Zeit an.

21.6 Wenn ein [Existenz-] Nachweis für die beiden weder durch Zu-sammensein des einen mit dem anderen noch durch Getrenntsein des einen vom anderen zu finden ist, wie könnte ein Nachweis [für die Existenz] der beiden denn dann gefunden werden?

21.7 Es gibt [also auch] kein Entstehen der Vernichtung (ksaya) und kein Entstehen der Nicht-Vernichtung. Auch ein Vergehen der Vernichtung und der Nicht-Vernichtung gibt es nicht.

[...]

21.10 Entstehen und Vergehen sind unmöglich dasselbe; Entstehen und Vergehen sind [ebenso] unmöglich Verschiedenes.

[...,daraus folgt, RWD]

21.12 Ein Seiendes entsteht nicht aus einem Seienden, ein Seiendes entsteht [aber auch] nicht aus einem Nicht-Seienden. Ebensowenig ent-steht aus Nicht-Seiednem Nicht-Seiendes und aus Nicht-Seiendem Seien-des.

21.13 Seiendes entsteht nicht aus sich selbst und nicht aus anderem, [auch] nicht zugleich aus sich selbst und anderem. Woraus also entsteht es?“²⁵⁵

Nāgārjuna bezieht sich hier auf ein Problem dass uns schon bei Heidegger begegnet ist – das Sein zum Tode in der ständigen Unabgeschlossenheit (§5, 9), in dem man die Stadien des Entstehens und Vergehens niemals klar trennen kann. Man beginnt ja schon zu vergehen, wenn man gerade entsteht usw. Isolativ identifizierte Teilaspekte des komplementären Spektrums der Existenz (§6, 1, 2) können nicht für sich selbst als existent verstanden werden, treten aber in dieser Art in Erscheinung aufgrund der zeitlichen Differenz ihres „Geschehens“. Hier liegt das ontologische Kernproblem sowohl für Heidegger, als auch für Nāgārjuna. In der sinnlichen Wahrnehmung werden von einander abhängige Phänomene durch ihre zeitliche Differenz als getrennt betrachtet und es wird ihnen ein Eigensein zugeschrieben. Gegen dieses Verständnis wird weitergehend argumentiert:

„21.18 Es trifft nicht zu, daß die nächstfolgende Existenz [entsteht], wenn der letzte [vorausgehende] vergangen ist. Es trifft

²⁵⁵ Ebenda, S. 77-79

*[aber auch] nicht zu, daß die nächstfolgende Existenz [entsteht],
wenn die letzte [vorausgehende noch] nicht vergangen ist.²⁵⁶*

*21.19 Wenn die nächste [Existenz bereits] in der vergehenden
letzten entsteht, so wäre sie als vergehende eine und [zugleich] als
entstehende eine andere.“²⁵⁷*

Vergehen und Entstehen werden hier keineswegs als Phänomene geleugnet. Ihr Verständnis kann aber nur über eine Koimplikation erfolgen, was ihnen wiederum jegliche substanzielle Existenz abspricht. Dies greift natürlich auch in eine sprachphilosophische Fragestellung hinein: die Benennung einzelner Teilaspekte bestreitet ja nicht die gegenseitige Abhängigkeit. Aber diese Untersuchung geht tiefer, da es auf ein Problem hinweist, das die konzeptuelle Dimension überschreitet. Zum einen wird die Frage aufgeworfen, wieso wir diese gegenseitig abhängigen Phänomene überhaupt als getrennt betrachten können. Wie wird abgegrenzt? Wie wird *definiert*? Hier gilt es also einen erkenntnistheoretischen Bezug zu untersuchen. Außerdem wird gefragt, in wie weit so eine rein sprachliche Benennung in das ontologische Denken eingreift, oder umgekehrt, welche ontologisch- erkenntnistheoretischen Grundannahmen führen zu einer so einheitlichen Benennung?

Somit entfernt sich Nāgārjuna wiederum von einer Festlegung, was in Wirklichkeit jetzt entsteht und was vergeht, durch den Verweis auf das catuskoti. Aber dies kann ja schließlich auch nicht die einzige Erklärung sein; der Leser der MMK wird erst sehr spät mit einer „positiven“ Definition der Existenz beschenkt. Dies geschieht vor allem in Kapitel 24, in dem das Sein innerhalb des Lehrsatzes Pratityasamutpāda als durchwegs „leer“ beschrieben wird.

²⁵⁶ Anm.: An diesem Punkt ist es strittig, ob Nāgārjuna sich ausschließlich auf die Wiedergeburt des Menschen (siehe §7) oder auf allgemeine Existenzen bezieht (vgl. Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 80, Fußnote 102). Hier wird letztere Variante vorausgesetzt, die Fragmente sollen im Sinne der Abhängigkeit unter Identitäten gelesen werden (vgl. die Problematik der Beziehung zwischen Holz und Kohle durch Verbrennung des ersteren, d.h. Identität oder Differenz, RWD)

²⁵⁷ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 80

5) Das Sein ist Leere

Diese zentralen Verse bilden die Klimax des Werks. Die vorangegangenen 23 Kapitel haben einen einführenden Charakter in dieses, wesentlich längere Strophengebilde, das überdies nun mit stärker präsenten, kritischen Gegenspielern in Dialogform abgehalten wird. Es zielt darauf ab, die Leere (sūnyatā, §7,2), die allen Dingen zugrunde liegen muss, als die einzig richtige Interpretation der Worte Buddhas darzustellen. Da es sich bei den für diese Arbeit relevanten Passagen nur um einige wenige handelt, der Rest jedoch tief in eine interne buddhistische Debatte verstrickt ist, werden jene wichtigen herausgefiltert um, mit einigen anderen Fragmenten der MMK, ein abschließendes Gesamtbild von Nāgārjunas Seinskonzept zu rekonstruieren.

Zunächst kritisieren Gegenspieler anderer Traditionen seinen absoluten Leerheitsbegriff. Hierzu werden vor allem bereits von Nāgārjuna kritisierte logische Problematiken aufgeworfen:

„[Einwand]

24.1 Wenn die ganze Welt leer ist, so gibt es kein Entstehen und kein Vergehen. Dann folgt für dich (Nāgārjuna) notwendig, daß [auch] die vier edlen Wahrheiten [vom Leid] nicht existieren.“^{258,259}

Weitergehend, über viele Streitpunkte und spezielle Kritiken an der Lehre der Gegenspieler argumentierend, finden sich die für diese Arbeit relevanten Passagen:

„24.16 Wenn du eine tatsächliche Existenz der Dinge siehst, weil sie [angeblich] ein Eigensein haben, in diesem Falle siehst du die Dinge als grund- und bedingungslos an.

[...]

24.18 Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (pratityasamutpāda), das ist es, was wir „Leerheit“ nennen. Das ist

²⁵⁸ Ebenda, S. 90

²⁵⁹ Anm.: Aus Platzgründen wird nicht auf die „Vier edlen Wahrheiten“ eingegangen. Interessierte finden nähere Behandlungen in Weber-Brosamer & Back, P.d.L oder Edelglass & Garfield, *Buddhist Philosophy*, u.a.

[aber nur] ein abhängiger Begriff (prajñapti); gerade sie (die Leerheit) bildet den mittleren Weg.

24.19 Eine Gegebenheit (dharma), die ohne Bedingungen entstanden ist, läßt sich nicht finden. Deshalb läßt sich ja auch keine Gegebenheit finden, die nicht leer ist.

24.20 Wenn die ganze Welt nicht leer ist, gibt es kein Entstehen und Vergehen. [...]“²⁶⁰

Schlussendlich findet sich die Definition, die für Nāgārjuna zutrifft: *sūnyatā*, die Leerheit, sowohl im Sinne der Wesenlosigkeit als auch im Sinne der Impermanenz (§7, 2). Er beschreibt jene ausgesprochene Leere allerdings wiederum nur als Platzhalter, als Variable der Verständigung, denn: „Insofern alles bedingt ist, ist es leer (*sūnya*). Diese Einsicht aber ist Ausdruck „höchster Wahrheit“ (*paramārtha-satya*); wenn ich aber „Leerheit“ sage und denke oder den Begriff in irgendwelchen Aussagen anwende, dann sind solche Aussagen als „verhüllte Wahrheit“ (*samvrti-satya*) zu deuten. Wenn also Leerheit begrifflich formuliert wird, wird es dadurch zwar möglich, Leerheit als Formel oder Entität einzusetzen, allerdings muß das Ergebnis solcher Operationen [...] völlig in die Irre gehen.“²⁶¹

Abschließend mahnt Nāgārjuna seine Gegenspieler noch des falschen Weges und weist auf den richtigen, den des „mahyamaka“-Gelehrten:

„24.37 Wird die Leerheit verworfen, gibt es nichts, was zu tun wäre, ein Anstoß zum Handeln würde nicht erfolgen, und auch wer nichts tut, wäre ein Täter.

24.38 Träfe [die Theorie vom] Eigensein zu, dann wäre die Welt der Lebenden (jagat) ohne Entstehen und ohne Vernichtung, sie wäre völlig unbeweglich und all ihrer mannigfaltigen Erscheinungsformen beraubt.

²⁶⁰ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 92

²⁶¹ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 89

24.39 Das Erlangen von etwas, das [noch] nicht erlangt ist, die Beendigung des Leides und das Aufgeben aller Anhaftungen [ist nur möglich], wenn alles leer ist.

24.40 Wer das abhängige Entstehen sieht, der sieht diese Welt [wie sie wirklich ist, der sieht auch die wahre Natur des] Leides, [sein] Entstehen, [seine] Vernichtung und den Weg [zu seiner Vernichtung].“²⁶²

Nāgārjuna zielt nicht darauf ab, klare Definitionen zu präsentieren; dies geschieht aus der Überzeugung, dass einheitlich, d.h. in Form von „Entitäten“, also „seienden Einheiten“, die Wirklichkeit nicht festgehalten werden kann. Es wird eine dynamische, polyphänomenale und multikausale Welt gegenseitig abhängiger (und dadurch „leerer“) „Existenzen“ beschrieben, die ihr Sein ständig aus den vier „Ecken“ des catuskoti „beziehen“ (d.h. in allen vieren wahrgenommen bzw. vorgestellt werden können), aber nicht in eine der Positionen gedrängt werden sollen. Man könnte sagen, dass es seiner Meinung nach der Natur der Dinge widerstrebt, dass sie einheitlich definiert werden können, weil man von jeder Entität auf die Gesamtheit von Zeit und Raum als Kausalfaktoren schließen müsste. Allerdings will er ebenso wenig die rein holistische Betrachtungsweise gelten lassen, da ja Einheitlichkeit bis zu einer gewissen Grenze für jegliche Kausalität notwendig ist (siehe Interkonnektivität, §6, 3). Er kritisiert also sowohl die Vorstellung der Dinge als substanzielle Einheiten, als auch jene der durch reine Abhängigkeiten suggerierten „Gesamtidentität“ aller Dinge. Darüber hinaus verneint er die nihilistische, aufgrund der empirischen Wahrnehmbarkeit der Dinge, und die relativistische Position, in der alle Dinge auf ihre Beziehung reduziert werden, aus dem gleichen Grund: es sind Extrempositionen, die einen speziellen Aspekt des Seins herausheben; keine trifft jedoch ohne Einschränkungen zu – man könnte sogar so weit gehen zu sagen, sie bedingen sich ebenso selbst:

²⁶² Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S.95

„18.8 Alles ist wirklich (tathya) oder unwirklich, wirklich und unwirklich zugleich, weder wirklich noch unwirklich: Das ist die Unterweisung [...] des Buddha.

18.9 Nicht von anderem abhängig, [in sich] ruhig, nicht durch Entfalt-ungen entfaltet, ohne unterscheidende Vorstellung, ohne Vielheit: Dies ist das Kennzeichen des Wirklichen.

18.10 Denn was immer in Abhängigkeit [von anderem] entsteht, das ist tatsächlich nicht dasselbe [wie dieses andere], es ist aber auch nicht [davon] verschieden. Deshalb hört es weder auf zu [zu sein] noch dauert es an.

18.11 Nicht Einheit, nicht Vielheit, nicht Aufhören, nicht Dauern: Dies ist das Unsterbliche an der Lehre der Buddhas, der Weltenschützer.“²⁶³

Deshalb wählt Nāgārjuna den Begriff der Leere, der aber selbst nur Variable der Verständigung ist:

„22.11 Man soll weder sagen „leer“, noch „nicht – leer“, auch nicht „bei-des zugleich“ und auch nicht „keines von beidem“. Zum Zwecke der Verständigung [...] aber mag man so sprechen.“²⁶⁴

Und schlussendlich:

„13.8 Die Leerheit wurde von den „Siegreichen“, den Buddhas, als Zurückweisung jeglicher Ansicht gelehrt. Diejenigen aber, für welche die Leerheit eine Ansicht ist, die wurden für unheilbar erklärt.“²⁶⁵

Dieses Zitat ist sehr wichtig, denn es ist vielleicht die beste Beschreibung oder „Definition“ Nāgārjunas „Position“: dass er eben die „Ansichtslosigkeit“ suchte (nicht zu verwechseln mit Desinteresse), was auch ein tieferes Verständnis der „sūnyatā“ impliziert - hierzu noch ein Ausschnitt aus dem Kompendium „Buddhist Philosophy“: *„In a Buddhist context, reality is not empty*

²⁶³ Ebenda S. 69

²⁶⁴ Ebenda S. 83

²⁶⁵ Ebenda, S. 48

of existence, but is empty of inherent existence, or of essence [...]. On this view, conventional Phenomena exist, but they do not exist with essences. Nothing is independent of causes and conditions, part-whole relations, or conceptual imputation; nothing is permanent; nothing has any characteristic on its own that makes it the thing that it is. Things, according to proponents of these systems, are empty of all of that."²⁶⁶ Positionen, die man vertreten könnte, haben das gleiche Problem – sie sind eben auch „leer“, und abhängig von den anderen, weshalb Nāgārjuna sich für diese „Nicht-Position“ entscheidet (RWD).

Jay. L. Garfield sieht eine geschichtliche Motivation in Nāgārjunas Abhandlungen. Sie haben, wie er schreibt, vor allem das Ziel, die beiden Wahrheiten der buddhistischen Tradition (§7, 4) als ein und dieselbe zu beschreiben:

„It might appear that the distinction between conventional and ultimate reality is a tantamount to the distinction between appearance and reality, and that Nāgārjuna holds that the conventional truth is merely illusion, in virtue of being empty, while the ultimate truth-emptiness-is what is real. But Nāgārjuna argues that emptiness is also empty, that it is essenceless, and exists only conventionally as well. The conventional truth is hence no less real than the ultimate, the ultimate no more real than the conventional. Nāgārjuna hence strives to develop a middle path between a realism that takes real phenomena to be ultimately existent in virtue of being actual, and a nihilism that takes all phenomena to be nonexistent in virtue of being empty. Instead, he argues that reality and emptiness are coextensive, and that the only coherent mode of existence is conventional existence."²⁶⁷

Ich konnte jedoch nicht finden, dass die Reduktion auf die konventionelle Wahrheit wirklich ausgesprochen wird.

²⁶⁶ Edelglass & Garfield, *Buddhist Philosophy*, S. 5-6

²⁶⁷ Ebenda, S. 28

Es verbleiben interpretative Spielräume in allen Versuchen der Definition von Nāgārjunas Denken. Diese Untersuchung hat aber zum Ziel, Ähnlichkeiten, zunächst zwischen Nāgārjuna und Heidegger, festzustellen, und wichtige ontologische Erkenntnisse herauszufiltern.

§ 9: Nāgārjuna und Heidegger: Koimplikationen

Wie schon einige Male angeschnitten wurde, lassen sich interessante Verbindungen in dem Denken Heideggers und Nāgārjunas feststellen. Grundlegend lässt sich sagen, dass sich Heidegger als einer der Ersten der Kontinentalphilosophie mit diesen, tief in die allgemeine Seinsvorstellung integrierten, Charakteristika der Unabhängigkeit und der relativen Permanenz auseinandersetzt. Diese spielen in der buddhistischen Philosophie generell eine wesentliche Rolle; Nāgārjunas Untersuchungen legen einen besonders starken Fokus auf diese, in beiden Kulturen vertretenen, ontologischen Grundkonnotationen.

Durch die Erkenntnis der Relevanz von Wesenszusammenhängen in der Seinsfrage motiviert, zunächst die einseitig substanziell geprägte, konventionelle Seinsvorstellung zu überwinden, suchen Heidegger und Nāgārjuna gleichermaßen nach Erklärungsmodellen, die für ein „unsubstanzielles“ Konzept brauchbar sind. Die Methoden unterscheiden sich hierbei stark, die Ergebnisse sind nicht immer deckungsgleich. Unter Berücksichtigung der zeitlichen, kulturellen und geographischen Differenzen wirken sie allerdings erstaunlich verwandt. Einige ausgewählte Aspekte sollen dies untermauern:

1) Ganzheitlichkeit und Pratityasamutpāda

Die Auseinandersetzung mit dem unreflektierten Substanzbegriff und die Suche nach einer Erklärung der Dinge aus der Ganzheitlichkeit ihrer Konstellationen ist eine zentrale Orientierung von Heideggers Werk „Sein und Zeit“. Dies äußert sich im Rahmen des existenzialen „In-der-Welt-Seins“ (§5, 5, 6), des Begriffes des „Zeug“ (§5, 7), der Ichkonstruktion und des existenzialen „Mitseins“ (§5, 8) und wird vor allem in der Problematik der Zeitlichkeit unterstrichen (§5, 9). Der Begriff der Ganzheitlichkeit steht hierbei immer in der Abhängigkeit von den Teilaspekten; über die Zeitlichkeit gerichtete Probleme werden durch eine Aufspaltung des Begriffes nähergebracht (vgl. das ontische Nichtsein, was man durch das Entwerfen faktisch schon ist, §5, 9), aber nicht auf die Ganzheitlichkeit reduziert. Vielmehr sollen alle Teilaspekte der Identität, inklusive ihrer Ganzheitlichkeit, gleichermaßen relevant und gleichursprünglich

existent gedacht werden. Die Lehre vom abhängigen Entstehen behandelt genau die gleiche Problematik und findet in der „Leere“ eine zwar andersartige Definition, die aber in der Konsequenz sehr ähnlich gedacht wird: Ganzheit und Teilaspekte sind eine Koimplikation und die Zeitlichkeit wirkt als der Faktor, der sie auseinandertreibt (§7, §8, 4); keiner der einzelnen Bestandteile reicht aus, um eine genügende Erklärung abzuliefern. Heidegger geht den klassisch – ontologischen Weg in dem er versucht, die Teilaspekte derselben Identität mit eigenen Begriffen zu versehen und damit greifbar zu machen; hält man sich aber an die Gesetze der Logik so folgt daraus automatisch ein Widerspruch – denn Identitäten besitzen einfach nicht gleichzeitig zwei unterschiedliche Werte. Die behelfsmäßige Konstruktion des Begriffes der Interkonnektivität (§6, 3) würde ebenso von Nāgārjuna zurückgewiesen werden da ja Existenzen nicht in Verbindung treten können (§8, MMK 14.5). Es soll hierbei auch nur größere Transparenz für die Problematik geschaffen, die Dynamik zwischen diesen komplementären, aber isolativ identifizierbaren „Einheiten“ zum Ausdruck gebracht und damit ein Verständnis sowohl der Ganzheitlichkeit im Sinne Heideggers, als auch der Abhängigkeit im Sinne Nāgārjunas erläutert werden.

Die Forderung Heideggers nach Berücksichtigung der Ganzheitlichkeit und der buddhistische Lehrsatz des Pratityasamutpāda sind also ähnlich orientierte Konzepte, die sich mit existenzialen Seinszusammenhängen in der speziellen Problematik von Identität und Differenz, Abhängigkeit und Bestand bewegen – und dabei an die substanziell orientierten Konzepte vorangegangener Ontologien stoßen. Sie sind auch Basis für die folgenden, ebenso vergleichbaren Erkenntnisse.

2) Das abhängige Subjekt

Heidegger beschreibt im Rahmen der Untersuchung des Weltphänomens das „In-der-Welt-Sein“ als fehlerhaft interpretiert (§5,5). Es handelt sich also nicht um ein räumliches „Ineinandersein“ von Mensch und Welt sondern um eine existenziale Grundverfassung, die nur in ihrer Ganzheitlichkeit gedacht werden kann. Hierzu gibt es schon ein buddhistisches Pendant, auf dem Nāgārjuna bereits aufbaut: „Samsāra“. „Mit Samsāra ist nicht nur die objektive

Welt gemeint, in die eine handelnde Person gleichsam hineingestellt ist, vielmehr sind handelnde Person und Welt ineinander verwoben.“²⁶⁸ In Kapitel 5 wird von Nāgārjuna speziell auf die Frage nach der Existenz des Raumes eingegangen:

„5.1 „Raum“ [...] in irgendeiner Form findet sich nicht früher als das Kennzeichen des Raumes. Wenn er vor dem Kennzeichen existierte, folgte, daß er [auch] ohne Kennzeichen existierte.

5.2 Nirgends aber wird irgend ein Seiendes [...] gefunden, das ohne Kennzeichen wäre. [...]“²⁶⁹

Nur durch ein rezeptives Element, das das Kennzeichen (d.h. eines Seienden) wahrnimmt, kann von einem „Geben“ des Raumes als Seiendes gesprochen werden. Die Raumvorstellung als absolut, wie wir sie von dem newtonschen Weltbild kennen (§3,1), wird hier schon durch die gegenseitige Abhängigkeit von Betrachter und Betrachtetem relativiert, die, in diesem Verständnis, grundlegend für irgendeine Vorstellung der Existenz des Raumes notwendig ist (da nur über ein Kennzeichen einsichtig). Dies, in Kombination mit dem grundsätzlich größeren Fokus auf Koimplikation von Subjekt und Welt und ihre Interaktionen durch Begriff „Samsarā“, ist vergleichbar mit Heideggers Prinzip der „je erschlossenen Welt“, und das Verständnis ihrer durch ihre Koimplikation mit dem Dasein (§5,5).

Die Ichkonstruktion von Nāgārjuna ist durch das Prinzip der Leere in der buddhistischen Tradition vorstrukturiert. Das „Ich“ wird als Suggestion einer konstanten Entität grundsätzlich in seinen substanziellen Charakteristika entschärft und gilt als „leer“ (§7). So wirft auch Heidegger Probleme mit der substanziellen, einheitlichen Vorstellung des Ichs auf (§5,8). Es steht bei Heidegger in derselben, nicht einseitig definierbaren Komplementarität seiner Teilaspekte. Die Möglichkeit der Enthüllung eines gegenteiligen Ich über die Zeitlichkeit wird dabei zentral thematisiert. Dies ist ein spezielles Beispiel für die generelle Identitätsproblematik, mit der sich Nāgārjuna in der MMK befasst. Das

²⁶⁸ Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 42

²⁶⁹ Nāgārjuna, MMK, aus: Weber-Brosamer & Back, P.d.L., S. 19

„Ich“ steht aber, aufgrund der buddhistischen Vorprägung, nicht so stark im Vordergrund. Heidegger versucht, durch die ganzheitliche, ontologische Denkweise an dem Problem der einseitigen, meist ontischen Definition vorbeizukommen – wie erfolgreich er damit ist, das ist durch den verwirrenden Schreibstil und die vielen verworrenen Begriffskonstruktionen, die daraus erfolgen, schwierig zu beurteilen. Nāgārjuna hat als Ergebnis eben die Leere vorzuweisen; vielleicht kann Heideggers Versuch als Beweis dafür dienen, wenn Nāgārjuna von der Unmöglichkeit des Aussprechens oder begrifflichen Definierens dieser bereits in ihrer Natur paradoxen Sachverhalte schreibt (§8, 5); aber man darf auch seinen dialektischen Stil nicht vorziehen, wenn nicht alles versucht wurde, die Identitätsproblematik mit angepassten Methoden aufzulösen.

3) Das „Zeug“ und die Kausalkonstellationen

Was bei der eingehenden Untersuchung des Begriffs des „Zeug“ bei Heidegger erstmals als die Notwendigkeit der mannigfaltigen Verweisungsganzheit in den Vordergrund gestellt wird (§5, 7), ist in der buddhistischen Tradition schon im Lehrsatz des „abhängigen Entstehens“ enthalten, wie in der Einleitung in dieses Kapitel gezeigt wird (§7, Bsp.: Der Dollarschein und seine Konstellation). Dass der „Sinn vom Sein“ eines Dinges erst durch die Koimplikation des Daseins in seiner Mit- und Umwelt erfolgen kann, ist eine ausführlichere Beschreibung der Problematik von Identität und Differenz, die durch das Verhältnis von Feuer und Brennstoff (§8, 2, MMK Kap. 10) und Geher und begangene Strecke (§8, 2, MMK Kap. 2) in den MMK behandelt wird. Hammer und Nagel sind eine Koimplikation von Zimmer und dem Willen, beispielsweise ein Bett zu bauen, d.h. „Zeug „ist“ in steter ontologischer Interkonnektivität untereinander und mit dem Dasein (§6, 3). Heidegger bezieht die phänomenale Substantialität der Dinge mit in die Überlegungen ein – das Gebrauchen, d.h. die Interaktion zwischen Dasein und Zeug steht hierbei im Vordergrund – verweist aber auf die Notwendigkeit seiner Ganzheitlichkeit um schlichtweg „zu funktionieren“, d.h. auch die Charakteristika zu erfüllen, das zu sein, was es ist: z.B. Werkzeug. Hier wird die Ähnlichkeit wieder deutlich: es ist weder ausschließlich das materielle Ding, noch exklusiv der Zeugzusammenhang – beide bedürfen der Koimplikation. Fehlt ein spezielles Zeug,

so ändert sich der Seinsmodus des Zeug auf reines „Nur-noch-Vorhandensein“; mit dem fehlenden Zeug ist die Zeugganzheit nicht mehr gegeben. Dies stimmt mit dem Beispiel des Brennstoffs überein, der nur durch Feuer zu einem solchen wird – der Hammer ohne Nagel ist selbst kein solcher mehr (d.h. nicht mehr im Seinsmodus des Zeugs). Auch hier spaltet Heidegger den Sachverhalt auf und versucht mit mehreren Begriffen die einzelnen „Seinsmodi“, die eine empirische Identität „einnehmen“ kann, gleichberechtigt aufzuzählen; Nāgārjuna hingegen wählt wiederum den Begriff der Leere, um jegliche Extremposition zu vermeiden.

4) „Sein zum Tode“ und die Dynamik von Entstehen und Vergehen

Durch die Zeitlichkeit unterschiedene Erscheinungsformen derselben Identität und das damit auftretende logische Paradoxon werden ebenso mit großem Interesse von beiden Denkern untersucht. Das heideggersche „Sein zum Tode“ (§5, 9) in seiner ständigen Unabgeschlossenheit (da der Abschluss ja nicht möglich ist, denn er bedeutet die Auslöschung des Daseins) ist teilweise mit den Lehrstrophen Nāgārjunas vergleichbar. Ähnlichkeit findet sich in der Wahrnehmung der einzelnen Zeitabschnitte als Koimplikation. Heidegger sagt, wir sind „*gebürtig sterbend*“, und verweist damit auf die Untrennbarkeit von Leben und Tod; Nāgārjuna verneint sowohl das Gleichsein, als auch das Anderssein dieser beiden „Phänomene“. Die Leerheit und ultimative Konsequenz des Buddhisten ist radikaler als die Ansicht Heideggers, denn Nāgārjuna spricht von einem „weder Aufhören, noch Andauern“, das in Unausprechbarkeit der Antwort endet; Heidegger bleibt pragmatisch und lässt den Menschen sterben (d.h. aufhören zu sein). Jedoch ist die Problematik interessant, dass die Ganzheitlichkeit der Existenz niemals erreicht werden kann, da sie in Widerspruch mit der derselben steht; sie ist aber trotzdem zumindest ontologisch sehr relevant, da sich das Dasein nach ihr „orientiert“ und „entwirft“, und damit ist die Ganzheitlichkeit im Sinne Heideggers „faktisch“ schon je existent, obwohl sie ontisch nie erreicht werden kann. Wie dem auch sei, beide Antworten verweisen auf das gleiche Paradoxon, und zielen wiederum auf die gegen-seitige Koimplikation der Gegenteile ab.

5) Zeitlichkeit

Abschließend noch ein Vergleich der Zeitvorstellung der beiden Denker. Heidegger spricht am Ende seines Buches „*Sein und Zeit*“ von der „*gewesend-gegenwärtigen Zukunft*“ (§5, 9). Die Zeitenfolge ist bei ihm in allen drei Zeitenfolgen „durch“ das Dasein erst gegeben – damit spricht sich Heidegger gegen ein „unabhängiges Geben“ bzw. eine „absolute Existenz“ der Zeit aus; die Beschreibung der Vergänglichkeit (§7) in der buddhistischen Tradition ist hiermit vergleichbar: der Fokus liegt nicht auf der Messbarkeit der Zeit und der damit notwendigen Vorstellung einer einheitlichen Form „in“ der sie „existiert“ (d.h. ein Seiendes, siehe §3, 2, §5, 9) – vielmehr wird der phänomenale Aspekt des „Vergehens der Dinge“ beleuchtet (§7), der aber, nach Nāgārjuna, unmöglich zu einem Existenznachweis der Zeit ausreicht. Er beschreibt dieses Verhältnis in Kapitel 19.

„19.1 Wenn ja Gegenwart und Zukunft die Vergangenheit fordern, dann würden Gegenwart und Zukunft bereits in der Vergangenheit entstehen.

19.2 Wenn aber Gegenwart und Zukunft dort [in der Vergangenheit] noch nicht vorhanden sind, wie könnten Gegenwart und Zukunft sie (Vergangenheit) dann fordern?

[Deshalb sind sie nicht voneinander zu unterscheiden und es läßt sich kein Existenznachweis erbringen. Es gibt darüber hinaus ein Problem mit der notwendigen Dynamik der Zeit und ihrer Existenz (RWD)]:

19.5 Eine Zeit die nicht steht, kann nicht ergriffen werden. [Aber] eine stehende Zeit, die man ergreifen könnte, gibt es nicht. Wie also sollte eine Zeit die nicht ergriffen wird, wahrgenommen werden?

19.6 Falls es Zeit [jedoch] geben sollte, [nämlich] abhängig von Seiendem, woher sollte sie dann ohne dieses Seiende kommen?

*Irgendein Seiendes existiert aber nicht, woher also sollte die Zeit kommen?*²⁷⁰

Auch hierbei verneint Nāgārjuna die substanzielle Existenz von Zeit, und stimmt in Vers 1 & 2 Heidegger überein, bei dem alle Zeiten im Dasein fundiert sind und die Trennung der drei Zeitfolgen aus der Existenz desselben erfolgen, nicht aber für sich existieren. Vers 5 & 6 zeigen jedoch, dass für Nāgārjuna nicht einmal ein Bestehen der Zeit in Abhängigkeit mit anderem Seienden vertretbar ist, da überhaupt nicht festlegbar ist. Dies wird am besten über das Beispiel des Momentes einsichtig, der sich jeglicher Messbarkeit entzieht; der aber dennoch auf ein „Ablaufen“ der Zeit verweist. „*Sein und Zeit*“ endet ja nach der Einleitung in die Zeitproblematik; leider finden sich danach keine weiteren Zeitdefinitionen Heideggers.

Koimplikationen

Heidegger und Nāgārjuna nähren ihr Denken von derselben Einsicht: die Suggestion substanzieller Existenz und ihre unreflektierte Übertragung in die konventionelle Seinsvorstellung führen zu Fehlinterpretationen der Wirklichkeit. Auf sehr verschiedene Weise, aber mit einigen vergleichbaren Ergebnissen, verfolgen sie diesen Gedanken bis zu seinen höchst widersprüchlichen Wurzeln. Dort scheiden sich ihre Denkweisen; Heidegger verweilt in der Welt der Worte, während Nāgārjuna sie verlässt.

Beide Denker legen ihr Augenmerk auf die Abhängigkeitsverhältnisse isolativ identifizierbarer Identitäten innerhalb der Seinsfrage. Beide schließen, dass kein so identifizierter Teilaspekt für sich selbst bestehen kann (zumindest in dem gleichen Seinsmodus); für eine Erklärung ist aber auch reine Reduktion auf ihre jeweils größeren Identitäten nicht ausreichend.

Heidegger, sich an dem Konzept der Ganzheitlichkeit orientierend, lässt tendenziell holistische Momente zu. Er würde, in Nāgārjunas „catuskoti“, wahrscheinlich den Punkt 3, „gleichzeitiges Entstehen aus sich und aus anderem“, verteidigen, woran auch der Begriff der Interkonnektivität gemessen werden würde. Dass lässt sich vielleicht dadurch verstehen, dass Nāgārjuna zu

²⁷⁰ Ebenda, S. 71

einem Zeitpunkt in die Auseinandersetzung eintritt, an dem seine Gegenspieler diese Vorstellung bereits vertreten haben – Heidegger musste zunächst mal in eine Opposition zu der tradierten Trennung zwischen „res cogitans“ und „res extensa“ treten. Andererseits, aufgrund der Struktur kontinentalphilosophischer Argumentation, kann und will Heidegger nur eine Erklärung positiver Natur finden; er hat nicht das Privileg eines spirituellen Gelehrten der indischen Gesellschaft um den Anfang der Zeitrechnung, mit dem Verweis auf die „Leere der Worte“, Ansichtslosigkeit als „philosophische Position“ vertreten zu können, und damit noch eine geschätzte und respektierte Aussage zu treffen. In diesem Kontext ist die kulturelle Situation sicherlich ausschlaggebend. Denn Heidegger versuchte, aufgrund der Kernproblematik widersprüchliche Sachverhalte durch verworrene Sprachgebilde zu vermitteln. Nāgārjuna, spricht, aufgrund der lediglich einseitigen Möglichkeit der Definitionen, der Sprache generell die Fähigkeit, Sachverhalte der Wirklichkeit zu erklären, ab. Nur in dieser letzten Konsequenz unterscheiden sie sich weitreichend. Nāgārjunas Aussage ist wissenschaftlich nicht brauchbar - es muss eingegrenzt werden, sonst kann ja schließlich nicht untersucht werden. Aber die kritischen Momente, vor allem der Verweis auf die in sich selbst paradoxe Natur der Wirklichkeit, kann sehr gut in die Suche nach neuen ontologischen Methoden integriert werden - und haben damit sehr hohen Wert.

In diesem Zusammenhang ist es besonders interessant, dass der ausgeprägte Substanzbegriff (im Sinne der Charakteristika der relativen Permanenz und Unabhängigkeit) eine anthropologische (oder zumindest sehr frühkulturelle), d.h. transkulturell vorkommende Konstante zu sein scheint²⁷¹; das führt näher heran an eine Unterscheidung zwischen verschiedenen, kulturell bedingten Axiomen, und anderen, möglicherweise globalen Problematiken jeglicher Ontologie. Es gilt also die Fragen zu stellen: wieso ist diese Seinsvorstellung so weit verbreitet? Zu welchem Zeitpunkt fangen Kulturen an, diese zu entwickeln? Wieso ist sie empirisch so aufdringlich, d.h.: welche

²⁷¹ Anm.: bei allen größer ausgeprägten Religionen / Philosophien / Lehren Asiens [Konfuzianismus – Daoismus, (Chan-, Zen-) Buddhismus, Hinduismus etc.] findet sich entweder eine Proklamation oder in weiterer Folge eine Auseinandersetzung mit der so konnotierten Seinsvorstellung.

erkenntnistheoretischen Zusammenhänge gibt es? Handelt es sich um einen kulturellen Wert oder um eine Suggestion aufgrund der Struktur unseres Wahrnehmungsapparats? Oder liegt es am konzeptuell orientierten Denken des sprachbegabten Menschen? Und Vor allem: was sind die Konsequenzen dieses Seinskonzeptes? Trifft es zu, dass es „Leid“ provoziert?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nāgārjuna und Heidegger vor allem die gemeinsame Überzeugung kommunizieren, dass eine einseitige Definition in der Seinsfrage nicht alle Koimplikationen berücksichtigt. Dies führt in die Frage nach der Möglichkeit einer „allumfassenden“ Antwort. Vielleicht würde Heidegger hier kommentieren, dass eine solche allumfassende Antwort wiederum in ihrer Natur nach einer ontischen „Umfassung“, daher einer summarischen Auflistung einzelner Seiender strebt – was an der existenzialen Fragestellung vorbei geht. Das wesentlich interessantere Gebiet der Untersuchung ist also die ontische Orientierung innerhalb der Seinsfrage, d.h. substantielle Charakteristika, die unreflektiert ihr „Unwesen“ im kontinental-philosophischen Denken treiben. Auch Nāgārjuna spricht sich gegen diese Konnotationen aus; seine Überlegungen gehen aber, auf ihre eigene, dialektische Art, auf die, in ihrer Natur paradoxe, Identitätsproblematik ein. Es ergibt sich damit die Frage nach den Grenzen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und des konzeptuellen Denkens schlechthin – was ihn schließlich in der letzten Konsequenz in die „Ansichtslosigkeit“ führt. Hier stehen die beiden Denker in Opposition. Denn Heidegger will die Sprache nicht aufgeben – er wagt das unmöglich Erscheinende in seinen umfangreichen Abhandlungen. In fortgeschrittenem Alter sinniert er aber dann über Alternativen, wenn er in seinem Buch „Holzwege“ in Bezug auf u.a. Friedrich Hölderlin die Poesie als Methode der ontologischen Auseinandersetzung in Betracht zieht.

Zuletzt möchte ich noch darauf verweisen, dass sowohl in den Schriften Heideggers, als auch in den Strophen Nāgārjunas, die Zeitlichkeit, d.h. die Vergänglichkeit, eine zentrale Problematik ausmacht. Der Moment, der nicht fassbare Augenblick, der die verschiedenen Identitäten oder Seinsmodi voneinander trennt – *d.h. in seiner Dynamik zwischen Sein und Werden* - ist mit allen Positionen verbunden, die man in der Frage einnehmen könnte – er stellt die Quelle aller Identität und Differenz dar und führt jede zeitlich gestreckte Definition ins Absurde. Hierzu ein Zitat des Schriftstellers, dessen „Philosophie des Augenblicks“ das letzte Kapitel dieser Arbeit ausmacht:

*„Der Augenblick ist jener Wimpernschlag, der Vergangenheit,
Zukunft und Gegenwart voneinander trennt.“²⁷²*

–Octavio Paz

²⁷² Zitat entnommen aus der Vorlesung: „Octavio Paz: Auf der Suche nach dem Augenblick“, Dr. Manuel Velázquez-Mejía, 15/04/2008

V: Octavio Paz

Octavio Paz Lozano (1914 – 1998), Schriftsteller, Literat und Poet, hat sich auf vielen verschiedenen Gebieten kreativ betätigt. Unter anderem als Diplomat in Indien tätig, widmete er sein Leben jedoch dem geschriebenen Wort. Er ist über die Grenzen Mexikos in ganz Lateinamerika und der Welt als Identitätsforscher bekannt; das Buch „Labyrinth der Einsamkeit“ (El laberinto de la soledad) gilt in diesem Zusammenhang als sein Hauptwerk. Unter anderen, politik- und geschichtskritischen Werken findet sich bei ihm kontinuierlich, insbesondere jedoch in späteren Schriften, eine poetische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sein. Diese ist durch die Lektüre vieler Autoren aus allen großen Kulturkreisen inspiriert; besonderes Augenmerk richtet er allerdings auf die indische Tradition und auf die Kontinentalphilosophie, u.a. auch auf Martin Heidegger. Er hat sich mit beiden hier besprochenen Autoren intensiv auseinandergesetzt; ihm ist die zentrale Problematik der vorliegenden Arbeit bewusst und er wählt, sicherlich auch durch erstere beeinflusst, den Weg der Metapher. Die ontologischen Momente in ausgewählten Fragmenten seiner versatilen Arbeit sollen hier zusammengetragen werden. Dies bedarf zunächst einer Einführung in seine Methode: die Poesie.

Poesie und Alltagssprache

Wie im einleitenden Vorwort kurz besprochen wurde, entspricht seine Methode der poetischen Annäherung an philosophische Probleme nicht unserer wissenschaftlichen. Es verhält sich aber nicht so, dass es keine kontinentalphilosophischen Ansätze in diese Richtung gegeben hätte. So schreibt Martin Heidegger in seinem Buch „Holzwege“, dass die Dichtung eine alternative ontologische Methode zur herkömmlichen Alltagssprache darstellen kann.²⁷³ Dabei bezieht er sich vor allem auf die Inhalte der Lyrik Hölderlins, die von vielen Kollegen wegen ihrer tiefgründigen philosophischen Botschaften geschätzt wird. Auch Philosophen wie Friedrich Nietzsche oder Paul Feyerabend sprechen der

²⁷³ Vgl. Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, S. 252

Dichtkunst nicht eine mystisch-obskure Dimension zu, sondern begreifen ihre kreative Kraft, speziell was die Abhandlung philosophischer Probleme betrifft. Wie vorhin im Kontext der Begriffsdefinitionen „Komplementarität“ und „isolative Identifikation“ kurz angeschnitten wurde (§6, 1, 2), besteht eine Verbindung zwischen der Forderung, eindeutige Aussagen zu treffen und der Identitätsproblematik in ontologischen Untersuchungen. Wenn etwas nicht eindeutig fassbar ist, weil es jedem Versuch der einseitigen Erfassung aufgrund seiner Interkonnektivität widersteht, wenn aber trotzdem die Notwendigkeit der Kommunikation solcher, sich teilweise selbst widersprechender Teilaspekte innerhalb einer Identität besteht, so halte ich es für wichtig, alle Möglichkeiten der Darstellung zumindest auf ihre Brauchbarkeit hin zu untersuchen.

Die Lektüre Heideggers ist ein Beispiel für die Problematik der Alltagssprache in ontologischen Überlegungen. Sein Stil ist verworren und hoch komplex; er produziert und verändert Begriffe mit der Zugabe von Konnotationen, die mit den Bedeutungen dieser in der Alltagssprache nicht mehr deckungsgleich sind. So wird das „Dasein“ von reinem Vorhandensein zur „Existenz eines Menschen“ umgewandelt – in einem heideggerschen Kontext kann man also gar nicht mehr von dem „Dasein“ beispielsweise eines Tisches reden.

Ohne zu tief in die Materie der Sprachphilosophie eindringen zu wollen, möchte ich dennoch eine Perspektive des Schriftstellers Paz selbst zu Gehör bringen, die speziell auf das Verhältnis von Alltagssprache und Poesie eingeht. In seinem Buch „El arco y la lira“ (Der Bogen und die Leier) schreibt er:

„Die höchste Form der Prosa ist der Diskurs, im strengsten Sinn des Wortes. Im Diskurs trachten die Worte danach, Eindeutigkeit zu erlangen. Diese Arbeit impliziert Re-flexion und Analyse. Gleichzeitig schließt sie ein unerreichbares Ideal ein, da das Wort sich weigert, reiner Begriff, eine einzige Bedeutung zu sein. Jedes Wort besitzt – von seinen physischen Eigenschaften abgesehen – eine Vielfalt von Bedeutungen. So ist die Tätigkeit des Prosaisten wider die Natur des Wortes. [...] Die gesprochene Sprache ist der Dichtung näher als Prosa; sie ist weniger reflexiv und natürlicher, und deshalb ist es

leichter, Dichter zu sein, ohne es zu wissen, als Prosa-ist. In der Prosa betrachtet man das Wort danach, sich mit einer seiner möglichen Bedeutungen zu identifizieren, auf Kosten der anderen: das Brot ist Brot und der Wein ist Wein. Dieses Verfahren ist analytischer Art und es geht dabei nicht ohne Gewalt ab, da das Wort mehrere latente Bedeutungen besitzt, gewissermaßen eine Potentialität von Bedeutungs-richtungen ist. Der Dichter dagegen tastet die Mehrdeutigkeit des Wortes nie an. Im Gedicht erlangt die Sprache ihre ursprüngliche Natur wieder, die durch die Reduktion, die sie durch Prosa und Alltagssprache erfährt, verstümmelt wurde. Die Rückgewinnung ihrer Natur ist eine vollständige und betrifft die klanglichen und bildlichen Werte ebenso wie die Bedeutungen. Das Wort, schließlich in Freiheit, zeigt seinen ganzen Gehalt, alle seine Bedeutungen und Anspielungen, wie eine reife, platzende Frucht oder wie ein Feuerwerkskörper in dem Augenblick, da er am Himmel explodiert.“²⁷⁴

In wenig überraschender Weise spricht Paz hier metaphorisch über die ihrer Natur nach mehrdeutigen Worte. Denn durch die Forderung, nur das zu bedeuten, was die empirische Identität (d.h. die Einheitlichkeit eines Dinges, die speziell durch die physikalische Abgrenzung von anderen Identitäten [Objekten] empirisch wahrnehmbar ist und damit nahe liegt), getrennt von ihren Koimplikationen und „latenten, potentiellen Bedeutungen“, ausmacht, befindet sich die Alltagssprache nach Paz schon in einem Modus, der die natürlich gegebene Pluralität der Bedeutungen, die ein Wort einnehmen kann, auf das Bedeuten der empirischen Identität eingegrenzt. Doch wieso ist diese „Multisignifikanz“ die Natur des Wortes? Weil jedes Wort wesentlich Metapher ist. Paz erläutert und bezieht sich dabei auf den Romantiker Herder:

„Sprache und Mythos sind umfassende Metaphern der Wirklichkeit. Das Wesen der Sprache ist symbolisch, weil es die Funktion der Sprache ist, ein Element der Wirklichkeit durch ein anderes darzustellen, wie das bei Metaphern der Fall ist. Die

²⁷⁴ Paz, Octavio, *Der Bogen und die Leier*, Frankfurt am Main 1983, S. 20-21

*Wissenschaft bestätigt eine Anschauung, die allen Dichtern aller Zeiten gemeinsam ist: Die Sprache ist Dichtung im Naturzustand. Jedes Wort oder jede Gruppe von Worten ist eine Metapher.*²⁷⁵

In der Alltagssprache ist bereits ein interpretativer Spielraum gegeben – nichts desto trotz findet sich eine Tendenz zur eingeschränkten Bedeutung der Worte. Genau bei dieser haben sich aber fundamentale Probleme erwiesen. Die Poesie gibt uns jedoch die Möglichkeit, die ausgesprochen schwierige Beschreibung der dynamischen Beziehung zwischen komplementären Teilaspekten, die widersprüchlich erscheinen, direkt zu behandeln. Anstatt die herkömmliche Sprache zu erweitern, neue Begriffe zu finden oder alte ein weiteres Mal zu manipulieren, erlaubt die Poesie, die Bedeutung von Worten durch Metaphorik auf eine gewisse Weise zu „potenzieren“, da einerseits die ursprüngliche Bedeutung des Wortes eine Rolle spielt, diese aber durch Koimplikation und Kontext flexibel bleibt. Damit ist es möglich, Sachverhalte, die sich in Alltagssprache formuliert widersprechen würden und somit unverständlich wären, zu kommunizieren und dabei trotzdem eine sinnhafte und zutreffende Beschreibung zu liefern.

Zu einer tiefgründigen Untersuchung dieses Aspektes muss die Sprachphilosophie herangezogen werden. Da die Integration der für diese Arbeit relevanten sprechphilosophischen Elemente aber zu weit ginge, habe ich schon in der Einleitung darauf verwiesen, dass ich mich von diesen Fragestellungen distanzieren will. Es verbleiben viele Positionen noch zu untersuchen. Traditionell reaktionär gegen Methoden, die einen Spielraum der Interpretation lassen, hat sich jedoch eine positivistische Orientierung in der Kontinentalphilosophie durchgesetzt. Damit wurden Metaphysik und Ontologie von vornherein in den Bereich der Spekulation gedrängt. Der Vorschlag, Dichtung, die zusätzlich durch den Interpretationsspielraum vorbelastet ist, in diesem Zusammenhang als „wissenschaftliche“ Methode anzuwenden, trifft jedenfalls weiterhin auf besonders wenig Begeisterung in der kontinentalen Philosophie.

²⁷⁵ Ebenda, S. 38

Ich halte es aber trotzdem für wichtig, Wege zu finden, wie sich alternative Methoden mit unseren Traditionellen verbinden lassen. Octavio Paz stellt hierzu, besonders aufgrund des sehr breiten Spektrums seines Studiums, einen guten Ausgangspunkt dar.

Wenn die von Heidegger und Nāgārjuna problematisierten Verhältnisse von Identität und Differenz, Vergänglichkeit und Bestand und der Moment, der sie voneinander trennt, in solch ein Sprachgewirre führen – kann da die Poesie vielleicht Abhilfe leisten?

Paz' poetische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, die die Dynamik der Identitäten in der Zeit und die Unmöglichkeit der einseitigen Definition bereits berücksichtigen, erlauben eine andere Perspektive auf jene ontologischen Faktoren, um die es in dieser Arbeit geht. Es soll als Vorstellung einer Alternative für den konventionell sehr eingeschränkten Umgang mit den relevanten Fragen gelesen werden.²⁷⁶

²⁷⁶ Anm.: die Gedichte werden aus Platz- und Formatgründen nicht in der originalen visuellen Form wiedergegeben. Ebenso werden einzelne Ausschnitte aus größeren Gedichten fokussiert. Paz beschreibt u.a. in „Der Bogen und die Leier“, dass die Aspekte der Vollständigkeit und insbesondere der visuellen Form des Gedichts grundlegend sind; seiner Meinung nach wäre es eine Verfälschung. Ich bitte um Verständnis, dass, durch den eingrenzenden Umgang, diese Aspekte teilweise verlorengehen. Interessierte finden die vollständigen Originalformate in den jeweiligen Bänden.

§10: Die „Philosophie des Augenblicks“

„Vier Pappeln“

*Wie hinter sich selbst läuft diese Linie her, verfolgt sich fern am Horizont, und im
Westen, der immer flüchtig, wo sie sich sucht, verschwindet sie.*

-wie diese Zeile hier

*Aufgerichtet durch den Blick, all ihre Buchstaben verwandelt in eine transparente
Säule, aufgelöst in eine nie berührte, weder gekannte, noch genoßne, aber
gedachte Blume aus Vokalen und Konsonanten*

-wie diese Zeile, die sich fort und fortschreibt und vor ihrem Ende sich aufrichtet
und weiterfließt, aber nach oben:

die vier Pappeln.

*Angezogen von der leeren Höhe, und dort unten, in einer Lache, die Himmel
geworden, verdoppelt, sind die vier eine einzige Pappel und keine.*

[...]

*Zwischen Himmel und Wasser ein blaugründer Saum: Sonne und Wasserpflanzen,
flammende Kalligraphie, geschrieben vom Wind. Wiederschein schwebend in
Wiederschein.*

*Übergänge: Flimmern des Augenblicks. Die Welt wird körperlos, ist reine
Erscheinung: vier Pappeln, vier malvenfarbene Melodien.*

[...]

*Zwischen Sein und Nichtsein schwankt das Gras, die Elemente werden leichter,
die Konturen zergehen, Schimmer, Abglanz, Wiederschein, Geflimmer von Formen
und Gegenwarten, ein Nebel von Bildern, Verfinsterung, wir sind, was ich sehe:
Spiegelungen.²⁷⁷*

Diese Auszüge aus dem Gedicht „Vier Pappeln“ behandelt die Spiegelung einer Pappel auf einer Lache Wasser und ihre Rezeption unter den mannigfaltigen Einflüssen, denen sie ausgesetzt ist. Es wird vor allem die Polyphänomenalität der Umwelt und ihre Interkonnektivität in den Vordergrund gestellt. Der Augenblick, in dem die Dinge so sind, wie sie sind, ist wie ein Feuerwerk der Impressionen – und dabei wird lediglich eine Spiegelung betrachtet, nicht das Phänomen selbst. In dieser Situation der „Ekstase“ der Umwelt, in der sich die Existenz durch so viele Verweisungen zeigt, entfaltet sich die Wahrnehmung. In einem Wogen im Wind, vervierfacht durch die

²⁷⁷ Paz, Octavio, „Vier Pappeln“, aus: *In mir der Baum*, Frankfurt am Main 1990, S. 181-185

Reflexion auf der Lache, zwischen Sein und Nichtsein, schwebt eine Dattel, die keine ist. Der Augenblick geht jedoch vorbei, die „Konturen verschwimmen“, und übrig bleibt nur die Annahme: „wir sind Spiegelungen“.

Die für diese Arbeit relevanten Passagen stechen sofort ins Auge. *„Spiegelungen, Widerschein, Abglanz, Geflimmer von Formen und Gegenwarten“* – all diese ausdruckstarken Worte und -gruppen beziehen sich in diesem Sinne auf die Unfassbarkeit und Impermanenz des Seins, auf seine *Augenblicklichkeit*. Paz verweist damit auf die Problematik von Identität in der Zeitlichkeit und der Wahrnehmung, und auf die unglaubliche Fülle von Faktoren, die so einen Augenblick konstituieren. Wie ein aristotelisches *thaumázein* über die Mannigfaltigkeit der Einflüsse, die hier herrschen, beschreibt er diesen Moment „chaotisch-strukturell“, d.h. verbindet das Verhältnis der festgelegten Formen mit der, durch die Mannigfaltigkeit der Einflüsse hervorgerufenen, Verzerrung. In weiteren Gedichten werden einzelne Aspekte hiervon fokussiert.

1) Die Zeitlichkeit des Augenblicks

Der Moment, der innerhalb einer Identität jene komplementären Extreme voneinander trennt, die danach isolativ identifiziert werden können; in dem sich Holz zu Kohle transformiert; ist tiefgreifende Inspiration für Paz und ein Phänomen, mit dem er sich immer wieder poetisch auseinandersetzt. Ein sehr gutes Beispiel hierzu liefert das folgende Gedicht.

„Zwischenzeit“

*Augenblicksgebilde über einer Pause schwebend, Erscheinungen, weder
herbeigerufen, noch gedacht, Formen aus Wind, substanzlos wie die Zeit und wie
Zeit zerronnen.*

*Aus Zeit gemacht, sind sie nicht Zeit; sie sind der Spalt, das Intersitium, der kurze
Tumel des dazwischen, wo die diaphane Blüte sich öffnet: hoch am Stiel eines
Widerscheins kreist sie und vergeht.*

*Helligkeiten, nie berührt, mit geschlossenen Augen gesehen: die transparente
Geburt und der kristallklare Sturz in diesen Augenblick dieses Augenblicks, der
noch andauert [...].*

Schwereleose Stunde. Ich atme den leeren, ewigen Augenblick.“²⁷⁸

²⁷⁸ Paz, „Zwischenzeit“, Ebenda, S. 49

Besonders die zweite Strophe beschreibt auf poetische Weise diesen unfassbaren Moment der Transformation – wo sich die Zwillingsblüte des Paradoxons von Bedingung und Bedingtem (§8, 2), von ontischem und faktischem Sein (§5, 8), öffnet und beide Extreme für eine „Nicht-Zeit“ verschmelzen. Doch dieser Moment, der eben jetzt vergeht, dauert gleichermaßen für die Ewigkeit:

„Zwischen Fortgehen und Bleiben“

Zwischen Fortgehen und Bleiben schwankt der Tag, verliebt in seine Transparenz.

Der kreisrunde Abend ist nun eine Bucht: im stillen Auf und Ab wiegt sich die Welt.

Alles ist sichtbar und alles entzieht sich, alles ist nah und doch unberührbar.

Das Papier, das Buch, das Glas, der Bleistift, ruhen im Schatten ihrer Namen.

Ein Pochen von Zeit wiederholt in meiner Schläfe immer dieselbe trotzig Silbe aus Blut.

Aus der teilnahmslosen Wand macht das Licht ein gespenstisches Schauspiel von Reflexen.

Im Zentrum meines Auges erblicke ich mich; es blickt mich nicht an, ich erblicke mich in seinem Blick.

Der Augenblick zerfließt. Ohne mich zu rühren, bleibe ich und gehe fort: ich bin eine Pause.²⁷⁹

Hier beschreibt Paz eindrucksvoll die Zusammenhänge mehrerer Problematiken die im Laufe dieser Arbeit aufgeworfen wurden. Die Multidimensionalität des Ich, wie wir sie von Heidegger kennen (§5, 8), in Vers 7, gekreuzt mit der Zeitlichkeit in Vers 8; die Problematik der „teilnahmslosen“ Wand, die erst durch Lichtreflexionen neu erlebt und damit wieder aktiv in Beziehung zu dem Menschen tritt, was an das Weltproblem verweist (§5, 5) in Vers 6; die Vergänglichkeit, an die man durch das Pochen des Blutes immer erinnert wird, in Vers 5; und eine weitere Auseinandersetzung mit dem „kurzen Taumel des dazwischen“, in dem der Tag besteht und vergeht, in dem die Welt sich auf und ab wiegt, in Vers 1 & 2.

Diese zwei Beispiele lassen folgende Tendenzen durchscheinen: Identität scheint sich innerhalb eines Augenblickes gleichsam „zu ergießen“, erlebt ihre Höhe und ihre Tiefe und pendelt zwischen ihren Teilaspekten hin und her.

²⁷⁹ Paz: „Zwischen Fortgehen und Bleiben“, Ebenda, S. 51

Dieser Moment hat selbst keine zeitliche Ausdehnung, ist eine kleine Ewigkeit für sich; er vergeht sofort, und kann nicht festgehalten werden:

*„Der Augenblick ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit
einander berühren“²⁸⁰*

-Octavio Paz

2) Die Identität im Augenblick

*„Niemand hört in sich selber auf: Ein Ganzes jeder Einzelne, In
einem anderen Ganzen, In einem anderen Einzelnen:
Konstellationen“²⁸¹*

Dies ist eine andere Möglichkeit darzustellen, was ich mit dem Begriff der Komplementarität näher bringen wollte (§6, 2). Eine Identität ist immer multidimensional: sowohl innerhalb des Begriffes, als auch innerhalb seiner materiellen und seiner existenziellen Konstellation. Man teilt die eigene Identität über die Zeitlichkeit mit anderen Menschen, zunächst durch das Geborenwerden. Paz beschreibt hier mit wenigen Worten ein so umfangreiches und alltägliches Paradoxon der Identität, wie es so kurz nicht einmal Nāgārjuna fassen konnte. Im gleichen Gedicht beschreibt er einen beispielhaften Augenblick:

*„Eine Welle birst: Schmetterlinge aus Salz: Verflüchtigungen.
Metamorphose des Identischen.“²⁸²*

Das Verhältnis des Menschen mit seiner Wahrnehmung und seiner Sprache zu den unzählbaren Identitäten, alle verschiedenen Aspekte der Form dieser Welle Meerwasser, verschmelzen in einem Moment zum Erlebnis des Augenblicks – und verflüchtigen sich. Keine Welle gleicht der anderen. Sie folgen in ewiger Regelmäßigkeit, ohne sich zu wiederholen: Die Form verbleibt relativ gleich, abhängig von unendlich vielen Faktoren, die sich an gewisse Regeln halten. Sie wiederholt sich aber niemals genau; keine Welle ist mit einer anderen ident. Die Teilchen, die die Wellenenergie transportieren, bewegen

²⁸⁰ Zitat entnommen aus der Vorlesung: „*Gedichte, Geschichte, Geschehen: Unterwegs zu Octavio Paz*“, Dr. Manuel Velázquez-Mejía, 07/05/2007

²⁸¹ Paz, Octavio, „*Geschichte von zwei Gärten*“, aus: *Gedichte*, Frankfurt am Main 1977, S. 225

²⁸² Ebenda S. 235

sich im Kreis; die Welle, d.h. das Phänomen, bewegt sich jedoch weiter. Unendliche Möglichkeiten innerhalb eines endlichen Rahmens, der selbst wieder, unter einem ähnlichen Muster, Schwankungen unterworfen ist (Ebbe, Flut, Mondzyklus etc.) – all diese Faktoren sind vereint im Augenblick der Perzeption. Wenn man sich von den einheitlichen Vorstellungen von Identität entfernt, kommt man aus dem Staunen über solche Vorgänge gar nicht mehr heraus – und ich glaube, Paz will diesen Aspekt herausheben und sich somit gegen eine tendenzielle „überanalytische“ und „einheitsfordernde“ Denkweise aussprechen.

Um aber selbst nicht allzu poetisch oder romantisch zu werden, betrachten wir einen weiteren Schwerpunkt des Denkens von Paz: das Miteinander.

3) Das „Ich“ und der andere

„das Leben – wann denn war es schon wahrhaft unser? Wann sind wir, was wir sind, in Wahrheit, wirklich? Einzeln sind wir, genau betrachtet, niemals, was anderes als Taumel, Schwindel, Leere, Spiegelfratzen, Entsetzen und Erbrechen, nie ist das Leben unser, stets von andern, das Leben eignet keinem, alle sind wir das Leben – Sonnenbrot für alle andern, all diese andern, die wir sind, wir selber – ich bin ein anderer, wenn ich bin, und meine Taten sind mehr noch mein, sind sie auch aller, um selbst zu sein, muß ich ein anderer werden, mich selbst verlassen und mich suchen unter den andern, die mir volles Dasein geben, ich bin nicht, Ich gibt es nicht, immer sind wir als Wir, das Leben ist ein andres, immer jenseits von dir, von mir, nur Horizont stets, Leben, das uns verlebt und entfremdet, uns ein Gesicht erfindet, es verwittert, Hunger nach sein, o Tod, das Brot von allen, mein wirkliches Gesicht, das von dem anderen, mein Angesicht von uns, uns allen immer, Gesicht des Baumes und Gesicht des Bäckers, eines Chauffeurs, der Wolke und des Seemanns, Gesicht von Sonne, Bach, von Pedro, Pablo, Gesicht des einsam – kollektiven Einen, wecke mich auf, ich komme zur Welt“²⁸³

Vergleichbar mit der „Mitwelt“ im Sinne Heideggers (§5,8) wird in dem Gedicht „Sonnenstein“ die Erkenntnis der Existenzialität der anderen (d.h. der Koimplikation ihres Mitseins) und das dadurch resultierende „Verschwimmen“ der verschiedenen Abgrenzungen zwischen den Identitäten thematisiert. Paz konnotiert diese Verhältnisse aber gewissermaßen melancholisch; die Suche nach dem eigenen Sein wird in einer Art Ausständigkeit der Essenz aufgefasst

²⁸³ Paz, „Sonnenstein“, Ebenda, S. 145

– das „volle Dasein“ kann erst durch die anderen erlangt werden – was ebenso an Heidegger erinnert. Auch findet sich durch die Aufzählung der verschiedenen Gesichter gegen Ende des Abschnittes wieder ein Verweis auf die Mehrschichtigkeit, die diese Ansicht (d.h. das Eigensein ist abhängig von dem Fremdsein) berührt: Paz fordert dazu auf, die Einsichten, zu deren abstrakter Ebene man recht schnell Zugriff hat, in der Lebenswelt „anzuwenden“; er skizziert die Bedeutung, die diese Erkenntnisse für das Verhältnis zur eigenen Umwelt hätten, d.h. „einsam-kollektiv eins sein“ mit dem Bäcker, dem Bach etc., und wirft damit eine wichtige Frage auf: was würde eine „Anwendung“ dieser Prinzipien für die Lebenswelt bedeuten? Wie tief müssten wir unser Verständnis verändern, und was wären die Konsequenzen?

4) Die Vereinigung im Augenblick

Der letzte Schwerpunkt, der die vorherigen ständig begleitet, und sie in sich zur Vollständigkeit bringt, ist der Klimax seiner „Philosophie“: der vereinende Augenblick:

„Augenblicke Sprachspiele“

Perfekte Momente:

Geboren werden und wieder unsichtbar werden!

Sterben und doch bleiben!

Weggehen, ohne sich zu bewegen.

Reiten auf einem Augenblick zu einem noch keinem Augenblick!“²⁸⁴

Dies lässt sich gut als ein Kernpunkt der „ontologischen“ Überzeugung Paz' fassen. Hier erhalten die komplementären Teilaspekte volles Gewicht; alles wird als gleichursprünglich und gleichzeitig vorgestellt. Die Gegenteile vereinigen sich. Jedoch wird ebenso auf die Dynamik dieses Augenblicks verwiesen, der einen „Riss“ in der Zeit verursacht, in dem sich etwas bewegt, ohne dass dabei Zeit vergeht. Es ist das Heideggersche faktische Sein, das ontisch noch nicht ist (§5, 8); es ist die Vergänglichkeit im Sinne der Buddhisten und die Problematik

²⁸⁴ Paz, „*Augenblicke Sprachspiele*“, Gedicht entnommen aus der Vorlesung: „*Gedichte, Geschichte, Geschehen: Unterwegs zu Octavio Paz.*“, Dr. Manuel Velázquez-Mejía, 04/06/2007

der Transformation von Identitäten (§7, §8, 2). Es ist der Moment der Transformation, der zeitlos ist, nicht weil er unmessbar, sondern weil er, für unser Verständnis, unmöglich ist.

*„Leben und Tod sind keine gegensätzlichen Werte, wir sind ein Stengel mit
Zwillingsblüten [...]*

*Tag und Nacht streicheln sich lange, wie Mann und Frau, die sich lieben, wie ein
einziger Fluß unter Bogen von Jahrhunderten fließen die Jahreszeiten und die
Menschen dahin, zur lebendigen Mitte des Ursprungs, jenseits von Ende und
Beginn.“²⁸⁵*

Paz kommuniziert immer wieder die Idee der zeitlosen Vereinigung der Gegensätze im Augenblick. Das Zwischenspiel der Gegenteile, ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihre geteilte Identität sind ein ständig präsent Element. Der Mexikaner lässt diese Verhältnisse in seiner Poesie „tanzen“, er spielt sie durch; er erläutert seine Eindrücke, wie sich dieses Denken bei ihm niedergeschlagen hat; und schlussendlich versucht er das Unvereinbare, da schon dasselbe, mit sich selbst zu vereinen. Dies alles steht immer in direktem Zusammenhang mit der Zeitlichkeit. Hierzu noch ein Auszug:

*„Vorbei ist die Zeit, da man das Kommen der Zeit erwartet, die Zeit von gestern
heute und morgen, gestern ist heute, morgen ist heute, heute ist lauter Heute,
plötzlich ist es aus sich herausgegangen und schaut mich an, es kommt nicht aus
der Vergangenheit, geht nirgendwo hin, Heute ist hier, es ist nicht der Tod –
niemand stirbt am Tod, alle sterben wir am Leben –, es ist nicht das Leben –
Augenblicksfrucht, schwindelerregende, strahlende Trunkenheit, der schale
Geschmack des Todes macht das Leben lebendiger –, Heute ist weder Leben
noch Tod, es hat keinen Leib, keinen Namen, kein Gesicht, Heute ist hier,
hingestreckt zu meinen Füßen, schaut es mich an.“²⁸⁶*

²⁸⁵ Paz, „Der zerbrochene Krug“, aus: *Gedichte*, S. 107-109

²⁸⁶ Paz, „Gibt's keinen Ausweg?“, aus: *Gedichte*, S. 93

Der vereinigende Moment ist der Aspekt, den Paz zu dieser Untersuchung beiträgt. Seine, alle Sinne mit einbeziehende, poetische Reflexion und Rekonstruktion jenes Augenblicks, der besonders die Problematik von Identitätsverhältnissen zum aufzeigt, wirkt stärker auf das Gemüt als die, wesentlich mehr an der rein rationalen Einsicht orientierten Werke der beiden anderen Denker. Kann durch dieses größere „Teilhabenlassen“ des Lesers ein besseres Verständnis der Problematik provoziert werden?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Octavio Paz ein Schriftsteller mit einer besonderen Eigenschaft ist: er widmet viele seiner Werke den Paradoxien der Wirklichkeit und ihrer Verhältnisse, die in hochgestochene, philosophische Fragen leiten. Seine eigene „Philosophie des Augenblicks“ distanziert sich hierbei jedoch von dem Bedürfnis, reine, positive Begriffe als Ergebnis einer Abhandlung festzustellen. Vielmehr versucht er, durch seine poetische Methode, in seinem Leser ein sowohl emotionales, als auch rationales „Verständnis“ zu produzieren – das sich stark an der Identitätsproblematik, die zentral in dieser Arbeit thematisiert wird, orientiert. Seine Gedichte hinterlassen jedoch mehr als bloße Information – er will die Lebenswelt des Menschen in diesen Fragen integriert sehen.

§11: Heidegger, Nāgārjuna und Paz: Vereinigungen

Die Analyse der Auszüge aus Paz' Gedichten, die nur sehr kurz ausfallen konnte, enthält bereits vergleichende Elemente mit den anderen besprochenen Autoren. Heidegger war sicherlich ein Ausgangspunkt in Paz' existenzialer Auseinandersetzung. Der immer wiederkehrende Fokus auf die Dynamik zwischen Kollektiv und Einsamkeit ist ein Beispiel hierfür, spiegelt aber auch den Zeitgeist wieder, der speziell im französischen Existenzialismus auf ähnliche Weise zum Vorschein kommt. Aber eine mexikanische Originalität ist nicht zu bestreiten, ebenso wenig wie der orientalische Einfluss, der sich speziell durch seine Spätwerke zieht. Nāgārjuna ist sogar ein Vers gewidmet:

„Ich vergaß Nāgārjuna und Dharmakirti

An deinen Brüsten, In deinem Schrei habe ich sie gefunden: Maithuna, zwei in einem, Eines in allem, Alles in Nichts, Sunyata, Leere Fülle, Eine Leere, so rund wie deine Kruppe!“²⁸⁷

Ohne jetzt genauer auf den Inhalt dieser Zeilen eingehen zu wollen, lässt sich sagen, dass Paz an dem Denken Nāgārjunas interessiert war und es studierte. Die orientalisch - buddhistischen Prägungen seiner Arbeit, die sich immer wieder, wie beispielsweise an der Problematisierung von gegenseitigen Abhängigkeiten, zeigt, unterstreichen dies.

Durch beide Denker inspiriert, verfolgt Paz seinen unkonventionellen Stil, in dem er Augenblicke zwischen Kreation und Destruktion, Chaos und Kosmos, zwischen Sein und Nichtsein auferstehen, erblühen und sogleich vergehen lässt. Der Moment, in dem sich alle Mehrschichtigkeit, Polyphänomenalität und Multidimensionalität vereint, ist wie das von ihm beschriebene Feuerwerk, in dem sich das Wort zu seiner Fülle der Bedeutungen erhebt, um gleich darauf zu vergehen – dieser Moment, die Gesamtheit seiner Faktoren, stellt das Klimax der Existenz – und stellt zugleich die große Frage an die Ontologie: hat diese Art der Beschreibung ontologische Qualität?

²⁸⁷ Paz, „Geschichte von zwei Gärten“, aus: *Gedichte*, S. 233

Aber auch wie die Methoden der beiden anderen Denker, hat die Poesie, bei genauer Betrachtung, ihre Nachteile – denn Paz ist zügellos, ausschweifend und bezieht ästhetische Faktoren viel zu sehr ein, um als Kommunikation der Inhalte und der Problematik, die diese Arbeit zentral behandelt, im Alleingang klar zu projizieren. Man braucht sekundäre Literatur, konzeptuelle Unterstützung und eine Einführung in das Thema, um Paz zu voller Geltung kommen zu lassen. Er ist, so wie die beiden anderen Autoren auch, eigenständiger Querdenker, und wird damit schwer zugänglich.

Darüber hinaus sind allen drei „Denkern“ zwei Schwerpunkte gemein: sie stellen Identitätsverhältnisse in der Zeitlichkeit einander gegenüber, überschreiten damit Grenzen des logischen Denkens in dem Versuch, der Natur dieser Paradoxien näher zu kommen; dies führt zu der Problematik der Transformation von Identitäten innerhalb sich selbst, ihrer Abhängigkeit untereinander und der Gesamtheit dieser Verhältnisse:

Wie schon unter §9, 2 zwischen den beiden anderen Denkern verglichen wurde thematisiert auch Paz' „Philosophie des Augenblicks“ das abhängige Subjekt: Heideggers Mitsein als Existenzial (§5, 8) kommt seinerseits sehr nahe an Paz' Verbildlichung einer sozialen Realität (§10, 3), die ihrerseits, zwar nicht in ihrer melancholischen Konnotation, aber im Sinne der notwendigen Koimplikationen, mit einer buddhistischen Sichtweise verglichen werden (§7).

Ebenso hat sich innerhalb des vorangegangenen Vergleiches gezeigt, dass die Dynamik von Entstehen und Vergehen (§9, 4) und die Zeit (§9, 5) eine große Rolle für Heidegger und Nāgārjuna spielen. Paz interessiert sich besonders stark für diese Verhältnisse wie unter §10, besonders aber Punkt 1, 2 und 4 herausgearbeitet wurde.

Der letzte zu vergleichende Punkt leitet in die abschließende Zusammenfassung ein: dort wo Heidegger Ganzheitlichkeit in den Vordergrund stellt, Nāgārjuna weder Ganzheit noch Einheit sieht, dort sucht Paz die Vereinigung. Was für Heidegger zunächst nahe liegt, aber Paradoxien in sich enthält und tendenziell holistisch wirkt (§5, 5, 8, 9, §9,1); was von Nāgārjuna als Extrempositionen in beiden Richtungen verneint wird und durch Pratityasamutpāda bzw. sūnyatā erklärt wird (§8, §9, 1); das beschreibt Paz in der dynamischen

Vereinigung (§10, 4). Obwohl es schon es selbst ist, fehlt ihm noch etwas von ihm selbst, und das ist die Fusion mit sich selbst. Diese Sehnsucht nach Klarheit über die faktisch je erreichte, aber ontisch niemals erreichbare Identität von Leben und Tod, die aufdringliche Dualität aber existenziale Einheit von Körper und Geist, die unmögliche, aber notwendige Koimplikation von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, die gleichursprüngliche Einheit und Differenz von uns selbst und uns selbst, kommen in jenen „perfekten Momenten“ zum Vorschein und zeigt, meiner Meinung nach, dieselbe Sehnsucht wie die Heideggers und die Nāgārjunas an – die Sehnsucht nach Sein:

*„Türe des Sein, erwecke mich, erscheine, laß mich sehen das Antlitz des Tages,
laß mich sehen das Antlitz der Nacht nun, alles verbindet sich, in steter Wandlung,
Bogen des Blutes, Brückenschlag des Pulses, Fähr mich zum anderen Ufer dieser
Nacht dort, wo ich du bin, wir jeder wahrhaft wir sind, hin zu dem Reich
verflochtener Pronomen,*

*Türe des Seins: schließ auf dein Sein, erwache, lerne auch du zu sein, form dein
Gesicht dir, arbeite deine Züge aus, besitze Gesicht, daß du meines ansiehst und
ich deines, das Leben schauend bis zum Tode, Gesicht von Meer, von Brot, von
Fels und Brunnen, Quellstrom, in dem sich lösen unsre Mienen zum Antlitz
Namenlos, Sein ohne Antlitz, sprachlose Gegenwart von Gegenwarten...“²⁸⁸*

Auch hinsichtlich der Methode sehe ich in Paz' eine vereinende. Denn der ungebrochene und langatmige Redeschwall des deutschen Philosophen und die „Leere“ der Aussage Nāgārjunas gehen in der metaphorischen Multisignifikanz des poetischen Wortes von Paz einen Kompromiss ein: anstatt zu viel oder gar nichts mehr zu sagen, sagt der Dichter Viel mit Wenig. Seine Verse über die Zeit, den Augenblick und die Konstellation der Realität erfordern eine philosophische Information, bevor sie fruchten können. Tun sie das aber, so filtert Paz eine schattenhafte Sinnhaftigkeit aus dem Sud der Verhältnisse heraus, die immer wieder nur ein Ziel hat: die Ekstase des Augenblicks, das Erlebnis der Transformation von Identitäten und ihre Vereinigung zu umschreiben und die damit verbundene Emanzipation von festgefahrenen Überzeugungen für ein Neubetrachten der Realität zu provozieren. So liefert Paz eine andersartige, aber manchmal sehr treffende Methode, diese Verhältnisse zu beschreiben, die als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dienen kann.

²⁸⁸ Paz, „Sonnenstein“, aus: *Gedichte*, S. 147-149

Vereinigungen

Heideggers „Philosophie des Daseins“, Nāgārjunas „Philosophie der Leere“ und Paz' „Philosophie des Augenblickes“ sind gemeinsam verwurzelt in der Erkenntnis der natürlichen Paradoxie von Identität(en) in der Zeitlichkeit. Auf vollkommen verschiedene Weise, mit grundlegend unterschiedlichen Methoden, unter anderen sozio-kulturellen Umständen und mit Jahrhunderten an zeitlicher Differenz ihres Wirkens, deuten alle drei Schriftsteller darauf hin, dass die Charakteristika von relativer Permanenz und empirischer Einheitlichkeit (d.h. zusammenfassend: Substantialität) zu tief in unsere Denkweise integriert sind, und fordern zu ihrer neuerlichen Reflexion auf. Ebenso kritisieren sie die allgemeine, dreistufige und absolut-lineare Zeitvorstellung, sowie (insb. Heidegger) die absolute Raumvorstellung und die Setzung des Subjektes als ein „in“ diesen beiden Dimensionen isoliert „Vorkommendes“. Sie befassen sich, in dieser Hinsicht, alle mit dem Verhältnis von Vergänglichkeit, Bestand und Abhängigkeit isolativ identifizierbarer Teilaspekte von Identitäten, d.h. mit ihrer spatiotemporalen, existenzialen, konzeptuellen und ontologischen Interkonnektivität.

Das Erlebnis, drei vollkommen verschiedene Gedankenwelten zu durchforsten, kennen- und verstehen zu lernen, ist ein erhebendes, horizont-erweiterndes Privileg. Es wird dem Studenten hierbei, auf manchmal sehr unnachgiebige Weise, der kulturell gewachsene, sprachlich – konzeptuelle Denkapparat ordentlich durchgeschüttelt. Dies führt (natürlich nach einer vorangegangenen Verwirrung) zur Geburt der Idee von möglicherweise transkulturellen, d.h. anthropologischen, Denkmustern. In diesem Fall begegnete mir vor allem eine Gemeinsamkeit: alle drei Denker, jeder in seiner Konstellation: Nāgārjuna mit einem reichhaltigen Angebot an „philosophischen Positionen“, aus der er dieselbe der „Ansichtslosigkeit“ wählt und verteidigt; Heidegger in Konfrontation mit dem isolierten „res cogitans“, kombiniert mit den newtonschen spatiotemporalen Axiomen und der unreflektierten ontologischen Differenz; und Paz, beide berücksichtigend, mit melancholischem Enthusiasmus nach der Vereinigung der je vereinigten Identität greifend - alle drei verweisen auf das Problem der ontologischen Definition: der Identitätsdynamik in der Zeitlichkeit und ihre Paradoxie. Die drei sehr unterschiedlichen Methoden, die zur

Anwendung kommen, vermitteln ebenso, dass dieses Problem nicht kulturell – konzeptueller sondern global-ontologischer Natur ist. Denn es findet, ob mit voller Rede, ob unter Berufung auf Unmöglichkeit der Definition oder durch Poesie, nur eine Annäherung an die Problematik statt. Lässt sie sich, geschult durch die großen Denker und ihre Methoden, von einem anderen Winkel aus besser erfassen?

Resumé

Die vorliegende Arbeit hatte zum Ziel, zunächst die Seinskonzepte von Heidegger, Nāgārjuna und Octavio Paz zu rekonstruieren und untereinander zu vergleichen. Das Resultat ist ein Triumvirat von kontinentaler Philosophie in traditionell verworrener, buddhistischer Philosophie in traditionell stiller, und mexikanischer philosophischer Poesie in traditionell kapriziöser Form, die sich über ein Phänomen beraten, dessen umfangreiche, endgültige Erklärung noch auf sich warten lässt. Hierbei steht immer wieder der Moment der Transformation von Identitäten im Mittelpunkt, der Spalt, die Dynamik, das Chaos *zwischen Sein und Werden*. In der Physik nennt man diesen Moment den Quantensprung, und es ist umstritten, ob bei diesem Vorgang überhaupt Zeit vergeht; als das große Problem der ontologischen Definition entpuppt sich ebenso die Zeitlichkeit. Es spielt aber auch die Wahrnehmung und die Vorstellung von Identitäten als relativ permanent und unabhängig, d.h. „einheitlich“, eine Rolle, die als „substanziell“ im Sinne Descartes' erklärt wurde, und auf die erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Auseinandersetzung verweist. Darüber hinaus steht das Verhältnis von Identitäten innerhalb von größeren Identitäten bzw. die „Mehrwertigkeit“ einer Identität zur Frage. Durch den Vergleich der verschiedenen Denkmuster ergab sich vor allem folgendes Ergebnis: es scheint, dass die Identitätsproblematik in der Zeitlichkeit ein Problem ist, das das menschliche Denken schlechthin betrifft, da es in vielen Kulturen zur Geltung kommt. Es hat sich zumindest in Indien, Europa und Lateinamerika das gleiche Problem erwiesen: eine philosophische Überzeugung, die den empirischen Identitäten relative Permanenz und Unabhängigkeit zuschreibt; Geburt und Tod als vergangene bzw. zukünftige, isolierte „Momente“ versteht; Holz und Kohle auf ihre Differenz, nicht auf ihre Koimplikation untersucht usw., d.h. eine Tendenz zur isolativen Identifikation ohne Berücksichtigung der Komplementarität ihrer Teilaspekte oder ihrer Interkonnektivität in der Zeitlichkeit erkennen lässt. Für Heidegger ist dieses das „ontische“ Verständnis, für Nāgārjuna die „konventionelle Wahrheit“, und für Paz tiefgreifende Inspiration, „zu neuen Ufern“ aufzurufen. Nun stellt sich die

Frage: wieso ist diese unzureichende Betrachtungsweise der Welt und ihrer Verhältnisse so offensichtlich?

Im Zusammenhang mit dieser Frage bin ich immer wieder mit einem speziellen Rätsel konfrontiert: wie kommt man eigentlich zu der Ansicht, ein Objekt sei isoliert, d.h. *abgegrenzt*? Auf einer materiellen Ebene scheint dies nun einfach zu beantworten: der Stein ist Stein weil er sich unterscheidet von dem Strand, auf dem er liegt. Wie ich aber in §6 im Rahmen der Begriffskonstruktion zeigen wollte, ist es so, dass hier eine Identität über Gruppen von „Einheiten“ gelegt wird, d.h. nur in einer gewissen Perspektive diese „Einheitlichkeit“ wirklich vorhanden ist, da jede Identität wiederum aus kleineren, als Einheit definierbaren Teilaspekten besteht. Hier wird es notwendig sein, den erkenntnistheoretischen und den sprachphilosophischen Hintergrund, d.h. der Einfluss der Wahrnehmung, des konzeptuellen Denkens und der Struktur und ontologischen Basis der Sprache, in Bezug auf den Prozess der isolativen Identifikation, genauer zu untersuchen. Dies führt in eine Auseinandersetzung mit dem „Prinzip“ oder der „Idee“ der Abgrenzung, d.h. der Grenze schlechthin, die, wie der Name schon verrät, grundlegend für jeden Versuch der „Definition“ ist. Dieses Thema werde ich im Rahmen meiner Dissertation behandeln.

Als erstes Ergebnis der zweiten Aufgabenstellung, nämlich die Überprüfung der Brauchbarkeit der ontologischen Elemente der Denkweisen von Paz und Nāgārjuna für die moderne Ontologie, ist zunächst ihre Unterstützung zur „Filterung“ des Kernproblems zu nennen: die Komplikation der ontologischen Definition, die durch einige Faktoren grundlegend beeinflusst wird. Das Problem ist die Reduktion von Identitäten auf isolativ identifizierte Teilaspekte in der Zeitlichkeit, in sowohl materieller, konzeptueller, ontologischer und existenzialer Hinsicht. Als Faktoren hierzu wurden einerseits die, tief in die Seinsvorstellung integrierte, substanzielle Konnotation der existierenden Einheiten (Identitäten), d.h. ihre relative Permanenz und ihre Unabhängigkeit, genannt; andererseits wurden die newtonsche Raum- und Zeitvorstellung und ihre ontologischen Implikationen aufgezeigt. Diese beiden Faktoren, gekoppelt mit der fundamental erscheinenden Paradoxie des Grundproblems, wurden von beiden nicht europäischen Denkern auf ihre eigene Weise behandelt. Sie sind ausschlaggebend für die Entwicklung der abendländischen Seinskonzeption, tief in die

Alltagsvorstellung verwoben, damit einflussreich auf die Wissenschaft und, was das Bedenklichste daran ist, weiterhin ungenügend reflektiert.

Hinsichtlich der Brauchbarkeit ihrer Methoden zur Behandlung der Problematik lässt sich folgendes zusammenfassen: weder die Methode von Heidegger, die in eine verworrene Begriffswelt führt, und leider nicht vollständig ausgeführt wurde, noch die Poesie von Paz, einerseits aufgrund der zu weit gehenden Ästhetisierung und andererseits durch Angewiesen-sein auf Sekundärliteratur, liefern ein zufriedenstellendes Ergebnis ab; Nāgārjunas Weg, der in „Ansichtslosigkeit“ endet, kommt natürlich als Methode auch nicht in Frage. Aber durch den Vergleich aller Ansatzpunkte wird die Problematik einsichtig: die Vorstellung von Seiendem als abgegrenzter „Einheit“ und die substantielle Konnotation: bei Heidegger und Paz vor allem in der existenzialen, bei Nāgārjuna aber auch in der begrifflichen Dimension: ein Wort hat für sich schon die oben beschriebenen Charakteristika – es bezeichnet etwas „Positives“;²⁸⁹ eine Definition zielt auf etwas, seiner Ansicht nach Unmögliches, ab, da diese Vorstellung auch strukturelle Grundlage der Sprache ist. Dieses weiterhin ungelöste Problem bedarf einer Auseinandersetzung, die speziell durch den interkulturellen Abgleich zu neuer, ontologischer Erkenntnis führen kann.

Generell gesprochen ist die lyrische Behandlung ontologischer Fragestellung jedoch ein Element, dessen Integration in die kontinentalphilosophische Methode in Betracht gezogen werden muss. Hierbei vertrete ich nicht die Ansicht, dass eine gesamte Abhandlung in poetischer Form oder Lehrstrophen etc. strukturiert werden soll. Vielmehr könnte man einzelne Strophen oder Gedichte als Beispiel und Mittel zur besseren Kommunikation der Problematik verwenden, da sie gerade jene, tief in die Alltagsvorstellung integrierten Vorstellungen, ohne die Gefahr, sich in einem widersprüchlichen Begriffschaos zu verfangen, kritisch reproduzieren und können. Als Beispiel hierfür könnte man „Koans“, d.h. die Lehrgeschichten oder –strophen der Chan- und Zenbuddhisten betrachten; hier werden zunächst unverständliche Sachverhalte

²⁸⁹ Anm.: das Wort „Nichts“ ist ein Paradoxon in sich: es beschreibt als positives Signifikant genau sein Gegenteil, nämlich ein negatives, „ein“ „Nicht-Signifikat“.

dargelegt, die zu einer Überwindung von grundlegenden Überzeugungen und, im weiteren Sinne, zur Kommunikation der Lehrinhalte verwendet werden. Diese Struktur, verbunden mit einer Abhandlung in traditioneller Form, die sowohl in die Problematik einführt, die Strophen zu vollem Gehalt bringt und dadurch die Materie besser verständlich macht, wäre eine Möglichkeit so einer Integration.

Epilog

Wenn tatsächlich ein „suggestives“ Element in der empirischen Identitätsvorstellung, wie es im Laufe dieser Arbeit einige Male überlegt wurde, auffindbar ist; und wenn dieses innerhalb des europäischen (oder sogar als Tendenz des globalen) Denkens zu einer speziellen Prägung der Realitätsvorstellung führt, so ergibt sich eine wiedergefundene Notwendigkeit der ontologischen Fragestellung, die im interkulturellen Rahmen besondere Effizienz erzielen kann.

Ein aktuelles Beispiel hierfür ist die Forschung in der subatomaren Physik. Die Unfassbarkeit einzelner Teilchen, d.h. der „Welle-Teilchen-Dualismus“, und die Problematik der begrifflichen Erfassung und der Kommunikation dieser Erkenntnisse, verweisen auf eine ausgeprägte Seinskonzeption, die sich an festgelegten „Einheiten“, d.h. an der Vorstellung von isoliert existierenden Entitäten, orientiert. Da die Identitätsproblematik weiterhin, insbesondere über die Zeitlichkeit, ein ungelöstes Rätsel darstellt, so könnten sich, durch ontologische Forschung auf diesem Gebiet, möglicherweise neue Grundlagen und strukturelle Erkenntnisse, mit denen konsequenterweise neue Methoden in den positiven Wissenschaften gefunden werden können, ergeben.

Aber nicht nur die naturwissenschaftlichen Rahmenbedingungen würden, mit einer ernsthaften Verfolgung dieser Fragen, eine Bereicherung finden. In Zusammenhang mit Abgrenzung schlechthin lassen sich ungezählt viele existenziale, psychologische und damit auch im weitesten Sinne ethische Überzeugungen hinterfragen: die Ichkonstruktion, der Begriff des Individuums, die, mittlerweile zur Überbrückung gedrängte, aber ursprünglich noch different gedachte, Dualität von Körper und Geist, um nur wenige zu nennen. Ontologische Konnotation, selbst wenn reflektiert und umgedacht, läßt sich trotzdem nicht so leicht entfernen oder verändern – am Beispiel der verworrenen Definition von transzendentaler Einheit der Apperzeption (§4, 3) oder an der behelfsmäßigen Miteinbeziehung von metaphysischen Elementen (§2) wird einsichtig, dass die nachträgliche Überbrückung zunächst substanziell

gedachter Einheiten nicht fruchtet. Die Problematik von Identität und Differenz hat, in der existenzialen Untersuchung, grundlegende Bedeutung, und man kann vielleicht, durch den interkulturellen Bezug von gewachsenen Vorstellungen emanzipiert, neue Perspektiven und Methoden zu ihrer Auflösung entwickeln.

Auch sozio-kulturelle Überzeugungen oder Grundlagen wären von einer solchen Kritik betroffen: Besitz, als ein für fast alle Kulturen fundamentaler Wert, ist eine virtuelle Form von zunächst empirisch abgegrenzten Einheiten (z.B. Vieh); soll beispielsweise Land abgegrenzt werden, so kommt es zunächst zu einer Konvention, die, bei Nichtberücksichtigung, zu einer Konstruktion von Grenzzäunen und Ahndung seiner Übertretung führt. Diese Grenzen bleiben allerdings Abstraktion, d.h. immer vom Menschen gesetzt. In diesem Zusammenhang gilt es vor allem auf ein Verhältnis einer möglichen Suggestion durch die empirische Wahrnehmung mit der Motivation zur Grenzziehung zu überprüfen. Der heideggersche Weltbegriff stellt hierfür eine gute Ausgangsbasis dar.

Die Berücksichtigung, Kritik und Integration fremder Denkweisen sind vor allem als besonders geeignete Methode der Verbesserung eigener Konzepte wichtig. Darüber hinaus wird durch sie eine Art „humanistische Grundlagenforschung“ möglich: die Überlegung, durch die Entdeckung von transkulturell vorkommenden Problemen in philosophischen Fragestellungen, Werte, die fälschlicherweise als universell gültig gedacht werden, zu kritisieren und zu erneuern. Beispiele hierfür sind das im Abendland traditionell stark isolierte „Ich“, das, speziell durch die Konnotation des „res cogitans“ und der christlichen Seele, mehr mit mentalen Werten verbunden wird als mit dem Körper. Das verweist auf die, weiterhin stark vertretene, Ansicht des Selbst als „in“ dem Körper, als „Pilot“ der Körpermaschine, als Geist-Körper kybernetischer Organismus (der Satz „ich bin mein kleiner Finger“ führt in diesem Sinne zu Stirnrunzeln unter vielen meiner Kollegen); auf die hiermit verbundene Orientierung an der eigenen Glückseligkeit, die, speziell durch die bürgerliche Gesellschaft Europas und den calvinistisch geprägten Kapitalismus in den Vereinigten Staaten, dort als anerkannte Lebenseinstellung repräsentiert ist; auf den Privatbesitz von Land, Rohstoffen, Flüssen etc. schlechthin; auf die

Reduktion der Natur auf reine Besitztümer und ihre Transformation von gebender Urmutter zu domestizierter Geburtenmaschine; auf die Idealisierung der Effizienz, die mit ihr verbundene Liebe zum Luxus und die daraus resultierende Megalomanie Einzelner; etc. Eine umfangreiche, wissenschaftliche Kritik dieser Überzeugungen und ihrer Wurzeln steht weiterhin aus.

*„zu rudern gilt es, rückwärts, der Brunnenstube entgegen, zu rudern, Jahrhunderte
aufwärts, über die Kindheit hinaus, über den Anfang hinaus, niederzulegen die
Wände, die den Menschen von Menschen scheiden, erneut zu verbinden, was
getrennt war“²⁹⁰*

-Octavio Paz

²⁹⁰ Paz, „Der zerbrochene Krug“, aus: *Gedichte*, S. 107

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen, die bei Zitatangaben ihre Verwendung finden, stehen am Ende der Quellenangaben in Klammer. Anmerkungen oder Ergänzungen zum besseren Verständnis innerhalb der Zitate werden durch die Initialen ([RWD] = Robert Willem Diem) gekennzeichnet.

Bloch, Ernst: „*Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*“, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1977

Descartes, René:

- „*Die Prinzipien der Philosophie*“, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, Übersetzung: Christian Wohlers (P.P.)
- „*Meditationes de la Prima Philosophia*“, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1998, Übersetzung: Gerhart Schmidt (M.d.P.Ph.)
- „*Discours de la Méthode*“, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001, Übersetzung: Holger Ostwald (D.d.I.M.)

Edelglass, William & Garfield, Jay L. et.al.: „*Buddhist Philosophy*“, Oxford University Press, New York 2009

Eisler, Rudolf:

- „*Philosophen Lexikon*“, aus: Die Digitale Bibliothek der Philosophie (P.L.)
- „*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*“, aus: Die Digitale Bibliothek der Philosophie (W.p.B.)

Fornet-Betancourt, Raúl: „*Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*“, IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main 1997

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970

Heidegger, Martin:

- „*Sein und Zeit*“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 (S.u.Z.)
- „*Holzwege*“, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1950
- „*Martin Heidegger Gesamtausgabe*“, II Abteilung, Band 40: „*Einführung in die Metaphysik*“, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1983
- „*Kant und das Problem der Metaphysik*“, Vittorio Klostermann Verlag, 1998

Hobbes, Thomas: „*Grundzüge der Philosophie*“ aus: Die digitale Bibliothek der Philosophie

Kant, Immanuel: „*Kritik der reinen Vernunft*“, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998 (K.r.V.)

Krumpel, Heinz: „*Die deutsche Philosophie in Mexiko*“, Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1999

Leibniz, Gottfried Wilhelm:

- „*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*“, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996
- „*Monadologie*“, Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 1998

Paz, Octavio:

- „*In mir der Baum*“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, Übersetzung: Rudolf Wittkopf, Fritz Vogelsang, Lothar Klünner
- „*Gedichte*“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, Übersetzung: Fritz Vogelsang
- „*Der Bogen und die Leier*“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, Übersetzung: Rudolf Wittkopf

rJe Tsong khapa, „*Ocean of Reasoning*“, Oxford University Press, New York 2006, Übersetzung: Geshe Ngawang Samten, Jay L. Garfield

Saussure, Ferdinand de: „*Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*“, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1976, Übersetzung: Herman Lommel

Störig, Hans Joachim: „*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*“, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2002

Watson, Peter: „*Ideen – Eine Kulturgeschichte von der Entdeckung des Feuers bis zur Moderne*“, Wilhelm Goldmann Verlag, München 2008

Weber-Brosamer, Bernhard & Back, Dieter M.: „*Die Philosophie der Leere*“, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2005 (P.L.). Hieraus entnommen: Nāgārjuna: „*Mūlamadhyamaka – Kārikās*“ (MMK)

Einige Zitate stammen aus:

„Die Digitale Bibliothek der Philosophie“:

Digitale Bibliothek 3.25, DB Sonderband: Die Digitale Bibliothek der Philosophie, Directmedia, Berlin 2001

Vorlesung (180460 VO) von GastProf. Dr. Manuel Velázquez-Mejía:

„*Gedichte, Geschichte, Geschehen: Unterwegs zu Octavio Paz. Sprache und Diskurse. Dichtung, Erkenntnis, Rettung, Macht und Verlassenheit*“, Sommersemester 2007, Universität Wien

Vorlesung (180513 VO) von GastProf. Dr. Manuel Velázquez-Mejía:

„*Octavio Paz: Auf der Suche nach dem Augenblick*“, Sommersemester 2008, Universität Wien

Anhang

Zusammenfassung

„*Zwischen Sein und Werden: Vergänglichkeit, Bestand und Abhängigkeit bei Martin Heidegger, Nāgārjuna und Octavio Paz*“ ist ein interkultureller Vergleich der ontologischen Elemente in den Werken „*Sein und Zeit*“ des deutschen Philosophen Martin Heidegger (20. Jhd.), der „*Mūlamadhyamaka – Kārikās*“ des buddhistischen Mönches Nāgārjuna (3. Jhd. n. Chr) und ausgewählter philosophischer Gedichte des mexikanischen Schriftstellers Octavio Paz (20. Jhd.).

Die Abhandlung rekonstruiert und analysiert zunächst den Substanzbegriff und die damit eng verbundenen ontologischen Grundannahmen René Descartes, mit speziellem Fokus auf den Dualismus von Geist (*res cogitans*) und Körper (*res corporea*). Daraufhin werden, nach einem kurzen Überblick über die Zeit- und Raumkonzeption Isaac Newtons, die „reinen Anschauungsformen“ in der „transzendentalen Ästhetik“, sowie die „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“ aus der „Kritik der Reinen Vernunft“ Immanuel Kants exzerpiert und auf ontologische Implikationen und Axiome untersucht.

Dies wird der Philosophie Martin Heideggers gegenübergestellt, der erstmals in der Geschichte der kontinentalen Philosophie einige festgefahrene, ontologische Dogmen als solche entlarvt und sich mit ihnen kritisch auseinandersetzt. Die wichtigsten sollen genannt werden: die Setzung des Subjektes als „zentrale Einheit der Existenz“, das fernerhin von der „Außenwelt“ abgeschnitten ist, der Substanzbegriff und die damit verbundene Implikation von relativer Permanenz und Unabhängigkeit der seienden Dinge und die Identitätsproblematik in der Zeitlichkeit.

Durch die Arbeit Heideggers aufgedeckt, werden die, im Allgemeinen als „selbstverständlich“ angenommenen ontologischen Dogmen näher untersucht. Um ein besseres Verständnis ihrer zu erlangen, werden die Begriffe der

„isolativen Identifikation“, der „Komplementarität“ und der „Interkonnektivität“ gebildet.

Es folgt der interkulturelle Abgleich im Bezug auf jene zu kritisierenden Grundannahmen. Hierzu werden zunächst die relevanten Passagen der „*Mūlamadhyamaka – Kārikās*“ Nāgārjunas wiedergegeben und seine „*Philosophie der Leere*“ respektive der kulturellen und epochalen Differenzen mit der „*Philosophie des Daseins*“ Heideggers auf Ähnlichkeit untersucht.

Die ontologischen Elemente der „*Philosophie des Augenblicks*“, die Octavio Paz in seinen philosophischen Gedichten kreiert, werden sodann jenen der beiden anderen gegenübergestellt, abgeglichen und ihre vereinigende Wirkung hervorgehoben.

Die Arbeit legt den zentralen Fokus auf die Problematik von Identität und Differenz (im ontologischen Sinne) und ihre Transformation in der Zeitlichkeit, die weiterhin ein Rätsel aufgibt. Im Besonderen wird dabei der Substanzbegriff und seine Integration in das abendländische Denken hervorgehoben, ebenso wie die daraus resultierende subjektivistische Ausgangsbasis der Kontinental-ontologie und das allgemeine Verständnis der „drei Zeiten“ Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart, sowie dasselbe des absoluten Raumes, „in“ welchen das Subjekt, zumeist isoliert, gedacht wird.

Als zweitrangiger Punkt werden die Methoden von Nāgārjuna und Paz mit derselben Heideggers verglichen, kritisiert und abgewogen, in wie weit ihre Integration in die traditionellen, wissenschaftlichen Methoden der europäischen Philosophie von Nutzen wäre.

Abstract (English)

„Zwischen Sein und Werden: Vergänglichkeit, Bestand und Abhängigkeit bei Martin Heidegger, Nāgārjuna und Octavio Paz“ (*Between being and becoming: transience, continuance and dependence in the works of Heidegger, Nāgārjuna and Octavio Paz*) is an intercultural syncretism of the ontological elements found in Martin Heidegger's magnum opus "*Sein und Zeit (Being and Time)*" (20th cent.), the „*Mūlamadhyamaka – Kārikās*“, written by the Buddhist monk Nāgārjuna (3rd cent. ad) and chosen philosophical poetry created by the Mexican author Octavio Paz (20th cent.).

The introductory part of the paper reconstructs and analyzes the notion of *substance* and the consequential dualism of body (*res corporea*) and mind (*res cogitans*) in Cartesian philosophy, seeking discovery of axiomatic ontological fundamentals in western thinking. This is followed by a short overview of the concepts of time and space in Newtonian physics and its ontological implications that are put in opposition to the "*reine Anschauungsformen (a priori intuitions)*" of the German philosopher Immanuel Kant. Furthermore a focus is laid on Kant's construction of the self as the "*transzendente Einheit des Selbstbewußtseins (transcendental unit of self-consciousness)*" which leads to the excerpition of ontological elements in his thoughts.

This is compared to the philosophy of Martin Heidegger who, as one of the first in continental ontology, analyzes and criticizes unheralded ontological dogmas which are rooted deeply in occidental thinking. The most important of those are: the positioning of the isolated subject as the "central unit of existence" and, founded in this setting, the problematization of the "outer" world, the notion of substance and the herewith strongly connected implications of relative permanence and independence of things. The analysis and critique of those basic ontological concepts lead Heidegger to the insight that the "being of things" should be sought in respect of their coimplications, as well as to the enigma inherent in (ontological) identity and its transformation in time.

These "common sense" ontological dogmas discovered by Heidegger are examined closely and the problematic transformation of identities in time and

their interdependence are treated. This leads to the construction of the notions “*isolative Identifikation*” (*isolative identification*), “*Komplementarität*” (*complementarity*) and “*Interkonnektivität*” (*interconnectivity*) to ease further understanding of the matter.

The paper proceeds with the intercultural syncretism of Heidegger’s “*Philosophie des Daseins*” (*philosophy of “Dasein”*) and Nāgārjuna’s “*Philosophie der Leere*” (*philosophy of emptiness*), respecting the cultural and epochal differences, with a special focus on the relevant basic ontological concepts.

The ontological elements of the philosophical Poems of Octavio Paz are thereafter gathered and his “*Philosophie des Augenblicks*” (*philosophy of the instant moment*) reconstructed. His agency as mediator between the other two thinkers is accentuated.

The thesis’ central attention is put on the problem of identity and difference (in an ontological sense) and its relation to time. The most important factors are the integration of the notion of substance into occidental ontology resulting in its basic foundation in the isolated subject that is hence conceptualized as “in” time and space.

As a secondary examination it is discussed how well the lyrical methods of Nāgārjuna and Paz could be used alternatively within a continental ontological discourse.

Curriculum Vitae

Name: Robert Willem Diem

Geburtsdatum: 22.04.1984

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung: Volksschule Stubenbastei (1010 Wien) 1990-1994,
Humanistisches Gymnasium Stubenbastei (BrG I) 1994-2002
Schwerpunkte: Latein, Englisch und Französisch
Abschluss: Matura mit gutem Erfolg

Präsenzdienst: Oktober 2002 - Juni 2003

Studium: Diplomstudium Philosophie (A296) mit den Schwerpunkten
interkulturelle Philosophie und Metaphysik/Ontologie an der Universität Wien
seit März 2004.

Stipendien: Leistungsstipendium (Universität Wien) für das Studienjahr Okt.
2006- Juni 2007, KWA (kurzfristige wissenschaftliche Arbeit im Ausland,
Universität Wien) in Toluca, Mexiko, mit Unterstützung der Projektgruppe
„Philovision Univiena-mex“, Jänner bis März 2009

Fremdsprachen: Englisch (fließend), Französisch und Spanisch
(Grundkenntnisse), Latein

Sonstiges: Gastronomische Erfahrung durch intensive Arbeit neben dem
Studium, vertiefte EDV- Kenntnisse.

Wien, am 03.06.2009