



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Exzess und Selbst.

Hyperphänomenologische Bewegungen nach Waldenfels

verfasst von / submitted by

Jan Juhani Steinmann, BA UZH MLitt

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt/ degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 792 296

Studienrichtung lt. Studienblatt/ degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Doktoratsstudium der Philosophie

Betreut von/Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann

Ich kenne deine Werke, daß du weder kalt noch heiß bist.

Ach, daß du kalt oder heiß wärest!

So aber, weil du lau bist und weder kalt noch heiß,
werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.

– *Die Offenbarung des Johannes* 3,15-16

Aber wer weder kalt noch warm ist, der ist ein Ekel [...].

– Sören Kierkegaard

Unwissenschaftliche Nachschrift, S.375

18.

Schmale Seelen

Schmale Seelen sind mir verhasst;

Da steht nichts Gutes, nichts Böses fast.

– Friedrich Nietzsche

Die fröhliche Wissenschaft, S.357

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen: Zur Frage eines anderen Denkens	7
<i>Teil I: Umgebungen des Hyperphänomenalen</i>	20
I – 1. Das Vorhaben: Hyperphänomenales <i>ante se ipsum</i>	20
I – 2. Versuch einer Begegnung mit dem Fremdartigen	23
I – 3. Gesichtspunkte von Fremdartigkeit.....	28
I – 4. Das Urphänomen des Fremden	40
I – 4.1. Die <i>Sachlichkeit selbst</i>	41
I – 4.2. Die <i>Eingestelltheit</i>	47
I – 4.3. Die <i>Involviertheit</i>	58
I – 4.4. Die <i>Performativität</i>	61
I – 4.5. Die Phänomenologie als Philosophie	65
I – 4.6. Das Phänomen des Fremden	68
I – 5. Das Grenz-Fremde als Hyperphänomenales.....	80
I – 5.1. Das Fremde als Hyperbolisches und Demarkatives	81
I – 5.2. Ansätze einer <i>ambivalenten Dialektik</i>	86
I – 5.3. Figuren erweiterter Vernunft.....	91
I – 5.4. Übergang in die Hyperphänomenologie.....	101
<i>Teil II: Exposition des Hyperphänomenologischen</i>	106
II – 1. Die Grundlegung: Hyperphänomenologie <i>ante se ipsum</i>	106
II – 2. Hyperphänomenalität eines andersartigen Denkens.....	109
II – 2.1. Grundlagen von Hyperphänomenalität	110
II – 2.2. Offenheit und Ambivalenz	115
II – 2.3. Das Hyperphänomen des Augenblicks	123

II – 2.4. Kontexte der Hyperphänomenologie.....	129
II – 2.5. Elemente der Hyperphänomenologie	135
II – 2.6. Aspekte andersartigen Denkens	139
II – 3. Hyperphänomenologische Aufmerksamkeit.....	148
II – 3.1. Das Phänomen der Aufmerksamkeit	148
II – 3.2. Aufmerksamkeit <i>der</i> Aufmerksamkeit.....	153
II – 3.3. Hyperphänomenologische <i>Eingestelltheit</i>	157
II – 2.4. Singuläre Salienz.....	165
II – 4. Hyperphänomenologische <i>Deskription</i>	170
II – 4.1. Responsive Erfahrung.....	172
II – 4.2. Grundzüge indirekter <i>Deskription</i>	175
II – 4.3. Bewegungen indirekter <i>Deskription</i>	183
II – 4.4. Sprache und Vollzug indirekter <i>Deskription</i>	188
II – 5. Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen.....	196
II – 5.1. Wirkweisen von Hyperphänomenalität.....	198
II – 5.2. Pathos und Exzess.....	205
II – 5.3. Antwort und Anfang.....	208
II – 5.4. <i>Tatsächlichkeit</i> der Erfahrung.....	212
II – 5.5. Offene Fragen	216
<i>Teil III: Spezifikation des Hyperphänomenologischen</i>	224
III – 1. Die Selbstkonstitution: Hyperphänomenologie <i>in se ipso</i>	224
III – 2. Hyperphänomenologie <i>als</i> Hyperphänomenologie	228
III – 2.1. Aspekte von Hyperphänomenalität.....	229
III – 2.2. Der Begriff der “Hyperphänomenologie“	236
III – 2.3. Abgrenzungen und Widerstände	241
III – 3. <i>Ambivalente Dialektik</i> hyperphänomenaler Erfahrung	250

III – 3.1. Die Ereignislogik des Anfänglichen	252
III – 3.2. Das Doppelereignis von Pathos und Response	257
III – 3.3. Die Erfahrung des Fremden und Grenz-Fremden.....	263
III – 3.4. Die Wirklichkeit als Bruch und Hiatus	272
III – 3.5. Das diastatische Denken.....	275
III – 3.6. Modi der Indirektheit	279
III – 3.7. Die Antwortlogik	284
III – 3.8. Die ertragreiche Ambivalenz des Wirklichen	293
III – 3.9. Hyperphänomenologische Selbst- <i>Performativität</i>	307
III – 3.10. Die <i>Wirkung</i> des Hyperphänomenalen	310
III – 4. Das leibliche Selbst.....	315
III – 4.1. Das Selbst als ein Differenzierungsgeschehen	316
III – 4.2. Leiblichkeit des Selbst	320
III – 4.3. Das Phänomen der Selbstfremdheit	323
III – 5. Die Religionsphänomenologie und ihre Grenzen	332
III – 5.1. Religiöse Verwurzelungen	332
III – 5.2. Religiöse Phänomene	336
III – 5.3. Das Dilemma der Religionsphänomenologie	340
III – 6. Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen.....	344
III – 6.1. Das Phänomen der Wiederholung	345
III – 6.2. Formen und Weisen von Gegenwärtigkeit	348
III – 6.3. Literarische Gegenwärtigkeit.....	355
III – 6.4. Erneute Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen	361
<i>Teil IV: Konkretion des Hyperphänomenalen</i>	<i>372</i>
IV – 1. Die Distanznahme: Hyperphänomenologisches <i>apud se ipsum</i>	372
IV – 2. Kritik des Hyperphänomenologischen.....	376

IV – 2.1. Die Grundlagen der Kritik.....	377
IV – 2.2. Kritik der <i>Eingestelltheit</i>	380
IV – 2.3. Kritik der <i>Sachlichkeit selbst</i> und <i>Deskription</i>	386
IV – 2.4. Kritik der <i>Involviertheit</i>	391
IV – 2.5. Kritik der <i>Performativität</i>	403
IV – 3. <i>Komplementierung</i> des Hyperphänomenologischen	408
IV – 3.1. <i>Komplementierung</i> der <i>Eingestelltheit</i> I.....	408
IV – 3.2. <i>Komplementierung</i> der <i>Eingestelltheit</i> II	410
IV – 3.3. <i>Komplementierung</i> der <i>Sachlichkeit selbst</i> I.....	414
IV – 3.4. <i>Komplementierung</i> der <i>Sachlichkeit selbst</i> II	416
IV – 3.5. <i>Komplementierung</i> der <i>Sachlichkeit selbst</i> III	425
IV – 3.6. <i>Komplementierung</i> der <i>Deskription</i> und <i>Involviertheit</i> I	429
IV – 3.7. <i>Komplementierung</i> der <i>Deskription</i> und <i>Involviertheit</i> II	431
IV – 3.8. <i>Komplementierung</i> der <i>Involviertheit</i> I.....	437
IV – 3.9. <i>Komplementierung</i> der <i>Involviertheit</i> II	439
IV – 3.10. <i>Komplementierung</i> der <i>Performativität</i> I	443
IV – 3.11. <i>Komplementierung</i> der <i>Performativität</i> II.....	446
IV – 4. <i>Konkretion</i> des Hyperphänomenalen <i>trans se ipsum</i>	451
IV – 4.1. Wege und Mittel der Künste	452
IV – 4.2. Wege und Mittel der Existenz.....	458
IV – 4.3. Der <i>modale Qualitätsprung</i>	468
Nachbemerkungen: Zur Frage eines anderen Lebens.....	475
Literaturverzeichnis	483

Vorbemerkungen: Zur Frage eines anderen Denkens

Alle Philosophie ist Arbeit am λόγος. Genauer noch, Arbeit am λόγος, im λόγος und durch den λόγος. Eine solche Ansicht begründet sich nicht allein durch die mannigfaltigen Bedeutungen, die dem Ausdruck „λόγος“¹ zugeschrieben werden und einer Interpretation der Philosophiegeschichte resp. der Tätigkeit des Philosophierens als einer mit diesen Bedeutungen korrespondierenden Praxis, sondern auch durch den Umstand, dass selbst die Relativierung und Kritik einer logozentrischen oder gar logokratischen Auffassung der Philosophie sich meisthin der Mittel des λόγος bedient.² Damit wird keineswegs behauptet, dass alle Arbeit am λόγος bereits Philosophie sei oder dass sich Philosophie darauf reduziere, Arbeit am λόγος zu sein. Wo aber, so ließe sich sagen, in der Vernunft durch das Medium der Sprache darauf, wovon die Rede ist, Bezug genommen wird; oder aber, wo in Worten durch Begriffsbestimmungen auf die Sache selbst rekurriert wird, kann die Philosophie nicht ferne sein. Fassen wir diese Arbeit am λόγος konkreter noch als eine Praxis vertiefter Reflexion, dann zeigt sich auch die Nähe der Philosophie zum Denken. Zu einem spezifischen Denken freilich, das in seiner Eigenart als „selbstständige und selbstgesetzliche Tätigkeit des Geistes“³ vielleicht jener „*Kunst des Denkens*“ entspricht, an die Paul Valéry mit Blick auf „eine einzige Philosophie“ dachte und die er als Kunst „des Erkennens und Entfaltens der *Kräfte des Könnens*“⁴ charakterisiert. Die Arbeit am λόγος ist in diesem Sinne das Geschick des Vollzugs einer bestimmten Weise denkerischen Vermögens, die wir als Philosophie bezeichnen. Betrachten wir nun das Denken im Gesamten, d.h. auch außerphilosophischen Spektrum des λόγος, wo dieser die menschliche Sprache als solche umfasst, so gilt es innerhalb der vielen verbalen Anleihen an basalen Tätigkeiten wie dem Zählen, Gehen, Stellen, Legen und Setzen, das Augenmerk entschieden auch auf den „elementaren Prozess des Wägens“⁵ zu richten. Sei dies nun im Erwägen, Abwägen oder dem Gleichgewicht der Dinge, viele rhetorische Figuren bedienen sich gravitationsbedingter Kräfte zur Veranschaulichung ihrer intendierten Bedeutung. Diese

¹ „λόγος“ lässt sich u.a. übersetzen als: Sprechen, mündliche Mitteilung, Wort, Rede, Erzählung, Nachricht, Gerücht, grammatikalischer Satz, Ausspruch Gottes, Befehl, Weissagung, Lehre, Erlaubnis zum Reden, Beredsamkeit, aufgestellter Satz, Behauptung, Lehrsatz, Definition, Begriffsbestimmung, wovon die Rede ist, Sache, Gegenstand, Erzählung, Bericht, Schrift, das Berechnen, Rechenschaft, Rechnung, Rücksicht, Wertschätzung, Verhältnis, Vernunft. Siehe Gemoll: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*.

² Vgl. Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.173. Davon weichen vielleicht performative Formen einer radikal skeptizistisch motivierten Auflehnung gegen den λόγος ab, wie sie, gemäß Aristoteles, etwa der Herakliteer Kratylos vollzog, indem er sich weigerte zu sprechen und nur noch den Finger zum Zeigen bewegte. Siehe Aristoteles: *Metaphysik* 1010a.

³ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Artikel „Denken“).

⁴ Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.299.

⁵ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.10.

Anbindung an das Wägen lässt sich, mit Blick auf die etymologische Verwurzelung im Lateinischen sowie dadurch in vielen romanischen Sprachen, vor allem aber auch am Begriff des “Denkens“ feststellen. Ausgehend vom lateinischen *pendere*, d.h. dem (Auf-)hängen, sowie *pondus*, d.h. dem Gewicht, kann das Denken im italienischen *pensare*, französischen *penser* oder spanischen *pensar* explizit als Prozess des Abwägens, Erwägens resp. des Aufhängens eines Waagebalkens (von *pendere*) und seines Gewichts (*pondus*), welches diesen in Bewegung hält, verstanden werden. Das Denken wird somit, im plastischen Sinne, zur Tätigkeit innerhalb eines gravitativen Kräftefeldes.⁶ Wenn nun etwa Friedrich Nietzsche im 269. Aphorismus von *Die Fröhliche Wissenschaft* schreibt „Wo r a n g l a u b s t d u ? — Daran: dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen.“⁷ Und Søren Kierkegaard im fünften Band seiner *Tagebücher* uns zu verstehen gibt, dass das eigentliche Christentum abgeschafft wurde, indem man dieses „als regulierendes Gewicht abgeschafft hat“, welches dem Leben das Gewicht der Ewigkeit verlieh,⁸ so lässt sich daraus leicht absehen, dass die Neubestimmung aller Gewichte resp. die Abschaffung regulierender Gewichte in erster Linie mit einer Veränderung des Denkens, d.h. mit einer Verschiebung im gravitativen Kräftefeld zusammenhängt. Ein solches neues oder anderes Denken kann auf mannigfaltige Weisen auftreten. Es kann mit Blick auf Kierkegaard als Besinnung auf eine neue Kategorie, nämlich jene des „Einzelnen“⁹, erfolgen, oder aber mit Nietzsche als radikale „Umwerthung aller Werte“¹⁰ angedacht werden. Es kann aber auch, wie Bernhard Waldenfels (* 1934) dies in seiner *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* bezüglich dem Phänomen der Aufmerksamkeit einfordert, eine „eigene Sprache, in der Ereignisse, Bewegungen, Richtungsunterschiede, Tempi, Kräfte und Gewichte eine weitaus größere Rolle spielen als Akte, Ziele und Regeln“ implizieren, oder aber bedeuten, vom binären Denkmuster eines bloßen Für und Wider abzusehen und mehr auf „Nuancen zu achten“¹¹. Für Waldenfels bedeutet „anderes denken“ letztlich auch „in anderen Dimensionen denken“¹². Ein anderes Denken ist dabei gleichermaßen als Erfordernis eines Blicks auf neue Dinge sowie als Anstoß eines neuen Blicks auf die Dinge zu verstehen, d.h. es ist sowohl die Konsequenz einer Neubestimmung der Gewichte als auch

⁶ Siehe ebd., S.10. Das lateinische *cogitare* für denken sowie die Rückbindung des deutschen “denken“ an das Danken und Dünken verweisen aber auch auf anderweitige etymologische Anbindungen des Begriffs.

⁷ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.519.

⁸ Kierkegaard: *Die Tagebücher* (Band IV), S.226f.

⁹ Kierkegaard u.a.: *Furcht und Zittern*, S.252f/259; *Der Begriff Angst*, S.534; *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.494; *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* in *Die Schriften über sich selbst*, S.9/64/96ff.

¹⁰ Siehe Nietzsche u.a.: *Götzen-Dämmerung* (KSA6), S.57; *Der Antichrist* (KSA6), S.253; *Ecce Homo* (KSA6), S.365; *Nachgelassen Fragmente 1884–1885* (KSA11), S.218.

¹¹ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.10.

¹² Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.27.

deren Ursache. Als solches erweist sich ein anderes Denken offenkundig als eine alterierte Form der Arbeit am λόγος, die letztlich auch von einem veränderten Verständnis der Philosophie zeugt.

Die vorliegende Schrift versteht sich nun als Versuch, ein solches neues oder anderes Denken zu untersuchen, und zwar anhand der von Waldenfels vorgelegten Hyperphänomenologie. Ausgehend vom philosophiehistorisch, gemäß Waldenfels, bisher unterdeterminierten Motiv des Fremden¹³ sowie der damit verbundenen allgemeinen Intention sogenannte Zwischenereignisse zu denken, d.h. „Ereignisse, in denen etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihnen verknüpft zu sein“¹⁴, lässt sich dieser Versuch eines anderen Denkens zunächst als „diastatisches“ oder auch „differenzielles Denken“¹⁵ verstehen, wie Waldenfels dies in *Bruchlinien der Erfahrung* statuiert. Grundsätzlich gehört ein solches diastatisches Denken des Zwischen aber zum waldenfelsischen Grundprogramm einer „responsiven Rationalität“¹⁶ resp. einer responsiven Phänomenologie, die sein Werk in vielfältiger Gestalt entfaltet. Dieses diastatische, oder aber differenzielle Denken des Zwischen sowie die responsive Phänomenologie und Rationalität überhaupt lassen sich allesamt als sowohl präparatorische wie auch konstituierende Elemente einer Hyperphänomenologie lesen. Eine Hyperphänomenologie, die Waldenfels seit *Antwortregister* aus dem Jahre 1994 explizit und über viele inhaltliche sowie terminologische Umwege schon weitaus früher als seine *Antwortregister* implizit entwickelt hat. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung stellt dabei zweifelsohne das im Jahre 2012 erschienene Werk *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* dar, welches in diesem Kontext „Überschussphänomene“ als ein „Über-hinaus“, der „Grenzen der jeweiligen Ordnung“ im „Zwischen“ untersucht.¹⁷ Bei genauerem Blick beschränkt sich die waldenfelsische Hyperphänomenologie allerdings nicht auf deren Hyperbolik, wie sie in *Hyperphänomene* im Zentrum steht, sondern erweist sich vielmehr als Grundzug, ja vielleicht die entscheidende Komponente des waldenfelsischen Denkens, d.h. seiner responsiven Phänomenologie überhaupt. Die waldenfelsische Hyperphänomenologie ist so im phänomenologischen Kontext von Fremdheit, Diastatik und Responsivität als ein zugleich multiperspektivisches und verschränktes Denken zu verstehen, welches dasjenige, was sich als „unwiderrufliche Abwesenheit“ an den „Rändern der Gegenwart“ zeigt, im

¹³ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.186.

¹⁴ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.174.

¹⁵ Ebd. S.174f.

¹⁶ Waldenfels u.a. in: *Ordnung im Zwielicht*, S.50; *Der Stachel des Fremden*, S.27.

¹⁷ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.9ff.

augenscheinlich gegebenen Anwesenden zu denken versucht.¹⁸ Damit entpuppt sich die Hyperphänomenologie als Versuch einer, wie Waldenfels sagt, „*Radikalisierung des Unmöglichen*“, die „aus der Erfahrung selbst erwächst“¹⁹. Als „radikale Form von Phänomenologie“ ließe sich in diesem Zusammenhang von der Hyperphänomenologie insgesamt auch von einem „Andersdenken, einem *penser autrement*“²⁰ sprechen, welches das diastatische Denken von Zwischenereignissen an das Demarkative des phänomenologisch noch Möglichen treibt. Insofern die Hyperphänomenologie bei Waldenfels, entsprechend der hier vorgelegten Deutung, explizit als Versuch eines anderen Denkens verstanden wird, ist sie innerhalb seines Werkes zugleich als andauernde Suche *nach* sowie bereits als Vollzug *von* einem solchen anderen Denken aufzufassen. Die Hyperphänomenologie ist dabei keine abgeschlossene Lehre, sondern ein in die responsive Phänomenologie eingebetteter und diese zugleich an ihre Grenzen führender, andauernd sich selbst erprobender Denkprozess auf der Schwelle zwischen An- und Abwesendem, zwischen Nähe und Ferne.²¹

Nun ist ein zumindest im Ansatz hyperphänomenologisches Denken, wie Waldenfels selbst stets betont, im Kern weitaus älter als seine eigenen Bemühungen dies sind, gehört es in gewissem Sinne doch zum Urbestand abendländischen Denkens. Es findet sich mit differierenden Betonungen schon im antiken Denken Platons, im Neuplatonismus Plotins, bei Augustinus von Hippo, in vielen mystischen Traditionen im Mittelalter, aber auch im modernen Denken eines Phänomenologen wie Maurice Merleau-Ponty.²² Gleichwohl darf Waldenfels in dieser Angelegenheit, nicht zuletzt aufgrund seiner Anbindung des Topos an die gesamte, eng und weit gefasste phänomenologische Tradition, eine thematische Autorität sondergleichen attestiert werden, insofern sein konzeptuell außerordentlich vielschichtiges Denken die Hyperphänomenologie auf mannigfache Weise gleichermaßen direkt denkt, wie indirekt zeigt; explizit konstituiert, wie implizit umkreist. Was also im abendländischen Denken bisher nur ansatzweise, teils auch nur in Bruchstücken vorlag, konzentriert Waldenfels in seinem Anspruch an eine Andersheit des Denkens, welches Motiven wie dem Fremden, dem Diastatischen und dem Hyperbolischen in ihrer Zwischenheit den tatsächlich gebührenden Raum gewährt, auf bisher einzigartige Weise. Die Verwurzelung von Waldenfels' ganzem Denken in dieser hyperphänomenologischen Tradition lässt sich dabei anhand der vier für ihn

¹⁸ Waldenfels: *Antwortregister*, S.18. Vgl. auch Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.208.

¹⁹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.87.

²⁰ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.16.

²¹ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.12 sowie *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.16ff.

²² Siehe u.a. Platon: *Politeia* 509bc; Plotinus: *Enneads VI*; Augustinus: *Über die wahre Religion*, S.39/72; Merleau-Ponty: *Der Philosoph und sein Schatten in Zeichen*, S.260.

selbst, *summa summarum*, wohl wichtigsten Denker, nämlich Platon, Edmund Husserl, Merleau-Ponty sowie Emmanuel Levinas konkret einsehen, bedeutet aber keineswegs, dass sich die Motive seines Denkens in dieser Rückgebundenheit erschöpfen. Die Bedeutung dieser Rückbindungen, ist nebst anderer, die für das Denken der Hyperphänomenologie von Belang sind, auch für die hier vorgelegte Schrift von grundlegender Natur. Sie versehen die Schichten unserer Auseinandersetzung mit Waldenfels immer wieder mit dem für das Verständnis seiner Ausführungen unerlässlichen Untergrund. Die im waldenfelsischen Denken durchaus rege Präsenz eines Aristoteles', Immanuel Kants, Valéry's oder Martin Heideggers, dem trotz deutlicher Kritik und Abgrenzung eine ebenso fortwährende Anwesenheit in Waldenfels' Überlegungen zukommt, oder aber in reduzierter Form eines Kierkegaards, Nietzsches, Jean-Paul Sartres oder Paul Ricœurs, um hier lediglich einige weitere für Waldenfels wichtige Philosophen zu nennen, wird uns folglich ebenso mit Kontinuität beschäftigen müssen. Wir können so auch sagen, dass sich eine von ihren Wurzeln her denkende Hyperphänomenologie nicht ohne Bezug auf ihre ständigen Begleiter entwickeln lässt. Dies wird auch hier nicht anders sein.

Dass sich für eine Hyperphänomenologie, deren Fokus auf dem Fremden, dem Überschüssigen und dem phänomenal Grenzwärtigen liegt, naturgemäß eine Fülle an Fragen auftun, liegt auf der Hand: Was genau sind Hyperphänomene? Worin unterscheiden sich diese von anderweitigen Phänomenen? Und wie ist es überhaupt möglich, an solche hyperbolischen Erfahrungen radikalisierte Unmöglichkeit heranzukommen? Ähnliche, auf Klärung bedachte Fragen drängen sich auch in Bezug auf das erwähnte diastatische Denken, die responsive Rationalität oder den Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie auf. Vor allem, wenn diese im Kontext eines *penser autrement* angedacht, entwickelt und appliziert werden und dennoch in sowohl grundlegende als auch die Jahrhunderte überspannende Denkbewegungen verankert sind. Es bedarf hier also eines beileibe nicht trivialen Navigierens zwischen Altbekanntem und Neuem, zwischen Vertrautem und Unbekanntem, welches in besonderem Masse nach Antworten verlangt hinsichtlich der Neu- und Andersheit dieses hyperphänomenologischen Denkens. Worin genau liegt dessen Novum? Inwiefern greift es ein Altes erneuernd auf? Und worin genau liegt die darin zu formulierende Notwendigkeit? Fragen dieser Art betreffen dabei nicht nur eine adäquate Hermeneutik der waldenfelsischen Begriffe und Argumente, sondern in besonderem Masse auch die konkrete hyperphänomenale Erfahrung ihrer Gegenstände sowie der perzipierenden Subjekte, welche diese erfahren. Dadurch rücken nicht nur zusätzliche Fragen nach dem hyperphänomenologischen Status dieser Schrift (als Auseinandersetzung mit

den hyperphänomenalen Erfahrungen), ihres Autors (als perzipierendes Subjekt dieser Erfahrungen) sowie ihrer Leser (als perzipierende Subjekte dieser Auseinandersetzung) in den Fokus unserer Untersuchung, sondern zeigt sich bereits, dass und inwiefern das hermeneutische Moment unseres Gegenstandes unweigerlich in ein primär aufzeigendes und aufgezeigtes Beschreiben und Erfahren des Hyperphänomenalen umschlagen muss. Diese Wende vom Auslegen zum Zeigen, von der Interpretation zur Erfahrung, ist damit auch eine Wende vom Verstehbaren zum Unverstehbaren. Sie ist charakteristisch für die waldenfelsische Hyperphänomenologie und den daran geknüpften Begriff der Philosophie. Dieser Begriff ist dabei keineswegs marginal oder nur als Implikat dieser Form der Phänomenologie aufzufassen, ganz im Gegenteil, betreffen das Fremde, seine Erfahrung und die Analyse dieser Fremderfahrungen doch die Philosophie *in toto*, wovon das vergangene Jahrhundert, in welchem das Fremde und Andere zu zwei ihrer Leitmotive mutiert sind, mit aller Deutlichkeit zeugt.²³ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Hyperphänomenologie, als ein neues Denken verstanden, auch als eine alterierte Form der Arbeit am λόγος begriffen sein will. Wir verhandeln in dieser Schrift also nicht nur ein phänomenologisches Spezifikum, sondern, kraft ihrer Spezifik, die Philosophie als solche.

Eine Untersuchung der waldenfelsischen Hyperphänomenologie verlangt zunächst also nach einer gründlichen *Exposition* ihrer Gehalte. Es muss im Rahmen des Möglichen verstanden und, ihrer Beschaffenheit gemäß, hergeleitet werden, wovon die Hyperphänomenologie im eigentlichen Sinne handelt. An diese darstellende Aufgabe wird sich eine *interpretatorische* anhängen müssen, die naturgemäß mit ersterer immer schon verwoben ist. *Exposition* und *Interpretation* sind dabei, wie oben angetönt, im Rahmen einer Hyperphänomenologie aber niemals nur von hermeneutischer Art, sondern inhärieren *immer auch* und *immer schon* eine primär aufweisende Eigenart, gerade dort, wo die Auslegung an ihre wesensmäßigen Grenzen stößt. Wo gedeutet und analysiert wird, ist ferner das Hinterfragen nie weit entfernt. An die Darstellung und Ausdeutung der Hyperphänomenologie wird somit notwendig ein *kritisches* Moment anschließen müssen, das im prüfenden und beurteilenden Zwischen seiner Zustimmungen und Ablehnungen bereits Raum schafft für das vierte, komplementierende Moment, welches die hier vorgesehene Diskussion der waldenfelsischen Hyperphänomenologie abrunden wird. Aufgrund ihres oft primär aufweisenden Charakters sowie der vielen, gerade auch selbstreferentiellen Fragen, die sie aufwirft, lässt sich eine

²³ Siehe Weidtmann: *Erfahrung des Zwischen in Etica & Politica / Ethics & Politics*, S.263.

angemessene und darin fundierte *Exposition, Interpretation, Kritik* und *Komplementierung* der Hyperphänomenologie niemals in einem nur wiedergebenden und dabei vergegenständlichenden Sinne vornehmen, wollte diese Untersuchung ihren Stoff hier nicht vollends verfehlen, weil sie diesen unter die Bequemlichkeit eines objektivierenden Diktats hermeneutischer Beherrschung, und damit Banalisierung, gestellt hat. Es muss hier deshalb der Versuch unternommen werden, gewisse für die Hyperphänomenologie – sowie vielleicht die Phänomenologie überhaupt – fundamentale Aspekte mit der nötigen Resoluthet zu berücksichtigen. Entsprechend gilt es hier – erstens, möglichst von der *konkreten Erfahrung* des Hyperphänomenalen auszugehen, d.h. diese, soweit das Medium des Textes dies erlaubt, möglichst unmittelbar zugänglich zu machen. Es muss folglich unser Bestreben sein so nahe wie nur irgend machbar an die konkrete Wirklichkeit der hyperphänomenalen Erfahrung zu gelangen, selbst wenn dies zu einer erschwerten Dechiffrierung ihrer tatsächlichen Phänomenalität führen sollte. In klassisch phänomenologischer Manier soll deswegen das unmittelbare Erleben zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung genommen werden, gerade auch wo dieses in Bezug auf hyperbolische Erfahrungen ängstliche Züge aufweist. Erst im Ausgang von dieser Unmittelbarkeit kann sodann die waldenfelsische Hyperphänomenologie sukzessive entwickelt werden. Dieser *point of departure* richtet unsere Aufmerksamkeit, – zweitens, auf das oben schon erwähnte perzipierende Subjekt, welches über den Autor, in dessen ambigen Doppelrolle als Verfasser und Rezipient, hinaus, hier primär der Leser sein muss. Die Erste-Person-Perspektive des hyperphänomenal erlebenden Autors schlägt also immer schon um in jene des Lesers, an den sich der Versuch die Erfahrung des Hyperphänomenalen deskriptiv zugänglich zu machen, ohnehin richtet. Sinngemäß kommt dem Leser durch diese unmittelbar mit-erfahrende *Involviertheit* in die Empirie des Hyperphänomens eine zentrale Rolle im vorliegenden Versuch zu. Dieses jeweils umschlagende Verhältnis betrifft nun Waldenfels und die von ihm zur Sprache gebrachten Quellen, ebenso wie den Autor dieser Schrift, wodurch sich die erlebende Erste-Person-Perspektive als ein mehrfach oszillierendes Verhältnis zwischen Waldenfels resp. zwischen Waldenfels und seinen Quellen, dem Autor, der stets auch Leser von Waldenfels und dessen Quellen *war* und *ist*, sowie den Lesern dieser Schrift erweist. Die Schnittstelle dieser Relationen ist dabei immer die Sprache, genauer das textuelle Medium, in welchem die konkreten hyperphänomenalen Erfahrungen artikuliert sind. Diese beiden ersten Aspekte bedingen ihrerseits, – drittens, eine ganz bestimmte *Einstellung*, welche der Autor hier, insbesondere aber der Leser aufweisen muss, damit dieser sich auf das unmittelbare Erleben der Hyperphänomenalität in der Erste-Person-Perspektive auch einlassen kann. Es klingt hier,

unüberhörbar in der Tat, ein husserl'sches Erbe an, welches für die Hyperphänomenologie aber nicht von minderer Bedeutung als für die transzendente Phänomenologie ist. Schließlich entspringt dem schon erwähnten Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie, – viertens, ein *Performativitätscharakter* auch für die im Rahmen dieser Untersuchung vorgenommene Auseinandersetzung mit dieser. Das konkret erfahrene Hyperphänomen aufzuweisen, bedeutet dieses in der Erste-Person-Perspektive nachzuvollziehen, was ein empirisches und reflexives Mitgehen der hier anzugehenden Untersuchung impliziert und wiederum den Leser möglichst greifbar in den Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie inkludiert. Hier werden auch Parallelen zu einigen zentralen Überlegungen des frühen Heidegger deutlich.

Diese vier Aspekte des *konkreten Erlebens*, der *Involviertheit des Lesers*, der damit einhergehenden *Einstellung* sowie des *mitzugehenden Vollzugscharakters* opponieren allesamt einer einebnenden und dabei allzu hermeneutischen Hantierung der Hyperphänomenologie. Sie veranschaulichen damit die hier anvisierte Bemühung, die Hyperphänomenologie möglichst konsequent anzuwenden, d.h. die Fremdheit des Fremden und die damit einhergehende Radikalisierung des Unmöglichen tatsächlich ernst zu nehmen, was letztlich nichts anderes heißt, als der Hyperphänomenalität *als* Hyperphänomenalität möglichst gerecht zu werden, gerechter vielleicht noch als Waldenfels selbst. Was die methodische Ausrichtung dieser Untersuchung anbelangt, führt dies zu einer Vorgehensweise, welche von den folgenden sieben Motiven charakterisiert ist: – Erstens bedarf eine in der konkreten Erfahrung gegründete Hyperphänomenologie einer *Herleitung* ihrer eigenen analytischen Plausibilität aus den konkreten Erfahrungen, die sie analysiert. Sie ist also auf eine Entwicklung von ihren empirischen Stoffen hin auf sich selbst angewiesen. Die zuvor erwähnte sukzessive Entwicklung der Hyperphänomenologie sprach dies schon an. Dies bedeutet, dass die waldenfelsische Hyperphänomenologie erst aus basalen, d.h. möglichst voraussetzungslosen Konfrontationen des Lesers mit hyperphänomenalen Erfahrungen gewonnen werden soll. Damit wird auch der methodisch wesentliche Grundzug dieser Schrift deutlich, nämlich dass ihr Gegenstand, ihre Begriffe und die damit verbundenen Problemfelder, welche sich an der Abarbeitung der hyperphänomenologischen Topoi immer deutlicher herauskristallisieren müssen, durch eine fortlaufende Klärung immer erst zu entwickeln sind, gleichsam als würden sie sich an ihren Fragen erst bilden. – Zweitens bedingt diese eingeforderte Nähe zum Phänomen ebenso eine besondere *Textnähe* zu den behandelten Quellen, sofern darin von konkreten Erfahrungen des Hyperphänomenalen die Rede ist, resp. sofern diese Texte selbst hyperphänomenale Erfahrungen evozieren. Zunächst bedeutet dies offenkundig, dass wir

möglichst nahe am waldenfelsischen Primärtext und den damit verbundenen Begrifflichkeiten arbeiten wollen. Aber auch darüber hinaus interessieren uns andere Primär- und vereinzelte Sekundärquellen vor allem hinsichtlich ihrer empirischen Proximität zum Hyperphänomenalen.

– Drittens verlangt eine solche erfahrungsgebundene Hyperphänomenologie eine besondere *Aufmerksamkeit* für ihre eigene Beschaffenheit sowie Ausrichtung, die zugleich grundvertraut und fremd, originär und derivativ ist. Es gilt für diese Aufmerksamkeit nicht nur das phänomenologische Auge für den Blick auf das Phänomen der Aufmerksamkeit selbst, sondern auch für alle weiteren hier relevanten Phänomene des Fremden sowie für die Betrachtung auf sich selbst zu schärfen. An dieser Aufmerksamkeit hängt so nicht wenig von der hier erforderlichen hyperphänomenologischen Einstellung, die der Autor und Leser gleichermaßen an den Tag zu legen haben.

– Viertens muss hier, ausgehend vom Herleitungs- und Prozesscharakter der Materie, dem Vorgehen auch eine *Experimentalität* zugestanden werden, in gewissem Sinne ein nicht-doktrinäres Üben, Erproben und Suchen²⁴ *an* und *innerhalb* der hyperphänomenalen Kanten und Lücken. Denn insofern die Hyperphänomenologie als keine abgeschlossene Lehre, sondern als ein genuin unabgeschlossener, aber kontinuierlich fortdauernder und sich selbst auch korrigierender Prozess zu verstehen ist, der sich phänomenologisch zwischen der Präsenz und Absenz von Grenzphänomenen ereignet, erlaubt sie einen methodisch nur sehr schmalen, darin aber konkret einsehbaren Pfad zu begehen, der von einer doppelten Offenheit gezeichnet ist: Zum einen kommt diese Offenheit nämlich dem *Hyperphänomenalen* als solchem zu, d.h. der Weise wie sich diese Phänomene als übersteigende Rand- und Zwischenereignisse zeigen, zum anderen charakterisiert diese Offenheit auch das *Hyperphänomenologische* selbst, d.h. die Methode der Untersuchung dieser phänomenalen Modi, das sich stets entlang der Grenzen des phänomenologisch noch Zugänglichen bewegen muss. Auch Hyperphänomenologie ist somit in der Hauptsache „Arbeit an den Phänomenen“²⁵.

– Fünftens erfordert dieser experimentelle und übende Charakter der Arbeit an den Phänomenen auch die Bereitschaft, die zu untersuchenden Hyperphänomene in immer neuen *Wiederholungen* zu umkreisen. Dies führt nicht nur zu immer neu vorgenommenen Analysen derselben Phänomene, sondern bestimmt den hyperphänomenologischen Vollzugscharakter vor allem als eine antilineare Zirkelbewegung. Die entfaltende Bewegung der Hyperphänomenologie entpuppt sich damit weniger als vertikaler Aufstieg hin zur hyperphänomenalen Wirklichkeit, denn als fortlaufende Spiralbewegung um eben diese. Am Hyperphänomenalen in immer neuen Umrundungen

²⁴ Vgl. Hampe: *Die Lehren der Philosophen. Eine Kritik.* (2014).

²⁵ Siehe Husserl: *Arbeit an den Phänomenen* (Herausgegeben 1993 von Bernhard Waldenfels).

anzusetzen, erlaubt dabei nicht nur einen fortwährenden Perspektivenwechsel, um das Phänomen immer genauer zu fassen, sondern deutet auf figurativ-leibliche Weise auch schon an, was im Umgang mit Hyperphänomenen leicht geschehen kann, ja vielleicht auch geschehen sollte, dass man nämlich in einen Taumel gerät. – Sechstens impliziert diese mit der Wiederholung und Experimentalität verbundene Offenheit, dass trotz unserer angestrebten Textnähe der Umgang mit diesen Quellen und den darin aufgewiesenen Erfahrungen nicht selten auf einen freien, weil der Offenheit der Hyperphänomenalität entsprechenden Umgang angewiesen ist. Diese *Freiheit* betrifft dabei gleichermaßen unser interpretatorisches Vorgehen wie unseren Anteil an der mit-erfahrenden Involviertheit in das konkrete Erleben des Hyperphänomenalen. Die daraus resultierende Doppelspurigkeit unseres Vorgehens hat auch eine doppelspurige Hyperphänomenologie zur Folge. Wo diese Schrift in ihren darstellenden Zügen nämlich einer neutralen Einführung in das waldenfelsische Denken gleichen mag, führen die Anteile ihres notwendigerweise freien Umgangs mit dem Stoff wiederum dazu, dass wir oftmals einen nicht nur ausgelegten, sondern durch den Autor und seine Leseart immer schon angereicherten Waldenfels vorfinden werden. “Unser“ Waldenfels wird also ein zugleich textnaher und doch ergänzter, und vielleicht immer schon modifizierter Waldenfels sein. Es kann für uns keinen anderen geben. – Siebentens und schließlich zieht diese von Repetitionen geprägte, experimentelle Offenheit, die zwischen textueller Gebundenheit und interpretatorischer, vor allem aber aufweisender Ungebundenheit variiert, eine ganz bestimmte *Verantwortung* gegenüber den Phänomenen nach sich. Mit Heidegger könnten wir sagen: Eine ganz bestimmte Achtsamkeit für die Sachen selbst, für eine Pflege ihres Beschreibens und Wirkens.²⁶ Sofern wir unsere Arbeit an den Phänomenen in diesem Sinne auch als Arbeit am λόγος verstehen wollen, kann und muss uns diese Gangart auch ermutigen, mit und an Waldenfels, mit und an der Hyperphänomenologie konkret zu philosophieren, d.h. mit Geschick an diesen unser Denken zu vollziehen.

Dieses unsrige Ansinnen, die Hyperphänomenologie empirisch *herzuleiten*, sie trotzdem in *Textnähe* herauszuarbeiten, eine dafür nötige *Aufmerksamkeit* zu kultivieren, sie *experimentell* zu erproben, dabei *Wiederholungen* nicht zu scheuen, sich der gebotenen *Freiheit* zu bedienen und alles dies als *Verantwortung* einer kontinuierlichen Arbeit am λόγος zu verstehen, dient einer stringenten und darin möglichst zwingenden Zugangsweise an das Hyperphänomenale. Gewiss ist damit auch ein methodisches Wagnis verbunden, rücken auf offenen und vielleicht

²⁶ Siehe Heidegger: *Über den Humanismus*, S.56.

unkonventionellen Wegen doch auch das Haltlose und Abgründige näher, die methodisch letzte Sicherheiten schnell vergessen lassen. Es wird sich die nachfolgende *Exposition* der waldenfelsischen Hyperphänomenologie also weniger als systematische Darlegung ihrer Gehalte, denn als erfahrungsbezogener *Vollzug* ihrer Selbstentfaltung im entsprechend eingestellten Leser zu erweisen haben, der sich die obigen sieben Motive zu Herzen genommen hat, wobei auch diese, sowie die ihnen zugrunde liegenden Aspekte, dem fortwährenden Erproben und damit einer potenziellen Relativierung unterliegen. Dass wir für alles dies, aufgrund der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit*, eine gewisse unabdingbare Disposition des Lesers voraussetzen müssen, verlangen Radikalität und Redlichkeit der Materie. Mit einer herkömmlichen und epistemisch vermeintlich vertrauten Lektüre des nachfolgenden Versuchs wird es nicht getan sein, wie der Leser bei fortdauernder Lektüre immer deutlicher einsehen dürfte. Eine gewisse dispositionelle Sensibilität des Lesers ist also verlangt, nicht nur um die Bewegung *an* und *um* die Hyperphänomene selbst konsequent mitgehen zu können, dort wo der Autor selbst Leser ist, sondern auch, um für den Leser in diesen Bemühungen greifbar zu sein, dort wo *wir* selbst gelesen werden. Ein solches Vorgehen ermangelt weder inhaltlicher noch formaler Herausforderungen, es ist auch nicht arm an Neuartigkeit in Bezug auf die bisherige Forschungsliteratur zu Waldenfels sowie überhaupt zur Hyperphänomenologie. Von einem Stand der Forschung kann im Hinblick auf eine am Leser orientierte oder vollzugsmäßige Auseinandersetzung mit der waldenfelsischen Hyperphänomenologie, die zugleich *entfaltend*, *auslegend*, *bemängelnd* und *ergänzend* vorgeht, also nicht die Rede sein, selbst wenn in der Waldenfels-Forschung viele der hier relevanten Themen im Einzelnen schon behandelt wurden, wie wir noch sehen werden. Über die Sinnhaftigkeit nur kommentierender und sekundierender Literatur in einem Forschungsfeld, das nach einem Wort seines Gründungsvaters nicht von den Philosophien, sondern „von den Sachen und Problemen“²⁷ selbst seinen Ausgang nehmen muss, wollen wir uns hier nicht weiter äußern. Die Frage tangiert uns nur geringfügig und wird im Laufe dieser Schrift auf vermutlich unerhebliche Weise ohnehin beantwortet werden. Tatsache ist, dass wir hier nach Möglichkeiten an der hyperphänomenalen *Sachlichkeit selbst* arbeiten wollen, ja arbeiten müssen, was bereits diffizil genug werden dürfte, gibt es im Feld des Hyperphänomenalen doch kein Gebieten über die Stoffe als nur die Gebote der Stoffe selbst.

²⁷ Husserl: *Aufsätze und Vorträge* (Hua XXV), S.61.

Abschließend ein Wort zu unserem Beginnen, das gerade erst anhebt und doch immer schon begonnen hat: Gemäß unserer Ausrichtung auf das unmittelbare Erleben muss unsere nachfolgende Einleitung mit hyperphänomenalen Erfahrungen anheben. Dafür wollen wir, wie bereits angetönt, mit ausgewählten Textstücken möglichst originärer Konfrontationen des Lesers mit fremdartig anmutenden Erfahrungen beginnen. Unser Anfangen muss dabei von einer gewissen Einfältigkeit sein, damit wir unmittelbar in die Erfahrungen versetzt werden, die wir in der Folge thematisieren wollen. Es gilt hier ein erfahrbares Rätsel, ein Problem, vermutlich nicht nur eines, sondern ein Plural an Fragen und Schwierigkeiten, erst zu entdecken. Es muss uns in den nachfolgenden Textstücken also erst etwas auffallen, durch die geschriebenen Worte gleichsam durchscheinen, um sich uns so als philosophische Herausforderung aufzudrängen. Unser Beginn wird damit zunächst in einem Verhältnis der Indirektheit zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie stehen. Wir werden auf Waldenfels und sein methodisches Rüstzeug vorerst also verzichten müssen, um die phänomenologische Klärungsbedürftigkeit unserer Ausgangserfahrungen erst hervorzurufen, d.h. um alle weiteren Entwicklungen nicht nur zu provozieren, sondern in gewissem Sinne auch zu legitimieren. Am Anfang einer Hyperphänomenologie, wie wir diese verstehen, steht also nicht das *Hyperphänomenologische*, sondern das *Hyperphänomenale*. Am Anfang steht die erlebte Erfahrung, nicht die Lehre ihrer Erscheinungsweisen. Dass wir mit einem solchen Beginn gewissermaßen vor diese eröffnenden Vorbemerkungen selbst zurückgehen, ist einer paradoxen Zeitverschobenheit geschuldet, welche den prozessualen Charakter dieser Schrift kennzeichnet. Einerseits müssen wir nämlich von vorne beginnen, andererseits aber haben wir, insofern diese Vorbemerkungen und deren Implikationen, vorliegen, immer schon begonnen. Einerseits sind wir uns also immer schon voraus, andererseits aber nur, weil wir schon durchlebt haben, was wir in der Folge erst angehen werden. In gewisser Hinsicht stehen diese Vorbemerkungen also außerhalb der linearen Entwicklungsdimension dieser Schrift. Sie sind prospektiv und retrospektiv zugleich und verweisen damit auf die notwendig alinearen Aspekte dieser Schrift. Wir arbeiten am Erfahrungsstoff unserer Untersuchung also immer schon zeitverschoben, zwischen der hyperphänomenalen Erfahrung und ihrer hyperphänomenologischen Verarbeitung, zwischen der Wieder-Erfahrung und ihrer erneuten Thematisierung. Unsere Tätigkeit hier ist, rigoros gedacht, somit immer schon Ausdruck einer unmöglichen Möglichkeit. Sie versetzt uns damit in eine Atopie, in welche das hyperphänomenologische Denken im Zwischen von Bezug und Entzug sowie an der Schwelle

von An- und Abwesendem nicht nur hineinreicht, sondern woher es selbst auch herrührt.²⁸ Der eigentliche Ort unseres Vorgehens hier ist also jener der Ortlosigkeit. Wir befinden uns damit zugleich *in* und immer schon *jenseits* der Hyperphänomenologie. In späteren Teilen dieser Schrift wird zu zeigen sein, wohin diese paradoxe Korrelation zwischen den hyperphänomenologischen Topoi und dem, was an Ortlosigkeit über diese immer schon hinausgeht, im Hyperphänomenalen selbst aber angelegt ist, führen wird. Wenn es aber ein Denken geben kann, welches auch die Hyperphänomenologie selbst noch zu transzendieren weiß, bedeutet dies, dass sich auch das hyperphänomenologische Andersdenken noch einmal anders denken lässt und auch denken lassen muss. Dass nun ein solches Denken gebrochener Zeitlichkeit, einer mit ihr verbundenen Atopie und die Vorstellungen einer inneren Sprengung der Hyperphänomenologie den Leser inkommodieren kann, ist nicht nur möglich, sondern *soll* auch so sein. Diese Paradoxa, die bereits am Beginn unseres Vorhabens auftreten, entspringen dabei, wenig überraschend, keinem Zufall, sondern sind als solche bereits manifester Ausdruck hyperphänomenologischen Anders-Erfahrens und Neu-Denkens.

²⁸ Siehe Waldenfels u.a.: *Grenzen der Normalisierung*, S.291; *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.124; *Hyperphänomene*, S.12; *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.18.

Teil I: Umgebungen des Hyperphänomenalen

I – 1. Das Vorhaben: Hyperphänomenales *ante se ipsum*

Eine Hyperphänomenologie geht sich selbst im Hyperphänomenalen noch voraus. Dasjenige, was sich uns als ein Darüber-hinaus und ein Zwischen zeigt, präzediert den λόγος seiner Bezeichnung, Untersuchung und Reflexion als ein “Darüber-hinaus“ und ein “Zwischen“. Doch wie gilt es das Hyperphänomenale, soweit dies möglich ist, *vor* seiner hyperphänomenologischen Festlegung als “Hyperphänomen“ zeigen zu lassen? Wie können wir es aufweisen, noch ehe sich der Bezug auf eine waldenfelsische Hyperphänomenologie nahelegt, genauer noch, als unumgänglich im Dienst einer Analysierbarkeit des Sich-Zeigenden unumgänglich erweisen wird? Ein solcher Versuch das Hyperphänomenale möglichst *rein* in seiner dennoch komplexen Besonderheit aufzuzeigen, ähnelt zunächst dem, was Valéry in zwei Worten seiner *Cahiers* antönt: „Das Kind sieht und weiß nicht. Der Erwachsene weiß und sieht nicht.“ Sowie: „Sehe, was jedermann sehen kann, aber nicht sieht.“²⁹ Es ähnelt aber auch dem programmatischen Motiv der frühesten Aufzeichnungen von Malte Laurids Brigge, dem Helden aus Rainer Maria Rilkes gleichnamigem Roman: „Ich lerne sehen“ sagt Malte als er eben neu nach Paris gekommen ist, und er sagt es gleich zu Beginn zweimal: „Habe ich es schon gesagt? Ich lerne sehen. Ja, ich fange an.“³⁰ Das Hyperphänomenale anfangs also überhaupt *sehen zu lernen*, und zwar bevor dieses als ein begrifflich festgelegtes *Was* des Gesehenen, ein *Was* des Erfahrenen schon gewusst wird, charakterisiert die hier zuerst gebotene Aufmerksamkeit und damit implizierte Weise des Sich-Zeigens des Hyperphänomenalen. Es ist damit ein Sich-Zeigen des Hyperphänomenalen *ante se ipsum*, d.h. bevor es schon “hyperphänomenal“ sein kann. Das Streben nach einer solchen gleichsam originären Schau resp. einem reinen Sich-Zeigen erinnert auf den ersten Blick natürlich an die methodische Grunddisposition der Phänomenologie seit Husserl, und zwar in mindestens zweierlei Hinsicht: Zum einen nämlich hinsichtlich der Distinktion zwischen der sogenannten „natürlichen Einstellung“ zur „natürlichen Welt“, spricht der „Lebenswelt“³¹, zu der das Ich im *Cogito* sich natürlich eingestellt verhält, und der radikal veränderten „Bewusstseinsweise“, die kraft der „phänomenologischen ἐποχή“ mit ihrer „Urteilsenthaltung“ gegenüber dieser „natürlichen Welt“ eine Hinwendung auf die „Gegebenheitsweise“ der Dinge als Phänomene im

²⁹ Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.195.

³⁰ Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, S.8.

³¹ Husserl u.a.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II (Hua IV)*, S.375. Der Begriff der “Lebenswelt“ wurde vor Husserl bereits von Hugo von Hofmannsthal und Georg Simmel verwendet. Siehe Fellmann: *Gelebte Philosophie in Deutschland*, S.120.

Bewusstsein erlaubt. Kurz, die aus der phänomenologischen Reduktion resultierende Unterscheidung zwischen regulären Objekten der Wahrnehmung einerseits und der subjektiven Gegebenheitsweise von Phänomenen andererseits, durch welche die Objekte erst zu Phänomenen der Phänomenologie werden.³² Zum anderen in Bezug auf das Sehen selbst, denn die Notwendigkeit „in der rechten Weise sehen [zu] lernen“³³, wie Husserl dies betont, bedeutet nichts anderes als überhaupt phänomenologisch sehen zu lernen, wie auch Heidegger sich in Bezug auf die Seminare bei Husserl erinnert.³⁴ Eine „*Kunst des Sehens*“³⁵ also, die von Beginn weg mit dem Projekt der Phänomenologie eng verknüpft ist und nach einem vorurteilslosen Schauen der phänomenologischen Wirklichkeit zielt, wodurch sich der Kreis mit dem oben erwähnten Einstellungswandel wieder schließt. Ein zweiter Blick aber zeigt, dass das hier anvisierte Sehen des Hyperphänomenalen *ante se ipsum* von diesen beiden Modi resp. Sehensweisen offensichtlich doch unterschieden werden muss. Denn wo bei Husserl einerseits die „natürliche Einstellung“ einer Profanität des naiven und bloß dahinlebenden Weltbezugs gleichkommt und die „phänomenologische ἐποχή“ im Zuge der methodischen Grundlegung der Phänomenologie andererseits dank der „Einklammerung“ aller vorgefassten Urteile und Meinungen über die äußere Welt eine Eidetik der Welt, also eine Wesensschau, sowie durch die „phänomenologischen Reduktionen“ die Analyse des „reinen Bewusstseins“ erlauben soll³⁶, ist es in unserem Falle hier gerade vonnöten einen im Sinne Valéry's und Rilkes gleichsam kindersinnlich sehenden Zugang zu erlernen, der sowohl *anders* ist als die bloß natürliche Einstellung und noch *vor* einer expliziten methodischen Grundlegung steht, schon phänomenologische Bewusstseinsanalyse und „Wesenserschauung“ zu betreiben, um uns auf Husserls Verständnis von Phänomenologie zu beschränken.³⁷ Wir haben hier also weder das Objekt noch das Wesen des Hyperphänomenalen im Blick, sondern eine sowohl nicht-natürliche als auch proto-phänomenologische Erfahrungsweise des Zwischen. Damit stellt sich sofort die Methodenfrage. Insofern Husserls angestrebte „reine Phänomenologie“ aus der „phänomenologischen Einstellung“³⁸ in ihrer wesenhaften Selbstbezüglichkeit immer schon

³² Siehe Husserl u.a.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (Hua III), §27-§32: Zur Thematik der natürlichen Einstellung und ihrer Ausschaltung siehe ebd., S.56-66 sowie S.217f. Die Seitenangaben der Felix-Meiner-Ausgabe differieren von der *Husserliana*, sind im Drucktext aber entsprechend vermerkt.

³³ Husserl: *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX), S.159.

³⁴ Siehe Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie* in *Zur Sache des Denkens* (GA14), S.98.

³⁵ Kapust: *Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge in Philosophie der Responsivität*, S.16.

³⁶ Husserl: *Ideen I* u.a. §33-§46: Bewusstsein und natürlich Wirklichkeit (S.66-99); §47-§55: Die Region des reinen Bewusstseins (S.99-121); §56-§62: Die phänomenologischen Reduktionen (S.122-134).

³⁷ Wesensschau bedeutet, dass in jeder Erfahrung die eidetischen Strukturen stets miterfahren werden. Es ist uns also nicht nur z.B. das Weisssein des Blattes Papier gegeben, sondern auch seine Weiße. Siehe Waldenfels: *Husserls Verstrickung in die Erfahrung* in Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.268.

³⁸ Husserl: *Ideen I*, S.138f.

angewandt Methode ist – denn das Wesen der Phänomenologie ist es „vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode“³⁹ – muss unsere zugleich nicht-natürliche und proto-phänomenologische Herangehensweise als vor-methodisch verstanden werden, insoweit dies – erstens überhaupt möglich ist, – zweitens die nachfolgend zu entwickelnde Hyperphänomenologie sodann auch als Methode zu verstehen sein wird und – drittens unser vor-methodisches somit ein primär proto-phänomenologisches Moment ist. In diesem Zwischen von natürlicher und phänomenologischer Einstellung setzt unser Zugang, so gesehen, eine sowohl profane als auch methodische ἐποχή voraus, d.h. eine Einklammerung der natürlichen und der phänomenologischen Einstellung und somit auch eine Einklammerung der phänomenologischen Methode, ohne damit selbst schon gezielt methodisch vorzugehen, es sei denn negativ-methodisch, oder als Ausdruck einer offenen Methode. Wenn überhaupt, folgt unser Vorgehen also einer offenen Methode, die ihrer Ungewissheit gemäß nicht alles erlaubt, sondern mit Nichts einschränkt. Um möglichst unverstellt von einer Erfahrung ausgehen zu können, die wir dereinst als “hyperphänomenal“ bezeichnen *mögen*, sind wir dazu angehalten, uns vor allen möglichen Konditionierungen zu beschirmen, selbst den phänomenologischen. Im Dienst einer andersdenkenden Hyperphänomenologie ist es vorerst also erforderlich, sich der Möglichkeit einer Bezugnahme auf eben diese zu enthalten, um vom nicht-natürlichen sowie proto-phänomenologischen Zwischen aus in die Breite zu gehen.

Das nachfolgende zweite Teilkapitel (I-2.) eröffnet unsere Untersuchung so mit dem Versuch einer Begegnung mit dem Fremdartigen, ohne dieses über sein bloßes Sich-Zeigen hinaus schon zu analysieren und entsprechend auszulegen. Wir beginnen also mit Erfahrungen, die uns vorerst nur einzusehen erlauben, dass Unbekanntes, Seltsames, vielleicht Mysteriöses und ein Mehr, als was es ist, in ausgewählten Textstücken auftaucht und uns Leser mit Verwirrung, vielleicht Verwunderung oder auch Belustigung erfüllt. In der weiteren Folge dieses insgesamt einführenden *I. Teils* (I-2. – I-5.) wollen wir uns so sukzessive aus diesem proto-phänomenologischen in einen zunehmend hyperphänomenologischen Raum fortbewegen. Diese erste Bewegung eröffnet damit den in unseren Vorbemerkungen skizzierten Prozesscharakter dieser Untersuchung.

³⁹ Ebd., S.136.

I – 2. Versuch einer Begegnung mit dem Fremdartigen

In unserem anfänglichen Anfang steht der Versuch von Begegnungen mit dem Fremdartigen. Es sind dies Begegnungen, die einem perzipierenden Subjekt, d.h. einem aus der Erste-Person-Perspektive Erlebenden widerfahren können, der im vorliegenden Falle ein Leser ist. Es handelt sich hier um einen Leser, in welchen wir uns versetzen wollen, der wir selbst aber ohnehin schon *sind*. Diese Begegnungen mit dem Fremdartigen entfalten sich, dort wo sie gelingen, an zehn unterschiedlich langen Textstücken, mit welchen wir uns unabweisbar, weil direkt konfrontiert sehen. In diesen zehn Texten werden ungleichartige Gehalte vorzufinden sein, die nicht nur entsprechende Gedanken, Regungen, Einsichten oder Fragen evozieren, sondern in denen jeweils gewisse Stimmungen des Unverfügbaren laut werden, die uns Leser seltsam anmuten, ja mithin befremden dürften, sofern wir uns nur einfühlsam und gründlich genug auf diese einlassen. Am “Ja“ zu diesem Sich-Einlassen hängt so im Grunde das ganze Gelingen des vorliegenden Versuchs. Diese zehn Textstücke stammen von insgesamt fünf verschiedenen Autoren, wobei jedem der Autoren zwei Texte zukommen, die wir, jeweils in zwei Gruppen (A und B) unterteilt, darstellen wollen. Die ausgesuchten Texte sind, vom hier anleitenden Interesse abgesehen, aus einer Vielzahl möglicher Beispiele gewählt, d.h. es ließen sich auch alternative Textstücke für dasselbe, hier relevante Ansinnen wiedergeben. Dieses Ansinnen selbst ist ein gesetztes und hat die Auswahl der Autoren sowie Texte entsprechend angeleitet, nämlich der Versuch dadurch das Fremdartige aufscheinen zu lassen.

A 1) Aus Fernando Pessoa's *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*:

413

Vom Traum und für den Traum leben, das Universum auseinandernehmen und wieder zusammensetzen – gedankenverloren wie in den Augenblicken, in denen wir träumen; und dies in dem bewußten Bewußtsein der Nutzlosigkeit und [...] dieses Tuns. Das Leben mit ganzem Körper ignorieren, sich mit allen Sinnen aus der Wirklichkeit verlieren, der Liebe mit ganzer Seele entsagen. Die Krüge, die wir zum Brunnen tragen, mit nutzlosem Sand füllen und leeren, um sie wieder zu füllen und wieder zu leeren, umsonst, umsonst, am umsonstesten

Girlanden binden und, sobald sie gebunden sind, lösen, gründlich, ganz und gar.

Farben nehmen und auf der Palette mischen, ohne eine Leinwand zum Bemalen vor uns. Stein bestellen und, ohne Bildhauer zu sein, mit dem Meißel ohne Meißel behauen. Aus allem eine Absurdität machen und unsere furchtlosen Stunden zu nichtigen vervollkommen. Versteck spielen mit unserem Bewußtsein zu leben.

Hören, wie die Stunden uns sagen, daß wir mit einem erfreuten, ungläubigen Lächeln existieren. Sehen, wie die Zeit die Welt malt, und das Gemälde nicht nur für unwahr halten, sondern auch für hohl.

In widersprüchlichen Sätzen denken und dabei laut von Lauten sprechen, die keine Laute sind, und von Farben, die keine Farben sind. Sagen – und es verstehen, was ohnehin unmöglich ist –, daß wir das Bewußtsein haben, kein Bewußtsein zu haben, und daß wir nicht sind, was wir sind. Dies alles mit einem verborgenen, paradoxen Sinn erklären, der den Dingen, ihrer anderen, göttlichen Seite vielleicht

innewohnt, und dieser Erklärung nicht allzuviel Glauben schenken, um nicht auf sie verzichten zu müssen...

All unsere Träume vom Sprechen in nichtiges Schweigen weißeln. All unsere Gedanken an ein Handeln in Reglosigkeit erstarren lassen.

Und über all dem hängt, fern wie ein ungetrübter, blauer Himmel, der Schrecken zu leben.⁴⁰

B 1) Aus Fernando Pessoa's *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*:

424

Tag für Tag geschehen in der Welt Dinge, die sich nicht erklären lassen mit den Gesetzmäßigkeiten, die wir von den Dingen kennen. Tag für Tag werden sie erwähnt und wieder vergessen, und dasselbe Rätsel, das sie brachte, nimmt sie wieder mit, verwandelt ihr Geheimnis in Vergessen. So lautet das Gesetz, demnach alle nicht erklärbaren Dinge dem Vergessen anheimfallen müssen. Die sichtbare Welt nimmt im Sonnenlicht ihren Lauf. Das Fremde aber beobachtet uns aus dem Schatten heraus.⁴¹

A 2) Aus Platons Dialog *Parmenides*:

[...]

Andererseits gibt es aber auch keine Zeit, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. Auf keinen Fall.

Aber doch kann es auch nicht übergehen, ohne eben diesen Mittelzustand durchzumachen.

Natürlich nicht.

Wann findet denn also dieser Umschlag und Übergang statt, wenn doch dasjenige, welches ihn erfährt, ihn weder erfahren kann, solange es noch ruht, noch auch, sobald es sich schon bewegt, und auch nicht, indem es in der Zeit ist?

Dies alles ist allerdings unmöglich.

Ist nun vielleicht dies jenes seltsame Etwas, in welchem es sich dann befindet, wenn es den Übergang erleidet - ?

Nun, welches?

Der *Augenblick*. Denn das Augenblickliche scheint etwas Derartiges zu bezeichnen, daß von ihm aus etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht. Denn nicht aus der Ruhe geht etwas, während es noch ruht, in die Bewegung über, noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in die Ruhe über, sondern der Augenblick, dieses wunderbare Etwas, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.

So scheint es.

[...].⁴²

⁴⁰ Pessoa: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, S.393f.

⁴¹ Pessoa: *Das Buch der Unruhe*, S.401.

⁴² Platon: *Parmenides*, 156d-e (hier und fortlaufend, ausser anders vermerkt, in der Übersetzung von Franz Susemihl).

B 2) Aus Platons Dialog *Theaitetos*:

Sokrates: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumatos, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben.⁴³

A 3) Aus Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*:

310.

Wille und Welle. — Wie gierig kommt diese Welle heran, als ob es Etwas zu erreichen gälte! Wie kriecht sie mit furchterregender Hast in die innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein! Es scheint, sie will Jemandem zuvorkommen; es scheint, dass dort Etwas versteckt ist, das Werth, hohen Werth hat. — Und nun kommt sie zurück, etwas langsamer, immer noch ganz weiss vor Erregung, — ist sie enttäuscht? Hat sie gefunden, was sie suchte? Stellt sie sich enttäuscht? — Aber schon naht eine andere Welle, gieriger und wilder noch als die erste, und auch ihre Seele scheint voll von Geheimnissen und dem Gelüste der Schatzgräberei zu sein. So leben die Wellen, — so leben wir, die Wollenden! — mehr sage ich nicht. — So? Ihr misstraut mir? Ihr zürnt auf mich, ihr schönen Unthiere? Fürchtet ihr, dass ich euer Geheimniss ganz verrathe? Nun! Zürnt mir nur, hebt eure grünen gefährlichen Leiber so hoch ihr könnt, macht eine Mauer zwischen mir und der Sonne — so wie jetzt! Wahrlich, schon ist Nichts mehr von der Welt übrig, als grüne Dämmerung und grüne Blitze. Treibt es wie ihr wollt, ihr Uebermüthigen, brüllt vor Lust und Bosheit — oder taucht wieder hinunter, schüttet eure Smaragden hinab in die tiefste Tiefe, werft euer unendliches weisses Gezottel von Schaum und Gischt darüber weg — es ist mir Alles recht, denn Alles steht euch so gut, und ich bin euch für Alles so gut: wie werde ich euch verrathen! Denn — hört es wohl! — ich kenne euch und euer Geheimniss, ich kenne euer Geschlecht! Ihr und ich, wir sind ja aus Einem Geschlecht! — Ihr und ich, wir haben ja Ein Geheimniss!⁴⁴

B 3) Aus Nietzsches *Nachgelassenen Fragmenten*:

Die Menschheit wächst aber nur durch die Verehrung des Seltnen Großen. Selbst das als Selten Groß Gewähnte, z.B. das Wunder, übt diese Wirkung. Das Erschrecken ist der Menschheit bestes Theil.⁴⁵

A 4) Aus Kierkegaards *Diapsalmata* der Schriften von A aus *Entweder-Oder*:

Etwas Wunderbares ist mir widerfahren. Ich ward entzückt in den siebenten Himmel. Dort saßen alle Götter versammelt. Aus besonderer Gnade wurde mir die Gunst gewährt, einen Wunsch zu tun. »Willst du,« sprach Merkur, »willst du Jugend oder Schönheit oder Macht oder ein langes Leben oder das schönste Mädchen, oder eine andere Herrlichkeit von den vielen, die wir in der Kramkiste haben, so wähle, jedoch nur eines.« Ich war einen Augenblick unschlüssig; dann wandte ich mich mit folgenden Worten an die Götter: Hochverehrte Zeitgenossen, eines wähle ich, daß ich immer die Lacher auf meiner Seite haben möge. Da war auch nicht ein Gott, der ein Wort erwiderte, hingegen fingen sie alle an zu

⁴³ Platon: *Theaitetos*, 155d.

⁴⁴ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.546.

⁴⁵ Nietzsche: *Nachgelassen Fragmente 1869–1874* (KSA7), S.447.

lachen. Daraus schloß ich, daß meine Bitte erfüllt sei, und fand, daß die Götter verstünden, sich mit Geschmack auszudrücken; denn es wäre ja doch unpassend gewesen, ernsthaft zu antworten: Es ist dir gewährt.⁴⁶

B 4) Aus Kierkegaards *Tagebüchern*:

Lachen als menschliche Erfindung; weinen als göttliche Gnadengabe [...] Ich glaube, das Lachen ist des Menschen eigene Erfindung, das Weinen ist eine göttliche Gnadengabe; [...].⁴⁷

A 5) Aus Paul Celans Gedicht *Zu beiden Händen* aus *Die Niemandsrose*:

ZU BEIDEN HÄNDEN, da
wo die Sterne mir wuchsen, fern allen Himmeln, nah
allen Himmeln:
Wie
wacht es sich da! Wie
tut sich die Welt uns auf, mitten durch uns!

Du bist,
wo dein Aug ist, du bist oben, bist
unten, ich
finde hinaus.

O diese wandernde leere
gastliche Mitte. Getrennt,
fall ich dir zu, fällst
du mir zu, einander
entfallen, sehn wir
hindurch:

Das
Selbe
hat uns
verloren,
das Selbe
hat uns
vergessen,
das Selbe
hat uns — —⁴⁸

⁴⁶ Kierkegaard: *Entweder-Oder*, S.54f.

⁴⁷ Kierkegaard: *Die Tagebücher* (Band I), S.253.

⁴⁸ Celan: *Die Niemandsrose in Die Gedichte*, S.133.

B 5) Aus Celans *Bremer Rede*:

Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das was geschah, aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, ‚angereichert‘ von all dem.⁴⁹

⁴⁹ Celan: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen* (1958) in *Gesammelte Werke III*, S.185f.

I – 3. Gesichtspunkte von Fremdartigkeit

In unserem anfänglichen Anfang steht also der Versuch einer Begegnung mit dem Fremdartigen. Anfänglich ist dieser Anfang deshalb, weil die Unmittelbarkeit seiner Widerfahrnisse, die als Potenziale in den zitierten Textstücken lauern, allen reflexiven und analytischen Bezugnahmen darauf notwendig vorausgehen. Das chronologische Primat der Erfahrung verleiht unseren eröffnenden Begegnungen so einen Antezedens-Charakter, an welchen alle explikatorischen Bemühungen als Konsequenzen immer erst anschließen. So auch hier, gerade *jetzt*. Mit dem konkreten und nicht nur behaupteten oder beschriebenen Erfahren anzusetzen, bedeutet im Grunde immer schon begonnen zu haben, sobald man ansetzt, dieses Erfahrene zu untersuchen, wie wir uns jetzt anschicken wollen. Insofern wir zuvor mit einer gewissen schauenden Einfältigkeit begannen, wollen wir auch unser analytisches Anfangen hieran möglichst unvoreingenommen angehen und vorerst nur *konstatieren*.

Was also hat sich uns im Rahmen des vorangehenden Teilkapitels gezeigt? Zunächst dreierlei: Faktum, Effekt und Konsequenz. Faktisch sind uns zwei Typen an Textstücken (nämlich A und B) von jeweils fünf Autoren entgegengetreten. Ihr mutmaßlicher Effekt war die Entfaltung gewisser, durch die Lektüre dieser Textstücke erfahrbarer Wirkungen auf uns Leser. Als Konsequenz ihres jeweiligen Wirkcharakters wiederum kamen im Leser durch diese Texte vermutlich gewisse Stimmungen auf. Die Faktizität unserer gegebenen Texte verlieh diesen, so können wir sagen, also das Vermögen als Irritationen zu fungieren. Oder präziser: Unsere Texte traten als potenzielle Erreger, oder auch Provokationen, unserer nachfolgenden Regungen auf. Ihre Effektivität sodann, d.h. ihre als Stimulans erzeugten Wirkungen in uns Lesern, markierten den jeweiligen Übergang von der faktischen zur psychischen Erregung, so diese im Leser denn stattgefunden haben. Unsere Textstücke werden dann gewisse Reaktionen in uns gezeitigt haben, die wir insgesamt auf das allgemeine Charakteristikum rückführen wollen, unter welchen diese Texte stehen, nämlich die unvermittelte Koinzidenz mit Unbekanntem, Anderem, vielleicht Geheimnisvollem, kurz dem Fremdartigen, das uns aus den vorgelegten Textstücken entgegentritt. In anderen Worten: Diese Texte regten uns durch die Irritation des Fremdartigen an, d.h. sie bewirkten entsprechende Regungen in uns, so die Vermutung. Als Konsequenz daraus knüpfte sich an diese Wirkungen, im Falle der erfolgten Irritation, das Potenzial gewisser Stimmungen des Befremdens. Stimmungen des Befremdens nämlich, die angesichts des Unverfügbaren, welches in der Fremdartigkeit der zitierten Textstücke zur Sprache kommt, im Leser womöglich aufkamen. Es sind dies charakteristische Eigenarten unserer Texte, die aus diesen in entsprechende psychische Zustände von uns Lesern gleichsam

zu entströmen scheinen. Wir sagen “Potenzial gewisser Stimmungen“ aus zwei Gründen: Weil solche Stimmungen als Konsequenz textueller Erfahrungen prinzipiell nur möglich, nicht aber notwendig sind und sie dabei jedenfalls von ihren Rezipienten ausgelöst werden müssen, d.h. abhängig sind von deren jeweiligen inneren Disposition, ihrer spezifischen äußeren Lage, ihrer persönlichen Beziehung und Historie zum gelesenen Text, allesamt Faktoren, nebst anderen möglichen, die sich einer Beherrschbarkeit entziehen. Entsprechend auch die Schwierigkeit, solche aus Texten entströmende Stimmungen konkret als deren Konsequenzen ihres faktischen Irritations- und Effektpotenzials festzustellen. Ein Beherrschbarkeitsentzug, der für den Autor übrigens genauso gilt, wie für den Leser.

Wir halten, dessen ungeachtet, fest: Wir sind im vorangehende Teilkapitel auf Fremdartiges gestoßen, das in uns Regungen der Irritation und eine Stimmung des Befremdens bewirkt hat. Dies war das intendierte Bestreben der Textauswahl, daraufhin hofften wir den Leser zu sensibilisieren. Als solches, scheint es, kann das Fremdartige einem Leser vielerorts zustoßen, ebenso wie einem Lebenden in der Reizfülle der Wirklichkeit, jedoch niemals auf vorhersehbare und kalkulierbare Weise, sondern stets unvermutet, stets in gewisser Hinsicht *ad hoc*. Das Fremdartige hat in seiner irritativen Wirkung einen impulsiven Charakter, es schlägt gewissermaßen zu, so auch hier. Dennoch bedarf es dafür, so scheint es weiter, dass diese Effekte in uns eine Stimmung der Befremdung auslösen können, einerseits einer gewissen Empfindsamkeit für diese Irritationen und andererseits einer gewissen Achtsamkeit für den ängstlichen Charakter des Fremdartigen. Ansonsten bleibt es nur bei einer jeweils in eine belanglose Wirkung verfließenden Erregung unserer Sinne, die nicht nachhallt in die Empfindungen einer angeregten Stimmung. Hat uns das Fremdartige hier also nicht nur *ad hoc* getroffen, sondern ist es uns dergestalt auch als ein Rätsel, als ein Problem aufgefallen, das aus diesen Texten direkt und indirekt strömt, ja gleichsam durchscheint in die Wirkungen, die es *auf uns* haben; und in die Stimmungen, die es *in uns* auslösen kann, dann haben wir im bloßen Irritationspotenzial unserer Textstücke mehr entdeckt als nur das Fremdartige, nämlich die philosophische Aufgabe des Fremdartigen. Sofern wir also das Fremdartige in unseren hier erfolgten Regungen und Stimmungen als *das* Fremdartige realisiert haben – im doppelten Sinne des Wortes – so haben es unsere Sensibilität und Achtsamkeit aus der hier gegebenen Ausgangsfaktizität schon in den Gesichtskreis unzähliger Fragen herausgelockt. Sofern nicht, wir sprechen hier für potenzielle Leser, dann leidet die nachfolgende Untersuchung bereits jetzt unter einem Fundierungsproblem und drängt sich eine erneute Lektüre des vorangegangenen Teilkapitels auf.

Haben wir das Fremdartige in den zitierten Passagen aber, ganz im Sinne Husserl, als eine *fragwürdige* Sache und ein *herausforderndes* Problem entdeckt, d.h. hat es uns auch in seinem Befremden konkret getroffen und zur Aufgabe gemacht, dann stehen wir jetzt vor einem Horizont an Ungewissheiten, der im Wesentlichen der Horizont philosophischen Fragens ist. Dies bedeutet auch, dass wir in unserer hier erfolgten Festlegung der faktischen, effektiven und konsequenten Begegnungen als Begegnungen mit dem Fremdartigen, das *Was* des dabei Erfahrenen keineswegs erkannt oder verstanden haben. Die Bezeichnung des "Fremdartigen" fungiert hier also mitnichten als inhaltliches *Was*, selbst wenn wir auf die Frage "was" uns denn getroffen habe, antworten: das Fremdartige. Es muss vielmehr als umschreibende Bezeichnung für ein Etwas verstanden werden, das uns dergestalt befremdet, dass wir es als "Fremdartiges" bezeichnen müssen, und sei es auch nur für den begrifflich noch unreifen Moment. Würden wir also versuchen das Fremdartige, welchem wir in unseren Texten begegnet sind, durch einen hermeneutischen Akt im Einzelnen rückzuführen auf die konkreten Gehalte, anhand welcher es in den Texten auftritt (als Versuch das *Was* unserer Irritationen dennoch festzuhalten), so würden wir vom Fremdartigen *per se* bereits ablenken. Uns kann bei den fünf zitierten Autoren, für das hier relevante Anliegen, also weniger die inhaltliche oder kontextuelle Dimension ihrer Sätzen interessieren, als vielmehr die Unmittelbarkeit des Auftretens dieser Fremdartigkeit und aller damit verbundenen Fragen, die sie aufwirft. Ohne Zweifel böten sich uns für die ausgewählten Texte eine Fülle hermeneutischer Aufgaben an: Von der Interpretation von Pessoa's semi-autobiographischen Verwendung des Heteronyms Bernardo Soares; und der verschachtelten Logik der kierkegaardischen Pseudonyme A und Victor Eremita in Relation zu Kierkegaard selbst; über das Freilegen der Bedeutung der Shoah für Celans Dichtung; und der freigeistigen Periode in Nietzsches Denken im Übergang zu *Also sprach Zarathustra*; bis hin zur Diskussion der vermuteten Aristoteles-Kritik in Platons *Parmenides* im Allgemeinen und im Besonderen, wäre vielfach anzusetzen. Doch alle diese möglichen Aufgaben gehen über die Unmittelbarkeit des Fremdartigen schon hinaus. *Diese* aber ist es, die wir konkret erfahren haben. *Diese* stellen wir hier nun retrospektiv, anhand unserer Reflexionen auf Effekt und Konsequenz unserer Erfahrungen, primär fest und *diese* wollen wir entsprechend auch in der weiteren Folge als entdecktes Problem bedenken.

Wenn uns also das Fremdartige *als* Fremdartiges interessiert, wie es unsere Erfahrung im Rahmen der hier ausgewählten Texte provozieren kann, dann interessiert uns ein Fremdartiges, wie es, ungeachtet unserer vollständigen oder nur lückenhaften Kenntnisse der jeweiligen

Kontexte von Autor und Text, provokativ auf uns wirken kann. Fremdartig *als* fremdartig ist, was fremdartig bleibt, auch wenn wir über den Kontext seines Auftretens vollständig informiert sind. Das Fremdartige, wie es uns hier interessiert, fungiert somit als eine Art erfahrbares Residuum, das in Texten, wie den oben zitierten, aufscheinen kann. Haben die vorausgegangenen Text-Facta also effektiv auf *uns* gewirkt, haben diese in *uns* also konkrete Wirkungen erzielt, so haben wir *uns* diesen, um *per analogiam* zu sprechen, vielleicht wie Gemälden oder Musik ausgesetzt, d.h. wir haben diese so gelesen, dass ihr unmittelbarer Widerfahrnischarakter sich sowohl ereignete wie auch als Ursache ihrer späteren Wirkungen sich reflexiv fassen ließ und dadurch schon in ein schauendes und hörendes Moment übergang. Dass genau eine solche doppelte Eigenart dem Erregungspotenzial unseres anfänglichen Anfangens innewohnt, dass es also sowohl Widerfahrnis als auch ein Schauen sowie ein Hören ist, kann angesichts der erhöhten Aktivität, die das Lesen vom Rezipienten im Verhältnis zum Betrachter oder Zuhörer für gewöhnlich verlangt, indes leicht vergessen gehen. Das Lesen verkürzt sich dann auf das Verarbeiten von Information. Das Meditieren von Texten wiederum erinnert an dieses sowohl zustoßende als auch kontemplative Verhältnis, welches sich mit prosaischen und lyrischen Texten, genauso wie mit Musik und bildender Kunst, eingehen lässt. Dass wir unsere Eingangstexte also so gelesen haben, dass ihre Gehalte uns widerfahren sind und wir sie doch gleichermaßen geschaut und gehört haben, muss als die doppelt naturierte Keimzelle für die Entfaltung des Fremdartigen *in uns* begriffen werden, die aus der Stimmung des Befremdens auch ein philosophisches Problem macht.

Wir wollen nun aus dem Zwischen dieses doppelten Bezugs auf die konkreten Effekte übergehen, welche die im vorliegenden Falle originären Erfahrungszustände in uns provoziert haben. Dazu werfen wir als erstes einen genaueren Blick auf die fünf Textstücke der Gruppe A. Eine tentative Beschreibung dieser Wirkungen könnte dann, wie folgt ausfallen: Pessoa's 413. Notiz aus *Das Buch der Unruhe* verwirrt uns, d.h. das Fremdartige, das in ihm auftritt, übt eine verunsichernde und darin verstörende Wirkung auf uns Leser aus. Platons Ausschnitt aus dem *Parmenides* wiederum erstaunt uns, d.h. wir sind verwundert über das Fremdartige, das wir in ihm vorfinden. Nietzsche's 310. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft* indes hat eine erschreckende Wirkung auf uns, d.h. er flößt uns mit seiner Fremdartigkeit, sofern wir ihn beim Wort nehmen, unbedingt einen Schrecken ein. Kierkegaards Zwischenpsalm aus *Entweder-Oder* macht uns seinerseits auflachen, d.h. er vermag uns in seiner Fremdartigkeit zu belustigen. Celans Gedicht *Zu beiden Händen* schließlich lässt uns verstummen, d.h. die starke Wirkung seiner Fremdartigkeit löst in uns ein Schweigen aus. – –

Nun sind diese Wirkungen – die Verwirrung, das Erstaunen, das Erschrecken, das Lachen und das Verstummen – nicht als objektive Segmente oder Kategorien des Fremdartigen aufzufassen, weit gefehlt, sondern als psychisch mögliche Erregungen der meisten Leser auf das Anregungspotenzial unserer Texte und somit auch als die anzunehmenden Effekttentionen seitens der Autoren. Als solche nennen wir sie Effekte oder Wirkungen, doch sind sie dabei keineswegs unitarisch: So ist Verwirrung im weitesten Sinne eine kognitive Dysfunktion in Form eines Orientierungsverlusts, sind Staunen und Lachen zwei Emotionen, kann das Erschrecken als Reflex und das Verstummen als negative Erregung resp. Entregung gefasst werden. In einem generalisierten Sinne indes dürften sich diese fünf Wirkweisen als Urregungen im Kontext der Erfahrung mit Fremdartigem erweisen. Sie umbeschreiben damit nicht nur in einer ersten Instanz dieses Fremdartige, sondern exemplifizieren dadurch auch sein Auftreten in den Wirkungen, die es auf uns haben kann, selbst wenn das Fremdartige *als* Fremdartiges, d.h. das uns affizierende, aber transzendente Etwas, immer schon vor jeder Beschreibung auftrat und somit eigentlich beispiellos sein muss. Angesichts der bloß versuchsweisen Beschreibung dieser Wirkungen hier sind diese weder apodiktisch noch explizit voneinander zu separieren. Nicht nur mag manch ein Leser weder gelacht haben bei Kierkegaards humorvollen Zwischenpsalm noch erstaunt gewesen sein über den platonischen Gedankengang, oder auch tatsächlich verstummt sein nach Celans abbrechenden Versen, sondern es muss, wie es evident ist, gleichermaßen angenommen werden, dass – gegeben der Disposition, Lage, Vorgeschichte etc. des Lesers, wie wir oben schon sagten – die Texte auch anderweitige, hier nicht berücksichtigte Effekte bewirkt haben, oder diese gegebenenfalls auch beinahe effektlos, mit Indifferenz oder Gelassenheit zur Kenntnis genommen wurden. Solche Differenzen sind aber irrelevant, denn auch sie sind nur Beispiele dafür, dass und wie solche fremdartigen Texte überhaupt auf ihre Leser wirken können, bis hin zu ihrer potenziellen Wirkungslosigkeit. Wie es aber schon deutlich geworden sein sollte, interessiert uns hier der gegenteilige Fall, in welchem die Texte, oder zumindest einige davon, den Leser in ihrer Fremdartigkeit geradezu heimgesucht haben. Erst aus dieser Intensitätsverdichtung der Erfahrung durch das Widerfahrnis sowie die Kontemplation des Fremdartigen erwachsen uns auch alle Fragen und Aufgaben dieser Untersuchung hier.

Blicken wir nun genauer auch auf die Konsequenzen, welche diese beschriebenen Wirkungen zeitigen, d.h. die Stimmungen des Befremdens, die in uns Lesern durch die Lektüre unserer faktischen Textpassagen aufkamen: So scheint es einerseits, dass sich die eben vorgenommene

Differenzierung etwa zwischen der Verwirrung, die Pessoa in uns auslöst, dem Schrecken, den Nietzsche uns einflößt, und dem Verstummen, in das uns Celan versetzt, als für die Entfaltung dieser Stimmungen unerheblich erweist, insofern nämlich alle diese Erregungen zu einer einzigen Stimmung beitragen resp. diese erzeugen, die wir, indem wir sie als Befremdung bezeichnen, immer schon zusammengefasst haben. Wir sprechen zwar von "Stimmungen im Plural", allerdings scheint das Befremden, insofern es Konsequenz der genannten Effekte ist, immer nur eine singuläre Erscheinung zu sein, die wir hier lediglich aufgrund der faktischen Pluralität der Textbeispiele und ihrer Effekte differenzieren. Eine singuläre Erscheinung aber wovon? Offenbar von einem durch das Fremdartige erlittenen Ineffablen, das uns auf schwer bestimmbare Weise affiziert und wir in der Stimmung des Befremdens generalisiert zusammenfassen. Eine Erscheinung aber, die wir an dieser Stelle, wohl gemerkt, nur als Potenzial verhandeln. Andererseits aber scheint eine Differenzierung der Stimmungen des Befremdens gerade aufgrund der Pluralität der Textbeispiele und ihrer Effekte doch wieder zweckmäßig zu sein, da wir dann präzisierend zumindest von Befremdungen, aufgrund des bei Platons erfahrenen Staunens oder der bei Kierkegaard erfolgten Belustigung, sprechen können. Doch auch im Falle dieser Rückbindung der Stimmungen an die erfahrenen Wirkungen scheinen die Stimmungen selbst doch nur Ausdruck *einer* Stimmung des Befremdens angesichts des *einen* Ineffablen zu sein. Dass darüber hinaus vielleicht auch zwischen der Grundstimmung, welche das Teilkapitel I-2. insgesamt aufkommen ließ, und der spezifischen Stimmung, welche nur eine einzelne Textstelle erzeugen konnte, unterschieden werden sollte, wollen wir nicht von der Hand weisen, jedoch ändert auch eine solche Aufgliederung nichts an der Singularität des Befremdens *als* Befremden. Grund dafür ist die im Ineffablen der Fremdartigkeit immanente Unverfügbarkeit genau dessen, was wir mit dem "Fremdartigen" immer nur umschreiben. Dass eine Stimmung des Befremdens von der faktischen Ausgangslage der zitierten Textstücke her aufkam resp. überhaupt aufkommen kann, ist *ergo* auf die oben erwähnte Intensitätsverdichtung der Erfahrung zurückzuführen, welche das Getroffensein mit Fremdartigem entsprechend so bewirkte, dass die beschriebenen Wirkreaktionen als Verwirrung, Erstaunen, Erschrecken, Belustigung und Verstummen exakt aufgrund der darin erfahrenen Unverfügbarkeit des Ineffablen zustande kamen. Die Stimmung des Befremdens ist dann nichts anderes als die natürliche Konsequenz einer Steigerung der Erregung durch Unverfügbarkeit in eine damit korrespondierende Empfindung. Eine psychische Erregung wurde zum psychischen Zustand; Emotion oder Reflex wurden zum Gefühl. Hat das Fremdartige unserer Textbeispiele einen also bis in die Intimität der Empfindungen heimgesucht, dann wiederum ist das Fremdartige zum schon erwähnten Rätsel

und Problem geworden, das uns philosophisch unangenehm, aber anregend berührt. Ob nur subtil oder bis zur Unerträglichkeit gesteigert, sobald wir am Fremdartigen zu leiden beginnen, haben wir es schon als philosophische Aufgabe gewonnen, löst doch das epistemisch Unangenehme nicht zuletzt diejenige Neugierde aus, die gerade zur Philosophie führt. Worin aber liegt das jeweils Unverfügbare resp. worin manifestierte sich das Ineffable in unseren obigen Textstücken? Wie zuvor bereits in Bezug auf das *Was* des Erfahrenen verlautet, würde der Versuch einer Lokalisierung des Fremdartigen im Einzelnen unserer Texte von diesem meist nur ablenken. Wenn wir also darauf hinweisen, dass das Unverfügbare bei Pessoa etwa in der Absurdität eines Satzes wie „Girlanden binden und, sobald sie gebunden sind, lösen, gründlich, ganz und gar“ anschaulich werde; oder bei Platon im „Übergang“ des zwischen Ruhe und Bewegung liegenden „Augenblicks“; bei Nietzsche im nur implizit gelüfteten „Geheimniss“; bei Kierkegaard im „siebenten Himmel“ der aufgesuchten Götterwelt; oder in Celans letzter, selbst verstummenden Verszeile „hat uns –“, so ist damit nur wenig gewonnen, selbst wenn genau diese Lokalisierungen, nebst anderen möglichen, durchaus zu plausibilisieren sind als tatsächliche Verortungen des Unverfügbaren im Text. Sie verfehlen damit aber, dass eine Thematisierung des Fremdartigen *als* Fremdartiges zunächst damit beginnen muss, dass uns das Fremdartige zum Änigma und Auftrag wird, wir dieses in den Fakten und Effekten seiner Konsequenzen vorerst also weniger lozieren, denn konstatieren; weniger verstehen, denn schlicht erfahren müssen.

Nun haben wir in unseren bisherigen Erörterungen die Textstücke der Gruppe B noch weitestgehend unerwähnt gelassen, um uns vorerst ganz dem starken und in der Gesamtwirkung sicherlich prevalierenden Eindruck jener der Gruppe A zuzuwenden. Was also konstatieren wir in Hinsicht auf diese zweite Gruppe? Vom Umstand abgesehen, dass es dieselben Autoren sind, welche darin zur Sprache kommen, wenngleich mit jeweils deutlich kürzeren Texten, fällt sofort auf, dass dem Fremdartigen darin eine im Vergleich zur ersten Gruppe merklich abweichende Gegenwart zukommt. Wo sich in der ersten Gruppe die Fremdartigkeit eher indirekt artikuliert, um sodann, wie beschrieben, sich in Wirkung und Stimmung niederzuschlagen, so tritt sie hier einerseits direkt bezeichnet oder zumindest in den durch sie freigesetzten Wirkungen viel direkter adressiert auf. In Pessoa's 424. Aphorismus aus *Das Buch der Unruhe* wird so, nebst fremdartigen Elementen wie dem Unerklärlichen, dem „Rätsel“ und dem „Geheimnis“, explizit auch „das Fremde“, das uns aus dem Schatten beobachtet, beim Namen genannt. Durch diese direkte Benennung ereignet sich offenkundig etwas signifikant Abweichendes von dem das Fremdartige evozierenden, dabei aber unbenannt lassenden

Sprachgestus der ersten Gruppe. Dasselbe Muster der Abweichung von einer Evokation hin zur Bezeichnung stellen wir auch in den anderen vier Textstücken fest, diesmal jedoch in Bezug auf vier der vermuteten Wirkmodi des Fremdartigen auf uns Leser. In Platons berühmter Stelle aus dem *Theaitetos* wird die Emotion der „Verwunderung“, als der *eine* Anfang der Philosophie, entsprechend klar und deutlich bezeichnet und nicht etwa selbst erfahren, oder zumindest nicht durch eben diese Bezeichnung. In Nietzsches Stelle aus den *Nachgelassenen Fragmenten* ist es wiederum „das Erschrecken“, welches ausdrücklich auf den Begriff gebracht wird, ohne dabei auch erlitten zu werden. Bei Kierkegaards Abschnitt aus den *Tagebüchern* ist es seinerseits „das Lachen“, welches Kierkegaard explizit adressiert, ohne dass wir dabei in Gelächter verfallen. In der Zitation aus seiner *Bremer Rede* schließlich trätiiert Celan das „furchtbare Verstummen“ der Sprache ebenso wie ihrer „Antwortlosigkeit“ direkt durch sprachliche Mittel und wohl kaum mit der Folge, dass es uns Lesern dabei die Sprache verschlägt.

Was stellen wir hier also fest? Es scheint, dass in den angeführten Textstellen der Gruppe B das Fremdartige resp. einige der Wirkungen, die es erzeugen kann, auf jeweils objektivierte, d.h. auf den Gegenstand ihrer Bezeichnung gebrachte Weise auftreten. Als objektivierte Gehalte ihrer Ausführungen entgehen das Fremdartige sowie die adressierte Verwunderung, das Erschrecken, das Lachen und das Verstummen dabei freilich ihrer eigenen Wirk- und Empfindsamkeit, wie dies bei den Texten der ersten Gruppe noch der Fall ist. Es scheint folglich, dass sie sich, im Kontrast zu den Texten der ersten Gruppe, auf die Faktizität ihrer in den Textstellen erwiesenen Benennung beschränken und weder vergleichbare Effekte noch vergleichbare Konsequenzen erzielen, wodurch die Text-Facta der zweiten Gruppe auch nicht mehr, oder zumindest nicht identisch, als konkrete Irritationen resp. Anreger figurieren. Sie thematisieren vielmehr das Faktum des Fremdartigen als ein „Fremdes“, wie bei Pessoa, resp. mögliche Folgen fremdartiger Irritationen, wie bei den anderen vier Autoren, ohne diesen dadurch im Leser aber eine effektuierte und empfundene Gegenwart, über ihre Nomination hinaus, zu ermöglichen. Das Fremdartige oder seine Wirkungen werden hier also zum Gegenstand einer Betrachtung gemacht und nicht durch eigenes Erleben verwirklicht resp. durch eine nachfolgende Stimmung empfunden. Damit behaupten wird selbstredend nicht, dass diese Textstücke nicht auch gewisse Wirkungen auf ihre Leser ausüben können. Jedoch differieren diese in ihrer Art von den Wirkweisen der Texte der ersten Gruppe dahingehend, dass letztere den Leser psychisch unmittelbar erregen, ja mithin direkt Empfindungen oder Gefühle in ihm auszulösen vermögen, wohingegen zweite tendenziell nüchtern, d.h. apathisch

als textimmanente Faktizitäten zur Kenntnis genommen werden. Dass diese davon ausgehend, je nach Disposition des Lesers, d.h. etwa von seinen jeweiligen emotionalen Interessen her, die er mit den zur Sprache gebrachten Gehalten assoziiert, dennoch eine bedeutende Wirkung auf ihn haben können, ist offenkundig. Die wesentliche Differenz scheint dann darin zu liegen, dass die Textstücke der Gruppe A ihre Leser deshalb unmittelbar affizieren, weil dem Fremdartigen darin eine gleichsam reale Anwesenheit zukommt, die ihre sprachlichen Artikulationen transzendiert und dabei zu den entsprechenden Effekten sowie Konsequenzen führen kann, wohingegen die Texte der Gruppe B das Fremdartige resp. dessen Folgen vielmehr auf objektivierte Weise behandeln, die Anwesenheit also primär in den sprachlich selbstreferentiellen Bezeichnungen liegt. Offenbar erschwert oder verhindert diese begriffliche Selbstreferentialität eine unmittelbare Erregung. Eine solche dürfte dann nur möglich sein, wenn der Leser starke Eigeninteressen in die Texte projiziert, oder mit diesen reflexiv verknüpft, die ihn gerade dadurch emotional aufwühlen. Dann aber liegt das anregende Vermögen mehr im Leser selbst, denn in den Texten, selbst wenn diese, kausal betrachtet, natürlich auch diese leserinhärenten Anregungen provozieren mussten. Einmal mehr ist es an dieser Stelle nicht relevant, ob tatsächlich jeder Leser auf die zitierten Textstellen der zweiten Gruppe gemäß den eben skizzierten Differenzierungen reagiert hat, oder nicht. Ausschlaggebend ist stattdessen die Feststellung, dass wir hier mit mindesten zwei differenten Texttypen konfrontiert sind, welche *in puncto* Anwesenheit und Wirksamkeit des Fremdartigen bedeutsame Unterschiede aufweisen.

Um dies zu resümieren: Einmal, bei der Gruppe A, tritt das Fremdartige nicht resp. nur implizit auf, kann dabei aber unmittelbar und explizit auf den Leser wirken. Das Fremdartige wird also nicht bezeichnet, sondern es *zeigt* sich in unseren Erregungen. Es *wirkt* in uns, seine Gegenwart ist sowohl *in res ipsa* als auch *in sensu*. Das Fremdartige transzendiert seine sprachliche Faktizität also in psychische Effekte und Konsequenzen des Lesers. Ein andermal, bei der Gruppe B, treten das Fremdartige resp. einige seiner Folgeerscheinungen indes mittelbar und darin explizit auf, wirken dabei aber nur implizit auf seine Leser. Das Fremdartige wird also benannt, entbehrt aber in der Regel einer Affizierung der Leser. Es wird ausgesagt, seine Gegenwart ist primär *in verbo*. Das Fremdartige verharret dabei also tendenziell in der Faktizität seiner Prädikationen und strahlt nicht über in die Erregbarkeit seiner Leser. Einer medial transzendierenden Transparenz steht folglich eine medial reszendierende Selbstreferentialität gegenüber; einer über die Textualität hinausgehenden Durchsichtigkeit des Erlebens, eine in ihrer textuellen Form auf sich selbst zurückgeworfene Selbstbezüglichkeit der Objektivation.

Was stellen wir außerdem fest? – Erstens, dass es sich beim Fremdartigen, damit es fremdartig ist, offensichtlich immer um eine Grenzüberschreitung einer zuvor schon gegebenen Ordnung handeln muss. Trifft uns das Fremdartige, sucht es uns also heim, so wie in den Textbeispielen der Gruppe A mutmaßlich der Fall, dann werden wir stets aus einer Ordnung gerissen, erleidet Selbstverständliches einen Schwund und tritt etwas Irritierendes oder Ungewohntes mit aller Deutlichkeit ans Licht. Fremdartig wirkt etwas also primär dadurch, dass es einen organisierten Zustand auf erfahrbare Weise überschreitet und nicht indem gewisse überschreitende resp. vom Fremdartigen herrührende Begrifflichkeiten Verwendung finden, wie in den Texten der Gruppe B der Fall. Das Fremdartige ist also empirisch grenzwärtig.⁵⁰ Es ist somit nicht nur bestimmt durch eine gewisse Unbestimmtheit, sondern auch durch eine Liminalität, insofern die überschrittene Grenze zur Schwelle seiner eigenen Konstitution als Fremdartiges wird, im Sinne seines Eintretens in sich selbst. Gerade dies scheint der Begriff des “Fremdartigen“ allein nicht einzuholen, wenn er nicht die Erfahrung, die er eigentlich bezeichnet, freisetzt. Dass gerade dies dem Begriff des “Fremdartigen“ allein nicht gelingen will, sollte die vorgenommene Differenzierung zwischen unseren Textgruppen deutlich machen. – Zweitens stellen wir fest, dass es sich bei diesen Begegnungen mit Fremdartigem in einem konkreten Sinne immer um singuläre Begegnungen eines, wie wir bereits festhielten, perzipierenden Subjekts, d.h. eines aus der Erste-Person-Perspektive erlebenden Lesers handelt, in den wir uns versetzt haben, der wir selbst aber ohnehin schon *sind*. Dies trifft zunächst für beide Textgruppen zu, jedoch intensiviert sich die Bedeutung dieser Singularität, wenn das Fremdartige die Sprache seiner Freisetzung transzendiert und auf *uns* konkret wirkt. Es wird dann zu einem an die Erste-Person-Perspektive gebundenen Erleben, das *uns* zur Stimmung eines Befremdens wachsen kann. Die bloße Objektivierung von Fremdartigen vermag dies nicht zu leisten. Diese entzieht sich *eo ipso* ihrer Erlebbarkeit und betrifft *uns* nicht *qua* ihrer selbst, sondern lediglich *qua* unserer selbst. – Drittens das Einsehen, dass in den Textstücken der Gruppe A eine Transzendierung freilich nicht nur aus der Vorhandenheit ihrer Anregungspotenziale in die Wirkungen und potenziellen Stimmungen, die sie hervorrufen, vorliegen kann, sondern implizit auch eine Transzendierung der damit notwendig verknüpften Erste-Person-Perspektive. Denn insofern die Transzendierungen der Grenzwärtigkeit des Fremdartigen vorerst textbasiert sind, um dann über das Medium der schriftlichen Sprache hinaus auf ihre Rezipienten zu wirken, bedarf es nebst dieser subjektiven Erlebensdimension

⁵⁰ Es bewacht, in der Achtsamkeit auf seinen Selbsterhalt, gleichsam als “Wärter“ die Demarkationslinie zwischen dem gerade noch Erfahrbaren sowie Sagbaren und dem Transzendenten sowie Ineffablen.

notwendig einer gemeinsam vermittelten intersubjektiven Dimension, nämlich jener medialen, der geschriebenen Sprache. Gerade diese ist es, welche in das Erleben erst transzendiert werden muss und somit auch erklärt, weshalb die bloße Objektivierung des Fremdartigen *uns* nicht zu befremden vermag. Dank dieser intersubjektiven Dimension sind uns sowohl Celans Verse als auch Nietzsches Worte ursprünglich überliefert, dank dieser können wir hier überhaupt Pessos oder Platons Wirkung auf uns Leser schriftlich reflektieren und dank dieser ist der Leser dieser bislang geschriebenen Zeilen imstande einzusehen, dass wir in Kierkegaards *Entweder-Oder* auf Fremdartiges treffen können. Das erlebte Fremdartige schlägt also, sobald es schriftlich reflektiert wird, immer wieder zurück auf die Sprache seiner Freisetzung; das radikal Subjektive des Erlebens fällt immer wieder zurück auf die unhintergehbare Intersubjektivität seiner substratiellen Medialität.

Unser bisheriges Bemühen war es möglichst schauend und dabei konstatierend vorzugehen. Dergestalt haben wir zu beschreiben versucht, was sich uns auf einen ersten Blick, von einer gewissen ins Offene angeleiteten Reflexivität gezeigt hat in Hinsicht auf unsere versuchten Begegnungen mit dem Fremdartigen. Das wirkliche Problem des Fremdartigen haben wir damit zwar erst gestreift, gleichwohl dürfte diesen bisherigen Annäherungen das bedeutsame Vermögen eignen, dass sie uns in das weite Feld des Fremdartigen nicht nur *in theoria*, oder *in abstracto*, sondern gerade auch *in concreto* eingeführt haben, was in einem ersten Schritt zu erreichen war. Wollen wir diesen eben erst angetretenen Weg folgerichtig weiter beschreiten, so scheint er uns zwangsläufig in die Phänomenologie, man muss sagen in eine gründliche und radikale *Phänomenologie des Fremdartigen* zu führen. In anderen Worten: Er scheint uns in die Richtung einer Untersuchung zu geleiten, die sich dem, was sich uns als Fremdartiges gezeigt hat – insofern wir dieses in seiner Phänomenalität betrachten wollen – nicht nur im Ansatz einfältig, und von einer gewissen suchenden Willkür getrieben, anzunähern versucht, sondern diese auf möglichst fundierte und präzise Weise zu beschreiben und analysieren trachtet. Dass gerade die Erfahrung des Fremdartigen, in der Aufgliederung von Faktum, Effekt und Konsequenz, dies verlangt, sollte niemanden erstaunen. Was es mit einer solchen Hinwendung aber tatsächlich auf sich haben wird, wollen wir an dieser Stelle weder schon zu wissen voraussetzen noch deshalb ignorieren, was wir bereits wissen. Wir sind zugleich immer über uns selbst hinaus und stehen doch erst an unserem Anbeginn; entfalten uns stets ins Ungewisse und wissen doch schon um die einzuschlagende Direktion. Dass bereits unser anfängliches Anfangen proto-phänomenologisch disponiert sein musste, ungeachtet unserer Kenntnis oder Unkenntnis davon, ist dann also der Materialität und Implikationspotenz unserer

Eingangstexte selbst, d.h. der originären Erfahrungszustände dieser Untersuchung geschuldet. Weshalb und inwiefern dies unbedingt der Fall ist, und welche Beziehung die Hermeneutik dabei überhaupt einnehmen kann, deren wir uns im bisherigen Vorgehen selbstredend auch bedient haben, muss sich erst im weiteren Verlauf unserer Untersuchung lichten. So gilt auch hier, dass wir die Wende *zur* und die Herkunft *von* der Phänomenologie, in ihrer jeweiligen Verschränkung, desgleichen nicht einfach voraussetzen, sondern immer erst nachvollziehen wollen, selbst wenn wir sie dafür gerade voraussetzen müssen. Paradoxa solcher Art stellen wir hier zunächst gleichermaßen fest, wie die Facta, Effekte und Konsequenzen unserer Texte. Sie fallen in dieselbe Struktur paradoxer Zeitverschobenheit, wie sie unsere Position als zugleich betroffener und den Stoff hantierender Autor betreffen, oder den Leser inmitten produzierter Texterfahrungen und allenfalls reproduzierter Texterinnerungen betreffen können. Wir rechnen sie, und sei es auch nur für den Moment, unter die Gesichtspunkte von Fremdartigkeit.

Was unsere bisherigen Ausführungen also hauptsächlich leisten, ist, dass sie im Kontext des zur Aufgabe gewordenen Problems des Fremdartigen eine Reihe an Fragen und Unklarheiten aufgeworfen haben, die zu klären wir in der Folge angehalten sind. So sticht uns etwa die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem einmal objektivierten und dem einmal gleichsam real anwesenden Fremdartigen ebenso ins Auge, wie jene nach dem Verhältnis zwischen Leser und Text, Wirklichkeit und Leser sowie Text und Wirklichkeit. So reizt uns die Frage nach den Möglichkeiten von Beschreibbarkeit des Ineffablen und Unverfügbaren ebenso wie jene nach der Leiblichkeit der erfahrenen Wirkungen des Fremdartigen. Und so provoziert uns die Frage nach dem Unterschied der Fremdartigkeit von etwas, z.B. von unbekannten Sprachen, Kulturen oder Landschaften, zu einer Fremdartigkeit *als* Fremdartigkeit, die auch bestehen bleibt, wenn uns diese Sprachen, Kulturen und Landschaften längst vertraut sind. Ontologische Fragen stehen hier also gleichermaßen im Raum wie hermeneutische oder rezeptionsästhetische. Wir rechnen sie hier allesamt zur Phänomenologie.

Gemäß dieser unserer Hinwendung zur Phänomenologie und der damit verbundenen, nunmehr lancierten Suche nach einer Phänomenologie des Fremdartigen, wollen wir uns im nachfolgenden, vierten Teilkapitel (I-4.) zunächst dem „Urphänomen“ des Fremden widmen. Von da aus sollte es uns möglich sein, nicht nur unsere Eingangspassagen, mit einem gleichsam geschärften Blick, erneut in den Fokus zu nehmen, sondern auch neuen und bisher noch unausgesprochenen Fragen nachzugehen, die sich uns zweifelsohne eröffnen werden.

I – 4. Das Urphänomen des Fremden

Unser Vorgehen *bis dato* können wir als den zugleich nicht-natürlichen sowie proto-phänomenologischen Versuch einer möglichst ungebundenen, in die konkrete Erfahrung rückversetzten Rekonstruktion textueller Konfrontationen mit der zunächst nackten Gegenwart sich zeigender Fremdartigkeit deuten, an welche eine erste Deskription der darin manifesten Faktizität, Effektivität und Konsequenz sich anschloss. Alles begann in unserem anfänglichen Anfang durch ein erfahrenes Getroffensein von dem, was wir in der Folge als “Fremdartiges“ bezeichneten und in dessen Fokus wir hier alle umschriebenen Erscheinungen eines angeregten und anregenden Unvertrauten rücken wollen. Dem sich dabei zeigenden und so erfahrenen Fremdartigen kam soweit das präzedierende Vorrecht zu, uns ein spontanes Schauen zu lehren, welches aller Analyse und inhaltlichen Spezifizierung immer vorausgeht und erst aus der Konkretion des Sich-Zeigenden die gebotene Aufmerksamkeit am Stoff selbst auszuprägen vermag. Ein Schauen, welches naturgemäß das *Wie* des Sich-Zeigens gegenüber jedem *Was* priorisieren muss. Die damit verbundene Erfahrungs- und Reflexionsweise eines Zwischen versetzte uns so in das nicht vermittelte Inmitten eines unmittelbar wirkenden Erlebens und einem darin festgestellten Änigma eben dieses Erlebens. Die entstandene Stimmung des Befremdens, die dem Wirkcharakter dieser Erregungen entwuchs, war als solche Ausdruck gerade auch eines eingetretenen Befremdens ob dieser nicht vermittelten Differenz des urteilslosen Erlebens zum einen und dem schon definierenden Feststellen zum anderen, welches uns *eo ipso* von einer Empirie des “Fremdartigen“ sprach und weiterhin spricht. Was uns vielleicht ursprünglich, ursprünglicher noch als das anfängliche Anfangen dieser Untersuchung, gemäß der wittgenstein’schen Maxime vom „Denk nicht, sondern schau“⁵¹ in das Bemühen um ein anderes Sehen versetzte, kehrte sich hier von dem Augenblick an um, als das namenlose Erfahren zum entdeckten Änigma *des* Fremdartigen wurde und sich so als ein Mehr des Erlebten, ein Mehr des Erfahrenen erwies, das als eben dieses Rätsel und Problem zu unserer schon verlautbarten Aufgabe wurde. “Schau nicht, sondern denke!“, heißt infolgedessen unsere neue Maxime, die uns vom Erleben zum λόγος führt und damit aus der Zerrissenheit des Zwischen in Richtung eines λόγος rückt, der sich an die Phänomenalität des entdeckten Rätsels des Fremdartigen knüpft. Dieser λόγος verleiht uns nun auch die Gründe einer scheuen Methodologisierung unseres Sehens und leitet damit endgültig ein, was uns vom Proto-Phänomenologischen weg zur Phänomenologie geleitet. Dieser Übergang ist

⁵¹ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §66.

irreversibel⁵² und war es im Grunde immer schon, denn unsere Hinwendung zur Phänomenologie begann, wie betont, nicht erst zum Ende des vorangehenden Teilkapitels, sondern liegt den Zitationen in I-2., sowie jedem Wort dieser Untersuchung, immer schon zugrunde. Diese immer schon erfolgte Hinwendung ist angelegt in dem, was die Phänomenalität einer Sache resp. eines Erlebten meint, insofern diese den λόγος je schon bedingt, um zum bezeichneten und dadurch erkannten “Phänomen“ der Phänomenologie zu werden. Der latent erlittene Riss, der das zugleich nicht-natürliche und proto-phänomenologische Zwischen durchzieht, wird uns aber auch in der Folge weiter befremden, aller irreversiblen Überschreitungen dieses Zwischens zum Trotz. Denn auch dieser ist nämlich ursprünglicher als seine Bezeichnung als “Riss“ oder jene des “Zwischens“, das er durchfurcht.

I – 4.1. Die *Sachlichkeit selbst*

Der Übergang vom stummen Erleben zum λόγος des Erlebens ist der Übergang vom reinen Erfahren zur Phänomenalität des Erfahrens. Er markiert in unserer Terminologie auch den Übergang vom Fremdartigen zum Fremden, d.h. den Übergang von der umschreibenden Geartetheit, die bezeugt, dass etwas ähnlich beschaffen ist *wie*, hin zum Begriff einer Sache, der umschreibt, *was* er damit bedeutet. Die Bezeichnung des Phänomens des Fremden ist, wie oben statuiert, bereits phänomenologisch und sie ersetzt nun, da wir phänomenologisch auch auf das bisher Erfahrene und Reflektierte blicken, retroaktiv auch dasjenige, was wir bislang als Fremdartiges bezeichneten. Was also ist das Phänomen des “Fremden“? Es handelt sich um einen zugleich allgemeinen und doch besonderen Phänomentypus, der leicht zu erfahren, aber schwer zu fassen ist, selbst wenn man glaubt, dass Letzteres mit der bloßen Feststellung bereits seinen Anfang nähme. Was das Phänomen des Fremden genau ist, bedarf folglich einer allgemeinen Klärung über sein Feststellen hinaus. Dies erfordert auch eine Klärung der bedingenden Grundkomponenten unserer jetzt gegebenen Situation im Übergang vom erlebten Fremdartigen zum Phänomen des Fremden. Sie erlaubt, oder zwingt uns damit, erneut anzufangen, weil selbst eine gründliche Klärung der Phänomenologie, nicht notwendig ihre Herleitung, eine Art und Weise des Anfangens impliziert.⁵³ Auch die klärungsbedürftigen

⁵² Er ist verwandt mit dem von Husserl beschriebenen Zurückwechseln von der erlangten transzendentalen in die alte, natürliche Einstellung: „(...) die alte Naivität kann ich nie mehr erlangen, ich kann sie nur verstehen.“ Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), S.228. Die Seitenangaben der Felix-Meiner-Ausgabe differieren von der *Husserliana*, sind im Drucktext aber entsprechend vermerkt.

⁵³ Die immer wieder erneuerte Herleitung der Phänomenologie ist aber zumindest für Husserl (gestorben 1938) bezeichnend, der selbst mit den *Cartesischen Meditationen* (1931) sowie der *Krisis* (1936) noch einmal von vorne beginnt. Ihre programmatischen Untertitel lauten entsprechend auch: *Eine Einleitung in die Phänomenologie* (CM) resp. *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (K).

Probleme, in welche wir uns im vorherigen Teilkapitel verstrickt haben, fügen sich in Bezug auf das Phänomenologische in diesen Anfang ein. Angesichts der altbekannten Schwierigkeit unter Philosophen wie schlechthin zu beginnen ist – man denke an René Descartes' *Meditationes de prima philosophia*, die mit dem Zweifel resp. der sich selbst bewussten Existenz des *Cogito* anheben⁵⁴, oder aber an Hegels *Wissenschaft der Logik*, die schließlich mit dem nichtanalysierbaren und unmittelbaren „Anfang“ selbst anfängt⁵⁵ – und dem Umstand, dass sich die Anfangsfrage auch im jeweils Spezifischen immer wieder stellt, bedeutet hier mit der Erfahrung der gleichsam realen sowie prädikativen Gegenwart des Fremden in den Texten Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans zu beginnen, mehr als nur von solchen textuellen oder *wirk-lichen* Phänomenen auszugehen. Es bedeutet aus phänomenologischer Sicht, dass wir dieser Fremdheit attestieren, dass sich das ursprünglich platonische αὐτὰ τὰ πράγματα⁵⁶ – die Sachen selbst – und das von Husserl zum Leitspruch der Phänomenologie erhobene Zurückgehen auf diese „Sachen selbst“⁵⁷ auch darin vollziehen lässt: Am sich zeigenden Fremden bei unseren Autoren liegt somit eine anzugehende und einen Anfang stiftende *Sachlichkeit selbst*, insofern diese in ihrem Sich-Zeigen mit phänomenologischer Beharrlichkeit als Phänomen gefasst und damit zu ihrer Beschreibbarkeit erhoben werden kann. Das Fundament, auf welches wir uns damit stellen, ist so keineswegs ein selbstverständliches mehr, selbst wenn die Phänomenologie in gewisser Hinsicht gerade dies immer beansprucht. Es kann uns, solange unser Interesse derart basal ist, also weiterhin nicht an einer zu versuchenden Hermeneutik oder formalen Analysen des Fremden liegen, sondern nur an einer Klärung der Voraussetzungen des *Wie* der sich zeigenden Sachen selbst. Dieses Interesse ist, insofern es phänomenologisch ist, gleichermaßen die Phänomenologie betreffend, wie gerade nicht, insofern es nämlich deren *Sachlichkeit selbst* tangiert. Heideggers bekanntes Wort „Wir handeln nicht von der Phänomenologie, sondern von dem, wovon sie selbst handelt“⁵⁸ ist uns damit ebenso richtungsgebend wie das zuvor schon angeführte, gewissermaßen konstitutive Kriterium Husserls „nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen.“⁵⁹ In anderen Worten: Uns liegt also an der *Sachlichkeit selbst* des Fremden. Dieser beinah materiellen Neigung zur Konkretion, welche die Effektivität

⁵⁴ Siehe Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Erste und Zweite Meditation.

⁵⁵ Hegel: *Wissenschaft der Logik (Erster Teil)*, S.65/69. Siehe auch: „Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also *als* Sein, als das ganz Leere zu nehmen.“ Ebd., S.75.

⁵⁶ Platon: *Gorgias* 459b.

⁵⁷ Husserl: „Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen.“. Siehe *Logische Untersuchungen (Zweiter Theil)*, S.7.

⁵⁸ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), S.1.

⁵⁹ Siehe oben (Fn.27).

des Fremden mit sich bringt, liegt so derselbe denkerische Impetus zugrunde, der Husserl ursprünglich aus dem weitläufigen Urtopos des Denkens des Erscheinenden zur Begründung der Phänomenologie führte. Bis für ihn etwa in *Ideen I* die Konkretion auf eine „eidetische“ Wissenschaft „transzendental reduzierter Phänomene“⁶⁰ schließlich möglich wurde, war ein langer Weg zurückzulegen, der zugleich aber der vielleicht kürzeste war, richtet er das Augenmerk doch auf das Unmittelbarste, das uns in der *Sachlichkeit selbst* der Dinge immer schon am nächsten stand. Es gibt zum einen also den Prozess der Philosophiegeschichte hin auf die Phänomenologie. Er verläuft von den bekannten protophänomenologischen Tendenzen etwa bei Lukrez und Epikur⁶¹, in der pyrrhonischen Skepsis⁶², innerhalb von Michel de Montaignes Wende zu konkret beobachtbaren Einzelfällen⁶³, in Descartes' *Meditationes*⁶⁴, in George Berkeleys' Sensualismus⁶⁵, in David Humes skeptischem Empirismus⁶⁶ und in Johann Wolfgang von Goethes Denken des Urphänomens⁶⁷ über die früher schon erfolgte Verwendung des Begriffs „phänomenologisch“⁶⁸ bei Friedrich Christoph Oetinger, die „Theorie des Scheins“ eines Johann Heinrich Lambert⁶⁹ sowie den Phänomenalismus u.a. von Kants „fruchtbare(m) Bathos der Erfahrung“⁷⁰ und Hegels umfassender Erscheinungslehre des Geistes⁷¹ bis hin zur phänomenologischen Psychologie eines Franz Brentano⁷² – um hieran nur einige Vordenker der phänomenologischen Sache zu nennen⁷³ – um schließlich bei Husserl seine konstitutive Konzentration als Phänomenologie zu erfahren. Zum anderen aber war die Philosophie, wie wir noch sehen werden, in gewisser Weise immer schon phänomenologisch und die *Sachlichkeit selbst* der Erfahrung uns immer schon offenbart. Maßgebend ist hierbei also weniger die Entwicklung *auf* die Phänomenologie *hin*, als eine Einstellung *zur*

⁶⁰ Husserl: *Ideen I*, S.6.

⁶¹ Siehe Mackey: *Saving the appearances*, S.1-45 sowie Böhme: *Welt aus Atomen und Körper im Fluss. Gefühl und Leiblichkeit bei Lukrez in Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift Hermann Schmitz 65. Geburtstag*, S.413-439.

⁶² Siehe Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, S.93.

⁶³ Siehe Montaigne: *Essais*. Mit Fokus auf die Selbstbeobachtung etwa: Ebd.: *Über die Erfahrung*, S.359-375.

⁶⁴ Siehe Descartes: *Meditationes de prima philosophia* (1641).

⁶⁵ Siehe Berkeley u.a. in *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710).

⁶⁶ Siehe Hume u.a. in *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748).

⁶⁷ Siehe Goethe: etwa in *Maximen und Reflexionen*, u.a. 17 und 20.

⁶⁸ Oetinger: *Philosophie der Alten* (1762). Oetinger versteht darunter die Methode aus der Beobachtung gegebener Erscheinungen in der Natur aufs Ganze zu schließen. Siehe dazu Schuhmann: *Phänomenologie. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, S.34ff.

⁶⁹ Lambert: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Vorrede. Siehe auch Claesges "Phänomenologie" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S.486.

⁷⁰ Kant: *Prolegomena*, A204f. Siehe auch *Die transzendente Deduktion* in *Die Kritik der reinen Vernunft* (A), die sich gemäß Husserl schon auf „phänomenologischem Boden“ bewege (siehe *Ideen I*, S.133).

⁷¹ Siehe Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807).

⁷² Siehe Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band 2; S.27 und S.124.

⁷³ Husserl selbst nennt etwa auch John Locke als einen Vordenker der Phänomenologie. Siehe *Encyclopaedia Britannica*-Artikel, S.207.

Phänomenologie; sprich der schon erwähnte Einstellungswandel, der immer auch ein Wandel der Achtsamkeit ist. Das Fremde, das sich uns bei Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan zeigt, und das genauer zu verstehen wir gerade erst angesetzt haben, muss also von derselben unmittelbaren Sachlichkeit des Erfahrens herrühren und bedingt zu ihrer Erkenntnis desgleichen eine bestimmte Achtsamkeit. Blicken wir zurück, so war auf Faktum, Effekt und Konsequenz des Fremden zu achten, d.h. es war nicht nur eine *Erweiterung* unserer Erfahrungssphäre zu leisten, wie Husserl die Folgen dieser Einstellungsänderung umschreibt⁷⁴, sondern vor allem eine *Annäherung* an das Erfahrene.

Im Rahmen der historischen Entwicklung hin zur Phänomenologie eignet interessanterweise besonders Goethes Urphänomen schon einer von der kantischen Dichotomie von „Phänomena“ und „Noumena“⁷⁵ befreiten Hinwendung zum tatsächlichen Grund eines sich zeigenden Phänomens.⁷⁶ Mehr aber noch als der *bloßen* Wende zum Phänomenalen, die bei Goethe explizit schon vorliegt, so etwa in seinem Wort „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre“⁷⁷, kommt dem goetheschen Urphänomen auch eine bedeutende Singularität zu. Diese geht einer husserl'schen Phänomenologie letztlich zwar nicht ab, doch sind auf diese hin bei Husserl zunächst immer die transzendental-phänomenologischen Präliminarien zu klären, wodurch die jeweilige Singularität eines Phänomens Gefahr läuft, unter den eidetischen Tendenzen generalisiert zu werden. Insofern nämlich die husserl'sche Phänomenologie gemäß ihrer Disposition als „apriorische Wissenschaft“⁷⁸ immer schon Methode ist, geht die Klärung der egologischen Transzendentalität notwendig der Möglichkeit deskriptiver Spezifik von intentional erlebten Phänomenen voraus. Die phänomenologische Methodologie präzediert, trotz der Konkretion dieser Methode, bei Husserl damit immer schon das konkrete Bewusstseinsphänomen selbst.⁷⁹ Die Gefahr, die Husserl, und damit der Phänomenologie hier droht, ist, dass die anvisierte *Sachlichkeit selbst* hinter der Methode ihrer Erfassung zurücktritt. Dasselbe Problem lauert auch einer Eidetik auf, sofern diese die Singularität eines Phänomens hinter ihrer Verallgemeinerbarkeit vergessen sollte. In *Erfahrung und Wissenschaft* unterscheidet Goethe zwischen empirischen Phänomenen, die jeder Mensch in der Natur gewahrt, wissenschaftlichen Phänomenen, die durch Versuche am empirischen

⁷⁴ Siehe Husserl: *Krisis*, S.164f.

⁷⁵ Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Transzendente Analytik. B 307-313.

⁷⁶ Siehe Schrimpf: *Johann Wolfgang von Goethe, Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Anmerkungen, Maximen und Reflexionen*, S. 744.

⁷⁷ Goethe: *Maximen und Reflexionen*, 488.

⁷⁸ Husserl: *Encyclopaedia-Britannica-Artikel*, S.196.

⁷⁹ Siehe Husserl: *Ideen I*, Tatsache und Wesen (§1-§17); Methodische Vorerwägungen (§63-§75).

Phänomen gewonnen werden, sowie reinen Phänomen, die das Resultat aller Erfahrung und Versuche sind.⁸⁰ Später bezeichnet Goethe diese reinen Phänomen als „Urphänomene“. Das Urphänomen ist als ein repräsentativer Fall zu verstehen, der für eine Vielzahl von Fällen gilt. Goethe versucht hier innerhalb der Anschauung über den Einzelfall hinauszukommen.⁸¹ Als Urphänomene gelten ihm dabei etwa Licht und Dunkelheit, Magnetismus und Elektrizität, die Urpflanze, welche sich in allen Gestaltungen verstecken und offenbaren kann, oder die Urpolarität aller Dinge. Trotz des unverkennbar eidetischen Anklangs der Urphänomene bergen diese in ihrer anschaulichen Generalität doch zugleich eine unmittelbare Singularität, etwa das Geblendetsein von Licht oder das Durchzucktsein von einem Stromschlag. Gerade in solchen Phänomenen wird der repräsentative Fall konkret repräsentiert. Ob als gedanklich konstruiertes Phänomen, von welchem andere Phänomene sich erst herleiten lassen, oder als real vermutete Urform, aus welcher sich Phänomene erst entwickeln⁸², dem Urphänomen bei Goethe kommt selbst in seiner Zweideutigkeit so stets jene Konkretion zu, auf welche Husserls transzendental-idealistische Phänomenologie immer erst hinarbeitet, wenn darin die „Bewußtseinskorrelate“ des sich selbst auslegenden, transzendentalen *Egos* beschrieben werden.⁸³ Dasselbe gilt auch für die in der Ursprünglichkeit des *Ur*-Phänomens angelegte vor-methodische Anschaulichkeit, die sich wiederum in der Konzeptualisierung des Urphänomens aufhebt. Es ist diese gleichzeitige Singularität und Allgemeinheit sowie vor-methodische Reinheit und Konzeptualisierung, die das goethesche Urphänomen so interessant erscheinen lässt und uns hier entscheidend anleiten kann für die gesuchte Sachlichkeit des Fremden. Wir wollen, aus dieser Warte, auch das Fremde als ein Urphänomen verstanden wissen.

Das Urphänomen des Fremden ist also zugleich generell und besonders. In Bezug auf seine Singularität, d.h. seine jeweilige Besonderung, verweist uns das Fremde so vielleicht an das, was Valéry zuvor angetroffenes kindersinnliche Sehen tatsächlich im Blick hat, nämlich das Unverwechselbare und darin Unbekannte, welches die kindliche Neugierde unvermeidlich weckt. Eine Neugierde, die wohl auch als die philosophische bezeichnet werden sollte. Was also jedermann sieht, ohne zu sehen und das Kind doch unwissentlich schaut, wäre dann womöglich gerade die von Husserl gesuchte *Sachlichkeit selbst* der Dinge, die uns förmlich anzieht, sobald wir das Einzigartige und Unvertraute darin entdecken. Fast scheint es, dass wir

⁸⁰ Siehe Goethe: *Sämtliche Werke*, Weimarer Ausgabe II Abt. Band 1, S.72.

⁸¹ Siehe ebd., S.411.

⁸² Siehe *Goethe-Handbuch* (Artikel „Urphänomen“), S.1080f.

⁸³ Siehe Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hua I), S.47f/86. Die Seitenangaben der Felix-Meiner-Ausgabe differieren von der *Husserliana*, sind im Drucktext aber entsprechend vermerkt.

in diesem Unbekannten und Unvertrauten, das unsere Neugierde wecken kann, auf das Phänomen des Fremden selbst gestoßen sind, als wäre es dieses, welches allen Phänomenen in Bezug auf deren Sachlichkeit zugrunde läge. Es mag uns dies vorerst bestätigen in der Annahme der Urphänomenalität des Fremden. Davon abgesehen, müsste diese Sachlichkeit, ob als das Fremde verstanden oder nicht, in Valéry's Denken zumindest durchaus resublimiert, in einem quasi-materiellen, jedenfalls aber empirisch empfangenden Sinne verstanden werden, der mit einer transzendental-idealistischen Phänomenologie im Sinne Husserls jedenfalls nicht allzu leicht in Einklang zu bringen wäre. Für Goethe wiederum könnte diese Sachlichkeit, in Bezug auf das Urphänomenale, gerade in der aufleuchtenden Helligkeit eines Blitzes liegen, oder den magnetischen Effekten, die zwei sich anziehende Gegenstände aufeinander ausüben, und die uns gleichermaßen berühren wie fesseln. Für eine husserl'sche Phänomenologie indes sind solche Erscheinungen noch keineswegs phänomenologisch gefasst, ungeachtet ihrer möglichen Sachlichkeit und Urphänomenalität, von welcher wir für unser neues Sehen aber zweifelsohne lernen können. Sie entbehren der entscheidenden methodischen Grundierung aber ebenso wie der damit einhergehenden reflexiven Klärung des Status und der Beschaffenheit ihrer Phänomenalität. Es scheint also beinah, dass wir hier erneut in unser nicht-natürliches sowie proto-phänomenologisches Zwischen zurückgeworfen wurden, sofern wir den entscheidenden Schritt von Husserl über Valéry und Goethe hinaus nicht mitzugehen bereit sind. Das versuchte neue Sehen, ob kindersinnlich, urphänomenal oder phänomenologisch verstanden, strebt offensichtlich nach einer Reinheit und Geklärtheit der Schau, jedoch auf nicht-identische Weise. Die für uns entscheidende Frage an dieser Stelle lautet also, was denn diese *Sachen selbst*, die *αὐτὰ τὰ πράγματα*, auf die zurückzugehen uns die Phänomenologie lehrt, in Bezug auf das Fremde genau sind, insofern dieses uns erscheint? Daran knüpfen sich ebenso entscheidend die Fragen, wie folglich an diese erscheinenden Sachen selbst heranzureichen ist, ob sich darin der Kontrast zwischen Singularität und Allgemeinheit phänomenologisch vermitteln lässt und welche Stellung dem Phänomen des Fremden in alle dem letztlich zukommt. Zur Klärung dieser Fragen müssen wir unsere bereits in Angriff genommene begriffstechnische Arbeit weiter intensivieren und gleichermaßen entdecken sowie in Erinnerung rufen, aufweisen sowie kontextualisieren, was die Möglichkeit einer Phänomenologie des Fremden zur Voraussetzung hat. Auch wenn wir damit nicht mit der Phänomenologie selbst anfangen, sondern nur unsere angefangene Klärung der Phänomenologie erneut lancieren, erinnert unser Vorgehen hier auf seine jeweilige Weise doch an den von Husserl in der *Krisis* beschriebenen Weg des Phänomenologen, der im Bodenlosen, „durch immer neue Selbstbesinnungen“ sich „aus eigener Kraft selbst einen Boden“ zu schaffen

versucht, um so seine Methodologie zu gewinnen.⁸⁴ Es ist dies ein Anfangen und Klären also im Vollzug und zwar, wie wir dies zuvor schon hervorhoben, sowohl seitens des Autors als auch des Lesers, der wir *sind*. An die beiden Seiten der *Sachlichkeit selbst* des unmittelbaren Erfahrens treten hier zugleich das erfahrende Subjekt, welches im vorliegenden Fall der Leser ist, und auch eine Art Vollzug dieser Erfahrungen durch dieses Subjekt. Drei Aspekte, die für die Begegnungen mit dem Fremden in I-2. von grundlegender Bedeutung sind, wie uns schwer einzusehen ist.

I – 4.2. Die *Eingestelltheit*

Am Punkte, an welchem wir uns jetzt befinden, stehen offenbar mehrere als vorrangig oder vorausgehend anzusehende Aspekte oder Umstände der Phänomenologie. So scheint es einerseits, dass wir im Grunde von der *Sachlichkeit selbst*, wie sie sich als Phänomen in der faktischen Erfahrung zeigt, ausgehen sollten. Andererseits müssten wir dann aber vielleicht doch besser vom erfahrenden Leser ausgehen, dem diese Sachlichkeit ja erscheint. Insofern dieser aber in dieser Erfahrung gerade im Vollzug ihrer Herleitung involviert ist, sollte womöglich doch gerade dieser Vollzug selbst im Vordergrund stehen, da er jedenfalls elementar ist. Weil nun aber alle diese drei konstitutiven Möglichkeiten an den phänomenologischen Einstellungswandel gebunden sind, scheint es, dass doch wiederum dieser notwendig am Anbeginn unseres Fortschreitens stehen muss. *Ita est, ergo ita sit.*⁸⁵ – Dieser Entschluss untermauert nun nicht zufällig das methodologische Fundament der Phänomenologie, die uns zuallererst Einstellung und Disposition sein muss. Denn so unmittelbar die faktische Erfahrung auch sein mag, so konkret der Leser auch dieser Erfahrende ist und so wesentlich das Vollzugsmoment dies alles auch mitkonstituiert, so sind es doch nicht diese Komponenten, welche singulär für das Phänomenologische stehen. Vielmehr sind gerade sie es, welche aufgrund ihrer natürlichen Fundamentalität einer Umwandlung bedürfen. Gerade weil wir also immer schon unmittelbar erleben, immer schon erlebender Leser sind und immer schon mitvollziehen – etwa in Bezug auf die Erfahrungen in I-2. – unterscheidet sich das phänomenologische Erfahren, Lesersein und Performieren so doch massgeblich vom natürlichen Erfahren, Lesersein und Performieren. Andererseits mag es zutreffen, dass diese Hierarchisierung einem primär linearen Ansatz geschuldet ist, welcher der eigentlichen

⁸⁴ Siehe Husserl: *Krisis*, S.197.

⁸⁵ *So ist es, also sei es so*. Der flämisch-niederländische Philosoph und Theologe Arnold Geulincx resümiert seine Philosophie in diesem Satz. Es sei zudem an Luigi Pirandellos ähnlich titulierte Theaterstück *Così è (se vi pare)* von 1917 erinnert.

Verschränktheit dieser Aspekte nicht Genüge tut. Wir wollen deshalb, trotz, oder gerade wegen unseres geradlinigen Vorgehens, die mögliche Simultaneität und Gleichrangigkeit aller vier Aspekte im Hinterkopf bewahren. Und doch, selbst ein Beginnen mit der phänomenologischen Einstellung ist dahingehend prozessual zu verstehen, dass auch für den werdenden Phänomenologen zunächst eben doch ein reguläres Erfahren, ein reguläres Lesen und Sich-selbst-als-Leser-Erfahren sowie ein reguläres Vollziehen den Ausgangspunkt dieser Entwicklung auf das Beginnen mit der phänomenologischen Einstellung markieren. Auch das Beginnen mit der Methode, mittels welcher der Phänomenologe sich phänomenologisch disponiert, hebt also außerhalb ihrer selbst an.

Der methodische Beginn der Phänomenologie ist jedem Husserl-Leser wohlvertraut, kann es doch eine Grundlegung der Phänomenologie ohne den dafür fundamentalen Einstellungswandel nicht geben, ob ausgesprochen und ausgeführt, wie bei Husserl, oder eher unausgesprochen, wohl aber (auf seine Weise) ausgeführt, wie etwa bei Heidegger. Von der Distinktion zwischen der natürlichen und der phänomenologischen Einstellung war oben bereits kurz die Rede (siehe I-1.), was auch deutlich macht, dass wir hier noch immer an der adäquaten Erfassung unseres Untersuchungsgebietes laborieren. Der damit verbundene Übergang hin zur phänomenologischen Einstellung, so oft dieser auch expliziert wurde und so trivial er im Grunde auch ist, darf in seiner Relevanz keineswegs unterschätzt werden. Er ist für die Phänomenologie selbst von kardinaler Bedeutung, ermöglicht er dieser doch sowohl ihre psychologisch ingeniose Einbettung in das reguläre Sehen als auch die Erfüllung ihres Selbstanspruchs eines neuen Sehens, der gerade in dieser Transition, vom alten zum neuen Sehen, in selbstkonstitutiver Deutlichkeit hervortritt. Vieles vom Faszinosum, das sich an diesen Übergang zwischen den beiden Weisen der *Eingestelltheit* knüpft, nährt sich von dieser Deutlichkeit, mit welcher der Bruch mit der natürlichen Einstellung deutlich gemacht wird. Aus diesem „Allerbekanntesten“⁸⁶ auszubrechen, welches uns die Lebenswelt ist, in welcher wir vertraut leben, indem wir ihren objektiven Bestand als selbstverständlich voraussetzen, und in einen anderen Weltbezug überzugehen, der unsere Erfahrung sowohl erweitert als auch sich selbst annähert, ist ein Immenses. Die Möglichkeit dieser anderen Einstellung ist so, in ihrer Integriertheit in die natürliche Einstellung, die Verheißung einer Revolution unseres Wahrnehmens und Denkens, die nur einen Augenblick, nur einen Wimpernschlag entfernt ist, hängt doch alles *nur* an einer Neudisponierung dieses weltanblickenden Sehens, als würde man

⁸⁶ Husserl: *Krisis*, S.133.

sich eine Brille aufsetzen und plötzlich alles neu und anders sehen. Es ist diese Nähe an den immer schon gegebenen Zustand der Weltbezüglichkeit, der nebst der schonungslosen Deutlichkeit des Bruchs, der mit dem irreversiblen Übergang einhergeht, diese Möglichkeit so begeisternd wirken lässt. Husserl weist zurecht auf die potentiell lebensverändernde Wirkung dieser Umstellung der *Eingestelltheit*, die „zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.“⁸⁷ Hier sehen wir auch die psychologische Klugheit, die Husserls Ansinnen zugrunde liegt, und die insgesamt der Phänomenologie eignet. Dieser Einstellungswandel von einem profanen und naiven Leben zu einem phänomenologischen und reflektierten ist ein existenzieller Wandel. Seine transformative Kraft steht damit in der Tradition des platonischen Höhlengleichnisses oder einer kartesianischen Meditation. Alles beginnt also von der Lebenswelt aus⁸⁸, und zwar im zweifachen Sinne: Nämlich als Ausgangspunkt schlechthin sowie als Ausgangspunkt unserer Suspension genau dieses Ausgangspunktes und damit der Wende in unserer Einstellung zur Welt. Der Modus, wir wissen es, mittels welchem die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt, aber auch der Reduktionismus und Dogmatismus der positiven Wissenschaften deaktiviert werden, ist die *ἐποχή*, also das Innehalten des natürlich eingestellten Weltbezugs, ihre Einklammerung und somit auch das Ausschließen all unserer Annahmen und all unseres Vorwissen über die Welt, einschließlich deren objektiven Gegebenheit. Die damit gewonnene Neutralität der Betrachtung der Welt ist bekanntermaßen nicht mit der skeptischen *ἐποχή* zu verwechseln, die sich prinzipiell dem Füllen von Urteilen enthält und dabei selbst das Sein in seiner Gegebenheit noch bezweifelt. Sie bedeutet vielmehr solche Fragen, wie jene nach der Gegebenheit des Seins, nicht mehr zu stellen, indem wir dieses Sein der natürlichen Welt und seine Befragbarkeit prinzipiell ausklammern.⁸⁹ Das Sein der Welt wird also nicht negiert oder bezweifelt, sondern nicht mehr beachtet. Interessanterweise aber, und hier liegt das große Vermögen der Phänomenologie, wird gerade durch diese Suspension die Wirklichkeit der Welt wieder auf neue Weise zugänglich gemacht.⁹⁰ Denn insofern der Phänomenologe sich ihrer

⁸⁷ Ebd., S.149. Siehe auch: Die „Vollzugsenthaltung“ der natürlichen Einstellung führt zu einer völligen „Umstellung des gesamten Lebens“, „eine durchaus neue Weise des Lebens.“ Ebd. S.163.

⁸⁸ Vgl. ebd., S.244.

⁸⁹ Vgl. Schönwalder-Kuntze: *Philosophische Methoden zur Einführung*, S.67.

⁹⁰ Siehe Zahavi: *Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion in Phänomenologie der Sinnereignisse*: S. 106. Dabei gilt generell: „Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt (...) in eine Verständlichkeit zu wandeln.“ (siehe Husserl: *Krisis*, S.195)

Ansprache und Beachtung zunächst enthält, stellt sich die Frage, worauf die Welt in der Folge reduziert wird neu, will der Phänomenologe, indem er sich auf nichts bezöge, nicht in einem relationalen Nihilismus enden. Die Reduktion als solche ist deshalb das komplementierende Gegenstück jeder ἐποχή, legt sie doch fest, was infolge der Ausklammerung und durch die Transition in die phänomenologische Einstellung letztlich erschlossen werden soll. Der Übergang, der durch die ἐποχή stattfindet, ist also ein Übergang hin zu einer zwar künstlich eingenommenen Einstellung, die so aber einen gleichsam renovierten Blick auf die Wirklichkeit ermöglicht. Husserl spricht in diesem Kontext auch von einem „Sprung der Reflexion“⁹¹, der eine thematische Umstellung der gesamten Weltbezüglichkeit ist. Doch welche gleichsam erneuerte und dabei realere Wirklichkeit ist es, welche hierdurch nun zugänglich gemacht wird? Nicht das aristotelische „Seiende als Seiendes“, das *to on hê on*⁹², oder das kantische „Ding an sich“, sondern das reine Phänomen, wie es dem subjektiven Bewusstsein gegeben ist, so zumindest für Husserl. Damit ist die reduktive Bewegung aber keineswegs abgeschlossen, sondern leitet geradewegs über auf all jene Fragen, die sich naturgemäß stellen, wenn es nun gilt das Bewusstsein selbst zu betrachten, und zwar in Bezug auf die subjektiv sich zeigende Gegebenheitsweise der Dinge. Ist es also Husserls Anliegen durch die phänomenologische Einstellung die subjektiven Bewusstseinskorrelate in ihren unterschiedlichen Gegebenheitsweisen zu reflektieren, dann rückt er sich, trotz der bekannten Differenzen, in gewisse Nähe zu Hegels Verständnis der Phänomenologie des Geistes als „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewusstseins*“⁹³, die ihrerseits wiederum in Zügen Kants kritisches Geschäft zum Vorbild hat, wo dieses sich nämlich als kritische und transzendente Reflexion der Vernunft auf sich selbst erweist. Insofern die Phänomenologie im Kern also versucht denkerische Erfahrungen auszudrücken⁹⁴ und dabei die Vernunft einer kritischen Selbstreflexion aussetzt, ist sie trotz ihrer thematischen Umstellung immer auch in urphilosophischen Wassern unterwegs.⁹⁵

⁹¹ Husserl: *Zur Phänomenologie der Reduktion* (Hua XXXIV), S.219.

⁹² Siehe Aristoteles u.a.: *Metaphysik* IV 1, 1003a.

⁹³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.80. Hegel weicht von Husserl dahingehend ab, dass er die Erfahrung betrachtet, wie das Bewusstsein sie mit sich selbst macht, dadurch ein anderes wird und in diesem Anderswerden zu sich selbst zurückkehrt. Sie ist, insofern sie Wissenschaft von der Erfahrung ist, diese selbst. Siehe: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Erfahrung“).

⁹⁴ Siehe Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.350. Siehe ergänzend dazu Françoise Dastur: „Unter den Phänomenologen hat sich niemand stärker als Merleau-Ponty darum bemüht, diese Reflexivität der Erfahrung zu denken.“ Siehe *Merleau-Pontys Begriff von Erfahrung als Reversibilität und Chiasma in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.208.

⁹⁵ Wodurch sich die Phänomenologie implizit als Grundvollzug des Philosophierens selbst andeutet (siehe unten), ist doch die kritische Selbstreflexion der Vernunft von Platon über Thomas von Aquin bis Baruch des Spinoza vielleicht das Kerngeschäft der Philosophie.

Wir haben also konstatiert: Die ἐποχή und die Reduktion führen uns zum reinen Phänomen. Ein Phänomen im Sinne der Phänomenologie ist folglich entschieden mehr als nur die erfahrbare Ereignishaftigkeit des Erscheinens als solchem resp. das Erscheinen eines Objekts der Wahrnehmung.⁹⁶ Die phänomenologische Phänomenalität der Welt⁹⁷ offenbart sich uns also immer erst nach dem grundlegenden Einstellungswandel, der die spezifischen gegebenen Bedingungen von Phänomenalität prinzipiell verändert. Selbstredend gibt es, wenn die Redeweise dies verlangt, auch vor-phänomenologische Phänomene, die anzeigen, wie etwas erscheint. Jeder Baum, jede Melodie, jeder Duft ist so gesehen ein Phänomen. Jedoch kann damit nie ein phänomenologisches Phänomen gemeint sein, von welchem immer erst die Rede ist, wenn, im Sinne Husserls, das Erscheinen eines Baumes, einer Melodie und eines Duftes in ihrer subjektiven Gegebenheitsweise im Bewusstsein reflektiert werden. Phänomenologie ist also ein seins-konditionierendes Geschäft, welches aus der bloßen, sich natürlich und unmittelbar eingebenden faktischen Perzeption⁹⁸ umschlägt in eine erwirkte Neu-Enthüllung von Wirklichkeit im Bewusstsein selbst. Die phänomenologische Einstellung einzunehmen, ist, gerade in ihrer dispositionellen Artifizialität, so immer auch eine Anstrengung. Diese Anstrengung aufzuwenden, ist dabei auch für die Frage, was denn nun ein φαivόμενον im phänomenologischen Sinn genau ist, unerlässlich. Um hieran lediglich drei Beispiele aufzugreifen:

Für Husserl ist ein Phänomen zunächst also der Ort der subjektiv sich zeigende Gegebenheitsweise der Dinge. Das Phänomen ist damit eine Reduktion der Gegebenheitsweise auf die reine Bewusstseinsimmanenz⁹⁹, wobei der allgemeinste „Wesenscharakter“ von Phänomenen derjenige ist, intentional zu sein, d.h. „zu sein ‚als Bewußtsein von‘, ‚Erscheinung von““ den jeweiligen Gegenständen.¹⁰⁰ Mit dieser Annahme einer Gerichtetheit des Bewusstseins nimmt Husserl bekanntermaßen ein Erbe Brentanos auf. Kraft dieser Verdichtung auf die Intentionalität versucht Husserl so das Phänomen *als* Phänomen in seinen innersten Strukturen und in Bezug auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin zu fassen. Mit diesem Schritt wird die Phänomenologie zur transzendentalphilosophischen Aufgabe. Transzendentalität bedeutet für Husserl dabei Rückgang auf die letztmögliche Quelle der

⁹⁶ Siehe Helmuth Vetter (Hg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, S.166–168.

⁹⁷ Siehe Husserl: *Krisis*, S.165. Vgl. auch Zahavi: *Der Sinn der Phänomenologie in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.108.

⁹⁸ Vgl. Figal *Hermeneutical Phenomenology in The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, S.526.

⁹⁹ Siehe Husserl: *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II), 44f.

¹⁰⁰ Siehe Husserl: *Encyclopaedia Britannica-Artikel*, S.198.

Erkenntnisbildung und Selbstbesinnung.¹⁰¹ Diese letzte Quelle ist für Husserl, im Rückgriff auf Descartes und Kant, das Ich, verstanden als ein transzendentes *Ego*, welchem überhaupt erst Welt erscheint, sowie es umgekehrt die Intentionalität des transzendentalen *Egos* ist, welches die für es seiende Welt „als Phänomen (als Korrelat)“ überhaupt erst konstituiert.¹⁰² Die so transzendental-subjektiv reduzierten Phänomene erweisen sich für Husserl letztlich als das Wesen des betrachteten Gegenstands selbst, sind also das *a priori* erschaute *Eidos*¹⁰³, welches durch eidetische Reduktion eine Wesensschau des individuellen Gegenstandes erlaubt.¹⁰⁴ Mit der so durch originale Selbstbesinnungen gewonnenen, eigentlichen Gegebenheit der Welt als transzendental-egologisches und eidetisches Phänomen hofft Husserl aus der oben erwähnten Bodenlosigkeit, den von ihm gesuchten „Urboden der Erfahrung“¹⁰⁵ gefunden zu haben. Anstelle von Erfahrungen von *etwas* treten damit Erfahrungen *als etwas*.¹⁰⁶

Husserls intentionaler sowie eidetischer Phänomenbegriff, und dies ist unser zweites Exempel, unterscheidet sich wiederum auf nicht unwesentliche Weise von jenem Heideggers in *Sein und Zeit*. Dieser versteht ein phänomenologisches Phänomen – hergeleitet aus dem verbalen φαίνεσθαι, d.h. seinem Sich-Zeigen, und dem etymologisch darin enthaltenen φαίνω, d.h. dem In-die-Helle-stellen, und dem diesen beiden wiederum zukommenden Stamm φα- von φῶς, d.h. dem Licht, der Helle – als „das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann“¹⁰⁷. Als „das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare“ bedeutet das Phänomen im phänomenologischen Sinne Heideggers so das „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“¹⁰⁸. Oder anders formuliert: Das Phänomen ist das, was von sich selbst her erscheint, das, was sich von sich selbst her offenbart. Was sich dabei in den Phänomenen gemäß Heidegger „sehen lässt“, ist so aber oft gerade dasjenige, „was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber

¹⁰¹ Siehe Husserl: *Krisis*, S.106.

¹⁰² Siehe Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.97.

¹⁰³ Siehe Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.71. Das nicht unkomplexe Verhältnis von Eidetik, Intentionalität, Transzendentalität, Empirie, Intuition, Ontologizität und Idealität der Phänomene in den unterschiedlichen Phasen von Husserls Schaffen und die damit einhergehenden Entwicklungen seiner Schwerpunkte sowie Begriffsverwendungen können wir an dieser Stelle, sowie innerhalb der ganzen hier vorliegenden Schrift, nicht nachzeichnen. Wir wollen Husserl in der so gebotenen Distanz entsprechend als fortwährenden Arbeiter an den Phänomenen verstehen, der sich jeweils verschieden gewichteter Zugänge und differierender Vorrangigkeiten bedient.

¹⁰⁴ Zur Wesensschau gehört ferner die eidetische Variation resp. Ideation, mittels welcher ein Gegenstand der Erfahrung in der Phantasie vorgestellt und dann variiert wird, damit sich so zeigt, welche seiner Eigenschaften ihm wesenhaft zukommen und welche, ohne damit sein Wesen zu verändern, sich wegdenken lassen. Entscheidend ist dabei immer die Intentionalität des Bewusstseins, die untersucht wird.

¹⁰⁵ Husserl: *Formale und Transzendente Logik* (Hua XVII), S.219.

¹⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Husserls Verstrickung in die Welt* in Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.265. Siehe in ähnlichem Sinne Wilhelm Diltheys Diktum: „Empirie, nicht Empirismus.“, *GS XIX*, S.17.

¹⁰⁷ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.28.

¹⁰⁸ Ebd., S.31.

dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört“. Dieses aber, was sich da nun verbirgt und lediglich verborgen zeigt, ist gemäß Heidegger nicht ein beliebiges Seiendes, sondern das „*Sein* des Seienden“ schlechthin. Daraus lässt sich auch Heideggers gewichtiges Wort verstehen, dass Ontologie nur als Phänomenologie möglich sei, dass die Phänomenologie also Zugangsart und Bestimmungsart der Ontologie werden soll.¹⁰⁹ Heideggers Verständnis phänomenologischer Phänomenalität ist damit also weder intentional noch transzendental und weist auch in Bezug auf die Aspekte mitgedachter Eidetik von Phänomenen die gewichtige Umorientierung, oder zumindest Umgewichtung, primär auf deren Sein auf. An diese wiederum schließt hinsichtlich der Entbergung der Phänomene eine hermeneutische Dimension der Phänomenologie an, welche sich für Heidegger aus der Abhängigkeit der Phänomene an ihre Erschlossenheit ergibt.¹¹⁰

Inmitten von Heideggers etymologisch-ontologischem sowie Husserls eidetisch-transzendentelem Verständnis von Phänomenalität, und doch auch darüber hinaus, steht wiederum Jean-Paul Sartres Phänomenbegriff. Dieser fungiert hier als unser drittes Beispiel. Insofern dieser Phänomenbegriff innerhalb von Sartres „phänomenologischer Ontologie“ aus *Das Sein und das Nichts* zugleich auf der Phänomenologie Husserls und Heideggers aufbaut und doch über diese hinauszustreben versucht, nimmt er eine Sonderstellung ein. So versteht Sartre ein Phänomen zunächst als das „Absolut-Relative“. Relativ bleibt das Erscheinen, insofern es immer jemandem erscheint; absolut aber insofern es sich enthüllt, so wie es ist. Dadurch, dass das Phänomen „absolut sich selbst anzeigend ist“, in ihm also der Dualismus von Sein und Erscheinung überwunden ist, lässt es sich phänomenologisch analysieren und beschreiben.¹¹¹ Im Wortlaut Sartres: „Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen.“ Das phänomenale Sein manifestiert „sein Wesen ebenso wie seine Existenz.“¹¹² Diese Seinserscheinungen bezeichnet Sartre jeweils als ein „Seinsphänomen“, welches sich in unmittelbaren Zugängen wie Langeweile, Angst oder Ekel zeigt. Soweit bewegt sich Sartre mit unterschiedlichen Nuancen noch ganz auf den Pfaden Husserls und Heidegger. Wo nun aber bei Husserl durch die eidetische Reduktion und bei Heidegger durch das ontisch-ontologische Wesen des Daseins das Phänomen sich immer auf das Wesen resp. das Sein überschreiten kann, unterscheidet Sartre vom eidetisch und ontologisch zugänglichen

¹⁰⁹ Siehe ebd., S.35.

¹¹⁰ Siehe Figal: *Hermeneutical Phenomenology*, S.526.

¹¹¹ Siehe Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.10f.

¹¹² Ebd., S.11.

Seinsphänomen noch ein transphänomenales „Sein des Phänomens“. Ein Phänomen, welches das Existierende ist, ist das sich selbst Anzeigende, es ist damit „enthülltes Sein“, aber nicht sein Sein selbst. Das Sein des Existierenden resp. Phänomens wiederum ist nicht sich selbst im Phänomen anzeigend, sondern transphänomenales „Sein-zum-Enthüllen“, d.h. es ist die Grundlage des erscheinenden Seinsphänomens.¹¹³ Das Phänomen zeigt sich also auf der Grundlage des transphänomenalen Seins. Dieses Sein der Phänomene ist selbst zwar nur durch das Seinsphänomen zugänglich, lässt sich aber nicht auf ein Seinsphänomen reduzieren, sondern transzendiert dieses immer schon. Diese Transphänomenalität des Seins des Phänomens erstreckt sich für Sartre ferner auch auf das Sein des Bewusstseins¹¹⁴, welches zwar intentionales „Bewusstsein von“ den Dingen ist, sich als „präreflexives Cogito“ (*cogito préréflexif*)¹¹⁵ in seiner Seinsart sowohl vom Sein der erscheinenden Dinge als auch vom Bewusstsein der erscheinenden Dinge aber radikal unterscheidet. Denn obgleich das Sein des Phänomens und das präreflexive *Cogito* beide transphänomenal sind, gilt es das positive, aber sinnlose An-sich des Seins (das vom Bewusstsein unabhängig ist), das ist, was es ist¹¹⁶ vom negativen, aber sinnsetzenden Für-sich des Seins (das vom Bewusstsein bestimmte Sein), das ist, was es nicht ist; und nicht ist, was es ist¹¹⁷ kategorial zu trennen. Damit ist auch ausgeschlossen, dass das transphänomenale Sein des Bewusstseins das transphänomenale Sein des Phänomens begründe¹¹⁸, denn es handelt sich um zwei ontologisch differierende Seinsbereiche. Im Gegensatz zu Husserl also, der sich nach Sartres Ansicht im *Cogito* einschließe, so dem Idealismus verhaftet bleibe und deshalb „eher Phänomenist als Phänomenologe“¹¹⁹ sei, sowie Heidegger, der gemäß Sartre in seiner Ontologisierung der Seinsphänomene nicht einsehe, dass er so vom Phänomen eines Dinges nur zum „Phänomen-Sein“ gelange, das selbst wieder ein „Enthülltes“, eine „Erscheinung“, und nicht „Bedingung jeder Enthüllung“¹²⁰ ist, geht Sartre, indem er sowohl Husserls transzendentes *Ego* als auch Heideggers *Sein* des Seienden in eine zweifache Transphänomenalität steigert, also von einer Gleichzeitigkeit von Seinsphänomenalität und doppelter Transphänomenalität von Sein aus, durch welche er sich in einer komplex naturierten Synthese beider seiner Vorgänger positioniert.

¹¹³ Siehe ebd., S.14ff.

¹¹⁴ Siehe ebd., S.19.

¹¹⁵ Ebd., S.22.

¹¹⁶ Siehe ebd., S.44/164.

¹¹⁷ Siehe ebd., S.153.

¹¹⁸ Siehe ebd., S.33.

¹¹⁹ Ebd., S.163.

¹²⁰ Ebd., S.16.

An dieser Stelle ließe sich, zur weiteren Ergänzung, nun auch der Phänomenbegriff etwa Max Schelers, Edith Steins, Merleau-Pontys oder Levinas‘ thematisieren, oder aber nach der Adäquatheit von Sartres Husserl- und Heidegger-Kritik fragen. Solche und verwandte Topoi sind im Rahmen unseres hier beschiedenen Versuchs das Phänomen des Fremden zu fassen jedoch nur von sekundärer Bedeutung. Wichtiger ist, dass wir uns mit diesen exemplarischen Bestimmungen des phänomenologischen Phänomens in einer konkret-phänomenologischen Weise der gesuchten *Sachlichkeit selbst*, wie sie sich in der faktischen Erfahrung zeigt, bedeutend angenähert haben. Eine zusammenfassende Bestimmung des phänomenologischen Phänomens, insofern es sich bei Husserl als ein Bewusstseinskorrelat des transzendentalen *Egos*, welches das Wesen einer Sache offenbart; bei Heidegger als das „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“, welches das ihm wesenhafte „Sein des Seienden“ zeigen kann, aber oft gerade nicht zeigt; und bei Sartre als das intentionale Seinsphänomen, welches aber noch eine doppelte Transphänomenalität des Seins des Phänomens und des Seins des Bewusstseins bedingt, kann für den Moment wie folgt lauten: Ein phänomenologisches Phänomen ist das auf seine Sachlichkeit hin reduzierte und damit zur potenziell vollständigen Erscheinbarkeit gebrachte und so beschreibbare Wesen, Sein resp. Existierende dieser Sachlichkeit. Daraus ersehen wir viererlei: – Erstens, dass wir eine solche Bestimmung, ohne dabei auf die im Spezifischen jeweils implizierten, unterschiedlichen Bedingungen und Grenzen des Phänomenalen bei Husserl, Heidegger und Sartre eingehen zu müssen, durchaus ontologisch lesen können. Ein solcher Begriff der Ontologie subsumiert dann Wesen, Sein und Existierendes unter die *Sachlichkeit selbst* des Phänomenalen, d.h. seine Gegebenheit. Insofern die Ontologizität des Phänomens nicht nur für Heidegger und Sartre konstitutives Merkmal der Phänomenologie ist, bei ersterem als „Fundamentalontologie“, bei zweitem als „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, sondern auch für Husserl, dem die Phänomenologie als die „wahre und echte universale Ontologie“¹²¹ gilt, ist der Ruf zu den Sachen selbst immer auch als Ruf zur Ontologie zu verstehen unverfänglich. Schwieriger wird die Angelegenheit, wollten wir auf die nuancierten Differenzen zwischen den dreien in Bezug auf ihren jeweiligen Begriff des Ontologischen achten, den ontologischen Status der Gegebenheit etwa in Bezug auf die Anschaulichkeit klären, wodurch wir uns allenfalls zu einer nur noch indirekten Ontologie gezwungen sähen, oder aber einer Frage nachgehen, wie „ob den Phänomenen notwendig etwas Nicht-Phänomenales zugrunde liegen muss“¹²². Uns reicht hier aber die Feststellung, dass dem phänomenologischen Phänomen in Bezug auf seine Sachlichkeit jedenfalls eine ontologische

¹²¹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.155.

¹²² Schönwalder-Kuntze: *Philosophische Methoden*, S.62.

Gegebenheit zukommen muss, die wir auch als eine Form unhintergebarer Gegenwärtigkeit fassen können. – Zweitens, dass ungeachtet aller Differenzen in den jeweiligen Phänomenbestimmungen die Doppelbewegung der ἐποχή und Reduktion jedenfalls konstitutiv ist für alle Phänomenologie. Diese Feststellung schließt an unseren Begriff der Ontologie an, denn als Sachlichkeit resp. Gegebenheit des Phänomenalen verstanden, markieren die jeweiligen Begriffe von *Sachlichkeit selbst* gerade das, woraufhin eine phänomenologische Reduktion erfolgen muss: Sei dies auf das Phänomen als Bewusstseinskorrelat resp. *Eidos*, auf das Phänomen als Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ resp. „Sein des Seienden“ oder auf das Phänomen als Seinsphänomen resp. Existierendes. Wir schließen uns in dieser Hinsicht also etwa einem Dan Zahavi an, insofern wir die ἐποχή und Reduktion nicht nur für den ursprünglichen und entscheidenden Durchbruch der Phänomenologie bei Husserl halten, sondern auch davon ausgehen, dass die beiden in allen Formen der Phänomenologie notwendig vorausgesetzt sind¹²³ (als deskriptives Faktum) und notwendig auch vorauszusetzen werden sollen (als normatives Faktum). Die umstrittene Frage ob Heidegger und Sartre, nebst anderen Phänomenologen, die ἐποχή und Reduktion überhaupt durchführen, oder schlicht voraussetzen, wissen wir, gemäß unserem oben ausgeführten Verständnis der fundamentalen Bedeutung der *Eingestelltheit* und der aus ihr erst resultierenden Phänomenalität der Welt, eindeutig zu beantworten. Mit Husserl lautet unser Votum folglich: Ohne ἐποχή und Reduktion ist keine Phänomenologie denkbar, sind es doch erst diese beiden Disponierungen, welche die Phänomenologie als thematische Umstellung überhaupt ermöglichen und dadurch konstituieren. Sofern also Heidegger und Sartre Phänomenologen sind, so immer unter der Bedingung, dass sie eine ἐποχή und Reduktion durchführen, auf welche Weise auch immer. Denn dass es hier über Husserl hinausgehende Weisen der Einklammerung und Rückführung gibt, inklusive jeweiliger Kritiken an diesen Praktika¹²⁴, die sehr wohl als phänomenologisch zu gelten haben, wird wohl niemand bestreiten. Alle phänomenologischen Ansätze aber folgen, ungeachtet ihrer Unterschiede, aus einem radikalen Wechsel der perspektivischen Haltung. Als solche erweisen sie sich stets als „radikale Betrachtungen“¹²⁵, welche sich vom „vulgär verstandenen Phänomen“¹²⁶ abwenden, um die Phänomene in ihrer tatsächlichen Gegebenheitsweise zu befragen. – Drittens, dass also die *Sachlichkeit selbst*, nach welcher wir explizit suchen, insofern sie sowohl ontologisch wie auch als Frucht von ἐποχή und Reduktion

¹²³ Vgl. Zahavi: *Der Sinn der Phänomenologie in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.118.

¹²⁴ Siehe ebd., S.109ff: Etwa der u.a. von Heidegger und Jean-Luc Marion vorgebrachte Einwand, die husserl'sche Reduktion sei nicht hinreichend radikal durchgeführt worden, da einer Metaphysik der Gegenwärtigkeit verhaftet. Zahavi erachtet diesen Einwand im Kontext Husserls als inadäquat.

¹²⁵ Husserl: *Ideen I*, S.107f.

¹²⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*, S.31.

zu verstehen ist, jedenfalls keine Wende zu den konkreten empirischen Dingen der Welt bedeuten kann. Ein seit den Kindertagen der Phänomenologie weitverbreitetes Missverständnis des husserl'schen Leitspruchs¹²⁷, welches wir im analogen Sinne bereits in Bezug auf die Differenz von vor-phänomenologischen zu phänomenologischen Phänomenen antrafen. Das phänomenologische Erscheinen der "Sachen selbst" bleibt also, trotz der vorahnenden Gesinnungen etwa eines Goethes, vornehmlich Sache der Phänomenologie. "Zu den Sachen selbst" bedeutet, wir sahen es, zur Gegebenheitsweise des Phänomens zu gelangen, d.h. zu dem, was im Sehen resp. Erfahren originär gegeben ist, ob als empirische Tatsache oder reine Gegenständlichkeit.¹²⁸ Heidegger weist in diesem Kontext aber zurecht auf die Gefahr einer inadäquaten Übertheoretisierung oder rigiden Selbstrechtfertigung dieser Maxime hin, welche in einem bornierten Dogmatismus zu enden droht.¹²⁹ Entsprechend Heideggers Versuch „hinter diese Theoretisierung zurückzugehen, um *aus dem Dasein selbst die mögliche Grundstellung neu zu gewinnen*“¹³⁰. Um zur *Sachlichkeit selbst* zu gelangen, bedarf es also der Behutsamkeit, des Scharfsinns und auch der Geduld. Als Appell der Phänomenologie ist dieser auch der Appell zur Bereitschaft die damit einhergehenden Anstrengungen auf sich zu nehmen. Die in unserer obigen, resümierenden Bestimmung des Phänomens vorfindliche "potenziell vollständigen Erscheinbarkeit" zeigt damit an, dass die vorzunehmende Reduktion auf die Sachlichkeit und dasjenige, was daraus offenbart wird, ein Prozess ist. Wir stoßen hier wieder auf die schon angetroffene Arbeit am Phänomen, die auch für unsere Schrift hier von grundlegender Bedeutung ist. Ein prinzipieller Prozess, den auch Husserl antönt, wenn er sagt: „Es liegt überhaupt in der Natur der Phänomenologie, daß sie schichtenweise von der Oberfläche in die Tiefen dringt.“¹³¹ – Viertens, dass Phänomenologie, obwohl sie also nicht von den konkreten empirischen Dingen der Welt handelt, durchaus und unbedingt von Erfahrungen handelt. Ob als deskriptive Erforschung von apriorischen Bewusstseinskorrelaten¹³², wie bei Husserl, oder als Existentielles des Existierens einer hermeneutischen „Vollzugstheorie der Bedeutung“¹³³, wie bei Heidegger, oder aber als Seinserscheinungen eines negierenden Für-sich-seins des Bewusstseins zwischen seiner

¹²⁷ Siehe Schönwalder-Kuntze: *Philosophische Methoden*, S.64.

¹²⁸ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel "Sache selbst"). Phänomenologisch betrachtet, so ließe sich sagen, heben sich die Unterschiede eines Empirismus und Rationalismus auf, denn beiden fallen in der phänomenologischen Analyse des erfahrenden und denkenden Bewusstseins zusammen.

¹²⁹ Siehe Heidegger: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA17), S.60 sowie 274.

¹³⁰ Ebd., S.269.

¹³¹ Husserl: *Ding und Raum* (Hua XVI), S.12.

¹³² Siehe Husserl u.a. in *Ideen I*, S.127 und *Cartesianische Meditationen*, S.47f.

¹³³ *Heidegger-Handbuch*, S.39.

Faktizität und Transzendenz¹³⁴, wie bei Sartre; ob nun in Bezug auf seine Ontologizität, *Eingestelltheit* oder *Sachlichkeit selbst*, alle Arbeit am Phänomen kreist nebst der Untersuchung der sie bedingenden Konstitutionsleistungen ausdrücklich um erfahrungsmäßige Anschauungen, welche gerade die phänomenologische Arbeit aus ihrer Verdecktheit *entdeckt*.¹³⁵ Phänomenologie ist und bleibt, mit dem Wort Husserls, also „Erfahrungswissenschaft“¹³⁶, die immer damit anhebt, „die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung [...] zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen.“¹³⁷

I – 4.3. Die *Involviertheit*

Die Tatsache der Phänomenologie als Erfahrungswissenschaft rückt uns erneut in die Nähe unserer Überlegungen zum erfahrenden Leser, d.h. zum erfahrenden Subjekt überhaupt, dem die *Sachlichkeit selbst* überhaupt erst erscheint. Es ist evident, dass jede Phänomenologie, ungeachtet ihrer spezifischen Ausrichtungen, aufgrund der gemeinsamen Kritik an einem naiven Objektivismus und Positivismus den erlebenden Perzipienten der Phänomene auf gewisse Weise in ihr Zentrum rücken muss. Ebenso evident ist es aber, dass diese Ausrichtung auf die Erste-Person-Perspektive niemals nur *eine* Deutung erlaubt, was die differierenden Sichtweisen *in puncto* Subjekt von Husserl über Ricœur bis Michel Foucault unverkennbar aufzeigen.¹³⁸ Husserls Wende zum Subjekt ist bekanntermaßen durch Descartes' Subjektdenken motiviert, was allein schon der Titel seiner späteren *Cartesischen Meditationen* deutlich macht. Als solche ist diese Wende fundamental: „So beginnt mit Descartes in der Tat ein *völlig neuartiges Philosophieren*, das seine letzten Begründungen im Subjektiven sucht.“¹³⁹ Nun wissen wir, dass die Fundamentalität dieser Wende für Husserl nicht im „Ja“ zu einem beliebigen Subjektivismus oder einem bloßen Subjekt der Vorstellung liegt¹⁴⁰, gehören doch gerade diese einer natürlichen Einstellung der Voreingenommenheiten an, sondern in der schon erwähnten Transzendentalität des reduzierten Subjekts, d.h. in der

¹³⁴ Siehe Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.322ff/543ff/833ff.

¹³⁵ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S.36.

¹³⁶ Husserl: *Nachwort zu Ideen I*, S.145. Für Husserl ist die Phänomenologie „Erfahrungswissenschaft“ von den „reinen Phänomenen“ im eigenständigen Reich „der reinen oder transzendentalen Subjektivität.“

¹³⁷ Husserl: *Cartesische Meditationen*, S.39. In gewisser Nähe hierzu steht auch Wittgensteins Wort in §109 der *Philosophischen Untersuchungen*: „Alle *Erklärung* muß fort und nur *Beschreibung* an ihre Stelle treten.“ Beschrieben werden sollen bei Wittgenstein dann allerdings primär Sprachprobleme.

¹³⁸ Eine Entwicklung vom Subjekt als transzendentelem Absolutum über eine versuchte Synthese eines Subjekts mit sowohl cartesianischen als auch scheler'schen und heideggerianischen Elementen bis hin zur Auflösung des Subjekts durch die Ordnung von Diskursen. Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Subjekt“).

¹³⁹ Husserl: *Krisis*, S.88.

¹⁴⁰ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Subjekt“).

Entdeckung des „für mich ersten Absoluten“¹⁴¹. Dieses leistet die Konstitutionsleistungen, damit Welt sich überhaupt erst als subjektive Gegebenheit der Intentionalität realisiert. Dieses Subjekt resp. *Ego* bliebe in seiner transzendentalen Fundamentalität aber besser namenlos, wie auch Husserl einsah: „Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, ⟨das⟩ über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern ‚Fungierende‘, als fassend, als wertend usw.“¹⁴² Als solches ist das transzendente Ich „letztlich die allgemeine Offenheit, in welcher Welt überhaupt erst erscheinen kann.“¹⁴³

In diese Basalität fallen nun trotz ihrer jeweiligen Kritik an Husserls egologischem Ansatz auch Heideggers existenziale und hermeneutische Faktizität des Daseins sowie Sartres präreflexives *Cogito*, denn beide haben für ihren jeweiligen Ansatz eine vergleichbare konstitutive Funktion inne. Heideggers Begriff des Menschen als „Dasein“ ist in seiner negativen Beurteilung des Subjektbegriffs, die im Grunde eine Kritik am aristotelischen ὑποκείμενον ist, also am Zugrundeliegenden, dahingehend als konstitutiv zu verstehen, dass Dasein für Heidegger – erstens den ontischen Vorrang durch Existenz bestimmt zu sein¹⁴⁴, – zweitens den ontologischen Vorrang, dass ihm sein Sein erschlossen ist¹⁴⁵ und – drittens den ontisch-ontologischen Vorrang aufweist, dass zu seinem Existenzverständnis, als gleichursprüngliches Konstituens, ein „Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden“¹⁴⁶ gehört. Dasein selbst ist nicht intentional und weist somit nicht zu untersuchende *cogitationes* (die Bewusstseinsweisen) auf, sondern ist existenzial als In-der-Welt-Sein (seine Grundverfassung). Damit ist es in seiner eigentümlichen Seinsweise konstitutiver als die Konstitutionsleistungen der Intentionalität, wie Husserl sie untersucht, die Heidegger zufolge bereits objektivistisch sind¹⁴⁷ und von der verfehlten Annahme ausgehen, dass die subjektivierte Intentionalität von Noesis und Noema die Transzendierung leisten könne.¹⁴⁸ Intentionalität ist für Heidegger nur möglich in der weltlichen Transzendenz des „In-der-Welt-Seins“, d.h. von den faktischen Existenzvollzügen des Daseins selbst, von welchen her sich das Sein der Intentionalität erschließen lässt.¹⁴⁹ Auch Sartres präreflexives *Cogito* ist ähnlich grundlegend, denn obgleich

¹⁴¹ Husserl: *Zur Phänomenologie der Reduktion* (Hua XXXIV), S.245.

¹⁴² Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Hua XXXIII), S.278.

¹⁴³ *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Transzendental“).

¹⁴⁴ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.13. Existenz besagt, dass das Dasein verstehendes Selbstseinkönnen ist, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Siehe ebd., S.307.

¹⁴⁵ Siehe ebd., S.12.

¹⁴⁶ Ebd., S.13.

¹⁴⁷ Siehe Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA56/57), S.87.

¹⁴⁸ Siehe Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), S.89.

¹⁴⁹ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Intentionalität“).

es als transphänomenales Sein des Bewusstseins weder das transphänomenale Sein des Phänomens begründet noch reflexiv ist, sondern ein unmittelbares Bewusstsein davon, dass es objekterkennendes Bewusstsein ist, so ist es doch konstitutiv für das Bewusstsein der Dinge, also das „Für-sich-Sein“. Egologisch ist dieses präreflexive *Cogito* somit nicht mehr, dennoch ermöglicht dieses erst das Für-sich-Sein. In Bezug auf die Erfahrung des Phänomens sind das transzendente *Ego*, das Dasein sowie das präreflexive *Cogito* als der gemeinsame Grund, auf welchem sich das intentionale, existenziale und für-sich-seiende Erleben erst abspielen kann.

Wichtiger noch als das eben Ausgeführte ist indes der Gedanke, „dass jedes Phänomen, jedes Erscheinen eines Gegenstandes, immer ein Erscheinen *von* etwas *für* jemanden darstellt“¹⁵⁰. Insofern darin die klassische Subjekt-Objekt-Dichotomie immer schon überwunden ist, sei es als In-der-Welt-Sein oder als Bewusstseinskorrelat gedacht, bedeutet Erfahrung in der Phänomenologie eine *Involviertheit* des Erfahrenden in die Welt und ein Weltsein seines Erfahrens. Wirklichkeit und Subjektivität, Sein und Ich, Wesen und Bewusstsein inkludieren sich im Erfahrungsgeschehen also gegenseitig, ganz einerlei welche spezifische phänomenologische Ausrichtung dabei richtunggebend ist. Prinzipiell gilt also: Die Gegebenheit der Sache selbst ist für den Erfahrenden in seinem Erleben als eine Form der *Involviertheit* seiner selbst in die Sache selbst gegeben. Denken wir mit Husserl, so ist klar, dass nur durch diese Erfahrungsperspektivität in der jeweiligen Erlebensperson die Verschiedenheit von der Wirklichkeit, wie wir sie in der natürlichen Einstellung erfahren, gewährleistet ist. Erst durch die Anerkennung dieser jeweils reduzierten Erlebenswirklichkeit *im* und *für den* Erfahrenden können wir folglich das phänomenologische Phänomen angehen, indem wir es reflektieren¹⁵¹, d.h. für Husserl, indem es als Korrelat eines intentionalen Bewusstseinsaktes verstanden wird (etwa ein noetisch-noematischer analysierter Baum), indem es für Heidegger als Existenzial gefasst wird (etwa das Existenzial des Besorgens) und indem es bei Sartre als Für-sich-Sein begriffen wird (etwa als Phänomen des Ekels), das im Sinne von Sartres absolut-relativem Phänomen immer *jemandem* erscheint. Phänomenologiehistorisch heften sich an dieses konstitutive Zentrum des Erlebens¹⁵² zum einen die Frage des Anderen und zum anderen die Frage der Leiblichkeit. Dieser weitergehende Doppel-Passus darf uns hier aber nicht interessieren, oder zumindest noch nicht. Wir sprachen zuvor mit gewisser Einfalt

¹⁵⁰ Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*, S.18.

¹⁵¹ Vgl. Figal: *Gibt es wirklich etwas draußen? – Skizze einer realistischen Phänomenologie* in *Information Philosophie*, Heft 1/2016, S. 8-17.

¹⁵² Ungeachtet Heideggers Kritik am Erlebensbegriff (siehe: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA61)).

vom Leser, der wir *sind*. So trivial diese Bezeichnung auch scheint, muss der involvierte Leser doch als eine perspektivische Referenz *sui generis* verstanden werden, die vom jeweiligen Verständnis des perzipierenden Subjekts nicht direkt abhängt, aber an dieses unmittelbar anschließt in Bezug auf die hier relevanten Erfahrungen mit unseren Eingangstexten in I-2. sowie die nachfolgenden Überlegungen. Dem Leser, der wir immer auch *sind*, eignet so in seiner *Involviertheit* gezwungenermaßen das empirische Primat unserer hier angetroffenen *Sachlichkeit selbst*. Gegeben diesen Bedingungen ist es auch natürlich, dass er sich in seiner phänomenologischen *Eingestelltheit* den textuellen Erfahrungen aus I-2. unter dem Gesichtspunkt annähert, dass sie *ihn* angehen. Ein Angehen, das für die Phänomenologie von prinzipieller Natur ist: „*tua res agitur*.“¹⁵³ In diesem Angehen aber, in welchem sich *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit selbst* und *Involviertheit* zusammenfügen, öffnet sich zwingend auch der Raum für unsere vierte der oben adressierten Komponenten: Der Vollzug.

I – 4.4. Die *Performativität*

Die *ἐποχή* und Reduktion werden vom Leser resp. Erfahrenden ebenso vollzogen wie die Erfahrungen, die daraus resultieren, mitvollzogen wird. Auch dieser Umstand ist vergleichbar evident, so wie das Faktum, dass ein Phänomen *jemandem* erscheint. Wir vollzogen also auch hier, in den Erfahrungen mit unseren eröffnenden Textstücken, immer schon, was die Phänomenalität dieser Texte erst ermöglicht. Auch Husserl und Heidegger betonen das performative Moment, vor allem des Phänomenologen selbst, und *eo ipso* der Leser und Zuhörer ihrer Ausführungen. Phänomenologie bedeutet für Husserl diesbezüglich „den zum Nachverstehen Willigen einen der Wege zu führen, die ich wirklich gegangen bin, der somit als wirklich begangener sich auch als jederzeit wieder begehbarer Weg darbietet.“¹⁵⁴ Und weiter: „Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu beschreiben, was ich sehe.“ [...] Als jemand, der das Schicksal eines philosophischen Daseins in seinem ganzen Ernste durchlebte.“¹⁵⁵ Der phänomenologische Weg ist ein selbst durchlaufener, den es selbst zu durchlaufen gilt. Der frühe Heidegger bestätigt diese performative Dimension der Phänomenologie, verlagert sie aber von der Transzendentalphilosophie in eine Hermeneutik der Faktizität, in welcher nicht Bewusstseinskorrelate, sondern die „faktische Lebenserfahrung“¹⁵⁶ in ihrer vollzugsgeschichtlichen Situation¹⁵⁷ aufgewiesen werden soll.

¹⁵³ Husserl: *Ideen I* (Nachwort), S.162.

¹⁵⁴ Husserl: *Krisis*, S.130.

¹⁵⁵ Ebd., S.20.

¹⁵⁶ Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60), S.9.

¹⁵⁷ Siehe ebd., S.90.

Um möglichst nahe an den „Vollzugssinn des faktischen Lebens“¹⁵⁸ zu gelangen, gilt es für Heidegger sich in die untersuchten Erfahrungszusammenhänge selbst hineinzusetzen und diese nachzuerleben, um dieses Nacherleben dann mittels „formal anzeigender Begriffe“ zur Sprache zu bringen. Letztere sind eine sprachliche Selbstartikulation des Vollzugs des faktischen Lebens, die den Leser und Zuhörer zu einem „Mitgehen“, d.h. einem Nachvollzug in der Erste-Person-Perspektive auffordern.¹⁵⁹ Phänomenologie wird damit wesentlich zur „Vollzugsaufgabe“¹⁶⁰. Wir stoßen hier auf einen im Verhältnis zu Husserl noch einmal radikalisierten Versuch die *Sachlichkeit selbst* zu artikulieren, indem sie nicht eidetisch, sondern faktisch erfahren zur Sprache gebracht wird. In diesem Versuch die oben schon adressierte Übertheoretisierung tunlichst zu vermeiden, muss aber gefragt werden, ob mit diesem Schritt in das faktische Lebenserfahren nicht auch ein Rückfall in die „natürliche Einstellung“ einhergeht. Eine Frage, die auch im Hinblick auf die Faktizität des Daseins in Heideggers *Sein und Zeit* zu stellen wäre. Im Gegensatz zu Husserl und Heidegger scheint Sartre der Vollzugsdimension wiederum keine vergleichbare Bedeutung zuzuschreiben, was als Mangel gedeutet werden muss. Insofern Sartre aber mitunter von Husserls Intentionalität sowie Heideggers Faktizität des Daseins her denkt, wäre zu fragen, ob seine Freiheitskonzept in *Das Sein und das Nichts* wie ebenso die darin geleisteten Phänomenuntersuchungen, etwa der „Unaufrichtigkeit“ (*la mauvaise foi*), den gesamten Vollzugssinn des Phänomenologen sowie der Leser nicht implizit voraussetzt? Alternativ ließe sich auch bekräftigen, dass Sartre die performative Dimension seiner Phänomenologie modal in seine literarischen Erzeugnisse sowie sein politisches Engagement für den Marxismus ausgelagert hat, die praktisch und aktivistisch nachzuerleben und mitzugehen, er von seinen Lesern ohnehin erwartet.

Richten wir unser Augenmerk im Rahmen der vorliegenden Vollzugsfrage noch einmal verstärkt auf den Leser, dann können wir mit Lambert Wiesing des Weiteren von einer protreptischen Dimension der Phänomenologie sprechen. Wiesing macht, mit Blick auf Kant, darauf aufmerksam, dass dessen Transzendente Ästhetik¹⁶¹ insofern eine experimentelle Ästhetik sei, als dass der Beweis von Kant darin protreptisch erbracht werde, „in dem zum Beweis vom Leser verlangt wird, selbst das auszuprobieren, was er selbst auch ausprobiert

¹⁵⁸ Ebd., S.95.

¹⁵⁹ Siehe Cimino: *Phänomenologie und Vollzug: Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, S.13-23.

¹⁶⁰ Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA61), S.61.

¹⁶¹ Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Transzendente Elementarlehre. Erster Teil: Die Transzendente Ästhetik, §1-8 (A 19-49 / B 33-73).

hat.“¹⁶² Eine solche experimentelle Selbsterfahrung, die sowohl den Phänomenologen als auch den Leser betrifft, zeigt, dass Husserl und Heidegger ein Erbe fortführen, welches mindestens auf Kant zurückgeht. Interessant ist hierbei die Einsicht, dass diese protreptische Dimension eine Verschiebung der Beweiskraft einer phänomenologischen Untersuchung vom Phänomenologen auf den Leser impliziert, denn: „Der Beweis ist also nur und ausschließlich für denjenigen erbracht, der selbst diese Erfahrung des Scheiterns und Nicht-Könnens in einem Selbstexperiment macht.“¹⁶³ Für Wiesing wirbt der Protreptikós dabei nicht für eine Überzeugung (wie dies dem Begriff nach der Fall ist, *προτρεπτικός* bedeutet „überzeugend“), „sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf Wege, wie sich der Leser selbst durch ein Experiment die Gewissheit verschaffen kann“¹⁶⁴. Die Verschiebung der Beweiskraft auf den Leser bedingt so, dass die phänomenologische Gewissheit erst experimentell und performativ durch den Leser geleistet wird, wodurch der Phänomenologe zu diesem gleichsam in ein Verhältnis der Dependenz versetzt wird. Ein Dependenzverhältnis, welches auch mit einer Verschiebung argumentativer Autorität einhergeht. Wenn also der Leser nicht die Bereitschaft aufbringt, den Ausführungen des Phänomenologen als Selbstexperiment, welches er selbst zu vollziehen hat, zu folgen, dann besteht keine Möglichkeit „ihn anderweitig zu überzeugen; dann ist der Protreptikós in seinem Anliegen gescheitert“¹⁶⁵. Ein phänomenologischer Text soll gemäß Wiesing deshalb „möglichst gut zur eigenen performativen und experimentellen Gegenwärtigung auffordern und anleiten“, er soll zeigen, „welche Gewissheiten ein Leser in sich selbst experimentell entdeckt und selbst eingesehen werden können.“ Phänomenologische Texte sind für ihn deshalb *summa summarum*: „Ästhetische Experimentalanleitungen.“¹⁶⁶ Mit der Einführung dieser protreptischen Dimension findet so auch die konkrete Engführung des Lesers mit dem Vollzugsaspekt statt, d.h. die *Involviertheit* des Lesers in die phänomenologischen Prozesse wird nicht nur von diesem her auf den Erfahrungsvollzug hin gedacht, sondern auch umgekehrt vom Erfahrungsvollzug her wieder auf den Leser zurück.

¹⁶² Wiesing: *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik* in *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* Band 57, Heft 2, S.8 (S.68-83) zitiert nach www.dgae.de (Deutsche Gesellschaft für Ästhetik).

¹⁶³ Ebd., S.8.

¹⁶⁴ Ebd., S.9.

¹⁶⁵ Ebd., S.11.

¹⁶⁶ Ebd., S.12. Wodurch die Phänomenologie für Wiesing zu nichts anderem wird als einer weiterentwickelten Form der Transzendentalen Ästhetik, was er auch mit Husserl selbst argumentativ unterlegt. Husserl schreibt: „[...] dass alles, was wir bisher in der Phänomenologie der Anschauungen [...] behandelt haben, 'transzendente Ästhetik ist.'“ (Siehe Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), S.498.)

Mit dieser vollzugsorientierten Dimension reiht sich die Phänomenologie in eine lange Tradition philosophischer *Performativität* ein, die nicht nur Kant, Husserl oder Heidegger verbindet, sondern bis in die Antike zurückreicht. Von der pädagogischen Tradition sokratisch-platonischer Elenktik, in welcher sich ansatzweise auch Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* bewegen, über den denk-involvierenden Zug von Descartes' *Meditationen* und Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Wissenschaft der Logik* bis hin zu Jacques Derridas *Randgänge der Philosophie*, sie alle vollziehen auf ihre Weise nicht nur das jeweils Gedachte selbst, auf gleichsam hylemorphische Art, sondern veräußern sich auch selbst in den mitgehenden Denkprozess ihrer Leser, wenn man so will auf protreptische Weise, wodurch diese wiederum in den Denkvollzug der Werke selbst inkludiert werden.¹⁶⁷ Besinnen wir uns auf unsere Eingangspassagen in I-2., so darf hier nicht unerwähnt bleiben, dass gerade der dort zitierte, ängstliche Dialog *Parmenides* das vermutlich signifikanteste Beispiel für eine platonische *Performativität* darstellt, die sich in protreptischer Weise an den Leser resp. Zuhörer richtet. Besinnen wir uns außerdem auf die *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit* und *Involviertheit*, die wir hier, gemeinsam mit der *Performativität*, auch als unsere phänomenologischen Leitmotive charakterisieren können, so ist es uns möglich in einem ersten Schritt resümierend festzuhalten, dass die für uns hier entscheidende Auseinandersetzung mit der Sache selbst im einerseits entsprechend eingestellten, andererseits aber maximal offenen Vollzug der Erfahrung des Phänomens in der Erste-Person-Perspektive liegt. Es ist, so konstatieren wir, für die Phänomenologie also entscheidend, dass ihre Gehalte sowohl durch den Phänomenologen als auch den Leser gleichermaßen vollzogen und bezeugt, sowie bewährt und aufgewiesen werden. Mit dieser ersten Konklusion haben wir im Grunde aber nichts anderes geleistet, als die oben schon angedeutete Verschränktheit unserer vier Leitmotive zu bekräftigen. Überdies erlaubt sie uns aber auch einen geschärften Blick auf unsere bis hierhin vollzogene Tätigkeit, welche die vorliegende Untersuchung selbst als performativ gemäß der Verschränktheit dieser vier Leitmotive erweist. Bis zu welchem Grad die bisher kontinuierliche Entwicklung unserer eigenen methodischen Grundlagen auch protreptisch ist, wollen wir für den Augenblick offenlassen. Gewiss ist, dass wir hier ganz grundsätzlich auf ein „Sich-Verhalten zur Sache selbst“¹⁶⁸ gestoßen sind, welches unsere ambivalente Position als Autor

¹⁶⁷ So heißt es etwa bei Descartes: „Die Analysis zeigt den wahren Weg, auf dem eine Sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist, so daß, wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will, er die Sache genau so vollkommen einsehen und sie ebenso sich zu eigen machen wird, wie wenn er selbst sie gefunden hätte.“ (Siehe Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, S.140.)

¹⁶⁸ Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*, S.36. Auch Cimino versteht seine Untersuchung zu Heidegger als performativ. Siehe ebd., S.23.

und Leser intensiviert, insofern wir uns zu uns selbst sowie zum Gegenstand unserer Untersuchung als ein jeweils anderer Zuschauer unserer selbst verhalten. Wir beziehen uns versetzt auf uns selbst, als jene, die gemäß unserer *Eingestelltheit* agieren, aber auch betrachten und kommentieren. Diese Verdoppelung resp. Verdreifachung gilt so für alle unsere Leitmotive.¹⁶⁹

I – 4.5. Die Phänomenologie als Philosophie

Trotz der verschiedenen Auffassungen darüber, was die Phänomenologie genau sei¹⁷⁰ – und dies gilt selbstredend auch weit über unsere drei hier bisher prioritär thematisierten Phänomenologen hinaus – scheinen die vier genannten Leitmotive konstitutiver Natur zu sein dafür, was Phänomenologie ist, zu leisten versucht und zu leisten vermag. Von den Differenzen im Einzelnen wollen wir *pro forma*, und unserem primären Anliegen wegen, weiterhin absehen. Insofern die Phänomenologie dadurch nichts anderes versucht, als einen basalstmöglichen Zugang zur Wirklichkeit überhaupt zu erlauben, will sie schlechthin nichts anderes als Philosophie sein. Diese nun schon mehrfach erwähnte Einreihung der Phänomenologie in die Philosophie *als solche*, ist kein Zufall. Die keineswegs triviale Frage, was die Philosophie *als solche* denn genau sei, müssen wir aber ebenso aussparen resp. können sie hier nur indirekt durch unsere Ausführung über die Phänomenologie beantwortet sehen. Fakt ist, dass die Nähe der Phänomenologie zur Philosophie nicht nur in Husserls Programm einer „universalen Phänomenologie“¹⁷¹ als „erste“ Philosophie“¹⁷² bereits grundgelegt ist, sondern auch in der Folge aller „Husserl-Häresien“¹⁷³ innerhalb der Geschichte der Phänomenologie an Husserl rückgebunden bleibt, der in diesem fundamentalen Sinne unhintergebar Ausgangspunkt aller Phänomenologie bleiben muss, trotz der Heterogenität, welche die Bewegung mittlerweile angenommen hat.¹⁷⁴ Denken wir so die im Phänomen sowohl erfahrungsgebunden als auch

¹⁶⁹ Ein Problem, welches etwa auch Husserl in Bezug auf das interessierte Ich und das phänomenologische Ich als „uninteressiertem Zuschauer“ resp. als „unbeteiligter Zuschauer seiner selbst“ bedacht hat. Siehe Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.36.

¹⁷⁰ Im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel definiert Husserl die Phänomenologie wie folgt: „Phänomenologie bezeichnet eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.“ Ebd., S.196.

¹⁷¹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.72/85f.

¹⁷² Husserl: *Ideen I*, S.136. In der *Krisis* spricht Husserl von der Phänomenologie als das „universale „Boden-Sein“ der vorgegebenen Welt für alle objektiven Wissenschaften.“ Ebd., S.159.

¹⁷³ Ricœur: *A l' école de la phénoménologie*. S. 156; Ebd.: „Die Phänomenologie besteht zu einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien. Die Bauart, die das Werk des Meisters aufweist, brachte es mit sich, daß es zu keiner Husserl-Orthodoxie kam.“

¹⁷⁴ Siehe Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*, S.8.

reflexiv angegangene Gegebenheit, dann muss die Phänomenologie im Grunde auch der urphilosophischen Disposition des Aristoteles entsprechen, dass sie nämlich zur Befragung all dessen wird, was ist im Hinblick auf sein Sein¹⁷⁵, d.h. sie wird zur grundsätzlichsten und primärsten Befragung aller sich zeigenden Dinge. Deshalb vermag sie es, mit Husserl gedacht, möglichst vorurteilslose „erste Philosophie“ und damit Fundament für alle Wissenschaften zu sein resp. noch grundlegendere Fundamentalontologie im Sinne Heideggers oder aber, wie bei Sartre, sich inmitten beider Verhältnisse als phänomenologische Ontologie (zweier Seinsbereiche) zu platzieren. Immer aber ist sie damit nichts anderes ein erneuerter Versuch Philosophie *schlechthin* zu betreiben. Dass die Phänomenologie Philosophie *par excellence* sein solle, betonte Husserl im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel auch damit, dass er der „vollständigen Phänomenologie als universale Philosophie“ das Vermögen attestiert, identisch zu sein mit der alle echte Erkenntnis umspannenden Philosophie und dass sich in ihr die alten Gegensätze der philosophischen Standpunkte auflösen würden.¹⁷⁶

Über die husserl'sche Grundlegung der Phänomenologie als einer methodisch ersten sowie zweiten Wissenschaft (d.h. als ein egologischer und transzendentaler Idealismus) hinaus, erweist sich der tatsächliche Fundamentalanspruch der Phänomenologie Philosophie *schlechthin* zu sein, aber gerade in der sukzessiven Sprengung der dogmatischen Elemente bei Husserl (etwa der egologischen Transzendentalität) und der Zuwendung zu der von Heidegger betonten, wieder-entdeckten Möglichkeit des Forschens überhaupt in der Philosophie¹⁷⁷ resp. zu dem von Merleau-Ponty betonten „*rapprendre à voir le monde*“ als „*la vraie philosophie*.“¹⁷⁸ Wir können die Phänomenologie ihrem Selbstanspruch nach somit als Philosophie *schlechthin* verstehen, sofern wir sie mit Husserl und Merleau-Ponty, aber auch mit Valéry und Rilke, ganz grundsätzlich als das wiedererlernte rechte Sehen und Analysieren der Welt deuten, selbst wenn die daraus resultierenden Weisen dieses Sehens und Analysierens variieren. Die Bedingung dafür ist, dass wir immer erst lernen, so zu sehen; dass wir also Phänomenologen und

¹⁷⁵ Siehe Held in Husserl: *Phänomenologie der Lebenswelt*, S.7. Siehe Aristoteles' πρώτη φιλοσοφία bestehend aus Ontologie, Theologie und fundamentaler Denkprinzipien in seiner *Metaphysik*.

¹⁷⁶ Siehe Husserl: *Encyclopaedia Britannica*-Artikel, S.220-224. Husserl hofft auf *eine* Philosophie, nicht auf Philosophien (siehe *Krisis*, S.18). In den *Cartesischen Meditationen* verbindet Husserl die „Idee einer universalen Philosophie“ ferner mit dem apollinischen Urprinzip des ἑνῶθι σεαυτόν, insofern nämlich die letztbegründende Erkenntnis nichts anderes als die „universale Selbsterkenntnis“ sein kann (siehe ebd., S.156). Siehe u.a. auch das *Nachwort* zu *Ideen I*, S.138f.

¹⁷⁷ Siehe Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), S.184. In seiner *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA60) etwa gilt Heidegger Phänomenologie als dasselbe wie Philosophie (S.5), in *Mein Weg in die Phänomenologie* (GA14) dann als „die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen.“ (S.101).

¹⁷⁸ Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* S.XVI. Siehe *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18: „Philosophie heißt in Wahrheit, von neuem lernen, die Welt zu sehen [...]“

Philosophen immer erst zu werden versuchen.¹⁷⁹ Die performative Ebene der Phänomenologie ist in ihrer Experimentalität nicht zuletzt also eine Ebene des Übens und Lernens. Hier schließt sich auch der Kreis zu unseren vier Leitmotiven: Denn dieses Schauen und Reflektieren ist gerade Vollzug und Folge von ἐποχή und Reduktion im erfahrenden Phänomenologen und Leser.¹⁸⁰ Phänomenologie ist somit nicht primär wissenschaftliche Methode, sondern Grundmöglichkeit des menschlichen Lebens¹⁸¹, ohne deshalb aber in vage und relative Doxa abzudriften.¹⁸² Es ist also die damit notwendig verbundene Offenheit der phänomenologischen Weltzugänglichkeit und Einstellung als Philosophie, welche es allein erlaubt, die Phänomenologie als derart grundsätzlich zu bezeichnen, wie es ihre wichtigsten Vertreter beanspruchen. Die Phänomenologie ist aus dieser Warte als ein genuin approximatives Umkreisen des Seins zu verstehen, welches sich durch die schon aufgegriffene Arbeit an den Phänomenen auszeichnet. Und gerade im Lichte der so verstandenen eigentlichen Undogmatik sowie Nicht-Doktrinarität der Phänomenologie ist sie auch ein Denkstil, der, wenngleich nicht unter diesem Namen, innerhalb der Geschichte der Philosophie immer wieder und im Grunde immer schon praktiziert wurde.¹⁸³ Trotz seiner Neigung zur Systematisierung der Phänomenologie war sich auch Husserl, im Dienst ihrer konsistenten Charakterisierung als *philosophia perennis*, dieses approximativen Charakters der phänomenologischen Forschung vollends gewahr¹⁸⁴, welche es ihr letztlich ebenso ermöglicht, einen Sinn erst „*in statu nascendi*“¹⁸⁵ freizulegen, woran gerade Merleau-Ponty so viel liegt, und nicht nur eine immer schon festgelegte Gegebenheit der Welt. Die Phänomenologie wird so zur Arbeit am Sein in all seiner Mannigfaltigkeit. Wie für den Reaktionär bei Nicolás Gómez Dávila gilt so auch für den Phänomenologen, dass er – weil er „der Realität allein Treue geschworen“ – sich folglich hütet, „die Inkohärenz der Dinge zu vergewaltigen“¹⁸⁶.

¹⁷⁹ Vgl. Husserl: *Krisis*, S.142.

¹⁸⁰ Die Nähe zwischen Phänomenologie und Philosophie fällt auch in Bezug auf unsere vier Aspekte und ihre jeweilige Nähe zu einigen grundlegenden Disziplinen der Philosophie auf: Die phänomenologische *Eingestelltheit* zur Epistemologie, die gegebene *Sachlichkeit* zur Ontologie, die erfahrende *Involviertheit* zur Ästhetik und die mitzugehende *Performativität* zur Ethik.

¹⁸¹ Davon zeugen auch folgende Sätze aus Husserls *Krisis*-Schrift: Die wahre und lebendige Philosophie ringt „um den Sinn eines echten Menschentums“ (S.16); „Wir [die Philosophen der Gegenwart] sind also – wie könnten wir davon absehen – in *unserem* Philosophieren *Funktionäre der Menschheit*.“ Die Berufung des Philosophen trägt in sich „die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit“ (S.18).

¹⁸² Siehe ebd., S.70.

¹⁸³ Ein Anspruch, der aber auch im Gestus des Pragmatismus eines Charles Sanders Peirce oder William James, oder aber in der Hermeneutik eines Wilhelm Dilthey oder Gadamer anklingt.

¹⁸⁴ Siehe Husserl: *Encyclopaedia Britannica*-Artikel, S.224. Siehe auch *Cartesianische Meditationen*, S.55/87/102 sowie *Krisis*, S.10/213.

¹⁸⁵ Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18.

¹⁸⁶ Dávila: *Einsamkeiten*, S.153.

I – 4.6. Das Phänomen des Fremden

Dieses Ansinnen, die Inkohärenz der Dinge nicht zu vergewaltigen, kann uns nunmehr auch als Übergang dienen zum zweiten Teil der hier zu klärenden Frage nach dem Phänomen des Fremden, wie sich uns dieses bei Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan gezeigt hat. Nicht nur die phänomenale *Sachlichkeit selbst*, d.h., dass also uns Lesern *Sachlichkeit selbst* erschien, sondern dass uns diese Sachlichkeit als Fremdes erschien, muss jetzt in unseren Fokus rücken. Die bisherigen Ausführungen zu den Voraussetzungen einer Phänomenologie des Fremden – die noch immer einen primär feststellenden Charakter hatten – haben uns für diesen nächsten Schritt gerüstet. Wir sprachen vom Fremden bislang als einem zugleich allgemeinen und doch besonderen Phänomentypus, der leicht zu erfahren, aber schwer zu fassen ist. Bedenken wir diese Unfassbarkeit weiter, so konstatieren wir mühelos, dass Erfahrungen des Fremden, von der Vielfalt ihrer Erscheinungsmodi abgesehen, zunächst Erfahrungen sind, welche sich einem letzten epistemischen Zugriff entziehen. Seiner phänomenalen Gegenwart kommt also stets ein Unbekanntes oder Unverfügbares zu, welches entsprechend als fremd erfahren wird. In ihrem basalsten Sinne können uns Erfahrungen des Fremden so allerdings als höchst vertraut gelten, aufgrund unserer allgemeinen Vertrautheit mit Unvertrautem konfrontiert zu sein. Bei genauerer Betrachtung erweisen sich nämlich eine Vielzahl, wenn nicht sogar die Majorität aller menschlichen Erfahrungen, wie überhaupt das gesamte Grundfaktum menschlicher Existenz, als zutiefst seltsam und rätselhaft, wenn nicht gar absurd, d.h. für unsere Episteme immer auch undurchdringlich. Was sich da dem epistemischen Zugriff des Menschen also immer entzieht, und so als dunkel, bizarr oder unvertraut erscheint, lässt sich als das Fremde im elementaren Sinne fassen. In dieser Basalität erweist sich das Fremde als eigentlicher Grundtopos allen philosophischen Denkens, insofern sich dem menschlichen Erkennen daran die zunächst prinzipielle Entzogenheit des Seins manifest macht. Das Phänomen des Fremden ist also fundamental, weil es jedes Fundament entzieht. Es gehört zum Bodenlosen aller Erfahrung und bleibt auch im Stadium epistemischer Gereiftheit der immer unbekannte und unvertraute Anteil aller bekannten und unvertrauten Dinge. Damit aber erweist sich das Fremde nicht zuletzt auch als Quell philosophischer Neugierde, übt also eine stark attraktierende Wirkung auf den menschlichen Wissensdurst auf. Weil sich dieser Wissensdurst am Fremden *als* Fremdes aber niemals vollständig löschen lässt, entpuppt sich das Fremde als ein durchaus paradoxes, weil zugleich selbstnegierendes und selbstaffirmierendes Phänomen: Das Fremde erscheint so, dass es uns anzieht, aber damit wir es – tendenziell – zu tilgen trachten, was uns aber gerade niemals möglich sein wird. Hierin sehen wir, weshalb vom Fremden auch in einem nicht-goetheschen Sinn als Urphänomen die Rede sein kann: Das

Fremde ist ein sowohl ursprüngliches als auch primäres Phänomen unserer Erfahrung. Es stand, wenngleich unausgesprochen und sehr generalisiert verstanden, somit auch am Anfang der Philosophie, dem als gleichsam vorrangiges, weil ubiquitäres Phänomen so notwendig ein höchster Grad phänomenologischer Relevanz eignet.

Die philosophische Bezugnahme auf das Fremde beginnt, so verstanden, bereits mit dem ältesten direkt überlieferten Begriff resp. Fragment der Philosophiegeschichte, nämlich dem anaximandrischen ἄπειρον, d.h. dem Unendlichen und Unbegrenzten¹⁸⁷, welches die ἀρχή, den Urstoff, bereits als ein Grundfremdes präsentiert. Ein Grundfremdes, jedoch nicht *das* Fremde (das ξένον oder ἄλλότριον), denn die Fremdheit wird darin noch nicht als eigenständiger, sondern vor allem als ein epistemisch defizitärer Begriff verhandelt. Die bedeutsame platonische Kategorie des ἕτερον, d.h. das Verschiedene resp. Andere, aus dem Dialog *Sophistes*¹⁸⁸ führt desgleichen zwar ein Fremdartiges in die Philosophie ein, ist aber als solches ebenso wenig *das* Fremde. Selbiges gilt auch für die literarische Technik der Verfremdung in der aristotelischen Rhetorik, dem ξένικον.¹⁸⁹ Es gelingt allen diesen Begriffen von Fremdartigkeit aber noch nicht, diesen von einem bloß pejorativen Ton zu lösen, weshalb sich die abendländische Philosophie sowie ihre Geschichte überhaupt in weiten Zügen als ein „*shading of the alien*“¹⁹⁰ lesen lässt. Darin war das Fremde niemals vergessen, fungierte aber immer nur als ein zu disziplinierendes Moment, um daran verschiedenste Machtinteressen zu entfalten. So zieht sich der Grundtopos des Fremden mehr implizit denn explizit durch die Jahrhunderte, um erst im ausgehenden 18. Jahrhundert bei Hegel und dann bei Karl Marx eine prominente Konkretion durch die Kategorie der Entfremdung des Geistes resp. der Praxis zu erfahren. Doch auch im Kontext der Ent-fremdung gefasst, ist das Fremdartige noch nicht als *das* Fremde verstanden, denn es fungiert noch immer als bloßes Durchgangsstadium zu einer dialektisch übergreifenden Allgemeinheit, welche das Fremde in der Differenz zum Eigenen wieder aufhebt.¹⁹¹ Von einer solchen Deutung weicht allerdings eine offenere Lektüre Hegels

¹⁸⁷ Siehe *Die Vorsokratiker*, S.52. Siehe: Simplicius zu Aristoteles, *Physik* 24, 13ff. Diels = 12 A9 (vgl. B1): „Anfang und Ende der seienden Dinge ist das Apeiron. Woraus ... den seienden Dingen das Werden, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“

¹⁸⁸ Siehe Platon: *Sophistes*, u.a. 254e–257a.

¹⁸⁹ Siehe Aristoteles: *Rhetorik*, III, 2-3.

¹⁹⁰ Pole: *Polemology and Xenology. Waldenfels and the sting of the alien in Philosophy and Society*, S.378.

¹⁹¹ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.10f./17. Waldenfels begründet das späte Aufkommen der Thematik des Fremden durch zwei Faktoren: Erstens durch die Rolle der neuzeitlichen Vernunft, deren Ordnungen an Grenzen stoßen, an welchen sich das Fremde als Außerordentliches bemerkbar macht; zweitens durch die Rolle des Subjekts, welches an sich selbst einen Selbstentzug entdeckt und ihm eine Selbstfremdheit offenbart.

ab, welche die Kategorie des Fremden innerhalb der kategorialen Übergangsbewegungen der Begriffe eng an die Differenz knüpft, welche so als schlechthinniger Ausgangspunkt aller Arbeit an den dialektisch kontrastierenden Begriffen zu verstehen wäre. Dadurch käme dem Fremden in seiner Nähe zur Differenz ein immer auch bewahrendes, und damit durchaus selbstkonstituierendes Grundmoment innerhalb der fundamentalen Offenheit der Begriffskontraste zu.

Im Rahmen unserer Überlegungen nicht zufällig ist es aber erneut das phänomenologische Denken Husserls, welches *das* Fremde in seiner Eigenständigkeit denkt, ja vielleicht überhaupt erstmals in der Philosophiegeschichte *bedenkt*, und in seiner Wirkung für das weitere phänomenologische Denken gleichsam entfesselt. Im Rahmen der husserl'schen Phänomenologie unterliegt das Urphänomen des Fremden zwar automatisch seiner methodischen Untersuchbarkeit, dennoch wird es, als phänomenologisches Phänomen verstanden, dabei nicht auf ein beschreibbares Etwas reduziert, sondern als eine prinzipielle Erfahrungsweise verstanden. Als solche flieht sie in einem genuinen Sinne gerade nicht vor der Inkohärenz der Dinge, sondern stellt sich dieser auf gleichsam selbstreferentielle Weise. Insofern wir das phänomenologische Phänomen bisher als ein auf seine Sachlichkeit hin reduziertes und damit zur potenziell vollständigen Erscheinbarkeit gebrachtes und so beschreibbares Wesen, Sein resp. Existierendes dieser Sachlichkeit bezeichnet haben, muss uns das Phänomen des Fremden somit ebenso als eine solche erscheinende Sachlichkeit gelten, ungeachtet seiner allfälligen Eigentümlichkeiten. Das Wesen, Sein resp. Existierende – wir bewahren hier vorerst mit Absicht diese ontologische Untentschiedenheit¹⁹² – enthüllt sich dabei als ein Fremdes, d.h. ein fremdes Wesen, fremdes Sein, fremdes Existierendes resp. ein Fremd-Wesen, Fremd-Sein, Fremd-Existierendes. Trotz seines genuinen Entzugscharakters erhält das Fremde durch solche Bezeichnungen bereits eine phänomenologische Konkretion, wird also zum bezugsfähigen Entzug. Die beiden Definitionen die Husserl für das Fremde vorlegt, sind von genau dieser paradoxen Relationalität geprägt. Sie lauten wie folgt: „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“¹⁹³ sowie „bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“¹⁹⁴. Diese beiden Definitionen machen die paradoxe, mithin negativ-dialektische Natur des Fremden unmittelbar deutlich. Das

¹⁹² Dass die bei den drei Autoren thematisierte Seinsbezüglichkeit, insbesondere auf der Basis von Heideggers ontologischen Differenz, variiert ist bekannt. So etwa kritisiert letzterer, dass Sartres Existenzbegriff lediglich metaphysisch sei, und d.h. nicht fundamentalontologisch resp. gemäß seinem Verständnis eines Denkens der Wahrheit des Seins. Siehe u.a. *Über den Humanismus*, S.20.

¹⁹³ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), S.631.

¹⁹⁴ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.114.

Fremde zeigt sich, indem es sich entzieht; es ist zugänglich lediglich als ein Unzugängliches, tritt also immer nur in einem Modus der Ambivalenz resp. des Zwischen seiner selbst auf.

Von großer Bedeutung für ein tieferes Verständnis des Fremden in Husserls Denken ist, nebst einer Vielzahl anderer Anknüpfungspunkte im Kontext der Transzendentalität, die den Transzendierungscharakter des Fremden gleichsam vorbereiten oder jeweils schon andeuten, sicherlich der Gedanke der „Abschattung“ der Dinge in der jeweiligen Gegebenheit ihrer Erscheinung. Insofern ein erscheinendes Ding nämlich dadurch wahrgenommen wird, dass es sich abschattet¹⁹⁵, d.h. dass es jeweils nur aus einer Perspektive betrachtet werden kann und dabei notwendigerweise alle anderen möglichen Perspektiven, die zu seiner Betrachtung eingenommen werden könnten, verdeckt, ist es uns immer nur einseitig gegeben. In genau dieser Einseitigkeit aller wahrnehmbaren Erscheinungen eines Dinges, in genau dieser perspektivisch bedingten Einschränkung unseres Zugangs liegt so eine für unsere jeweilige Seitenansicht auf die erscheinende Gegebenheitsweise ein *transzendierendes Mehr* des so wahrgenommenen Dinges. Im Schatten der Immanenz des jeweils erscheinenden Phänomens liegt folglich immer eine die gegebene Perspektive des sich zeigenden Dinges überschreitende Transzendenz aller seiner anderen möglichen Perspektiven. Überschritten wird damit immer auch die situative Jeweiligkeit des Wahrnehmenden, d.h. dessen eigenes perspektivisches Bewusstsein.¹⁹⁶ Diese immer nur einseitige Darstellung des Dings innerhalb seiner Spannung von Immanenz und Transzendenz bezieht sich im Rahmen des transzendentalen Idealismus der husserl'schen Phänomenologie allerdings notwendig nur auf die „Gegebenheit durch Erscheinungen“, nicht aber die „immanente Gegebenheit“ des Dinges, welches dieses, nach Ausschaltung selbst dieser Transzendenzdimension der Dinge, wesentlich als ein Absolutes gibt, welches sich als solches niemals abschatten kann.¹⁹⁷ Gleichwohl liegt in diesem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz der Keim dessen, was Husserl insbesondere in der *V. Meditation* seiner *Cartesischen Meditationen* direkt in die greifbare Thematisierung des Fremden führt, nämlich die außerhalb einer erscheinenden Gegebenheitsweise eines Dinges liegenden „anderen“, ihm „fremden“ Perspektiven. Husserl nähert sich dem Fremden dort über den Anderen an, der als außerhalb von mir selbst, mir selbst immer ein Fremder ist, der ich nicht bin. Insofern für Husserl das transzendente *Ego* notwendiger Ausgangspunkt aller Gegebenheitsweisen bleibt und bleiben muss – es kann für Husserl nur ein wirkliches Erklären

¹⁹⁵ Siehe Husserl: *Ideen I*, S.88.

¹⁹⁶ Siehe Held in Husserl: *Die phänomenologische Methode*, S.31/43. Siehe auch *Husserl-Handbuch*, S.216f.

¹⁹⁷ Siehe Husserl: *Ideen I*, S.93.

geben: „transzendental verständlich machen“¹⁹⁸ – kann alles, was von diesem abweicht, nur das „Ich-Fremde“¹⁹⁹ resp. „Analogon von Eigenheitlichem“²⁰⁰ sein. Ausgangspunkt hin zur Fremderfahrung ist somit die sich entfremdende Selbsterfahrung in ein ihr Äußeres. Das transzendente *Ego* selbst ist folglich „Nichtfremdes“, d.h. Eigenes; der Andere als Fremder wiederum ist für Husserl so der „neue Seinsinn“, „der mein monadisches *Ego* in seiner Selbsteigenheit überschreitet“. Es konstituiert sich so in meinem Ich ein darin sich spiegelndes „alter ego“. Der Andere ist folglich immer nur eine mich transzendierende Spiegelung meiner selbst²⁰¹, das Fremde als solches die mich selbst übersteigende „primordiale Transzendenz“, die ich aber doch selbst konstituiere.²⁰² Ausgehend von diesem anderen Ich als einem „Nicht-Ich“, der das „an sich erste Fremde“ ist – sich so aber lediglich indirekt als ein leiblich-körperliches Objekt zeigt, das als Subjekt *originaliter* aber immer unzugänglich bleibt – konstituiert sich gemäß Husserl so über die Appräsentation des Anderen, d.h. dessen „Mitgegenwärtig-Machen“, der „Seinsinn objektive Welt“ als „Bereich von Fremdem“. Dieser gemeinsame Untergrund, der sich in seiner notwendigen Doppelnatur für die *Egos* als eine immanente Transzendenz präsentiert, ist demgemäß die objektive Welt, der Erfahrungshorizont aller.²⁰³ Ausgehend vom transzendentalen *Ego* hängt bei Husserl am Anderen also nicht nur das Problem des Fremden, sondern überhaupt jenes des Solipsismus²⁰⁴ und dessen Überwindung in eine „transzendente Theorie der objektiven Welt“, resp. eine „transzendente Intersubjektivität“²⁰⁵.

Eine von Husserl zunächst abweichende, weil modal vom Transzendental-Egologischen zum Analytisch-Psychologischen übergehende Zugänglichkeit zum Fremden zeigt sich nun etwa im Denken Sigmund Freuds, der das Fremde in die Nähe des Unheimlichen rückt. Das Fremde nistet sich heimlich als Un-*heim*-liches in unserem Innersten, also direkt in unserem eigenen Heim ein.²⁰⁶ Dass wir zuvor davon sprachen, dass uns das Fremdartige geradezu heimgesucht habe, war also kein Zufall. Es sucht uns so im wörtlichen Sinne als das Andere heim, das wir nicht sind und eigentlich nicht zu uns gehört, aber doch mitten in uns wohnt. *Simili modo* übersetzt auch Heidegger das Unheimliche nicht grundlos zurück in ein „Nicht-zuhause-

¹⁹⁸ Husserl: *Krisis*, S.205.

¹⁹⁹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.105.

²⁰⁰ Ebd., S.100/114.

²⁰¹ Siehe ebd., S.94.

²⁰² Siehe ebd. S.105.

²⁰³ Siehe ebd., S.106-109.

²⁰⁴ Siehe ebd., S.89.

²⁰⁵ Ebd., S.92/114.

²⁰⁶ Siehe Freud: *Gesammelte Werke*, XII, S.231.

sein“²⁰⁷. Das Fremde, als Unheimliches verstanden, ist mit Blick auf Freud so offenkundig nicht zuletzt das Unbewusste, welches sich ganz prinzipiell „als eine bestimmte Form des Fremden“²⁰⁸ interpretieren lässt, die nicht nur unheimlich ist, sondern uns selbst sogar innewohnt. Wo hier schon das spezifische Sujet der Selbstfremdheit anzuklingen beginnt, zeigt sich uns für den Moment, dass das Fremde jedenfalls eng mit dem Problem der Selbstveräußerung zusammenhängt, sei dies nun über einen selbst hinaus in den Anderen, der ich nicht bin, oder in einem selbst als Unheimliches, das ich nicht bin – und doch bin.

Sinngemäß findet das Problem der Fremdexistenz im posthusserl'schen Denken Heideggers und Sartres gerade auch anhand des Problems des Anderen – in einem selbst oder über einen selbst hinaus – seinen Niederschlag. Weil nun aber das Denken der beiden die transzendental-egologische Ausgangsposition von Husserl immer schon sprengt und sich das Fremde darin somit nicht mehr auf ein „Ich-Fremdes“ reduzieren lässt, dehnt sich dessen Thematisierung bei den beiden auch auf versprengte Potenziale allgemein ontologischer Fremdheit aus. Dieser Schritt ist bedeutsam für die Annäherung an das Fremde *als* Fremdes. Das Fremde kann sich dann zwar am Anderen resp. im Verhältnis zum Eigenen manifest machen, muss aber nicht mehr notwendig an den Anderen gebunden sein, sondern kann auch separiert von diesem aufgespürt werden. Entsprechend stoßen wir beim Heidegger aus *Sein und Zeit* in Abgrenzung zu allen bewusstseinsphilosophischen Positionen von Descartes bis Husserl auf den Anderen in seinem Mitdasein auch nicht als ein husserl'sches „Nicht-Ich“, sondern dieser ist in seinem Mitdasein für das Seinsverständnis des Daseins vorgängig als ein Anderer schon erschlossen, denn zum Sein des Daseins gehört immer schon das Mitsein Anderer.²⁰⁹ Im gleichsam selbstvergessenen In-der-Welt-sein tritt der Andere, der ein Fremder sein kann, damit aus der allen gemeinsamen „Seinsart des Miteinanderseins“ heraus und erlaubt dadurch seine konkrete Begegnbarkeit.²¹⁰ Die Fremdheitsaspekte des Anderen gewinnen sich so aus der ontologischen Grundverfassung des Daseins selbst. Wichtiger aber noch, ist der von Heidegger im Kontext der von ihm diagnostizierten „Seinsvergessenheit“ angetönte Fremdheitsbereich außerhalb von der Frage nach dem Anderen, jener nämlich nach dem, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt (siehe oben) und den gerade die Phänomenologie aufweisen soll. Damit attestiert Heidegger dem *Sein* des Seienden, welches „*das transcendens schlechthin*“²¹¹

²⁰⁷ Heidegger: *Sein und Zeit*, S.188.

²⁰⁸ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.36.

²⁰⁹ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.123.

²¹⁰ Siehe Held in Husserl: *Phänomenologie der Lebenswelt*, S.33.

²¹¹ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.48.

ist, selbst bereits eine innewohnende Fremdheit, welche immer erst durch die phänomenologische Entbergungsarbeit resp., nach seiner *Kehre*, als sprachliche Lichtung zu minimieren, oder aber zu tilgen ist. In seiner *Einführung in die Metaphysik* behandelt Heidegger das Sein entsprechend auch schon als ein „fremdes Anderes“, in dessen Tatsache wir selbst aber seinsvergessen stehen.²¹² Der im Denken Heideggers zumindest vor der *Kehre* stets verbleibende Restbestand an Fremdheit des *Seins* des Seienden muss dann jener Teil der Welt sein, deren das Dasein auch in seinem umsichtigen Besorgen niemals Herr werden kann. Zwar kennt sich „das faktisch existierende Dasein auch in einer fremden ‚Welt‘ immer schon in gewisser Weise aus“²¹³, doch dies im Grunde immer nur vor dem Hintergrund dieser zugestanden Auch-Fremdheit der Welt. Der Grund des Besorgens, auf dem das Dasein existiert, und der Hintergrund des Fremden, bleiben also parallel bestehen. In dieser Simultaneität deutet sich *eo ipso* ein Verhältnis von Transzendenz zwischen dem Sein und dem Seienden an, wo immer ersteres mit Blick auf seine ontologischen Spuren der Fremdheit gedeutet wird, die von Heideggers zeitlicher Problematisierung der „Transzendenz der Welt“²¹⁴ noch zu unterscheiden ist.

Eine von dieser Position nochmal gesteigerte ontologische Fremdheit lässt sich wiederum bei Sartres Phänomenbegriff konstatieren, der angesichts der doppelten Transphänomenalität des Phänomens und des Seins des Bewusstseins auf phänomenal nicht eindeutig zu ent-hüllenden Grundlagen ruht. Sartre rekurriert in diesem seinem Begrenzungsgestus der Phänomenologie so, stärker noch als Heidegger, im Grunde auf eine radikale Form der Fremdheit, die an die „Wurzeln aller Dinge“²¹⁵ rührt und weder durch eine phänomenologische Entbergung noch durch eine sprachliche Lichtung reduziert werden kann. Auch der Andere als Fremder erfährt bei Sartre noch einmal eine anti-husserl'sche Steigerung, dadurch nämlich, dass dieser nicht nur kein „Nicht-Ich“ mehr ist, und auch nicht nur zur heideggerianischen Verfasstheit der Welt im Mitsein gehört, sondern darüber hinaus auch mich selbst, der ich als Für-sich ein Subjekt bin, objektiviert und mich dadurch mir selbst gegenüber zu entfremden vermag. In dieses Faktum der Fremdobjektivierung fällt auch Sartres berühmte, die hegelianische Herr-Knecht-Dialektik erneuernde Analyse des Blicks des Anderen, als dem „Vom-Andern-gesehen-werden“, das die *Wahrheit* des „Den-Anderen-Sehens“²¹⁶ ist. Diese Untersuchung gehört in

²¹² Siehe Heidegger: *Einführung in die Metaphysik* (GA40), §16. Die Tatsächlichkeit der Tatsache der Seinsvergessenheit als der eigentliche Grund für unser Mißverhältnis zur Sprache, S.53ff.

²¹³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S.356.

²¹⁴ Ebd., S.364.

²¹⁵ Waldenfels: *Platon*, S.306.

²¹⁶ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.457 / 491ff.

Das Sein und das Nichts bekanntlich aber nur zu einer Reihe maßgeblicher Studien über das „Für-Andere“, wie etwa jener zur Scham oder zur Liebe die alle auf zumindest indirekte Weise am Problem des Fremden arbeiten.²¹⁷ Mit dem „Sein-für-Andere“, neben dem An-sich und Für-sich, bestimmt Sartre die soziale Sphäre des Anderen als eine dritte Seinsweise zwischen dem Realismus und Idealismus. Wie bei Heidegger steht somit auch bei Sartre gegen Husserl der Vorwurf, dass dieser den Anderen als bloßes Erkenntnisproblem behandle. Dem gegenüber steht der grundlegende Anspruch: „Man *begegnet* dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.“²¹⁸ Innerhalb der Objektivierungs- und Entfremdungsrelation zwischen dem Für-sich und dem Anderen kommt diesem Anderen sodann notwendig eine Transzendenz zu, ohne welche das Für-sich seine Entfremdung gar nicht erfahren könnte, denn erst auf der Basis der auch dem Anderen zugestandenen eigenen Freiheit, an welcher das jeweils eigene Transzendierungsvermögen zur Nichtung hängt²¹⁹, kann dieser das Für-sich durch seinen Blick objektivieren und dadurch entfremden.²²⁰ An dieser attestierten Transzendenz des Anderen hängt so offenkundig auch eine ontologische Fremdheit des Anderen in seinem Bezug auf das Für-sich, der sich diesem immer auch entziehen muss, um derjenige zu sein, der er als Anderer für das Für-sich immer auch ist.

Das Urphänomen des Fremden ist, einerlei ob mehr als das Andere oder ein Transzendentes akzentuiert, jedenfalls kein Singuläres: „*Die* Fremdheit gibt es ebenso wenig wie *die* – erste oder letzte – Antwort.“²²¹ Die Sachlichkeit des Fremden ist damit immer schon als ein pluralistischer Komplex von Sachlichkeiten zu begreifen, an den sich Inkohärentes und Unverfügbares ebenso vielfältig knüpft, wie die Gründe unserer Anziehung vom Fremden vielfältig sind. Das Fremde scheint in seiner Doppelnatur als Unbekanntes im Allerbekanntesten also vielmehr einen komplexen und mannigfaltigen, mithin paradoxen Zustand von Bezug im Entzug darzustellen, der zwar fundamental und ubiquitär ist, aber doch nicht selbstverständlich oder anerkannt, sondern den es, wie das phänomenologische Phänomen, immer erst freizulegen und aufzuweisen gilt. Das Fremde fungiert so auch nicht nur als reguläres Phänomen und ist auch nicht nur als ein schwer zugängliches oder verhülltes Phänomen zu fassen, sondern ein im Grunde leeres Phänomen, welches als solches überhaupt kein Gegenstand im eigentlichen Sinne ist, da es niemals durch sich selbst existieren kann,

²¹⁷ Siehe ebd., S.404-S.752. Zur Analyse des Blicks siehe ebd. IV. Der Blick, S.457ff.

²¹⁸ Ebd., S.420f/452.

²¹⁹ Der Mensch ist Urheber der Nichtung: „[...] das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt.“ Ebd., S.80.

²²⁰ Siehe ebd., S.520f/905.

²²¹ Fischer/Gondek/Liebsch: *Vorwort in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.11.

sondern immer nur relational. Das Fremde ist immer fremd *für* jemanden oder *für* etwas, und zwar als eine Form der Ablenkung und Abspaltung des gewöhnlichen Bewusstseins, wie Dragan Pole betont.²²² Unsere *Involviertheit* als Erfahrende wird hier besonders deutlich. Wolfgang Müller-Funk spricht ähnlich von der „unaufkündbaren Relation“ von Eigenem und Fremden und weist darauf hin, dass das Fremde – wie das Eigene – nicht nur „in höchstem Maße kontextabhängig“ ist, sondern sich auch „jedweder Substanzialisierung“ widersetzt, insofern jeder zum Fremden werden kann²²³, wir fügen hinzu, insofern auch *jedes* zum Fremden werden kann. Unsere obige Rede vom Fremd-Sein ist im Kontext seiner Gegebenheit *dito* nicht-substanziell zu verstehen, wie im Rahmen phänomenologischer Gegenwärtigkeit aber offensichtlich sein dürfte. Das Phänomen des Fremden scheint einerseits also unmittelbar zu wirken, andererseits aber immer auch erst entdeckt werden zu müssen. Es bedarf augenscheinlich einer gewissen *Eingestelltheit* (einer ἐποχή und Reduktion), wir könnten auch sagen einer bestimmten Aufmerksamkeit gerade für seine Doppelnatur und die damit verbundenen Implikationen. Die Maxime für jeden, der sich dem Fremden tatsächlich zuzuwenden gedenkt, könnten dann mit einem Wort Nietzsches wie folgt lauten „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge — das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein (...).“²²⁴

Die phänomenologische Zuwendung zum Fremden scheint also von einer freiwilligen Disposition auf seine originäre Nonkonformität hin abzuhängen. Sich dem Fremden entsprechend zuzuwenden, wird dann beinahe zu einer Lebensentscheidung, jedenfalls aber zu einer philosophischen Haltung. Hier deutet sich auch ein vielleicht wesentliches Element seiner Doppelnatur an, dass das Phänomen des Fremden nämlich sowohl in der Erscheinungsweise der natürlichen Einstellung als auch seiner phänomenologischen Gegebenheitsweise in der phänomenologischen Einstellung als ein Entzug im Bezug, eine paradoxe Zwischenfigur von Unbekanntem im Bekannten erscheint. Und zwar unabhängig davon, ob das Unbekannte in seiner Wirkung bloß erfahren, oder als Phänomen auch reflektiert wird. Auch gängigere Phänomene des Fremden, wie die Migration, Kulturtransfers, Seuchen oder entsprechende soziale Begegnungen, die in starkem Masse Teil des kulturellen Prozesses sind²²⁵, sind bekannt als ein zum Teil Unbekanntes. Weil dies auch für eine phänomenologische Betrachtung gilt, die es uns einerseits zwar erlaubt, vom Anderen z.B. als einem Nicht-Ich zu sprechen, das in

²²² Siehe Pole: *Polemology and Xenology*, S.377.

²²³ Müller-Funk: *Theorien des Fremden*, S.15f.

²²⁴ Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA6), S.258.

²²⁵ Siehe Müller-Funk: *Theorien des Fremden*, S.15.

der Wahrheit des Den-Anderen-Sehens zur Grundverfassung des Daseins selbst gehört, ist uns andererseits dieser Andere als ein phänomenologisches Phänomen gleichwohl nur als ein auch Unbekannter bekannt. Die Differenz der jeweiligen *Eingestelltheit* verändert die Weise wie das Fremde in seiner Gegebenheit sich fassen und beschreiben lässt, ändert jedoch nichts an der Möglichkeit seiner unmittelbaren Wirkung, und zwar sowohl im Erfahren als auch im Denken, wie etwa in der Xenophobie der Fall.

Gerade angesichts seiner mehrfachen Doppelnatur scheint es, dass von unseren drei bisher geworfenen Schlaglichtern es Husserl war, der das Fremde *als* Fremdes nicht nur für die Philosophie überhaupt fruchtbar gemacht hat, sondern es auch in seiner sowohl transzendierenden als auch ambivalenten Zwischennatur am tiefgehendsten auszuleuchten begann. Ob er damit das tatsächliche Spektrum des Fremden mehr als nur gestreift hat, wird sich noch weisen müssen. Husserls phänomenologischer Zugang bleibt jedenfalls an seine prämissenreiche, transzendental-egologische Perspektive gebunden und setzt daher ein nicht wenig bedingendes und somit dependenzschaffendes Zugeständnis an genau diesen seinen Zugang voraus. Dies kann zum Hindernis eines radikal offenen Denkens werden. Heidegger und Sartre wiederum eröffnen in den hier berücksichtigen Quellen die Thematisierung des Fremden, meist mehr implizit als explizit, zwar auf weitere Gegebenheitsbereiche, bleiben im Rahmen aller expliziten Vertiefung davon letztlich aber stark dem Problem des Anderen als dem Nicht-Eigenen verhaftet. Dadurch bleibt vieles unbeachtet, was bei Husserl über das Alteritätsproblem hinaus am Phänomen des Fremden schon impliziert ist. Das Sich-*nicht*-Zeigende im heideggerianischen Phänomen und Sartres doppelte Transphänomenalität indes deuten an sich selbst bereits eine basale Transzendierungsnatur an, welche dem Fremden *als* Fremdes bereits beträchtlich nähertritt, ohne allerdings dadurch von diesem mehr als nur die Partialeigenschaft seiner Absenz zu berühren. Das Fremde *als* Fremdes scheint damit gerade nicht, oder zumindest noch nicht wirklich gefasst zu sein. Näher an der konkreten Präsenz in der Absenz des Fremden steht freilich Sartres Verständnis der notwendigen Transzendenz des Anderen. Nebst der immer auch gegebenen Transzendenz des *Seins* des Seienden bei Heidegger sowie Husserls Verständnis des Fremden als einer immanenten Transzendenz im intentionalen Bewusstsein liegen in genau diesen Zwischenfiguren die Keime für unsere nachfolgende Bemühung, das Fremde weiter zu konkretisieren. Denn als ein jeweiliges Über-sich-hinaus, welches aber doch in einem Inmitten-von-zwei sich aufhält, d.h. in der gleichzeitigen, in einem Zwischen gedachten Transzendenz und Immanenz, Absenz und Präsenz, Sein- und Seiendhaftigkeit, offenbart sich das Fremde als genuin grenzhaft und ambivalent. Es ist diese

noch einmal gesteigerte Doppelnatur des Fremden, welche seine eigentliche, ja vielleicht eigentlichste Gegebenheitsweise auszumachen scheint. Ob sich mit dieser Stoßrichtung gen gesteigerte Doppelnatur, welcher wir nun weiter folgen wollen, das Fremde *als* Fremdes tatsächlich genauer fassen lässt, so genau, dass es eine auch über Husserl hinaus gehende, vielleicht präzisere Definition oder Bestimmung zulassen wird, oder ob sich das Fremde letztlich „nicht eindeutig definieren lässt“²²⁶, wie Müller-Funk glaubt, ist weit weniger bedeutend als der Umstand, dass selbst wenn wir eine solche Definition oder Bestimmung vorlegen könnten, gerade dies womöglich nicht ausreichen wird, um das Fremde *als* Fremdes zu fassen, liegt dessen Bestimmtheit möglicherweise doch außerhalb seines eigenen Begriffs und seiner möglichen Umschreibungen.

Trotzdem wir mit den bisherigen Ausführungen zum Phänomen des Fremden schon einen bedeutenden Schritt in Richtung eines phänomenologisch zunehmend klareren Feststellens und Fassens des uns bei Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan begegneten Fremden gemacht haben, wäre eine jetzt angesetzte, erneute Betrachtung unserer Eingangspassagen, wie wir diese zum Ende des vorangehenden Teilkapitels (siehe I-3.) in Aussicht stellten, jedenfalls noch verfrüht. Denn zu akzentuieren, dass uns als „nunmehr phänomenologisch eingestellten Lesern“ in den Texten der Gruppe A in I-2. das Urphänomen des Fremden als erfahrene *Sachlichkeit selbst* in Erscheinung getreten sei, insofern wir diese Erfahrungen selbst protreptisch vollzogen haben, wäre zwar nicht falsch, allein wäre mit einer solchen Charakterisierung für unser Anliegen nicht mehr gewonnen als die exemplifizierte Paraphrase des bis hierhin Ausgeführten. Dasselbe gälte für eine Herangehensweise an die fünf resp. zehn Textstücke aus explizit husserl'scher, heideggerianischer oder sartre'scher Perspektive. So interessant und erhellend ein solcher Zugang auch sein könnte, wäre damit zum gegebenen Zeitpunkt doch zu wenig Erhellendes geleistet. Insofern wir bisher mehr fragend und suchend, vorbereitet und gesammelt haben, als tatsächlich schon ausgeführt, und unser eigentliches Anliegen in einer phänomenologisch gereiften Untersuchung unserer Initial-Konfrontationen liegt, müssen wir uns für den Augenblick noch gedulden und erst unsere Arbeit am Phänomen des Fremden fortführen hinsichtlich seiner weitergehenden Ausdifferenzierung jenseits des bisher schon Exponierten und Diskutierten.

²²⁶ Ebd., S.17.

Im folgenden Teilkapitel (I-5.) müssen wir gemäß unserer phänomenologischen Ausrichtung die begriffstechnische Arbeit am Urphänomen des Fremden also noch einmal intensivieren und auch über unsere bisher priorisierten Autoren hinaus ausdehnen. Wir wollen dabei das bereits genuin grenzwärtige Fremde selbst an seine Grenzen führen und das Fremde somit als ein Grenz-Fremdes reflektieren. Es wird sich weisen müssen, ob dieser Prozess einer zunehmenden Konkretisierung bereits ausreichen wird, für eine erste, genügend maturierte Rückkehr zu unseren anfänglichen Textstücken, oder noch nicht.

I – 5. Das Grenz-Fremde als Hyperphänomenales

Unsere spätestens im letzten Teilkapitel vorgenommene, phänomenologische Wende ist, wie beteuert, irreversibel. Dies bedeutet aber gerade nicht, dass wir zum originär Erlebten dieser Schrift nicht zurückzukehren versuchen. Die anvisierte Klärung der Voraussetzungen des *Wie* der sich zeigenden *Sachlichkeit selbst* des Phänomens des Fremden aber bleibt nur infolge unseres phänomenologischen Einstellungswandels möglich. Dass wir von Irritationen unseren Ausgang nahmen, bedeutet offenkundig nicht, dass wir uns nur regsam auf diese beziehen können. Eine Rückkehr zum Erlebten kann, gemäß unserer beinahe materiellen Konkretionsintention, also einzig *im* und *durch* den phänomenologischen λόγος erfolgen, insofern dieser eine solche Konkretion ermöglicht. Wie schon angetönt, impliziert dies eine Fortführung, ja womöglich auch eine Steigerung unserer begriffs-bezogenen Ausführungen. Nur dadurch kann unser phänomenologischer λόγος reifen und können wir selbst uns phänomenologisch weiter rüsten. Es hat sich trotz den bisherigen Ausführungen zum Urphänomen des Fremden, wie wir dieses nebst eigenen Überlegungen vor allem mit Husserl, Heidegger und Sartre grundgelegt haben, nämlich gezeigt, dass gerade die komplexe Doppelnatur des Fremden jedenfalls noch zusätzlicher Untersuchungen bedarf, dass wir also von einer Phänomenologie des Fremden noch immer weit entfernt sind. Indem wir das Phänomen des Fremden also weiter zu konkretisieren trachten, führen wir auch die Arbeit am Boden unserer Methodologie fort, deren tatsächlich angestrebte Gestalt sich noch nicht enthüllt hat. Einige der bisher ausgebreiteten Gehalte gilt es dabei zu vertiefen, während wieder andere wohl in den Hintergrund treten müssen. Unser Versuch eines möglichst offenen Denkens, in welchem das konstatierende Sammeln, Fragen und Suchen zunächst im Vordergrund steht, muss dabei, so weit wie möglich, unbefangen fortgesetzt werden, selbst auf die Gefahr eigener Korrekturen hin. Wir wollen also weiterhin primär feststellen, was sich uns als Leser, die wir immer auch *sind*, durch eine phänomenologische Annäherung an unsere Ausgangstexte zeigt. Dieses Vorgehen ist nicht zuletzt ein kontinuierliches Entdecken potenzieller Mittel, welche uns die Phänomenologie für eine solche Annäherung offeriert. Die vier zentralen Leitmotive der *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit*, *Involviertheit* und *Performativität* setzten wir dabei zunächst voraus und diskutieren sie höchstens punktuell weiter. Sie gelten uns als die vier Konstituenten unserer bisherigen phänomenologischen Annäherung und bleiben von entsprechend zentraler Bedeutung.

I – 5.1. Das Fremde als Hyperbolisches und Demarkatives

Die komplexe Doppelnatur des Fremden als eine Art ambivalentes Zwischen von Bezug und Entzug, Bekanntheit und Unbekanntheit, Immanenz und Transzendenz scheint das Fremde als grenzwärtig im Hinblick auf sich selbst anzudeuten. Ist das Fremde somit ein prinzipiell Grenz-Fremdes? Die oben zitierte Maxime Dávila, dass die Inkohärenz der Dinge nicht zu vergewaltigen sei, scheint in einem grundsätzlichen Sinn für das Phänomen des Fremden zu gelten, insofern dieses eine ihm selbst innewohnende Inkohärenz aufweist, die alle begriffliche Gewalt des Fremden als nur "Fremdes" in ein Verhältnis eigener Liminalität zu entledigen scheint. Was sich vom Fremden also noch sagen lässt, muss auf dem schmalen Grat einer möglichst großen phänomenologischen Präzisierung seiner erfahrungsmäßigen Gegebenheit bei gleichzeitiger Berücksichtigung der zunehmend in das Grenzhafte übergehenden und damit nur noch negativ, indirekt und paradox zugänglichen Natur des Fremden gesagt werden. Es sind deshalb insbesondere die Motive der Transzendenz und Grenzhaftigkeit, des Zwischenhaften und Ambivalenten, wie sie uns bei Husserl, Heidegger und Sartre schon begegnet sind, die uns jetzt weiter beschäftigen müssen. Insofern das Fremde bei Husserl als "Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit" resp. als "bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen" ausgewiesen wurde, hebt es sich in dieser paradoxen Bezeichnung bereits als *originaliter* vielseitig heraus. Das doppelt naturierte Fremde ist also weder das Transzendente noch das Ambivalente oder das Zwischen, aber auch nicht das Immanente, Eindeutige oder außerhalb resp. innerhalb Liegende, sondern es birgt von allen diesen Bereichen sein Jeweiliges. Das Fremde, wie wir es erfahren, ist transzendent, wo es uns unverständlich und unzugänglich ist; es ist aber immanent, wo es uns bewährbar zugänglich ist. Es ist uns wiederum eindeutig gegeben, wo es als ambivalent gefasst werden kann und ist gerade dadurch ambivalent, dass es sich nicht nur eindeutig fassen lässt. Es ist eben deshalb aber durchaus ein Zwischen, welches sich immer sowohl in einem Innerhalb wie auch einem Außerhalb gibt. Gerade in eben dieser paradoxen Gleichzeitigkeit ist es, in welcher eine originäre Grenzhaftigkeit des Fremden laut wird, die anderer Natur ist als seine transzendente, an einem Darüber-hinaus rührende Grenzhaftigkeit. Letztere ist ein Bereich des Fremden, das Grenzhafte als solches aber ist eine summarische Charakterisierung seiner selbst. Das Fremde *als* Fremdes ist, so gesehen, also nicht nur notwendig ein immer auch Grenz-Fremdes, sondern im engeren Sinne ein originär Grenz-Fremdes. Als Begriff selbst ist das Fremde, wir wollen dies so bezeichnen, also demarkativ, d.h. das Fremde ist als "Fremdes" ein Begriff der an sich selbst eine Grenze zieht, und zwar eine Grenze seiner selbst, die er selbst indirekt, aber notwendigerweise immer schon überschreitet, indem er sie zieht. Das Fremde *als*

Fremdes ist uns erfahrungsmäßig folglich als ein rätselhaftes Grenz-Fremdes gegeben, das wir als sich selbst gegenüber grenzwärtig erfahren. Erfahrungen des Fremden sind einerseits also radikal, denn als ein Fremd-Sein rühren sie an den ontologischen Wurzeln aller Dinge; und andererseits also offen, denn sie transzendieren sich selbst in ihrer Fassbarkeit. Zwischen dieser Gründ-lichkeit, welche phänomenologisch durchaus rigoros ist, und seiner Ungewissheit andererseits, welche phänomenologisch durchaus problematisch ist, erfahren wir am Fremden somit primär eine Grenze, d.h. eine Art demarkative Besonderung. Besonders ist das Fremde deshalb, weil es so immer eine Übermäßigkeit seiner selbst inhäriert, und zwar in alle von seiner eigenen Linie abweichenden Richtungen. Es sprengt also seine eigene Norm in ein Absonderliches, welches es von herkömmlichen Phänomenen sondert. Das Fremde ist immer mehr als es ist und doch auch weniger, in beiden Fällen aber ist es exzessiv, d.h. es geht aus und über sich heraus bzw. hinaus, und zwar entlang seiner selbstgezogenen Demarkationslinie.

Was sich uns aufgrund der komplexen und darin vielschichtigen Doppelnatur des Fremden *als* Grenz-Fremdes jetzt schon zeigt, ist, dass dieses einen geradezu zwingt *anders* zu denken, d.h. mit teils paradoxen, teils devianten, jedenfalls aber mit oft nur indirekten und fortwährend weitersuchenden Mitteln. Ein "anderes Denken" kann hier zunächst nichts andere meinen als das adäquate Denken der Erfahrung des Fremden *als* Grenz-Fremdes, wie es sich uns tatsächlich gibt. Dies muss ein demarkatives Zwischen- und Überhinausdenken sein, denn das Fremde ist selbst grenzwärtig, das *Meta* (Zwischen) und das *Hyper* (Überhinaus) sind seine beiden primären Modi im Inmitten. Dass die Schwierigkeit der dafür aufzubringenden Terminologie und damit verknüpften Denkfiguren also keineswegs nur Spielereien sind, sondern gerade den Versuch ausmachen, mit den Mitteln eines anderen Denkens an den Grenzen dessen zu denken, was sich im Darüber-hinaus und Zwischen des Fremden phänomenologisch tatsächlich zeigt, dürfte offenkundig sein. Es ist davon auszugehen, dass sich diese Schwierigkeiten in der weiteren Folge noch verstärken werden.

Solche demarkativen sowie exzessiven Denkfiguren, welche am Darüber-hinaus sowie an der Zwischenheit rühren, lassen sich im abendländischen Denken viele ausmachen. Die Arbeit an Erfahrungen des Fremden muss in diesem Sinne als eine alte Aufgabe verstanden werden, selbst wenn viele dieser Denkfiguren, ähnlich wie oben bei Heidegger und Sartre gesehen, meist nur implizit am Problem des Fremden formuliert sind. Oft zeigt sich an ihnen lediglich eine demarkative Komponente, welche dem Fremden notwendig, aber nicht ausschließlich zukommt. Auf der Basis unseres Ansinnens verstehen wir solche Denkfiguren aus der Tradition

aber als Spuren dieses anderen Denkens, welches für ein Denken des Fremden offenbar an den Tag zu legen ist. Unsere weiteren Bemühungen hier sind dahingehend auch als eine Arbeit an diesem anderen Denken anzusehen. Der nachfolgende Blick auf die abendländische Denkgeschichte soll erneut, wie oben beim Fremden, nur anhand einiger, weniger Beispiele erfolgen und auch nur einige wenige Motive vertiefen, wo es uns als dienlich erscheint mit Blick auf das Fremde *als* Fremdes.

So liegen sicherlich bereits im vorsokratischen Denken die Keime eines Umgangs mit dem Darüber-hinaus und dem Zwischen, wie sich dies etwa am heraklitischen λόγος zeigt, der als gesetzgebende Weltvernunft einerseits eine transzendent-göttliche Note aufweist, andererseits als regierende Kraft den Prozess der Gegensätze in ihrem Werden und Vergehen als Einheit der Gegensätze, gleichsam in einem dialektischen Zwischen, vollzieht.²²⁷ Eine ähnliche Zwischenzone ließe sich womöglich auch im dialektischen Denken des Empedokles ausmachen. Wo Liebe und Streit die vier Elemente bewegen, entstehen in deren Mischung – ein Zwischenverhältnis – die konkreten Dinge.²²⁸ Noch eindeutigere Motive indes finden sich, wie so oft, bei Platon. Die Selbsttranszendierung resp. die Bewegung des Aufstiegs sind bei diesem bekanntermaßen am Höhlengleichnis und der damit zusammenhängenden intelligiblen Ideenschau in schwer zu überbietender Anschaulichkeit und Tiefe überliefert.²²⁹ Die dabei immer mitzudenkende, in die Transzendenz neigende Idee des Guten wird von Platon im vorangestellten Sonnengleichnis entsprechend mit der Formel „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“, d.h. über das Sein hinaus resp. jenseits des Wesens, versehen.²³⁰ Wir können hier von einer Hyperbolik, also einer konkreten Bewegung des Über-hinaus sprechen. Was sich da offenkundig schon andeutet, ist das Transzendenzmotiv des einen Gottes, wie dies für die negativen Theologien der monotheistischen Religionen fundamental ist. Das Motiv der Hyperbolik fand aber auch im postplatonischen Denken mannigfaltigen Niederschlag, so etwa im emanationistischen Einen bei Plotin²³¹, dem anselm'schen „*aliquid quo maius nihil cogitari potest*“²³², der leibnizischen Urmonade²³³ oder aber im kreativen und werdenden Gott bei Alfred North Whitehead²³⁴. Auch der aristotelische Gott ist dort, wo er als immaterielle Vernunft eines sich selbst denkenden

²²⁷ Siehe Heraklit in *Die Vorsokratiker* u.a. S.98-110.

²²⁸ Siehe Empedokles ebd., u.a. S.155-165.

²²⁹ Siehe Platon: *Politeia*, 514a–521b und 539d–541b.

²³⁰ Ebd., 509b.

²³¹ Siehe Plotin: *Ausgewählte Schriften*, u.a. VI, 9: Über das Gute oder das Eine. Von Plotin spricht Waldenfels auch als dem „Denker der Hyperbolik“ (siehe: Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.35)

²³² Anselm: *Proslogion*: Anrede, S.23ff.

²³³ Siehe Leibniz: *Monadologie*, §47.

²³⁴ Whitehead: *Process and Reality*, u.a. Part V: Chapter II: God And The World.

Denkens, d.h. des νοήσεως νόησις, das Weltganze noch transzendiert, in dieser Richtung zu verorten.²³⁵ Aristoteles indes kennt das Hyperbolische auch in einem weitaus praktischeren Sinne, wenn er nämlich in Bezug auf die sinnliche Liebe von einer „Übersteigerung“, resp. einem „Überschuss“ spricht.²³⁶ Eine an das Sujet des Eros anknüpfende Zusammenführung eines Transzendenten mit dem Immanenten wiederum findet sich bei Platon etwa anhand der im Dialog *Symposion* von Diotima vertretenen Bestimmung des Eros als einem Mittel- resp. Zwischenwesen (von der μεταξύ her, dem Zwischen), welches als Dämon zwischen dem Guten und Schönen, dem Sterblichen und Unsterblichen steht. Diese Ambivalenz wird dann besonders interessant, wenn, wie im *Symposion* von Sokrates weiter berichtet wird, Diotima die Philosophie selbst mit Eros als der antreibenden Kraft im nach Weisheit Strebenden identifiziert, welche diesen im Lieben nach dem Schönen und Guten in der Erkenntnis führt.²³⁷ Dem Philosophen selbst wohnt dann also diese in sich ambivalente Kraft inne, die, insofern sie nach dem Guten strebt, diesen in seinem Streben selbst wieder transzendieren lässt. Die berühmte Definition Blaise Pascals vom Menschen als einem „Mittelding zwischen nichts und allem“²³⁸ wird hier wohl nicht nur ihre analogischen Anleihen genommen haben, sondern erweist sich als ein höchst bedeutsames Zwischen-Motiv in eigenem Anliegen, welches die *conditio humana* insgesamt – und nicht nur den Zustand des Philosophen – als ein Inmitten der zwei Unendlichkeiten, über uns und in uns, denkt. Insofern bei Pascal außerdem „der Mensch den Menschen unendlich übersteigt“²³⁹, bündeln sich im Menschen selbst zugleich das demarkative Ambivalenz-Motiv sowie jenes einer exzessiven Transzendenz.

Das für unser Ansinnen vielleicht relevanteste Auftreten eines Denkens der μεταξύ findet sich wiederum bei Platon, und zwar auch in unserem Textbeispiel aus dem Dialog *Parmenides*²⁴⁰. Das auftretende Motiv des ἐξαίφνης, d.h. der Augenblick, das Plötzliche, das, als ein Denken des zeitlichen Kontrasts auf der zeitenthobenen Schwelle thematisiert wird, ist dort offensichtlich Ausdruck eines Zwischen. Als solches kann es als Schlüsselmotiv nicht nur des Dialogs *Parmenides*, sondern des platonischen Denkens überhaupt gedeutet werden. Auf das dem Motiv des Augenblicks tatsächlich zugrundeliegende Problem, gerade bei Platon, können wir hier indes nicht gebührend eingehen, sondern nur einen flüchtigen Blick auf die darin

²³⁵ Siehe Aristoteles: *Metaphysik*, XII, 7-10. Siehe auch Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.27.

²³⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, VIII, 7, 1158a12. Siehe auch Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.310.

²³⁷ Siehe Platon: *Symposion*, 202a-e sowie 204a-d. Siehe auch Waldenfels: *Platon*, S.137.

²³⁸ Pascal: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, 199/72.

²³⁹ Ebd., 122.

²⁴⁰ Siehe Platon, *Parmenides* 156d-e.

implizierte Zwischenheit werfen. Ehe wir aber das, was uns am ἐξάφνης konkret interessiert, angehen können, müssen wir erst das Problem des Kontrastes bedenken, welches es hin auf das Augenblickliche zu reflektieren gilt. Blicken wir dafür auf das Kontrastverhältnis von Platon, Aristoteles und Plotin. Wo nämlich im Ausgang von Platon bei Aristoteles eine leichte Dämpfung des transzendierenden Denkens zugunsten einer Zuwendung zur Empirie und Logik zu vermerken ist, so erfahren die platonischen Motive bei Plotin wiederum eine oft ekstatische Steigerung. Das „Über-alles-hinaus“, das ἐπέκεινα πάντων, des Einen²⁴¹ markiert da als eine absolute Transzendenz den Kulminationspunkt eines exaltatorischen Denkens, welches vor lauter Überschuß auch ein Zwischen nicht mehr denken kann. An dieser postplatonischen Bifurkation zu Aristoteles einerseits und Plotin andererseits wird so in beispielhafter Weise deutlich, wie die historisch unterschiedlichen Gewichtungen auf der Waage des Denkens dessen gravitatives Kräftefeld zu spannen begannen: Das Spannungsfeld der *creatio continua* der Begriffe, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari dies mit Blick auf die Philosophiegeschichte überhaupt bezeichnen.²⁴² Aristoteles, der sich mit neuen und anderen Begriffen gegen Platon stellt; Plotin, der Platon noch übersteigt; Platon, der sich inmitten beider zerrissen wiederfindet. Der Versuch einer Balancierung in einer solchen Nicht-Balance ist es auch, welche unsere Themata in jeweils unterschiedlich beschwerter Weise am Balken der Geschichte des Denkens halten. Um im Bilde zu bleiben: Es ist gerade der figurative Waagebalken des Denkens, d.h. das Zwischen, an welchem so vieles vom Fremden *als* Fremdes, vom Transzendierenden und selbst von der Ambivalenz buchstäblich hängt. Nicht zuletzt ist der Kontrast zwischen Platon und Aristoteles, dieser beiden Fundamente abendländischen Denkens, der nicht generalisierbare Kontrast eines solchen tragenden Zwischens. Zu nahe, oder zumindest nahe genug und in ausreichend vielem nahe, stehen sich Lehrer und Schüler trotz ihrer Differenzen, um sich nicht in einem solchen Zwischen zu halten, wie dies in seinem generalen Gestus auch in Raffaels *Die Schule von Athen* verbildlicht wurde: Platons und Aristoteles' Finger weisen in unterschiedliche Richtungen, doch schreiten sie beide nebeneinander einher.²⁴³ Es ist dieses Verhältnis prinzipieller Fernnähe in der relativierten Differenz, welche sich in diesem tragenden Zwischen als ertragreiche Ambivalenz für jedwede komparative Arbeit zwischen zwei Denkern, ob nun kontrastierend, komplementierend oder

²⁴¹ Plotinus: *Enneads* V, 1, 6.

²⁴² Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.13.

²⁴³ Wie in der „Stanza della Segnatura“ der Vatikanischen Museen bekanntermaßen zu sehen: Platon weist mit dem Zeigefinger empor zum Ideenhimmel des „Ist“, Aristoteles indes zeigt mit flach ausgestreckter Hand, dass das Wesen der Dinge in ihnen selbst liege, indem diese „werden“.

konvergierend gedacht, beanspruchen lässt. Die strikte Differenz gibt es, genau betrachtet, kaum jemals, mehrdeutige Überblendungen indes überwiegen meist.²⁴⁴

I – 5.2. Ansätze einer *ambivalenten Dialektik*

Eine für unsere Anliegen entscheidende Fernnähe auf diesem Zwischenbalken tut sich uns anhand der jeweiligen Stellung der Dialektik bei Platon und Aristoteles im Lichte des Satzes vom Widerspruch ($A = \text{Nicht-}A$) auf, dem einen der drei Pfeiler der herkömmlichen abendländischen Logik nebst dem Satz der Identität ($A = A$) und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (X ist entweder A oder $\text{Nicht-}A$).²⁴⁵ Hier nähern wir uns nun wieder konkret dem Motiv des ἐξάφνης an. Wo nämlich zum einen für Aristoteles der Satz vom Widerspruch als „das sicherste Prinzip von allen“²⁴⁶ gilt, und auch bei Platon affirmative Stellen dieser Art zu finden sind²⁴⁷, stehen zum anderen gerade die im Dialog *Parmenides* insgesamt performierte Denkbewegung einer Ambivalenz, welche mittels einer positiven Negativität das Paradox fruchtbar zu denken versucht – unsere in I-2. zitierte Textstelle 156d-e deutet dies schon an –²⁴⁸ sowie die aristotelischen Bemühungen in seiner *Physik* das μεταξύ als Inmitten der Bewegung einer Veränderung von einem Zustand in den anderen zu denken.²⁴⁹ Diese Veränderung kann als Veränderung zwischen sich widersprechenden Zuständen gedacht werden. Diese *ambivalente Dialektik* im *Parmenides* steht nicht nur in einem spannungsreichen Verhältnis zum aristotelischen Begriff der Dialektik in der *Topik* als einer Argumentationsform, welche sich darum bemüht, „nichts Widersprüchliches zu sagen“²⁵⁰, sondern kontrastiert auch die platonische Dialektik dort, wo diese hauptsächlich auf der Basis des Satzes vom Widerspruch, Wissenschaft vom richtigen Unterscheiden des Trennens und Verbindens der Begriffe sein will, d.h. reine und rechte Philosophie ist, wie etwa im *Sophistes* der Fall.²⁵¹ Diese

²⁴⁴ Gerade Platon lässt sich der Dialogik seines Werks gemäß keineswegs z.B. nur in der Dogmatik eines objektiven Idealismus mit Tendenz hin zu einem plotinischen Neoplatonismus lesen, sondern muss entsprechend der innewohnenden sokratischen Bescheidenheiten in den meisten seiner Dialoge durchaus als offene und suchende Denkbewegung gedeutet werden, die ihn immer wieder auch in die Nähe aristotelischen Denkens führt.

²⁴⁵ Siehe zu dieser Aufzählung u.a. Heidegger: *Der Satz vom Grunde* (GA10), S.21/79ff/115.

²⁴⁶ Aristoteles: *Metaphysik*, 1005b: „Denn es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme [...]“. Aussagelogisch: $\sim(a \rightarrow \sim a)$. Ob für Aristoteles auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten uneingeschränkt gültig ist, lässt sich aber bezweifeln. Siehe *Die Lehre vom Satz*, Kapitel 7-9.

²⁴⁷ Siehe Platon u.a. *Politeia* 436b; *Sophistes* 263d; *Symposion* 187a-b.

²⁴⁸ Sehr deutlich ist etwa der Schlusssatz des Dialogs, 166c: „[...] dass, das Eine mag es nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst, als alles andere, jedes für sich und alles in Bezug aufeinander, es sich zeigt, dass alles auf alle Weise ist, und nicht ist, und zu sein scheint, und nicht zu sein scheint.“

²⁴⁹ Siehe Aristoteles: *Physik*, V.3, 226b18ff.

²⁵⁰ Aristoteles: *Topik I*, 1, 100a 18ff.

²⁵¹ Siehe Platon: *Sophistes*, 253d-e.

ambivalente Dialektik, wie wir sie hier grundsätzlich bezeichnen und einführen wollen, wirft aber im ἐξάιφνης genauso wie die μεταξύ bei Aristoteles, welche als rätselhafter Schwebezustand inmitten zweier Zustände die bivalente Logik ins Schwanken bringt, die Frage nach einem Zwischen auf, welches als zunächst ambivalentes, eigentlich aber ungreifbares Moment die dialektische Gegensätzlichkeit übersteigt. Das ἐξάιφνης sowie die μεταξύ sind für uns also deshalb so interessant, weil sie sich als letztlich sowohl demarkative als auch exzessive Denkfiguren erweisen.²⁵² Der Augenblick ist also nicht nur Sinnbild für ein Zwischen, wie es uns in der Erfahrung des Fremden stets entgegentritt, sondern der Augenblick ist selbst ein Phänomen des Fremden. Dies schlägt auch wieder den Bogen zur Zitation des *Parmenides*-Dialogs im Teilkapitel I-2.

Und um dies noch zu ergänzen: Die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Auswegen aus solchen Kontrastverhältnissen einer nur bivalenten Dialektik markiert in vielem, bekanntermaßen, auch die Differenz zwischen der hegelianischen Dialektik einerseits und jener negativen Theodor W. Adornos andererseits. Die erste zielt auf die doppelte Identität der Identität des Identischen und Nicht-Identischen im Begriff, die zweite versucht gerade die begriffliche Nicht-Identität zu bewahren.²⁵³ Auf die insbesondere in der hegelianischen Dialektik höchst erhellend gedachten Relationen des Darüber-hinaus sowie des Zwischen einzugehen, ist hier kein Raum, denn sie spielen für unseren phänomenologischen Versuch in der Nachfolge Husserls keine Rolle. Und zwar trotz der oben erwähnten Quasi-Verwandtschaft zwischen Hegel und Husserl hinsichtlich der Erfahrung des Bewusstseins, von welcher sich sagen ließe, dass sich gerade darin die methodisch charakteristische Verschränkung von Phänomenologie und Dialektik aufweist, insofern sie ihre Differenz aufzeigt. Die für uns entscheidende Frage im Angesicht der Erfahrung des Fremden lautet so vielmehr: Lässt sich in einem Zwischen, welches sich selbst übersteigt, die darin enthaltene Paradoxie mit den Mitteln der Phänomenologie fruchtbar denken? Man kann hier ganz allgemein, und nicht hegelianisch motiviert, fragen: Lässt sich der Widerspruch

²⁵² Eine ganz andere Form des Zwischen finden wir im aristotelischen μεσότης, d.h. der Mitte, welche etwa in der *Nikomachischen Ethik* als Ort der Tugend zwischen dem Übermaß und dem Mangel situiert ist (siehe u.a. 2. Buch, Abschnitt 6 1106b-1107a).

²⁵³ Siehe u.a. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, (DD) Das absolute Wissen sowie *Wissenschaft der Logik (Zweiter Teil)* u.a. Zweites Kapitel: Die Wesenheit oder die Reflexionsbestimmungen, A. Die Identität. Bei Hegel konzentrieren sich gemäß Heidegger (siehe *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA79), S.85; sowie *Heidegger-Handbuch*, S.242) die drei Grundsätze der Logik, insofern der Satz der Identität den Satz vom Widerspruch bereits in sich enthält, aus denen beiden wiederum der Satz vom ausgeschlossenen Dritten entspringt. Siehe auch Adorno: *Negative Dialektik*, u.a. Einleitung.

phänomenologisch fruchtbar denken, und wenn ja mit welchen Mitteln?²⁵⁴ Unsere Antwort kann an dieser Stelle, d.h. im Lichte unserer bisherigen Überlegungen zum Fremden, auf “Ja“ lauten, und zwar anhand der Erfahrungsmotive des Demarkativen und Exzessiven, des Grenzwärtigen und Transzendierenden resp. der darin offenbar enthaltenen dialektischen Ambivalenz, welche, insofern sie wie die Ambiguität Doppel- und Mehrdeutigkeit zulässt, sich zum Paradoxen nicht bloß im exkludierenden sondern auch im inkludierenden Sinne verhalten kann. Auf die damit notwendig verbundene phänomenologische Indirektheit werden wir noch einzugehen haben.

Blicken wir unter diesem Gesichtspunkt jetzt erneut auf Husserls beide Definitionen des Fremden als “Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“ resp. als “bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“, so sehen wir umgehend ein, dass die husserl’sche Phänomenologie den Widerspruch deshalb ergiebig denken kann, weil diesem der Status eines “ambivalenten Zwischen“ bescheinigt wird, der mehr ist als bloß ein Zugeständnis an eine momentane Unverfügbarkeit der synthetisierenden Kohärenz. Das Fremde *als* Fremdes ist dann ontologisch zwischenhaft und insofern es als Paradox gegeben ist, beruht sein so gearteter Status niemals auf einer Unklarheit der Grundlagen der Phänomenologie. Gerade eine solche bekämpft Husserl vehement.²⁵⁵ Es ist entsprechend diese Inkohärenz der Dinge, welche auch bei Husserl das Entscheidende seines Begriffs des Fremden ausmacht, da es diesen in einem Zwischen von Zugänglichkeit im Unzugänglichen und Anwesenheit im Abwesenden charakterisiert, welcher der phänomenologischen Gegebenheit selbst zukommen muss. Das Entscheidende ist also, dass gerade das Zwischen die vermeintliche Zusammenhangslosigkeit der vielen im Phänomen des Fremden konzentrierten Kontraste, als einen neuen Zusammenhang dieses Unzusammenhängenden fasst. An diesem Zwischen kommt dann, wie Husserl sagen würde, ein „neuartiger Logos der Phänomene“²⁵⁶ zum Vorschein, der die alte Dualität von Subjekt und Objekt sprengt und so für die Gegebenheitsweise des Seienden ganz neue Denkmöglichkeiten erlaubt.²⁵⁷ Die dabei immer mitgedachte immanente Transzendenz, welche im husserl’schen Denken, wir entsinnen uns, ohnehin alle perspektivische Wahrnehmung aufgrund der

²⁵⁴ Eine Frage, die etwa auch für die Paradoxa bei Zenon von Elea gilt, deren Bedeutung nicht daran hängt, ob sie wahr oder falsch sind, sondern ob sie sich fruchtbar denken, und d.h. auch mit den Mitteln des Denkens ertragreich opponieren lassen, wie etwa bei Aristoteles der Fall. Siehe Aristoteles: *Physik*: VI, 9, 239b14-240a18.

²⁵⁵ Siehe Husserl: *Nachwort zu Ideen I*, S.160.

²⁵⁶ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.85.

²⁵⁷ Siehe Held *Einleitung* in Husserl: *Die phänomenologische Methode*, S.46f.

Abschattung der Dinge begleitet, und natürlich auch dem Fremden, als einer „primordialen Transzendenz“ zukommt, nennt Husserl auch das „plus ultra“²⁵⁸ oder den „Überschuss“. Der Überschuss ist das in der Appräsentation des Anderen als Präsentation notwendig mitzudenkende Distinktionsmoment des Wahrgenommenen und des darin „eigentlich nicht Wahrgenommenen, und eben doch Mitdaseienden“²⁵⁹. Die Motive des Zwischen und des Überschusses fallen in Bezug auf das Fremde, in seiner Relation zum Eigenen, bei Husserl also zusammen. Das Fremde als ein Inmitten-von impliziert stets das Transzendierende. Was sich zwischen dem originalen *Ego* und dem appräsentierten Anderen befindet, nennt Husserl auch einen „Abgrund“²⁶⁰. Es mag dies auch der Abgrund der Selbsttranszendierung sein. Denn weil nun bei Husserl, seiner transzendentalen Subjektivität gemäß, jede Transzendenz ein „innerhalb des *Ego* sich konstituierender Seinssinn“²⁶¹ ist, bedeuten das Inmitten-von und der Überschuss des Fremden nichts anderes als die stetige Selbsttranszendierung des konstituierenden Subjekts als dem Eigenen in das Nicht-Eigene, d.h. das Fremde. Am Fremden transzendiert der wahrnehmende Mensch also gleichsam über sich hinaus immer wieder in das Fremde. Im Lichte der Schwierigkeit solcher Bewegungen spricht Husserl in einem Brief an Lucien Lévy-Brühl mit Recht von einer Art „Überrationalismus“, welchen er mittels seiner Methode gegen den Mystizismus und Irrationalismus begründen will und „der den alten Rationalismus als unzulänglich überschreitet und doch seine innersten Intentionen rechtfertigt“²⁶².

Dass ein solches Zwischen-Denken vor allem Zäsuren mit sich bringt, legt uns Valéry nahe, der in Bezug auf intensive Schwellenphänomene – und als eine Schwelle lässt sich das Zwischen figurativ dort, wo dieses als Bewegung oder Übergang gefasst wird, zweifelsohne denken –, von einem damit immer begleiteten Kontrollverlust spricht, welcher in deren ausschließlich energetischen Bedeutung etwa von Freude oder Verzweiflung liegt.²⁶³ Valéry geht aber noch weiter: „Schwellen, Nichts Wichtigeres als das. Das gesamte Funktionieren hängt daran. Es handelt sich um die fundamentale Diskontinuität im Bereich Sensibilität.“²⁶⁴ Auf einer phänomenologisch konkreteren Ebene ahnen wir hier schon, was solche phänomenal aufscheinenden Zwischenheiten an einschneidender Wirkung für den sie Erfahrenden mit sich bringen, insofern sie sich etwa als Unterbrechung sinnlicher Regungen zeigen, ehe diese in eine

²⁵⁸ Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), S.11; Zum Überschuss der Bedeutung: *Cartesianische Meditationen* (Hua I), S.15 sowie *Logische Untersuchungen* (Hua XIX/2), S.660.

²⁵⁹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.121.

²⁶⁰ Ebd., S.120.

²⁶¹ Ebd., S.84.

²⁶² Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.211.

²⁶³ Siehe Valéry: *Cahiers / Hefte* (Band 3), S.96.

²⁶⁴ Ebd., S. 397.

andere Regung umschlagen. In solchen Schwellenphänomenen bricht dann *in* und *an* uns jeweils eine ganze erlittene Welt, sei es jene äußere oder die innere, um in eine andere wieder aufzubrechen. Dass gerade solche Brechungen in Schwellenphänomenen ein großes Irritationspotenzial aufweisen, liegt auf der Hand und bezeugt sich sowohl in Husserls paradoxem Begriff des Fremden als auch an unseren hier originären Erfahrungen, die offensichtlich schwellenphänomenalen Charakter haben. Solche liminalen Erfahrungen sind ferner immer auch Erfahrungen des Randes. Passend dazu Edward S. Caseys Wort: „An einen Rand kommen: das ist eine Urerfahrung.“²⁶⁵ Die Urphänomenalität des Fremden und dessen demarkative Natur prinzipiell Grenz-Fremdes zu sein, fallen in der Erfahrung des Randes gleichsam zusammen. Casey denkt den Rand dabei als Rand eines Ereignisses, zu welchem wir immer durch den Leib gelangen, der gleichermaßen das „Zu-einem-Ereignis-Kommen und selbst Teil des Randes genau dieses Ereignisses ist“²⁶⁶. Wo uns die Frage nach dem Leiblichen hier noch zu früh ereilt, ist es dennoch beachtenswert wie auch der Leib bei Casey eine Doppelnatur aufweist und so selbst zu einer Schwelle seiner erfahrenen Ereignisse wird, die *ipso facto* gerade am Leib selbst brechen. Solche inneren Brüche durch einen Schwellen-Übergang sind auch bei Sartre und Heidegger auszumachen, und durchaus fruchtbar bedacht, wo letzterer etwa in seinem „Brief“ *Über den Humanismus* davon spricht, dass uns das Sein zugleich das Nächste ist, das uns doch „am fernsten“²⁶⁷ bleibt, und ersterer in *Das Sein und das Nichts* das Für-sich als ein „Sein das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist“²⁶⁸ definiert. Wir verstehen diese im Grunde paradoxen Figuren deshalb als Schwellen-Übergänge, weil bei Heidegger dort, wo sich das Sein vom Seienden in Bezug auf das Fremde *als* Fremdes scheidet, nicht nur eine mysteriöse Transzendenz (siehe oben), ein Darüber-hinaus, mitgedacht werden muss, sondern auch ein demarkatives Zwischen, wovon die Transzendenz sich abhebt. Es mag diese Schwelle letztlich auch dasjenige Zwischen sein, welches die Offenheit des Seins lichtet und innerhalb dessen überhaupt eine Beziehung von Subjekt und Objekt sein kann.²⁶⁹ Selbiges gilt bei Sartre für das Für-sich, welches auch als reine Negativität des positiven An-sich-Seins in Bezug auf seinen eigenen selbsttranszendierenden Entwurfscharakter und seinen vom Anderen bedingten Status als „transzendierte-Transzendenz“²⁷⁰ mindestens dasjenige braucht, was Merleau-Ponty als die „Identität in der Differenz“²⁷¹ bezeichnet, damit überhaupt

²⁶⁵ Casey: *An den Rand des Ereignisses kommen* in *Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.37.

²⁶⁶ Ebd., S.55.

²⁶⁷ Heidegger: *Über den Humanismus*, S.23.

²⁶⁸ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.159f.

²⁶⁹ Siehe Heidegger: *Über den Humanismus*, S.42. Auch das „In-der-Welt-sein“ des Daseins ließe sich, als Zwischen verstanden, von seinem Schwellen-Charakter her deuten. Siehe *Sein und Zeit*, §23.

²⁷⁰ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.723.

²⁷¹ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.286. Siehe auch Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.37.

etwas an diesem Nichts transzendiert und objektiviert werden kann. Dieses implizite Etwas muss eine Art Zwischenheit auf der Schwelle sein, an welcher das Nichts des bewussten Für-sich und das positive Sein das An-sich sich scheiden resp. wo das Für-sich-Sein und das Für-Andere-Sein eines Menschen doch dasselbe sind. Diese ambivalente Verwobenheit von exzessiver Transzendenz und demarkativer Zwischenheit ließe sich im Denken Sartres und Heideggers über das bloß Beispiel-Bezogene hier zweifelsohne noch weiter vertiefen, jedoch wollen wir uns an dieser Stelle zwei anderen Denkern zuwenden, deren erstere uns mit der „Identität in der Differenz“ eben das entscheidende Wort gab bezüglich dem Topos der Transzendierung.

I – 5.3. Figuren erweiterter Vernunft

Über Husserl, Heidegger und Sartre hinaus eröffnen sich uns nämlich besonders bei Merleau-Ponty und Levinas eine ganze Bandbreite an Aspekten, die hier nun zwingend einer Erwähnung bedürfen. Die Zuwendung der beiden zum Phänomen des Fremden ist zwar merklich gezeichnet von den vorangehenden Entwicklungen der Phänomenologie, zeugt aber von einer beinahe noch gefestigteren Haltung. Wir sprachen von einer Lebensentscheidung, sich der Thematik des Fremden und Anderen gebührend, ja vielleicht gebührender noch als selbst Husserl weiter anzunähern. Zunächst vergleichbar mit Husserl denkt der späte Merleau-Ponty das Fremde als „Urpräsentation des Nichturpräsentierbaren“. In dieser Denkfigur wird aber, radikaler noch als bei Husserl, das Fremde als ein „wahrhaft Negatives“ und sogar eine „originäre Form des Anderswo“²⁷² gedacht, d.h. das Fremde ist bei Merleau-Ponty nicht nur als ein Phänomen, das anderswo ist, sondern als eine explizite Anders-Örtlichkeit gedacht, die als Negativität das Fremde selbst ist. Damit intensiviert Merleau-Ponty die husserl'sche Ambivalenz des Fremden, indem er die darin implizierte Zwischenheit selbst wiederum transzendiert über das bloße Inmitten-von-Sein zu einem Inmitten-von-als-Jenseits-von-Sein. Mit dieser Steigerung erhöht sich auch die darin zu denkende Ambivalenz, zumindest im Hinblick auf deren zwingende Präsenz. Am Phänomen des Fremden zeigt sich uns hier paradigmatisch ein Grundzug des merleau-ponty'schen Denkens, nämlich die Bemühung um eine „erweiterte Vernunft“, einer „raison élargie“, die auch bis zum Irrationalen vordringen soll.²⁷³ In seinen eigenen Worten: „Es stellt sich also die Aufgabe, unsere Vernunft zu erweitern, um sie in den Stand zu setzten, all das zu umgreifen, was in uns und in den Anderen der Vernunft vorausgeht und über sie

²⁷² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.320.

²⁷³ Siehe Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*, S.109.

hinausgeht.“²⁷⁴ Das Phänomen des Fremden ist somit als eine Provokation zur Ausweitung der Vernunft zu deuten. Man könnte hier auch sagen, dass Merleau-Ponty mit dem von Husserl mehr angetönt, denn durchgeführten „Überrationalismus“ ernst zu machen versucht. Wenig verwunderlich daher sein vermutlich von Husserls Abschattungs-Gedanken angeregter Versuch, auch das Unsichtbare in den Blick zu nehmen, welches dem Sichtbaren zugrunde liegt, denn es ist „Unsichtbares *dieser* Welt“ und nicht jenseits davon, es ist das „Sein dieses Seienden“.²⁷⁵

Es ist evident, dass eine Phänomenologie, welche auch das Unsichtbare, und überhaupt die Phänomene *in statu nascendi*, gleichsam als ein wildes Sein des Seienden, ein „être brut“ und „être sauvage“, das nicht vor, sondern hinter und um uns ist, wie Merleau-Ponty dies bezeichnet, zu fassen versucht, in ihrer Radikalität notwendig an die Ränder ihrer Möglichkeiten gelangen muss.²⁷⁶ Entsprechend gilt auch: „Die letzte Aufgabe der Phänomenologie als Philosophie des Bewußtseins ist es, ihren Bezug zur Nicht-Phänomenologie zu verstehen.“²⁷⁷ Was einer solchen Phänomenologie, die auch das Nicht-Phänomenale einzuholen versucht, noch bleibt, ist der Versuch das wilde Sein, das Unsichtbare und überhaupt alles sich in unterschiedlich überlagernden Bezügen zeigende Überschüssige, Abgründige, Aufklaffende und Abwesende²⁷⁸, welches letztlich doch nur in der Gegebenheit dieser Welt zugänglich ist, wo nicht anders möglich, mit indirekten Mitteln zu fassen. Die damit verbundene neue und indirekte Ontologie, oder auch „Intra-Ontologie“ Merleau-Pontys in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, sucht, ganz in heideggerianischem Gestus, außerhalb klassischer Subjekt-Objekt-Relationen nach einer „dritten Dimension“ in einem Zwischenbereich, der die Gegensätze vor ihrer sie konstituierenden Ausdifferenzierung übergreift und die simultanen Überlagerungen der Seinsbezüge festzuhalten versucht.²⁷⁹ Die Bewegung eines solchen Denkens im Zwischen (der *membrure, jointure, charnière*), welches sich von innen her aus seinem Expliziten noch in das ihm Implizite überschreitet, ist der nicht-

²⁷⁴ Merleau-Ponty: *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss* in *Zeichen*, S.175.

²⁷⁵ Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.198.

²⁷⁶ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.148/203. Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang von einer „Radikalisierung der Phänomenologie, die an deren Grenzen führt.“

²⁷⁷ Merleau-Ponty: *Der Philosoph und sein Schatten* in *Zeichen*, S.260.

²⁷⁸ Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, u.a. S.107/203. Siehe auch Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.282f.

²⁷⁹ Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.49. Siehe auch Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.199f.

dialektisch, d.h. nicht synthetisierend vermittelnde, nicht-teleologische, immer wieder neu anzusetzende „Aufstieg auf der Stelle“ (die *ascension sur la place*)²⁸⁰.

Die fruchtbare Paradoxie dieser letzten Denkfigur liegt aus unserer Warte in ihrem Zusammenfallen der beiden hier wichtigen Motive des Transzendierens, als dem versuchten Aufstieg, und des Zwischen, als der Stelle, an welcher das Indirekte fassbar gemacht werden soll. Der Ambivalenzcharakter des Aufstiegs auf der Stelle steigert sich dadurch noch weiter, dass im phänomenologischen Bezug auf das nur indirekte Zugängliche eine Aufstiegsbewegung in der bewegungslosen Ortsgebundenheit erfolgt, die zugleich die indirekte Arbeit an einem ortlosen Anderswo, dem Fremden, sein muss, welche jeden Aufstieg prinzipiell verunmöglicht. Der phänomenologische Versuch eines Aufstiegs auf der Stelle ist somit der Versuch eines ambivalenten Denkens, welches zugleich ein negatives Transzendieren in einer transzendenten Negativität, an einem ortlosen Ort und einer örtlichen Anders-Örtlichkeit zu umgreifen sich bemüht. Entscheidend ist für Merleau-Ponty hier, dass erst eine Reflexion als „Überreflexion“ (eine *surréflexion*) resp. eine „Hyperdialektik“²⁸¹ in diesem ambivalenten Zwischen die sinnverleihende Differenzierung im Chiasmus der Vielfalt, der sich überkreuzenden Bezüge möglich macht. Ansonsten wird eine Unterscheidung der sich zeigenden, überlagerten Gegensätze undurchführbar sein; ansonsten ist die Identität in der Differenz in der erforderlichen Schwellen-Zwischenheit verunmöglicht. Der überreflexive Aufstieg auf der Stelle setzt in diesem verflochtenen Zwischen also als eine gleichsam methodische Haltung an, welche bei Merleau-Ponty in Bezug auf eine weiterführende Verstehbarkeit dieses Zwischen eine Vielzahl an Bezeichnungen erfährt: Als Chiasma resp. Chiasmus oder Ambiguität sind sie mehr abstrakter; als Zwischenleiblichkeit, Leib resp. Fleisch mehr elementarer Natur. Wo nun der frühere Merleau-Ponty den wahrnehmenden Leib resp. den „Leib der Welt“ noch als den Zwischenbereich der gesuchten dritten Dimension versteht, welcher die Sichtbarkeit und das Sichtbarwerden der Dinge selbst bezeichnet, und an welchem das Ich und das Andere, insofern sie zur Welt gehören, teilnehmen²⁸² – der als Leib aber weder Geist noch Natur, weder Seele noch Körper, weder Innen noch Außen, sondern ambig, zwei- und mehrdeutig ist²⁸³ und als „Zwischenleiblichkeit“ resp. „Interkorporalität“ die

²⁸⁰ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.229. Siehe auch Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.203.

²⁸¹ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.60/70 und 128f.

²⁸² Siehe Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S.69. Den Begriff „Chiasma“, der zunächst „das Überkreuzen der Sehnerven“ bedeutet, übernimmt Merleau-Ponty von Valéry, bei welchem dieser den Blickaustausch zwischen zwei leiblichen Wesen bezeichnet. Siehe *Tel Quel*, S.42.

²⁸³ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.42.

„direkte Ausdrucksverbindung, die zwischen menschlichen Leibern herrscht“ markiert²⁸⁴ – tritt der Leib in seiner Zwischenheit später im Begriff des Chiasmus selbst in ein Zwischen ein. So charakterisiert Merleau-Ponty mit dem Chiasmus resp. dem Chiasma nicht nur die Überkreuzung von Eigenem und Anderem, als Gleichzeitigkeit von Ergreifen und Ergriffenwerden²⁸⁵, sondern vor allem die reziproke Verflochtenheit von Leib und Welt im Fleisch (*chair*²⁸⁶). Das Fleisch ist dabei nicht materiell oder substantiell zu verstehen, sondern als ein „inkarniertes Prinzip“, ein „Element“ des Seins²⁸⁷. Der Leib wird hier also selbst zum eingeflochtenen Teil des Fleisches. Eine solche insgesamt überkreuzte Weise der Betrachtung entspricht dann der Philosophie – und d.h. der Phänomenologie – selbst, denn sie ist „die gleichzeitige Erfahrung des Ergreifenden und des Ergriffenen auf allen Ebenen“, die insofern sie sowohl auf der Seite des Sichtbaren und des Unsichtbaren steht, durch Worte sichtbar macht, was sichtbar gemacht werden kann, und durch einen „neuen Typus der Einsichtigkeit“, das „Ineinander“ des „umgriffen-umgreifend“ des Fleisches denkt.²⁸⁸

Was in der Vielzahl dieser demarkativen und exzessiven Motive und Figuren bei Merleau-Ponty deutlich wird, ist, dass sie an den Rändern des Möglichen mit dem Projekt der Phänomenologie doch im Bunde bleiben, denn sie münden, unabhängig davon ob als *raison élargie* oder als *ascension sur la place* gedacht, letztlich stets in einem fragenden Denken an den Grenzen des Ausdrucksgeschehens.²⁸⁹ Die Indirektheit des Zugangs zu den untersuchten Phänomenen hängt so in einem bedeutenden Sinne immer an der Fraglichkeit alles Seienden, welche als solche natürlich prinzipiell gegeben ist, sich aber anhand des Überschusscharakters des Seienden und der damit einhergehenden Notwendigkeit bloß indirekter Zugänglichkeit noch um ein erhebliches steigert und sich besonders in „Fragephänomenen“ (*phénomènes-questions*)²⁹⁰ manifestiert. Anhand der diagnostizierten Ambiguität des Seienden, welches sich uns oftmals wie ein Vexierbild zeigt und damit eine Offenheit verlangt, die nicht nur auszuhalten, sondern phänomenologisch als gute, d.h. als solche positiv zu bejahende Ambiguität auch hyperdialektisch zu thematisieren ist²⁹¹, zeichnet sich hier im fragenden

²⁸⁴ Siehe Husserl-Handbuch, S.281f.

²⁸⁵ Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 209/328-334.

²⁸⁶ Laut Gondek können wir *chair* aber auch als Leib übersetzen. Siehe *Der Händedruck zwischen Merleau-Ponty und Levinas in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.78 (Fußnote 13).

²⁸⁷ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.182ff.

²⁸⁸ Siehe ebd., S. 334ff.

²⁸⁹ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.13. Siehe Merleau-Ponty zur „negativen Ontologie“: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.233., zur Intra-Ontologie, ebd., S.286f.

²⁹⁰ Ebd., S.313.

²⁹¹ Siehe ebd., S.129. Siehe auch Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.155/174.

Denken Merleau-Pontys bereits ein Denken der damit verbundenen Verantwortlichkeit ab. Merleau-Ponty spricht explizit von einem „philosophischen Fragen“, welches sich darauf besinnt, „was es überhaupt heißt zu fragen und zu antworten“²⁹². Der Anspruch und Aufruf der Fragen ist die kontinuierliche Aufforderung zu einem Denken, das in seinem Fragen immer schon Antwort ist.²⁹³ Die Phänomene in ihrer Mannigfaltigkeit so, gerade auch im Überschüssigen, vor allem indirekt zu umkreisen und abzutasten gemäß ihrer nicht hierarchischen, sondern konzentrischen Anordnungen²⁹⁴, wird dann zur einzigmöglichen Methode, um mit phänomenologischen Mitteln auch am Transphänomenalen fragend und antwortend und wieder fragend und antwortend anzusetzen. Dieses Vorgehen muss im protreptischen Sinne, recht besehen, auch für den involvierten Leser dieser phänomenologischen Prozesse gelten, insofern er diese mit-fragend und mit-antwortend auch mit-vollzieht.

Auch über die expliziten Begrifflichkeiten einer erweiterten Vernunft, Überreflexion oder Hyperdialektik hinaus, sollte selbst in diesem bloß überblicksartigen Durchlauf der hier berührten Denkfiguren deutlich geworden sein, dass die Bemühungen Merleau-Pontys *in concreto* um ein neues und anderes Denken kreisen. Diese gleichsam experimentellen Versuche brechen dabei nicht nur mit vielen Konstanten herkömmlicher, oder simplifizierter Rationalität, indem sie anstelle von Eindeutigkeit, Linearität, Subjekt-Objektivität, Direktheit und Geschlossenheit mit Ambiguitäten, Chiasmen, Zwischenheiten, Indirektheit und Offenheit operieren, sondern sie figurieren ausdrücklich auch als eine teils abgrenzende, teils ergänzende, teils aber auch aufgreifende und bewahrende Neuausrichtung der Phänomenologie selbst. Einer philosophierenden Phänomenologie selbst, die im Sinne Husserls mit der *ἐποχή* und Reduktion bereits als eine „neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theoretisierens“²⁹⁵ anhub, von Beginn weg also einer Andersheit des Denkens verpflichtet war. Die gleichzeitige Rück- und Losgebundenheit von Merleau-Pontys Denken zu der jeweiligen Phänomenologie Husserls, Heideggers und Sartres detailliert aufzuzeigen, – um bei unseren drei vorherigen Quellen zu bleiben, die aber auch für Merleau-Ponty maßgebend sind, wenngleich keineswegs einzig und auf unterschiedliche Weisen – ist hier einmal mehr nicht der Ort. Dennoch dürfte das hier

²⁹² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.159.

²⁹³ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*: S.171. Siehe dazu auch Husserl, der von einem „antwortenden Hinsehen und Hinhören“ spricht (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), S.462) sowie Valéry: „Selbst wenn er fragt, ist der Geist Antwort.“ (Siehe *Cahiers / Hefte* (Band 3), S.155.)

²⁹⁴ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.463/466. Siehe auch Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.147.

²⁹⁵ Husserl: *Krisis*, S.164. Vgl. auch Zahavi: *Der Sinn der Phänomenologie in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.105.

Geleistete ausreichend deutlich gemacht haben, inwiefern sich diese von Merleau-Ponty geknüpften Reflexionsmaschen an das weit gespannte und knotenartig verbundene Beziehungsnetz phänomenologischer Phänomen-Reflexion hängen und dieses so signifikant erweitern durch eine vielfache Neukontextualisierung des Phänomens des Fremden, und sei es auch nur indirekt. Gerade die *Sachlichkeit selbst*, des phänomenologischen Phänomens überhaupt, insbesondere aber auch des Phänomens des Fremden, lässt sich dank Merleau-Pontys abweichungsreichem Denken so entschieden neu und anders denken.

In vergleichbarer Manier einer gleichzeitigen An- und Loskettung des eigenen Denkens von den großen Vorläufern und Inspiratoren lässt sich auch Levinas' Alteritäts-Phänomenologie lesen, auf welche wir hier als nächstes kurz blicken wollen. In seiner allgemeinen Bemühung einer Radikalisierung der husserl'schen Fremderfahrung hin zu einem fundamentalen Alteritätsdenken, welches sich aller Totalisierung verweigert, spürt Levinas, auf nicht selten ähnliche Weise wie Merleau-Ponty, einem anderen, weil im Gegensatz zur bisherigen Tradition anders konkretisierenden Denken nach. Vor dem Horizont einer anvisierten Ethik als *prima philosophia* legt seine anders konkretisierende Phänomenologie ihren Schwerpunkt, in einem gleichsam duplizierenden Sinne, dabei auf das Denken des Anderen. Im Gegensatz zu Husserls vom Eigenen herrührenden Verständnis des Anderen als einem bloßen *alter ego*, liegt es dem früheren Levinas zunächst vor allem daran, diesen Anderen in seiner ganzen Radikalität der Fremdbeziehung und nicht nur im Kontext der allgemeinen Objektkonstitution des *Egos* zu denken.²⁹⁶ Insofern Husserl den Fremden als Anderen nur analogisch vom Eigenen als dessen Selbsttranszendierung her begreift, werde das Fremde nicht nur relativiert, sondern immer schon in der Totalität des konstituierenden *Egos* nivelliert. Husserl verfalle damit dem Unvermögen aller abendländischen Ontologie die Transzendenz nicht nur adäquat, sondern überhaupt in den Blick zu nehmen, so der Vorwurf Levinas'.²⁹⁷ Wie Husserl denkt Levinas den Anderen zwar als ein *plus ultra* resp. einen Überschuss (einen *excès*), jedoch als einen Überschuss nicht nur des transzendentalen *Egos*, sondern als ein Exzessives *per se*, das nicht nur die Intentionalität des *Egos*, sondern schlechterdings jede Ordnung und Totalisierung transzendiert, insofern diese das *Ego* immer schon transzendiert hat. Denn für Levinas ist der Andere eine Transzendenz nicht von mir, sondern eine aus dem Jenseits herrührende absolute

²⁹⁶ Siehe Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.90.

²⁹⁷ Siehe *Husserl-Handbuch*, S.274. Ob Levinas Husserl mit dieser Kritik vollends gerecht wird, sei dahingestellt, denn obgleich Husserl der transzendental-idealistischen Position verhaftet bleibt, denkt er den Anderen, dort wo er diesen in einem abgründigen Zwischen zu suchen beginnt, durchaus schon als eine zumindest beinahe nicht einholbare Transzendenz des transzendentalen *Egos*.

Transzendenz an sich, die mir selbst noch vorausgeht²⁹⁸ und mein Denken so immer übersteigt, indem es dieses immer schon überstiegen hat. Der Andere tritt aus einer „absolut fremden Sphäre“ heraus, die als Absolutes auch der „eigentliche Name der tiefen Fremdheit“²⁹⁹ ist. Wenn nicht als absolute Transzendenz gedacht, wäre der Andere nicht wirklich der Andere *als* Anderer, wäre das Fremde nicht tatsächlich Fremdes *als* Fremdes. Die Transzendenz Erfahrung eines derart radikal Befremdlichen, d.h. eines „absoluten Äußeren“, führt bei Levinas zu einer Haltung „heteronomer Erfahrung“, die eine „Bewegung der Transzendenz“ ist, die „nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt.“³⁰⁰ Levinas versucht hier, vergleichbar mit Merleau-Pontys Unsichtbarem und dem wilden Sein, das transzendente Fremde und Andere rigoroser noch als Husserl zu denken, wenngleich er dort, wo Merleau-Ponty dieses als „wahrhaft Negatives“ versteht, selbst im Anderen eine metaphysische Positivität setzt, die er im „Übergang zum Anderen“ mit Jean Wahl herantastend, als „Transaszendenz“ bezeichnet. Eine Trans-Aszendenz, welche sich als Übergangsbewegung zur Höhe des Anderen erhebt.³⁰¹

Wie es offenkundig ist, stoßen wir hier bei Levinas auf ein hyperbolisches Denken, wie wir dies zuvor ähnlich bei Platon schon im ἐπέκεινα, dem Darüber-hinaus, sowie bei Plotin im ἐπέκεινα πάντων, dem Über-alles-hinaus, angetroffen haben.³⁰² Es ist dies bei Levinas aber ein hyperbolisches Denken, welches in seinem „Hinausgehen über das Sein“, noch immer am „Ausgang vom Sein“³⁰³ festhält. In dieser anfänglichen Rückgebundenheit fällt nun auch unser Motiv des Exzessiven mit jenem des Zwischen zusammen, welches durch das Inmitten eines Darüber-hinaus und einer Ausgangs-Gebundenheit erzeugt wird. In dieser Verschränkung des Exzessiven und des Inmitten-von in einer demarkativen Ambivalenz des Zwischen rühren wir desgleichen wieder am Nicht-örtlichen, dem non-lieu, resp. Anderswo, wo für Levinas das Andere gerade unverortbar zu verorten ist.³⁰⁴ Auch hier erkennen wir erneut eine deutliche Nähe von Levinas zu Merleau-Ponty und seinem Verständnis des Fremden als einer originären

²⁹⁸ Siehe Siehe *Husserl-Handbuch*, S.275.

²⁹⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen* in *Die Spur des Anderen*, S.222.

³⁰⁰ Ebd., S.214f.

³⁰¹ Siehe Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.11f/47f. Siehe auch Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.38.

³⁰² Eine explizite Verwendung des Begriffs „hyperbolisch“ findet sich etwa auch bei Schelling in seinem Brief an Eschenmayer, siehe *Werke* Abt. I/8, S.182.

³⁰³ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.278/438. Wie man konstatieren kann, findet sich das platonische Motiv des Darüber-hinaus bei Levinas sogar explizit im Titel des eben zitierten Werkes wieder. Zu Levinas als „hyperbolischem Denker“ siehe auch Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.38.

³⁰⁴ Siehe Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.103/184 und *Die Spur des Anderen*, S.227.

Form des Anderswo. Ebenso lichtet sich an dieser Stelle auch eine deutliche Proximität zu Husserl und seinem im Zwischen von gleichzeitiger An- und Abwesenheit lokalisierten Fremden. „Abwesenheit des anderen ist seine Anwesenheit als des anderen“³⁰⁵, wie Levinas sagt. Das Zwischen resp. die Schwelle als Ort und Nicht-Ort der Abwesenheit des Anderen als der Anwesenheit des Anderen. Wir sehen anhand solcher Denkfiguren, dass auch Levinas sich, wie Merleau-Ponty, stets an den Grenzen der Phänomenologie bewegt, und beinahe schon über sie hinaus. Diese Anwesenheit als Abwesenheit des Anderen erscheint nun bei Levinas bekanntermaßen vor allem im Antlitz (*le visage*) des Anderen, welches uns in seinem transzendenten Appell als „Epiphanie des Anderen“ heimsucht. „Seine Erscheinung ist ein Mehr über die unvermeidliche Erstarrung der Erscheinung hinaus“³⁰⁶ und verrückt so das von Husserl mit dem Primat versehene Bewusstsein von seiner eingenommenen ersten Stelle, denn „das Bewusstsein wird durch das Antlitz in Frage gestellt.“³⁰⁷ Das Antlitz ist folglich auch kein Phänomen, denn es entzieht sich der Intentionalität des Bewusstseins im Überschuss seiner absoluten Andersheit.³⁰⁸ Als solches nun ruft die Epiphanie des absolut Anderen als Antlitz *mich* an und fordert *mich* dadurch zur Antwort auf. Diese unabwendbare Antwortlichkeit, auf welche wir schon bei Merleau-Ponty trafen, tritt also auch bei Levinas in aller Deutlichkeit zutage. Der Anspruch des Anderen ist nicht nur unausweichlich, sondern geht mir in seiner Transzendenz, welcher ich ausgesetzt bin, auch voraus, so wie meine Antwort als ethischer Akt darauf auch aller Intentionalität vorausgeht.³⁰⁹ Die darin gedachte Diachronie von Anspruch und Antwort markiert nicht nur eine weitere aus dem Transzendenten gewonnene Zwischenfigur im levinas’schen Denken, sondern reißt, insofern meine Antwort auf den Anspruch des Anderen auch immer zu spät kommt³¹⁰, geradezu einen Hiatus auf, über welchem sich das gleichsam boden- und zeitlose Zwischen des verfrühten Anspruchs und der verspäteten Antwort kaum noch halten kann. Hier begegnen wir dem bei Levinas nur sporadisch verwendeten, für unser Anliegen aber höchst interessanten Begriff der Diastase, welcher dieses zeitliche Auseinandertreten durch eine Spaltung bezeichnet. Eine Spaltung, die auch als eine „Zeitverschiebung“ verstanden werden kann.³¹¹ Bei Levinas drückt die Diastase so insbesondere die zeitliche Auseinanderverschiebung in der Gegenwart vermeintlich greifbarer

³⁰⁵ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S.65.

³⁰⁶ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S.221.

³⁰⁷ Ebd., S.223.

³⁰⁸ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Antlitz“).

³⁰⁹ Siehe Levinas: *Die Spur des Anderen*, S.224 sowie *Husserl-Handbuch*, S.275.

³¹⁰ Siehe Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.220.

³¹¹ Schon Plotin verwendet den Begriff der Diastase, wenn er von einem „Auseinandertreten des Lebens“ spricht (siehe *Enneads* III, 7, 11, 41). Siehe dazu auch Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.146f.

Komponenten aus, aber auch die Verdoppelung von etwas Punktuelltem.³¹² In einer solchen ortlosen Diastase nun hinterlässt das Antlitz des Anderen in seinem Austritt aus dem abwesenden Jenseits eine Spur im Sein, die uns in seiner die Ordnung störenden Bedeutung in eine seitliche Beziehung versetzt. Unsere Antwort darauf ist, wie Levinas betont, immer unrichtig und immer bezogen auf eine „unumkehrbare Vergangenheit“³¹³.

Hier nun drängt im Demarkativen der Phänomenologie, aber auch des philosophischen Denkens überhaupt, mit der Spur ein „dritter Weg“ außerhalb jeder Verbergung und Entbergung, und anders als jede von der Immanenz schon wieder vereinnahmte Transzendenz, von der Ordnung schon wieder eingefügte Außer-Ordentlichkeit zum Ausdruck. Diesen versucht Levinas in der relationalen Seitlichkeit, in welche wir nun versetzt wurden, „jenseits des Seins“ mitunter als „das Bedeuten der Spur“, als „radikale Unrichtigkeit“, als „dritte Person“ oder als „Illeität“³¹⁴, worin sich die „die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, die der Ontologie entgeht“, zu umschreiben.³¹⁵ Mit allem dem erinnert das levinas'sche Denken nicht nur an die bei Merleau-Ponty nicht unähnlich beanspruchte „dritte Dimension“ und ihrer indirekte Ontologie, sondern rührt mit seinen die Transzendenz im Zwischen gleichsam streifenden Bemühungen sogar an einer negativen Mystik, die Gott letztlich nur in seiner „die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit“ bewahrenden Spur denkt. Insofern das Antlitz dezidiert nicht-phänomenal ist, weil es weniger ist als phänomenal, d.h. weil es ein Entzug, eine Störung der Ordnung ist³¹⁶, betreibt Levinas, ganz nach dem Wort Merleau-Pontys, Phänomenologie durchaus als Nicht-Phänomenologie, welche die Phänomenologie noch auf ihre eigene Negativität hin ausweitet. Diese Nichtphänomenalität selbst aber ist, wie oben schon festgehalten, jedenfalls nur phänomenal möglich. Es ist ein Bewegen „im Ausgang von der Phänomenologie, obwohl es die Phänomenologie unterbricht“³¹⁷. Letztendlich versetzt Levinas also die Phänomenologie selbst, und nicht nur die von ihm darin verhandelten Phänomene, in die Struktur unserer beiden Motive eines Darüber-hinaus und eines Zwischen. Eine solche Grenz-Phänomenologie ist immer schon über sich selbst hinaus, insofern sie nur noch in einem

³¹² Siehe Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.43. Siehe auch: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels*: „... und jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung“ in *Vernunft im Zeichen des Fremden*. S. 457.

³¹³ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S.229ff.

³¹⁴ Das ille (die 3. Pers. Sing. im Lateinischen) als „Jener“, von Levinas u.a. beschrieben als das Profil, welches die umgekehrte Vergangenheit in der Spur gewinnt. Sie ist „Transzendenz in einer Vergangenheit“. Siehe *Die Spur des Anderen*, S.229f. Die Illeität ist aber auch die dritte Person, die jenseits des Seins im Antlitz ethisch herausfordert. Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Illeität“).

³¹⁵ Siehe Levinas: *Die Spur des Anderen*, S.228ff.

³¹⁶ Siehe ebd., S.235 sowie *Husserl-Handbuch*, S.276.

³¹⁷ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S.230.

Zwischen ihrer eigenen Anwesenheit als Abwesenheit oszilliert. Sie ist damit verknüpft in Ambiguität, wie Levinas in Bezug auf die Transzendenz des Anderen sagt, der als das „Jenseits-des-*sein*“ zugleich ein „In-der-Welt-*sein*“ ist.³¹⁸

Selbst ohne die bei Merleau-Ponty im Kontext eines anderen Denkens so explizite sowie auch konstituierende Sprache, wie etwa am Begriff der *raison élargie* einzusehen, bewegt sich Levinas' Denken in vielerlei Hinsicht ebenso in neuen, bisher kaum betretenen Territorien, welche einer Erweiterung der Vernunft gleichkommen. Das Fremde und Paradoxe wird darin, nicht selten entlang des so freilich unausgesprochenen Begriffs der Ambivalenz, gleichermaßen fruchtbar gedacht und setzt trotz der teilweise in ein Verwandtschaftliches drängenden Nähe zum Denken Merleau-Pontys seine eigenen Akzente, welche wiederum die Verschiedenheit der beiden Denker hervorhebt. Mit der Radikalisierung des Alteritätsdenkens, der Hyperbolik seines Denkens überhaupt, seiner eingenommenen Haltung heteronomer Erfahrung, dem Motiv der Diastase sowie der starken Betonung auf den Anspruch des absolut Anderen, der uns im Antlitz als Überschuss gegenübertritt, liefert uns Levinas aber höchst bedeutsame Elemente im Hinblick auf unseren Versuch das Phänomen des Fremden in seiner *Sachlichkeit selbst* zu fassen. Über alle dem steht vielleicht der grundsätzliche Denkgestus eines dritten Weges, der wie die merleau-ponty'sche dritte Dimension einen beinahe programmatischen Charakter eines „anderen Denkens“ annimmt, welches mit indirekten und negativen Mitteln die Phänomenologie von innen her zu sprengen und doch zu bewahren, zu überschreiten und doch nur erweitert zu begründen trachtet. Die Komplementarität dieser vielfachen, sich eigentlich widersprechenden Bewegungen, die sich in einem nicht verortbaren Zwischen notwendig noch in Ergänzung halten, kennzeichnet die Konzentration der kinetischen Energien einer Grenz-Phänomenologie. Ähnlich wie bei Merleau-Ponty können wir auch hier sagen, dass es der involvierte Leser ist, der diese grenz-phänomenologischen Bewegungen mitvollziehen muss. Es lässt sich dies im Grunde anders nicht denken und verblüfft daher auch kaum. Wichtiger aber als diese bloße Feststellung ist dann die Frage, wie sich ein merleau-ponty'sches und levinas'sches Denken des Phänomens des Fremden als Ausdruck resp. Folge einer phänomenologischen *Eingestelltheit* im Leser selbst ereignen muss und vor allem wie sich diese *Eingestelltheit* dann tatsächlich erreichen ließe? Insofern wir Merleau-Ponty und Levinas Ansätze eines neuen und anderen Denkens attestieren, muss das Einnehmen dieser *Eingestelltheit* vom ursprünglichen Einstellungswechsel bei Husserl noch unterschieden

³¹⁸ Siehe Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.334.

werden. Er setzt diesen zwar voraus, scheint aber jeweils noch einen Schritt weiterzugehen. Wir werden auf diese Frage später erneut zurückkommen müssen.

I – 5.4. Übergang in die Hyperphänomenologie

Blicken wir zurück auf den in diesem Teilkapitel vorgenommenen Streifzug von Platon bis Levinas, so wird deutlich, dass wir dabei vor allem eine ganze Reihe neuer Begriffe für das Verständnis des Fremden *als* Grenz-Fremdes gewonnen haben. Einige der dabei adressierten Gehalte haben wir zwar nur flüchtig touchiert, andere wiederum wurden konkret greifbar. Am greifbarsten wurden vielleicht die jeweils vollzogenen Denkbewegungen, welche das Fremde von uns offenbar verlangt. Unsere beiden Motive des Darüber-hinaus und des Zwischen resp. des Hyperbolischen und des Demarkativen ließen sich in ihrer jeweils ambivalenten Beziehung zueinander nun noch lange und vor allem auch weitaus eingehender behandeln, nicht zuletzt über die hier trütierten Autoren hinaus. So wäre dem Fremden etwa bei Hans-Georg Gadamer nachzugehen, dessen Hermeneutik ihren wahren Ort gerade im Zwischen von Fremdheit und Vertrautheit hat.³¹⁹ Auch bei Derrida, dessen Denken der *différance* einen sowohl diastatischen wie auch hyperbolischen Charakter aufweist³²⁰, oder aber bei Deleuze und Guattari, bei welchen die Philosophie sich in einer Zwischen-Zeit ereignet³²¹, ließe sich ohne Zweifel mit viel Gewinn ansetzen. Gerade auch außerhalb der Phänomenologie resp. der Philosophie mit Nähe zur Phänomenologie wären etliche Pfade mehr zu beschreiten.³²² Doch kann dies hier nicht unser Weg sein. Wir haben den Fokus in diesem Teilkapitel vor allem auf Merleau-Ponty und Levinas gelegt, weil ihr Denken des Fremden und Anderen speziell in der Nachfolge Husserls steht, weniger inhaltlich freilich, denn als Reaktion auf dessen denkerische Ausgangsprovokation. In diesem Sinne lag uns hier auch besonders an diesem phänomenologischen Gestus, der Husserl ebenso wie seinen beiden phänomenologischen Häretikern auf besonders fruchtbare Art und Weise eignet im Hinblick auf das Denken des Fremden. Auf besagten Gestus haben wir zu Beginn dieses Teilkapitels bereits hingewiesen, als wir sagten, dass das Fremde einen geradezu zwingt, *anders* zu denken, d.h. etwa mit paradoxen und indirekten Mitteln. Nun mag es manch einen Denker geben, der das Fremde ungewöhnlich andenkst, oder überhaupt mit devianten Mitteln. Heidegger *in toto* ist Ausdruck

³¹⁹ Siehe Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.300.

³²⁰ Siehe Derrida: *Die différance* in *Randgänge der Philosophie*, S.29-52.

³²¹ Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.187.

³²² Müller-Funks schon zitiertes Buch *Theorien des Fremden* von 2016 bietet einen Überblick über das gegenwärtige und historische Diskursfeld. Außerhalb der bisher genannten Namen wird das Fremde so mit unterschiedlichen Akzentuierungen etwa auch bei Georg Simmel, Alfred Schütz, Günther Anders, Simon de Beauvoir, Edward Said, Homi K. Bhaba oder Julia Kristeva thematisiert.

eines solchen divergenten Denkens, auf seine Weise vielleicht auch Derrida. Die Idiosynkrasie und die Konditionalitäten³²³ dieser beiden, sowie der Umstand, dass sie das Fremde mehr indirekt als direkt thematisieren, macht sie für unseren möglichst offen konstatierenden und primär dem Fremden verschriebenen Versuch aber weniger prioritär. Merleau-Ponty und Levinas hingegen bleiben der Thematik des Fremden, Husserls Denkkultur und dem vorausgehenden hyperbolischen Erbe, trotz ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten und ihrer Kritik an Husserl, auf eine für uns interessantere Art treu. Die neuen Begriffe und Denkmodi, die sich uns dabei eröffnet haben, weisen also den rechten Weg in Richtung der *Sachlichkeit selbst* des Fremden, nach der wir hier suchen. Dennoch bleiben sie für uns in ihrer aktuell gegebenen Vereinzelung nur isolierte Tore auf das Gelände des Fremden, die uns zwar einen immer unmittelbareren und in der wachsenden Vielfalt der Begriffe auch multispektralen Zugang gewähren, der insgesamt aber doch mehr Fragen als Antworten aufwirft. So haben wir zwar das platonische ἐπέκεινα τῆς οὐσίας und das plotinische ἐπέκεινα πάντων, das ἐξαίφνης bei Platon sowie die μεταξύ bei Aristoteles, aber auch den Begriff der Schwelle bei Valéry, den paradoxen Begriff des Fremden bei Husserl, die Indirektheit bei Merleau-Ponty und den Anspruch bei Levinas aufs Tapet gebracht haben, um nur eine punktuelle Auflistung zu strapazieren, aber eigentlich nur, um das darin Implizite und Befragende festzustellen. Nun mag es sein, dass genau dies dem Fremden einzig gerecht bleibt und wir *nur so* dem Fremden *als* Fremdes schon bedeutend näher gerückt sind. Dennoch fehlt uns damit noch immer eine Phänomenologie des Fremden, welche diese indirekten, multispektralen und primär fragenden Zugänge eint, oder zumindest umfassend zu berücksichtigen vermag. In anderen Worten: Trotz aller bisherigen Ausführungen zum Fremden ermangelt uns hier weiterhin ein Denken, welches alle diese Hyper- und Meta-Elemente zusammenzubringen vermag. Und dies *notabene* unter dem Gesichtspunkt einer Grenzphänomenologie, welche sich nicht scheut, auch das Nicht-Phänomenale noch zu denken.

An dieser Stelle aber scheint sich uns ein neuer Weg aufzutun. Blicken wir nämlich auf das phänomenologische Denken des Fremden im Anschluss an Merleau-Ponty und Levinas, so können wir in der von Waldenfels vorgelegten Hyperphänomenologie eine Denkweise vermuten, die nicht nur um ihre Verwurzelung in Husserls, Merleau-Pontys und Levinas' Denken sowie die hyperbolische Tradition als solche weiß, sondern sich selbst auch als eine

³²³ Konditional dahingehend, dass ein Satz Heideggers oder Derridas, bei Heidegger freilich mehr noch als bei Derrida, im Grunde den ganzen Heidegger oder Derrida verlangt. Zugegeben, gerade auch Husserl und Levinas weisen solche, auf starke Bedingungen ihres Denkens rückgebunden Züge auf, denken wir etwa an die egologische Transzendentalität oder die absolute Alterität des Anderen.

Phänomenologie des Fremden mit neuen und anderen Mitteln versteht.³²⁴ Wollen wir diese Tatsache anerkennen, so muss uns der nächste Schritt dieser Schrift zum waldenfelsischen Denken und in seine Hyperphänomenologie führen. Folgendes ist damit impliziert: – Erstens, ein tendenzieller Übergang vom Fremden resp. Grenz-Fremden folglich zum Hyperphänomenalen. Entscheidend wird dabei sein zu klären, in welchem Verhältnis das Phänomen zum Hyperphänomen steht und welche Rolle das Fremde in dieser Konstellation einnimmt. Dazu gehören dann auch Fragen folgender Art: Müssen wir mit der Wende zur Hyperphänomenologie das Fremde selbst noch hinter uns lassen, wie uns dies möglicherweise solche Begriffe wie die Hyperbolik und die Diastase nahelegen? Oder erweist sich das Fremde womöglich als Basis des Hyperphänomenalen, wie gemäß der Logik unseres Übergangs hier eigentlich zu erwarten wäre? Liegt die Bestimmtheit des Fremden *als* Fremdes damit vielleicht doch außerhalb seines eigenen Begriffs und seiner möglichen Umschreibungen, wie wir Ende des vorangehenden Teilkapitels (siehe I-4.6.) erwogen? – Zweitens, eine im Vergleich zu den bisherigen Untersuchungen intensivierte Zuwendung zum Denken Waldenfels', den wir zur Klärung der eben genannten, und vielen weiteren sich noch aufdrängenden Fragen ohnedies vertieft angehen müssen. Es ist die insgesamt vorgelegte Phänomenologie des Fremden, die uns zu diesem Schritt anleitet und mit entsprechenden Hoffnungen versieht. Von einer Theorie des Fremden, die wir bei Waldenfels nun vorfinden würden, darf dabei keinesfalls die Rede sein. Dies trifft desgleichen auf Husserl, Heidegger, Sartre, Valéry, Merleau-Ponty, Levinas und überhaupt alle Autoren zu, die wir bisher aus phänomenologischer Perspektive zum Fremden befragt haben. Die Phänomenologie legt niemals Theorien des Fremden vor, sondern sie weist mit ihren Mitteln, zu welchen *wir* hier bisher etwa *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit*, *Involviertheit* und *Performativität* rechnen können, auf, was sich entsprechend zeigt. In diesem Sinne wollen wir die Hyperphänomenologie als Versuch der Verdichtung alles Bisherigen (I-1. – I-5.) unter den dafür gegebenen Möglichkeiten der Erfahrbarkeit und Analyse fassen. – Drittens die Erwartung, dass sich uns *in* und *mit* der Hyperphänomenologie eine noch einmal intensivierte Strenge des "Zu den Sachen selbst" anbietet. Indem wir das Urphänomen des Fremden als Hyperphänomen angehen wollen, erhoffen wir uns etwa eine Erhellung des Verhältnisses von Singularität und Allgemeinheit des Fremden, wie es von Beginn unserer Untersuchung als undurchsichtig sichtbar wurde. – Viertens und schließlich, dass sich hier also ein erster unmöglicher Kreis schließt im Rahmen der in den Vorbemerkungen angetönten paradoxen

³²⁴ Wie Busch und Därmann klarstellen, verdanken wir Waldenfels „die erste philosophisch elaborierte Fremdheitslehre, der es gelingt, zwischen den unterschiedlichsten Formen, Stilen, Intensitätsgraden von Fremdheit zu unterscheiden und das komplexe Gefüge ihrer (genealogischen) Verbindungen und Verzweigungen augenfällig zu machen.“ Siehe *Philosophie der Responsivität*, S.7.

Zeitverschobenheit, die den prozessualen und alinearen Charakter dieser Schrift kennzeichnet: Wir haben uns bisher also auf die Möglichkeit einer Hyperphänomenalität hin entwickelt, insofern wir von dieser ausgegangen sind im ortlosen Ort unserer Vorbemerkungen sowie unseren Überlegungen zum Hyperphänomenalen *ante se ipsum* (ab I-1.). Vorausblickend wie rückblickend fällt unser Kreis zum gegebenen Zeitpunkt also in der Hyperphänomenalität zusammen. Mit ihrer nun folgenden konkreten Thematisierung setzten wir mit einer neuen Kreisbewegung an, deren Ankunfts-*Wie* und Ankunfts-*Wo* uns hier selbstredend noch verborgen ist.

Was aber bleibt uns hier zu tun in Bezug auf die vorgesehene Rückkehr zu den Eingangspassagen aus I-2., deren Untersuchung wir eigentlich im Auge haben? Insofern uns eine hyperphänomenologische Annäherung zurzeit noch nicht möglich ist, eine solche gemäß unserer Entwicklung aber die eigentlich angebrachte wäre, denn gerade diese Möglichkeit erhoffen wir uns ja von der Wende zu Waldenfels, müssen wir eine Rückkehr für den Augenblick weiterhin als verfrüht einsehen. Zwar könnten wir die zitierten Passagen Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans unter dem Gesichtspunkt ihrer Phänomenalität gewiss erhellend beleuchten und sie nunmehr auch mit Begrifflichkeiten von Merleau-Ponty und Levinas konkreter noch zu deskribieren versuchen, doch blieben wir damit in unserem oben erwähnten, grundsätzlichen Problem verhaftet, nur vereinzelte Schlaglichter auf das darin manifeste Fremde werfen zu können, ohne diese auch im Lichte einer umgreifenden Phänomenologie des Fremden zu bedenken. Von einer ausreichend maturierten Rückkehr könnte an dieser Stelle, wie ursprünglich vorgesehen, dann keineswegs die Rede sein. Wir müssen unsere phänomenologische Analyse der Eingangspassagen sinnvollerweise also erneut aufschieben, bis uns die zu entwickelnde Hyperphänomenologie endlich die entsprechenden Mittel zur Verfügung stellen wird.

Wie es sich jetzt also deutlich sagen lässt, haben wir in diesem einführenden *I. Teil* das Hyperphänomenale *ante se ipsum* bedacht. Ausgehend von den eröffnenden Begegnungen mit einem Fremdartigen in unseren Textbeispielen (I-2.), über eine erste Deutung dieser Konfrontationen (I-3.) und die einleitenden Reflexionen zum Urphänomen des Fremden (I-4.), bis hin zu den weiterführenden Reflexionen eines Grenz-Fremden (I-5.), erweist sich unser bisheriges Bemühen somit als Versuch das Hyperphänomenale *vor* seiner Festlegung als ein "Hyperphänomenales" sich zeigen zu lassen. Mit solchen Worten setzen wir *pro forma* natürlich schon voraus, dass sich das Phänomen des Fremden im Hyperphänomenalen

tatsächlich noch einmal konkreter als bisher fassen lässt. Unsere Entwicklung vom Proto-Phänomenologischen über das Phänomenologische hin zu einem Hyperphänomenologischen, die als nächstes ansteht, hätte sich dann im bisherigen Verlauf begriffs- und motivbezogen gleichermaßen ausgeführt, wie schon vorbereitet im Hinblick auf das Hyperphänomenologische selbst. Die in dieser Entwicklung stets anleitende Annahme war dann, dass wir zum genaueren Verständnis der Erfahrungen in I-2. gleichsam einer Herleitung der Möglichkeiten phänomenologischer Klärung ebendieser Erfahrungen bedurften, wie die folgenden Teilkapitel (I-3. – I-5.) manifest machen. Die Richtung, welche wir im nächsten Teil einschlagen wollen, hüllt sich jetzt in kein Geheimnis mehr. Von der Verdichtung auf Namen wie “Waldenfels“ und Begriffen wie die “Hyperphänomenologie“ abgesehen, bedeutet sie auch einen weiteren Schritt in Richtung einer intensivierten Konkretion des phänomenologischen λόγος des Erlebens. Vom Hyperphänomenalen *ante se ipsum* wollen wir uns als nächstes also dem Hyperphänomenologischen *ante se ipsum* zuwenden, wie sich dieses in der waldenfelsischen Phänomenologie und seinem näheren Denkkumfeld präsentiert.

Teil II: Exposition des Hyperphänomenologischen

II – 1. Die Grundlegung: Hyperphänomenologie *ante se ipsum*

Eine Hyperphänomenologie geht sich selbst im Hyperphänomenalen noch voraus. Ehe wir also prioritär auf den λόγος dieser Grenz-Phänomenalität überleiten können, gilt es, das Hyperphänomen *als* Hyperphänomen in den Blick zu nehmen, d.h. so wie dieses sich uns in unserer Erfahrung zeigt. Wir müssen folglich, wie bisher, schrittweise vorgehen, um uns aus der jeweiligen Gegebenheit sukzessive Klarheit darüber zu verschaffen, wie sich die *Sachlichkeit selbst* im Rahmen einer Hyperphänomenologie präsentiert und welche methodischen sowie deskriptiven Zugänge sich daraus ergeben. Wie es zuvor beim Hyperphänomenalen *ante se ipsum* schon deutlich wurde, und ohnehin auf der Hand liegt, übt das Hyperphänomenale in seiner reinen Bezüglichkeit als Abwesenheit jedenfalls eine starke Wirkung auf den Wahrnehmenden aus, und zwar davon ungeachtet, ob es als ein “Hyperphänomen“ schon auf seinen Begriff gebracht wurde, ja selbst davon unabhängig, ob sich das Phänomen des Fremden im Hyperphänomen aufheben resp. integrieren lässt. Durch seine gleichsam innerliche Kraft und deren nach Außen dringende Effektivität, macht das Hyperphänomenale unverzüglich auf sich aufmerksam. Ein Hyperphänomen *als* “Hyperphänomen“ indes bedingt das dazu erforderliche Augenmerk von Seiten des Perzipierenden auf die Möglichkeit seiner negativen Anwesenheit, ist also schon eine Frage der jeweiligen *Eingestelltheit*. Die Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale geht dem hyperphänomenologischen Begriff des Hyperphänomenalen also ebenso voraus wie das Fremdartige dem Hyperphänomenalen. Insofern also erst eine Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale zum Hyperphänomen und so zu einer Hyperphänomenologie führen kann, gilt es für uns in der Folge, vor allem mithilfe von Waldenfels, den Blick für das Hyperphänomenale so zu schärfen, dass wir daraus eine noch einmal gereifere dispositionale *Eingestelltheit* für das Fremde, Hyperbolische, Diastatische und so fort ausprägen, die als Ausgangspunkt und Konstitution für eine waldenfelsische Hyperphänomenologie fungieren kann. Die Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale als Vorstufe zu einer *per se* hyperphänomenologischen Verfasstheit des Wahrnehmenden zu verstehen, bedeutet dann eine Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit resp. eine Verfasstheit *der* Verfasstheit grundzulegen, die vom Phänomenologischen auf das spezifisch Hyperphänomenologische übergeht. Wo wir zuvor das Fremde überhaupt, vor seinem *Was* des Erfahrenen, schlicht erfuhren, wollen wir

jetzt lernen, auf das Hyperphänomen so aufzumerken, wie es als ein *Was* des Erfahrenen sich zeigt, ohne es dadurch aber zu objektivieren. Vom *Dass* des Hyperphänomenalen versuchen wir hier also zum *Wie* seines *Was* als Hyperphänomen überzugehen.

So die Bedingungen und Grundlagen einer waldenfelsischen Hyperphänomenologie zu klären, bedeutet, unsere phänomenologische *Eingestelltheit* zu intensivieren, ohne deshalb notwendig im Sinne Husserls phänomenologisch eingestellt zu sein. Wir gehen hier also nicht erneut zurück in das nicht-natürliche sowie proto-phänomenologische Zwischen, um dann in eine Hyperphänomenologie überzugehen – unser Schritt in die Phänomenologie war, wie erwähnt, irreversibel – sondern wir versuchen vom Phänomenologischen in das Hyperphänomenologische so überzugehen, als ob wir damit das neu erlernte Sehen noch einmal erneuern könnten. Dazu gehört auch, den erlittenen Riss des obigen Zwischen so offen zu halten, dass er als Stimulus zu diesem Übergang des Sehens anreizt. Wo wir uns zuvor also im Geiste Valéry's, Rilkes und Husserls um einen phänomenologischen Blick auf das Phänomen des Fremden und seine Implikationen bemühten, wollen wir unser Sehen hier vom Proto-Hyperphänomenologischen auf das konkret Hyperphänomenologische hin erweitern. Wir vertrauen uns damit noch einmal den Worten Malte Laurids Brigges an: „Ich lerne sehen. Ich weiß nicht, woran es liegt, es geht alles tiefer in mich ein und bleibt nicht an der Stelle stehen, wo es sonst immer zu Ende war. Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wußte. Alles geht jetzt dorthin. Ich weiß nicht, was dort geschieht.“³²⁵ In der Hauptsache muss dieser *II. Teil* also vorbereiten, was eine *Spezifikation* des Hyperphänomenologischen erst möglich machen kann, so aber, dass seine Gehalte im Rahmen unserer *Involviertheit* als Lesende und Mitgehende in uns selbst dringen und vom Innen unseres Phänomenbezugs her eine Veränderung des Sehens erlauben. Auch für die Hyperphänomenologie muss also gelten: *tua res agitur!* In diesem Sinne dient das nachfolgende, dritte Teilkapitel (II-3.) wohl als ein Scharnier, besser noch, als eine Schwelle, über welche *wir* notwendig schreiten müssen, um vom Hyperphänomenalen über eine entsprechende dispositionale Aufmerksamkeit tatsächlich zum Hyperphänomenologischen zu gelangen. Bei Franz Kafka heißt es: „Geh hinüber“!³²⁶ Insofern wir jetzt also hinüber gehen wollen, finden wir uns, *volens nolens*, umgehend wieder in unserer bisher schon vollführten Bewegung wieder: Ein Darüber-hinaus im Zwischen.

³²⁵ Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, S.8.

³²⁶ Kafka: *Von den Gleichnissen in Beschreibung eines Kampfes*, S.72. Siehe auch Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.19.

Im jetzt folgenden zweiten Teilkapitel (II-2.) wollen wir, im Ausgang von den Begrifflichkeiten, wie sie uns im Kontext des Grenz-Fremden begegnet sind (siehe I-5.), einen Übergang zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie versuchen. Dazu gehört nicht nur die Weiterführung einiger uns schon bekannter Motive und das Wiederaufgreifen einiger anderer, unter nunmehr geänderten Vorzeichen, sondern auch eine *Exposition* des allgemeinen Kontextes, in welchem sich die Erfahrung des Hyperphänomenalen als Teil eines andersartigen Denkens entfaltet. Wir wollen dabei fortfahren, zu entdecken, was sich uns zeigt. Das Hyperphänomenale gilt es in diesem Zuge vorrangig als Sache zu entdecken, von dem die Hyperphänomenologie handelt und die sie erforscht. Wir müssen uns dem Hyperphänomenalen also gleichermaßen *aussetzen*, wie dies dem waldenfelsischen Denken ohnehin eignet.³²⁷ Dazu müssen wir hier aber vor allem darstellen, wie sich die Bemühung um eine Hyperphänomenologie von Beginn weg als begriffliche Arbeit an den Erfahrungen erweist. Indem wir am Hyperphänomenalen *als* Hyperphänomenales arbeiten wollen, müssen wir nämlich an den phänomenologisch-begrifflichen Mitteln arbeiten, um diese Erfahrungen überhaupt zur Sprache bringen zu können. Auch die weiteren Teilkapitel (II-3. – II-5.) dieses *II. Teils* hin auf das Spezifische einer Hyperphänomenologie dürften sich als ein solcher Balanceakt zwischen dem Erleben und seinem λόγος herausstellen.

³²⁷ Siehe Fischer/Gondek/Liebsch: *Vorwort in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.9: Siehe ebd.: „Die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels ist durch und durch nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern auch selbst eine Weise, sich dem Fremden *auszusetzen*, was auch heißt, zu vermeiden, es umstandslos von einem Widerfahrnis in einen theoretisierbaren Gegenstand zu verwandeln.“

II – 2. Hyperphänomenalität eines andersartigen Denkens

Das Phänomen des Fremden ist ein Urphänomen, so basal wie das Phänomen des Kontrastes, des Randes oder der Ähnlichkeit. Es zeigt sich uns als etwas, das sich immer auch entzieht, es tritt mit sowohl hyperbolischen als auch diastatischen Zügen auf. Soweit unsere bisherigen Einsichten. Doch ist das Fremde damit auch als ein Hyperphänomen zu fassen? Folgen wir Waldenfels, dann lautet die Antwort „Ja“.³²⁸ Um unseren Übergang von den vorangehenden Quellen und Überlegungen hier weiter auf Waldenfels und die Hyperphänomenologie zuzuführen, wollen wir die bisher behandelten Phänomene wie das Fremde, Hyperbolische und Diastatische an dieser Stelle somit gleichsam *offiziell* unter dem Begriff des Hyperphänomenalen subsumieren, um so den Grundstein für ein hyperphänomenologisches Denken zu legen. *Offiziell* kann hier freilich nie mehr als *heuristisch* bedeuten; und subsumieren nie mehr als eine sinnhafte begriffliche Unterordnung, ohne irgendwelche systematischen oder taxonomischen Zwänge. Damit können wir für den Augenblick aber auch festhalten: In den originären Konfrontationen mit dem Fremden in I-2. sind uns, mit jeweils variierender Kolorierung von Eigenart und beanspruchter Modalität, also verschiedene Hyperphänomene erschienen. Was in dieser Feststellung aber gerade unklar bleibt, ist natürlich das darin erschienene Hyperphänomenale selbst. Das konstitutive Änigma des Fremden bleibt somit lebendig. Die für uns grundlegende Frage nach der *Sachlichkeit selbst* des Fremden sowie nach der Möglichkeit das Paradoxe mit den Mitteln der Phänomenologie fruchtbar zu denken – unsere Antwort belief sich auf eine das Widersprüchliche inkludierende Ambivalenz des Demarkativen sowie Exzessiven – können wir jetzt aber zweifach modifizieren: – Erstens, indem wir unsere grundlegende Frage auf das Hyperphänomenale hin adaptieren und – zweitens, indem wir die Frage nach den Möglichkeiten des Paradoxen mit dem Fremden und Hyperphänomenalen zusammenführen. Wir wollen hier fortan also nach der „*Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomenalen“ suchen und zwar insofern wir davon ausgehen, dass sich diese gerade besonders deutlich im Erfahren und Denken des Paradoxen manifestiert, wobei die Ambivalenz des Demarkativen sowie Exzessiven maßgeblich bleibt als Erfahrungs- und Denkdynamik des Paradoxons des Hyperphänomenalen. Eine Anpassung und Neuausrichtung unserer Aufmerksamkeit ist hier also unerlässlich, insbesondere wo das Hyperphänomenale uns geradezu zwingt, *anders* zu denken. Die Bedingungen und Grundlagen einer Hyperphänomenologie bei Waldenfels auszubreiten, bedeutet deshalb nicht nur auch

³²⁸ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.57: „Als etwas, das sich uns entzieht, ist das Fremde nicht nur ein Hyperphänomen, sondern auch ein Urphänomen gleich dem Phänomen des Kontrastes.“ Vgl. auch Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), S.138.

aufzuzeigen, welche Grunddisposition unsererseits einzunehmen ist, um überhaupt adäquat an das Denken Waldenfels‘ heranzutreten, sondern bedeutet auch, die von uns angestrebte Aufmerksamkeit, im Kontext der bisherigen Bemühungen um ein andersartiges Denken, zu bündeln.

II – 2.1. Grundlagen von Hyperphänomenalität

Im vorangehenden *I. Teil* haben wir versucht aufzuzeigen, inwiefern die Grundlagen einer Hyperphänomenologie, wie in Bezug auf die Phänomenologie bekanntermaßen der Fall, in vielerlei Hinsicht schon immer dem Denkhorizont der Philosophie angehört haben, wenngleich ihre Elemente teils nur an dessen äußeren Rändern aufgetaucht sind und oftmals in einem starken Kontrast zu ansonsten dominanten Anschauungen stehen. Die Entwicklungen der Philosophie im 20. Jahrhundert, welche in Richtung der Etablierung einer Phänomenologie an ihren eigenen Grenzen führten, haben allerdings gerade in der jüngeren Philosophiegeschichte dafür gesorgt, dass mehr und mehr solcher hyperphänomenalen Elemente in den allgemeinen Fokus philosophischer Diskurse gerückt sind. Wie wir sahen, haben hier Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas und viele mehr das Ihrige geleistet. Unter diesem Gesichtspunkt können wir festhalten: Das Hyperphänomen, und d.h. in diesem Sinne das Phänomen des Fremden, und darin die Motive des Darüber-hinaus sowie des Zwischen, das Hyperbolische und das Diastatische gehören, mit Husserl gedacht, also zweifelsohne zum erweiterten Einsichtskreis einer *philosophia perennis*, wenngleich nicht als eine konkret so formulierte Hyperphänomenologie und nicht selten mithilfe erst seit wenigen Jahren oder Jahrzehnten (wieder-)verwendeter Terminologie. Das von den Phänomenologen beanspruchte, eigentliche Immer-schon der Phänomenologie, die im Grunde voraussetzungslose Philosophie selbst ist, muss auch in einer Hyperphänomenologie fort dauern, wenngleich mehr indirekt und verborgen. Überdies führt das Denken des Hyperphänomenalen aber explizit auch in ein aufbrechendes Novum ein. Darin rücken zwar alte, aber bisher nicht ausreichend klarsichtig beachtete Phänomene anders in den Fokus, wo teils schon Erkanntes als *noch nicht* deutlich genug Erkanntes neu untersucht wird und neue Begrifflichkeiten *bis anhin* unterbelichtete Erscheinungen andersartig erhellen. Das Fremde, das Hyperbolische, das Diastatische und so fort sind also gleichermaßen altbekannte, wie unbekannte, sowohl vertraute als auch unvertraute Phänomene und Begriffe. So wie, in einem noch basaleren Sinne, uns auch alle Phänomene unseres “natürlichen Bewusstseins“ bekannt und vertraut sind, wenngleich nicht notwendig aus der Warte einer “phänomenologisch“ eingestellten Erforschung der Gegebenheitsweise des Bewusstseins. Wie uns die Grammatik unserer Muttersprache vertraut

ist, so ließe sich sagen, ist dem so eingestellten Phänomenologen die Phänomenologie als die Grammatik des Denkens und Erfahrens vertraut. Wie aber in der weiteren Sprachentwicklung sich auch die Kenntnisse der Grammatik der eigenen Muttersprache noch steigern können – bis hin zur komplementierenden Funktion mit anderen Sprachen, wie etwa der Fall in den polylingualen *Cantos* von Ezra Pound oder dem fremdwörter- und neologismusdurchsetzten Jargon eines Adorno; oder aber in ihrer stilvollen Verzerrung und Abänderung, wie etwa in der graeco-deutschen Terminologie eines Heideggers oder, in noch gesteigertem Masse, in James Joyces Sprachexperiment *Finnegans Wake* der Fall – so kann auch die Phänomenologie noch über sich hinaus in eine Hyperphänomenologie übergehen.³²⁹ Das für den Phänomenologen zunächst Bekannte schlägt dann eben doch um in ein Neues. Das Immer-schon erweitert sich dennoch zum Noch-Nicht, die Einsichten einer *philosophia perennis* entdecken sich selbst nochmal anders und neu gestaltet. Husserl und seine Nachfolger, bis hin zu Waldenfels, stehen in genau einem solchen Verhältnis zueinander wie die Phänomenologie zur Hyperphänomenologie: Das Alte bleibt bestehen, wird aber erneuert; das Bekannte dauert fort, wird aber erweitert; das Bisherige wird aufgegriffen, aber auch korrigiert. Eine Hyperphänomenologie *ante se ipsum* setzt die Hyperbolik und Diastatik von Phänomenen des Fremden somit bereits voraus, ohne damit zu beanspruchen, dass sie die Hyperphänomenalität deshalb schon genügend gefasst, erneuert und erweitert hätte. Die Klärung der Frage nach deren angemessener Zugänglichkeit, wie überhaupt die Frage nach der Differenz eines Phänomens zu einem Hyperphänomen, schließt exakt hier an.

Was also ist ein Hyperphänomen? Ein Phänomen haben wir oben als “das auf seine Sachlichkeit hin reduzierte und damit zur potenziell vollständigen Erscheinbarkeit gebrachte und so beschreibbare Wesen, Sein resp. Existierende dieser Sachlichkeit“ umschrieben. Ein Hyperphänomen ist zunächst also, insofern es ein Phänomen ist, desgleichen eine zur Erscheinung gebrachte *Sachlichkeit selbst*. Mit Waldenfels gesprochen, können wir das erscheinende Hyperphänomen so vorerst ganz einfach als einen bestimmten Modus des Erfahrens bezeichnen. Erfahrung bedeutet für ihn, dass sich „etwas *als solches* zeigt“, d.h. auch die Erfahrung eines Hyperphänomens zeigt sich *als* Sinngebilde, Gestalt oder Affektionsweise und breitet so bestimmte Sinnhorizonte, Kontexte oder Stimmungslagen aus. Damit haben wir das *Hyper-* dieser Phänomenalität aber gerade noch nicht gefasst. Die sich bildenden Ordnungsgefüge dieser Erfahrung sind nun gemäß Waldenfels dahingehend kontingent, dass

³²⁹ So wie die Realität in die „Überrealität“. Siehe Döblin: *Der Bau des epischen Werks*, S.215.

darin „etwas *so und nicht anders* erscheint, aber *auch anders* erscheinen könnte“³³⁰. Hyperphänomene verschränken in sich ferner eine An- und Abwesenheit ihrer sich zeigenden *Sachlichkeit selbst*, „oszillieren zwischen Wiederholung und Überraschung“, entziehen sich darin jeder Fixierbarkeit und hinterlassen uns Perzipierende in Unkenntnis darüber, was wir da genau erfahren haben. In für uns schon bekannter Terminologie spricht Waldenfels von Hyperphänomenen entsprechend als „Modi hyperbolischer Erfahrung“. Ihre Formel lautet: „*Etwas* zeigt sich *als mehr* und *als anders*, als es ist.“³³¹ Das darin anklingende Paradoxon hinsichtlich der Identität von *Etwas* und dem davon abweichenden *Mehr* und *Anders* von diesem *Etwas*, deutet Waldenfels als die im Kontext von Hyperphänomenen notwendig auftretende Sprengung von herkömmlichen Ordnungen hin zu einem Außer-Ordentlichen. Hyperphänomene sind ihrer hyperbolischen Natur gemäß also extra-ordinär und ihrer Bewegung des „Darüber-hinaus“ nach auch kaum an einem ihnen gemäßen Ort aufzufinden³³², vielmehr drängen sie bereits in eine schwer fassbare Nicht-Örtlichkeit. Hyperphänomene sind Überschusserfahrungen, die als solche über sich hinausweisen, ohne deshalb „*alles*“ oder das „*ganz Andere*“ werden zu können. Das Hyperbolische zeigt sich an „geläufigen Phänomenen“ und bleibt damit im Territorium der Möglichkeiten einer Phänomenologie beheimatet. Eine beinahe deterritorialisierende Hyperphänomenologie ergänzt und erweitert diese so lediglich um das Überschreitende, das Fremde, das Mehr, das Anders und das „Nicht des Sichzeigens“, welches sich in den hyperbolischen Erfahrungen zeigt.³³³ Überschussphänomene treten so inmitten eines gleichzeitigen Bezugs und Entzugs auf, die gemäß Waldenfels keinen Gegensatz, sondern eine Kontrastfigur bilden, welche die jeweilige Wirkung des Phänomens erst in und durch dieses kontrastierende Verhältnis erzeugt.³³⁴ Die für uns keineswegs überraschende Folgerung daraus lautet dann:

Der Ort unserer Überlegungen liegt folglich in einen *Zwischen*: zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem, zwischen Eigenem und Fremden, zwischen Normalem und Anormalem, zwischen Anwesendem und Abwesendem. Das ‚Hyper-‘ des Hyperbolischen bildet keine Sinnklammer und keine Regelinstanz, die unsere Erfahrung kontinuierlich zusammenhält, es markiert vielmehr einen Spalt, eine Kluft, eine Schwelle, die unsere Erfahrung immer wieder überquert, ohne sie zu überwinden.³³⁵

Zu sagen, das Phänomen des Fremden oder ein außer-ordentliches Phänomen sei *eo ipso* bereits ein Hyperphänomen, wäre also zu unpräzise, selbst wenn Hyperphänomene immer auch am

³³⁰ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.9.

³³¹ Ebd., S.9.

³³² Siehe ebd., S.9f.

³³³ Siehe ebd., S.11.

³³⁴ Siehe ebd., S.11f.

³³⁵ Ebd., S.12.

Fremden und Außer-Ordentlichen rühren resp. wie Waldenfels in Bezug auf das Fremde ja beteuert, dieses zu den Hyperphänomenen zu rechnen ist. Ferner zu sagen, ein Hyperphänomen trete aufgrund seines spezifischen Charakters nur äußerst selten oder ausschließlich in exuberanten, am Ineffablen streifenden Kontexten auf, wäre angesichts der Möglichkeit seiner Gegebenheit gerade in geläufigen Phänomenen ebenso ungenau. Genauso wie uns im Grunde alles fremd erscheinen oder fremd werden kann, birgt auch jedes Phänomen das Potenzial einen Überschusscharakter anzunehmen, oder bisher unbeachtete Spuren eines Hyperbolischen aufzuweisen. Denn, so betont auch Waldenfels explizit:

Dinge haben teil an dem, was wir als *Hyperphänomene* bezeichnen. In allem, was sich zeigt, deutet sich mehr an als das, was sich zeigt. Die Grundformel ‚etwas als etwas‘ wäre zu ergänzen durch die Klausel ‚etwas als mehr als es selbst‘.³³⁶

Zu sagen, ein Hyperphänomen sei aber nur das Hyperbolische, wäre im Angesicht seiner gerade auch zwischenhaften, inmitten von Transzendenz und Immanenz zu situierenden Natur desgleichen inexakt. Ansonsten würden wir beim „Übersein“, „Über-Eines“ oder „Über-Denken“ eines Plotin enden, wo aber, nach Waldenfels, letztlich aller Überschuss „in der Unerschöpflichkeit eines sich verströmenden Ganzen“ untergeht.³³⁷ Das Hyperphänomenale sowie das Hyperphänomen wird damit, im Sinne der waldenfelsischen Zwischenheit, zu einem eigentlich normalen Erfahrungsmodus im Abnormalen resp. einer abnormalen Erfahrung im eigentlich Normalen.

Dass die Möglichkeit genau dieser Differenzierung von Normalität und Abnormalität im dazu erforderlichen Zwischen liegt, und die tatsächliche Zugänglichkeit an ein Hyperphänomen nicht zuletzt von der gesuchten Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale abhängt, liegt nahe. Insofern diese Aufmerksamkeit wiederum an einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* hängen muss, d.h. einem derartigen Vermögen zu *ἐποχή* und Reduktion, bleibt unser Begriff des Hyperphänomens noch vage, solange wir den erforderlichen, weitergehenden Einstellungswandel noch nicht wirklich vollzogen haben. Diesen werden wir baldmöglichst anzugehen haben. Derweil aber erklärt sich auch unsere jeweils variierende Rede vom Hyperphänomenalen einmal und vom Hyperphänomen andermal. Das *Hyperphänomenale* gilt uns als Modus gewisser Erfahrungen, denen wir uns auch in der natürlichen Einstellung ausgesetzt sehen. Sie gelten uns hier somit zunächst als eine Erfahrungsweise, deren wir uns insbesondere anfangs dieser Untersuchung ausgesetzt sahen und die wir mit Waldenfels nun

³³⁶ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.255.

³³⁷ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.30f.

eben neu, mit hyperphänomenologischen Mitteln zu umschreiben begonnen haben. Das „Hyperphänomen“ hingegen gilt uns als die auf seinen Begriff gebrachte *Sachlichkeit selbst* dieser Erfahrungen, die Hyperphänomenologie wiederum als reflexiv organisierender λόγος dieser Erfahrungen. Unser bisheriges Variieren zwischen den ersten beiden Bezeichnungen drückt somit zweierlei aus: Zum einen die schwankende und im Übergang gefasste Position, in welcher wir uns hier im Hyperphänomenologischen *ante se ipsum* befinden, zum anderen unsere Schwierigkeit und Verlegenheit uns diesbezüglich überhaupt eindeutiger artikulieren zu können als eben durch eine abwandelnde Verwendung.

Diese erste Annäherung an Waldenfels hat uns, nicht überraschend, viele der zuvor schon angetroffenen Begrifflichkeiten nunmehr explizit im Kontext des Hyperphänomenalen entdeckt: Die Hyperbolik, die Überschüssigkeit, die gleichzeitige An- und Abwesenheit, die damit verbundene Paradoxie und das Zwischen als Ort des Hyperphänomens sind uns mittlerweile vertraute Elemente. Waldenfels bestätigt uns damit die Plausibilität unseres Übergangs. Weitere für uns charakteristische Begriffe wie das Transzendierende, Demarkative, Diastatische oder Ambivalente schließen hier problemlos an. Dies gilt auch für das Nicht des Sichzeigens, das auf die Nicht-Phänomenalität verweist, welche eine Grenzphänomenologie ebenso zu berücksichtigen versucht. Denn auch die Nicht-Phänomenalität muss sich, im Sinne Merleau-Pontys noch phänomenal ausweisen. Genau darin ist auch die Doppelfigur der gleichzeitigen An- und Abwesenheit verankert.³³⁸ Ein Hyperphänomen im waldenfelsischen Sinne entspricht zunächst also vielem, was wir zuvor im Durchlauf durch Elemente des Grenz-Fremden bereits angetroffen haben. Ob dies auf Dauer so bleibt, oder *ob* und *wie* Waldenfels hier über seine Vorläufer hinaus geht, gilt es zu klären. Dennoch wird hier rasch deutlich, wie stark die waldenfelsische Hyperphänomenologie in ihren Grundlagen in die posthusserl'schen Entwicklungen der Phänomenologie, vor allem in den Denkstimmungen Merleau-Pontys und Levinas', eingebettet ist. Auch auf den Begriff des „Hyperphänomens“ selbst stoßen wir bereits in einem Waldenfels vorangehenden Kontext, nämlich bei Gabriel Marcel, der von einem „hyperphänomenologischen“ Reigen und einer „hyperphänomenologischen“ Reflexion spricht.³³⁹ Letztere dient ihm, ausgehend von seiner Phänomenologie der Opferung und des Selbstmordes allerdings als Vorbereitung und Eröffnung für ein ontologisches sowie metaphysisches Denken. Der Begriff hat bei Marcel somit einen mehr disziplin-*über*-greifenden, von der Phänomenologie in die Metaphysik *über*-gehenden, denn methodischen

³³⁸ Vgl. Gelhard: *Diastase und Diachronie – Levinas mit Waldenfels in Philosophie der Responsivität*, S.53f.

³³⁹ Siehe Marcel: *Unterwegssein*, S.68f. Siehe auch Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*, S.68.

Charakter. Obgleich nicht identisch, dafür aber im semantischen Sinne konkreter, bleibt da ein Begriff wie Merleau-Pontys „Hyperdialektik“, an welchen Waldenfels nicht nur formal anschließt, sondern auch interpretatorisch, wenn er anmerkt, dass die Hyperdialektik, die Überreflexion und überhaupt die Überdeterminierung der Phänomene bei Merleau-Ponty zu einer „Art von Hyperphänomenologie“ führe.³⁴⁰ In ebenselbiger Manier ließe sich anmerken, dass Waldenfels auch den Topos des Fremden, welcher am Hyperphänomen rührt, grundsätzlich von Husserl übernimmt. Soweit dies auch zutreffen mag, zeichnet sich genau an solchen Rückbindungen doch eine bedeutsame Eigenart Waldenfels‘ ab, nämlich vielen aus der phänomenologischen Tradition schon vorliegenden Begriffen und Elementen eine Kontinuität in einem negativ-dialektischen Movens zu verleihen. An das bewahrte Alte schließt ein zu bewahrendes Novum an. Diese Doppelbewegung wird etwa anhand der von Husserl diagnostizierten „Befremdlichkeiten“ deutlich, welche die Phänomenologen, als die „werdenden Philosophen“, keineswegs „offenlassen“ dürfen, denn sie müssen vielmehr „die zur Zweckidee der Philosophie gehörige universale Problematik in restloser Verständlichkeit enthüllt haben“³⁴¹. In einem ganz konträren Sinne hält nun Waldenfels hier entgegen, dass diese Befremdlichkeiten nicht zu beheben, sondern „zu erhalten und zu steigern“ seien, damit die Fremderfahrung nicht zur Abart der Erfahrung wird, sondern die Erfahrung selbst „Fremderfahrung durch und durch bis zum Fremdwerden ihrer selbst“³⁴² werde. Waldenfels führt den Topos des Phänomens des Fremden also erkennbar weiter, aber so, dass er diesen in seiner primären Erscheinungsweise sowohl bewahren als auch intensivieren will.

II – 2.2. Offenheit und Ambivalenz

Dieses gleichsam negativ-dialektische „Erhalten und Steigern“ kennzeichnet so auch den beim früheren Waldenfels auftretenden und für uns besonders wichtigen, weil eindeutig prä-hyperphänomenologische Züge tragenden Gedankens der so bezeichneten „offenen Erfahrung“. Von Husserl ausgehend, wendet dieser sich bei Waldenfels letztlich kritisch gegen ihn, insofern die offene Erfahrung eine „verabsolutierende Eidetik“ kontrastiert, in welcher „das Wirkliche zu bloßen Fällen festliegender Wesensgesetzmäßigkeiten“ verkümmere, und

³⁴⁰ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.160. Von Merleau-Ponty, dessen letzte Vorlesungen er 1960/61 am Collège de France selbst noch hörte, sagt Waldenfels auch, dass er für ihn ein Einbruch gewesen, der ihn atmen gelehrt habe. Siehe *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.415. Siehe bezüglich Waldenfels‘ Beziehung zu Levinas Pole: *Polemology and Xenology*, S.380.

³⁴¹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.88.

³⁴² Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.68.

stattdessen das Neue und Neuartige in den Blick zu nehmen versucht.³⁴³ Zunächst denkt Waldenfels hier gemeinsam mit Husserl das Motiv des Überschusses, dass wir nämlich mehr meinen, als uns gegeben ist uns mehr gegeben ist, als wir ausdrücklich meinen, um dann doch das husserl'sche Mehr hin zu einem Denken des Exzessiven zu übersteigen. Denn: „Im einen Fall sprechen wir mit Husserl von „*Mehrmeinungen*“, im anderen Fall über Husserl hinaus von einer *Überfülle* des Gegebenen.“³⁴⁴ Obgleich Waldenfels dem späteren Husserl, der selbst die Phänomenologie zunehmend von einer Eidetik in Richtung einer genetischen Phänomenologie zu lösen beginnt, attestiert, dass sich auch bei ihm Anzeichen einer „Theorie der offenen Erfahrung“³⁴⁵ abzeichnen, wird hier erneut deutlich, wie sich Waldenfels zugleich bewahrend und doch steigernd zu vielen schon vorliegenden Elementen der Phänomenologie hin zu einer Grenz- und davon zu einer Hyper-Phänomenologie verhält.³⁴⁶ Geprägt von Merleau-Pontys Begriff der Ambiguität versucht der frühere Waldenfels mit der „offenen Erfahrung“ so eine „offene Dialektik“³⁴⁷ zu denken, deren bewegendes Moment die sich der Erfahrung bietende „Vieldeutigkeit der Wirklichkeit“ ist. Die entscheidende Abgrenzung zu Husserl liegt damit in der ontologischen Feststellung einer veritablen Abundanz der Wirklichkeit: „Das Mehr wohnt der Sache selbst inne, die sich zeigt, aber nicht völlig, die sich bestimmt, aber nie endgültig.“³⁴⁸ Waldenfels denkt diese ontologische Offenheit so als eine „*doppelte Inadäquation*“ von Sinn und Wirklichkeit sowie Meinung und Gegebenheit, die im „*wechselseitigen Überschuß*“ stets hintereinander zurückbleiben. Ihre dialektische Struktur ist, getreu zu Merleau-Ponty, chiastisch: Die größere Fülle des Gegebenen und die größere Bestimmtheit des Sinns überkreuzen sich gegenseitig.³⁴⁹ Gegen eine hegelianische Dialektik gewendet, die gemäß Waldenfels dort zum Stillstand komme, wo Wirklichkeit und Vernunft zusammenfallen, wo die Erscheinung mit dem Wesen identisch wird,³⁵⁰ schließt eine offene Dialektik der Erfahrung niemals ab, denn im Gegebenen zeigt sich immer ein unverfügbares Mehr, bleibt immer eine Offenheit als „Unbestimmtheit der Bestimmtheit“. Sie erinnere so an die Züge eines Dialogs.³⁵¹

³⁴³ Siehe Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.89.

³⁴⁴ Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.90. Siehe auch Husserl: *Cartesianische Meditation*, S.47.

³⁴⁵ Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.93. Siehe auch Husserl: *Erste Philosophie, I (Hua VII)*, S.258 sowie *Krisis*, S.400. Dass Waldenfels hier von einer „Theorie“ spricht, bleibt im Lichte ihrer intendierten Offenheit irritierend.

³⁴⁶ Vgl. Friesen: *Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction in Phenomenology & Practice*, S.68f.

³⁴⁷ Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.91.

³⁴⁸ Ebd., S.92.

³⁴⁹ Siehe ebd., S.90f.

³⁵⁰ Siehe Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.75.

³⁵¹ Siehe Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.91ff/S.127.

Nicht nur anhand dieses letzten Vergleichs offenbart Waldenfels' Konzept einer „offenen Erfahrung“ explizite Züge einer Zwischenheit, welche die offene Dialektik kraft der immer neu zu überschreitenden Schwellen ihrer Momente von Sinn und Wirklichkeit konstituiert.³⁵² Diese Oszillationsbewegung, gemeinsam mit der hier im Hintergrund stehenden Ambiguität bei Merleau-Ponty lässt es zu, dass auch hier, so wie wir dies vorziehen, von einer *ambivalenten Dialektik* die Rede sein kann. Wir erinnern uns diesbezüglich an Platon im Dialog *Parmenides*, wo wir zuvor von einer ebensolchen Dialektik sprachen. Eine *ambivalente Dialektik* also, welche an der vielseitigen Hyperbolik der Erfahrung, das den Sachen innewohnende Mehr, die Bewegung einer permanent Demarkation der eigenen Erfahrungsmannigfaltigkeit des Sich-Zeigens und Nicht-sich-Zeigens, des Bestimmten und Unbestimmten konstituiert, welche so nicht nur zwischen Doppel- und Mehrdeutigem pendelt, sondern wo die Pendelbewegung selbst die Struktur einer Ambivalenz annimmt zwischen einem Mehr und Weniger, einem Eigenen und Fremden, welches zugleich ist und nicht ist. Mit dieser auch bei Waldenfels bemerkbaren Bewegung sucht er letztlich nach einer radikalen Form der Erfahrung, die ganz im Sinne Husserls vom Urboden der Erfahrung her nicht gemacht, sondern erlitten wird; und im Sinne Kants auf das „fruchtbare *Bathos* der Erfahrung“ zurückgeht.³⁵³ Diese Form der offenen Erfahrung ist aber nicht nur radikal und orientiert sich an ihrem *statu nascendi*, d.h. sie geht nicht nur an den Grund und die Wurzeln ihrer Entstehung, ähnlich vielleicht wie Husserls genetische Phänomenologie, die auf das Ungesehene des Ursprungs geht³⁵⁴, sondern sie zeigt sich in einem grundlegenden Sinne auch als gebrochen und porös, weist an sich also Ein- und Ausbrüche sowie das Einsickern von Neuem und Anderem auf.³⁵⁵ Ferner ist sie in der Verschränkung ihres „*Ineinander von Eigenem und Fremdem*“³⁵⁶, die alles Feststehende, Einheitliche oder Nebeneinander negiert, aber auch chiastisch und erweist sich dahingehend als Ausdruck permanenter Spannung und Unruhe. Und insofern sich eine solche Erfahrung inmitten von selbstbegrenzender und selbstübersteigender Ordnungen aufhält, ist sie fortwährend einem Zwischen ausgesetzt, in welchem Abweichungen, Überschüsse, Verschiebungen und Verformungen auftreten³⁵⁷, die nicht selten ins Paradoxe reichen. Da

³⁵² Waldenfels denkt das Zwischen im Kontext der Betonung von Zwischenräumen mindestens seit seiner Habilitationsschrift mit dem sprechenden Titel *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (1971).

³⁵³ Siehe oben (Fn.70). Siehe auch Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.10.

³⁵⁴ Siehe Husserl: *Erste Philosophie II (Hua VIII)*, S.29.

³⁵⁵ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9 sowie *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.198.

³⁵⁶ Waldenfels: *Antwortregister*, S.422.

³⁵⁷ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.29ff. Es sind dies Abweichungen von Ordnungen, Überschüsse als Transzendierungen, Verschiebungen von Selbstbezug als Selbstentzug, Verformungen bestehender Formationen durch Neuformungen.

klingt dann, mit Heidegger gedacht, indirekt auch fortwährend an, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was uns also in seinem Entzug stets als fremder, andersartiger und mehrhafter Bezug erscheint, was letztlich soweit führt, dass eine solche Form der Erfahrung auch sich selbst noch fremd wird.³⁵⁸ In allen diesen Modi aber gilt auch Waldenfels, wie Husserl, die Erfahrung als „ein *Geschehen*, in dem die ‚Sachen selbst‘ [...] zutage treten“ und die man so eben durchmacht, die man erleidet, und die man keineswegs macht.³⁵⁹ Und diese Sachen *sind* nun einmal hyperbolisch, fragil, fremd und immer wieder nur anwesend, insofern sie abwesend *sind*. Oder mit dem oben zitierten Wort: Das *Mehr* wohnt der Sache selbst inne. Die *Sachlichkeit selbst*, die Waldenfels hier entdeckt, ist also intrinsisch ein Darüber-hinaus. Wir sehen hier auch, wie Waldenfels ernst zu machen versucht, mit Husserls Forderung von den Sachen und ihren Problemen auszugehen.³⁶⁰ Die Auffassung, dass der Überschuss zur Sache selbst gehört, rückt Waldenfels, nebenbei bemerkt, auch in eine gewisse Nähe zu Cornelius Castoriadis' Magma-logik.³⁶¹

Der ambivalent-dialektische Charakter der offenen Erfahrung trägt aufgrund des dynamischen Zugleich eines Darüber-hinaus und einer Zwischenheit so zumindest im Gegensatz zu Husserl, Heidegger und Sartre, das Banner einer dynamischen Fremdheit, Transzendenz und Transphänomenalität, die „*mehr* und *anders*“ ist, als diese sind. In einer ambivalent-dialektisch offenen Erfahrung, welche schon am Hyperphänomenologischen rührt, erscheint die Andersheit und Fremdheit fremder noch und in gesteigertem Maße anders als das Fremde und Andere bei Husserl; ebenso transzendierender noch als die Transzendenz des heideggerianischen *Seins* des Seienden; und transphänomenaler noch als die sartre'sche Transphänomenalität. Und dies nicht, weil es sie, wie Heidegger betreffend dem Wesen der Phänomenologie „ursprünglicher“ noch zu denken versucht,³⁶² sondern gerade *vice versa*, weil es alle Phänomene, selbst die transphänomenalen, dergestalt in ihrer erfahrungsbasierten begrifflichen Unterscheidung steigert, dass es sie in einer grenzenlosen Offenheit und Bewegung denkt. Diese ist nicht nur, so gesehen, maximal zukünftig, und damit stets unverfügbar, konträr zum potentiell freilegbaren Ursprünglichen einer Vergangenheit, sondern ist dies, indem sie es dies *nicht* ist, und ist dies nicht, indem sie dies *ist*. Denn das wirkliche

³⁵⁸ Siehe Waldenfels u.a. in *Husserls Verstrickung in die Welt* in Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.272.

³⁵⁹ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.19.

³⁶⁰ Vgl. Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.20.

³⁶¹ Das als „Magma“ bezeichnete Sein ist gemäß Castoriadis immer mehr als seine identitäts- und mengenlogische Ordnung, es weist immer einen unabzählbaren Überschuss, eine „Vielheit“ auf. Siehe etwa *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, S.565.

³⁶² Siehe Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (GA12), S.91.

Denken einer *ambivalenten Dialektik* muss das erfahrene, hyperbolische Mehr immer im Zwischen der dieses Mehr zugleich erfahrenden und denkenden Bewegung verorten und so gerade nicht verorten, denn die hier zu be- und überschreitende Schwelle konstituiert sich mit jedem Erfahren und Denken dieses Mehr neu.

Die wirkliche Ambivalenz der waldenfelsischen offenen Erfahrung impliziert so eine Radikalität, die sich selbst radikalisiert und doch unhaltbar, also unverwurzelt bleiben muss. Sie ist radikal offen für die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit, und zwar so, dass sie diese Radikalität selbst radikalisiert in ihrer vollends aufrichtigen Denkbewegung, und gerade darin sich selbst notwendig auch fremd werden muss. Ein solches selbstfremdes Denken ist dann verwurzelt offen, und unverwurzelt geschlossen, und gerade das heißt eben konsequent ambivalent. Es ist gerade deshalb rigoros, weil es sich nicht simplifizieren lässt aufgrund der allgemeinen Neigung zum Eindeutigen, sondern es bewahrt und steigert seine fremden Gehalte in das offenere Offen des Uneindeutigen, d.h. das Uneindeutigere als auch die so bezeichnete „Uneindeutigkeit“ es ist. Nur in dieser erfahrenen Selbstfremdheit bleiben eine offene Erfahrung und das Denken dieser Erfahrung auch wirklich offen und nicht nur fadenscheinig, gleichsam schimärisch, d.h. nur als Trugbild seiner Bezeichnung. Damit ist nun keineswegs gesagt, dass Waldenfels das *Sein* des Seienden oder die Transphänomenalität des Phänomens und des Seins des Bewusstseins fassen kann, gerade dies nicht, sondern dass ein solcherart bewegendes Denken diese auf *andere Weise nicht* fassen kann, nämlich indem es sie nur indirekt fasst; und indem es sie nur indirekt fasst, auf *andere Weise nicht* fassen kann. Denn es fasst sie und fasst sie nicht, und zwar indem es sie eben als „mehr und anders“ denkt, als diese sind, und zwar weil es sie als „mehr und anders“ erlitten hat, als diese sind. Denn der Gegenstand einer solchen gebrochenen und darin ambivalenten Erfahrung ist „anwesend und abwesend zugleich, es selber und ein anderes, hier und anderswo, jetzt und anderweitig, mit diesem verbunden und mit anderem“³⁶³. Ein solches Denken in offenen und überlagerten Bewegungen entspräche dann vielleicht der sich auszumalenden Vorstellung, was geschähe, wenn etwa William Turners Gemälde *Snow Storm: Steam-Boat off a Harbour's Mouth* aus seiner piktoralen Erstarrung gelöst und in die in ihm eingefrorenen Bewegungen entfesselt würde. Es wäre dies eine Öffnung in das Inmitten eines wilden Exzesses der sich überschlagenden Elemente.

³⁶³ Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.164f. Siehe auch Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.44.

Mit einer solchen ambivalent-dialektischen Denkgestik, einer ebensolchen Erfahrung, die Waldenfels dergestalt in *Der Spielraum des Verhaltens* zwar nicht ausführt, die seine offene Erfahrung in unserem Verständnis aber durchaus impliziert, ja nachgerade implizieren muss, wenn wir sie im Lichte einer sich anbahnenden Hyperphänomenologie bedenken, bewegt er sich, wir ahnen es schon, mit einiger Eindeutigkeit im allerdings freien Denkraum eines Merleau-Ponty und Levinas, ohne aber in diesen verhaftet zu bleiben. Vielmehr nimmt Waldenfels deren jeweilige Stimmung des Denkens, die gewisse Denkfiguren wie das Überschüssige und Zwischenhafte notwendig als Bedingungen ihrer Möglichkeit implizieren, zum Anlass in eigenem Freisinn weiterzugehen: *Id est* in der Doppelung ihres Bewahrens und Steigerns. Es ist dabei nicht nur der oben auf eine gewisse Spitze getriebene Hang diese offene Erfahrung vielleicht gerade als eine andere Form einer dritten Dimension resp. eines dritten Weges zu interpretieren, d.h. als eine Arbeit *mit* und *am* Indirekten im Sinne Merleau-Pontys und außerhalb jeder Verbergung und Entbergung mit Levinas gedacht, sondern vor allem der Mut, darin das Fremde, Andere und Transzendente in seiner Zwischenheit und Ambivalenz konsequent, und d.h. auch in Bewegungen über jede logische Binarität hinaus, zu denken.³⁶⁴ Das Ambige bei Merleau-Ponty sowie das Diachrone bei Levinas, insbesondere aber deren in der denkenden Fraglichkeit und im Anspruch des Anderen radikal gedachte Offenheit, setzen hier den für Waldenfels zu bewahrenden Rahmen. Diesen Rahmen vermag er nun selbst in radikalster Steigerungstendenz nicht mehr über Motive wie den “Aufstieg auf der Stelle“ oder die “absolute Transzendenz des Antlitzes“ hinaus zu überbieten. Denn diese sind in gewisser Hinsicht bereits kulminative Denkfiguren, wie dies auch der phänomenologische Einbezug der Nicht-Phänomenalität schon ist. Mit dem Mehr und Anders geht Waldenfels über diese also nicht im Sinne eines *citius*, *altius*, *fortius* hinaus, sondern eher im Sinne eines *achtsamer*, *präziser*, *sorgsamer*. Anstatt noch höher zu steigen, versucht Waldenfels so stattdessen eine phänomenologisch nochmal andere Querlage des Denkens einzunehmen. Man könnte sagen er besetzt eine zusätzliche Position neben der Haltung heteronomer Erfahrung bei Levinas oder der chiastischen Weise der Betrachtung bei Merleau-Ponty. In verwandtschaftlicher Nähe und stetem Austausch mit den beiden Positionen besteht die waldenfelsische Steigerung so mehr in einer achtsamen Erweiterung des Zugangs zum Grenz-Fremden, die nicht zuletzt auch darin besteht, neu und anders zu gewichten, was durch Merleau-Ponty und Levinas schon Masse erhalten hat. Eine solche entscheidende Schwerpunktsetzung bei Waldenfels ist die Priorisierung der Antwortlichkeit, wie wir bald sehen werden.

³⁶⁴ Genau diese Überwindung dualistischer und binärer Strukturen steht auch im Zentrum von Waldenfels’ Habilitationsschrift *Das Zwischenreich des Dialogs*.

Der multiple λόγος der hier insgesamt am Werk ist, gehört zu einer post-husserl'schen sowie post-heideggerianischen Entwicklung der Phänomenologie in Frankreich, in welcher auch Waldenfels, dieser „le plus français entre les philosophes allemands“³⁶⁵, seinen ganz eigenen Platz als deutscher Phänomenologe unter den Franzosen einnimmt. Ein nur ihm eigener Platz übrigens, den sich Waldenfels nicht zuletzt dank dreier Werke, welche das Verhältnis zwischen der deutschen und französischen Phänomenologie eingehend illustrieren sowie diskutieren, redlich verdient hat.³⁶⁶ Diese Entwicklung der Phänomenologie in Frankreich entspringt nun keineswegs einer Neigung zum Irrationalismus, oder überhaupt einem Vernunftverzicht. Vielmehr markiert sie, mit den Worten Waldenfels', „eine schrittweise vorgenommene Radikalisierung der Vernunft, die von der Verkörperung über die Erweiterung bis zur Vervielfältigung und Zerstreuung der Vernunft reicht.“³⁶⁷ Husserls Überrationalismus, Levinas' hyperbolisches Denken und natürlich Merleau-Pontys *raison élargie*, deren Ausprägung letzterer zur Aufgabe des Jahrhunderts hochstilisierte³⁶⁸, sind von einem solchen Denken an den Grenzen des Denkbaren ebenso ein Ausdruck wie Foucaults „penser au dehors“ und Derridas Dekonstruktion des Logozentrismus.³⁶⁹ An Beispielen ist hier kein Mangel.³⁷⁰ *In puncto* der letzteren beiden spricht Waldenfels auch von einer Entwicklung hin zu „Rationalitäten im Plural“³⁷¹. Diesen „Protagonisten eines neuartigen Denkens“³⁷² eignet so in besonderem Masse, was Merleau-Ponty eine „stolpernde Logik“³⁷³ nannte und welche Waldenfels in anti-kontradiktorischer Weise mit „Ein Ja, das nicht das Gegenteil ist vom Nein“³⁷⁴ kommentiert. Es ist das suchende Bemühen einer Vervielfältigung des λόγος über bloß binäre und althergebrachte Verhältnisse hinaus, hin zu einem Denken in anderen und neuen Formen von Vernunft, die auch das Denken in λόγοι nicht scheuen. Es ist damit ein Denken, welche sich für die „*Mehrdimensionalität* der Erfahrung“³⁷⁵ öffnet und, insofern sie darin *anders* zu denken versucht und lernt, selbst mehrdimensional wird. Denn: „Anders denken heißt

³⁶⁵ Siehe Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens 1980–2005*, S.281. Also der „französischste unter den deutschen Philosophen“.

³⁶⁶ Siehe *Phänomenologie in Frankreich* (1983), *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995) sowie *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II* (2005).

³⁶⁷ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.21.

³⁶⁸ Siehe Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*, S.109. Siehe auch Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.21.

³⁶⁹ Vgl. Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.40 sowie Fn.12.

³⁷⁰ Ein Beispiel eines zeitgenössischen Denkers wäre Jean-Luc Nancy, der in *Das Vergessen der Philosophie* (1986) grundsätzlich ein Denken als Offenheit anstrebt. Siehe ebd., u.a. S.15.

³⁷¹ Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.40.

³⁷² Waldenfels: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, S.7. Waldenfels hat hier explizit Castoriadis, Levinas, Lyotard und Derrida im Blick.

³⁷³ Merleau-Ponty: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*, S.85.

³⁷⁴ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.287.

³⁷⁵ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.127.

auch, in anderen Dimensionen denken.“³⁷⁶ Zu dieser rationalen Vervielfältigung gehört ferner eine „*Offenheit für die Nicht-Philosophie*“, die sich in einer teils transdisziplinären und teils mehr kreativ spielerischen Nähe und Distanz zugleich zu den anderen Wissenschaften, vor allem den Humanwissenschaften, den Künsten sowie politischen Kontexten niederschlägt.³⁷⁷ Ein Deleuze und Guattari, denen Waldenfels allerdings nicht sehr nahe steht, gehen von der bloßen Offenheit weiter sogar zur Forderung, dass der Philosoph ein Nicht-Philosoph werden müsse.³⁷⁸

Es sind dies nur einige der wesentlichen Bausteine eines andersartigen Denkens, welche sowohl methodisch als auch dispositionell im breit angelegten Gedankengebäude einer waldenfelsischen Hyperphänomenologie ihren Platz finden können. Trotz ihrer oft auch formal beachtlichen Originalität sind viele der Ideen dieser Protagonisten eines neuen Denkens aber nicht immer vollkommen neu. Eine detaillierte Rückknüpfung und In-Relation-Setzung im Einzelnen wären allerdings nicht ohne einen beträchtlichen, mit Sicherheit aber ausgesprochen lohnenswerten Aufwand zu leisten. Ein Aufwand, der hier verständlicherweise zu weit ginge, weshalb wir an dieser Stelle lediglich drei repräsentative Exempel erwähnen wollen: So ist – erstens das hyperphänomenale Motiv des Unsichtbaren, welches Merleau-Ponty in enger Verflechtung mit dem Sichtbaren, als Abkehr von einer einseitig auf Präsenz ausgerichteten Philosophie betont, bereits wesentliches Gut des platonischen Dialogs *Phaidon*, in welchem hervorgehoben wird, dass gerade die Philosophie es sei, welche sich ausdrücklich dem Denkbaren und Unsichtbaren zuwende.³⁷⁹ So finden wir – zweitens bereits bei Epikur, dem vielleicht phänomenologischsten aller antiken Denker, dass die Philosophie ihre eigentliche Bewährungsprobe an den Grenzen der menschlichen Existenz zu bestehen habe, dort wo unheilbarer Schmerz und Tod zu finden sind.³⁸⁰ Und so lässt sich – drittens auch ein fruchtbares Denken in Paradoxa, um hier für einmal keine abendländische Quelle aufzugreifen, in der vermutlich auf das 9. Jahrhundert n. Chr. zu datierenden hinduistischen Schrift *Avadhuta Gita* nachweisen. Ähnlich wie in den vernunftskeptischen Traditionen des Taoismus sowie Zen-

³⁷⁶ Siehe oben (Fn.12).

³⁷⁷ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.49.

³⁷⁸ Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.127. Siehe auch ebd., S.49: „Das Nicht-Philosophische ist vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst und bedeutet, daß die Philosophie nicht hinlänglich auf bloß philosophische oder begriffliche Weise verstanden werden kann, sondern in ihrem Wesen sich auch an die Nicht-Philosophen wendet.“

³⁷⁹ Siehe Platon: *Phaidon*, 83b.

³⁸⁰ Siehe Krautz in Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, S.166.

Buddhismus wird dort mit oft indirekten und widersinnigen Mitteln das Denken an seine Grenzen gebracht, um dieses von dort her zu transzendieren.³⁸¹

II – 2.3. Das Hyperphänomen des Augenblicks

Innerhalb dieser Versuche in der französischen Phänomenologie, und *en plus*, d.h. in der neueren französischen Philosophie überhaupt, ein andersartiges Denken zu etablieren, tritt für unseren Fokus speziell die radikale Bemühung *in* und *an* der Ambivalenz der Erfahrung zu denken in den Vordergrund. An dieser von Husserl, insbesondere aber von Merleau-Ponty und Levinas ausgehenden, in der offenen Erfahrung bei Waldenfels von uns auf ambivalent-dialektische Weise konzentrierten Denkungsart, die immer auch eine besondere Denkatmosphäre, ein in sich schon extra-ordinäres Denkklima schafft, gilt es nun einen auf Platon bezogenen Einschub anzuhängen, der hier als erste konkretere Exemplifizierung eines Hyperphänomens gedeutet werden kann. Wir wollen dazu *in primis* auf unsere in I-2. zitierte und im Teilkapitel I-5. bereits aufgegriffene Textstelle aus dem *Parmenides* zu sprechen kommen. Denn die im Kontext unserer Reflexionen über das μεταξύ bei Platon berührten Motive resp. Phänomene des ἕτερον, also dem Verschiedenen resp. Anderen, sowie des ἐξαίφνης, also dem Augenblick resp. dem Plötzlichen, zeigen uns, dass das vorhin skizzierte, dialektische Denken *in* und *an* der Ambivalenz der offenen Erfahrung in vielerlei, und dabei bedeutender Hinsicht an Platon rückgebunden bleibt. Hier tritt dann erneut auch das oben im Kontext von Platon und Aristoteles kurz thematisierte Problem der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und seiner möglichen Aushebungen wieder auf, an welchem auch die offene Erfahrung bei Waldenfels auf ihre Weise rüttelte. Zunächst aber wollen wir einen Blick auf das Verschiedene resp. Anderen bei Platon werfen.

Das ἕτερον nämlich, wie es im Dialog *Sophistes* als Anderes und Verschiedenes auftritt, erweist sich durchaus als ein abstrahierter Modus eines Dritten im oben bei Merleau-Ponty und Levinas schon begegneten Sinne. Die im *Sophistes* verhandelte Frage nach der Möglichkeit eines Seins des Nichtseienden wird in nicht-binärer Manier beantwortet, so dass nämlich Sein nicht ein Entgegengesetztes von Nicht-Seiendem, sondern ein Verschiedenes von Nicht-Seiendem sei. Die Negation des Seins führt also nicht zum Nicht-Seienden, sondern zu einem Verschiedenen,

³⁸¹ Siehe *Avadhuta Gita*, etwa 3,16: „Ich bin das Ende der Regung des reglosen Einen. / Ich bin weder entschlossen noch unentschlossen. / Ich bin der Tod des Schlafes und des Wachens. / Ich bin weder gut noch böse, / weder in Bewegung noch in Ruhe. / Ich bin weder Substanz, noch bin ich substanzlos. / Ich bin der Nektar der reinen Erkenntnis, / alles durchdringend, dem Himmel gleich.“

einem ἕτερον des Seins.³⁸² Es gibt im Denken Platons also Nicht-Seiendes, welches als ein Verschiedenes zwischen dem Sein und dem tatsächlich Entgegengesetzten von Sein zu einem gleichsam Dritten wird. Zwischen das herkömmliche Kontrastverhältnis tritt hier ein Drittes als Ort der eigentlichen Negation. Entsprechend dem finalen Gestus des *Sophistes* ließe sich so auch sagen, dass wenn der Philosoph jener ist, der es vermag, sich dialektisch mit dem Seienden zu beschäftigen, so ist folglich auch er es, der es vermag, auch mit ambivalent-dialektischen Mitteln zu denken.³⁸³ Der Philosoph unterscheidet dann Begriffe und Kategorien dialektisch nicht nur in binäre Verhältnisse, sondern, wo nötig, auch in multiple resp. ambivalente Verhältnisse. Sehen wir im Lichte dieser Aufspaltung zweiteiliger Ordnungen nicht eigentlich Züge einer stolpernden Logik, wie sie ein “Ja“ entdeckt, welches nicht das Gegenteil von “Nein“ ist? Stolpernd im pejorativen Sinne ist diese Logik aber nur, wenn sie unter bivalenten Prinzipien gedacht wird. Stolpernd im meliorativen Sinne ist diese Logik dann aber, wenn sie unter ambivalenten Prinzipien gedacht wird. Vergleichbar mit der dreiwertigen Logik, welche das Bivalenzprinzip aufgibt und anstatt nur von den Wertigkeiten “wahr“ und “falsch“ auszugehen, auch einen dritten Wert zulässt, etwa “unbekannt“. Indirekt rühren wir mit dieser bei Platon durch dialektisch-kategoriale Begriffsunterscheidung erzeugten Verschiebung des Nichtseienden zum “Verschiedenen von“ und nicht “Entgegengesetzten von“ Seiendem, schon an einer Infragestellung der absoluten Gültigkeit des bivalenten Satzes vom Widerspruch, wie ebenso am Satz des ausgeschlossenen Dritten.

In einer dialektisch abgewandelten, und dabei das Problem der Widersprüchlichkeit noch intensivierten Denkungsart, präsentiert sich uns die Situation ferner im Dialog *Parmenides*, wenn wir uns dort dem Phänomen des Augenblicks zuwenden wollen. Wir sprachen diesbezüglich von einer in diesem Dialog performierten Denkbewegung einer *ambivalenten Dialektik*, welche mittels einer positiven Negativität das Paradox fruchtbar zu denken versucht. Das Motiv des ἐξαιρέσεως wiederum fassten wir als ein Denken des zeitlichen Kontrasts auf einer zeitenthobenen Schwelle, welches die Frage nach einem Zwischen aufwirft, das als ambivalentes resp. im Grunde ungreifbares Moment die dialektische Gegensätzlichkeit transzendiere. Selbiges haben wir auch in Bezug auf Aristoteles‘ Begriff der μεταξύ in seiner *Physik* konstatiert, der dort einen mysteriösen Schwebezustand inmitten der Bewegung zweier sich verändernder Zustände bezeichnet. Auf die anhaltenden Debatten über den Status des *Parmenides*, dieses wohl rätselhaftesten platonischen Dialogs, und den darin eigentlich

³⁸² Siehe Platon: *Sophistes*, 257b sowie 258d-259a.

³⁸³ Siehe ebd., 249d.

abgehandelten Inhalten resp. den durch diese gezeigten und zu performierenden Gehalte können wir uns hier nicht einlassen.³⁸⁴ Uns beschäftigt so lediglich das in der Schlüsselstelle 156d eingeführte Motiv des Augenblicks und auch dies nur in seinem hyperphänomenalen Sinne. Dieses wird, wie uns aus I-2. bekannt, vorangehend durch eine Kaskade dialektischer Fragen zur Beschaffenheit des Übergangs resp. Umschlagens (μεταβολή) von zwei zeitlichen Zuständen des Einen, nämlich seinen ruhenden und seinen bewegenden, entwickelt. Es muss zwischen zwei zeitlich sich verändernden Zuständen einen „Mittelzustand“ (μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν, also ein Übergegangensein ohne überzugehen) geben, obgleich dieser im Grunde unmöglich ist, denn entweder ist das Eine in Ruhe oder in Bewegung. Die entscheidende Frage lautet dann also: „Wann findet denn also dieser Umschlag und Übergang statt, wenn doch dasjenige, welches ihn erfährt, ihn weder erfahren kann, solange es noch ruht, noch auch, sobald es sich schon bewegt, und auch nicht, indem es in der Zeit ist?“³⁸⁵ Die Antwort auf diese Frage lautet: im Augenblick. Der Augenblick ist das φύσις ἄτοπός, das „wunderbare Etwas“ (so Franz Susemihl) resp. das „wunderbare Wesen“ (so Friedrich Schleiermacher) resp. das „ortlose Wesen“³⁸⁶ (so Waldenfels), in welchem sich das Eine befindet, wenn es den Übergang erleidet. Denn,

das Augenblickliche scheint etwas Derartiges zu bezeichnen, dass von ihm aus etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht. Denn nicht aus der Ruhe geht etwas, während es noch ruht, in die Bewegung über, noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in die Ruhe über, sondern der Augenblick, dieses wunderbare Etwas, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.³⁸⁷

Inmitten der beiden Zustände von Ruhe und Bewegung, so fährt der Text fort, macht das Eine also „einen Übergang nach beiden Seiten hin durch, denn nur so ist es denkbar, dass es beides sein könnte. Macht es ihn aber durch, so macht es ihn auch im Augenblick durch, und dann, wenn es ihn durchmacht, ist es in keiner Zeit und bewegt sich dann weder, noch ruht es.“³⁸⁸ Das proto-phänomenologische Kriterium, dass der Augenblick jedem so erscheint, wie der Text letztlich bestätigt, erhebt diese Reflexionen über ihren bloß intelligiblen, begriffsbezogenen Status. Denn das Phänomen der Plötzlichkeit ist einem jeden vertraut, selbst wenn nur in der positiven Negativität des zeitlich nicht fassbaren Augenblicks und selbst wenn hier nur stellvertretend gefasst.

³⁸⁴ Siehe dazu etwa König: *Die Wissenschaft der Idee: Platons Grundlegung der Philosophie im Dialog Parmenides* (2016).

³⁸⁵ Siehe Platon: *Parmenides*, 156c.

³⁸⁶ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.212.

³⁸⁷ Platon: *Parmenides*, 156d.

³⁸⁸ Ebd., 156e.

Es ist an dieser Stelle, wie gesagt, nicht unsere Aufgabe die freilich bedeutsame Rolle des ἐξαίφνης in der platonischen Philosophie zu explizieren, dass dieses etwa der Ort der Partizipation an den ewigen Ideen sei³⁸⁹, oder inwiefern sich Aristoteles von einem solchen Begriff des Augenblicks distanziert³⁹⁰, sondern uns interessiert hier nur die uns gegebene Unmittelbarkeit des Phänomens des Augenblicks, wie es sich im *Parmenides* präsentiert. Insofern nun also das ἐξαίφνης aus einem „Mittelzustand“ entspringt, resp. genau dieser „Mittelzustand“ ein eigentlich unmögliches, „wunderbares Etwas“, ein „ortloses Wesen“ ist, also ein Zwischen darstellt, welches im zeitlichen Sinne transzendent ist, erweist es sich als ein Hyperphänomen, welches gerade nur in einer offenen Erfahrung als dieses sichtbar wird. Es ist „keiner Zeit angehörig“, also ewig. Es kann als Erfahrung der Plötzlichkeit aber doch empirisch werden, im Sinne des Heraus-Leuchtens (von φῶς, d.h. dem Licht), allerdings nur als immanenter Überschuss eines unzugänglichen Zwischen, welches ein Quell sowohl der Bewegung als auch der Ruhe ist. Der ewige Augenblick ist, recht besehen, also immer „mehr und anders“ als er ist. Das Eine, welches ihn im Übergang durchmacht, ist dadurch zugleich zeitlich, doch nur im Übergang einer zeitlosen Schwelle. Der Augenblick ist somit hyperbolisch (wie das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“), aber als ein μεταξύ und hinterlässt dasjenige, welches im Durchgang durch es plötzlich auftritt, in einer unauflösbaren Paradoxie seiner selbst, denn es ist zeitlich im Auftritt, aber nur aufgrund einer durchlaufenen vorherigen Unzeitlichkeit.³⁹¹ Wo im *Sophistes* das ἕτερον eine immanente Andersartigkeit als ein Drittes konkret aufzeigt, also keine direkte Überschüssigkeit aufweist, manifestiert sich im ἐξαίφνης ein Exzessives an einem Demarkativen, welches auch ein Drittes ist, aber ein nur indirekt, nur negativ, nur absent Anwesendes. Die damit insgesamt sich phänomenal zeigende Ambivalenz ist dann jene, welche

³⁸⁹ Siehe Cimasky: *All of a sudden. The Role of Ἐξαίφνης in Plato's Dialogues*, u.a. S.27. Siehe die jeweiligen Funktionen des ἐξαίφνης etwa im 7. Brief: 341c7 oder im *Symposion*, 210e4.

³⁹⁰ Siehe Beierwaltes: *Exaiphnès oder: Die Paradoxie des Augenblicks in Philosophisches Jahrbuch (1966/67)*, S.276: „Vom platonischen ist das aristotelische ἐξαίφνης schon dadurch geschieden, daß es kein absolut anfangender „Umschlag“ (μεταβολή) ist, sondern in dem Prozeß der Zeit selbst wie anderes zeithaft Bewegtes der Veränderlichkeit unterworfen ist, gemäß dem Grundsatz, daß sich „jegliche Veränderung (μεταβολή) in Zeit“ vollziehe.“ (siehe *Physik* 222b31).

³⁹¹ Siehe Beierwaltes: *Exaiphnès oder: Die Paradoxie des Augenblicks*, S.274: „Dies macht die Paradoxie des Augenblicks sichtbar: daß er nicht zeithaft „in“ Zeit ist, daß er im Grunde „in“ Zeit keinen Ort (ατοπον) hat, ihr aber auch nicht etwa als urbildhafter Grund transzendent ist, sondern zeitlos als Prinzip der Zeit in ihr wirksam ist; daß er als das Diskontinuierliche Grund der Kontinuität von Zeit ist; daß er als das Plötzlich-Unvermittelte sich ereignet und doch das Vermittelnde (μεταξύ) schlechthin ist; daß er als eben dieses Zeitlose im kategorialen Sinne nicht ist, aber dennoch das Seiendste der Zeit ist, ohne das weder Zeit noch Zeithaft-Seiendes oder zeithafter Prozeß von Seiendem sich vollziehen könnte, dessen Minimum an „gegenständlicher“ Anschaubarkeit geradezu im umgekehrten Verhältnis zu seiner Wirksamkeit steht; daß er schließlich als dieses „Nichts“ die Möglichkeit zu allem gegeneinander Gegensätzlichen ist: gleichsam, coincidentia oppositorum und keines der opposita in einem; oder der negative, die Zeit überwindende Indifferenzpunkt, der als konstitutives Element des Zeit-Prozesses das ihm selbst gegenüber Gegensätzliche aus ihm entspringen läßt, welches jedoch zugleich zu dem vor ihm Seienden in Gegensatz steht.“

die ambivalent-dialektische Denkweise im parallelen Denken sowohl von nicht-identischen Gegenteilen als auch der Einführung eines transzendenten Dritten einsieht und zur Sprache bringen kann. Dieses transzendente Dritte im *Parmenides* ist so aber kein bloß dritter Zustand zwischen dem vorangehenden und nachfolgenden Zustand, sondern ein Drittes als ein ängstlicher Schwebezustand eines ganz Anderen. Diesbezüglich geht Platon hier auch über eine dreiwertige Logik noch hinaus. Denn das Über-hinaus und das Zwischen ist darin zugleich gedacht und sprengt *ipso facto* sowohl eine bivalente Logik als auch die bloß eindeutige Wertigkeit von Zuständen (als nur “wahr“ oder nur “falsch“), ohne aber diese deshalb zu negieren. Eine *ambivalente Dialektik* sprengt also, gemäß unserem Verständnis des waldenfelsischen Bezugs, zugleich die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs, des Satzes der Identität und des Satzes des ausgeschlossenen Dritten, d.h. insgesamt eine Logik der Bivalenz, und bewahrt diese doch, indem es diese Sätze immer nur indirekt als *Mehr* und *Anderes* sprengt von deren gegebenen Gültigkeit ausgehend. Gerade ein solches indirekt gedachtes Sowohl-als-auch der Gültigkeit und der Sprengung, macht die oben erwähnte ertragreiche Ambivalenz, das phänomenologisch fruchtbar gedachte Paradox aus, denn die Ambivalenz ist eine erfahrene Ambivalenz, für deren Beschreibung wir ambivalent-dialektischer Mittel bedürfen. Wo ein Werner Beierwaltes angesichts der Paradoxie des Augenblicks aporetische Verhältnisse auszumachen meint³⁹², sehen wir stattdessen bewährte und gesteigerte Verhältnisse erweiterter Vernunft. Die Keime auch einer „Fruchtbarkeit der Aporie“ sieht allerdings selbst Waldenfels bereits beim platonischen Sokrates gegeben.³⁹³ Aus dieser so versuchten Warte perzipiert, denkt und beschreibt man immer sowohl bivalent-logisch als auch darüber hinaus. Denn die dialektische Ambivalenz inkludiert nicht nur alle ihre Zustände resp. alle Zustände ihrer Ordnung, sondern auch ihre Abweichungen, Andersheiten und Außer-Ordentlichkeiten. In einer solchen Herangehensweise zeichnet sich insgesamt bereits eine ambivalent-dialektische Deskriptionsweise ab, die eng an die Denkweise der zu beschreibenden Hyperphänomenalität anknüpfen muss. Wir werden sie später erneut und noch genauer zu prüfen haben.

Dem Phänomen des Augenblicks kommen damit, zumindest soweit wir dieses hier phänomenologisch thematisiert haben, somit eindeutig hyperphänomenale Elemente zu, sodass wir fortan vom Hyperphänomen des Augenblicks sprechen wollen, was auch unsere vorherige Feststellung untermauert, dass wir in den originären Konfrontationen mit Fremdartigen in I-2. also auf Hyperphänomene gestoßen sind. Das Beispiel des ἐξαίφνης, sowie vergleichbare

³⁹² Siehe ebd., S.277.

³⁹³ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.166.

Momente dieser Art, fallen für Waldenfels in der platonischen Philosophie nun unter eine, wie er sie nennt, „Hyperontologie“³⁹⁴: Es zeigt sich uns da jeweils ein Sein, welches immer schon über sich selbst hinaus ist. Auf das Motiv des ἐξαίφνης bezieht sich Waldenfels selbst in seinen Werken wiederholt, so etwa in *Ortsverschiebungen*, *Zeitverschiebungen*, wo er das Plötzliche als das „Jähe des Augenblicks“ umschreibt, welches als „ortloses Wesen“ (φύσις ἄτοπος) auf seltsame Art ortlos ist, also atopisch, sodass darin „Zeitliches sich selbst entzeitlicht, aus sich heraustritt.“ Dass die Zeit also keinen Ort hat, sondern sich scheinbar selbst trägt und erneuert, führt bei Waldenfels so zur paradoxen Feststellung eine „Zeitverdoppelung“: „*Die Zeit ruht selbst in der Zeit*“³⁹⁵. In seinem *Platon*-Werk wiederum versinnbildlicht er den im „Nu“ sich vollziehenden ortlosen Ort des Umschlags von Ruhe und Bewegung interessanterweise mit dem „Zwielicht“, also einer expliziten Zwischen-Figur, die weder dem Tag, noch der Nacht angehört.³⁹⁶ Auch hier greift Waldenfels wieder das Atopische, die „verwunderliche Ortlosigkeit“ des ἐξαίφνης auf und bringt dieses explizit mit der Fremdheit in Verbindung: „Der Augenblick entspringt anderswo, in der Fremdheit des Blicks, des fremden wie des eigenen.“ Desgleichen schlägt Waldenfels in diesem Kontext den Bogen auch wieder zur Zeitlichkeit des Augenblicks. Das ἐξαίφνης nämlich lässt sich immer nur nachträglich fassen, denn alles in der Zeit ist „älter und jünger als es selbst“³⁹⁷. Die daraus für Waldenfels resultierende „Abwesenheit in der Anwesenheit“ impliziert eine „originäre Form von *Zeitverschiebung*. Mein Blick beginnt dort, wo ich nie war. Der Blick zerteilt sich in Vorblick und Rückblick, er widersetzt sich jedem abschließenden Überblick.“³⁹⁸ In mittlerweile bereits vertrauter Art und Weise summieren wir so: Das Hyperphänomen des Augenblicks entzieht sich uns also sowohl örtlich wie zeitlich, indem wir uns auf dieses nur indirekt als Phänomen einer sprunghaften Plötzlichkeit, die sich in einem transzendenten Zwischen ereignet, beziehen können. Nicht nur zeigt sich am Augenblicklichen explizit etwa das Fremde und Paradoxe, sondern sind auch Motive wie das Ambivalente, Schwellenartige sowie Hyperbolische darin stets impliziert. Neu indes kommt hier insbesondere der in den Vorbemerkungen dieser Schrift bereits zum Klingen gebrachte Begriff der Atopie ins Spiel, der uns auch im Verständnis des Anderen bei Levinas begegnete, und der uns gleichfalls noch weiter beschäftigen muss als ein signifikantes Merkmal einer Hyperphänomenologie. Mit der an ihm sich zeigenden originären Zeitverschiebung ist uns hier zudem ein konkret diastatisches Element in seinem Auseinandertreten

³⁹⁴ Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.174.

³⁹⁵ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.212f.

³⁹⁶ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.78.

³⁹⁷ Platon: *Parmenides*, 141d.

³⁹⁸ Waldenfels: *Platon*, S.90f.

entgegengetreten, welches ganz grundsätzlich an die Nachträglichkeit aller Erfahrung anschließt, die schon Husserl konstatierte: Der Anfang unserer Erfahrung ist immer schon geschehen, wir nehmen immer erst verzögert wahr.³⁹⁹ Dass Waldenfels schließlich das Phänomen des ἐξάφνης als „Zwielicht“ zu versinnbildlichen versucht, indiziert nicht nur auf sprechende Weise, dass hier von einer gleichsam dämmerigen Zwischenzone die Rede ist, wo klare Distinktionen erschwert sind, sondern deutet vor allem die höchst bedeutsame Komponente der versuchten Beschreibung von Hyperphänomenen mittels indirekten Mitteln an. Auch hierauf müssen wir in der weiteren Folge noch zu sprechen kommen.

II – 2.4. Kontexte der Hyperphänomenologie

Unser Versuch in diesem *II. Teil* der Hyperphänomenologie *ante se ipsum* nachzugehen, bedeutet *last, but not least* eine der großen Lehrstunden der Poesie Walt Whitmans anzunehmen, wie er sie uns seinem berühmten *Song of Myself* gibt: „Do I contradict myself? / Very well then I contradict myself, / (I am large, I contain multitudes.)“⁴⁰⁰ Aus der im Eingang dieser drei Verse gestellten zweifelnden Frage, sie entspricht dem Zaudern vor, oder gar der Zurückweisung von hyperphänomenalen Erscheinungen, entwächst über das Antinomische hinaus ein neuer, als Antwort verliehener Sinn, der in unserem Falle die Widersprüchlichkeit von Hyperphänomenen bejaht, weil es diesen einen neuen Wert überträgt: Jenen nämlich der Vielzahl, wir können auch sagen der hier relevanten Erfahrungsmannigfaltigkeit. Frage und Antwort, vom Widersprüchlichen in das Vielfältige, vom Bekannten in das Andere. Nicht nur in diesen Sachen bewegen wir uns hier auf waldenfelsischen Pfaden, gerade was die für diese Übergänge erforderliche Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale mit ihrer sie bedingenden hyperphänomenologischen Verfasstheit anbelangt, auf welche wir uns hier schrittweise zubewegen. Eine phänomenologische Verfasstheit, die das Paradox fruchtbar zu denken versucht, ist, wie wir oben konstatiert haben, im Grunde alt, ebenso wie es im Grunde beinahe alle Einzelmotive einer Hyperphänomenologie sind. Sie gehören, wie bereits angedeutet, zum indirekten und verborgenen Immer-Schon der Philosophie. Und doch haben wir dem Denken des Hyperphänomenalen den Aufbruch in ein Neues attestiert, der Altbekanntes mit erneuerten Mitteln aufzeigt und erforscht. Dieselbe Doppelbewegung geht auch Waldenfels auf der Basis seiner mannigfachen Rückbindung und Eingebettetheit in die Kontexte der Phänomenologie, und damit der Philosophie als solcher, mit, wenn in seiner Hyperphänomenologie Stränge von Platon bis Levinas neu zusammen- und dann weitergeknüpft werden. Es sind dies sein zugleich

³⁹⁹ Siehe Waldenfels in *Husserls Verstrickung in die Welt* in Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.270f.

⁴⁰⁰ Whitman: *Leaves of Grass*, „*Song of Myself*“, Verse 1324-1326.

bewahrendes und steigerndes Moment; der einerseits eklektische und andererseits originelle Grundzug seines Denkens. Diese gleichzeitig konservierende und doch augmentierende Form der Grundlegung einer Hyperphänomenologie erinnert so auch an das verkürzte aristotelische Diktum, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile sei.⁴⁰¹ Dieses bei Waldenfels in ein *mehr* und *anders* erweiterte Ganze der vor-waldenfelsischen Phänomenologie ist nun nicht allein ein Konstituens für die Entwicklung des Denkers Waldenfels selbst, denn er wuchs gleichsam aus dem Ganzen seiner Quellen zu sich selbst, sondern gerade auch eine basale Eigenart der Hyperphänomenologie als solcher: Nämlich eine referenzreiche, dabei vielfach verflochtene, mithin transdisziplinäre, ohne dabei aber das Punktuell und immer auch Neue unberücksichtigt lassende Denkweise zu sein, die globale Masse angenommen hat.⁴⁰²

Das waldenfelsische Denken ist also ein, wie wir schon mehrfach akzentuiert und auch aufgezeigt haben, stark kontextualisiertes Denken, dessen am stärksten einfügende Integratoren wohl auf die nun schon mehrfach gefallen Namen Platon, Aristoteles, Husserl, Valéry, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, und Levinas lauten. Es sind dies auch die für unser Interesse bei Waldenfels wichtigsten Autoren, selbst wenn sie, auf die eine oder andere Weise, ohnehin in annähernd allen seinen Untersuchungen mit Anwesenheit aufwarten. Im Kontext anderer, meist spezifischerer Themen sind an ihre Seite aber auch ein Aron Gurwitsch, Foucault, Ricœur und Derrida zu stellen. Der jeweilige Bezug von Waldenfels zu allen diesen für ihn bedeutsamen Autoren wäre im Einzelnen zu klären, ist er doch teils auch zwiespältig, wie etwa zu Heidegger⁴⁰³, oder eher unausgesprochen, wie etwa zu Sartre. Um hier nur ein Beispiel zu nuancieren, das historisch bedingt im Grunde primäre: Von seiner Dissertation 1961 über *Das sokratische Fragen* bis hin zu seiner 2017 erschienenen *Platon*-Monographie begleitet Platon den philosophischen Werdegang von Waldenfels, wie letzterer dies selbst unterstreicht. Waldenfels aber ist beileibe kein Platoniker, vielmehr ist er aus phänomenologischer Warte bemüht, in demselben originären Gestus eines Sokrates resp. Platon zu philosophieren. Waldenfels selbst spricht diesbezüglich von einem „Platon ohne abschließenden Platonismus“⁴⁰⁴, der sich gerade dadurch auszeichnet, Platon nicht zu systematisieren, sondern in der Nähe zur Phänomenologie als eine Quelle zu interpretieren, in welcher Begriffe aus der

⁴⁰¹ Siehe Aristoteles: *Metaphysik*: Buch VII 1041b: „Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, dass das Ganze eins ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe, ist noch etwas anderes außer den Elementen.“

⁴⁰² Eine kurze Übersicht über die Entwicklung und Verbreitung der Phänomenologie im 20. Jahrhundert findet sich etwa in Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie* in *Philosophische Rundschau* (2010), S.154f.

⁴⁰³ Waldenfels sagt, Heidegger sei für ihn, wie Nietzsche für Valéry: „ein Stimulans, aber kein Nährstoff“. Siehe: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels* in *Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.419.

⁴⁰⁴ Waldenfels: *Platon*, S.18.

Erfahrung entwickelt und an der Erfahrung korrigiert werden.⁴⁰⁵ Unsere obige Beschäftigung mit dem ἐξάιφνης ist also aus waldenfelsischer Perspektive keineswegs willkürlich. Aber auch außerhalb des phänomenologischen Denkflusses und einiger ihrer umliegenden Gestade, *id sunt* die existenzphilosophischen resp. existenzialistischen, hermeneutischen, postmodernen und poststrukturalistischen, sowie im hier vorliegenden Fall, auch sokratisch-platonischen Ansätze, navigiert Waldenfels zwischen einer Vielzahl von Philosophen anderer Schulen und Traditionen. Um dies kurz vor Augen zu führen: Nebst den ins Ungezählte führenden einzelnen Referenzen innerhalb seiner Werke gehören so, um nur einige aufzuführen, ein Thomas Hobbes, ein Descartes, ein Hume, ein Jean Jacques Rousseau, ein Hegel, ein Henri Bergson, ein Ludwig Wittgenstein oder auch ein Helmuth Plessner, wie in verstärktem Masse ein Kant, Kierkegaard und Nietzsche allesamt zum wiederholt gebrauchten Denkvokabular der waldenfelsischen Anstrengungen, sei es kritisch, illustrativ oder kontextualisierend. Punktuelle Bezüge selbst auf explizit analytische Denker wie John Langshaw Austin, Willard Van Orman Quine oder John Searle sind ebenfalls zu finden. Waldenfels versammelt aber vor seinem Denkhorizont nicht nur die halbe Philosophiegeschichte, sondern seine thematischen Auseinandersetzungen erstrecken sich auch auf Bereiche außerhalb des Gesichtskreises klassischer Philosophie. So bezieht er sich etwa regelmäßig auf die psychoanalytische Tradition, wobei vor allem Freud, Jacques Lacan und Jean Laplanche Berücksichtigung finden. Die intensive Beschäftigung mit ersterem ist 2019 sogar in einem eigenen als *Erfahrung, die zur Sprache drängt* titulierten Werk erschienen. Freud interessiert Waldenfels, wenig verwunderlich, vor allem dort, wo dieser hinsichtlich der Triebwelt auch an die Grenzen unserer Erfahrung vorzustößen versucht.⁴⁰⁶ Ferner ist er Herausgeber und Mitautor einer vierbändigen Reihe zu *Phänomenologie und Marxismus* (1977-79), hat sich wiederholt aber auch mit Niklas Luhmann und der Systemtheorie auseinandergesetzt, desgleichen mit Künstlern wie Paul Cézanne, Wassily Kandinsky oder Paul Klee. Zudem greift sein Denken immer wieder auf Beispiele aus der abendländischen Literatur zurück, wobei vornehmlich Goethe, Arthur Rimbaud, Kafka, Robert Musil und Marcel Proust zu erwähnen sind, aus welchen er nicht selten auch explizit phänomenologisches Kapital zu schlagen versucht.

⁴⁰⁵ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.412. Dasselbe gilt so auch für Waldenfels' Verhältnis zu Husserl, Merleau-Ponty und Levinas, da er diese nicht als Lehrer einer potentiellen Gefolgschaft, sondern deren Denken er, wie er in Bezug auf Husserl sagt, als ein „Werkstattdenken“ ansieht, das einen zu philosophieren anregt. Siehe ebd., S.419ff.

⁴⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.13.

Umgekehrt betrachtet, ist Waldenfels' Denken aber nicht nur als eine konzentrierende Weiterentfaltung einer großen Fülle von Stoffen, Gehalten und Sinnfeldern des abendländischen Denkens *in toto* zu verstehen, was sein Denken zu einem sehr verdichteten Denken macht, sondern auch als ein permanentes Ab- und Ausstrahlen über sein eigenes, hier mit Absicht im engeren Sinne verstandenes phänomenologisches Zentrum hinaus. Er wirkt so aus seiner hyperphänomenologischen Mitte auf Fragen und Probleme all der adressierten Bereiche der Philosophie und, darüber hinaus, eben auch auf Aspekt in der Psychoanalyse, Systemtheorie und Ästhetik, sowie auch in den Politikwissenschaften, der Psychotherapie, der Phänomenotechnik, der Soziologie und der Sprachwissenschaften.⁴⁰⁷ Es sind dies alles Disziplinen, in welche die Phänomenologie methodisch ohnehin oft fließend übergeht, die konkret aufzusuchen, um darin etwa Spuren des Fremden nachzuweisen, aber gerade die beachtliche Reichweite des waldenfelsischen Denkens ausweist. Aus allen diesen Einflüssen und Wirkungsbereichen, seien sie nun flüchtig oder genau, punktuell oder flächendeckend, partiell oder umfassend aufgegriffen, verarbeitet und kombiniert, stellt das waldenfelsische Denken eine Art beständig wachsende Summe dar, die durch ihre jeweiligen Weiterführungen zu einem qualitativen Mehr ihrer quantitativen Herkunft wird. Mit Blick auf das zuvor im Zusammenhang mit Merleau-Ponty erwähnte Bild des phänomenologischen Denkens als einem knotenartig verbundenen Beziehungsnetz, entpuppt sich Waldenfels' Denken entsprechend als eine in viele Themen und Richtungen verknüpfte Reflexionsmasche eines interphilosophischen sowie transdisziplinären Denknetzes.⁴⁰⁸ Waldenfels ist damit als ein gegenwärtiges *Summa Summarum* der Phänomenologie in *Motion* zu verstehen, eine fortlaufende Zusammen- und Weiterführung, ein Vermitteln und Kombinieren im Alten und Neuen. Dergestalt könnte uns Waldenfels vielleicht als eine Art Cicero der Phänomenologie gelten, wäre da nicht seine immer auch steigernde und sprengende Tendenz.

Doch wozu alle diese den Denker Waldenfels betreffenden Hinweise? Die Antwort haben wir im vorangehenden Abschnitt selbst schon gegeben: An seiner Denk- und Arbeitsweise, wie

⁴⁰⁷ Immer wieder bezieht sich Waldenfels etwa auf den Literaturwissenschaftler Michail Michailowitsch Bachtin, den Sprachwissenschaftler Émile Benveniste, den Sprachwissenschaftler und Gestaltpsychologen Karl Bühler, den Neurologen und Psychiater Kurt Goldstein, den Linguisten Roman Ossipowitsch Jakobson, den Entwicklungspsychologen Jean Piaget und den Soziologen Alfred Schütz. Müller-Funk reiht Waldenfels unter die „nicht-szientistischen“ Phänomenologen, wodurch er dessen Bezug zur Wissenschaft, vor allem den Naturwissenschaften, wiederum klar unterstreicht. Siehe *Theorien des Fremden*, S.121.

⁴⁰⁸ Vgl. Menga: *Guest Editor's Preface: The Experience of the Alien and the Philosophy of Response in Etica & Politica / Ethics & Politics*, S.8: „It is exactly this constitutive plural character of experience, in which alienness is constantly involved, what makes Waldenfels' phenomenology particularly open to confrontations with several discourse domains.”

ebenso an der Biographie seines Denkens, wird die Eigenart der Hyperphänomenologie selbst deutlich: Nämlich eine genuin referenzreiche, dabei vielfach verflochtene, mithin transdisziplinäre, aber auch punktuelle und immer auch das Neue anstrebende Denkweise zu sein. Nunmehr verstehen wir auch noch einmal besser unser bisheriges, von paradigmatischen Rundgängen und vielen Verweisen gezeichnetes Vorgehen (siehe I-1. – II-2.). Es war dies, wie wir aus jetziger Warte sagen können, nicht nur der Versuch Waldenfels auf einige seiner jeweiligen Ursprünge rückzubinden und dabei stellvertretend ein ihm gemäßes Denknetz resp. ein Denknetz gemäß dem waldenfelsischen Denken selbst zu knüpfen, sondern überhaupt das Bemühen in einem vollziehenden Gestus in die Eigenart einer Hyperphänomenologie selbst einzutreten, wo diese gerade als ein vernetztes und verwundenes, als ein überkreuzendes und übergreifendes, und dabei doch als ein punktuell und spezifisches Denken verstanden werden muss. Ein Denken, welches auch hierin aus seinen unzähligen Strängen und Quellen sich zu einer strömenden Wirksamkeit potenziert, die mehr ist als die Summe ihrer einzelnen Elemente. Die Hyperphänomenologie gleicht so einer ganzen Denk- und Wirkkultur, in deren Strömung man sich, sobald man von ihrem Sog eingezogen wurde, beinahe zu verlieren droht. Doch allein durch ein solches, vielleicht auch gewaltsames Eintauchen in ihre Dynamik kann überhaupt ein adäquater Zugang zu den Bewegungen und Dynamiken einer waldenfelsischen Hyperphänomenologie gefunden werden, wenn nämlich versucht wird, selbst solche Bewegungen und Dynamiken zu erzeugen und mitzugehen. Eine performative Motionslogik also, die ihrer Ausrichtung und Thematik gemäß immer schon mannigfach verschränkt, und doch vereinzelt, dies aber im verzweigten Sinne ist. Eine performative Motionslogik, die auch Wiederholungen, thematische Wiederaufnahmen und Ergänzungen nicht scheut. Unsere beiden Aspekte der *Involviertheit* und *Performativität* erweisen sich somit als mithin konstitutiv für die Entwicklung in Richtung der Möglichkeit einer Hyperphänomenologie. Dass dieser bisher versuchte Einlass bezüglich der Quellen und Stoffe bei Waldenfels so vornehmlich in Streifzügen und weitestgehend unkritisch möglich war, ist also nicht zuletzt der Hinführungslogik zur Hyperphänomenologie *sui generis* verschuldet, nebst dem grundsätzlich natürlich auf die konkrete Erfahrung des Fremden resp. Hyperphänomenalen und seinen Folgen hin arbeitenden Ansinnens dieser Schrift. Es sind dies Eigenheiten und Charakteristika die vorerst festzustellen, aber für Späteres auch im Gedächtnis zu bewahren sind.

Trotz seiner Vorrangigkeit als Phänomenologe stellt sich Waldenfels also immer wieder als ein auch interdisziplinärer Denker heraus. Diese beiden Charakterisierungen gehen miteinander einher. Denn wie er selbst betont: „Phänomene sind von Hause aus interdisziplinär oder

paradisziplinar“, sie bringen kulturübergreifende Relationen zum Ausdruck⁴⁰⁹, was stets ein dementsprechendes Denken bedingt. Im Grunde also impliziert die Phänomenologie, genauer die Hyperphänomenologie, immer schon eine Übersteigung einzelner Disziplinen. Waldenfels selbst charakterisiert sein Werk und die Elemente der Kontinuität darin so als Arbeit eines „Koloristen“, der immer wieder neue Farben neben andere setzt.⁴¹⁰ In einer heute zunehmend globalen, hyperpluralistischen, und damit mehrfarbigen, ja im Grunde immer schon den ganzen goetheschen Farbkreis ausfächernden Lebens- und Denkwelt, wird so gerade der jahrzehntelang geübte Kolorist zum Denker, der im höchsten Masse not tut. Wer also referenzreich, dabei vielfach verflochten, mithin transdisziplinär denkt und beschreibt, ohne dabei aber das Punktueller und das Novum außer Acht zu lassen, wird so zum Denker einer Gegenwart, die in diesen Charakteristika sich gerade erst zu entfalten, wenn nicht gar zu entfesseln beginnt. Und dabei haben wir hier nicht nur die rapide voranschreitende Digitalisierung vor Augen. Aus dieser Perspektive lässt sich Waldenfels nicht nur als ein Denker der Gegenwart, sondern gerade auch als ein Denker der Zukunft deuten.

Wo also die verstärkt globalisierte Welt der Gegenwart in ihrer sich darbietenden Multiperspektivität einem unendlich beziehungsreichen, und nur über unzählige Zwischenstufen zu vermittelnden, dynamischen und offenen Strukturgeflecht gleicht, wird sie auch zur Wiege verstärkt hyperphänomenologischen Erfahrens und Aufmerkens. Ihre Folgen sind eine Zunahme an Erfahrungen des Fremden und Anderen, an Konfrontationen mit befremdlichen λόγοι, an Überkreuzungen und Überschüssen. Daran wird auch eine Transparenzgesellschaft der vermeintlichen Eindeutigkeiten nichts ändern können, ganz im Gegenteil, sie wird dies im kontrafaktischen Sinne noch erhöhen. Es ist offenkundig, dass eine Phänomenologie, welche Phänomene wie das Fremde, Hyperbolische und Diastatische in den Blick nimmt, die sich teils chiastisch, teils ambivalent und überhaupt nur indirekt zeigen, und die sich insgesamt der Offenheit und Vielfältigkeit verschreibt, heute aber auch morgen von größter Bedeutung sein wird. Die Hyperphänomenologie birgt also beträchtliche Potenziale für ein Denken nicht nur der Jetztzeit, sondern als Denkmodus schlechthin für eine Zeit, die gerade erst angebrochen ist. Nur ein „Polyloge“, der die Vielstimmigkeit und Unstimmigkeit der Erfahrung wahr, indem er auch Verstimmungen zulässt, kann darin das Außer-ordentliche, als „*Kehrseite* des Ordentlichen und Geregelter, deren Fäden das sichtbare Gewebe unmerklich

⁴⁰⁹ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.15ff.

⁴¹⁰ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.432. Siehe auch *Philosophisches Tagebuch*, S.83: „Philosophie sollte man viel mehr betreiben wie Künstler, die an etwas arbeiten, ohne gleich das Ganze des Feldes bestellen zu wollen. Rückstände anerkennen.“

durchsetzen“⁴¹¹, denken. Als wie zukunftssträchtig sich das waldenfelsische Denken, und in diesem Sinne seine Hyperphänomenologie, letztlich *realiter* erweisen wird, bleibt ans Licht zu bringen, wie immer, dem Noch-Nicht dieser vielleicht so hyperphänomenologischen Zukunft überlassen. Dass aber eine Hyperphänomenologie als Denkungsart aufgrund ihrer methodisch zugleich stringenten und doch offenen Disposition im höchsten Masse zukunfts- und globalitätskompatibel ist, muss keineswegs bezweifelt werden.

II – 2.5. Elemente der Hyperphänomenologie

Waldenfels ist also ein Denker der Erfahrung des Fremden, Ambivalenten, Atopischen, Offenen und Zwischenhaften. Der Hyperphänomenologe, der sich darin abzeichnet, versteht das Hyperphänomen dabei als den phänomenologischen Oberbegriff dieser Erfahrungsweisen. Es sind dies Erfahrungsweisen, die im Werk von Waldenfels nicht immer, oder nicht von Beginn weg, als Hyperphänomene verstanden werden, wie etwa in der offenen Erfahrung oder den Studien zum Fremden, die aber eindeutig vorbereitenden Charakter hin zu einer Hyperphänomenologie aufweisen. Eine solche Phänomenologie nun, die auf eine Hyperphänomenologie hinzielt, ist eine Phänomenologie folgerichtiger Konsequenzen ihrer Herkunft und Eingebettetheiten. Wenig verwunderlich also, dass im konkret vorhyperphänomenologischen Denken von Waldenfels nebst den oben schon aufgegriffenen Motiven außerdem auch Denkfiguren wie die Differenz, das Polyzentrale, die Spaltung oder die Transdiskursivität immer wieder eine wichtige Rolle spielen. Solche Figuren können auch als weitere denkerische Vorbedingungen für eine Hyperphänomenologie, oder überhaupt für eine Phänomenologie des Hyperbolischen und Diastatischen gelten, in welche eine Phänomenologie des Fremden *naturaliter* mündet. Einen transzendentalen Charakter nehmen sie deshalb aber nicht an, denn oft säumen sie die grundsätzlicheren Motive einer Grenzphänomenologie ein oder manifestieren sich auch konkret in einer solchen.

Um nun erneut eine Bewegung des Hyperphänomenologischen *ante se ipsum* zu wagen, diesmal eine lineare, ließe sich, mit Waldenfels gedacht, also sagen: Wer Phänomene des Fremden, des Zwischenhaften, des Chiasmatischen und des Hyperbolischen aus eigener Erfahrung kennt, wird, sofern er diese mit den Mitteln der Phänomenologie zu denken und deskribieren versucht, in Differenzen denken müssen. In Differenzen zu denken, bedeutet das Übergreifen eines totalisierenden λόγος zu unterlassen, und innerhalb der im Zwischen aufbrechenden

⁴¹¹ Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S.54.

Hyperbolik mit Differenzierungen des Sich-so-Zeigenden anzusetzen. Waldenfels spricht hier mitunter von einer „signifikativen Differenz“, die es einem erlaubt „*etwas als etwas*“ zu fassen. Wir sahen dies zuvor schon. Bei dieser Als-Struktur, die jede Erfahrung auszeichnet, handelt es sich um eine „*Einheit in der Differenz*“ und „*Differenz in der Einheit*“, welche „der dualistischen Aufspaltung in eine äußere Realität und ein inneres Bewußtsein widersteht.“ Nie ist die Erfahrung reduzierbar nur auf das Gegebene oder Bedeutete, sondern in der Ambivalenz und Diastatik der „signifikativen Differenz“ immer schon horizontal vermittelt zwischen dem Außen und Innen.⁴¹² Erst in diesem bedeutungsgenerierenden Differenzierungsgeschehen wird dem affektiven Nicht-Sinn des Sich-Zeigenden ein regelhafter Sinn, und damit Sagbarkeit, Traktierbarkeit und Wiederholbarkeit, verliehen.⁴¹³ Aus dem Zwischen differenziert sich durch wiederholtes Erfahren so zwar Sinn heraus, dennoch entzieht sich darin doch immer ein Transdiskursives, welches die nicht überwindbare Differenz des Sagbaren und Unsagbaren einer Ordnung markiert.⁴¹⁴ Hier tun sich also, wie oben schon erwähnt, auch Risse, Spalten und Brüche in der Erfahrung auf, die jeden geschlossenen Zusammenhang verhindern und einen geradezu von einer „prästabilisierten Disharmonie“ sprechen lassen, welche den Riss zwischen dem Ordentlichen und dem Außer-ordentlichen durchzieht.⁴¹⁵ In seiner Auseinandersetzung mit Foucault denkt Waldenfels hier das Verhältnis von Ordnungen, die es zunächst schlicht gibt (*il y a*), die als solche aber durch und durch kontingent sind. Entscheidend ist für Waldenfels das Verhältnis der Ordnungen zu ihren Grenzen sowie das Zwischenverhältnis, welches wir in unseren Erfahrungen damit einnehmen und die ihn infolgedessen dazu veranlassen, Ordnungen nur noch auf der Basis einer verwehrten Zentralisierung zu denken. Denn es gilt: „Es *gibt* Sinn, aber kein Reich der Vernunft [...] und „*so viele Ordnungen, so viele Fremdheiten*. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnung wie ein Schatten.“⁴¹⁶ Das Außer-ordentliche selbst ist für Waldenfels das „*Außen einer bestimmten Ordnung*“ und tritt so als eine „anderswo bestehende Ordnung“ auf, dessen Anderswo atopisch ist.⁴¹⁷ Was sich hier aber als atopisch, außer-ordentlich, fremd oder gebrochen zeigt, sind Ansprüche des Gebrochenen, Fremden, Außer-ordentlichen oder Atopischen, die uns so, wie bei Levinas der „Andere“, unausweichlich ansprechen und eine Antwort einfordern. Im Lichte dieser demarkativen Ansprüche hebt

⁴¹² Siehe Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.129f.

⁴¹³ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.35/38 und *Sozialität und Alterität*, S82. Schon Merleau-Ponty denkt anstelle der husserl'schen Bewusstseinsintentionalität als zentrale Instanz der Sinnbildung an ein Differenzierungsgeschehen. Siehe Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.199. Desgleichen ist hier auf Derridas vielschichtiges Denken der Differenz hinzuweisen.

⁴¹⁴ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.171.

⁴¹⁵ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.165f.

⁴¹⁶ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.10/33.

⁴¹⁷ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.169f.

Waldenfels mit Emphase eine „konstitutive Asymmetrie“ und „ursprüngliche Polyzentrik“ unserer Möglichkeiten auf diese zu antworten hervor, die sich aller Symmetrie und Logozentrik widersetzen müssen.⁴¹⁸ Hier deutet sich dann auch an, inwiefern die signifikative Differenz durch die Klausel „etwas als mehr als es selbst“ zu erweitern ist, die für das Hyperphänomenale gerade konstitutiv ist.

Mit einer Phänomenologie, die mit ereignishaften Ansprüchen arbeitet, die uns zu einer bestimmten Antwort anregen, wenn nicht eigentlich zwingen, strebt Waldenfels nun nach einer Phänomenologie, die im husserl'schen Sinne einerseits „genetisch“ ist, denn sie versucht die Ordnungen mittels Differenzierungen in ihrer ständigen Werdung zu fassen⁴¹⁹, und die andererseits „lebendig“ ist, denn sie bemüht sich verschiedene Richtungen einzuschlagen und sich ständig neu zu erproben.⁴²⁰ Eine solche Phänomenologie, die insofern xenologisch ist, als dass sie durch die in ihr radikalisierte Erfahrung Vertrautes gleichsam mit Absicht verfremden will⁴²¹, versteht ihr „Zurück zu den Sachen!“ dabei nicht als „Forschungsbestand“, sondern als „Forschungsimpuls“⁴²², der keinen Weg der Denormalisierung scheut, sei es durch das phänomenologische Aufsuchen von Umbrüchen der Erfahrung, Pathologien, künstlerischen Experimenten oder wissenschaftlichen Paradigmenwechseln.⁴²³ Eine solche Phänomenologie ist, um unsere obigen Bezeichnung wiederaufzugreifen, in ihrer *Sachlichkeit selbst* auch ambivalent-dialektisch, denn sie hält sich zugleich in den Erfahrung eines demarkativen Zwischen und hyperbolischen Darüber-hinaus auf, und zwar so, dass sie dabei die gebotene Negativität aller Grenzerfahrungen nicht nur erhält, sondern auch ihr provokatives Potenzial lebendig zu halten versucht. So gesehen, ließe sich sagen, dass auch Waldenfels uns vorsätzlich zu irritieren, erstaunen oder erschrecken versucht, soweit dies zumindest eine deskriptive Phänomenologie vermag. Wir entsinnen uns hier selbstredend unserer Analysen der Eingangszitationen dieser Untersuchung (siehe I-3.).

Was einer solchen Phänomenologie, wie sie Waldenfels vorschwebt, mit aller Deutlichkeit entgegensteht, sind nun alle Standpunkte oder Tendenzen, welche von der Erfahrung, aber auch vom Denken, entweder zu viel oder aber zu wenig verlangen. So distanziert sich eine

⁴¹⁸ Siehe ebd., S.50 sowie *In den Netzen der Lebenswelt*, S.146. In *Topographie des Fremden* (S.101) spricht er auch von einer Verschiebung in ein „laterales Universales“, welches den Zusammenhang zwischen dem Fremden und Eigenen herstellt und so jedem Logozentrismus entgegensteht.

⁴¹⁹ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.235.

⁴²⁰ Siehe Waldenfels: *Spielraum des Verhaltens*, S.8.

⁴²¹ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.21.

⁴²² Ebd., S.13.

⁴²³ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.311f.

waldenfelsische Hyperphänomenologie in der bekannten phänomenologischen Tradition sowohl von jedem sinnesdatenreduzierten Positivismus und Empirismus als auch von der Vorstellung überdeterminierter Superphänomene oder einem Konstruktivismus. Desgleichen ist sie allen Formen der Normalisierung, Ver-all-gemeinerung oder Rationalisierung Feind, wie aber ebenso einer Totalisierung, etwa durch eine holistische, alles versöhnenden, logozentrische Vernunft. Von totalen Ordnungen weicht sie ferner ebenso ab, wie etwa von binären, technozentrischen Ordnungen. Auch ein reduktiver Behaviorismus, alle Formen von Essentialismus oder transzendentaler Synthesis stehen am anderen Ende des Spektrums einer waldenfelsischen Phänomenologie des *Hyper*.⁴²⁴ In einem vielleicht summarischen Sinne könnte man sagen, dass sich Waldenfels damit gegen alle Versuche einer Bewältigung oder Aneignung der Erfahrung richtet⁴²⁵, oder auch, wir entsinnen uns, gegen alle Versuche die Inkohärenz der Dinge zu vergewaltigen. Hier ist Waldenfels mit Derridas Denken der „Entaneignung“ (*exappropriation*) im Bunde, welches davon ausgeht, dass die Aneignung des Fremden immer schon eine Enteignung ist aufgrund der strukturell steten Anwesenheit des Fremden.⁴²⁶ Die Nicht-Bewältig- und Vergewaltigbarkeit der Erfahrung in all ihrer Radikalität, Hyperbolik, Fremdheit, Diastatik und so fort, ist *vice versa* wiederum das die waldenfelsische Phänomenologie vielleicht am stärksten konstituierende Element. Dass Waldenfels so, um nur vier Exempel zu nennen, auch einem Epikur, der letztlich eine Verarbeitung und Meisterung der Grenzerfahrungen durch rationale Verachtung propagiert; einem Wilhelm von Ockham, der mit seinem famosen „Rasiermesser“ möglichst eine Simplifizierung der Erklärbarkeit anstrebt; einem Hegel, wo dessen Dialektik rigide als alles vereinnahmende Bewegung des Geistes gedeutet wird; aber auch einem Husserl, wo dieser in seiner Phänomenologie letztlich von einer transzendentalen Eidetik ausgeht, mit aller Vehemenz entgegenstehen muss, ist damit leicht einsehbar.⁴²⁷ Dennoch zeichnet sich das waldenfelsische Denken weniger als ein hauptsächlich opponierendes, durch Abgrenzungen zu anderen Positionen sich konstituierendes Denken. Es

⁴²⁴ Siehe Waldenfels u.a. zu Superphänomenen: *Hyperphänomene*, S.11; zum Konstruktivismus: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.24; zur Normalisierung: *Sozialität und Alterität*, S.130; zur Rationalisierung: *Ordnung im Zwielficht*, S.188; zur Totalisierung: *Spielraum des Verhaltens*, S.28; zu totalen Ordnungen: *Schattenrisse der Moral*, S.107; zur Technozentrik: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.360; zum Behaviorismus: *Grenzen der Normalisierung*, S.95ff; zum Essentialismus: *Spielraum des Verhaltens*, S.92; zur transzendentalen Synthesis: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.212.

⁴²⁵ Siehe Waldenfels u.a. *Der Stachel des Fremden*, S.20 sowie *Schattenrisse der Moral*, S.269.

⁴²⁶ Siehe Müller-Funk: *Theorien des Fremden*, S.313.

⁴²⁷ Siehe Waldenfels u.a. *Spielraum des Verhaltens*, S.34; Gespräch mit Bernhard Waldenfels in *Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.422f sowie *Hyperphänomene*, S.10. Siehe zu Epikur seine erschütternde Weisung: „Ich habe dir vorgebaut, du Dämon des reißenden Zufalls, und dein verborgenes Eindringen ganz eingedämmt. Und weder dir noch irgendeinem anderen Strudel werden wir uns selbst preisgeben; sondern wenn uns die Not hinaustreibt, werden wir gewaltig auf das Leben spucken und jene, die sich blind daran klammern. So werden wir aus dem Leben gehen und mit einem schönen Preislied darauf jubeln: „Gut haben wir gelebt!“.“ *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, S.91 (Epikurs Weisungen §47).

ist vielmehr, verwandt mit dem platonischen ἔτερον, der Versuch eines meistar andersartigen, eines dritten Denkens, das sich als ein immanentes Verschiedenes in die oft unbeachteten Spalten und Lücken *um* und *inmitten* der sich konkurrierenden Positionen stellt. Diese Positionen wiederum trachtet es aus dem Anderen durch die „Neutralisierung von Gegensätzen“ selbst zu ent-ordnen und ent-subjektivieren, um so überhaupt erst an die ambigen Ereignisse zu gelangen.⁴²⁸ Zu bewahren und zu steigern, bedeutet also sich in ein Drittes zu versetlichen. Das waldenfelsische Denken ist *eo ipso* ein kaum je restringierendes, sondern ein durchweg eröffnendes Denken, welches den Blick auf unsere tatsächliche Erfahrungswirklichkeit in bedeutsamem Masse weitet und dadurch anderweitige Sichtweisen an deren blinde Stellen stellt.

II – 2.6. Aspekte andersartigen Denkens

Inwiefern liegt uns hier nun, mit dem bisher Entwickelten, das oft nur andeutungsweise war, also ein neues und anderes Denken vor? Was überhaupt ist ein solches neues und anderes Denken? In unseren Vorbemerkungen haben wir von Waldenfels her das Denken (*pensare, penser*) als einen Prozess des Abwägens, Erwägens resp. des Aufhängens eines Waagebalkens (*pendere*) und seines Gewichts (*pondus*), welches diesen in Bewegung hält, und so jedenfalls als Tätigkeit innerhalb eines gravitativen Kräftefeldes bestimmt. Ein neues und anderes Denken galt uns entsprechend als Abschaffung regulierender Gewichte resp. eine Neubestimmung der Gewichte, d.h. eine Verschiebung im gravitativen Kräftefeld des Denkens. Die mannigfaltigen Möglichkeiten solcher Kräfteverschiebungen reichen nun von der Schöpfung und Neubestimmung von Begriffen oder Kategorien über die Festlegung neuer Werte bis hin zur Einnahme unvertrauter Perspektiven auf das zu Untersuchende und, damit verbunden, der Anwendung alternativer, vielleicht kontraintuitiver Denkmuster. Es kann dies aber auch bedeuten, neue und andere Probleme sowie Forschungsgegenstände überhaupt erst freizulegen, eine entsprechende Sprache für deren Erfassung erst zu erfinden oder, wenn wir an Thomas S. Kuhns Konzept des „paradigm shifts“⁴²⁹ denken, herrschende wissenschaftliche Grundauffassungen durch ein neues Paradigma zu ersetzen. Fundamentale Umbrüche im menschlichen Wahrnehmen und Denken sind aber äußerst rar.⁴³⁰ Tritt ein solches neues Denken aber auf, reißt es alte Mauern und deren Grenzen ein, baut neue Mauern und setzt so auch deren jeweilige Grenzen neu. Ein solch umwälzendes Denken bedeutet, aus dieser Warte betrachtet,

⁴²⁸ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.196f.

⁴²⁹ Siehe Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

⁴³⁰ Siehe Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.120.

immer auch einen Neuanfang. Dahingehend bedeutet ein *Andersdenken*, ein *penser autrement*, in anderen Dimensionen zu denken, gemäß differenter Größenordnungen mit neuen Blicken auf andere Gegenstände zu schauen, um diese hier wichtigen Bezeichnungen von Waldenfels erneut aufzugreifen. Der Einbruch des Sokrates in die Geschichte war ein solcher Aufbruch in eine neue Dimension, wie dies auf religiöser Ebene desgleichen ein Konfuzius, Buddha und Jesus waren, diese vier von Jaspers als „maßgebende Menschen“⁴³¹ hervorgehobenen Größen von welthistorisch bisher unvergleichlichem Rang.

Im Rahmen der Philosophie sind eine Vielzahl solcher Neuanfänge zu vermerken, die sich auch als Vorhaben auffassen lassen, ein neues und anderes Denken zu konstituieren: Platon und Aristoteles sind solche Anfänge, die uns auch heute noch immer wieder *neu* und *anders* anfangen lassen. Vom versuchten Neuanfangen bei Descartes und Hegel war oben schon die Rede und auch Franz Rosenzweigs Bemühung um ein neues Denken sieht sich wohl in dieser Reihe von Neubeginnen.⁴³² Doch auch Husserl, und damit die Phänomenologie als solche, muss *de facto* als ein solcher versuchter Neuanfang verstanden werden, wie von deren „Vater“ im selbstkonstitutiven Gestus auch mehrfach betont und oben schon zitiert. So etwa auch im *Nachwort* zu *Ideen I*, wo entgegen den oftmals naiven Weisen, wie in der Philosophie bisher begonnen wurde, Husserl von einem „neuen Anfang“ spricht, einem „radikalen Anfang einer Philosophie“, in welcher ein „Radikalismus der Begründung“ beschlossen sei, welche die Phänomenologie zu einem „Anfang des Anfangens“ mache und ihn, Husserl, selbst zu einem „wirklichen Anfänger“⁴³³. Weil nun, wie Merleau-Ponty mit Recht hervorhebt, die Philosophie heute wie einst mit der Frage „Was ist denken?“⁴³⁴ beginnt, liegt auch in diesem husserl'schen Anfang einer Phänomenologie als *prima philosophia* der Versuch ein neues und anderes Denken begründet, was wiederum nur Husserls eigene Charakterisierung der Phänomenologie als einem „neuartigen Denken“⁴³⁵ in der *Krisis*-Schrift aufgreift. Es ist daher wenig verwunderlich, dass Heidegger in seinen phänomenologischen sowie auch post- und transphänomenologischen Bemühungen – die philosophiehistorisch, ungeachtet aller Heidegger gegenüber, kritisch einzunehmender Standpunkte, als ungeheuerliche Einstürze und

⁴³¹ Siehe Jaspers: *Die maßgebenden Menschen*. Erste Hauptgruppe von *Die großen Philosophen* (1957).

⁴³² Siehe Rosenzweig: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*. Rosenzweig geht es dabei um ein „sprechendes Denken“, ein „grammatisches Denken“, welches den Anderen bedarf und darin, wie Rosenzweig meint, die Zeit ernst nehmen. Siehe S.440.

⁴³³ Husserl: *Nachwort* zu *Ideen I*: S.139/159-162. Siehe u.a. auch *Cartesianische Meditationen*, S.7/49, wo Husserl von einem Radikalismus anfangender Philosophie und einer totalen „neuen Methodik“ spricht, die er mit der Phänomenologie anstrebe.

⁴³⁴ Merleau-Ponty: *Zeichen*, S.17.

⁴³⁵ Husserl: *Krisis*, S.87.

Aufrisse in das Denken wertzuschätzen sind – stets nach einem neuen und anderen Denken suchte. Wir erwähnten dies zuvor schon. Heidegger spricht diesbezüglich u.a. von einem „abgründigen Denken“, oder auch dem „künftigen Denken“⁴³⁶, wobei vor allem seine idiosynkratisch anmutenden *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* von unbestreitbarer Relevanz sind, die sich konkret anschicken, den Sprung in ein anderes Denken vorzubereiten.⁴³⁷ Es geht Heidegger dabei in absichtlich offener, unsystematischer und fragmentarischer Form um den „Übergang zum anderen Anfang“ des abendländischen Denkens. Dieses „künftige Denken“ aber ist „Gedanken-gang“, ein Denken im Vollzug, kein Denken „über“ etwas, sondern ein Versuch dem „Er-eygnis übereignet zu werden“⁴³⁸. Dieses neue und andere Denken ist, und dies ist für uns besonders interessant und vertraut, so also ein sich vollziehendes „anfängliches Denken“⁴³⁹. Wie der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* kommt also auch den *Beiträgen* eine performative Dimension zu, welche es nicht erlaubt, deren Stil und Form von Inhalt zu trennen.⁴⁴⁰

Trotz seiner kritischen Nähe in der Ferne zu Heidegger ist es nicht zu unterschätzen, wie dieser heideggerianische Zug explizit ein neues Denken zu suchen und vorzubereiten, auf Waldenfelds, und überhaupt die ganze nach-heideggerianische Philosophie, vor allem in Frankreich, wirkte und noch immer wirkt. Von vielen dieser Protagonisten und ihrer Neuorientierung im Denken war oben schon die Rede, so hier, nur im Vorbeigehen, der Verweis auf noch einmal zwei andere Versuche eines differierenden Denkens westlich des Rheins in der weiteren Folge: Einerseits nämlich Deleuzens und Guattaris „nicht-denkendes Denken“, welches versucht die nicht denkbare Immanenzebene des Außen und Innen des Denkens zu denken⁴⁴¹, und andererseits Jean Baudrillards „radikales Denken“, welches u.a. in der Sprache die Illusion wiederherstellen will, als deren Teil sie sich ausgibt.⁴⁴² Außerhalb Europas, von dessen

⁴³⁶ Heidegger u.a. *Über den Humanismus*, S.23. Dieses „künftige Denken“ versteht sich dort allerdings ausdrücklich „nicht“ als, wie Heidegger sagt, anmaßender Versuch gänzlich von vorne zu beginnen. Es sucht stattdessen „nur“ das „einfache Wesen der Wahrheit des Seins.“ Ebd., S.29. Auch gilt: „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. (...) Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen.“ Ebd., S.56. Siehe auch *Der Satz vom Grunde* (GA12) sowie *Besinnung* (GA66).

⁴³⁷ Im Rahmen dieses Ansinnens und konkret im Kontext der *Beiträge* sind auch die Vorlesungen aus den dreißiger Jahren sowie die Schriften *Besinnung* (GA66), *Die Geschichte des Seyns* (GA69), *Über den Anfang* (GA70), *Das Ereignis* (GA71) und *Die Stege des Anfangs* (GA72) zu situieren.

⁴³⁸ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie* (GA65), S.3f.

⁴³⁹ Ebd., §27–31. Die Grundfrage des anderen Anfangs ist: Wie west das Seyn? (Siehe: *Heidegger-Handbuch*, S.155) Die Antwort: „Das Seyn west als das Ereignis.“ ebd., S.260. Siehe auch „Der Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis (...)“ Ebd., S.58.

⁴⁴⁰ Siehe *Heidegger-Handbuch*: S.153.

⁴⁴¹ Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.68ff/260.

⁴⁴² Siehe Baudrillard: *Das radikale Denken*, S.13.

Denktradition aber maßgeblich geprägt, ließe sich an dieser Stelle vielleicht noch Nishida Kitarōs Meontologie (die Lehre des nicht-Seienden) anführen resp. überhaupt die Bemühung der Kyōto-Schule in anti-metaphysischer Weise das absolute Nichts zu denken.⁴⁴³

Aber auch außerhalb der Philosophie ist das Denken, Schaffen und Forschen von Neuanfänge in ein gleichsam neues und anderes Denken bestimmt. In der Literatur etwa dekonstruierte Arthur Rimbaud mit seinem „JE est un autre“ – Ich bin ein Anderer – die Erste-Person-Perspektive und Stéphane Mallarmé löste mit seiner Dichtung die Sprache von der äußeren Referenz. Zwei Dekonstruktionen, die laut George Steiner das hebräisch-hellenistisch-kartesianische Denkgebäude sprengten.⁴⁴⁴ Mit weitreichenden Folgen: „Verglichen mit dieser Zerstörung haben, so wage ich hier einmal zu behaupten, selbst die politischen Revolutionen und die großen Kriege der Geschichte des modernen Europas nur die Oberfläche berührt.“⁴⁴⁵ Von ähnlichem Ausmaß waren vielleicht auch die Schritte in eine moderne bildende Kunst, die man mit Sir Ernst H.J. Gombrich bei Édouard Manet, Claude Monet und Cézanne ansetzen könnte⁴⁴⁶, oder aber jene in die Neue Musik, wo etwa ein Igor Stravinsky, Alban Berg oder Alexander N. Skrjabin als Revolutionäre der Musik zu nennen sind.⁴⁴⁷ In einer im Gestus ähnlichen Nähe zum Hyperphänomenalen ließen sich im Bereich der Mathematik auch Kurt Gödels umwälzende Unvollständigkeitssätze verorten, welche einerseits nachweisen, dass ein endliches System von Axiomen immer Formeln enthält, die in dem System weder bewiesen noch widerlegt werden können, und andererseits beweisen, dass sich die Widerspruchsfreiheit eines hinreichend komplizierten Systems nicht mit den Mitteln beweisen lässt, die im System selber zur Verfügung stehen, sofern das System überhaupt widerspruchsfrei ist.⁴⁴⁸ Im Bereich der Ontophysik wiederum darf die Quantenmechanik hier nicht unerwähnt bleiben, die mit mittlerweile weithin bekannten, in ihren onto-epistemischen Implikationen aber kaum je verstandenen Erscheinungen wie der Welle-Teilchen-Dualität, der damit verbundenen Superpositionalität von Zuständen, wie etwa im Rahmen des Gedankenexperiments *Schrödingers Katze* veranschaulicht oder der sogenannten Quantenverschränkung für unsere hyperphänomenologischen Überlegungen viel Stoff für eine intensive komparative

⁴⁴³ Siehe herausgegeben von Ohashi: *Die Philosophie der Kyoto - Schule. Texte und Einführung* (2011).

⁴⁴⁴ Siehe Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.129f.

⁴⁴⁵ Ebd., S.130.

⁴⁴⁶ Siehe Gombrich: *Die Geschichte der Kunst*, S.512ff/517ff/536ff.

⁴⁴⁷ Ein Arnold Schönberg bleibt aufgrund der allzu strikten Systematik der Zwölftontechnik, trotz ihres bemerkenswerten Aufbruchs in die Atonalität, ein für eine hyperphänomenologische Analogie diffiziler Kandidat.

⁴⁴⁸ Siehe Kurt Gödel: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I*. Siehe auch: Nagel/Newman: *Der Gödelsche Beweis*.

Auseinandersetzung böte. Höchst interessant in diesem Kontext sicherlich die Vermutung Werner Heisenbergs, dass der Übergang zwischen zwei stationären Zuständen eines Atoms einem „Zwischenzustand“ gleicht, von welchem man nicht wissen kann, wo genau das Atom sich befindet.⁴⁴⁹ An dieses Problem der heisenberg'schen Unschärferelation, welche grundsätzlich die Unmöglichkeit der gleichzeitigen Bestimmbarkeit zweier sich ergänzender Größen (etwa Ort und Impuls eines Elektrons) formuliert, schließt bekanntermaßen Niels Bohrs Prinzip der Komplementarität unmittelbar an, welche die gegenseitige Ergänzung, der sich faktisch ausschließenden Zustände, durch das ständige Wechseln zwischen beiden zu beschreiben versucht.⁴⁵⁰ Das Prinzip der Komplementarität kann so auch als eine Art Zwischenfigur auf der Schwelle zwischen der jeweiligen Beschreibbarkeit von Ort oder Impuls eines Teilchens; von gleichzeitiger Unvereinbarkeit und Ergänzung interpretiert werden, welche eine „neue Weise der Beschreibung“ impliziert⁴⁵¹, ohne so allerdings das Paradoxon der Kopenhagener Deutung zu beheben, dass die quantenphysikalischen Zustände mit den Begriffen der klassischen Physik beschrieben werden, obgleich dieser ihrer Realität nicht entsprechen können.⁴⁵² Dass der Umstand dieser Paradoxie gerade eine ambivalente Descriptionsweise nahelegt, wie sie uns hier schon begegnet ist, bei welcher die Indirektheit der Zugangsmöglichkeiten zur quantenphysikalischen Realität besondere Berücksichtigung finden müsste, wäre tiefergehend zu untersuchen und zeigt auch, in welche Nähe eine deskriptive Quantenphysik und Hyperphänomenologie treten könnten.⁴⁵³

Was also ist nun ein solches neues und anderes Denken genau, wenn wir auf die Hyperphänomenologie bei Waldenfels blicken? Es ist der Versuch einer erweiterten Phänomenologie auf der Basis der schon mehrfach genannten Motive und Topoi, wie sie sich im Ausgang von Husserl entwickelten. Die Hyperphänomenologie ist also nicht zuletzt deshalb neu, weil sie Altes neu denkt. Sie ist also die Bestrebung einer allargierten Phänomenologie in „einem Gebiet, das höchst umstritten ist“⁴⁵⁴, wo die Erfahrungen des Anspruchs von Fremdem und Anderem, des Zwischen und Ambivalenten, des Hyperbolischen und Exzessiven, des Diastatischen und Demarkativen, und überhaupt des Grenzwärtigen unter dem Begriff des

⁴⁴⁹ Siehe Heisenberg: *Quantentheorie und Philosophie*, S.38f.

⁴⁵⁰ Siehe ebd., S.48ff.

⁴⁵¹ Siehe Scheibe: *Die Philosophie der Physiker*, S.270.

⁴⁵² Siehe Heisenberg: *Quantentheorie und Philosophie*, S.57.

⁴⁵³ Ein weiteres, höchst interessantes Feld wäre aus hyperphänomenologischer Perspektive die Untersuchung sog. paranormalen Phänomene wie etwa die Psychokinese. Ein anderes wäre die Untersuchung von Drogen- und Rauscherfahrungen, wobei ein Werk wie Ernst Jüngers *Annäherungen. Drogen und Rausch* (1970) hier vielleicht schon erste Ansätze liefert.

⁴⁵⁴ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.9.

Hyperphänomens gefasst werden, um darauf mit phänomenologischen Mitteln aufrichtig zu antworten. Das neue und andere Denken bei Waldenfels ist so das Denken des Hyperphänomens mit allen seinen Implikationen. Waldenfels versucht die Kräfteverhältnisse und Gewichte dabei solcherart neu zu bestimmen, dass er unsere Erfahrung einerseits um die Dimension eines sachlichkeits-selbigen *Mehr* und *Anders* steigert und erweitert, andererseits aber in das Urphänomenale etwa des Fremden versenkt und vertieft. Diese aus dem Offenen in die Offenheit vollzogenen Denk- und Beschreibungsbewegungen führen bei Waldenfels aber auch zur mithin transdisziplinären Verflechtung der Erfahrung, indem er teils je schon, teils nur parzelliert vorhandene Motive der Philosophiegeschichte in ihrer Bruchstückhaftigkeit auf bisher einzigartige Weise zusammenfügt. So konzentriert er das erfahrungsmäßig Erhöhte (durch Erweiterung), Vertiefte (durch Versenkung) und Inmittige (durch Verflechtung) zu einem andersartigen Denken an den Grenzen des phänomenologisch, aber auch abstrakt noch Möglichen und Zugänglichen. Dies ermöglicht es für ihn entsprechend, die vielfach auftretenden Paradoxa von erfahrbaren Grenzphänomenen mit ambivalent-dialektischen Mitteln fruchtbar zu denken und zu beschreiben.⁴⁵⁵ Hierzu gehört auch, das Geheimnisvolle und Andere der Wirklichkeit anzuerkennen.⁴⁵⁶

Waldenfels bestimmt die Gewichte des Denkens folglich dadurch neu, dass er sich auf deren radikale, brüchige und hyperbolische Erscheinungsweisen bezieht. Denn: „Erfahrung, die sich ihrer Brüchigkeit zu entledigen trachtet, verleugnet sich selbst.“⁴⁵⁷ Insofern muss sein insgesamt hyperphänomenologisches Bemühen als einzig redlich gegenüber der Mannigfaltigkeit und Asymmetrie der erfahrbaren Wirklichkeit verstanden werden, wie sich diesem nun einmal zeigt. Als λόγος dieses Erlebens versucht die Hyperphänomenologie also nichts anderes als den überschüssigen und zwischenhaften Erfahrungsraum aufrichtig zu fassen. Gegen eine Philosophie, die „in einem Eigenen beginnt, das dem Fremden *vorausliegt*, und bei einem Ganzen endet, das über das Fremde *hinausliegt*“⁴⁵⁸, verdrängt Waldenfels also das Fremde gerade nicht und versucht die Philosophie so, wie er sagt, aus ihrem

⁴⁵⁵ Entsprechend dem platonischen Dialog *Sophistes* ließe sich so auch folgern, dass wenn der Philosoph jener ist, der es vermag, sich dialektisch mit dem Seienden zu beschäftigen (253c ff), er es folglich auch ist, der es vermag, mit ambivalent-dialektischen Mitteln zu denken (siehe partiell 249d). Der ambivalent-dialektisch denkende Hyperphänomenologe entspräche dann dem Philosophen *sui generis*. Der Philosoph unterscheidet Begriffe und Kategorien dann dialektisch nicht nur in binäre Verhältnisse, sondern, wo nötig, auch in multiple resp. ambivalente Verhältnisse. Das Geschäft des Philosophen ist, so gesehen also, die Erfahrung des Widerspruchs in der Ambivalenz fruchtbar zu denken.

⁴⁵⁶ Siehe hierzu Dávila: „Alles, was den Menschen fühlen lässt, dass das Geheimnis ihn umhüllt, macht ihn intelligenter.“ In *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift ...*, S.93.

⁴⁵⁷ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9.

⁴⁵⁸ Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.46.

„hermeneutischen Schlummer“⁴⁵⁹ zu wecken. Sein damit verbundenes Denken des Hyperphänomenalen bringt uns so zwar immer wieder aus der Fassung, denn es setzt beim Unverständlichen an und bricht so mit alten Gewohnheiten, dennoch legt es in dieser Radikalität ein, wenngleich oft schwankendes Fundament, nämlich jenes der *tatsächlichen* Erfahrungswirklichkeit. Darauf lässt sich, mag es uns auch ins Schwanken bringen, mit Goethe gedacht, doch stets etwas gründen, denn in der Wirklichkeit liegt immer alle uns dienende Fruchtbarkeit, sei es auch in der uns belehrenden Demütigung.⁴⁶⁰ Immer also muss sich auf einem neuen und anderen Denken etwas gründen lassen, wenn es taugen will. Insofern die Hyperphänomenologie eine Vielzahl an Denksträngen in sich vereint, mutet sie fürs Erste gewiss als gründend und fundamental an, summiert sie implizit wie explizit doch Beträchtliches. Husserls Urboden-Analogie darf hier also appliziert werden, doch nur so, dass der hyperphänomenologische Urboden gerade auch als vorwärts gerichtete Rückkehr zur Bodenlosigkeit verstanden wird. Wie umwälzend das hyperphänomenologische Denken für die Philosophie mit all dem tatsächlich ist, und wie schon angedeutet, *sein kann* resp. *sein wird*, lässt sich noch nicht abschätzen. Die Hyperphänomenologie bleibt für uns dahingehend eine Hoffnung, beinahe ein Versprechen. Dies gilt sowohl für diese Untersuchung hier, mit welcher wir hyperphänomenologisch betrachtet ja doch erst begonnen haben, und wo sich viele noch zu erweisen hat, als auch für die Philosophie als solche.

Die hier von Waldenfels gesuchte neue Denkweise des Hyperphänomens, welche insbesondere das „Ja“ zum Phänomen des Fremden erfordert, weil es gerade dieses Phänomen ist, welches die Grundpostulate des modernen Subjekt- und Vernunftdenkens unterwandert⁴⁶¹, tritt in seinem *Œuvre* mit einer Vielzahl von Bezeichnungen auf. So spricht Waldenfels in *Der Stachel des Fremden* im Gegensatz zu einer „*pensée pensée*“, einem gedachten Denken, das sich selbst einholt, und in dieser Selbstumkreisung zu denken nicht wert sei (eine Kritik nicht zuletzt an Hegel), etwa von einer „*pensée pensante*“, also einem denkenden Denken, welches fortlaufend auf das Andere antwortet und von dem „in Atem gehalten wird, was sich ihm in seiner Fremdheit entzieht“⁴⁶². In *Antwortregister* wiederum spricht Waldenfels auch von einem radikal „fragenden Denken“, dem, ausgehend von der „Fraglichkeit als Übermaß an

⁴⁵⁹ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.83.

⁴⁶⁰ Siehe Goethe/Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*: „Die Frau von Genlis hat daher vollkommen recht, wenn sie sich gegen die Freiheiten und Frechheiten von Voltaire auflegte. Denn im Grunde, so geistreich alles sein mag, ist der Welt doch nichts damit gedient; es lässt sich nichts darauf gründen. Ja es kann sogar von der größten Schädlichkeit sein, indem es die Menschen verwirrt und ihnen den nötigen Halt nimmt.“ Mittwoch, den 15. [12.] Oktober 1825.

⁴⁶¹ Siehe Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.186.

⁴⁶² Ebd., S.30.

Möglichkeiten“, also einer „*Fraglichkeit an sich*“, die einen aus der „*Überfülle*“ erwachsenen Mangel darstellt, stets ein Antworten entspricht. Dieses füllt als solches aber keine Wissenslücken mehr⁴⁶³, beantwortet in diesem Sinne also auch nicht eine Frage, sondern ist ein Antworten auf einen Frageanspruch.⁴⁶⁴ In *Bruchstücke der Erfahrung*, dem im sagenden Gestus eines anderen Denkens vielleicht aussagekräftigsten und explizitesten Werk Waldenfels‘, hat er ferner ein „diastatisches“ resp. „differenzielles Denken“ im Auge, welches es ermöglichen soll, mit „Figuren des Zwischen“, in denen sich das Zwischen artikuliert, die erfahrbaren Zwischenereignisse zu denken.⁴⁶⁵ Im Hintergrund solcher demarkativer Ansinnen mag eine, wie Waldenfels in seinem *Philosophischen Tagebuch* suchend schreibt, „schwebende Rationalität“ am Werk sein, welche alle dualen Unterscheidungen wie Subjekt und Objekt, oder Fixierungen und Hypostasierungen zu einer höheren Wirklichkeit, zu meiden trachtet.⁴⁶⁶ Die von Waldenfels insgesamt anvisierte „Abgründigkeit des Sinns“ muss so einer gleichzeitigen „Einschränkung und Konkretisierung der Rationalität“ entsprechen, die sowohl Differenz erträgt, Ambiguitäten toleriert als auch gegen Einheitszwänge opponiert.⁴⁶⁷ Was von einer derartigen Rationalität in *In den Netzen der Lebenswelt* noch mehr vorbereitend und eröffnend gesagt wird, mündet ab *Ordnung im Zwielficht* in die fundamentale waldenfelsische Denkfigur einer „responsiven Rationalität“, welche im Antworten erst entsteht, sich so an den Schwellen entfaltet und dabei alle bestehenden Ordnungen sprengt.⁴⁶⁸ Diese Form der Rationalität ist es schließlich, welche einzig auf den Anspruch des Hyperphänomenalen in allen seinen Formen antworten kann. Das damit verbundene „antwortende Handeln“ gilt Waldenfels *in summa* als eine „Paradigmenverschiebung“, die sich, insofern darin ein anderes und neues Denken artikuliert wird, als eine „Gewichtsverschiebung“ zeigt, die so vieles ver-rückt, was in seiner Schwere bisher anders gewichtet war.⁴⁶⁹ Was diese Wende hin zur Antwortlichkeit *in concreto* bedeutet, müssen wir in der späteren Folge noch genauer prüfen.

Ehe wir aber dahin gelangen, gilt es im nächsten Teilkapitel (II-3.) die mehrfach schon annoncierte Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale aufzugreifen, denn an ihr hängt unsere

⁴⁶³ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.173ff.

⁴⁶⁴ Siehe ebd., S.187.

⁴⁶⁵ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, 174f/185.

⁴⁶⁶ Siehe Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.25.

⁴⁶⁷ Siehe Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S.32.

⁴⁶⁸ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.12; *Der Stachel des Fremden*, S.27; *Antwortregister*, S.33.

⁴⁶⁹ In *Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels* (2008) deutet Huth die waldenfelsische Hyperphänomenologie im Ausgang einer von Merleau-Ponty geprägten, offenen Dialektik übrigens durchaus auch als einen Versuch eines anderen Denkens, sieht diesen dort aber kritisch als Bemühung überkommene Begrifflichkeiten durch ein höheres und besseres Denken zu überwinden (siehe, u.a. S.114/117/183).

eigentliche *Eingestelltheit*, die nicht nur am Anfang jeder Hyperphänomenologie stehen muss, sondern auch als Bedingung der Möglichkeit einer „responsiven Rationalität“ gelten kann. Dieser nächste Schritt dürfte uns so erneut, allenfalls noch einmal anders, an das Hyperphänomenalen selbst heranführen.

II – 3. Hyperphänomenologische Aufmerksamkeit

Wer den Topos der Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale ins Auge fasst, verfolgt die Klärung der Zugänglichkeit zu Hyperphänomenen. Denn Aufmerksamkeit bedeutet zunächst nichts anderes als „attentionale Zuwendung“⁴⁷⁰. Die Zugänglichkeit zum phänomenologischen Phänomen ist, wie wir zuvor bereits gesehen haben, anhand der damit verbundenen *Eingestelltheit* im Übergang von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung grundlegend für die Phänomenologie. Selbiges muss auch für eine Hyperphänomenologie gelten. Ein Übergang also, der bei Husserl durch eine entsprechende Aufmerksamkeit und mittels vielfältiger hyletischer, noetischer und noematischer Reflexionen anhebt und uns so phänomenologisch erst zu sehen erlaubt, was wir eigentlich erleben⁴⁷¹, denn Aufmerksamkeit ist für Husserl primär eine „Grundart intentionaler Modifikation“⁴⁷². Die dafür aufzubringende, radikal veränderte Aufmerksamkeit der phänomenologisch alles ausschaltenden Fixierung auf das Erleben – „der aufmerkende Strahl“ resp. der „Blickstrahl“⁴⁷³ des Ich als Zentrum des Aufmerksamkeitsstrahlen – wird so zum husserl’schen Versuch, dem reinen und transzendentalen Bewusstsein bei seinem Erfahren und Erleben gleichsam über die Schultern zu blicken, derweil es erfährt und erlebt. Die dafür aufzubringenden Reflexionen wiederum bedingen „radikale Betrachtungen“, damit der reflexive Vorstoß zum tatsächlich reinen und nicht bloß beliebigen Bewusstsein gelingt.⁴⁷⁴ Selbst wenn Husserl dies so nicht explizit statuiert, sind *ἐποχή* und Reduktion in vielerlei Hinsicht doch Sache einer entsprechenden Aufmerksamkeit. Aufmerksamkeit und *ἐποχή* sind keineswegs dasselbe, aber ohne eine gleichsam eingestellte Aufmerksamkeit sind auch Suspension und Reduktion nicht möglich.

II – 3.1. Das Phänomen der Aufmerksamkeit

Von diesem Ansatz weicht nun Waldenfels in gewisser Hinsicht ab. Denn für eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit entsprechen diese radikalen Betrachtungen nur noch der Gesinnung der für die Untersuchung von Hyperphänomenen einzunehmenden Haltung, jedoch nicht mehr dem dafür relevanten Begriff von Aufmerksamkeit. Die Ab- oder auch Umkehr des Begriffs der Aufmerksamkeit besteht für Waldenfels so zunächst in der Zurückweisung des Verständnisses von Aufmerksamkeit als einem intentionalen Blickstrahl,

⁴⁷⁰ *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Aufmerksamkeit“).

⁴⁷¹ Siehe Husserl: *Ideen I*: S.349. Denn: „Was wir aktuell erleben, sehen wir nicht.“

⁴⁷² Ebd., S.215 (Fn.1).

⁴⁷³ Ebd., S.214.

⁴⁷⁴ Siehe ebd., S.107.

der die Phänomene durchleuchtet resp. suggeriert, sich selbst beim Erleben zu beleuchten. Das Subjekt gleichsam als ein- und auszuschaltender Scheinwerfer, als ein cartesianischer Regisseur seiner Erfahrungen zu verstehen, lässt genau jene Autonomie des Subjekts vermuten, welche einer vom Anspruch des Phänomens ausgehenden Phänomenologie entgegenstehen muss.⁴⁷⁵ Dass es Waldenfels gerade an der Ansprüchlichkeit der Erfahrung liegt, hat sich im vorangehenden Teilkapitel bereits abgezeichnet. Insofern Erfahrung in einer solchen Phänomenologie als ein Geschehen verstanden wird, beginnt die Aufmerksamkeit also auch nicht mit einer prädisponierten Einstellung des intentionalen Subjekts auf den Anspruch des Phänomens hin, sondern umgekehrt, vom Anspruch des Phänomens hin auf eine hyperphänomenologische Einstellung eines entsprechend antwortenden Perzipienten.

Aufmerksamkeit nimmt für Waldenfels ihren Anfang also darin, dass uns etwas auffällt und dadurch Anteilnahme weckt. Sie ist zunächst also keine aktive Disposition, sondern das Einfallstor des Anspruchs und ähnelt so mehr einem sensualistischen Dispositionsbegriff in der Nähe zu Scheler, der einen in der Erfahrung situierten Reizbegriff markiert resp. die Empfindsamkeit eines bestimmten Affiziertwerdens tangiert.⁴⁷⁶ In diesem Sinne steht die Aufmerksamkeit bei Waldenfels offenkundig außerhalb aller scheinwerferartigen, intentionalen Steuerbarkeit der Erfahrung und erweist sich vielmehr als passiver Ausgangspunkt dafür, dass ein Phänomen sich in seinem Anspruch überhaupt zur Erfahrbarkeit bringen kann. Die Aufmerksamkeit ist damit kein starrer Zustand, sondern ein Erfahrungsgeschehen in Bewegung, dessen Spannungsbogen von der Ereignishaftigkeit des Erfahrens über sich als eine Disposition bis hin zu seinem Können in Form einer Antwortlichkeit reicht.⁴⁷⁷ In diesem Bogen des Aufmerksamkeitsgeschehens organisieren sich erst die mannigfaltigen Erfahrungsfelder⁴⁷⁸, wobei es Waldenfels nicht darum geht, dass die Aufmerksamkeit so Erfahrung ermöglicht, sondern darum, dass sich die Erfahrung erst an der Aufmerksamkeit verwirklicht. Die „gezielte Anspannung“, von welcher die Aufmerksamkeit in Abgrenzung zum Ablenkenden und Zerstreuen lebt⁴⁷⁹, hängt dabei an verschiedenen Aufmerksamkeitsfunktionen, wie etwa der Erregung, Aufdringlichkeit, Anziehung und

⁴⁷⁵ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.92f/101.

⁴⁷⁶ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Aufmerksamkeit“). Siehe auch Scheler: *Gesammelte Werke* 2, S.165f; 9, S.25ff sowie Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), S.148ff.

⁴⁷⁷ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.9. Mit der Ereignishaftigkeit des Erfahrens steht Waldenfels in der Nachfolge Heideggers.

⁴⁷⁸ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.205.

⁴⁷⁹ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.93. Im Lateinischen „*attentio*“ (Aufmerksamkeit) klingt die „*tensio*“ (Spannung) schon an.

Abstoßung oder dem Bemerken von etwas.⁴⁸⁰ Die hier anvisierte hyperphänomenologische Aufmerksamkeit richtet sich entsprechend auf genau jene Aufmerksamkeitsgeschehnisse, welche die hyperphänomenal gearteten Erfahrungen organisieren. In anderen Worten: Jene Aufmerksamkeitsgeschehnisse, in welchen die Gegebenheitsweise der *Sachlichkeit selbst* als Überschuss erfahren wird. Dass diese wiederum ereignishaft erfahren werden, ist ein heideggerianischer Nachhall im waldenfelsischen Denken.⁴⁸¹

Die Aufmerksamkeit markiert also stets einen Beginn, und zwar den Beginn der verwirklichten Erfahrung. Wenn Waldenfels in *Antwortregister* somit betont: „Am Anfang stehen nicht fertige Grundfragen, sondern ordnungssprengende Grundbefindlichkeiten wie Angst, Erschrecken, Staunen, Verwirrung [...]“⁴⁸², dann nimmt alles mit eben jenem Bezug seinen Anfang, den diese extra-ordinären Befindlichkeiten konkret darstellen. Dieser Bezug ist bei Waldenfels das Antworten auf die vielfältigen Ansprüche des Seienden. Entsprechend gilt: „Am Anfang war die Antwort.“⁴⁸³ Dieses Antworten steht so aber immer in einem korrelierenden Verhältnis zur oben schon erwähnten *Fraglichkeit an sich*, auf deren Frageanspruch das Antworten gerade eingeht. In diesem Eingehen ist das Antworten aber keineswegs ein autonomer und autarker Vorgang, sondern „ein Geschehen, das nicht in unserer Macht steht.“ Wahrnehmung fängt damit an, dass uns etwas auffällt, uns also affiziert; Denken beginnt damit, dass uns etwas einfällt; und das Begehren wird damit in Gang gesetzt, dass uns etwas anzieht.⁴⁸⁴ In dieser Logik des Anspruchs zeigt sich, dass das anfängliche Antworten in allen diesen genannten Modi enthalten ist, d.h. dass im Wahrnehmen, Denken und Begehren darauf geantwortet wird, was im Sinne des Anspruchs uns unausweichlich auffällt, einfällt und anzieht. Wir konstatieren hier also einen im Grunde zweifachen Beginn, der sowohl diastatischen als auch chiasmatischen Charakter hat: Den expliziten des Antwortens und den impliziten des Anspruchs, auf welchen überhaupt geantwortet wird; den anfangenden des Antwortens also und den rückwirkenden des Anspruchs, auf welchen eigentlich geantwortet wird; und somit den rückwirkenden des Antwortens und den eigentlich vorangehenden des Anspruchs. Das Ereignis der Aufmerksamkeit lässt uns so annehmen, „daß sich etwas *zwischen mir und den Dingen, zwischen mir und den Anderen* abspielt, das seinen Ursprung nicht einseitig in mir hat, obwohl

⁴⁸⁰ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.96ff.

⁴⁸¹ Ein für Heidegger seit 1919, und nicht erst seit den *Beiträgen* ab 1936, wichtiger Begriff zur Charakterisierung des Erlebnisses. Siehe *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA56/57) S.69/75/116.

⁴⁸² Waldenfels: *Antwortregister*, S.175.

⁴⁸³ Ebd., S.270.

⁴⁸⁴ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.105.

ich daran beteiligt bin“, in diesem Falle durch Formen von Aufmerksamkeit.⁴⁸⁵ Mit Blick auf die Aufmerksamkeit spricht Waldenfels nun von einem „Doppelereignis“ von Auffallen und Aufmerken. Darin erweist sich das *Dass* des Anspruchs als das *Dass* des Auffallens und das *Wie* des Antwortens als das *Wie* des Aufmerkens.⁴⁸⁶ Aufmerksamkeit bei Waldenfels ist somit innerhalb des Doppelereignisses von Auffallen und Aufmerken als ein aufmerkendes Antworten zu verstehen. Das antwortende Auf-merken, von welchem die Auf-merk-samkeit kommt, bedingt dabei ein auffallendes, einen provozierendes *Be*-merken, auf welches geantwortet wird.⁴⁸⁷ Wenn also am Anfang das Antworten steht, dann beginnt im Grunde alles mit der Aufmerksamkeit resp. dem Aufmerksamwerden. Wir sehen also auch, dass wir die Irritationen, genauer die philosophisch-literarischen Provokationen unseres Anfangs in I-2., somit auch als anregende Auffälligkeiten und unsere reaktiven Befindlichkeiten als Formen des Aufmerkens deuten können.

Was zwischen dem Auffallen und Aufmerken geschieht, „verlangt nach einer Ereignislogik, die durch keine traditionelle Ontologie, durch keine transzendente Logik und durch keine Dialektik wettzumachen ist“⁴⁸⁸. Was Waldenfels hier als „Ereignislogik“ im Sinne des Doppelereignisses vorschwebt, sind Modalitäten von Ereignissen, wie etwa deren Wirkung, Ermöglichung oder Aufeinanderwirkung, auf welche eine Phänomenologie der Aufmerksamkeit ein besonderes Augenmerk richten soll.⁴⁸⁹ So zeigt sich: „Die Doppelbewegung des Auffallens und Aufmerkens ist eine oszillierende Bewegung, die in sich selbst keinen Halt findet; denn sie gründet weder in etwas, das auffällt, noch in jemandem, der aufmerkt.“⁴⁹⁰ Innerhalb dieser Bewegung bedarf es laut Waldenfels so der Etablierung von Zwischeninstanzen, einem Dritten, welche die Erfahrung zwischen Auffallen und Aufmerken mediatisieren, damit Erfahrungen sich überhaupt kondensieren, artikulieren und festigen. Es sind so verschiedenste Modalisierungen, Techniken und Mediierungen, welche als „kontingente Erfindungen“ dafür sorgen, dass das Aufmerken in ein Können, dass Aufmerksamkeitsereignisse in Einstellungen und dass leibliche Geschehnisse in Habitualitäten

⁴⁸⁵ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.100.

⁴⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.271f sowie *Hyperphänomene*, S.207.

⁴⁸⁷ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.92 sowie *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.271.

⁴⁸⁸ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.30: Der Text fährt fort: „Das Aufmerken darauf, daß etwas geschieht, provoziert eine Fragebewegung, die bei der Frage nach dem, was etwas ist, bei der Frage nach dem was der Fall ist, und auch bei der Frage, wie es möglich ist, daß etwas geschieht nicht stehenbleibt. Alle diese Fragen sind unentbehrlich, aber nicht ausreichend.“

⁴⁸⁹ Siehe ebd., S.30.

⁴⁹⁰ Ebd., S.113.

umgesetzt werden, ohne dass sich deren Gründe aber in dem, was uns auffällt, oder in dem, worauf wir antworten, zureichend auffinden ließen.⁴⁹¹ Wo wir hier in Bezug auf die Kontingenz dieser Erfindungsleistungen bereits an Elementen, welche die Grenzen einer responsiven Rationalität bestimmen, rühren, bleibt für uns hier zunächst bedeutsamer, dass diese Zwischeninstanzen in einer Diastase ihren Platz finden, deren Kluft sich niemals schließen lässt⁴⁹² und die Aufmerksamkeit als solche damit zu einem erfahrungsorganisierenden „Zwischengeschehen“ wird, „das sich weder auf *etwas* stützen kann, das uns auffällt, noch auf *jemanden*, der aufmerkt“⁴⁹³. Das Aufmerken zeigt sich damit als erfahrungs-punktueller Überquerung jener Schwelle, welche etwa das auffallende Fremde, Unsichtbare und Unhörbare vom Vertrauten, Sichtbaren und Hörbaren trennt.⁴⁹⁴ Weil das Fremde, Unsichtbare und Unhörbare zugleich aber auch eine „*Aufmerksamkeitsstörung*“ bewirkt, kann diese Schwelle von der Aufmerksamkeit obzwar überquert, doch nie überwunden werden. Die Aufmerksamkeit bleibt somit ein labiles Zwischengeschehen „das sich weder völlig normalisieren noch völlig anormalisieren lässt“⁴⁹⁵ und als Modus der Erfahrung nicht selten auch zum „*schockartigen Erlebnis*“⁴⁹⁶ werden kann.

Damit sehen wir auch, dass der waldenfelsische Begriff der Aufmerksamkeit, innerhalb der Ereignislogik selbst, unserer oben gestellten Aufgabe einer Aufmerksamkeit, welche eine Differenzierung von Normalität und Abnormalität im Zwischen erlaubt, und damit die Zugänglichkeit des Hyperphänomenalen erleichtert, so nicht vollends entsprechen kann, da die Aufmerksamkeit bei Waldenfels selbst ein Differenzierungsgeschehen im Zwischen von Normalem und Abnormalem ist. Die Frage bleibt, ob die waldenfelsische Aufmerksamkeit zur Beschreibung des Aufmerksamkeitsgeschehens dies gleichwohl vermag. Die Aufmerksamkeit als solche aber unterliegt jedenfalls keiner Verfügbarkeit, wie sie das cartesianische *Cogito*, von welchem auch Husserl noch zehrt, suggeriert. Sie lässt sich weder lenken, noch antizipieren, vielmehr wird sie geweckt, oder schläft sonst ein.⁴⁹⁷ Die Aufmerksamkeit begegnet uns im Entzug des Unerwartbaren. „Das Unerwartbare im Erwarteten ist genau das, was uns aufhorchen oder aufschrecken läßt.“⁴⁹⁸ Die Aufmerksamkeit entscheidet also nicht über „das Daß, das Was und das Wer der Erfahrung, wohl aber über das *Wie*.“ Sie ist damit

⁴⁹¹ Siehe ebd., S.113/162.

⁴⁹² Siehe ebd., S.119.

⁴⁹³ Ebd., S.137.

⁴⁹⁴ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.99.

⁴⁹⁵ Ebd., S.104f.

⁴⁹⁶ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.13.

⁴⁹⁷ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.99.

⁴⁹⁸ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.92.

durch eine selektive Zuwendung gekennzeichnet, welche einerseits immer begrenzt ist und andererseits stets eine notwendige Abwendung von anderen Affekten impliziert. Denn sofern unsere Aufmerksamkeit auf ein Phänomen *x* gelenkt wird, ist sie zwangsläufig einem Phänomen *y* entzogen. Diese Bezüglichkeit im Entzug erinnert zunächst an die ambivalente Grundfigur von Grenzphänomenen, jedoch in einem invertierten Sinne. Denn wo sich ein Hyperphänomen als Bezug im Entzug erweist, da ist ein Aufmerken, welches vom Sehen von *x*, zu einem Hinblicken auf *x* übergeht (vom *écouter* zum *entendre*)⁴⁹⁹, ein Entzug als Bezug. In der Überlagerung beider Bewegungen stoßen wir so wieder auf das vertraute Motiv des Chiasmas, welches alles Erfahren prinzipiell charakterisiert. Das Phänomen der Aufmerksamkeit ist dabei, nicht zuletzt aufgrund seiner Eigenschaft, dass sich an ihm Erfahrung überhaupt erst verwirklicht, ein in verschiedenen Farben schillerndes Schlüsselphänomen. Als solches erfordert es „eine eigene Sprache, in der Ereignisse, Bewegungen, Richtungsunterschiede, Tempi, Kräfte und Gewichte eine weitaus größere Rolle spielen als Akte, Ziele und Regeln.“⁵⁰⁰ Gerade anhand des Phänomens der Aufmerksamkeit werden, wie Waldenfels explizit betont, Begriffe wie das Wägen, Erwägen und Abwägen relevant, die, anders als das Messen und Zählen, auch terminologisch die Andersartigkeit eines neu gewichteten Denkens zum Ausdruck bringen.⁵⁰¹ Wir erinnern uns an die Vorbemerkungen zu Beginn dieser Schrift. Die Ereignislogik im Allgemeinen und die Aufmerksamkeit als ein Zwischengeschehen im Besonderen sind also konkrete Figuren eines andersartigen Denkens.

II – 3.2. Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit

Wenn nun also Aufmerksamkeit ein antwortendes Aufmerken auf etwas Auffallendes ist, welches sich als Erfahrung aber nur in Zwischeninstanzen konkretisieren kann, so stellt sich spätestens jetzt die für uns entscheidende Frage, was es denn bedeuten kann, konkret auf Hyperphänomene aufzumerken, was also eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit im Unterschied zur natürlichen Aufmerksamkeit sowie zu einer phänomenologischen Aufmerksamkeit genau ausmacht. Hier nun müssen wir die bereits seit Beginn dieses gesamten *II. Teils* (seit II-1.) angetönte Differenz zwischen dem Hyperphänomenalen und dem Hyperphänomen erneut im Kontext von *Eingestelltheit* und Disposition sowie der verschiedenen Formen von Aufmerksamkeit, wie sie sich uns insgesamt gezeigt haben, aufgreifen. Wir haben in diesem Teilkapitel mit Waldenfels bisher das Phänomen der

⁴⁹⁹ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.100.

⁵⁰⁰ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.10.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., S.99.

Aufmerksamkeit beschrieben, in seiner Hauptsache als oszillierende Doppelbewegung des Auffallens und Aufmerkens, welche das gesamte Erfahrungsgeschehen umspannt. Um dies zu leisten, war eine entsprechende phänomenologische *Eingestelltheit* immer schon erforderlich, die wir, wenn wir so wollen, als involvierte und vollziehende Leser, die wir immer auch *sind*, seit dem Teilkapitel I-4. eingenommen haben. Dass wiederum Waldenfels sie immer schon eingenommen hat, müssen wir voraussetzen. Die vollzogene ἐποχή und Reduktion bezogen sich dabei, unausgesprochen, auf das Aufmerksamkeitsgeschehen in der Erfahrung. Was aber, wenn die Aufmerksamkeit recht eigentlich ein Hyperphänomen ist, oder zumindest hyperphänomenale Anteile aufweist, und *eo ipso* zur Untersuchung und Beschreibung ihrer *Sachlichkeit selbst* einer ihr gemäßen Einstellung bedürfte, die von jener vor allem mit Husserl in I-4. entwickelten *Eingestelltheit* noch abweicht?

Fragen dieser Art bedingen zunächst die Artikulation des notwendigen Schrittes in eine Metaposition, aus welcher der Blick auf das Phänomen der Aufmerksamkeit hier überhaupt erst möglich wurde. Wir gehen damit explizit auf eine Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit über. Es ist dies ein Schritt zurück, wie auch Waldenfels ihn in seinem Werk *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* ganz prinzipiell vollzieht, und in dessen Distanznahme wir uns, wenn auch unausgesprochen, bereits seit Beginn dieses Teilkapitels versetzt haben. Denn Aufmerksamkeit bedeutet in erster Linie „eine *Aufmerksamkeit auf sich selbst*“⁵⁰², wie auch das *Was* der Erfahrung, und *daß* sie geschieht, sich selbst nochmal zeigen muss, in einer „besonderen Art von *Erfahrung der Erfahrung*“. So wie sich das Erfahrungsgeschehen enthüllt als Sichzeigen von dem, was sich zeigt⁵⁰³, so lichtet sich auch das Aufmerksamkeitsgeschehen folglich erst in seinem Selbstbezug, wenn die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit sich auf das Aufmerksamkeitsgeschehen bezieht, welches zwischen Auffallen und Aufmerken die überschussreiche Vielfalt der Erfahrung organisiert. Dieser schon erfolgte Schritt zurück ist sowohl die erforderliche Bedingung als auch die Konstitution der Aufmerksamkeit als einer Disposition resp. als Element der phänomenologischen *Eingestelltheit*. Die nun auch begrifflich vorliegende Unterscheidung von der Aufmerksamkeit *als* einem Phänomen einerseits und von der Aufmerksamkeit *als* einer Disposition andererseits, die sich als Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit auf erstere als Phänomen beziehen kann, rührt so an der Grundfrage der phänomenologischen *Eingestelltheit*, und zwar zweifach: – Erstens, indem sie die Aufmerksamkeit zum Instrument der ἐποχή erhebt und – zweitens, indem sie die

⁵⁰² Ebd., S.18.

⁵⁰³ Siehe Waldenfels: *Husserls Verstrickung in die Erfahrung* in Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, S.267f.

Phänomenalität der Aufmerksamkeit erst ermöglicht, denn die Aufmerksamkeit als Disposition muss die suspendierende und einklammernde Voraussetzung für die phänomenologische Phänomenalität der Aufmerksamkeit sein. Diese dispositionale Aufmerksamkeit ist, wie wir bereits hervorgehoben haben, nicht identisch mit der *Eingestelltheit* resp. der ἐποχή, weder bei Husserl noch bei Waldenfels, aber doch ein wesentliches Mittel ihrer Ermöglichung.

Hier nun drängen sich uns eine Vielzahl an Fragen auf: Ist diese dispositionale Aufmerksamkeit prinzipiell dieselbe, welche für das Aufmerken auf das Hyperphänomenale erforderlich ist? Und ist es genau dieses Aufmerken, welches das Hyperphänomenale auf den Begriff des “Hyperphänomens“ bringen kann? Oder anders: Worin liegt der Unterschied zwischen der phänomenologischen Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, zu einer hyperphänomenologischen Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, sofern es denn einen gibt? Und ist die hierbei suggerierte Differenz zwischen der Phänomenologie und der Hyperphänomenologie überhaupt angemessen? Und überhaupt, wie oben schon vorgebracht: Weist die phänomenale Aufmerksamkeit, der die phänomenologische *Eingestelltheit* ja gilt, auch hyperphänomenale Anteile auf? Ist also eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, als Hyperphänomen verstanden, überhaupt möglich oder doch nur eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit auf Hyperphänomene, zu welchen die Aufmerksamkeit selbst aber nicht gehört?

Blicken wir auf das Bisherige, so können wir zunächst Folgendes erneut festhalten: Auf das Hyperphänomenale merken wir jedenfalls auf, denn es macht auf sich aufmerksam. Es regt uns an, wie das Fremdartige in unseren anfänglichen Textstücken, selbst wenn wir diese Irritationen noch nicht als hyperphänomenal bezeichnen, geschweige denn als Anregungen durch Hyperphänomene. Die Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenale geht dem Begriff des “Hyperphänomens“ also jedenfalls voraus. Das Hyperphänomenale bedarf im Gegensatz zum “Hyperphänomen“ also noch keiner entsprechenden *Eingestelltheit*, wohl aber einer zunächst passiven Aufmerksamkeit im Sinne der Anteilnahme, damit seine Wirkungen als Aufmerksamkeitsgeschehen überhaupt erfahrbar werden. Sobald wir diese Wirkungen des Hyperphänomenalen nicht nur als effektive Erregungen und allenfalls erzeugte Stimmungen eines Befremdens erfahren, sondern auch be-denken wollen, muss die Aufmerksamkeit einen zunehmend aktiven Charakter annehmen, indem sie auf ihr eigenes Aufmerken aufzumerken beginnt. Hier erweist sich die Aufmerksamkeit dann als Vorstufe hin zu einer phänomenologischen *Eingestelltheit*. Sobald sie, nach angenommener phänomenologischer

Eingestelltheit, sodann zur dispositionalen Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit wird, wird sie selbst zum Element dieser *Eingestelltheit*. Nicht als Scheinwerfer, wir entsinnen uns, sondern weiterhin als Selbstbezug. Waldenfels zeigt uns also auf, ohne dies so auszuführen, wie wir es hier tun, dass die Aufmerksamkeit hier eine Entwicklung durchläuft vom bloßen Aufmerksamkeitsgeschehen auf das Aufmerken darauf. Dies bedeutet auch, dass Waldenfels durch seine *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* unsere eigene Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Aufmerksamkeit weiter schärft oder überhaupt erst lenkt. Sein Bemühen ist dahingehend als Arbeit *an* der Aufmerksamkeit für die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit zu lesen. Grundsätzlich gilt aber auch, dass Waldenfels unsere Aufmerksamkeit, wo wir diese als Teil der *Eingestelltheit* wissen, in seinem gesamten Schaffen auf die vielen Topoi seines andersartigen Denkens wie das Fremde, Andere, Diastatische und Hyperbolische lenkt. Im vorliegenden Falle lenkt er sie auf die Aufmerksamkeit selbst. Das Phänomen des Fremden bedarf, wie alle diese Entzugserfahrungen, also genauso einer jeweiligen phänomenologischen *Eingestelltheit* auf dieses Erfahrungsereignis eines Aufmerksamkeitsgeschehens, damit es als phänomenologisches Phänomen zutage treten kann. Dies gilt evidenterweise auch für den Übergang vom Hyperphänomenalen zum Hyperphänomen, wodurch sich uns auch die Notwendigkeit einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* erneut plausibilisiert. Denn insofern ein Hyperphänomen nicht dasselbe ist wie ein reguläres Phänomen – selbst wenn, wie Waldenfels betont, alle Dinge Anteil an Hyperphänomenen haben, weil nämlich allen ein gewisser Überschuss ihrer selbst zukommt – sind wir für das Hyperphänomen doch auf eine entsprechend andere *ἐποχή* und Reduktion angewiesen.

Unser Interesse kann hier also trotz, oder gerade wegen unserer bisherigen Ausführungen weniger auf dem Phänomen der Aufmerksamkeit liegen – selbst wenn dieses, wie wir im erinnernden Rückgriff eben konstatiert haben, dort, wo es selbst überschüssige Elemente aufweist, auch hyperphänomenal sein muss, wie etwa seine oszillierende Zwischenhaftigkeit zeigt – als vielmehr auf der Verwirklichung von Hyperphänomenen, d.h. genau jener als Aufmerksamkeitsgeschehnisse sich organisierenden Erfahrungen, die wir als hyperphänomenal bezeichnen, sowie der dafür erforderlichen *Eingestelltheit*. Entsprechend rückt für uns jetzt also eine Aufmerksamkeit *der* hyperphänomenalen Aufmerksamkeit resp. eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit in den Fokus. Noch genauer wäre vielleicht zu sagen eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit *der* hyperphänomenalen Aufmerksamkeit. Kurz: Uns liegt nunmehr an einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit*, welche einen Zugang zur *Sachlichkeit selbst* des

Hyperphänomens *als* Hyperphänomen ermöglicht. Dergestalt können wir auch von einer Intensivierung der *Eingestelltheit* sprechen, insofern wir nämlich alles auszuklammern trachten, was nicht das *Hyper-* eines Phänomens betrifft, also sein Überschüssiges, Entzogenes, Demarkatives, Fremdes und so fort. Genau hierin liegt, zumindest dem Ansatz nach, unser noch einmal erneuertes Sehen, welches der Andersartigkeit des hyperphänomenologischen Denkens eignet.

II – 3.3. Hyperphänomenologische *Eingestelltheit*

Mit der Ausklammerung alles Nicht-Hyperphänomenalen steigern wir unsere Erfahrungssphäre also noch einmal, indem wir uns überall dem *Mehr* und *Anderen*, als etwa ist, anzunähern versuchen. Diese Reduktion, die das waldenfelsische Denken fundamental ausmacht⁵⁰⁴, ist dabei nicht als Reduktionismus zu missdeuten, sondern als Verdichtung auf das Überschüssige, das in das ganze Erfahrungsgeschehen eingeflochten ist. Wir können hier auch von einer „perspective inversion“⁵⁰⁵ sprechen, welche den Blick erst dafür schärft, dass das Fremde und Andere unsere Erfahrung immer schon durchdringt. Die dazugehörige Aufmerksamkeit muss dann als eine mehrfach „potenzierte Form der Aufmerksamkeit“⁵⁰⁶ auf sich selbst verstanden werden, die zugleich Betrachtung dieses Aufmerkens sowie ein Aufmerken auch auf diese Betrachtung sein muss, und zwar dergestalt, dass die hyperphänomenologische Disposition und das widerfahrende Geschehnis von Hyperphänomenen darin in einem adäquaten Masse der unverfügbaren Verfügbarkeit und der zugänglichen Unzugänglichkeit korrelieren. Diese Aufmerksamkeit ist dabei keine primär quantitative, d.h. es geht nicht hauptsächlich um mehr Aufmerksamkeit, sondern eine primär qualitative, welche die Bestimmtheit des *Mehr* und *Anders* in den Fokus nimmt. Im Geiste Waldenfels‘ versuchen wir so im Selbstbezug der Aufmerksamkeit hyperphänomenologisch auf das Doppelereignis von hyperphänomenalem Auffallen und Aufmerken aufzumerken, ohne durch diese eingenommene Disposition das Geschehnis dieser Erfahrung selbst zu stören. Mit alle dem erhält diese hyperphänomenologische Aufmerksamkeit auch Züge einer dispositionalen Phänomenotechnik, die an der Organisation der Erfahrung in Form einer immer involvierten Techne beteiligt ist, welche das *Wie* der Erfahrung nicht technologisch⁵⁰⁷, sondern in Form einer Disponiertheit mitorganisiert. Diese Disponiertheit resp. Haltung ist, wir wiederholen

⁵⁰⁴ In Bezug auf das Fremde ist diese Blickwende etwa für Ferdinando Menga die große Erneuerung, die Waldenfels bringt. Siehe *The Experience of the Alien and the Philosophy of Response*, S.7f.

⁵⁰⁵ Ebd., S.10.

⁵⁰⁶ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.128.

⁵⁰⁷ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.120.

dies, keineswegs als Bedingung für eine Antizipierbarkeit hyperphänomenalen Aufmerkens zu verstehen, sondern vielmehr als Form hyperphänomenologischer Sensibilität, oder auch Wachsamkeit, infolge entsprechender hyperphänomenaler Aufmerksamkeitsgeschehnisse. Diese Disposition muss uns demgemäß als ein Achten auf das Aufmerken gelten, welche es zu einer Antwortlichkeit im aufmerkenden Antworten zu entwickeln gilt. Sie muss entsprechend auch soweit aktiv sein, wie die aus der Passivität des Auffallens zu aktiven Aufmerksamkeitsgeschehnissen sich umwandelnden Erfahrungen eine aktive Bezugnahme erlauben. Es wäre dies so eine Bezugnahme zwar nur auf das Gesagte und nicht das unantizipierbare Sagen der Erfahrung, denn „was sich zeigt, deckt sich niemals völlig mit dem, was darüber zu sagen ist“⁵⁰⁸ und „das Gesagte kann antizipiert werden, nicht aber das Sagen“⁵⁰⁹, dennoch kann dadurch eine Disposition indirekt entwickelt werden, welche ein hyperphänomenologisches Aufmerken auf das hyperphänomenale Aufmerken grundlegt und so überhaupt ermöglicht. Mit dieser wichtigen Unterscheidung von Sagen (*dire*) und Gesagtem (*le dit*), die wir später noch zu vertiefen haben, greift Waldenfels die Grundstruktur von Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* auf.⁵¹⁰

Eine solche hyperphänomenologische *Eingestelltheit* nimmt ihren Anfang also mit dem Aufmerken auf „das Aufmerken auf einen *Überanspruch*, der über die bestehenden Grenzen hinaustreibt“⁵¹¹. Sie geht so von der Aufmerksamkeit auf ein Fremdes oder Hyperbolisches aus, achtet also auf deren Auftreten, wie etwa auf textueller Basis bei den in I-2. angetroffenen Überschussphänomenen der Fall. Diese hyperphänomenologisch disponierte Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit wendet sich so folglich jenen uns schon bekannten Motiven zu, welche einer brüchigen und offenen Erfahrung des Hyperbolischen, Schwellen- und Zwischenhaften, Ambivalenten, Diastatischen, Atopischen und Rissigen zukommen, die auch das Fremdwerden ihrer eigenen Erfahrung kennt. Dazu ist – erstens vonnöten, dass wir von diesen Modi der Erfahrung immer wieder in Anspruch genommen werden, und zwar so, dass ein Aufzeigen des Sichzeigens dieser Aufmerksamkeit⁵¹² möglich wird. – Zweitens muss diese unsere angestrebte Aufmerksamkeit originär, und d.h. nicht eingewöhnt sein, denn sie muss darauf warten, was

⁵⁰⁸ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.31.

⁵⁰⁹ Ebd., S.92.

⁵¹⁰ Vgl. Tengelyi: *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.279. Sagen ist für Levinas früher als jedes Gesagte. Sie ist die ursprüngliche Offenheit dem Anderen gegenüber, die sich im Gesagten nie aussagen lässt. Das Sagen ist jenseits des Seins, betrifft so das ethische Subjekt, das Gesagte wiederum ist Teil der Seinsebene. Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, (Artikel "Sagen/Gesagtes/Ent-sagen").

⁵¹¹ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.7.

⁵¹² Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.261.

nie völlig da sein kann. Dadurch erweitert sie die Erfahrung nicht nur, sondern steigert sie auch, etwa durch die so inhärierte Leidbarkeit dieser Widerfahrnisse, welche zwangsläufig aus dem Gewohnten herausreißen.⁵¹³ Wir müssen damit auch das von Walter Benjamin im Rückgriff auf Goethe beschriebene, enge Zusammenspiel von Aufmerksamkeit und Gewohnheit durchbrechen, d.h. wir bedürfen hier einer stärkeren Erfahrungsaufmerksamkeit als jener, die sich durch Gewohnheit ergänzt und schützt, selbst wenn diese uns so sprengen müsste.⁵¹⁴ Es mag hier – drittens auch ein Gespür resp. ein Spürsinn ins Spiel kommen, der ausgehend von einer „synästhetischen Aura“ des Erfahrbaren, „den *Dingen* mit ihrem Fluidum, ihren sinnlichen Qualitäten, ihren konkreten Bedeutsamkeiten auf der Spur“⁵¹⁵ ist. Ein solches Gespür kann sich auch mit der Intuition paaren, freilich nicht auf husserl'sche Weise, die laut Waldenfels in unsere Erfahrung als Einsprengsel eingelassen ist und diese so verzögern, aber auch beflügeln kann, sie aber jedenfalls aus ihrem normalen Gang herausreißt, wodurch sich dann, auf vermeintlich festem Boden, Abgründe in Form von Einfällen, Vorahnungen, Rückerinnerungen etc. auftun.⁵¹⁶ Zu einem von Intuitionen mitangeleiteten Gespür für das Hyperphänomenale gehört so auch ein „Genauigkeitsverzicht“, welcher sich zunächst als ungefähre Schätzung von unberechenbaren Erfahrungszuständen erweist, davon ausgehend, aber zu einer positiven Unbestimmtheit übergeht, welche, wie wir wissen, den Sachen selbst angehört. Im Lichte des *Überanspruchs* der hyperphänomenalen Sachen, tragen Intuitionen, die sich in einer „*bestimmten Unbestimmtheit*“ bewegen, im fruchtbaren Sinne dazu bei, dass sich die Schere unseres Wissensanspruchs und dem Anspruch der Erfahrung nicht schließt.⁵¹⁷ Alle diese Komponenten fallen nun unter ein umgreifendes „Ethos der Sinne“, welches die waldenfelsische Phänomenologie insgesamt anstrebt und deren Kern die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit ist.⁵¹⁸ Aus dieser Warte zeigt sich nun auch, dass der waldenfelsische Begriff der Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit eine Differenzierung von Normalität und Abnormalität im Zwischen durchaus erlaubt, weil nämlich das Verhältnis von Normalität und

⁵¹³ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.102f.

⁵¹⁴ Siehe Benjamin: *Denkbilder (Gewohnheit und Aufmerksamkeit)*, S.107f: „Die erste aller Eigenschaften, sagt Goethe, ist die Aufmerksamkeit. Sie teilt jedoch den Vorrang mit der Gewohnheit, die ihr vom ersten Tage an das Feld bestreitet. Alle Aufmerksamkeit muß in Gewohnheit münden, wenn sie den Menschen nicht sprengen, alle Gewohnheit von Aufmerksamkeit verstört werden, wenn sie den Menschen nicht lähmen soll. Aufmerken und Gewöhnung, Anstoß nehmen und Hinnehmen sind Wellenberg und Wellental im Meer der Seele.“

⁵¹⁵ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.20.

⁵¹⁶ Siehe ebd., S.24-29. Für Husserl ist die Intuition in *Ideen I* „Rechtsquelle der Erkenntnis“ (siehe S.51), da ihr das Vermögen der Wesensschau eignet. In den *Cartesischen Meditationen* wiederum ist sie „Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden“ (siehe S.73).

⁵¹⁷ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.37ff.

⁵¹⁸ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.103.

Abnormalität nur ein Exempel ist für den zwischenhaften Riss, der sich unter allen Überschussphänomenen auftut.

Insofern wir uns also für das Hyperphänomenale offenhalten, es im originären Anspruch an uns steigern und auch intuitiv als Paradox positiver Unbestimmtheit zu fassen versuchen, sind wir, wie bereits mehrfach angetönt, auf eine entsprechende hyperphänomenologische ἐποχή und Reduktion angewiesen. Sie zeichnet sich weniger durch Suspension von Vorurteilen und Urteilsenthaltung aus, als durch ein Anhalten der natürlichen Erfahrungsbewegung und ein Ansichhalten an die konkrete Erfahrung des Hyperphänomenalen *in flagranti* und *in statu nascendi*. Wie in *The Cloud of Unknowing* der Mystiker in einer Wolke des Vergessens alles ausblenden muss außer Gott⁵¹⁹, so muss der Hyperphänomenologe verlernen, dass sich uns die Erfahrung angeblich als bekannt, kohärent und unitarisch zeigt. Erst so eröffnet sich ihm die „Erfahrung im Rohzustand“ und d.h. auch außerhalb dessen, was er und wir immer schon kennen und können.⁵²⁰ Um unsere Terminologie hier mit Waldenfels zusammenzubringen: Erst in diesem Rohzustand der Erfahrung stoßen wir auch auf die *Sachlichkeit selbst* der Erfahrung, d.h. auch die *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomenalen.

Im generalen Gestus fällt ein solches Ansinnen in den waldenfelsischen Ansatz verschiedene neue Arten von Epochéen einzuführen, die mit „geläufigen Seh- und Denkweisen“ brechen und durch andersartige Reduktionen auf das unverfügbare Sagen des Gesagten zurückgehen, um so Wirkungen zu erzielen, welche die Sachen anders als gewöhnlich, und damit befremdlich darstellen⁵²¹ resp. verfremdende Seitenblicke gestatten, die das Verfremdete nicht aus den Augen verlieren.⁵²² Waldenfels prägt damit das Verständnis der ἐποχή neu, gerade in Bezug auf die Hyperphänomenalität, die so einen entordnenden Charakter erhält.⁵²³ Waldenfels selbst spricht dabei nicht von einer „hyperphänomenologischen ἐποχή“, sondern je nach Topos, den es zu untersuchen gilt, von einer jeweiligen ἐποχή. Wir indes wollen an dieser Bezeichnung

⁵¹⁹ Siehe *The Cloud of Unknowing*, ein anonym um 1390 verfasstes Werk zur Mystik des Nichtwissens.

⁵²⁰ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.172. Vgl. auch Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.15. Siehe auch die von Waldenfels angedeutete Idee einer „genetischen Phänomenologie“, welche die fungierenden, ständig im Werden befindlichen Ordnungen in ihrer Entstehung gleichsam *in flagranti* erfasst. Siehe *Bruchlinien der Erfahrung*, S.235.

⁵²¹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.195. Solche Epochéen sind z.B. eine optische und akustische Epoché (in *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.106), eine ethische Epoché (in *Schattenrisse der Moral*, S.14), eine ikonische und kinetische Epoché (in *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.128 / 234) oder eine klinische Epoché (in *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.225).

⁵²² Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.336. Dies sagt Waldenfels mit Blick auf eine *affektionale und responsive Epoché* aus.

⁵²³ Siehe Tengelyi: *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.286.

festhalten⁵²⁴, und wäre es auch nur als eine übergreifende Bezeichnung für die einzelnen Epochéen, die Waldenfels durchführt und so bezeichnet. Die vielleicht wichtigste dieser neuen waldenfelsischen Epochéen ist dabei die „*responsive Epoché*“, welche in allen gegebenen Antworten noch das Antworten selbst durchscheinen lässt⁵²⁵, indem sie das Antworten nicht auf einen intentionalen Sinn, sondern auf das *Worauf* des Antwortens und davon auf das *Wovon* des Getroffenseins, kurz auf den Anspruch zurückführt resp. reduziert, der anderswo ist und an uns längst begonnen hat.⁵²⁶ Ausgehend von dieser responsiven Epoché können wir mit Waldenfels im hiesigen Kontext so mit einer „*attentionalen Epoché*“ operieren, welche explizit am Phänomen der Aufmerksamkeit ansetzt, und zwar als rückführende Aufmerksamkeit darauf. Diese attentionale ἐποχή entspricht, so gesehen, der oben genannten Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit. Sie kennzeichnet für Waldenfels im Spezifischen wiederum den Versuch, das Ungewohnte und Überansprechende des *Worauf* meines Aufmerkens zugänglich zu machen als ein Aufmerksamwerden und Aufmerksammachen, das sich einem Aufmerksamgemachtwerden verdankt. Dies aber ist nicht nur als eine vom Erfahrungsgeschehen ausgehende Rückführung *auf*, sondern auch als ein Zurücktreten *vor* zu verstehen, das von dem, was auf uns zukommt und schon zuvorgekommen ist, in eine Schwebehaltung zurücktritt. Dies genau würde, wie Waldenfels betont, zulassen, dass sich die Gewichte der Dinge ändern und nicht nur ihre Gestalten.⁵²⁷

Eine wichtige Frage, die sich uns, weniger freilich Waldenfels, hier noch stellt, ist, weshalb unsere *Exposition* des Hyperphänomenologischen nicht mit der Frage nach der *Eingestelltheit* ihren Anfang nahm, wenn diese doch so grundlegend ist, wie wir bisher behaupten. Dies hat mehrere Gründe: – Erstens, weil wir, wie betont, seit unseren Ausführungen im Teilkapitel I-4. im Grunde bereits phänomenologisch eingestellt sind, sofern wir mit Husserl und Konsorten mitgegangen sind. Das waldenfelsische Denken weist zwar nicht die identische *Eingestelltheit* auf wie bei Husserl der Fall, ist aber mit diesem doch verwandt, so wie alle Phänomenologie. Unser Beginn mit Waldenfels war also dispositionslogisch in diesem langen Atemzug jedenfalls möglich. Eine strikte Differenz zwischen Phänomenologie und Hyperphänomenologie ist auf der Ebene der *Eingestelltheit* also jedenfalls unpräzise, vielmehr gilt es die Hyperphänomenologie ganz grundsätzlich als eine Steigerung und Weiterführung

⁵²⁴ Wir schließen uns damit etwa Tengelyi an. Siehe *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.287.

⁵²⁵ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.538.

⁵²⁶ Siehe Waldenfels; *Hyperphänomene*, S.411. Vgl. auch Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.49f.

⁵²⁷ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.286f.

der Phänomenologie zu lesen, die sowohl in deren Spektrum fällt wie dieses auch sprengt. – Zweitens, weil unser performatives Vorgehen als solches, wie schon mehrfach akzentuiert, kein bloß-lineares sein kann, sondern ein diffiziles und darin paradoxes Schwanken zwischen zeit- und begriffsverschobenen Bezüglichkeiten ist. Dahinein fällt auch unser bisheriges Variieren zwischen dem Hyperphänomenalen und dem Hyperphänomen. Dies alles entspricht so wesentlich der Vollzugsdimension einer Hyperphänomenologie, wie wir sie verstehen, die sich erst im involvierten und protreptisch mitgehenden Leser aufweisen und bewähren muss. Sie ist in diesem Sinne also auf eine Entwicklung hin auf ihre eigene Verdeutlichung angewiesen. Dass es dabei, in einem nicht-systematischen Denken wie die Hyperphänomenologie es ist, verschiedene Wege gibt, liegt auf der Hand. So verlief unser Weg zunächst von der Andersartigkeit hyperphänomenologischen Denkens zum Phänomen der Aufmerksamkeit, ehe er zur Frage der *Eingestelltheit* gelangte. Andere Wege wären ebenso begehbar gewesen. Wir befinden uns damit, gegen Ende dieses Teilkapitels, zugleich am Anbeginn von II-1., indem wir uns jetzt beinah schon eingestellt haben, um auch dort schon eingestellt gewesen zu sein. – Drittens, weil wir mit diesem alinearen Umgang mit der *ἐποχή* auch das Sagen des Gesagten, das Erfahrene der Erfahrung, das Hyperphänomenale des Hyperphänomens in gewisser Weise lebendig zu halten versuchen, um so das konkrete Erlebnis nicht vollständig, trotz der eigentlichen Irreversibilität des Übergangs, in den *λόγος* des Erlebens zu verlieren. Alles hängt hier noch immer am zuvor erlittenen Riss im nicht-natürlichen sowie proto-phänomenologischen Zwischen. Unsere hyperphänomenologische *Eingestelltheit* muss auf dieser Ebene also immer auch eine Unausgesprochenheit ihrer selbst aufweisen, will sie von sich selbst nicht auf kontrafaktische Weise mehr beanspruchen, als sie es von der Erfahrung tun kann. Die Hyperphänomenologie muss einiges davon, was sie selbst vollbringt, so immer auch ungesagt lassen, um nicht einer Über-Methodisierung ihrer selbst zum Opfer zu fallen.

Insofern die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* uns also genauso wie Waldenfels betrifft, die Aufmerksamkeit, die er uns lehrt, also ebenso die unsrige werden soll, impliziert eine hyperphänomenologische *ἐποχή* ganz im Sinne Husserls auch eine potenziell radikale Veränderung unseres Lebens. Wir erinnern an die oben zitierte Stelle bei Husserl (siehe I-4.). Die Umstellung auf die Hyperphänomenologie ist dahingehend ebenso existenziell wie jene der Phänomenologie überhaupt, denn sie verändert unser Wahrnehmen und Denken, indem wir auf das Fremde, Andere und das Mehr zu achten beginnen. Die daraus resultierenden, weiteren Veränderungen für die Betroffenen können wir vorerst nur ahnen. So wie also die Erfahrungen in der Erste-Person-Perspektive immer auch *uns* angehen – es klingt darin ein *Wem* des

Angehens, ein Dativ der Gegebenheit an⁵²⁸ – so vollziehen auch immer *wir* die ἐποχή⁵²⁹, als Autor und Leser, die wir *sind*. Wie bei Husserl, Merleau-Ponty und Levinas in ihrem Jeweiligen der Fall, ist die hyperphänomenologische Wende ebenso eine Lebensentscheidung, ein existenzieller Ausdruck einer entsprechenden philosophischen Haltung, welche mit der Alltagserfahrung bricht. Die hyperphänomenologische Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit hat also lebensverändernden Charakter. Und zwar, wenn wir an unsere vier Leitmotive denken, indem sie die Disposition *auf*, die Phänomenalität *von*, die Verwickeltheit *in* und den Vollzug *der* überschüssigen Erfahrungsgeschehnisse *uns* gleichsam konstituiert. Unser ganzes bisheriges Vorgehen lässt sich deshalb auch als Arbeit an der Aufmerksamkeit in ihren mehrfach potenzierten Formen verstehen. Die im vorherigen Teilkapitel (II-2.) versuchte Entfaltung der Hyperphänomenalität eines andersartigen Denkens, wollen wir analog als Entfaltung einer impliziten Aufmerksamkeit für das Hyperphänomenologische gedeutet wissen. Die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit führt also zu einer Verfasstheit *der* Verfasstheit des Mitdenkenden. Der tatsächliche Status der Erste-Person-Perspektive auch nach der *Eingestelltheit* ist, trotz aller *Involviertheit*, *Protreptik* und *Performativität* im Rahmen einer waldenfelsischen Hyperphänomenologie, aber noch keineswegs geklärt. Dass wir hier vorerst aber von einer Art Verschränktheit von Angesprochenem und Antwortendem ausgehen können, dem also auffällt und der so aufmerkt, also zugleich betroffen, inkludiert sowie vollziehend ist, scheint naheliegend. Waldenfels behielte dabei eine gewisse Nähe zu Merleau-Pontys gegenseitiger Unabtrennbarkeit von Subjekt und Welt⁵³⁰ und würde trotz der radikalen *Involviertheit* des Perzipierenden als *Wem* des Anspruchs so eine gewisse phänomenologische Objektivität bewahren, die für das Fassen der *Sachlichkeit selbst* gerade unerlässlich ist.

Weil nun Waldenfels selbst nicht von einer hyperphänomenologischen ἐποχή spricht, und auch nicht von einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit*, markiert unser Denken und Sprechen in diesem Kontext bereits eine mögliche Abweichung von Waldenfels. Zwar hängt an eben diesen Bezeichnungen keineswegs die Tatsache, ob Waldenfels unartikulierte doch eine solche ἐποχή und *Eingestelltheit* sowohl voraussetzt als auch einnimmt, gerade davon gehen wir ja aus, aber es knüpft sich daran das Differenzpotenzial, dass wir selbst mit einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* letztlich noch anderes und mehr implizieren könnten, als diese *Eingestelltheit* bei Waldenfels ohnehin schon impliziert. Auf Waldenfels

⁵²⁸ Siehe Bernet: *Was kann Phänomenologie heute bedeuten?* in *Information Philosophie*, Heft 4/2010, S.7-21.

⁵²⁹ Siehe Husserl: *Krisis*, S.84: „Ich bin notwendig als ihr [die ἐποχή] Vollzieher.“ Natürlich ist das Vollzugs-Ich der ἐποχή das transzendente Subjekt, welches keineswegs das waldenfelsische Ich sein kann.

⁵³⁰ Siehe Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.489.

bezogen, verstehen wir die hyperphänomenologische ἐποχή, wie schon angedeutet, als übergreifende Bezeichnung für die einzelnen Epochéen, die Waldenfels klar und deutlich benennt. Alle diese Epochéen schalten die natürliche Erfahrungsbewegung dahingehend aus, dass sie es dem Hyperphänomenologen erlauben, sich an die konkrete Erfahrung des jeweiligen Überschusses halten zu können, sei dies etwa am Phänomen der Aufmerksamkeit, als attentionale ἐποχή, oder aber an dem allen Erfahrungen entsprechenden Antwortsmoment als responsive ἐποχή. Letzteres zeigt eine gewisse Engführung von responsiver und hyperphänomenologischer ἐποχή, da beide eine Einklammerung in Bezug auf das Erfahrungsgeschehen insgesamt sind. Beide, so könnten wir fortfahren, inhärieren auch die dispositionale Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, die für die Andersartigkeit der Hyperphänomenologie entscheidend ist. Soweit dürften die Differenzen geringfügig sein. Wie es im Kontext der Andersartigkeit des hyperphänomenologischen Denkens aber schon sichtbar wurde, wollen wir nicht nur auf das überschüssige Erfahrungsgeschehen achten, sondern auch auf das Denken selbst dieser Hyperphänomenalität, wobei wir bisher von einer ambivalenten-dialektischen Denkweise sprachen. In einem starken Verständnis der *Eingestelltheit* ist dann nicht nur die Freilegung von Hyperphänomenen, sondern auch ihr Denken eine Folge dieser hyperphänomenologischen Disposition, insofern die Phänomenologie gerade auch denkerische Erfahrungen zur Sprache bringt. Die phänomenologische Anschauung beschränkt sich nicht auf sinnliche Wahrnehmungen. Wir wollen uns also nicht nur auf das *Hyperphänomenale*, sondern auch auf das *Hyperphänomenologische* so beziehen können, als wäre es eine Art Sagen des Gesagten, d.h. eine Art Sagen des Denkens resp. eine Art λόγος des Denkens, der gleichsam grundlegender ist als das Denken als solches. Welche Möglichkeiten uns da zwischen Levinas und Heidegger sowie eigenen Ansätzen mit Blick auf Waldenfels gegeben sind, ist zurzeit noch ungewiss. Dass wir hier aber jedenfalls an paradoxen Verhältnissen rühren, ist ebenso sicher wie die Tatsache, dass sich ein ambivalent-dialektisches Denken gerade durch eine solche Flexibilität auszuzeichnen versucht.

Mit diesem Ansatz treten wir also in eine potenzielle Distanz auch zur Methode der Hyperphänomenologie selbst, sofern dazu nötig sein sollte, uns auch der hyperphänomenologischen Seh- und Denkweise noch zu enthalten, um den unterschwelligen λόγος der Hyperphänomenologie anzugehen. Was solche Seitenblicke auf die Seitenblicke für den λόγος noch erlauben, gilt es zu prüfen, ebenso wie die Frage, wie sich die waldenfelsische Hyperphänomenologie dazu letztlich verhält. Dass aber eine gewisse Form von dispositionaler Aufmerksamkeit jedenfalls unumgänglich sein wird, solange wir uns einstellen müssen, können

wir für den Augenblick als zweifellos annehmen. Schließlich liegt uns im Kontext einer hyperphänomenologischen *ἐποχή* und *Eingestelltheit* aber nicht nur daran, das Sagen des Gesagten, das Erfahrene der Erfahrung und das Hyperphänomenale des Hyperphänomens lebendig zu halten, denn dass genau dies auch Waldenfels' Anliegen sein muss, ist evident, sondern an einer zugleich passiven und aktiven Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit auf die Lebendigkeit des darin Erlebten für *uns*, die wir so nicht nur konstatieren, sondern auch performieren. In anderen Worten: Uns liegt an einem zugleich auffallenden und aufmerkenden Aufmerken auf das überschüssige Erfahrungsgeschehen, insofern wir dieses nicht nur mitvollziehen, sondern als *uns* direkt betreffendes Erlebnis einsehen. Wir würden damit nicht nur die hyperphänomenologische *Involviertheit* und *Performativität* verstärken, sondern auch die hyperphänomenale Erfahrungsintensität selbst. Was uns letztlich zu diesem Interesse anregt, an welches sich *naturaliter* die Frage seiner hyperphänomenologischen Möglichkeit anschließt, sind letztlich die Erfahrungen in I-2. selbst und unser bisheriger Versuch diese in ihrer Wirkung auf *uns* phänomenologisch anzugehen, d.h. deren konkrete Analyse dereinst zu ermöglichen. Ob wir hier schon kritisch an Waldenfels rütteln oder nicht, ist schwer zu sagen. Die nachfolgenden Untersuchungen werden dies zu erweisen haben.

II – 2.4. Singuläre Salienz

In Bezug auf die zuletzt vorgebrachte, zugleich passive und aktive Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit auf die Lebendigkeit des darin Erlebten für *uns*, die wir so nicht nur konstatieren, sondern auch performieren, wollen wir hier, zum Abschluss dieses Teilkapitels, die Hypothese einer singulären Salienz des Hyperphänomenalen einführen. Eine solche haben wir bei Waldenfels zum jetzigen Stand noch nicht entdeckt. Denn dort, wo ein Hyperphänomen auftritt, so unsere Vermutung, gilt es dieses nicht nur als allgemeinen Anspruch eines unverfügbaren und fremden Sagens des Gesagten zu fassen, sondern überdies auch als einen partikulär auffälligen, weil gleichsam hervorspringenden (von lateinisch *salire*, also springen), und d.h. hier auf eine ganz bestimmte Weise stark wirksamen Reiz, gerade für *uns* selbst als jene, die diesen wahrnehmen. Wir meinen damit also einen Teil des Anspruchs, der nur deshalb augenfällig und wirksam wird, weil er gerade *uns* ins Auge fällt, und weil er gerade *uns* nicht mehr loslässt. Die hyperphänomenale Heimsuchung, wie wir zuvor schon angesprochen haben, ist dann immer Sache einer entsprechend involvierenden Salienz, wodurch das Anregende des Aufmerkens nicht nur einem allgemeinen, sondern auch besonderen, weil für *uns* besonderen Stimulus zukommt. Diese Singularität ist also stets Teil des allgemeinen Anspruchs, kann aber als Besonderheit hervorspringen, je nach dem *wer* auf diesen Anspruch antwortet, d.h. *wen*

dieser angeht. Sie ist also Teil der *Sachlichkeit selbst*, stellt von dieser aber ein gewisses Element noch heraus. Sie ist ein Mehr des Erfahrens, insofern sie ein Mehr für den Erfahrenden ist. Einen solchen den Leser betreffenden Reizcharakter haben wir in unserer frühen Analyse der eröffnenden Eingangspassagen mit der Logik von Faktum, Effekt und Konsequenz resp. Irritation, Wirkung und Stimmung im Grunde schon vorausgesetzt, diesen bisher aber hyperphänomenologisch allgemein thematisiert. Welche Rolle also ein Hyperphänomen aufgrund seiner singulären Salienz vielleicht gerade *nur* für diese Erfahrenden, der als solcher auch jener Leser sein kann, innehat, haben wir damit noch nicht berührt.

Wir sprechen hier also von einer Reizintensität, die mit der hyperphänomenalen Erfahrung einhergehen kann und als solche ein ganz bestimmtes Potenzial betrifft, welches dem Überschüssigen, Abweichenden und Paradoxen in Bezug auf sein Vermögen zu verwunden, überwältigen oder unterschiedlich herauszufordern, eignet. Die singuläre Salienz *kann* also auftreten, *muss* aber nicht. Eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit auf *dieses* Aufmerken müsste entsprechend versuchen, am Erfahrungsereignis das Saliente als einen sinnbildlichen Brennpunkt im gesamten Erfahrungsgeschehen zu fassen, ohne dabei einem naiven Subjektivismus zu verfallen, aber indem es trotzdem gelingt, das je *uns* resp. je *diesen* oder *diese* Betreffende daran zugänglich zu machen. Das Saliente zu fassen scheint aber diffizil, denn, obgleich in seiner Wirkung unbestritten, tritt der konkret saliente Anteil einer hyperphänomenalen Erfahrung oft doch nur subtil und beinah unmerklich auf, oder aber wiederum allzu überwältigend und beinahe betörend, sodass es dem Betroffenen die Sprache verschlägt.⁵³¹ Für den Phänomenologen, wie den im Einzelnen Betroffenen – die immer unterschieden werden müssen, aller potenziellen Kongruenz zum Trotz – sind hier womöglich methodische Grenzen gesetzt. Wo diese Grenzen zu setzen sind, ist unklar, jedenfalls aber wird eine zusätzliche Fokussierung auf die salient anreizende Wirkung des Hyperphänomens die hyperphänomenologische *Eingestelltheit*, die eigens die singuläre Salienz in den Blick nimmt, an ihre Grenzen treiben müssen.

⁵³¹ Wie es deutlich wird, unterscheidet sich unser Begriff der Salienz hier mit seiner Emphase auf die Wirksamkeit von ähnlichen, aber doch nicht identisch verwendeten Begriffen davon, wie etwa in der kognitiven Psychologie, wo unter Salienz meisthin die erhöhte Erkenn- und Wahrnehmbarkeit eines Reizes verstanden wird (siehe etwa Calabi: *Perceptual Saliences in Phenomenology and Philosophy of Mind*). Es geht uns dabei auch nicht darum, ein spezifisches Exempel aufzugreifen, um „perceptual saliencences“ aufzuzeigen, wie Clotilde Calabi sie stark macht, die bei ihr als objektive und normative Gründe (eines kognitiven Irrealismus) für entsprechende Handlungen fungieren. Wie Calabi aber knüpfen wir die Salienz an die Aufmerksamkeit (siehe ebd., S.254).

Die hier eröffnete Möglichkeit singulärer Salienz vor Augen, scheint es naheliegend von einer Dimension der Erfahrung auszugehen, die *pro nobis*, also *für uns* ist. Im Sinne des waldenfelsischen Anspruchs- und Überschussdenkens können wir diese Erfahrungen vorerst als hyperbolische Widerfahrnisse *pro nobis* bezeichnen. Dieses *Pro nobis* fungiert dabei als präpositional sowie personalpronominale Stellvertretung für den einzelnen, salient angereizten Perzipienten, der die hyperphänomenale Erfahrung *tatsächlich* durchmacht, d.h. für das salient getroffene *Wem* des Widerfahrnisses sowie das *Wen* des Getroffenseins, das für uns in seiner Singularität als *Mir* und *Mich* der Erfahrung hyperphänomenologisch noch vollkommen unbestimmt ist resp. vielleicht immer unbestimmt bleiben muss. Mit dem *Pro nobis* adressieren wir so vorerst auch die abstrakte Gesamtmenge aller Perzipienten, welchen das Hyperphänomenale *tatsächlich* salient widerfahren könnte, d.h. auch uns selbst als Leser, die wir immer auch *sind*. Wir versuchen damit nicht zuletzt unsere vier Leitmotive noch unter einer Bezeichnungsweise zu verdichten, indem das hyperbolische Widerfahrnis *pro nobis* jedenfalls nur eingestellt als *Sachlichkeit selbst* für den einbezogenen Vollzieher dieser Erfahrung gelten kann. Dass nun eine solche Bezeichnung lediglich einen Anfang markieren kann für das deskriptive Vermögen dieser spezifischen hyperphänomenologischen Aufmerksamkeit auf das Saliente, ist offenkundig. Im Rahmen der waldenfelsischen Hyperphänomenologie gilt es aber jedenfalls aufzuzeigen, inwiefern der Perzipient solcher hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis* niemals nur als ein banales *Wer*, d.h. als ein bloßes Subjekt der Intentionalität missverstanden werden darf. Denn, wir sahen es schon, wo Waldenfels die Aufmerksamkeit als Zwischengeschehen inmitten von Normalität und Abnormalität begreift, und unser Erfahren überhaupt zwischen Anspruch und Antwort sich ereignen lässt, da kann auch von einem Subjekt im normalen Sinne nicht mehr die Rede sein. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

Bedenken wir außerdem, dass sich auch der saliente Anteil der Erfahrung immer nur als Anspruch eines demarkativen Aufmerkens innerhalb einer von Rupturen gezeichneten Erfahrung manifestieren kann, dann ist die dafür aufzubringende Aufmerksamkeit nicht als Selbst-Steigerung ihrer selbst zu verstehen. Eine Überspannung der Aufmerksamkeit ist unbedingt zu vermeiden. Wenn überhaupt, um hier wieder explizit mit Waldenfels zu denken, geht es hier also um einen modalen Sprung aus den Grenzen des Spannungsbogens der grundsätzlichen Erfahrung, der so aber immer nur indirekt erfolgen kann. Denn auch eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit über sich selbst hinaus bleibt im Rahmen ihrer „gezielten Anspannung“ noch ein Schwellenereignis zwischen Eigenem und Fremdem, das sich davor hüten muss, in pathologische Formen von Übergespanntheit abzudriften. Responsive

Überzerstreutheit oder Überkonzentration sind folglich ebenso zu meiden, wie eine übermäßige Anklammerung an das Gewohnte oder eine Flucht in das Exotische und „ganz Andere“⁵³², wenn ein adäquater Zugang zum Hyperphänomen bewahrt bleiben soll. Dies gilt auch für dessen saliente Anteile. Adäquat bedeutet hier, dass sich das Unklare und Undeutliche solcher Erfahrungen hyperphänomenologisch eben doch klar und deutlich als bestimmte Unbestimmtheit von *Überansprüchen* zeigen muss. Eine Transzendierung des hyperphänomenologischen Aufmerksamkeitsgeschehens müsste deshalb nicht durch eine Transzendierung der Zwischenheit solcher Erfahrungen, sondern durch einen Sprung *aus* der Erfahrung erfolgen, und zwar im doppelten Sinn: *Von* der Erfahrung *her* und *aus* der Erfahrung *heraus*. Und dies, getreu der hier relevanten Ambiguität, immer im Sowohl-als-auch dieser beiden Momente. Sicher ist, dass, sobald von Waldenfels ausgehend, sowohl dieses dispositionale Aufmerken als auch das Aufmerken worauf dabei aufgemerkt wird, als ein ebenfalls salientes Ereignis *für* und *an* dem Perzipienten selbst gefasst wird, wir uns bereits in der hier gesuchten Disposition einer hyperphänomenologischen Aufmerksamkeit befinden. Als solche dürfte sie, bei zunehmender Präzisierung ihrer methodischen Grundlagen, eine erweiterte Zugänglichkeit an Hyperphänomene ermöglichen, die dann auch mehr sind als Zwischenphänomene „genuiner Abweichung“⁵³³.

Die hyperphänomenologische Aufmerksamkeit ist somit, *summa summarum*, als eine Doppelbewegung aufzufassen, die einerseits, wie Heidegger dies betreffend der Sachen selbst betont, einen „Schritt zurück“⁵³⁴ macht, nämlich in die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, und die andererseits die größtmögliche Nähe zu den Sachen selbst sucht, nämlich in ihrer Hyperphänomenalität sowie, zusätzlich und potenziell, in ihrer singulären Salienz. Der Schritt zurück ist jener, der den hyperphänomenalen Anspruch innerhalb der Hyperphänomenologie als z.B. befremdende oder sich entziehende Erfahrung reflektiert, also immer erst erfolgen muss; der sich annähernde Schritt wiederum ist jener, der sich solchen Grenzerfahrungen *pro nobis* ausgesetzt sieht, derweil er diese verwirklicht, d.h. in deren Wirksamkeit durchmacht, und also immer schon erfolgt ist. Die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* muss den Mitdenkenden letztlich auf genau dieses Zwischen inmitten der Doppelbewegung hin disponieren, denn sie ist, wie wir wissen, immer sowohl die Bedingung des λόγος ihres

⁵³² Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.104. Siehe auch *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.297.

⁵³³ Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.15f.

⁵³⁴ Heidegger: *Wegmarken* (GA9), S.343. Ein „Schritt zurück“, der bei Heidegger bedeutet, nach den indirekt immer schon gegebenen Voraussetzungen und Grundüberzeugungen eines philosophisch Gedachten zu fragen und diese so freizulegen. (Siehe Heidegger u.a. auch *Identität und Differenz* (GA11), S.58f.)

hyperphänomenologischen Erlebens als auch die Bedingung für das φαivόμενον ihres *hyperphänomenologischen* Erfahrens. Diese einzunehmende Zwischenheit, die zugleich einen konstitutiven Gesichtspunkt der hyperphänomenologischen Betrachtung sowie eine erhöhte Empfindsamkeit impliziert, erweist sich damit als die zweifach ausgerichtete Reflexions- und Erfahrungsweise, die wir letztlich als hyperphänomenologische Haltung oder Verfasstheit, kurz als Disposition bezeichnet haben. Ihre Wachsamkeit ist immer gleichermaßen auf den Begriff einer Anschauung und die Anschauung eines Begriffs gerichtet, und zwar insofern diese auf den Anspruch des Hyperphänomenalen antworten. Immer ist die Aufmerksamkeit dabei ein Anfangen, und zwar sowohl als antwortendes Aufmerken als auch als auffallender Anspruch für dieses Aufmerken. Dieser Anfang liegt immer außerhalb von uns selbst. Dennoch liegt in der Wachsamkeit auf dieses Anfangen gerade auch die Möglichkeit auf Hyperphänomene, sowie ihr Salientes, überhaupt erst achtsam zu werden. Die oben schon erwähnte, zu kultivierende Antwortlichkeit im aufmerkenden Antworten, die hier von großer Bedeutung sein muss, soll sich dabei nicht in einen im Vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch einer Vorwegnahme von Hyperphänomenen versteigen, sondern uns dazu dienen, auf ihr Auftreten und Wirken präziser zu achten. Dieser aktive Part einer hyperphänomenologisch disponierten Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit setzt somit ein Anfangen vor den eigentlichen Anfang, stellt also die Möglichkeit eines eigentlich unmöglichen Beginns vor allem Beginnen in Aussicht, welches sich immer erst rückwirkend realisieren kann. Wie weit Waldenfels in dieser Doppelbewegung einer hyperphänomenologischen Aufmerksamkeit, wie wir diese verstehen, mitgehen kann, ist ebenso offen wie die Frage nach den Folgen dieser Aufmerksamkeit.

Nachdem wir nun, zumindest dem Begriffe nach, hyperphänomenologisch eingestellt sind, wodurch sich, wie beschrieben, auch die drei anderen Leitmotive gleichsam verwirklichen, gilt es im nächsten Teilkapitel (II-4.) einen weiteren Schritt vorwärts zu machen, und zwar in Richtung der maßgeblichen Dimension der Beschreibbarkeit von Hyperphänomenen. Diese stellt im Grunde ein fünftes Leitmotiv phänomenologischen Denkens dar (die *Deskription*), den wir bisher partiell vorausgesetzt, teils erwähnt, aber noch keineswegs geklärt haben.

II – 4. Hyperphänomenologische *Deskription*

Die Hyperphänomenologie hebt an mit radikalen, d.h. an die Wurzeln der Dinge gehenden, und unvertrauten, d.h. uns befremdenden Erfahrungen. Aus hyperphänomenologischer Warte bedeutet dies freilich, dass sie im Grunde mit allen Erfahrungen anhebt, und zwar insofern diese immer auch radikal und befremdend sind. Wann immer wir dabei den uns wohl bekannten Boden der Erfahrung verlassen, „drohen Abgründe, die gleichzeitig locken und erschrecken wie der Gesang der Sirenen“⁵³⁵. Diese zugleich anziehenden und Schrecken einflößenden Abgründe verlangen, gemäß Waldenfels, nicht nur nach einer „anderen Sprache“, sondern auch nach einer „anderen Logik“⁵³⁶. Diese allgemeine Verschiebung in eine Querlage des Denkens resp. eine seitliche Lage, wie wir sie auch bei Levinas schon antrafen, gehört zur Andersartigkeit dieses hier erforderlichen Denkens ebenso wie ihre grenzwärtigen Motive, auf welche wir im bisherigen Fortgang schon gestoßen sind. Dieser hier sich vollziehende „Sprach- und Blickwechsel“ hängt, wir wiederholen dies gerne, dabei zu großen Stücken an der Abkehr vom *Was* und *Wer* der Erfahrung, also von deren Objektivierung und Subjektivierung, hin zu einem ganz bestimmten *Wie* ihres hyperbolischen Sich-zeigens. In dieser von einem eindeutigen Verstehen und verallgemeinernden Erklären der Erfahrung abrückenden Sichtweise, gilt es entsprechend auch auf Fragen nach dem Wozu und Woher der Phänomene zu verzichten, um stattdessen, wie wir schon sahen, das *Worauf* des Antwortens zur Sprache zu bringen. Nicht zuletzt daraufhin hat uns die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* reduziert, wo sie sich als responsive *ἐποχή* erwies. Anstelle von objektiven Bestimmungen des Fremden innerhalb der Erfahrung tritt so zunächst die Offenheit für das „Fremdwerden der Erfahrung und der Phänomene“ selbst.⁵³⁷ Dort wo diese Ansprüche, Anrufe und Herausforderungen unseres Respondierens dann als Ereignisse in den Blick rücken, die von anderen Geschehnissen immer abweichen, kristallisiert sich eine Erfahrung von „Singularitäten im Plural“ heraus, die ein „anderes Sehen, Denken und Tun“ ermöglichen, ja geradezu einfordern.⁵³⁸

Was in der Sensibilisierung auf ein solches anderes Denken eigentlich schon seit Husserl, aber mit Waldenfels gesprochen, unter eine „Erziehung zur Alterität“⁵³⁹ fällt, können wir hier weitergehend als eine „Erziehung zur Hyperphänomenalität“ charakterisieren, welche uns Perzipienten in ein Verhältnis unvertrauter Vertrautheit und vertrauter Unvertrautheit zur

⁵³⁵ Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S.36.

⁵³⁶ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.50.

⁵³⁷ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.50/108f.

⁵³⁸ Siehe ebd., S.121.

⁵³⁹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.310.

zwischenhaften Ereignislogik der insgesamt sowohl hyperbolischen als auch diastatischen Erfahrungen *als* Erfahrungen zu versetzten trachtet. Hyperphänomenologisch zu denken, bedeutet so *mit* und *durch* Waldenfels dafür sensibilisiert zu werden, Verhältnisse phänomenologischer Agnosis nicht nur *nicht* zu meiden, sondern mit aller Vehemenz auch aufzusuchen. Ein phänomenologisches Aufsuchen von Grenzerfahrungen also – und von der Grenzwärtigkeit des Erfahrens *per se* – welches trotz der damit verbundenen Schonungslosigkeit niemals die gebotene Vorsicht vermissen lassen darf, den Raum des Erfahrbaren tunlichst nicht zu verlassen, selbst wenn man sich nur noch an dessen äußersten Rändern aufzuhalten vermag. Ein Ethos auch dies, welches das spinozistische *Caute* vielleicht mehr zu Herzen genommen hat als Spinoza selbst⁵⁴⁰ und auch bedeutet, dass die Hyperphänomenologie einen niemals dazu anleiten kann, Antwortregister auf Hyperphänomene einzustudieren, oder sich diese gar anzueignen. Der Raum der Erfahrung ist, wo er an das Grenzwärtige stößt, letztlich immer unverfügbar und jeder Angewöhnung entrückt. Der Anspruch von Hyperphänomenen und unsere derart provozierten Antworten sind also „im strengen Sinne unlernbar, und zwar deswegen, weil es noch gar kein wiederholbares, sinnhaftes, geregeltes Etwas ist, das Gegenstand eines Lernvorgangs oder Inhalt eines Lernprogramms sein könnte“⁵⁴¹. Ein solches hyperphänomenologisches Ethos bringt dann das beinahe programmatische Wort von Waldenfels vielleicht am prägnantesten zum Ausdruck, das wie ein Dorn in das Fleisch unserer Erfahrung dringt, nämlich: Nicht den Stachel des Fremden zu ziehen!⁵⁴² Es erinnert im Wortlaut an Sartres Roman *Der Pfahl im Fleische*, dem dritten Band seines Romanzyklus *Die Wege der Freiheit* von 1949.⁵⁴³ Gesinnungen und Charakteristika dieser Art gehören allesamt zu den Folgen, die eine hyperphänomenologische *Eingestelltheit* mit ihrer entsprechenden Aufmerksamkeit mit sich bringt. An alles dies schließt so, da wir uns hyperphänomenologisch disponiert haben, die Frage an, wie denn nun die *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomens *als* Hyperphänomen zugänglich gemacht werden kann. Dies ist im Rahmen der Phänomenologie eine Frage ihrer Beschreibbarkeit. So lautet die noch einmal präziser gefasste Frage: Wie lassen sich Hyperphänomene beschreiben, ohne dabei den Stachel des Fremden zu ziehen? Mit dem Versuch diese zu beantworten, wollen wir unseren Prozess feststellender und aufzeigender Klärung der Hyperphänomenologie fortführen.

⁵⁴⁰ Auf Spinozas Siegel, das er auch als Ring trug, stand *Caute*, d.h. „vorsichtig“, geschrieben.

⁵⁴¹ Waldenfels: *Lehren und Lernen im Wirkungsfeld der Aufmerksamkeit* in *Umlernen: Festschrift für Käte Meyer-Drawe*, S.31.

⁵⁴² Siehe Waldenfels: u.a. *Der Stachel des Fremden*, S.8; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.130; *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.243.

⁵⁴³ Original freilich erschienen als *La mort dans l'âme*, d.h. wörtlich eigentlich als „Der Tod in der Seele“.

II – 4.1. Responsive Erfahrung

Die phänomenologische *Deskription* ist im Grunde das Pendant der phänomenologischen Phänomenalität. Ihre Möglichkeit ist nämlich einerseits genauso von der entsprechenden *Eingestelltheit* abhängig, so wie sie andererseits jene Methode ist, welche die freigelegten Phänomene in ihrer *Sachlichkeit selbst* zur Sprache bringt. Beschrieben wird hyperphänomenologisch also stets die so reduzierte *Sachlichkeit selbst*, insofern diese ein *Mehr* und *Anderes* ist, als was sie ist. Ein Hyperphänomen muss also keineswegs „so präzise und akribisch wie möglich“ beschrieben werden, oder als „erschöpfende Erkundung“ ihrer Mannigfaltigkeit, sondern es gilt nur das Hyperphänomen *als* Hyperphänomen zu untersuchen und dabei zu beschreiben, wie es sich zeigt.⁵⁴⁴ Mit der hier relevanten Frage nach den konkreten Möglichkeiten dieser Beschreibbarkeit von Hyperphänomenen lichtet sich, womöglich noch einmal deutlicher, das wohl bedeutsamste Problem, welches eine Hyperphänomenologie zu beantworten hat: Wie nämlich die Zugänglichkeit von Erfahrungen, die sich nur als Zwischenereignisse inmitten von Zugänglichem und Unzugänglichem präsentieren, möglich ist. Ein Grundproblem, welchem außerhalb des phänomenologischen Diskurses auch Goethe schon größten Wert beimaß, gerade weil es einen sokratischen Verzicht überhöhter Zugänglichkeit nahelegt.⁵⁴⁵ Unsere bisherigen Umkreisungen dieser Zwischenzone haben so zwar wichtige Kategorien wie die Schwelle, das Atopische und das Diastatische freigelegt, welche als solche eine genauere Untersuchung von Hyperphänomenen erlauben, dennoch bleiben hier noch immer viele Fragen offen. Dies betrifft auch die Doppelbewegung von Auffallen und Aufmerken, ohne welche Erfahrung überhaupt nicht möglich wäre, wo sie überschüssige Erfahrungsgeschehnisse betrifft. Ein hyperbolisches Auffallen und Aufmerken hängt also eng zusammen mit den Möglichkeiten des Zur-Sprache-kommens und des Zur-Sprache-bringens hyperbolischer Erfahrungen.⁵⁴⁶ Das husserl'sche Ethos, das im Phänomen wirklich zu Erschauende mutig hinzunehmen, so wie es sich gibt, um es dann „ehrlich zu

⁵⁴⁴ Siehe Zahavi: *Der Sinn der Phänomenologie in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.118.

⁵⁴⁵ Siehe Goethe/Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*: „Ich will Ihnen etwas sagen, woran Sie sich im Leben halten mögen. Es gibt in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches. Dieses unterscheide und bedenke man wohl und habe Respekt. Es ist uns schon geholfen, wenn wir es überhaupt nur wissen, wiewohl es immer sehr schwer bleibt, zu sehen, wo das eine aufhört und das andere beginnt. Wer es nicht weiß, quält sich vielleicht lebenslänglich am Unzugänglichen ab, ohne je der Wahrheit nahe zu kommen. Wer es aber weiß und klug ist, wird sich am Zugänglichen halten, und indem er in dieser Region nach allen Seiten geht und sich befestigt, wird er sogar auf diesem Wege dem Unzugänglichen etwas abgewinnen können, wiewohl er hier doch zuletzt gestehen wird, daß manchen Dingen nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist und die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behalte, welches zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen.“ Mittwoch, den 11. April 1827.

⁵⁴⁶ Vgl. Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.36.

beschreiben“⁵⁴⁷ steht hier mit Blick auf die Hyperphänomenalität aber noch aus. Das hängt nicht zuletzt an der grundsätzlichen Offenheit, welche das hyperphänomenologische Achten und Denken einschließt, die ein “ehrliches“ Beschreiben keineswegs mühelos erlaubt. Solange nämlich die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* nicht vollständig oder gleichsam nur provisorisch eingenommen wurde, wird die Unmöglichkeit eines adäquaten Zur-Sprache-bringens immer überwiegen und das Hyperphänomen *als* Hyperphänomen unzugänglich bleiben. Ein Hauptzweck der Sensibilisierung für ein hyperphänomenologisches Denken resp. die hyperphänomenologische Aufmerksamkeit liegt so auch darin, den Versuch das Paradox der gleichzeitig starken und abgeschwächten, permanenten und marginalisierten, unübersehbaren und doch übersehenen Hyperphänomenalität menschlichen Erfahrens dort nachhaltig zu durchbrechen, wo das Hyperphänomenale gemeinhin verdrängt, ignoriert oder durch unangemessene Generalisierung diminuiert wird. Dafür ist nicht wenig Beharrlichkeit und ein immer wieder neu vorgebrachtes Insistieren auf den dafür erforderlichen Einstellungswandel vonnöten. Das vielfältig auftretende Urphänomen des Fremden etwa, welches in seiner vielfältigen Zwischennatur aufzuzeigen Waldenfels wie keiner sonst Mühen aufgewendet hat ⁵⁴⁸, kann uns als das erstaunlichste Beispiel eines eigentlichen Hyperphänomens gelten, welches hinter seiner missverständlichen Normierung, oder gar prinzipiellen Verdrängung, zu verschwinden droht. Seltsamerweise auch unter den Philosophen, ja gar manchen Phänomenologen. Dass das Fremde *als* Fremdes dem philosophischen Denken entsprechend lange verborgen blieb, überrascht also keineswegs.

Die Bemühungen um die methodischen Gesichtspunkte der waldenfelsischen Hyperphänomenologie haben uns bis *dato* eine ganze Reihe an wichtigen Aspekten entdeckt. Diese erstreckten sich, im Angesicht unserer vier Leitmotive, von der genuinen Offenheit über die thematische Pluralität bis hin zur Spezifik einer attentionalen *ἐποχή* der Hyperphänomenalität. Insofern die Phänomenologie seit Husserl immer schon eine Frage der Methode war (siehe I-3.) – Husserl spricht von der phänomenologischen Analyse und Deskription als einer „total neuartigen Methodik“⁵⁴⁹, welche als solche, wir wissen es, die intentionalen Strukturen der Bewusstseinskorrelate analysieren und beschreiben will – ist auch

⁵⁴⁷ Husserl: *Ideen I*, S.247.

⁵⁴⁸ Davon zeugen allein seine vier großen Studien zur Phänomenologie des Fremden: I: *Topographie des Fremden* (1997); II: *Grenzen der Normalisierung* (1998); III: *Sinnesschwellen* (1999); IV: *Vielstimmigkeit der Rede* (1999). Als Verbündete in der Sache des Xenologischen nennt Waldenfels u.a. Marcel Mauss, Georg Simmel, Walter Benjamin, Michael Bachtin, aber auch Schriftsteller wie Franz Kafka, Robert Musil, Paul Celan, Paul Valéry oder Italo Calvino. Siehe: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.8.

⁵⁴⁹ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.49.

die Hyperphänomenologie ein dahingehend neues und anderes Denken, als dass sie methodisch in Bezug auf ihre Zugänglichmachung und Beschreibung andersartig vorzugehen versucht. Motive wie die Offenheit, Pluralität oder die Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit sind in diesem Kontext gerade dort interessant und relevant, wo an ihnen der im vorangehenden Teilkapitel erwähnte Versuch hängt, das Sagen des Gesagten, das Erfahrene der Erfahrung sowie das Hyperphänomenale des Hyperphänomens lebendig zu halten, trotzdem das Beschreiben eigentlich nur auf eine gesagte Erfahrung des Hyperphänomens gehen kann, und niemals auf das sagende Erfahren des Hyperphänomenalen.

Die unmögliche Möglichkeit dieses Versuchs beginnt damit, Hyperphänomene ausschließlich in einem nicht-bewältigenden und nicht-aneignenden Sinne zu beschreiben, wie wir zuvor schon angetönt haben (siehe II-2.5.). Es handelt sich für Waldenfels so um eine Annäherung an die Phänomene „als Wegsuche, die sich von den Anforderungen der jeweiligen Sache leiten läßt“⁵⁵⁰, d.h. von ihrem Anspruch her. Damit minimiert sich für eine Hyperphänomenologie auch der Zwang einer prädisponierten Methodik, was vielleicht eine erste Tür für ein sagendes Erfahren des Hyperphänomenalen öffnet. Die Nicht-Bewältigbarkeit von Hyperphänomenen bedeutet also, das ansprechende Hyperphänomenale *als* Hyperphänomen zu behandeln, ohne diesem durch eine „Zudringlichkeit diverser Aneignungsversuche“ *das* Fremde und *das* Hyperphänomenale zu rauben.⁵⁵¹ Zentrierungen, Assimilierungen oder Nivellierungen sind aus hyperphänomenologischer Warte also jedenfalls unzulässige Versuche, um Grenzphänomene vermeintlich beherrschbar zu machen.⁵⁵² Nichts steht der genuin devianten Natur von Hyperphänomenen ferner als ein „Normalismus“⁵⁵³ zum Zwecke der totalen Aneignung der Erfahrungswelt, wodurch auch hier erneut ein Wort Goethes wirksam wird: „Was man nicht versteht, besitzt man nicht.“⁵⁵⁴ So bleibt nur ein rigoroses Fremdwerden resp. Hyperphänomenalwerden der Erfahrung, als *Wie* dieser Erfahrung, dem *Mehr* und *Anders* des Erfahrungsgeschehens treu und zieht ihren, in unsere Erfahrung eingedrungenen Stachel des *Mehr* und *Anderen* folglich nicht. Hier tut sich, im umgekehrten Sinne, vielleicht eine zweite Tür für ein sagendes Erfahren des Hyperphänomenalen auf. Eine Grundschwierigkeit in diesem hyperphänomenologischen Versuch der Radikalität unserer Erfahrung nahe zu bleiben, liegt jedoch in unserer basalen Erfahrungsstruktur selbst verborgen, die uns, wie wir sahen,

⁵⁵⁰ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.170.

⁵⁵¹ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.50.

⁵⁵² Siehe ebd., S.49ff.

⁵⁵³ Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.14.

⁵⁵⁴ Goethe: *Maximen und Reflexionen*, 241.

gemäß Waldenfels stets auf der Basis der signifikativen Differenz “etwas stets als etwas“ wahrnehmen lässt. Die damit verbundene Sinnbildung der Erfahrung kann dabei auch in einer konstruktivistischen Ersatzbildung mittels „Verschiebung, Verdichtung, Verkehrung ins Gegenteil oder Verdrängung“ münden. Die Gefahren einer solchen „unvermeidlichen Sinnverdunkelung, einer Heterogenese, die auf indirektem Wege aus Nicht-Sinn Sinn macht“⁵⁵⁵, die sich unabsichtlich an uns selbst antwortend ereignen, sind nicht gering und erhärten die Notwendigkeit einer entsprechenden, man könnte beinahe sagen, anti-konstruktivistischen Schärfung der Sinne auf das “Etwas als *mehr* als es selbst“ der Erfahrung und seinen entsprechenden Antworten. Aus dieser Warte relativiert sich auch der allgemeine Stellenwert der signifikativen Differenz, wie Waldenfels deutlich macht, insofern diese Sinnesschärfung das Fremde nicht eigentlich als ein Etwas verstehen kann, sondern vielmehr als eine „eigentümliche Erfahrungsweise“⁵⁵⁶ des *Mehr* und *Anders*, und d.h. erneut eben nur als Überschuss einer sich zeigenden *Sachlichkeit selbst*. Anstelle der signifikativen Differenz, und hier blicken wir auf eine dritte Türe, bedarf es, gemäß Waldenfels so einer responsiven Differenz, welche das *Wovor* des Anspruchs in ein *Worauf* der so gerichteten Antwort umwandelt⁵⁵⁷ und das Erfahrungsgeschehen somit als ein Antworten konstituiert. Hierdurch lässt sich das hyperphänomenale Erfahrungsgeschehen also nicht nur nicht-bewältigend und selbstverfremdend, sondern nunmehr auch responsiv beschreiben. Ein erster Schritt wäre damit getan.

II – 4.2. Grundzüge indirekter *Deskription*

Der zweite Schritt in der versuchten Zugänglichmachung des Hyperphänomenalen wiederum ist der wichtigste, denn er betrifft die prinzipielle Bezüglichkeit zum Hyperphänomen *als* Hyperphänomen. Als solcher ist dieser Schritt die *eigentliche* Konsequenz aus der eingenommenen hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* mit ihrer entsprechend disponierten Aufmerksamkeit und umgreift alle anderen damit verbundenen Momente der *Deskription*. Welcher Grundzugang bleibt also gegeben den Umständen hier? Es ist, wir ahnen es schon, der implizite Zugang, der als ein Herannahen durch indirekte Beschreibung das zugleich brüchige und überschüssige *Wie* des Erfahrungsgeschehens mittelbar zur Sprache bringt. Methodisch gesehen, korrespondiert die indirekte Beschreibung also mit der Struktur unserer Erfahrung, insofern diese die Folge der mehrfach potenzierten Aufmerksamkeit auf sich selbst ist. Gemäß

⁵⁵⁵ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.147.

⁵⁵⁶ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.108f.

⁵⁵⁷ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.120.

Waldenfels handelt es sich dabei ganz grundsätzlich um ein „zeigendes Reden, das es vermeidet, das, was sich zeigt, im Gesagten aufgehen zu lassen“⁵⁵⁸. Wir sehen hier also deutlich, dass es gerade die Indirektheit *als* Indirektheit ist, welche den waldenfelsischen Versuch kennzeichnet, zugleich die gesagte Erfahrung des Hyperphänomens und das sagende Erfahren des Hyperphänomenalen lebendig zum Ausdruck zu bringen. Das Entscheidende liegt dabei offenkundig darin, dass sich diese Beschreibung als gesagte Erfahrung nicht auf sich selbst beschränkt, sondern indirekt, gleichsam über sich hinaus, das Sagen noch anzeigt. Waldenfels recurriert an vielen Stellen seines Werkes auf diesen Deskriptionstypus⁵⁵⁹ – er klang zuvor auch im Rahmen der offenen Erfahrung bei Waldenfels an – doch vielleicht nirgends so ausführlich wie im 6. Kapitel seines Werkes *Hyperphänomene*, auf welches wir in der Folge besonders Acht geben wollen. Waldenfels führt dabei das Motiv der Indirektheit, wie wir es bei Husserl mit Blick auf das Fremde und vor allem bei Merleau-Ponty im Kontext seiner indirekten Ontologie, dem Aufstieg auf der Stelle sowie der Fraglichkeit des Seienden vorgefunden haben, auf komplementierende Weise weiter. Wo immer möglich dient ihm die phänomenologische Basis als stabiler Grund für die nicht selten destabilisierenden Bewegungen, welche die Hyperphänomenologie in Ergänzung verlangt. In *Vielstimmigkeit der Rede* generalisiert Waldenfels das Motiv der Indirektheit ferner sogar zum eigentlichen Sujet aller Philosophie: „Für die Philosophie gilt, daß sie unaufhörlich über etwas spricht, das sich nur indirekt zeigt, während man über dieses oder jenes spricht. In diesem Sinne entpuppt sich jede philosophische Aussage als indirekt.“⁵⁶⁰ Wo für Waldenfels dies auch bezüglich so altbekannter Topoi wie der platonischen Idee, dem cartesianischen *Ego* oder der kantischen Freiheit gilt, muss in Bezug auf die Hyperphänomenalität der Erfahrung doch von einer noch einmal anders naturierten Indirektheit des Zugangs die Rede sein: Eines indirekten Zugangs *sui generis* nämlich, der aus den darin behandelten Sachen selbst entspringt und nicht nur auf der relativen Deutung des Verhältnisses von Signifikant und Signifikat resp. Sprache und Sein fußt. Bei Merleau-Ponty erweist sich die Indirektheit in diesem Sinne als vielleicht letztmöglichster Weg noch an das Fundamentale heranzukommen, welches aber, und darin liegt die Umkehr sowohl von einer direkten Ansteuerung der letzten Gründe, wie dies gerade im metaphysischen Denken oft geschah, als auch einer bloß indirekten philosophischen Aussage, nur noch mittels einer indirekten Ontologie möglich sein kann.⁵⁶¹ So muss, nicht zuletzt, auch der ambivalent-dialektische λόγος einer ertragreichen Ambivalenz, wie dieser sich im

⁵⁵⁸ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.109 (Fn.5).

⁵⁵⁹ Siehe u.a. *Vielstimmigkeit der Rede*, 10ff; *Bruchlinien der Erfahrung*, S.56; *Schattenrisse der Moral*, S.100.

⁵⁶⁰ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.84.

⁵⁶¹ Vgl. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.203.

hyperphänomenologischen Denken zeigt und ausführt, noch unter dem Kriterium einer Indirektheit operieren, sofern sich damit das Hyperphänomenologische denken lassen soll. Die ambivalent-dialektische Beschreibungsweise, die wir schon adressierten, ist also auch als eine indirekte Beschreibungsweise zu fassen.

Wollen wir nun konkret auf die indirekte Beschreibung eingehen, wie Waldenfels sie als einzigmöglichen Zugang für das Hyperphänomen plausibilisiert, so zeigt sich rasch, dass ihre Notwendigkeit sich aus der *Sachlichkeit selbst* ergibt, d.h. der sich selbst übersteigenden und sich im Zwischenhaften immer auch entziehenden Natur von Hyperphänomenen, die man durch direkten Zugriff in diesem bewältigenden Charakter notwendig dämpfen und einebnen würde.⁵⁶² Durch die Indirektheit soll also das Überschüssige seiner eigenen Seinsart gemäß gefasst werden, wodurch wiederum die Seinsart als solche, an welcher sich dieses Überschüssige manifestiert, gefasst wird. Ganz grundsätzlich gilt, dass phänomenologische Beschreibungsstile und Beschreibungsfelder je relativ zu ihrem Gegenstand differieren und deshalb oft einem „*tastenden Zugriff*“ ähneln, der dem Stil des *Sfumato* in der Malerei gleicht. Schon Husserl, aber auch der späte Wittgenstein verteidigen den oft vagen und nur fließenden Charakter deskriptiver Begriffe, die sich der paradoxen Aufgabe widmen, die *Bestimmung des Unbestimmten* vorzunehmen.⁵⁶³ Eine direkt aufweisende Beschreibung, die auch als ein direktes Zeigenlassen der Phänomene gelten kann, das φαίνεσθαι, und wie sie Husserl, aber auch Heidegger mit seinem „aufweisenden Sehenlassen“⁵⁶⁴ sowie Merleau-Ponty mit seinem „durch Worte sichtbar machen“ (*faire voir par les mots*) der Phänomene vorschwebt, nimmt also einen sie berechtigenden, deshalb aber nicht notwendig umfassenden Bereich der Erfahrung ein. In diesen phänomenologisch direkten Beschreibungen wird jeweils *über etwas* gesprochen, insofern dabei *von etwas her* gesprochen wird. Der darin eingeforderte starke Anspruch der Phänomenologie „läßt also eben das, worüber er spricht, zur Erscheinung, zu Wort kommen“⁵⁶⁵. Erweist sich eine solche Beschreibung als ein sprachliches φαίνεσθαι, dann wird darin jedenfalls nicht beschrieben, „*was* der Fall ist, sondern *wie* etwas sich gibt“⁵⁶⁶, insofern es sich deskriptiv zeigt. Was sich so gibt, ist dann durch die sie aufzeigende Sprache

⁵⁶² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.170.

⁵⁶³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.174f; siehe Husserl: *Ideen I* (*Hua III*), S 58f; siehe Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* §§71/76. Siehe auch: §109: „Alle *Erklärung* muß fort und nur *Beschreibung* an ihre Stelle treten.“ Die Differenz zwischen Husserl und Wittgenstein (und der Phänomenologie) liegt darin, dass Husserls Beschreibung sich nicht auf das Arbeiten unserer Sprache verlässt, sondern auf das Fungieren unserer Erfahrung.

⁵⁶⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S.32.

⁵⁶⁵ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.173.

⁵⁶⁶ Ebd., S.174.

auch zur Erscheinung gebracht. Für Waldenfels ist indes entscheidend, dass ein solches Zeigen niemals ganz „im reinen Sichzeigen“ aufgehen kann, sondern immer noch ein *Mehr* ist. Wie das Sagen immer *mehr* ist als das Gesagte, aber im Gesagten auftritt, so wäre ein Zeigen, welches auf das Sehen und Gesehene reduziert würde, im Sehen immer *mehr* als das Gesehene, würde aber im Gesehenen erst sichtbar. Es träte in seinem sich entziehenden *Mehr* dann nur noch indirekt auf wie ein blinder Fleck.⁵⁶⁷

Eine indirekte Beschreibung geht also von einem alternierten Bezug auf dasjenige aus, was sich gibt. Indirektheit bedeutet in den Worten Waldenfels‘ dann „daß wir uns *auf etwas* beziehen, *indem* wir uns *auf etwas anderes* beziehen.“ Es handelt sich also um einen Bezug in „gebrochener Form, wie bei der Sicht auf einen Stab im Wasser. Er taucht in verdunkelter, opaker, rätselhafter Form auf wie in dem, was wir als *Andeutung* bezeichnen“⁵⁶⁸. Immer klingt darin eine Unerfülltheit an, eine Gleichzeitigkeit unverträglicher Ansprüche, die uns aus dem an Überansprüchen reichen Sein widerfahren.⁵⁶⁹ Der Überschuss wird im Gesagten also angezeigt, aber nicht eigens ausgesagt.⁵⁷⁰ Diese Differenz zwischen dem Anzeigen und dem Aussagen ist hier elementar. Der indirekte Zugang setzt so ganz grundsätzlich bei der uns schon bekannten brüchigen und offenen Erfahrung an. Mit dieser Rückbindung des Sagens an ein Zeigen öffnen sich gemäß Waldenfels auch „Wege für ein heuristisches und experimentierendes Denken unterhalb der Schwelle prädikativer und dezisioneller Geltungsansprüche“, die so schon bei Aristoteles und Kant angelegt sind.⁵⁷¹ Wie die direkte Rede, so spielt aber auch die indirekte Rede in der klassischen Phänomenologie, und darüber hinaus, immer wieder eine wichtige Rolle.⁵⁷² Anhand des Phänomens des Fremden deutet sich so auch bei Husserl schon eine genuine Indirektheit der Phänomene an. Es ist genau an diesen Stellen, wo der husserl'sche Universalismus⁵⁷³ sich auf das originär Unzugängliche ausdehnt, wo Husserl für das hyperphänomenologische Anliegen also am interessantesten wird. Einen noch expliziter im Feld des Hyperphänomenologischen zu verortenden Husserl deutet Günter Figal an, wenn er davon spricht, dass die genuine Indirektheit bei Husserl eigentlich die Dinge überhaupt betreffe, insofern diese „im subjektiven Erscheinen nur indirekt, eben als im

⁵⁶⁷ Siehe ebd., S.120.

⁵⁶⁸ Ebd., S.176. Vgl. auch *Vielstimmigkeit der Rede*, S.10f.

⁵⁶⁹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.635.

⁵⁷⁰ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.13.

⁵⁷¹ Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.157. Siehe Aristoteles: *Nikomachische Ethik* I, 1 1094a-1095a 10; siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 817.

⁵⁷² Waldenfels erwähnt u.a. Husserls Rückfrage in die Geschichte, Heideggers Dekonstruktion und Merleau-Pontys *sens indirect* resp. *language indirect* als indirekte Verfahrensweisen: Siehe *Hyperphänomene*, S.177.

⁵⁷³ Vgl. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.36.

Erscheinen erscheinende gegenwärtig“⁵⁷⁴ seien. Ohne diesen Pfad hier weiter zu verfolgen, eröffnet er unserem Blick zumindest eine weitere Verwurzelung der Hyperphänomenologie in Husserls Boden resp. ein weiteres Hineinwachsen von Husserls Stamm in die hyperphänomenologischen Äste. Die originäre Indirektheit, die sich im Hyperphänomenologischen, und überhaupt in den für uns relevanten Phänomenen zeigt, ist durch ihre Zwischenhaftigkeit, d.h. ihren immer auch entzogenen Charakter, bedingt. Die indirekte Beschreibung antwortet somit konkret auf das Problem der Entzugsweisen solcher Phänomene und führt entsprechend zu einem *Doppelblick* und einer *Doppelrede*.⁵⁷⁵ Ergänzend können wir aber auch sagen, dass sie zu einem Doppelblick führt, der sich nicht nur darauf richtet, was zunächst sichtbar wird, und so zum Ausdruck kommt, sondern gleichzeitig den Blick auch darauf richtet, worauf darin geantwortet wird, indem etwas sichtbar wird.⁵⁷⁶

Ganz grundsätzlich antwortet eine indirekte Beschreibung auf den erwähnten Doppelereignischarakter der Erfahrung selbst. Lautet die Frage: „Reduktion worauf und Epoché wovon?“⁵⁷⁷ folgt die Antwort: ἐποχή für das *Wovon* des Anspruchs und Reduktion auf das *Worauf* des Antwortens. Die von Waldenfels hier angewandte Reduktion auf dieses *Wovon* des Getroffenseins und das *Worauf* des Respondierens gilt ihm so als Bedingung für die Thematisierung der Indirektheit überhaupt. Sie reduziert das Sich-zeigende nicht mehr wie bei Husserl vom *Was* des Sich-zeigens und Meinens auf das *Wie* des Sich-zeigens und Meinens, sondern auf ihr *Wirken* im Erfahrungsgeschehnis von Anspruch und Antwort. Dieser Wirkungen des *Mehr* des Gesagten kann man sich nicht enthalten, man kann sie, nach Waldenfels, nur im indirekt Gesagten des Doppelereignisses aufweisen.⁵⁷⁸ Der Rückgang vom Gesagten auf das Ereignis des Sagens erlaubt es also, den „Überschuss des Sagens im Gesagten“ zu erfassen⁵⁷⁹, indem dieser im Gesagten selbst deutlich wird, und zwar durch „Selbstanzeige“⁵⁸⁰. Diese Selbstanzeige gilt es also aufzuweisen als das *Mehr* des Gesagten resp. dasjenige, was im Sagen zusätzlich enthalten ist zur Bedeutung des Gesagten und sich somit als ein *Mehr* des Gesagten erweist. Wenn sich nun für Waldenfels die Phänomenologie

⁵⁷⁴ Figal in *Gibt es wirklich etwas draußen?*, S. 8-17.

⁵⁷⁵ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.178; siehe auch *Vielstimmigkeit der Rede*, S.12.

⁵⁷⁶ Vgl. Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.232.

⁵⁷⁷ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.118.

⁵⁷⁸ Siehe ebd., S.88/180f.

⁵⁷⁹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.199.

⁵⁸⁰ Ebd., S.219. Es sind etwa Verbzeiten, Personalpronomina, Demonstrativa, das modale “hiermit“, welche diese Selbstanzeige leisten. Sie alle deuten auf eine Verdoppelung der Rede in Aussagevorgang und Aussage hin. Siehe ebd., S.219ff/280-283. Die Unterscheidung von Sagen und Gesagten entspricht so auch der Unterscheidung von 1) Performativ und konstativ, 2) Rede und Aussagegehalt der Rede, 3) Aussagevorgang und Aussage. Siehe Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.267ff.

ganz grundsätzlich als ein „aufweisendes Denken“ charakterisieren lässt, das von den Sachen so ausgeht, dass *vice versa* auch gilt, dass es die Sachen selbst sind, von welchen wir ausgehen, wenn wir über etwas sprechen⁵⁸¹, dann können wir die Hyperphänomenologie auch als eine Form des indirekt aufweisenden Denkens deuten.

Um nun dieses *Wirken* durch das Widerfahrnis eines Anspruchs deutlich aufzugreifen – wir schauen, eingedenk der eigenen vormaligen Mühen bezüglich Wirkung und Effekt, genau hin (siehe I-3.) – spricht Waldenfels insgesamt vom Pathos der Erfahrung.⁵⁸² Dieser starke Begriff von Ansprüchlichkeit des Seins führt das kantische *Bathos* der Erfahrung zurück auf den Widerfahrnischarakter von Erfahrungen, die sich an einem selbst als darauf Antwortender ereignen. Das Pathos der Erfahrung wirkt also im Antwortenden. Es tritt nicht als *Was* auf, sondern indirekt als *Wie* seines Erleidens, verstanden als *Wovon* des Pathos und *Worauf* der Response. Dieses pathische *Wie* ist so auch das ganz bestimmte *Wie* des hyperbolischen Sich-Zeigens, an welchem ein beträchtliches Stück des hyperphänomenologisch relevanten Sprach- und Blickwechsels hängt. Auf den ersten Blick scheint es vielleicht, dass wir hier auf die oben eingeführte singuläre Salienz eines Hyperphänomens, verstanden als hyperbolisches Widerfahrnis *pro nobis*, gestoßen sind. Das konkrete Erleiden von Hyperphänomenalität klingt in der Tat im pathischen *Wirken* von Hyperphänomenalität an. Allerdings gilt es zu bedenken, dass wir mit dem Begriff der Salienz eine ganz bestimmte Reizintensität erwägen, welche *pro nobis*, d.h. dem stellvertretenden Perzipienten, *tatsächlich* widerfahren kann. Ob dies auch im pathischen *Wirken* gemeint sein ist, wollen wir zunächst offenlassen.

Was bei Waldenfels in der Wirkung von Erfahrungsgeschehnissen jedenfalls aufgezeigt werden soll, sind Erfahrungstypen, welchen nur mit indirekten Mitteln zu Leibe gerückt werden kann. Waldenfels nennt exemplarisch deren drei, für uns längst bekannte Typen: Den Überschuss, die Abweichung und den Entzug. Das *Wovon* des Anspruchs und das *Worauf* des Antwortens gehen, gemäß Waldenfels, jeder Regelung und Intention immer schon voraus und übersteigen diese immer auch. Das *Wovon* und das *Worauf* weisen somit auf ein *Mehr*, welches jede geregelte Erfahrung eines intentionalen “etwas als etwas“ transzendieren muss. Wo diese Transzendierungen auf logischer Ebene ein *sacrificium intellectus* bedingen, lässt sich aber doch zeigen, dass hier jeweils etwas transzendiert wird. Es wird somit deutlich, dass das

⁵⁸¹ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.157.

⁵⁸² Siehe Waldenfels u.a. *Antwortregister*, S.345; *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9-15; *Sozialität und Alterität*, S.20f.

Doppelereignis der Erfahrung nur indirekt gefasst werden kann, und zwar als ein Überschuss, und d.h. auch als ein Hyperphänomen.⁵⁸³ Auch das vorhin eingeführte Pathos ist als ein Überschuss zu verstehen, der sich nur indirekt fassen lässt innerhalb der Sinnbezüge und Regelstrukturen, in welchen er als ein *Mehr* dieses Sinns und dieser Regeln auftritt. Das Pathische ist damit nicht ein Mehr an Sinn, damit bliebe es innerhalb einer intentionalen Sinnbildung, sondern ein *Mehr* als der Sinn es ist. Was uns pathisch zustößt, ist also „im strengen Sinne *Unmögliches* [...]“.⁵⁸⁴ Uns pathisch widerfahrende Hyperphänomene sind, um diesen gleichermaßen überfälligen wie evidenten Schluss erneut zu ziehen, somit genuin indirekte Phänomene, denn ihr transzendierendes *Mehr* ist immer nur als originäre Indirektheit zu fassen, selbst wenn der Begriff eines Hyperphänomens die Erfahrung, die er bezeichnet, zumindest im Begriff direkt subsumiert. All unsere bisherigen Ausführungen zum Hyperphänomenalen, zum Hyperphänomenologischen und zum Hyperphänomen waren also selbst indirekt, wo sie das Überschüssige davon betreffen. Die allgemeine Hyperphänomenalität gehört, insofern die Ereignislogik jeder Erfahrung Spuren von hyperphänomenaler Indirektheit aufweist, zu jedem Anspruch und jeder Antwort, die ausgehend von ihrer Zwischenhaftigkeit immer auch hyperbolische Züge aufweisen. Zur Erinnerung: Die Hyperphänomenalität markiert nicht nur einen im Grunde unübersehbaren Phänomentypus, wie wir oben noch festgehalten haben, etwa als „*das Phänomen des Fremden*“, sondern auch einen Grundzug aller Erfahrung, insofern diese von Fremdheit durchzogen ist. Das transzendierende *Andere* von Phänomenen wiederum bezeichnet, nebst der Überschüssigkeit, mit der *Abweichung* einen weiteren „Prototyp der Indirektheit“. Phänomene solcher Art zeigen sich *anders* als erwartet oder gefordert, sie tangieren also normative Richtmaße. Waldenfels nennt sie „*Paraphänomene*“, als solche sind sie mit Hyperphänomenen verwandt.⁵⁸⁵ Das *Wovon* solcher „*dé-viationen*“ ist kein *Was*, sondern es entsteht erst in und durch die Abweichung und gleicht so dem *Worauf* der Antwort.⁵⁸⁶ An die Seite solcher Anomalien und Überschüsse stellt Waldenfels schließlich den *Entzug*, der jeder Fremderfahrung zwangsläufig zukommt und sich indirekt als „Form leibhafter Abwesenheit“ fassen lässt. Die darin implizierte *Fernnähe* bedeutet, wie wir dies schon kennen, dass etwas nur *anwesend* ist, insofern es *abwesend* ist; dass das Abwesende sich also wie eine Höhlung, wie eine Falte in die Anwesenheit eingräbt, was immer auch bedeutet, dass es seine Spuren im

⁵⁸³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.179 sowie *Sozialität und Alterität*, S.312.

⁵⁸⁴ Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.28.

⁵⁸⁵ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.179.

⁵⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.12.

Perzipienten solcher Erfahrungen hinterlässt.⁵⁸⁷ Die Tatsache dieser Spuren wiederum greift das aufzuweisende *Wirken* des Doppelereignisses auf. Die hierzu erforderliche Reduktion ist von besonderer Art, da sie „*sich auf einen Anfang zurückbezieht, ohne das Anfängliche auf anderes zurückzuführen*“⁵⁸⁸.

Die hier angedachte Radikalität dieser drei nur indirekt zu fassenden Erfahrungstypen des Überschusses, der Abweichung und des Entzugs erfordern zu ihrer Beschreibung wiederum ein „ebenso radikales Verfahren der *Verfremdung*.“ Eine solcherart verfremdende, indirekte Beschreibung opponiert aller synoptischen Einordnung, reflexiven Einholung oder dialektischen Aufhebung von Hyperphänomenen.⁵⁸⁹ Sie mündet deshalb aber nicht im Sprach- oder Gestaltlosen. Denn was bei hyperbolischen Phänomenen an den Schwellen der Ordnungen bricht, taucht an deren Rändern indirekt eben doch noch auf, als ein „leibhaftig bestimmtes Überhinaus“⁵⁹⁰, d.h. als das schon genannte Fremdwerden resp. Hyperphänomenalwerden der Erfahrung selbst. Jede indirekte Beschreibung überquert damit die *Kluft*, die sich zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Ordentlichem und Außer-Ordentlichem auftut, und zwar durch einen erfahrungs-punktuellen Sprung⁵⁹¹, der das *Mehr*, *Anders* und *Entziehende* resp. das „präordinale Ungeordnete“⁵⁹² in genau diesem hyperbolischen Augenblick einholt, ohne dadurch aber, wie wir oben schon sahen, den immer offenen Hiatus jemals tatsächlich zu überwinden. Die Sprache selbst hat also teil an der Fremdheit und Unmöglichkeit, indem sie verfremdend Unmögliches aussagt.⁵⁹³

Von Waldenfels explizit aufgeführte Beispiele solcher Hyperphänomene, welche nach einer indirekten Beschreibung verlangen, sind etwa das uns schon bekannte Aufmerksamkeitsgeschehen – wir sahen es, auch das Phänomen der Aufmerksamkeit hat Züge eins Hyperphänomens – gemäß seiner Doppelbewegung des Auffallens und Aufmerkens; Zeugnisse der Gewalt, wo ein stellvertretender Zeuge zur Sprache bringt, was jemandem widerfahren ist; das Sehen im Bilde, wo das *Was* des Sehens auf ein *Wie* des Sehens reduziert wird, um der als Zwischeninstanzen fungierenden Wirkung der Bilder auf die Spur zu kommen; oder aber die Sprache selbst, welche einen nur indirekt präsenten Überschuss des Ereignisses

⁵⁸⁷ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.180.

⁵⁸⁸ Ebd., S.181.

⁵⁸⁹ Siehe ebd., S.182.

⁵⁹⁰ Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.177.

⁵⁹¹ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.191/193.

⁵⁹² Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.163.

⁵⁹³ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.34f.

des *Sagens* in den Gehalten des *Gesagten* aufweist.⁵⁹⁴ Als solches liegen diese erwähnten Elemente aber einer Vielzahl anderer, spezifischer Erfahrungen zugrunde, die allesamt anhand der ihnen jeweils entsprechenden Elemente von Überschüssigkeit, Andersheit und Entzogenheit hyperphänomenal sind. Was sodann *als* Beispiel dient, *ist* selbst aber kein Beispiel, wie Waldenfels betont, sondern eine Zwischeninstanz, die bestimmt, „*wie* uns etwas in der Erfahrung begegnet.“ Beispiele zeigen auf, regen aber auch an, und dies auf sowohl implizite wie explizite Weise.⁵⁹⁵ Im Kontext von Hyperphänomenen besonders wichtig, sind gerade auch beispiellose Erfahrungen, in welchen ein Singuläres als Widerfahrnis einbricht, wie etwa der Ausbruch des ersten Weltkrieges, die Mondlandung oder die Geburt eines Menschen.⁵⁹⁶ Das Singuläre ist dabei nicht das Besondere, denn dieses kann gerade „beispielsweise“ sein und wird damit verallgemeinerbar. Das Singuläre ist vielmehr das gestalt- und regellose, tritt als das Randständige auf, wie eine Chimäre, oder als die Ausnahme, wie etwa der Gottesknecht Abraham eine war.⁵⁹⁷ Die vermutlich fundamentalste Singularität, die für uns offenkundig immer nur indirekt anwesend sein kann, ist wiederum der Urknall. Was in Bezug auf alle diese Figuren radikalisierte Erfahrung zuletzt also bleibt, sind – einerlei ob als Verkehrsunfall, Naturkatastrophe oder Traumatisierung exemplifiziert – immer nur die Wirkungen, die sich beliebigen Rastern des Apriori entziehen⁵⁹⁸, die sich aber nicht ignorieren lassen und deshalb hyperphänomenologisch aufzuweisen sind.

II – 4.3. Bewegungen indirekter *Deskription*

Mittels indirekter Rede an Hyperphänomene heranzutreten, bedeutet sodann immer in ein doppeltes, dabei selbstgesteigertes *Movens* einzutreten: Einerseits nämlich werden Hyperphänomene mit indirekten Mitteln umkreist, andererseits werden diese Umkreisungen immer neu wiederholt, allerdings mit Variationen. Waldenfels spricht von einem „Ostinato immer wieder neu ansetzender Überschreitungen“⁵⁹⁹ – ein Ostinato, welches so sinnbildlich ist für den waldenfelsischen Denkrhythmus. Wo es für die Hyperphänomenologie bisher also galt, eine bestimmte seitliche Position einzunehmen für den nötigen schrägen Blick, muss nun auch diese seitliche Lage noch in Bewegung gebracht werden. Eine Hinwendung zu einer dynamischen Position, die uns allerdings von der ambivalent-dialektischen Komponente oder

⁵⁹⁴ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.182-186.

⁵⁹⁵ Siehe ebd., S.186f.

⁵⁹⁶ Siehe ebd., S.193.

⁵⁹⁷ Siehe ebd., S.194.

⁵⁹⁸ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.28.

⁵⁹⁹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.14.

aber dem oszillierenden Doppelereignis her schon vertraut ist. Die Bewegung des phänomenologischen Umkreisens charakterisiert dabei ganz grundsätzlich die waldenfelsische Arbeitsweise, nämlich an eine Vielzahl von Phänomenen durch multiperspektivische Umrundungen heranzutreten, die es erlauben ein Phänomen von verschiedenen Seiten in den Blick zu nehmen, um so, ausgehend von Waldenfels' phänomenologischer Disposition, dieses entsprechend mannigfaltig zu beschreiben. Die Maxime dieses Vorgehens lautet demnach: In „wiederholten Anläufen und von verschiedenen Seiten aus.“⁶⁰⁰ Eine Bewegung, die ansatzweise auch unser Vorgehen beschreibt und, gemäß Merleau-Ponty, ohnehin zur Unabgeschlossenheit der Phänomenologie gehört, die sich so gerade als unaufhörliche Bewegung und kein starres System erweist. Er nennt sie eine „endlose Meditation“, die nie weiß, wohin sie unterwegs ist.⁶⁰¹

In diesem waldenfelsischen Ostinato zeichnet sich erstmals eine, wenngleich unausgesprochene und durchaus implizite Dimension performativen Mitgehens bei Waldenfels ab, zu welcher die waldenfelsische Methode wenn auch nicht aufruft, so doch ermutigt. Wo immer nämlich das im aufweisenden Denken anvisierte *Verfremden* der Erfahrung durch indirekte Beschreibung vollzogen werden soll, so muss dies zwangsläufig im zugleich protreptisch wie argumentativ involvierten Leser erfolgen, der im Bund mit Waldenfels am Text mit-aufweist. Auch Waldenfels ist den Weg seiner Leser immer schon gegangen, wie Husserl bei den seinen, und hat ihn durch seine Phänomenanalysen auch jederzeit wieder begehbar gemacht.⁶⁰² Im Rahmen seines gesamten *Œuvres* setzt Waldenfels so an verschiedensten Topoi an, indem er seinem vom Doppelereignis der Erfahrung und der responsiven Epoché angeleiteten Zugang immer wieder neu iteriert, zugeschnitten auf das jeweils zu untersuchende Phänomen. Auch Wiederholungen scheut er dabei nicht, wo diese es erlauben, mit Variationen an schon bekannte Phänomene noch einmal neu eröffnend heranzutreten.⁶⁰³ Diese Umkreisungen bei Waldenfels, die also immer auch *unsere* Umkreisungen sind, zeichnen sich dabei nicht nur durch eine

⁶⁰⁰ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.11. Siehe auch: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.11.

⁶⁰¹ Siehe Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18.

⁶⁰² Vgl. Husserl: *Krisis*, S.130.

⁶⁰³ Was nicht zuletzt dazu führt, dass die meisten Werke Waldenfels' oft auch mehr einer Sammlung einzelner, immer wieder neu ansetzender Beschreibungen und Analysen unter einem festgelegten Oberthema ähneln. Es scheint, dass die Methode der Umkreisung und Wiederholung auch in den waldenfelsischen Forschungsstil übergeflossen sind. Siehe zur Charakterisierung eines solchen Vorgehens etwa Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.8ff. Eine grundsätzliche Wiederholungsbewegung im Werk von Waldenfels selbst wird deutlich in seinem Umgang mit Platon. Wie er ursprünglich mit seiner Dissertation *Das sokratische Fragen* (1961) nicht zuletzt bei Platon ansetzte, ist er, wir haben dies oben im Text bereits erwähnt, mehr als ein halbes Jahrhundert später im Rahmen seines *Platon-Buches* (2017) wieder zu Platon zurückgekehrt.

referenzreiche Multiperspektivität aus, sondern durch eine eigentlich deskriptive Dialektik, welche gegensätzliche Bezugsweisen auf ein Phänomen einander gegenüberstellt, um dann meist auf den Zwischenbereich als eigentlich ortlosen Ort des Erfahrungsgeschehens all dieser Phänomene aufmerksam zu machen.⁶⁰⁴ Eine solche ortlose Dynamik ist gerade paradigmatisch für die Hyperphänomenologie. Dass dadurch auch die im Kontext einer Hyperphänomenologie relevanten ambivalent-dialektischen Verhältnisse von Diastatik und Hyperbolik sichtbar werden, ist offensichtlich. Dieses Vorgehen ist dabei nicht zuletzt von einer bestimmten Okkasionalität des Auftretens von Grenzphänomenen bestimmt, die ihrem Wesen nach einem systematischen Fluchtpunkt zuwiderlaufen und eine immer wiederkehrende Annäherung so geradezu bedingen.⁶⁰⁵ Insgesamt kennzeichnet dies so den „Versuch das, worauf wir antworten, zu umkreisen, ohne es selbst in *etwas* zu verwandeln, das sich beantworten läßt.“ Untersucht werden dadurch, wie im gleichsam programmatischen Gestus zu Beginn von *Antwortregister* festgehalten, – erstens die Fraglichkeit und Antwortlichkeit als solcher, – zweitens die Relation von Anspruch und Antwort resp. Pathos und Response sowie – drittens alle Dimensionen der Responsivität.⁶⁰⁶

Diese Grundlagen einer responsiven Phänomenologie sind auch die Grundlagen einer Hyperphänomenologie, deren aufzuweisende *Sachlichkeit selbst*, wie wir gesehen haben, einerseits in jedem Erfahrungsgeschehen auftritt, andererseits aber auch nur sehr spezifische Erfahrungsmodi charakterisiert. Eine Phänomenologie, die vom Widerfahrnis ausgeht, bleibt dabei, wie Waldenfels sagt, an eine *Deiktik* gebunden: „Was sich zeigt, deckt sich niemals völlig mit dem, was darüber zu sagen ist.“⁶⁰⁷ In anderen Worten: Eine pathisch angerissene Hyperphänomenologie ist immer indexikalischen, hinweisenden Charakters, indem sie immer über dasjenige hinaus zeigt, was sich von diesem Zu-Zeigenden sagen lässt. Auch diese ist eine genuine Form der Indirektheit. Das *Mehr*, *Anders* und *Entzogene* anzugehen, zwingt also nicht nur zu wiederholten Umkreisungen, sondern auch zu anderen exklusiven Bewegungsformen. Dazu gehört – erstens die „*ascension sur la place*“, wie wir diese bei Merleau-Ponty schon vorfanden. Diese umschreibt das Ansinnen, die simultan sich überkreuzende Vielfalt der Erfahrungen, d.h. die Differenz im Chiasma zu wahren. Der

⁶⁰⁴ In der Anlage ähnelt dieses indirekte Umkreisen einer Hyperphänomenologie damit auch der pyrrhonischen Skepsis, welche dem Begriffe des „skeptesthai“ gemäß, der „Umherschären, Suche, Prüfen, immer wieder hinblicken, genau betrachten“ usf. bedeutet, Phänomene auch immer wieder umkreist. Im Gegensatz zur Hyperphänomenologie ist die darin wirksame *εποχή* aber noch radikaler, sodass nicht einmal indirekte Beschreibungen zulässig sind. Es bleibt damit nur die Enthaltung jeder Beschreibung.

⁶⁰⁵ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.12.

⁶⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.15f.

⁶⁰⁷ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.30f.

Aufstieg auf der Stelle bewältigt Erfahrungen nicht, sondern zeigt diese in ihrer Paradoxie. – Zweitens gehört dazu aber auch ein Tanzen über dem Boden der Wirklichkeit, das diesen folglich mit nur abtastenden Bewegungen begeht.⁶⁰⁸ Ein solcher *tastender Zugriff* enthält sich ebenso jeder Aneignungstendenz von Erfahrung und nähert sich dieser dann nicht nur wie ein Tänzer, sondern auch wie ein bildender Künstler an, der auf kleinste Nuancen in der Farbveränderung achtet. So wie ein Gemälde, welches ein Künstler malt, Schicht für Schicht wachsen kann, so erlaubt dieser *tastende Zugriff* auch eine Umkreisung in Spiralen, welche eine Beobachtung mit immer neuen Farbschichten koloriert. – Drittens gehört zu diesen Sonderbewegungen auch das gebrochene Umkreisen, welches einen ins Stolpern bringt. Eine „stolpernde Logik“ im positiven Sinne, wir entsinnen uns, tritt dann auf, wenn darin ambivalente Prinzipien fruchtbar gedacht werden. Für Waldenfels geht die Bedeutung des Stolperns sogar soweit, dass er sie der Philosophie dort, wo sie gewichtig wird, ganz grundsätzlich zuspricht: „Philosophieren bedeutet, bei entscheidenden Worten stolpern.“ Und: „Worte, die keine Stolpersteine sind, haben kein philosophisches Gewicht.“⁶⁰⁹ Dies führt viertens zu einem Movens der Untersuchungen, die nicht selten zu einem, wie Husserl sagt, „Zickzackkurs“⁶¹⁰ gezwungen werden, der das Phänomen nur mit Umwegen adäquat umrunden kann⁶¹¹ und stets eine „*experientia vaga*“⁶¹² zur Folge hat.

Dieses ganze waldenfelsische Vorgehen, welches in vielerlei Hinsicht direkt an Merleau-Ponty anschließt⁶¹³, fällt, alles in allem, unter die im Kontext von Husserl schon genannte Arbeit an den Phänomenen. Diese zeichnet einen Stil aus, der, wie Waldenfels prägnant festhält, „sich nicht in Thesen bündeln läßt, der jedoch vielfältige Resonanz weckt“⁶¹⁴. Es sind dabei die Phänomene selbst, welche den Phänomenologen zu den „wiederholten Anläufen und von verschiedenen Seiten aus“ immer wieder rückhaltlos auffordern und ihn damit zu weiterer Arbeit anregen, um noch einmal genauer hinzusehen. Ein solches Vorgehen ist nur als geringfügig systematisch zu bezeichnen. Es ähnelt vielmehr einer weitestgehend offenen Experimentalität, welche zwar gleichsam systematisch ihre Versuchsanordnung und Messinstrumente kennt, um soweit methodisch angelegte Untersuchungen vorzunehmen,

⁶⁰⁸ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.235.

⁶⁰⁹ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.275.

⁶¹⁰ Husserl: *Krisis*, S.63.

⁶¹¹ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.31.

⁶¹² Husserl: *Krisis*, S.97.

⁶¹³ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S.147: Seine Methode ist „nicht strenge Systematik und prägnante Kürze, sondern ein behutsames Umkreisen und Abtasten der Phänomene in all ihrer Vieldeutigkeit, wobei die Probleme nicht hierarchisch aufeinander aufbauen, sondern sich konzentrisch anordnen.“

⁶¹⁴ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.14.

darüber hinaus aber eine größtmögliche Offenheit zu wahren versucht. Dieses experimentelle Umkreisen führt nicht selten zu einer bloßen Annäherung an die Phänomene, welche dabei an Husserls Begriff der Approximation erinnert. Letzterer spricht u.a. von einer „fließenden“ und „unvollkommenen Approximation“, die vom Wesen eines wahrgenommenen Gegenstandes immer wieder etwas fasst und dann doch immer nur eine Leere fasst. „Das immerfort Bekannte ist immerfort Unbekanntes, und alle Erkenntnis scheint von vornherein hoffnungslos.“⁶¹⁵ Ihrem Gegenstand, den Grenzphänomenen, und ihrer entsprechenden Ausrichtung geschuldet, bleibt eine solche, das Experimentelle wagende Offenheit, welche mit indirekten Mitteln an ihre Gegenstände letztlich nur approximativ heranrücken kann, die einzig mögliche methodische Ausrichtung einer Hyperphänomenologie. Bezüglich der Bezeichnung „approximativ“ ist allerdings Vorsicht geboten, denn, wie Waldenfels klarstellt: Eine approximative Nähe gibt es erst im Komparativen, wo wir also schon eine Art Ordnung geschaffen haben.⁶¹⁶ Die Hyperphänomenologie hat also einen approximativen Charakter, aber nur in Bezug auf ihr umkreisendes und experimentelles Arbeiten, nicht in Bezug auf eine damit verbundene Ordnungsstiftung.

Will man Deleuze und Guattari folgen, betrifft dieses ent-ordnete Experimentieren auch das Denken selbst. Denn: „Denken bedeutet experimentieren, doch das Experiment ist stets das, was sich gerade ereignet – das Neue, das Ausgezeichnete, das Interessante [...]“⁶¹⁷ Gerade hier sehen wir wieder die interessante Engführung von Erfahrung und Denken des Hyperphänomenalen, nämlich in der Experimentalität des Neuen, welches selbst hyperphänomenologische Züge hat. Dass es dabei gerade die in alle dem mitgedachte Nicht-Doktrinarität ist, welche die Fruchtbarkeit einer Hyperphänomenologie ausmacht, lehrt uns ein sinngemäß zu interpretierendes Wort Dávila: „Eine Philosophie ist fruchtbarer, wenn sie ein intellektuelles Klima schafft, als wenn sie uns einen Corpus an Doktrinen hinterlässt.“⁶¹⁸ Eine fruchtbare Hyperphänomenologie ist in ihrer Offenheit somit als ein Denkklima zu verstehen, welches das behauptende, aber auch kritische Moment zugunsten des indirekt zeigenden in den Hintergrund stellt. Das „unter-scheidende“ und „trennende“ *κρίνειν*, welches hauptsächlich abgrenzt, verblasst dann vor einem indirekten und deiktischen *φαίνεσθαι*, welches hauptsächlich eingrenzt, d.h. demarkativ operiert. Eine Hyperphänomenologie ist keineswegs unkritisch, gerade im Rahmen ihrer Selbstkonstitution gegenüber anderen Positionen, doch

⁶¹⁵ Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), S.21.

⁶¹⁶ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.34.

⁶¹⁷ Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.129.

⁶¹⁸ Dávila: *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift ...*, S.109.

nimmt die Kritik in ihrer Möglichkeit keine vergleichbare Rolle ein wie etwa im Denken Kants oder Adornos. Sie scheidet und trennt hauptsächlich deshalb, um besser sehen und beschreiben zu können.

II – 4.4. Sprache und Vollzug indirekter *Deskription*

Die Sprache der hyperphänomenologisch indirekten *Deskription* erweist sich dort, wo sie „das Paradox verschärft, indem sie im Selbstbezug einen Fremdbezug aufdeckt“ als eine „Parasprache“⁶¹⁹. Eine solche Sprache arbeitet, ihrer Bedeutung nach, in einem entlang des Phänomens verlaufenden Nebenher, ist also die Sprache der Indirektheit. Es handelt sich, dem so werfenden „schrägen Blick“ nach, um eine, wie Waldenfels sagt, „schräge Rede“, welche das Überschüssige als Verfremdung des Eigenen eröffnet⁶²⁰, oder eben auch um ein „sagendes Sagen“, „das sich noch nicht im Gesagten festgesetzt hat“⁶²¹. Dass für die dazu erforderliche indirekte Rede rhetorische Mittel wie die Allegorie von großer Hilfe sind, liegt nahe, bedeutet diese doch das „Anders-Sagen“⁶²². Dass in enger Anlehnung an die Allegorie auch eine metaphorische Rede für das indirekte Beschreiben hilfreich sein kann, ist ebenso einleuchtend. Dasselbe gilt, nur nebenbei bemerkt, natürlich in einem noch gesteigerten Masse für poetische, aber auch narrative Zugänge. Wenig überraschend liegt für Jorge Luis Borges die Quintessenz der Literatur deshalb in der Anspielung, und zwar gerade in Bezug auf ihre *Wirkung* im Leser: „Für mich ist nämlich das Angedeutete weit wirkungsvoller als das Ausgesprochene.“⁶²³ Waldenfels untermauert denn auch, dass die indirekte Darstellung die Wirkung im Betroffenen steigert⁶²⁴, was gerade im Hinblick auf die Verfremdung der Erfahrung entscheidend ist und im Umkehrschluss auch zeigt, dass sich die indirekte Beschreibung mit Anspielungen und Andeutungen keineswegs auf unpräzisere Pfade begibt, sondern vielmehr auf die in der *Wirkung*, als dem leiblichen Ort des Pathos, gerade präzisieren. Die von uns schon mehrfach erwähnte, von Waldenfels im Dienst seines Versuchs einer Alternierung des Denkens benutzte Metaphernsprache des Wiegens und Wägens kann hier als scheues Exempel dienen, aber auch die von Waldenfels immer wieder aus der Literatur aufgegriffenen Beispiele, etwa bei Musil oder Kafka, oder einige der Titel seiner Werke, die selbst in Einigem schon ein Ausdruck seiner

⁶¹⁹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.101.

⁶²⁰ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.65.

⁶²¹ Waldenfels: *Antwortregister*, S.195.

⁶²² Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.11f.

⁶²³ Borges: *Das Handwerk des Dichters*, S.28. Siehe ebd., S.87.: „Ich glaube nur an Anspielungen. Was sind schließlich Wörter? Wörter sind Symbole für geteilte Erinnerungen. Wenn ich ein Wort verwende, sollten Sie über eine gewisse Erfahrung dessen verfügen, wofür das Wort steht. Ich glaube, wir können nur anspielen, wir können nur versuchen, die Vorstellungskraft des Lesers zu aktivieren.“

⁶²⁴ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.119f.

deskriptiven Sprache sind.⁶²⁵ Es darf hier, trotz des bereitwilligen “Ja’s” zu diesen rhetorischen Mitteln, aber nie vergessen gehen, dass solche deskriptiven Sprachmodi deshalb nie mehr als Fingerzeige für Unfertiges und Offenes sind, weil sie nie mehr *sein können*. Die Unmöglichkeit des Sagens des Gesagten ist hier konstitutiv.

Ein derart indirekt hinzeigendes Sprechen kann so, nicht zufällig, auch im konkret Bildhaften seinen Fortlauf nehmen. So wie die Grenzen des Sich-zeigenden überhaupt in einer nahen Beziehung „zur Kunst des Sichtbarmachens in Bildern“⁶²⁶ steht, so zeigt Waldenfels im Anhang von *Ordnung im Zwielicht* auf exemplarische Weise wie auch in Bildern resp., wie er es nennt, “Bildvariationen“ philosophiert werden kann. Die in genanntem Werk zum Ende abgebildeten zehn Gemälde von Francisco de Goya über Paul Klee bis Maurits C. Escher bringen so ein „Denken in Bildern, das sich mit dem Denken in Worten verflucht“⁶²⁷ zum Ausdruck, welches das ursprüngliche Pathos in antwortenden Bildern sichtbar zu machen versucht. Genau besehen, sind nun alle diese indirekten Beschreibungsweisen ihrem umkreisenden Bewegungslauf zufolge aber weniger als Be-schreibung denn vielmehr als Um-schreibung zu charakterisieren. Waldenfels verwendet letzteres Wort⁶²⁸, ebenso wie ersteres, ohne allerdings diese Unterscheidung so klar hervorzuheben, wie sie es figurativ vielleicht verdienen würde. An einer anderen Stelle spricht er wiederum von einer „dichten Beschreibung“, welche versucht in die versteckten Zonen eines Phänomens abseits der der offiziellen Wegrouten vorzudringen.⁶²⁹ Was bei all dem bleibt, sind Anweisungen für eine indirekte Beschreibungsweise, welche sich auf der Höhe ihrer delikaten Aufgabe gerade dann hält, wenn sie auch die dafür nötige Behutsamkeit und Vorsicht walten lässt, die nicht selten zum Verzicht über-explikatorischer Erschließungen mahnt. Außerhalb aller semantischer und figurativer Mittel bleibt schließlich noch die Musik als vielleicht undeutlichstes und doch zugleich deutlichstes Medium, um nach dem zu fragen, was vor der Sprache liegt, aber doch mit größter Wirksamkeit in unsere Erfahrung einbricht.⁶³⁰ Ob also einem Stravinsky oder

⁶²⁵ So etwa: *Das “Zwischenreich” des Dialogs* (1971), *In den “Netzen” der Lebenswelt* (1985), *Ordnung im “Zwielicht”* (1987), *Der “Stachel” des Fremden* (1990), *Sinnes“schwelle(n)”* (1999), *“Bruchlinien” der Erfahrung* (2002), *“Schattenrisse” der Moral* (2006), *Erfahrung, die “zur Sprache drängt”* (2019).

⁶²⁶ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.204.

⁶²⁷ Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.9. In *Bruchlinien der Erfahrung* wiederum arbeitet Waldenfels zur erhöhten Plastizität über den Text hinaus mit einer Vielzahl von Schemata.

⁶²⁸ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.14/ 125.

⁶²⁹ Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.10.

⁶³⁰ Vgl. Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.80. Was uns etwa auch an Paul Verlaines Diktum „musique avant toute chose“ („Musik vor allen Dingen“) erinnert.

Skrjabin, die wir als gleichsam hyperphänomenale Komponisten schon erwähnten, hier ein „deskriptiv“ Eröffnenderes gelingen kann, möge der Leser selbst in Erfahrung bringen.

Hinter alle diesen Überlegungen schwebt letztlich und schließlich das von Merleau-Ponty aufgegriffene Paradox des Ausdrucks.⁶³¹ Wie bereits vorgebracht, hat die Sprache am Fremden und Unmöglichen teil, insofern sie Fremdes und Unmögliches aussagt. Wenn also Husserl von der Phänomenologie einfordert, dass sie die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes bringen soll, fragt Waldenfels völlig zurecht:

Was heißt hier ‚noch stumm‘? Wäre die Erfahrung gänzlich stumm, wie könnte sie denn je zu ihrem ‚eigenen Sinn‘ gelangen? Wäre sie selbst schon beredt, was bliebe der Sprache dann anders als das Nachsagen? Und wie steht es mir der doppelten Reinheit von Erfahrung und Sprache, würde sie nicht voraussetzen, dass Erfahrung und Sprache verschmelzen gemäß dem Traum von einer paradiesischen Sprache?⁶³²

Das Hauptproblem in alle dem formuliert Waldenfels aber wie folgt: „Wie wollen wir zur Sprache bringen, was sich der Identifizierung und Qualifizierung beharrlich widersetzt?“⁶³³ Das Paradox des Ausdrucks betrifft so zunächst zweierlei: Einerseits die Unmöglichkeit mit sprachlichen Mitteln das Erfahrene tatsächlich artikulieren zu können, wiewohl wir dies fortwährend versuchen, und andererseits die Bemühung das Erfahrene dennoch sprachlich immer genauer auf den Begriff zu bringen, wiewohl wir es immer anders erfahren. Merleau-Ponty selbst formuliert das Paradox wie folgt: „Reden und Schreiben bedeutet, eine Erfahrung übersetzen, die doch erst zum Text wird durch das Wort, das sie wachruft.“⁶³⁴ Die Paradoxie der Aussage wird, wie man einsieht, bei Merleau-Ponty nicht etwa explizit bezeichnet, sondern implizit gezeigt und gerade dadurch aufgewiesen. Es zeigt sich also, dass die Sprache selbst am Fremden und Unmöglichen in einem grundlegenden Sinne teilhat, insofern alles, was sie aussagt, in gewisser Hinsicht fremd und unmöglich ist. Vom fundamentalen Paradox, und der Unmöglichkeit, die es anzeigt, aber abgesehen, ist der sprachliche Ausdruck als solcher dennoch ein Wunder, welches uns deutlich macht, dass die Sprache letztlich immer wachgerufen wird, ebenso wie unsere Aufmerksamkeit. Dass also dasjenige, was uns auffällt und worauf wir aufmerken, zur Sprache kommt, in diese über-setzt wird, selbst wenn das, was sprachlich zum Ausdruck kommt, „weder innerhalb noch außerhalb der Sprache vorhanden“ ist, denn die Sprache geht sich selbst voraus. Hier ist Waldenfels in Vielem nahe bei

⁶³¹ Siehe Merleau-Ponty *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.443/445ff. Siehe auch Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.109.

⁶³² Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.34f.

⁶³³ Ebd., S.34.

⁶³⁴ Merleau-Ponty: *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, S.41. Übersetzung Waldenfels.

Heidegger.⁶³⁵ So gilt denn: „Sprechend überqueren wir eine Schwelle des Schweigens, die Erfahrung und Ausdruck zugleich verbindet und trennt.“⁶³⁶ Blicken wir so noch einmal zurück auf die oben erwähnte Spannung des Zur-Sprache-kommens und des Zur-Sprache-bringens hyperbolischer Erfahrungen: Wie also gilt es mit den Mitteln der indirekten Beschreibung vorzugehen? Es bedarf, wie Waldenfels mit einem strengen Seitenblick auf Heidegger festhält, jedenfalls weder einer neuen Sprache noch einer Spezialsprache: „Es kann nicht darum gehen, eine andere Sprache zu sprechen, sondern anders zu sprechen.“⁶³⁷ Fassen wir das Bisherige also unter dem Gesichtspunkt der Frage zusammen, wie Hyperphänomene deskriptiv als ein anderes Sprechen zugänglich zu machen sind, so ergibt sich folgendes Bild:

Erstens und grundsätzlich gilt es sich dem Pathos von Hyperphänomenen radikal auszusetzen, d.h. sich von ihm in Anspruch nehmen zu lassen. Der Anbeginn liegt also in der Erfahrung selbst. Dies bedeutet – zweitens, sich diesen Phänomenen originär, also nicht schon verzerrt, sondern vielmehr als ein Ungewohntes auszusetzen. Gerade dies setzt – drittens den Mut voraus an die Grenzen des Wahrnehmbaren zu gehen und dafür ein Gespür zu haben, was notwendig unbestimmt und entzogen bleiben. Mit diesen drei ersten Punkten ist der erste Bereich einer hyperphänomenologischen Disposition gegeben (siehe II-3.). Soll nun darüber hinaus beschrieben werden, wie hierauf in unserem Erfahrungsgeschehen immer schon geantwortet wird, ist – viertens ein Aufmerken auf das antwortende Aufmerken vonnöten, in welchem auf den Überanspruch respondiert wird. Dies aber bedingt – fünftens eine pathische und responsive *ἐποχή* sowie eine damit verbundene attentionale *ἐποχή*, mit ihren entsprechenden Reduktionen, d.h. spätestens hier gilt es in die entsprechende hyperphänomenologische *Eingestelltheit* überzugehen. Diese soll es erlauben, auf das *Wovon* des Getroffenseins und *Worauf* des Antwortens resp. Aufmerkens im Hinblick auf sein *Mehr*, *Anders* und *Entzogenes* zu achten. Das Ereignis des Sagens, welches immer auf etwas antwortet, von dem es ausgesprochen wird, hat den Gehalt des Sagens dabei immer schon überstiegen und ist vom Schon-Gesagten immer schon abgewichen. Auf das *Mehr*, *Anders* und *Entzogene* kann also nur als entsprechende Spur des Sagens im Gesagten geachtet werden. Es wiederholt sich in dieser Doppelbewegung von Zur-Sprache-kommen und Zur-Sprache-bringen dabei die Doppelbewegung von Auffallen und Aufmerken sowie von Getroffensein und Antworten.⁶³⁸ Dabei gilt: Was im Sagen zur Sprache *kam*, wird im Gesagten zur Sprache *gebracht*, in welchem das Sagen als Überschuss bemerkbar

⁶³⁵ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.35.

⁶³⁶ Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.157.

⁶³⁷ Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.35.

⁶³⁸ Siehe ebd., S.36.

bleibt. Das Achten auf dieses Verhältnis, welches auch ein Fassen ist, bedingt eine Beschreibungsweise, welcher, als Movens ihres Zugangs, – sechstens ein stetes Umkreisen der zu untersuchenden Phänomene vorausgeht. Ziel ist es dabei Hyperphänomene sichtbar zu machen als spezifische Zwischengeschehnisse, und zwar im Gestus eines Malers, der mit kleinen Kolorierungen hier und da auch das Unsagbare und Unsichtbare noch anzuzeigen versucht.⁶³⁹ Die damit verbundene Sichtbarmachung muss stets bemüht sein, die „pathischen Herkünfte“ unserer Erfahrung nicht durch direkte Zugriffe zu normalisieren. Denn „sobald wir wissen, was wir erfahren, erfahren wir nur noch, was wir schon wissen“⁶⁴⁰. Insofern die Erfahrungen hyperbolischer und diastatischer Modi also genuin indirekt sind, können sie auch nur indirekt beschrieben, d.h. nur indirekt aufgewiesen werden. Denn nur dort, wo durch die Beschreibung das jeweils Fremde *als* Fremdes nicht aufgegeben wurde, handelt es sich tatsächlich um eine Beschreibung des Fremden. Dies kann also nur *implicite*, nur über ein *Anderes*, als sie es selbst ist, erfolgen, d.h. sie schießt, indem sie sagt, was sie sagt, immer über das Gewohnte des Gesagten hinaus und weicht von der Routine des Gesagten ab. Eine solche indirekte Beschreibung zeichnet sich – siebentens durch einen Mut zur Ungenauigkeit, zur Aussparung und zum bloß Versuchten aus. Diese nicht-bewältigende *Courage* auch zur Lücke führt zur Wiederholung als dem eigentlichen Königsweg der indirekten Beschreibung, welche nur und gerade im wiederholt aufgewiesenen Überschüssigen, Abweichenden sowie Entziehenden die höchst mögliche Annäherung ohne Annäherung an die Hyperphänomenalität erlangt. Eine Proximität in der Distanz also, eine Entfernungsreduktion durch Abstandnahme. Zu dieser Beschreibungsweise gehört ferner eine gewisse Dosis experimenteller Offenheit in den verschiedenen, hier möglichen Um-schreibungen. Die Um-schreibung selbst kann sich, – achtens, rhetorischer Formen wie der Allegorie oder Metonymie bedienen, mehr noch als der Metapher oder dem Symbol⁶⁴¹, und vielleicht auch der Bildhaftigkeit sowie der Musik, wo nur diese das Unsagbare noch annähernd zum Ausdruck bringen können. Entscheidend ist dabei stets das Bemühen eine selbst anzeigende und als solche aufzuweisende Sprache zu finden, welcher es gelingt das Sagen des Gesagten und das Erfahren des Erfahrenen indirekt zu bewahren; oder anders, der es gelingt, dem Nicht-Sinn einen fragmentarischen Sinn

⁶³⁹ Mit Saint-Exupéry resp. dem Fuchs aus *Le Petit Prince* ließe sich sagen, dass somit das Wesentliche, nicht-eidetisch verstanden freilich, zugänglich gemacht wird: „Voici mon secret. Il est très simple: on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux.“ („Hier ist mein Geheimnis. Es ist sehr einfach: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“) S.76.

⁶⁴⁰ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.39.

⁶⁴¹ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.36. Die Metonymie und die Allegorie stehen für Waldenfels dem Fremden näher als die Metapher und das Symbol, den erstere erscheinen zufälliger und überraschender.

abzuringen.⁶⁴² Eine hyperphänomenologisch *verfremdende* Beschreibung mündet im – neunten Schritt dann notwendig im Paradoxen, Aporetischen, Unvollendeten und Ambivalenten, welches sich gerade so indirekt als Hyperphänomenales zeigt. Alle diese Komponenten fallen unter das schon erwähnte waldenfelsische Ethos der Sinne, dessen Grundsatz die Aufrechterhaltung der tatsächlichen Radikalität und Brüchigkeit unserer Erfahrung ist. Der Zweck der indirekten Rede resp. Beschreibung ist es so Paradoxe zu verschärfen, um dadurch den Momenten des Unmöglichen und Unausweichlichen nachzuspüren.⁶⁴³ Mit alle dem erweist sich das indirekte Sprechen als ein „*zeigendes Sprechen*, das sehen lässt, wovon es spricht.“ Es ist also ein deskriptives Sprechen, welches, wenn es zu zeigen versucht, was es sagt, im Ansinnen originär phänomenologisch ist, was so also auch für die Hyperphänomenologie gilt.⁶⁴⁴ Dies alles gehört nun in den zweiten Bereich einer hyperphänomenologischen Disposition. Ein dritter Bereich kommt schließlich dort hinzu, wo die Erscheinung von Hyperphänomenen – zehntens in ihrer *Wirkung* angegangen wird, wo also die Responsorien auf das Pathos des Seins als *Wirksamkeiten* dieser Ansprüche gelten. Anstelle des Erkennens tritt dann der pathisch-responsive Effekt in der leiblichen Erfahrung. Ausgehend vom pathischen *Wirken* der Hyperphänomenalität, wie Waldenfels dies im Auge hat, fragen wir im Lichte der singulären Salienz in hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis* weiterhin nach der *Tatsächlichkeit* der Erfahrung von Hyperphänomenen, die, ob bei Waldenfels so vorhanden oder nicht, jedenfalls in diesen dritten Bereich des *Wirkens* fällt und in ihrer Hyperbolik nur indirekt aufgewiesen werden kann.

An diese zehn Schritte, ein Hyperphänomen indirekt zugänglich zu machen, schließen folgende Überlegungen an: – Erstens, dass wir den Zweck der indirekten *Deskription* auf zwei Punkte konzentrieren können: Zum einen auf das grundsätzliche Bestreben der Hyperphänomenologie die *Sachlichkeit selbst* der Erfahrung dadurch aufzuweisen, insofern diese ein *mehr* ist, als sie ist, und zum anderen, dass diese im Sinne der *Involviertheit* des Lesers, der wir auch *sind*, nur für diesen aufgewiesen wird, die hier relevante Terminologie also immer dem Leser dienen sollte. – Zweitens, dass an der Vollzugsdimension der Beschreibungsarbeit, trotzdem diese prioritär dem Hyperphänomenologen selbst obliegen muss, der Leser auf protreptische Weise doch insofern partizipieren kann, als dass er die Plausibilität der gewählten Begrifflichkeiten

⁶⁴² Siehe Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.14: „Thema der Phänomenologie ist [...] ein fragmentarischer Sinn, der sich dem Nicht-Sinn abringt.“

⁶⁴³ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.634.

⁶⁴⁴ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.36. Wir finden diesen Ansatz aber auch beim frühen Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* schon vor.

gleichermaßen objektiv prüft und an sich selbst bewährt. Die Nachvollziehbarkeit der *Deskriptionen* muss so immer beim Leser liegen, selbst wenn sie gerade ein Zugeständnis an die Nichtnachvollziehbarkeit an das hyperphänomenologische Paradox implizieren sollte. Entscheidend ist, dass Waldenfels seine Leser durch die indirekten *Deskriptionen* unausweichlich dazu aufruft, dieselben Erfahrungen zu machen, wie er.⁶⁴⁵ – Drittens, dass die hyperphänomenologische *Eingestelltheit*, insofern diese zu einer Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit führt also mit einer Verfasstheit *der* Verfasstheit des Mitdenkenden einhergeht. – Viertens, dass damit aber keineswegs eine Beruhigung oder eine Souveränität, weder des Lesers noch der Hyperphänomenologen Einzug halten kann, ganz im Gegenteil. Die Hyperphänomenologie bewegt sich nämlich nicht nur im Unsicheren, sondern ist auch „auf Verunsicherung angelegt“⁶⁴⁶. Gerade dies zeichnet das waldenfelsische Denken aus, dass es auf Erschütterung und Betroffenheit ausgerichtet ist, ohne deshalb aber nur zu destabilisieren, oder wie Petra Gehring treffend formuliert:

Was man in den Arbeiten von Bernhard Waldenfels stets anders gewendet findet und immer wieder neu bewundert, ist eine gleichsam symmetriegeneigte Strenge im Umgang mit den Extremen. [...] Waldenfels denkt vom Extrem her. Aber er zeigt auch, wie die Extreme vergleichsweise leicht zu haben sind. Und am Ende ist es dann die Mitte, die überrascht.⁶⁴⁷

– Fünftens, dass wir im Hinblick auf unsere oben vorgebrachte Vermutung, dass die *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomenalen sich am deutlichsten im Erfahren und Denken des Paradoxen manifestiere (siehe II-2.), vorerst als zusätzlich plausibilisiert durch die indirekte *Deskription* und ihre Bedingungen einschätzen wollen. – Sechstens, dass ein sagendes Erfahren des Hyperphänomenalen, zumindest im waldenfelsischen Selbstverständnis, offenbar dahingehend deskriptiv möglich ist, dass dieses mittels seines aufzeigenden Sprechens, zeigen kann, *wovon* es spricht, und sei es auch “nur“ indirekt, wobei das “nur“ gerade nicht pejorativ, sondern genuin zu verstehen ist. Ob damit auch eine aktive Aufmerksamkeit auf das Ereignis des Sagens einhergeht, wie wir zuvor ebenfalls erwogen, muss an der entsprechenden Bestimmung der Aktivität hängen bleiben. Verstehen wir diese als die aktive Zuwendung des Hyperphänomenologen auf den impliziten Anteil des Sagens im Erfahrungsereignis, dann ist eine solche Bezugnahme gewiss möglich.

Das in den letzten vier Teilkapiteln Entwickelte (II-1. – II-4.) können wir an dieser Stelle als ein erstes hyperphänomenologisches Rüstzeug betrachten, welches wir jetzt zur Hand haben

⁶⁴⁵ Vgl. Wiesing: *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik*, S.9f.

⁶⁴⁶ Gehring: *Wie Phänomenologie interveniert in Etica & Politica / Ethics & Politics*, S.134.

⁶⁴⁷ Ebd., S.135.

und mit welchem eine erste analytische Rückkehr zu unseren Eingangspassagen aus I-2. möglich sein dürfte. Weil allerdings auch jetzt noch immer viele Fragen offen sind, kann eine solche Annäherung im nachfolgenden Teilkapitel (II-5.) lediglich als ein probeweiser Versuch vorgenommen werden, um mit unseren mittlerweile gereifteren Mitteln an unseren Phänomenen konkret zu arbeiten. Der Ausgang dieses jetzt anzugehenden Versuchs ist noch offen, sollte es aber jedenfalls erlauben, im selben Zuge an der kontinuierlichen Entfaltung des Hyperphänomenologischen weiter zu wirken.

II – 5. Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen

Wir wollen uns hier also erneut unserem anfänglichen Anfängen mit Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan zuwenden. Wir haben dabei im Teilkapitel I-2. zunächst den Versuch von Konfrontationen mit Fremdartigem nachgezeichnet, d.h. diese selbst durch die dort vorgelegten Textstücke zur möglichen Realisierung ihrer Wirkpotenziale in den Lesern geführt. Im Teilkapitel I-3. wiederum erfolgte eine erste, vor allem konstatierende Analyse dieser Konfrontationen. Erst die zum Ende des ersten Teiles vorgenommene Wende zur Hyperphänomenologie erlaubte uns sodann festzuhalten, dass uns dabei, mit jeweils variierender Kolorierung von Eigenart und beanspruchter Modalität, verschiedene Hyperphänomene erschienen sind. Mittlerweile haben wir am Begriff des Hyperphänomens und seinen methodischen Implikationen einige Arbeit geleistet, sodass die bereits mehrfach annoncierte Rückkehr zu unseren Eingangspassagen unter diesem Gesichtspunkt jetzt nicht mehr verfrüht, sondern vielmehr möglich, wenngleich ungewiss erscheint. Wir treten hier also, mit dem bis zum jetzigen Zeitpunkt entwickelten Verständnis unserer Materie ausgestattet, erneut an unseren Anfang heran, um diesen auf seine Hyperphänomenalität hin zu untersuchen, ohne damit aber unseren Status des Hyperphänomenologischen *ante se ipsum* deshalb notwendigerweise schon zu sprengen, sondern vielmehr, um diesen hier zu erproben. Wir wollen auch hier noch immer primär feststellend vorgehen, wenngleich wir uns begrifflich und denkbeweglich offenkundig keineswegs mehr ganz neutral bewegen können. Prioritär an dieser unserer Ausrichtung aber ist, dass sie von unserem Anfängen noch immer als von einer Erregung her denken will, die uns heimgesucht und mit Änigma und Auftrag eines Ineffablen konfrontiert hat. Eine Erregung, die uns im Wesentlichen zur Umschreibung unserer damit verbundenen Erfahrungen, im Erleben und Denken, animiert. Wir wollen auch im Folgenden nicht streng systematisch vorgehen, sondern vielmehr einige Motive, die im Kontext unserer Anfangsbegegnungen mit dem Hyperphänomenalen relevant sind, durch punktuelle Analysen beleuchten: So etwa den Anfang selbst, das *Wirken* von Hyperphänomenalität oder die thematischen *Umgebungen* unserer fünf Urregungen, d.h. der Verwirrung, des Staunens, des Erschreckens, der Belustigung und des Verstummens. Wir wollen, wie erwähnt, dabei eher probeweise vorgehen und erst einmal zusehen, wohin uns diese ersten Analysen führen werden, ehe wir die weiteren Schritte festlegen.

Blicken wir so, zunächst einigermaßen ungebunden, auf unser Anfängen zurück: Alles begann durch ein erfahrenes Getroffensein. Unter dem Gesichtspunkt der pathischen Dimension der in I-2. aufgetretenen Gehalte können wir deshalb vorerst von einem Anfang mit dem Anfängen

selbst, von einem beginnenden Beginn sprechen, kommt unseren fünf eröffnenden Irritationen als ordnungssprengenden Grundbefindlichkeiten doch ein originärer Widerfahrnischarakter zu, der, gemäß Waldenfels, den Anfang schlechthin von Erfahrung ausmacht. Wir können diese Erfahrungen entsprechend auch als Erfahrungen mit *Erzphänomenen* bezeichnen, denn in ihnen wird stets eine erfahrbare ἀρχή manifest, welche von einem Anfänglichen schlechthin kündigt. Mit erzphänomenalen Urregungen wie dem Staunen oder Schrecken anzufangen, bedeutet aber, wie wir in der Folge noch sehen werden, ebenso mit dem Anfang des Denkens als solchem anzufangen, insofern aus hyperphänomenologischer Warte nämlich von einer ursprünglichen Anbindung des λόγος an das Pathos auszugehen ist. Diese bei unseren fünf Protagonisten angetroffenen Ansprüche von Fremdheit und die davon provozierten fünf Antwortlichkeiten sind also von einem uranfänglichen Gestus angeregt und gehören, wie es offensichtlich ist, damit auch zum originären Grundbestand philosophischen Erfahrens und Denkens überhaupt, sowie darüber hinaus. Dadurch transzendieren diese Erzphänomene das Denken unserer fünf Autoren, sowie dasjenige von uns Lesern, aber in einem grundsätzlichen Sinne immer schon in den sich notwendig entziehenden, pathischen Ursprung der Erfahrung sowie des Denkens selbst, *id est* wiederum in die Dimensionen einer nicht fasslichen ἀρχή. Diese ἀρχή ist also pathisch und, um allfällige Missverständnisse auszuräumen, damit keineswegs ursprungs- oder präsenzmetaphysisch.⁶⁴⁸

Indirekte Bezüge in diesen prinzipiellen Entzugsmomenten zu schaffen kann uns, wie wir mittlerweile wissen, mit hyperphänomenologischen Mitteln aber gleichwohl gelingen. Insofern nun der in I-3. versuchte erste Zugang zu Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan proto-phänomenologische Züge aufwies, haben wir uns diesen Ausgangstexten im Grunde immer schon unter potenziell phänomenologischen Merkmalen angenähert. So etwa unter dem Gesichtspunkt ihrer analytisch primär deskriptiven Potenziale oder der Annahme ihres eigentlichen Selbstverständnisses einer *philosophia perennis* entweder zu entsprechen oder aber zuzudienen. Unser Anfangen im Anfangen selbst charakterisiert so, mehr unfreiwillig denn freiwillig, den Versuch das Denken dieser fünf Protagonisten sowohl in ein Uranfängliches vor ihrem eigenen Beginnen *rück-zu-versetzen* als auch in einen neuen und anderen Anfang des Denkens als solchen *über-zu-setzen*, wie es gerade dem überwindenden Moment der Andersartigkeit hyperphänomenologischen Denkens eignet. Dies alles ist dann Ausdruck eines eigentlich indirekten Denkstils, der an den anfänglichen Urtopoi des Erfahrens und Denkens

⁶⁴⁸ Vgl. Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9f.

ansetzt, um diese über deren Hyper-Phänomenalität nunmehr neu zu verhandeln. So unsere unausgesprochenen Voraussetzungen, die auch uns selbst noch vorausgingen. Der darin angedachte Übergang von einer proto-phänomenologischen zu einer hyperphänomenologischen Ursprünglichkeit des Erfahrens und Denkens charakterisiert dann auch die zwei bei unseren Autoren aufscheinende, jeweilige Ereignishaftigkeit, als ein Fremdartiges einerseits und als ein Hyperphänomen andererseits. Dieser Übergang fungiert dabei nicht nur als hyperphänomenologische Begriffs-Medialität zur Annäherung an diese durch ein proto-phänomenologisch ursprüngliches sowie ein hyperphänomenologisch transzendierendes Neuanfangen, sondern auch als Scharnier im Zwischen der Möglichkeiten unserer hier gesetzten und immer schon überschrittenen Grenzen, auf welche unsere deskriptiven und interpretatorischen Möglichkeiten aber notwendig zurückgebunden bleiben.

II – 5.1. Wirkweisen von Hyperphänomenalität

Dass nun diese Erzphänomene in ihrer jeweilig bewirkten Effektivität als Verwirrung, Erstaunen, Erschrecken, Belustigung und Verstummen eine philosophische Geschichte außerhalb von Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan, aber auch außerhalb der Phänomenologie resp. der Hyperphänomenologie aufweisen, ist evident. Weil nun ein hyperphänomenologisch anfangendes Anfangen stets versucht, sich selbst, entsprechend seiner netzwerkartigen sowie transdisziplinären Struktur, auch außerhalb seiner selbst Raum zu schaffen, wollen wir dieser Selbstfundierung im Folgenden ein wenig genauer nachgehen, wenngleich auf inhaltlich eher moderate und, wie üblich, nur an wenigen Beispielen illustrierte Weise. Alles Weitere muss bei Waldenfels liegen. Ein jeweiliges Anfangen als antwortendes Aufmerken sowie auffallendes Angesprochensein für dieses Aufmerken im Doppelereignis der Erfahrung bedeutet somit nicht nur radikal am Anfänglichen überhaupt anzusetzen, gerade dort wo uns dieses überschüssig, abweichend und entzogen erscheint, sondern überall dort, wo am Anfänglichen radikal angesetzt wird, mitanzusetzen. Die übergreifende Dimension unserer fünf anfänglichen Irritationen reicht also nicht nur zurück in ein pathisches Jenseits, sondern auch über sich hinaus in das gesamte Spektrum einer anfänglichen Angeregtheit, die, wie wir schon sahen, auch das Potenzial zu Stimmungen aufweist. Entsprechend oft treten unsere fünf Urregungen aber auch in anderen philosophischen oder literarischen Kontexten auf.

Ausgehend von unseren beiden Textstücken bei Pessoa aus *Das Buch der Unruhe*, finden wir das Urmoment der Verwirrung in leicht abgewandelter Form etwa auch im Absurden bei Albert Camus thematisiert, welches aus der verstummen, auf unsere Fragen nicht reagierenden Welt

entspringt⁶⁴⁹, im Ur-Schock des Seienden bei Heidegger, der zur Grunderfahrung des Nichts in der Angst werden kann⁶⁵⁰, oder aber in der „Chockwirkung“ der durch Filmmontagen ständig wechselnden Bilder bei Benjamin.⁶⁵¹ Das Moment der Verwirrung tritt darin jeweils in einem generischen, am Anbeginn der Erfahrung stehenden Sinne auf, der uns auf zugleich basale wie partikuläre Weise angeht. Mit Waldenfels und der Hyperphänomenologie wiederum lässt sich dann, in Variation auf sein schon zitiertes Wort bezüglich der Anfänglichkeit des Antwortens, summarisch sagen: „Am Anfang war die Störung.“⁶⁵² Anders formuliert, bedeutet dies aber auch das grundsätzliche Faktum: Am Anfang war die Irritation resp. die Antwort der Irritation, insofern uns diese verwirrt. Oder noch einmal anders: Am Anfang war der irritierende, uns schockierende Stachel im Fleisch der verwirrten Erfahrung. Die Irritation selbst trifft uns als Verwirrung vor ihren affektiven Tönungen. Ihr Widerfahrnis markiert die originäre Roherfahrung des uns treffenden Pathos. Als solche ist die Verwirrung, wie Waldenfels betont, eine ordnungssprengende Grundbefindlichkeit.⁶⁵³ Ihr eignet, im Gegensatz zu den anderen vier unserer Urregungen, dabei ein noch stärker bewahrtes pathisches Element, anhand der in ihr noch spürbaren Irritationspotenz, welche insbesondere im Faktor der Störwirkung explizit zum Ausdruck kommt. Insgesamt hält sich die Irritation so inmitten der rein pathischen Störung und dem rein responsiven Schock in der Verwirrung in gewisser Weise lebendig. Verwirrung kann aber auch die Folge von Überschüssen sein, wo etwas den vorgegebenen Bedeutungsrahmen von Sinn sprengt, wie etwa im Falle einer Krankheit, wo das Pathische ins Pathologische ausartet.⁶⁵⁴ Mit Blick auf Pessoa halten wir so in aller Kürze fest, dass sein Text der Gruppe A uns folglich verwirren und verstören kann, weil uns darin das Pathos der Irritation derart trifft, dass wir rezipierenden Leser darauf mit Verwirrung und Verstörung antworten können. Die Diskrepanz zwischen dem Gewahren der irritierenden und verwirrenden Potenziale der Erfahrung einerseits und der Eingewöhnung auf das tägliche Vergessen ihres Auftretens sowie ihrer Erwähnung andererseits hebt Pessoa wiederum in seinem Textstück der Gruppe B hervor. Das Pathos der Störung scheint sich hier in einem responsiven Konflikt zwischen der Antwort der Verwirrung zum einen und der Antwort des Vergessens zum anderen zu befinden, anhand welcher sich uns auch eine augenfällige Ambiguität resp. Chiasmatik von Licht und Schatten auftut: Wo das hyperphänomenologische Aufmerken auf das durch Störung und Verwirrung durchsetzte Erfahren in platonischer Tradition offensichtlich als „lichtend“ verstanden wird,

⁶⁴⁹ Siehe Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, S.35.

⁶⁵⁰ Siehe Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, S.7-55.

⁶⁵¹ Siehe Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* in *Illumination*, S.165.

⁶⁵² Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.113.

⁶⁵³ Waldenfels: *Antwortregister*, S.175.

⁶⁵⁴ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.54f sowie *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.165.

hält uns Bernardo Soares, als aufmerksamer Beobachter der natürlichen Einstellung, gerade das umgekehrte Tatverhältnis vor Augen: Dass nämlich das Fremde, d.h. die Irritation und ihre Response der Verwirrung, sich im Schatten der Profanität halten (die phänomenologische Einstellung), derweil der vom Vergessen umrankte Alltag *beinah* störungs- und verwirrungsfrei abläuft trotz der unzähligen Störungen und Verwirrungen.

Im Hinblick auf die Regung des Erstaunens ist der Übergang von Pessoa zu Platon, gerade in Bezug auf sein Textstück der Gruppe B, ein beinahe nahtloser. Ohnehin ist das θαυμάζειν mit der Verwirrung dahingehend verwandt, dass es seine Kraft der Schlagartigkeit, als eröffnendes Moment hin zur Philosophie resp. zur Phänomenologie zu fungieren, direkt aufgreift. Die Stelle im *Theaitetos*, die wir oben zitierten⁶⁵⁵, ist kanonisch geworden, und zwar für die gesamte Philosophie, wozu auch Aristoteles durch seine eigene Version wesentlich beitrug. In seiner *Metaphysik* stimmt er seinem einstigen Lehrer bei und betont entsprechend: „Staunen veranlasste zuerst – wie noch heute – die Menschen zum Philosophieren.“⁶⁵⁶ Das Motiv des Staunens wurde seit der Antike vielfach aufgegriffen und als Anbeginn der Philosophie bestätigt, so auch bei Heidegger, oder aber verworfen, wie etwa bei Descartes und Hegel, welche die Philosophie aus dem Zweifel entwachsen lassen.⁶⁵⁷ Auch Marcus Aurelius kann beileibe nicht unter die thaumazeitischen Philosophen gerechnet werden, wie folgendes Wort zeigt: „Was für ein lächerlicher Fremdling auf Erden ist der, der über irgendein Ereignis in seinem Leben erstaunt.“⁶⁵⁸ Waldenfels folgt hier, wie auch sonst öfters, der Linie Platons, wenn er in seinen vielfachen Bezugnahmen auf das Staunen von einem „Hauch der Initiation“ spricht, welcher das Staunen der Philosophie verleihe.⁶⁵⁹ In einer kritischen Fernnähe zu Platon geht er aber weiter, wenn er, wie oben schon gesehen, den Ursprung des Denkens selbst auf das ansprechende Widerfahrnis zurückzuführt: „Die Herkunft der Philosophie aus dem Staunen [...]

⁶⁵⁵ Im Originallaut (*Theaitetos* 155d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. Sokrates untermauert die Behauptung, dass es keinen anderen Anfang der Philosophie gäbe als die Verwunderung, durch den anschließenden mythologischen Verweis auf die Abstammung der Iris, dem personifizierten Regenbogen, vom Meeresgott Thaumaz, in dessen Name das θαῦμα, das „Wunder“, liegt.

⁶⁵⁶ Aristoteles: *Metaphysik* I,2,982b12. Im Originallaut: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Aristoteles präzisiert direkt anschließend seine Aussage aber, indem er das Gefühl der Unwissenheit als den eigentlichen Grund für den Beginn des Philosophierens bezeichnet: „Wer aber fragt und staunt hat das Gefühl der Unwissenheit (...) Um also der Unwissenheit zu entkommen, begannen sie zu philosophieren.“

⁶⁵⁷ Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie* (GA65), S.20: „Im ersten Anfang: das Er-staunen“; Siehe zu Hegel: Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.279 sowie *Sozialität und Alterität*, S.112. Für Hegel muss sich das philosophische Denken über den Standpunkt der Verwunderung erheben (siehe: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S.255). Siehe zu Descartes: Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.20.

⁶⁵⁸ Marcus Aurelius: *Selbstbetrachtungen*, XII, 13.

⁶⁵⁹ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.82.

bedeutet so viel wie die Herkunft des Logos aus dem Pathos.“⁶⁶⁰ Es handelt sich da um eine Herkunft des Staunens, welche tiefer reicht als das „*Was* des Fragens und Suchens“⁶⁶¹. Einmal mehr versetzt uns Waldenfels so in die Ur- und Abgründe des namenlosen Anspruchs, in welche tatsächlich nur noch ein Antworten wie das urphilosophische Erstaunen reicht. Hier wiederum folgt er Platons Fährte, nicht aber der im *Theaitetos*, sondern offensichtlich der im *Parmenides*, wenn wir an das Hyperphänomen des Augenblicks denken, dessen Pathos der Ewigkeit uns ganz naturgemäß die Response der Verwunderung entlockt. Aber nicht nur, sondern interessanterweise auch einen ambivalent-dialektischen λόγος, der mit den Mitteln der Vernunft indirekt am Übrationalen operiert. Die hyperphänomenologischen Bewegungen hier sind unübersehbar.

Bei Nietzsche wiederum erweist sich, ebenso wie das Erstaunen, auch die Wirkeffektivität des Erschreckens resp. der Furcht als ein hyperphänomenologischer Antwortmodus, der am Beginn der Philosophie stehen kann. So zumindest gemäß Epikur, den Waldenfels diesbezüglich in Erinnerung ruft.⁶⁶² Am ergreifendsten ist das Ur-Moment des Schreckens, welches zur Philosophie, aber auch zum Glauben, oder aber Unglauben führen kann, vielleicht bei Pascal und seinem aus imaginierte Leere gemalten Bild des Kosmos festgehalten, dass sich in den schier unendlichen Weiten des Alls nichts und niemand befinden könnte, der auf unsere Fragen antworten, oder sich überhaupt um uns kümmern würde.⁶⁶³ Wo dieses unendliche Schweigen der Welt bei Camus die Erfahrung des Absurden evoziert, ereilt uns mit Pascal das Gefühl einer fundamentalen Heimatlosigkeit, die an das oben schon berührte Motiv des Un-heim-lichen bei Freud und Heidegger erinnert, und aus Sicht des Glaubenden die Wonnen verheißener, göttlicher Geborgenheit geradezu oktroyiert. Waldenfels seinerseits rückt den Schrecken und das Furchterregende explizit in den Bereich des Hyperphänomenalen: „Furchterregende

⁶⁶⁰ Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.269. Siehe auch: *Platon*, S.9. Siehe ferner Waldenfels zum Staunen in *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.278-80 sowie *Platon*, S.21/42/64/128/168/203/266/274.

⁶⁶¹ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.44.

⁶⁶² Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.370.

⁶⁶³ Siehe Pascal: *Gedanken*, 194: „Weder weiß ich, wer mich in die Welt setzte, noch was die Welt ist, noch was ich selbst bin. In einer furchtbaren Unwissenheit über alles und jedes bin ich. Ich weiß nicht, was mein Leib ist, noch was meine Sinne sind, noch was meine Seele ist, und der Teil meines Ichs sogar, der in mir das denkt, was ich sage, der über alles und über mich selbst nachdenkt, was ich sage, der über alles und über mich selbst nachdenkt, kennt sich nicht besser als das Übrige. Ich schaue diese grauenvollen Räume des Universums, die mich einschließen, und ich finde mich an eine Ecke dieses weiten Weltenraumes gefesselt, ohne dass ich wüsste, weshalb ich die wenige Zeit, die mir zum Leben gegeben ist, jetzt erhielt und an keinem andern Zeitpunkt der Ewigkeit, die vor mir war oder die nach mir sein wird. Ringsum sehe ich nichts als Unendlichkeiten, die mich wie ein Atom, wie einen Schatten umschließen, der nur einen Augenblick dauert ohne Wiederkehr. Alles, was ich weiß, ist, dass ich bald sterben werde, aber was der Tod selbst ist, den zu vermeiden ich nicht wissen werde, das weiß ich am wenigsten.“ Siehe dazu auch Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.296.

Phänomene gehören zu dem, was ich als Hyperphänomen bezeichne. Sie sind mehr als das, als was sie erscheinen. Alles Furchterregende hat etwas von dem ‚Ungeheuren‘, den ‚deina‘, mit dessen Beschwörung das Chorlied aus der *Antigone* einsetzt.“⁶⁶⁴ Wie die Verwirrung und das Staunen erweist sich also auch der Schrecken als responsive Urregung des Perzipierenden auf das *Wovon* des jeweiligen Anspruchs. Blicken wir erneut auf Nietzsches *Nachlass*-Notat aus der Textgruppe B, dann lenkt es unsere Aufmerksamkeit mindestens auf Folgendes: Dass nämlich das Pathos des Schreckens noch tiefer greifen und noch stärker wirken kann als “nur“ als antwortender Anbeginn der Philosophie zu fungieren, aus welchem immerhin der klassisch philosophische λόγος erwuchs. Und zwar indem, und bleiben wir ruhig bei der Fundamental-Response des λόγος, dieser Schreck die gesamte Menschheit wachsen ließ, weil sie sich zum seltenen und großen λόγος im Modus der responsiven Verehrung verhielt, der selbst wiederum auf das Pathos der Ignoranz zu respondieren trachtet. Nietzsche lehrt uns, dass es also nicht zuletzt der Schrecken der Ignoranz war, der uns als Spezies wachsen ließ, vorausgesetzt natürlich, in seinem Beispiel, dass der λόγος eigentlich ein Seltenes ist, was, im rechten Licht besehen, wiederum sein Wahres hat. Nietzsches Geheimnis im Text aus *Die Fröhliche Wissenschaft* jedoch lichtet sich, von seiner dem Pathos des Arkanums abgerungenen Response des Schreckens abgesehen, zumindest für den Moment, noch nicht und bleibt so ungelüftet.

Von Kierkegaard angestiftet, wenden wir uns als nächstes der responsiven Belustigung zu. Das Lachen seinerseits nimmt, wie auch das Schweigen, eine Sonderstellung ein, weil es nicht allein einem spontanen Antworten unterliegt, sondern zudem eine stärkere Kontrollierbarkeit zulässt, die uns gerade bei Kierkegaard, etwa im Kontext seiner Konfinien des Humors und der Ironie⁶⁶⁵, aber auch bei Nietzsche, wenn wir an den Topos der Maskierung denken, vielfältig herausfordert. Wie aber Epikur uns mit seinem Wort „Lachen soll man und zugleich philosophieren“⁶⁶⁶ schon nahelegt, das Lachen zu einer Form von grundsätzlichen Antwortbarkeit auf die Ansprüche der Existenz zu erheben, welcher vielleicht der von Ironie, aber auch Spott geprägte Lebensvollzug des Diogenes von Sinope, mehr noch als jener vielseitigere des Sokrates, entsprochen haben könnte⁶⁶⁷, so sehen wir spätestens bei einem Henri Bergson, wie das Lachen zur konkret aufmerkenden Antwort auf eine Irritation mutiert,

⁶⁶⁴ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.148.

⁶⁶⁵ Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, u.a. S.694ff.

⁶⁶⁶ Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, S.89.

⁶⁶⁷ Die von Diogenes dabei angewandte Methode können wir als "σπουδαιογέλοιον" deuten, d.h. die theatralische Kunst, lachend die Wahrheit zu sagen durch eine Vermischung von moralischem Ernst und Scherz. Er selbst lebte dabei, wenn man so will, existenz-responsiv wie ein "κύων", also wie ein Hund. Aus dieser Bezeichnung entsprang in der Folge die Strömung der Kyniker.

nämlich jene einer allzu mechanischen und starren Erscheinung, wo gerade Lebendigkeit und Gewandtheit erfordert wären, die so den Effekt des Komischen auslöst.⁶⁶⁸ Ob auch das berühmte Zurücklächeln, welches uns Marcus Aurelius im Angesicht des uns alle anlächelnden Todes rät, als ein Antwortgeschehen auf das Widerfahrnis der eigenen Sterblichkeit entspringt (einem abrupten *memento mori*), oder doch schon Ausdruck stoischer Gelassenheit sein kann, wollen wir hier offenlassen. Gewiss ist, dass Waldenfels aus hyperphänomenologischer Perspektive das Lachen, aber auch das Weinen, als äußerste Formen des Antwortens auf Grenzerfahrungen deutet⁶⁶⁹, *vice versa* aber auch darauf hinweist, dass dem Lachen und dem Weinen ebenso ein antwortender Überschuss eignen kann, der als starker Anspruch an den Grundfesten von Ordnungen, wie etwa jener des λόγος rüttelt.⁶⁷⁰ Kierkegaards Götter im Text der Gruppe A lachen interessanterweise nicht, weil sie tatsächlich etwas zu lachen hätten, sondern weil sie lachen *müssen*, damit der Wunsch des Diapsalmatisten erfüllt wird. Freilich ist auch dies ein Pathos, *ergo* auch ihr Lachen eine Response. Eindeutiger natürlich unsere responsive Belustigung als Leser auf das Pathos dieses Scherzes, wobei uns Kierkegaard mit Blick auf seine *Tagebuch*stelle der Textgruppe B ein durchaus vertieftes Denkbild schenkt, in welchem das Göttliche vor allem responsiv weinend aufwartet und das Menschliche hingegen lachend-responsiv, also durchaus umgekehrt als in *Entweder-Oder* der Fall. Interessant ist, dass wir in beiden Fällen, jenem des Weinens als göttlicher Gnadengabe und jenem des Lachens als menschliche Erfindung, von einem Modus des Respondierens ausgehen können, insofern nämlich beide, so nehmen wir an, vom Pathos des Schmerzes angesprochen sind und genau darauf antworten.

Schließlich von Celan her denkend, fällt uns das Verstummen und Schweigen, ebenso wie das Lachen, als ein Antworten auf, das in einem nicht ur-angeregten Sinne ebenso habituiert auftreten, oder aber, wie Karl Jaspers uns erinnert, auch das eigentlich ansprechende, uns darin aber stumm ansprechende Wesen der Welt selbst ausmachen kann: „Jenseits aller Chiffren erreicht der Gedanke das vom unergründlichen Grunde erfüllte Schweigen.“⁶⁷¹ Ein Schweigen, von dem, so ließe sich sagen, der Gedanke überhaupt erst ausgegangen ist. Mit einem solchen

⁶⁶⁸ Siehe Bergson: *Das Lachen*. Erstes Kapitel: Von der Komik im allgemeinen, S.11-53.

⁶⁶⁹ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.34 sowie *Schattenrisse der Moral*, S.55.

⁶⁷⁰ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.288 sowie *Ordnung im Zwielicht*, S.181. Auf ein hyperbolisches Lachen stoßen wir auch in Stefan Zweigs *Sternstunden der Menschheit*, wo von Georg Friedrich Händels Reaktion nach Beendigung seines epochalen Oratoriums *Messiah* die Rede ist: [...] *so begann er zu lachen, es wurde allmählich ein ungeheures, ein schallendes, ein dröhnendes, ein hyperbolisches Lachen [...]*.“, S.83. In Hermann Hesses *Steppenwolf* wiederum durchschallt das Lachen Mozarts die Verhältnisse, siehe S.216ff.

⁶⁷¹ Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S.175.

„altum silentium“⁶⁷² sind wir auf umgekehrtem Wege nicht nur erneut beim Ausgangsmoment des camus'schen Absurden resp. des pascal'schen Schreckens angelangt, sondern überhaupt beim sigetischen Kern eines Taoismus sowie Zen-Buddhismus, dessen lautlose Blüten auch in Hugo von Hofmannsthal's *Brief des Lord Chandos*⁶⁷³, oder in Heideggers Denken des Ereignisses des Seyns übergewachsen sind als dem dort verlangten Sagen in der „Erschweigung“⁶⁷⁴. An Beispielen ist, gerade in der Literatur, hier kein Ende.⁶⁷⁵ Das Schweigen steht damit im ansprechenden Anfang und im antwortenden Ende gleichermaßen. Es schließt den Kreis an und um sich selbst. Waldenfels wiederum attestiert dem Verstummen einerseits das gleichsam letzte, beinah resignierende Antworten, etwa im Angesicht des Todes⁶⁷⁶, welches sich im Schweigen selbst dem Tod anzugleichen beginnt; um andererseits der uns ansprechenden, noch stummen Erfahrung bei Husserl das Gebärende zuzuerkennen, wo ein Antworten zunächst aber noch gar nicht möglich ist.⁶⁷⁷ Die größte Differenzierungsschwierigkeit selbst für eine Hyperphänomenologie liegt da in der Frage, ob das Verstummen schon zur direkten Antwort auf ein sich der Sprache eigentlich entziehendes Sinnereignis übergegangen ist, was aus phänomenologischer Sicht problematisch wäre, oder ob sich im Schweigen eine kulminierte Indirektheit des Antwortens zeigt, welche deshalb in einem antwortenden Verstummen mündet, weil es nur so auf den stummen Anspruch eines sprachentzogenen Ereignisses antworten kann. Diese Ambivalenz der gleichzeitigen Direktheit und Indirektheit, welche dem Schweigen zukommt, gilt es hier zwangsläufig auszuhalten. Was

⁶⁷² Vergil: *Aeneis*, 10,63.

⁶⁷³ Siehe etwa die berühmte Stelle (S.12): „Zuerst wurde es mir allmählich unmöglich, ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte „Geist“, „Seele“ oder „Körper“ nur auszusprechen. Ich fand es innerlich unmöglich, über die Angelegenheiten des Hofes, die Vorkommnisse im Parlament oder was sie sonst wollen, ein Urtheil herauszubringen. Und dies nicht etwa aus Rücksichten irgendwelcher Art, denn Sie kennen meinen bis zur Leichtfertigkeit gehenden Freimut: sondern die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urtheil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze.“

⁶⁷⁴ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie* (GA65), S.78ff. Siehe auch in *Über den Humanismus*, S.36: „Vielleicht verlangt dann die Sprache weit weniger als das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen.“ Bei dieser „Erschweigung“ handelt es sich aber nicht um ein bloßes Schweigen als Verschweigen. Denn: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.“ *Nietzsche*, Band 1, S.471f.

⁶⁷⁵ Zwei weitere Beispiele an dieser Stelle: Erstens ein Wort Arthur Rimbauds in *Une Saison en Enfer / Eine Zeit in der Hölle*, S.50: „J' écrivais des silences, des nuits, je notais l' inexprimable. Je fixais des vertiges“ (Ich schrieb das Verschwiegene, Nächte, ich notierte das Unaussprechliche. Ich hielt den Taumel fest.). Zweitens aus Hölderlins *Hyperion*: „Es gibt ein Vergessen alles Daseins, ein Verstummen unsers Wesens, wo uns ist, als hätten wir alles gefunden. Es gibt ein Verstummen, ein Vergessen alles Daseins, wo uns ist, als hätten wir alles verloren, eine Nacht unsrer Seele, wo kein Schimmer eines Sterns, wo nicht einmal ein faules Holz uns leuchtet.“ Siehe Hölderlin: *Hyperion*, Erster Band, Erstes Buch, S.518.

⁶⁷⁶ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.165.

⁶⁷⁷ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.368. Siehe hier auch Griessecke: *World gone wrong. Verstummen als Notstand der Rede in Philosophie der Responsivität*, u.a. S.93/104.

uns schließlich Celan zum Verstummen und Schweigen eröffnet, ist, gerade auch von unseren Zitationen abgesehen, wohl beispiellos in der Poesie des 20. Jahrhunderts. Wir wollen uns mit Blick auf *Zu beiden Händen* mit dem Verweis begnügen, dass uns das darin wirksame Pathos des Verstummens also selbst responsiv verstummen lässt, was aber auch bedeutet, dass das Gedicht im Vollzug schon auf sich selbst antwortet, um so ein Wort aus seiner *Bremer Rede* gerade in Bezug auf dieses sich selbst antwortende Verstummen hervorzuheben: Nämlich die „eigenen Antwortlosigkeiten“ der Sprache. Gerade dergestalt antwortet das Gedicht sich nämlich selbst, indem es seine eigene Antwortlosigkeit an sich selbst antwortend performiert, um so indirekt im eigenen Sprechen die Hyperphänomenalität seines Verstummens schon zu antizipieren, in das es dann zerfällt.

II – 5.2. Pathos und Exzess

Die erzphänomenalen Urregungen der Verwirrung, des Erstaunens, des Erschrecken, des Lachens und des Verstummens rühren im Sinne ihrer Hyperphänomenalität ohne Zweifel an den Wurzeln der Dinge. In diesem Sinne, und so wollen wir noch eine kleine Brücke schlagen, scheinen in unseren Eingangstexten, insbesondere der Gruppe A, natürlich auch Anteile goethescher Urphänomenalität⁶⁷⁸ auf, nicht zuletzt anhand der darin jeweils immanenten Fremdheit. Die Fremdheit von deren jeweils unsagbarem Pathos ist entsprechend radikal und nimmt uns als Leser in Anspruch, wie auch als Erfahrende überhaupt. Wenn also Waldenfels ganz grundsätzlich von „radikalisierte Erfahrung“ spricht, dann hat er einen zugleich gesteigerten und immer tiefer in die Urgründe des Pathischen verankerten Erfahrungsbegriff im Sinn, der in der Hauptsache rigoros ist, was er ist, nämlich die Konzeption einer Erfahrung *als* radikalisierte Erfahrung des Pathischen. Ein solcher Erfahrungsbegriff geht davon aus, „dass in der Erfahrung selbst Ordnungen entstehen und sich wandeln und dass der Erfahrende nicht unverändert aus solchen Erfahrungen hervorgeht.“ Und weiter: „Ich denke an eine Erfahrung, in der sich etwas ereignet, was durch keine Reflexion eingeholt werden kann, an eine Erfahrung also, die nicht nur auf Fremdes stößt, sondern sich selbst fremd wird.“⁶⁷⁹ Das Pathische rührt also, wie es offensichtlich ist, in einem fundamentalen Sinne an der *Sachlichkeit selbst*, indem es deren Überschuss und Entzug in die Wahrnehmung hebt. „Zu den Sachen selbst“ bedeutet

⁶⁷⁸ Siehe Goethe: *Maximen und Reflexionen*, 17: „Vor den Urphänomenen, wenn sie unseren Sinnen enthüllt erscheinen, fühlen wir eine Art von Scheu, bis zur Angst. Die sinnlichen Menschen retten sich ins Erstaunen; geschwind aber kommt der tätige Kuppler Verstand und will auf seine Weise das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln.“

⁶⁷⁹ Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.22.

gemäß Waldenfels, und er schließt sich hier Merleau-Ponty an⁶⁸⁰, folglich zum „Paradigma der Wahrnehmung“ zu streben, also zum Ort, in welchem sich das Verfremden der Erfahrung ereignet. Die husserl'sche Scheidung der Wahrnehmung in „Orthoästhesie“ und „Heteroästhesie“⁶⁸¹, also ein normales und ein abnormales Empfinden, zeigt die Differenz zwischen der gewohnheitsmäßigen einerseits und der für das Neue offenen Wahrnehmung andererseits. Ein pathischer Erfahrungsbegriff setzt dabei dezidiert beim heteroästhetisch Neuen und Ungewohnten an, das den Lauf der regulären Erfahrung bricht, wo das Augenmerk also auf dem liegt, was auffällt und einfällt, kurz was einem ereignishaft widerfährt.⁶⁸² Oder nochmal anders: Ein pathischer Erfahrungsbegriff setzt dort an, wo die Unmöglichkeit des Sagens des Gesagten, des Erfahrens des Erfahrenen und des Hyperphänomenalen des Hyperphänomens in der Erfahrung selbst immer auch als indirekte Spur bemerkbar wird.

Merleau-Pontys bekannte These vom „Primat der Wahrnehmung“⁶⁸³ abwandelnd, könnten wir hier auch von einem „Primat des Hyperphänomenalen“ sprechen als dieser spezifischen Form der Wahrnehmung, an welcher sich die *Sachlichkeit selbst* ereignet und wo sie sich aufweisen lässt. Dieser Radikalität der Erfahrung eignet folglich immer auch das erschütternde, uns in einen Taumel versetzende Vermögen, wann immer sie *in* und *durch* unsere Regungen an den Fundamenten herkömmlicher Erfahrungsstrukturen rüttelt und die eigentliche Brüchigkeit der Erfahrung, die auch abgründig sein kann, offen als ein Ungewohntes zutage treten lassen. Als solcherart muss gerade das sprengende Potenzial unserer Eingangspassagen verstanden werden. Dass Platon im *Theaitetos* auf den Zustand des θαυμάζειν, wo dieser unseren Boden zum Schwanken bringt, ein Schwindelgefühl folgen lässt⁶⁸⁴, ist dann ebenso wenig verwunderlich, wie die von Platon im *Phaidros* selbst vorgebrachte Nähe des Staunens zur Beschämung.⁶⁸⁵ Ein Schwindeln also, welches auch am Wahnsinn rühren kann, insofern dieser als plötzlicher Ausdruck eines extremen und extra-ordinären Zustandes verstanden wird. An diesen beunruhigenden Ursituationen lernen wir aber nicht nur, woher das philosophische Fragen, und gemäß Waldenfels sogar der λόγος als solcher responsiv entstammen, sondern wie überhaupt aus dieser Unruhe, in welche uns das Unerwartbare und Überraschende versetzen, erst der

⁶⁸⁰ Siehe Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen* in *Das Primat der Wahrnehmung*, S.68. Wahrnehmung ist „jede Erfahrung [...], in der uns die Sache selbst gegeben ist“

⁶⁸¹ Husserl u.a.: *Ideen II* (Hua IV), §18.

⁶⁸² Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.26f.

⁶⁸³ Siehe *Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen* (1946).

⁶⁸⁴ Siehe Platon: *Theaitetos* 155c; siehe u.a. auch Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.278 oder *Das leibliche Selbst*, S.369.

⁶⁸⁵ Siehe Platon: *Phaidros* 154c. Die so stark sind, dass die ganze Seele mit Schweiß benetzt wird, also beinah im Schrecken münden.

religiöse Feuerbrand, die künstlerische und erotische Mania und überschwängliche Gabe emergieren können.⁶⁸⁶ Die Überraschung ist, wie Valéry sagt, „das Erwachen im Wachen“⁶⁸⁷, und zwar auch das Erwachen der Einsicht in die Unverfügbarkeit des uns ansprechenden Pathos und der mit diesem Autonomieverlust verbundenen Einsicht in die Fruchtbarkeit eines vorerst vielleicht nur zögerlichen, sich in der Unruhe erst fangenden Antwortens. Gerade aus diesem kann dafür ein umso deutlicher antwortendes Aufmerken auf dieses hyperbolische Pathos im Rohzustand der Erfahrung entwachsen, wie es sich uns etwa vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys *être brut* resp. *être sauvage* zeigt. Hier wird erneut die für Waldenfels zentrale Dimension der Unkontrollierbarkeit pathisch erlittener Erfahrungen deutlich, die einem zustoßen und mit Leidenschaft ergreifen können. Erst aus dieser Passionsstruktur des Erfahrens heraus können überhaupt unsere Antworten entstehen⁶⁸⁸, ohne dass dieses responsive Geschehen deshalb aber jemals vollkommen in unserer Macht stünde. Dies zeigt sich ausdrücklich dort, wo selbst das allgemeine Pathos der Erfahrung einen uns überschreitenden und damit oft überfordernden Charakter annimmt.

Insofern unsere anfänglichen Textstücke den Leser zu responsiven Regungen auf damit korrespondierende Uraffektionen animieren – die diesen zunächst überhaupt affizieren, ehe sie diesen potenziell auch bestürzen oder in Wallung versetzen können – wird deutlich, dass der erzphänomenalen Basalität von pathisch-responsiven Wirkkräften, wie sie unseren Textbeispielen entspricht, eine immer noch radikalere und noch zusätzlich gesteigerte Pathik innewohnt als die reguläre Antwortlichkeit dies nahelegt. Von herkömmlichen Affektionen und Regungen resp. Ansprüchen und Antworten, wie sie aller Erfahrung zukommen, weicht diese immer noch ab. Der „normale“ Taumel, Schwindel und Exzess im „Abnormalen“ haben hier ihre ortlosen Wurzeln. Der „Schwund des Selbstverständlichen“ ist dann noch das Mindeste, in allem Erfahren.⁶⁸⁹ Diese Steigerung macht auch Waldenfels stark, denn: „Im Erschrecken oder im Erstaunen, das uns aus der Fassung bringt, nimmt dieses Pathos eine exzessive Form an.“⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.16. Seiner leidenschaftlichen Kraft wegen wollen wir diesen vorzüglichen Absatz hier für sich selbst sprechen lassen: „Jene störende Unruhe, die aus der Spannung zwischen Normalem und Anomalem erwächst, zeigt sich von alters her im Staunen, von dem sich das philosophische Denken nährt, in dem Feuerbrand, der in religiösen Riten und Texten schwelt, in der künstlerischen oder erotischen Mania, die sich erlernbaren Regeln entzieht, in der Überschwänglichkeit einer Gabe, die weder einzuklagen noch zu vergelten ist und die als unauffälliges Einsprengsel unseren Alltagsverrichtungen innewohnt. Diese Unruhe betrifft das, was sich in allem Verstehen nicht von selbst versteht. Sie ist der Sand im Getriebe, der einen allzu glatten Ablauf verhindert.“

⁶⁸⁷ Valéry: *Cahiers / Hefte* (Band 3), S.37.

⁶⁸⁸ Siehe Waldenfels: u.a. *Antwortregister*, S.345.

⁶⁸⁹ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.171.

⁶⁹⁰ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.258.

Wo immer sich die Exzessivität des starken Pathos in den Erzphänomenen der ersten Textgruppe von I-2. also konkret zeigt, müssen wir davon ausgehen, dass wir es eigentlich mit Grenzerlebnissen der Erfahrung zu tun haben, sofern denn das pathische Potenzial dieser Textstücke darin vollends entfesselt wird, was wiederum vom Leser abhängt. Es handelt sich also um Grenzerlebnisse, die als solche die Anfänglichkeit der Erfahrung von der Grenze des Zugangs zu ihren pathischen Ursprüngen auch in die Grenzhaftigkeit der responsiven Dimension der Erfahrung überführen. Eine im Grunde doppelte Exzessivität also, welche so allen Hyperphänomenen, betreffs ihrer demarkativen Dimension, notwendig entspricht. Im Exzess also liegt die, wenn man so will, radikalisierte und gesteigerte *Sachlichkeit selbst*. Und wohlgemerkt, dieser Exzess ist nicht nur jener Nietzsches oder Rimbauds, sondern auch jener Celans. Denn die hyperphänomenologischen Abweichungen und Unmöglichkeiten sind nur teilweise laute, nicht selten aber auch ganz leise und subtile, die sich mehr in einem maßlosen Schwinden als in einem maßlosen Ausschweifen kundtun.

II – 5.3. Antwort und Anfang

Blicken wir als nächstes noch ein wenig genauer auf das pathische *Wirken*, welches die Eingangspassagen dieser Schrift in *uns* zeitigen können. Wir sprachen zuvor (siehe I-3) von Effekten, Erregungen oder Reaktionen in uns erlebenden Subjekten der Erste-Person-Perspektive. Es tut an dieser Stelle der Hinweis not, dass wir, wie es dem einen oder anderen Leser womöglich aufgefallen ist, die Rede etwa vom perzipierenden Subjekt länger schon eingestellt haben, um so im Einklang zu bleiben mit der genuinen Antwortlichkeit des Erfahrenden. Denn Pathos hat, wie Waldenfels betont, nichts mit einem subjektiven Zustand zu tun, sondern einem Zukommen auf uns, das uns trifft und dabei vielleicht beflügelt, oder aber erschüttert⁶⁹¹, uns aber jedenfalls in der Antwort auf dieses Getroffensein zu dem macht, der wir sind. Über einen tatsächlich geklärten Begriff für den hyperphänomenologischen Perzipienten verfügen wir damit allerdings noch nicht, ebenso wenig wie über eine Vermittlung zu unseren Überlegungen einer singulären Salienz in hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis*. Zurück aber zum pathischen *Wirken*: Eine konkrete Gegenwart dieser Effekthaftigkeit wollen wir, wie oben bei Valéry in Bezug auf die Diskontinuität der Sensibilität schon gestreift, in seinem Auftreten als Zwischenereignis auf einer Schwelle festhalten. Denn es ist genau dort, auf dieser Schwelle, wo die Erfahrung des Fremden, Außer-ordentlichen, Abwesenden und überhaupt Hyperphänomenalen im Kontrast zum Eigenen, Ordentlichen, Anwesenden und

⁶⁹¹ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.171.

Basalphänomenalen bricht. In dieser Differenz also tritt im Zwischen unseres antwortenden Aufmerkens etwas als Ereignis der Verwirrung, des Erstaunens, des Erschreckens, des Lachens oder des Verstummens auf. Diese fünf von uns vermuteten Wirkreaktionen auf das Pathos unserer Textstücke der Gruppe A sind also Antwortweisen auf der Schwelle zwischen dem pathisch Fremden und dem responsiv Eigenen, die so zum hyperphänomenalen Erfahrungsereignis werden. Unsere Antworten sind damit immer nur punktuelle Überquerungen des diastatischen Spaltes der Erfahrung, ohne diesen aber jemals gänzlich zu überwinden.⁶⁹² Und je größer dieser Spalt, oder je weiter diese Schwelle, desto gesteigerter tritt dieser durch die Oszillationsbewegung erfahrbare Bruch im Zwischen auf. Denn je deutlicher das kontrastive Moment des “Paradoxes positiver Unbestimmtheit und negativer Überansprüchlichkeit“ ist, desto klarer zeigt sich das Hyperphänomenale als dasjenige, was es für *uns* ist, nämlich ein *Befremdliches*. Wir wollen unsere Texterfahrungen in I-2. entsprechend auch als Doppelereignisse fassen, die zwischen fünf Formen des antwortenden *Wie* resp. *Worauf* und fünf Formen des ansprechenden *Dass* resp. *Wovon* dergestalt pendeln, dass sich unser, so vermutetes, antwortendes *Wie* letztlich als Quelle von Ambivalenzen erweisen muss und wird, welche das Verstörende, Staunenswürdige, Erschreckende, Komische und zum Schweigen Anregende dieser Phänomene immer sowohl responsiv fassen, und so erst erzeugen, als auch zum Ausgang einer immer neuerlichen Reizbarkeit eines Verwirrten, Erstaunenden, Erschreckenden, Komischen und Verstummenden machen.

Die im Rahmen einer Hyperphänomenologie fruchtbar zu machenden Paradoxa ambivalenter Zwischenverhältnisse treten also notwendig bereits bei unseren fünf Urregungen in Erscheinung, sofern wir diese als Doppelereignisse *für uns* Leser verstehen wollen, die sich erst im Spalt zwischen dem Vertrauten und Überraschenden, dem Bekannten und Unerwartbaren, oder sogar in der Oszillation über der atopischen Schwelle des Augenblicks, diesem „wunderbaren Etwas“, wie im Falle Platons, als Erfahrungsgeschehnisse organisieren, und gerade *so* und *deshalb* als *uns* befremdende Erfahrungen von Hyperphänomenalität auftreten. Das in der hyperphänomenalen Erfahrung unserer fünf Antwortmodi indirekt immer auch durchschrittene atopische Zwischen (etwa des platonischen ἐξάφνης) lässt uns so doch immer in der Verwirrung, im Staunen oder Lachen selbst entrücken, wo wir uns im erfahrenen Zwischen des Doppelereignisses von Auffallen und Aufmerken selbst auf das atopisch grundierte Anspruchsgeschehen rückbeziehen. Damit nähern wir uns als so Wahrnehmende

⁶⁹² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.11f.

immer auch Sokrates an, dem Ortlosen, d.h. dem Atopos, der als Fremdling nie vollkommen vor Ort ist, und somit eine Zwischenfigur bleibt, die sich selbst entrückt ist.⁶⁹³ Sich unseren fünf Protagonisten durch die Augen von Waldenfels anzunähern, bedeutet für uns, zum gegebenen Zeitpunkt, also immer auch eine Selbst-Sokratisierung zuzulassen.

Im Pathos der Eingangsphänomene bei unseren fünf Protagonisten sowie aus den daran geknüpften responsiven Grundbefindlichkeiten schlägt uns also die ambivalent eröffnende Luft eines erzphänomenal Anfänglichen entgegen, welches im komplementären Umkehrschluss vom Prinzip "Am Anfang war die Störung" resp. "Am Anfang war das Pathos" ebenso zum waldenfelsischen Prinzip des "Am Anfang war die Antwort" wird. Diese Anfänglichkeit im Anfangen inhäriert so gleichermaßen die Ansprüche des pathisch Seienden wie die angeregten Antworten darauf. Dass am Anfang das Antworten ist, bedeutet ferner, dass in unserem Anfang immer auch das jeweilig antwortende Aufmerksamkeitsgeschehen unserer fünf auffälligen Urregungen bei Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan ist. Steht am Anfang das Antworten, dann steht am Anfang auch die Aufmerksamkeit als das grundsätzlichsste Antworten. Deuten wir die in I-2. angetroffene Hyperphänomenalität somit als jeweiliges Aufmerksamkeitsgeschehnis, welche hyperphänomenal geartete Erfahrungen organisiert, können wir diese auch als unerwartbare Zwischenereignisse in der Ereignislogik eines Auffallens und Aufmerkens beschreiben. Die denkbare Wirkung, die etwa Kierkegaards Zwischenpsalm auf uns Leser hat, ist also die Folge unseres Antwortens als einem originären Auftreten nicht-antizipierbaren Aufmerkens auf das am Text für uns Auffällige. Zum Beispiel die leicht humoristische und lapidare Weise wie Merkur darin spricht, wenn er dem Zwischenpsalmisten einige Optionen für seinen Wunsch ausbreitet. Ein auffälliges Darüberhinaus erfahren wir dann vielleicht als leise aufmerkendes Lächeln. Was so *summa summarum* bleibt, sind ganz im Sinne der Hyperphänomenologie Leseerfahrungen, die immer wieder auf das Fremdwerden ihrer eigenen Erfahrung zurückgeworfen werden. Alles dies sind Weisen responsiv zu beginnen.

In allen diesen Weisen des Beginnens liegt nun implizit aber immer schon die Möglichkeit der Selektion, nämlich dort zu beginnen, wo aus hyperphänomenologischer Warte eigentlich nicht zu beginnen wäre. Die entscheidende Frage lautet für Waldenfels so zurecht nicht, „wo beginnen?“, sondern „wo nicht beginnen?“⁶⁹⁴. Eine mögliche Antwort muss dann lauten:

⁶⁹³ Siehe Platon: *Symposium* 175a-b; siehe auch Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.64.

⁶⁹⁴ Waldenfels: *Antwortregister*, S.195.

Anderswo als bei uns selbst. Denn solange wir noch bei uns selbst beginnen, beginnen wir noch immer beim *Was* desjenigen, das wir hier erkennen und verstehen wollen. Wir laufen dadurch immer schon Gefahr das, was sich uns da eigentlich als ein Entzug zeigt, im und durch den Begriff anzueignen. Anstatt einem *Was* des Fremden nachzueilen, fordert Waldenfels so bekanntermaßen von einer „Beunruhigung *durch das Fremde* auszugehen“, das uns pathisch trifft und *worauf* wir jeweils zu antworten haben.⁶⁹⁵ Wir müssen bei uns also nur insofern beginnen, als dass wir als Respondenten immer schon außerhalb von uns selbst sind. Responsiv betrachtet, hat man also immer schon im Pathos unseres *Wovon* des Getroffenseins begonnen, als einem Ort, wo man selbst weder jemals war noch jemals sein kann, wovon aber das *Worauf* unseres Antwortens je entspringt als Selbstüberschreitung der Erfahrung.⁶⁹⁶ Der anfangende Anfang, gerade auch der aufmerkende, liegt hyperphänomenologisch betrachtet also immer außerhalb unserer selbst, denn Fremdheit ist prinzipiell ein Antworten, das anderswo beginnt.⁶⁹⁷ Die in dieser gesamten Logik einer Zeitverschiebung anklingende allgemeine Diastatik des Doppelereignisses der Erfahrung rückt somit auch unser eigenes Anfangen dieser Schrift noch in ein Außerhalb und Anderswo unserer eigentlichen Reichweite. Ebenso wie das Pathos des Fremden immer schon an uns begonnen hat, so fing es auch in dieser Schrift dort an uns selbst an, wo das Pathos unserer eröffnenden Erzphänomene in ein Außerhalb seiner textuellen Gegenwart zurückreicht. Lag unser anfängliches Anfangen etwa bei Pessoa also in einem jeweils namenlosen Pathos unseres verwirrten Antwortens, so lag es dabei eigentlich in der Beunruhigung durch ein atopisches sowie atemporales Fremdes, welches sich als solches einer letzten Fassbarkeit notwendig entziehen muss. Zu dieser hier nur indirekt beschriebenen Entzogenheit gehört aber umgekehrt immer auch eine weder fassbare noch verfügbare Spontaneität unserer Responsorien, die selbst auch an ein Befremdliches reichen kann, selbst für uns als Antwortende. Nicht nur ist unser Anfang also ein Anfang mit dem Fremden, sondern das Fremde ist selbst ein Anfängliches, und zwar sowohl hinsichtlich seiner pathischen als auch responsiven Anwesenheit. Demgemäß gilt auch für Waldenfels: „Fremdheit läßt sich auf vielerlei Weise umschreiben, nicht zuletzt als ein Anfang, dessen wir nicht Herr sind.“⁶⁹⁸ Das hyperphänomenologische Anfangen des Antwortens ist also, recht eigentlich, Ausdruck der Unmöglichkeit überhaupt anfangen zu können. *Es* fängt vielmehr an mit *uns*. Damit geht die Hyperphänomenologie nicht nur *per analogiam* in Foucaults Spuren, denn insofern wir uns immer schon in einem Diskurs befinden, können wir im Grunde niemals wirklich beginnen,

⁶⁹⁵ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.51.

⁶⁹⁶ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.179.

⁶⁹⁷ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.188.

⁶⁹⁸ Ebd., S.125.

sondern auch in jenen der philosophischen Tradition überhaupt, insofern sich die Philosophie nämlich als fortwährende Antwort auf die Frage nach dem Anfang rekonstruieren lässt.⁶⁹⁹

II – 5.4. *Tatsächlichkeit der Erfahrung*

Unser Anfang hat sich somit als unmöglicher Anfang erwiesen, dessen jeweiliges pathisches *Wirken* gerade Ausdruck dieser Unmöglichkeit ist. Diese Unmöglichkeit ist letztlich noch immer das im Fremden erlittene Ineffable, das uns pathisch vor all unserer Initiative angeht, insofern es uns immer schon angegangen ist. Es ist das Ineffable, das in uns responsiv *wirkt*. Dass aber das Pathos in *uns* responsiv wirkt, macht das pathische *Wirken* so auch zum Ort, an dem die in I-3. versuchte Differenzierung der beiden Textgruppen aus I-2. sich scheidet, d.h. der gleichsam realen Gegenwart des Pathos des Fremden einmal *in sensu* und der nur objektivierten Gegenwart des Fremden ein andermal *in verbo*. Wo also das waldenfelsische Denken, und somit seine Form der Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit, zunächst ohne Zweifel die objektivierte und damit analysierbare Gegenwart im Auge hat, versucht es andererseits durch die indirekte Beschreibung der pathischen Wirkung die gleichsam reale Gegenwart einzuholen. Wir sehen also, dass wir uns hier erneut auf der entscheidenden Schnittstelle zwischen dem Sagen und dem Gesagten, dem Erfahren und dem Erfahrenen sowie dem Hyperphänomenalen und Hyperphänomen befinden. Unsere Hypothese eines hyperbolischen Widerfahrnisses *pro nobis* fällt, insofern dieses nach der *Tatsächlichkeit* der Erfahrung von Hyperphänomenen fragt, wie erwähnt auch in das Feld pathischer *Wirkung in sensu*, wobei eine rezeptionsästhetisch reale Anwesenheit hier von besonderer Plausibilität wäre, da es dem pathischen Getroffensein auf indirekte Weise einen notwendigen Erlebnis-Respondenten verleihe, *dem* das Pathos eben zustößt.

Was sich hier grundsätzlich, sowohl pathisch allgemein als auch pathisch salient, zeigt, ist, dass sich *in* und *an* der Wirkung einer hyperbolischen Erfahrung auf uns eine gezielte Spannung (*tensio*) unserer Aufmerksamkeit (*attentio*) aufbauen kann, die wir zuvor als Stimmung eines Befremdens umschrieben haben. Wir sprachen dabei von einem Potenzial das möglich, aber nicht notwendig ist und das vom angeregten Rezipienten ausgelöst wird, wobei wir als Ursache eine Art Intensitätsverdichtung der Erfahrung vermuteten, die durch das Unverfügbare, das uns darin trifft, bewirkt wird. Die Stimmung des Befremdens wäre dann die natürliche Konsequenz einer gesteigerten Erregung durch das Ineffable, einer Irritation, die in eine damit

⁶⁹⁹ Siehe Foucault: *Die Ordnung des Diskurses* (1972). Vgl. dazu auch Schönwalder-Kuntze: *Philosophische Methoden*, S.139.

korrespondierende Empfindung gleichsam überschwappt. Hier vermuteten wir auch die Keimzelle von Änigma und Auftrag des Fremden *als* Fremdes, wo uns also das Hyperphänomenale zum philosophisch relevanten, weil *uns* betreffenden Problem wird. Wir können hier ergänzend nun auch von einer Antwortspannung sprechen, die sich über unser Respondieren auf den Anspruch des Fremden legt, resp. um diese herum sich ausbreitet wie eine unumgängliche Konsequenz seiner Wirkung. Was sich in dieser gleichsam ausgedehnten Wirkung dann bemerkbar machen dürfte, ist, wir wollen dies so bezeichnen, eine Art Aura des Hyperphänomens, die wir zumindest im Sinne Benjamins durchaus als „Erscheinung einer Ferne, so nahe das sein mag, was sie hervorruft“ charakterisieren können, die sich unser somit als Folge der hyperphänomenalen Wirkung bemächtigt. Der psychische Zustand, der dann eintritt, könnten wir als die auratisch erzeugte Stimmung genaue dieser Wirkung deuten, und zwar als spürbares Pathos des Hyperphänomenalen. Ein Pathos, das in seiner Exzessivität als derart stark verstanden wird, dass es, im vertierten Sinne, auch eine Spur legt, die, wie Benjamin sagt, „Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ“⁷⁰⁰ ist. Eine bemerkbare Spur des Hyperphänomens also, der wir, im Gegensatz zu Benjamin, deshalb aber nicht schon prinzipiell habhaft werden können, nur weil sie sich an uns zeigt, und gegebenenfalls auch als Narbe noch zurückbleibt. Wirkung und Stimmung, Aura und Spur ergänzen sich als Konsequenzen hyperphänomenaler Erfahrung also gegenseitig im potenziell beliebig großen Komplex responsiven Umgangs mit dem Hyperphänomen.

Es stellt sich hier dann die Frage nach den auratischen, und damit unverfügbaren Resten in der hyperphänomenologisch nachwirkenden Spur im Kontrast zum deskriptiv durch Indirektheit doch fassbaren Anteil der *Wirkung*. Gibt es also eine Art überschüssigeren Überschuss, eine Art entzogeneren Entzug und abweichendere Abweichung, die sich in der auratischen Stimmung eines Hyperphänomens als negativer Überschuss, negativer Entzug und negative Abweichung gleichsam doppelt indirekt noch hält? Gleichsam als ein sagenderes Sagen des Gesagten, ungeachtet der annähernden Widersinnigkeit solcher Bezeichnungen, die aber gerade dadurch auch formal in das tatsächlich Unsagbare dieser Erfahrung übergehen? Eine Fundamentalproblematik jeder Hyperphänomenologie, die auch für Waldenfels von größter Bedeutung ist, wie wir längst wissen. Mit Waldenfels bleibt so zunächst unzweideutig festzuhalten, dass eine „Aura der Aufmerksamkeit“ zwangsläufig impliziert, dass „jeder An-

⁷⁰⁰ Benjamin: *Das Passagen-Werk*; in *Gesammelte Schriften*, S.560 (M16a, 4): Ebd.: „Spur und Aura. Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser.“

ruf und jeder An-blick aus einer Ferne kommt, die der Nähe nicht widerspricht, sondern ihr im doppelten Sinne des Wortes ent-springt, als Ruf und Blick, der von *anderswoher* kommt, als ein “Trauma des Staunens“ in der hyperbolischen Sprache von Levinas.“⁷⁰¹ Es ist gerade dieses *Anderswoher* in der Nähe, welches die Relation der beschreibbaren, wenngleich nur indirekt beschreibbaren Spur⁷⁰² zur eigentlich unverfügbaren Aura von Hyperphänomenen ausmacht. Auch hier konstatieren wir so insgesamt eine für die Hyperphänomenologie unerlässliche Verschiebung in eine seitliche Lage, welche eine solche Veränderung des Hinschauens und Zugänglichmachens auch im Hinblick auf die hyperphänomenal salienten Anteile *pro nobis* ermöglichen sollte. Eine Verschiebung freilich, die zur Verschiebung der Verschiebung, oder auch zur Verseitlichung der schon mit Waldenfels eingenommenen seitlichen Lage selbst werden könnte, wo sie über das Allgemeine der Hyperphänomenologie hinaus auch noch in das Besondere von deren salienten Wirkung sich zu ergänzen suchte. Es könnte also sein, so wollen wir mutmaßen, dass gerade nur das *tatsächliche* Erleiden von Hyperphänomenalität – die hyperbolische Widerfahrnis-Dimension *pro nobis* also – die eigentliche Konsequenz hyperphänomenaler *Wirkung* zu *umfassen* und damit zu fassen vermag, welche erst in der auratischen Stimmung der Befremdung relevant wird. Der so abgesteckte Raum hyperphänomenaler Gegenwart würde dadurch zwar zu einer Art Intimraum *in sensu*, der, vom Betroffenen selbst abgesehen, nur indirekt beschreibbar wäre, ebenso wie das Hyperbolische und Demarkative des Hyperphänomenalen es sind. Wäre die Annahme eines solchen Raumes aber nicht die *eigentliche* Konsequenz unserer in Betreff der Textgruppe A aus I-2. vermuteten Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen? Also eine zunächst evozierende, dann aber gleichsam reale Anwesenheit, welche in das Erleben des Betroffenen durchschiene, wo das Hyperphänomenale *tatsächlich* brennt? Und die also durch den Betroffenen erst konkret verwirklicht würde? Und wäre die darin konkretisierte singuläre Salienz dann nicht eine nochmal vertiefte *Sachlichkeit selbst* durch die damit verbundene gesteigerte Nähe zur Wirkintensität der spezifischen Wahrnehmung? Dass sich hier vor allem Fragen auftun ist klar. Ob es aber primär um die Beantwortung dieser Frage zu tun wäre, oder vielmehr darum, dass sich diese überhaupt aufwerfen lassen, ist eine andere.

Der Phänomenbegriff Heideggers ist, wie wir sahen, vom φαίνεσθαι her gewonnen, d.h. dem konkreten Sich-Zeigen. Insofern wir im Rahmen der Hyperphänomenologie höchstens von

⁷⁰¹ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.267f; Siehe Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.46.

⁷⁰² Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.551: Siehe ebd.: „Die Spur [...] taucht nur indirekt auf, im “Effekt“ des Antwortens, das der Spur folgt.“

einem indirekten φαίνεσθαι sprechen können, dies aber sehr wohl, stellt sich im Anschluss an die obigen Überlegungen die grundsätzliche Frage, ob es überhaupt eine Möglichkeit für die Hyperphänomenologie gäbe in ihrem aufzeigenden, aber nicht aussagenden Sprechen, welches das Hyperphänomenale mit indirekten Mitteln demonstrativ aufweist, die gleichsam doppelt-indirekte *Wirklichkeit* salienter Widerfahrnisse fassbar zu machen? Es bedürfte hier eines indirekten φαίνεσθαι, welches die indirekte Beschreibung noch um die intime Dimension hyperphänomenaler Gegenwart *in sensu* ergänzen könnte, gleichsam um das *Mehr* des *Mehr*. Wir hätten hier dann auch eine möglicherweise noch einmal intensivierte Engführung der Beziehung unserer Autoren mit ihren Lesern. So eng nämlich, dass ein Nietzsche etwa durch seine Texte dann nicht nur in die Erfahrung seiner Leser durchscheint, und diese je nach deren Befindlichkeit sogar aus der Fassung bringt, sondern dass sein starkes Pathos den Bruch im schwellenhaften Zwischen der Erfahrung nur dort wirklich und vollkommen vollzieht, wo der Leser durch das auratische *Wirken* zu einer responsiven Stimmung gebracht wird, die *tatsächlich* in ihm brennt. Dies gelingt Nietzsche dort, wo er das Leben seiner Leser *tatsächlich* und konkret zu verändern beginnt, was in gewisser Hinsicht wiederum heißt, sie aus der Fassung zu bringen. Dass wir mit der Betonung der *Tatsächlichkeit* der hyperphänomenalen Wirkkraft, trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten, gerade einen von allen Verzerrungen möglichst befreiten Zugang an das reale Erfahren anstreben, unterstreicht abermals ein Wort Dávilas: „Was uns aus der Fassung bringt, heilt uns für einen Moment von unserer Dummheit.“⁷⁰³

Von unserer Dummheit bei der Lektüre Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans heilt uns somit, dass wir Leser es zulassen, dass das starke Pathos ihrer Texte uns in Anspruch nimmt und wir uns darin dem Ungewohnten in seiner originären Offenheit dergestalt zuwenden, dass es uns mit voller Wucht trifft, mit allen seinen Folgen. Eine hyperphänomenologische Lektüre kennzeichnet dann also primär das Bemühen, sich gegenüber den möglichen Erfahrungen eines Exzessiven, die einem aus dem Text gleichsam anspringen können, offenzuhalten, was auch dem ersten unserer zuvor ausgeführten zehn Schritte hin zu einem Ethos der Sinne entspricht (siehe II-4.4.). Dass dies in seinen hier angedeuteten, möglichen Konsequenzen nicht zu einer Hyperphänomenologie der Empfindungen führen kann, dürfte klar sein, wenngleich gegen responsive Empfindungen aus hyperphänomenologischer Sicht prinzipiell nichts einzuwenden ist. Ja vielmehr sind diese sogar stark zu machen, selbst wenn

⁷⁰³ Dávila: *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift ...*, S.16.

dies nicht unbedingt Waldenfels' Weg ist, wenn sie nämlich aus dem Pathos und von der Leiblichkeit als dem Sitz ihrer Erfahrung her gedacht werden.⁷⁰⁴ Von einem Empirismus der Empfindungsdaten⁷⁰⁵, an den Merleau-Pontys Kritik am Empfindungsbegriff anknüpft⁷⁰⁶, oder einem heideggerianischen Denken des „Existenzials“ der Befindlichkeit ist ein pathisches Verständnis von Empfindung weit entfernt. Dass die deskriptiven Schwierigkeiten bei der hierfür gebotenen Indirektheit so aber nicht kleiner werden als sie es hyperphänomenologisch ohnehin schon sind, ist offenkundig.

II – 5.5. Offene Fragen

Alle bisher vorgebrachten Überlegungen provozieren nun eine ganze Reihe weiterer Fragen, gerade was das Verhältnis von Direktheit und Indirektheit, von Erfahrung und Beschreibung von Sagen und Gesagtem betrifft. Insofern Hyperphänomene nämlich einerseits eine indirekte *Deskription* verlangen, die keineswegs perspektivistisch ist, sondern die Erfahrung der *Sachlichkeit selbst* der Hyperphänomene betrifft, die Gegenwart von Hyperphänomenen anhand des Gesagten ihres Sagens aber zumindest textuell direkt ist, stoßen wir in den Textstücken der Gruppe A in I-2 zunächst auf die Paradoxie einer zugleich direkten und indirekten Gegenwart von Hyperphänomenalität. Die Hyperphänomene sind darin, so die Annahme, sprachlich also gleichsam direkt anwesend, aber als nur indirekt Anwesende. Diese Paradoxie zieht sich dann notwendig auch fort auf die Ebene der hyperphänomenologischen Beschreibbarkeit dieser Phänomene, welche wir mit Waldenfels, zur Bewahrung ihrer Hyperbolik, nur indirekt beschreiben können, allerdings indem wir diese beschriebene Indirektheit direkt als so deskriptiv gezeigte und aufgewiesene Indirektheit verstehen. Denn die genuine Indirektheit von Hyperphänomenen kann sich uns jedenfalls nur direkt als dieses *Mehr*, *Andere* und *Entzogene* erweisen, welches es für uns eben ist. Gerade da, auf der erfahrungsmäßigen Ebene des indirekten φαίνεσθαι, erfährt diese Paradoxie ihre Zuspitzung, wo wir nämlich auf ein Zugleich der sich zeigenden, und d.h. erleidbaren, genuinen Indirektheit von Hyperphänomenen und ihrem direkten Sich-Zeigen als indirektes Sich-Zeigen stoßen. Es handelt sich hier um einen Widerspruch, der phänomenal tiefer geht als das Problem der Beschreibbarkeit, selbst wenn sich dieses hyperphänomenologisch nur auf der Ebene der Beschreibbarkeit manifest macht. Zur Erinnerung: Weder die Direktheit noch die Indirektheit deutet hier den Zugang zu einem vermeintlichen *Was* des Sich-Zeigenden an, sondern bezieht

⁷⁰⁴ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.318.

⁷⁰⁵ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.292f.

⁷⁰⁶ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel "Empfindung").

sich immer nur auf den unmittelbaren Modus des *Worauf* des Antwortens als einem *Wirken* im Erfahrungsgeschehnis. Wir stehen also vor einer dreifachen, man könnte sagen isomorphen Paradoxie des *Wie* des Sich-Zeigenden als einem *Worauf* des Antwortens, die sich textuell, deskriptiv sowie empirisch am Problem der Direktheit resp. Indirektheit phänomenaler Anwesenheit konstituiert. Eine Paradoxie freilich, die uns nur dann Kopfzerbrechen bereiten muss, wenn wir die in ihr enthaltene Ambivalenz nicht als Ausdruck der wirklichen Phänomenstruktur eines Hyperphänomens interpretieren wollen.

Gleichwohl eröffnet diese Frage nach dem Verhältnis eines einerseits direkten und eines andererseits indirekten φαίνεσθαι im Kontext von Überschussphänomenen eine Reihe von gewichtigen Fragen, auch über ein großes “Ja“ zur Doppelwertigkeit grenzphänomenaler Zustände hinaus. Ganz grundsätzlich hängt daran nämlich auch die Frage nach der Beziehung der objektivierten Gegenwart des Fremden *in verbo* einerseits zu jener gleichsam realen Gegenwart des Fremden *in sensu* andererseits, sofern erstere als direkte und die zweite als indirekte Gegenwart gedeutet wird. Mit dieser Unterscheidung nämlich trennen wir die beiden Gegenwartsweisen solcherart, dass die sprachlich objektivierende Gegenwart entweder einer waldenfelsischen indirekten *Deskription* von Hyperphänomenen, also einer entsprechenden hyperphänomenologischen Phänomenanalyse, entsprechen müsste, in welcher die Hyperphänomene aber immer nur objektiviert, gleichsam auf ihre sie beschreibenden Worte festgefroren wären; oder die waldenfelsische indirekte *Deskription* von Hyperphänomenen entspräche dann in ihrer aufzeigenden und aufweisenden Zügen wiederum der gleichsam realen Gegenwart von Hyperphänomenen. Beides klingt problematisch, denn: Entspräche die in I-3. analysierte, sprachlich objektivierende Gegenwart des Fremden der waldenfelsischen *Deskription* von Hyperphänomenen, dann stießen wir in den entsprechenden Textstellen der Gruppe B eigentlich schon auf eine hyperphänomenologisch vergleichbare Handhabung dieser Phänomene. Dass dies, schon allein methodisch bedingt, nicht der Fall ist, versteht sich von selbst. Entspräche die waldenfelsische indirekte *Deskription* von Hyperphänomenen andererseits aber der in I-2. angetroffenen Texte einer gleichsam realen Gegenwart von Fremdem, müssten die Phänomenbeschreibungen von Waldenfels eine pathisch vergleichbare Wirkung an den Tag legen, wie es die zitierten Textstücke Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans mutmaßlich tun. Dass dies nur schwerlich der Fall sein dürfte, leuchtet ebenso ein. Hier berühren wir allerdings eine Dunkelstelle der Potenziale einer Hyperphänomenologie, die erst noch unserer Aufhellung bedarf. Um jedoch bereits jetzt Klarheit zu gewinnen, müssen wir zunächst von einer zusätzlichen Unterscheidung ausgehen,

welche uns so eine dritte Gegenwartsweise des Fremden resp. Hyperphänomenalen einführt, nämlich eine Gegenwartsweise, die sowohl direkt als auch indirekt operiert und somit die Paradoxie einer direkt-indirekten Gegenwart von Hyperphänomenen prinzipiell fruchtbar macht. In dieser wird das Fremde nicht nur thematisiert, insofern es z.B. direkt benannt wird, also objektiviert, sondern es wird thematisiert, insofern es als "Fremdes" indirekt beschrieben wird. Durch diese direkt-indirekte Beschreibung wird es auch hyperphänomenologisch analysierbar gemacht, d.h. etwa als pathisch-responsives Doppelereignis der Erfahrung gefasst. Diese dritte Gegenwartsweise entspricht so, wie wir sofort einsehen, der waldenfelsischen indirekten *Deskription*, in welcher das "Fremde" durch das methodische Rüstzeug einer Hyperphänomenologie zum expliziten Forschungsgegenstand gemacht wurde. Dass in diesem direkt-indirekten Sagen des "Fremden" als einem Gesagten auch gewisse Anteile objektivierter Gegenwart enthalten sind, nämlich die direkte Benennung des Fremden als solchem, ist offenkundig. Viel wichtiger aber ist der vorrangig zu ermittelnde Anteil der gleichsam realen Gegenwart des Fremden auch innerhalb der direkt-indirekten Gegenwartsweise, wie sie der waldenfelsischen *Deskription* zukommt. Die grundsätzliche Frage lautet also: Vermag es die waldenfelsisch indirekte Beschreibung tatsächlich Anteile einer gleichsam realen Gegenwart ihrer Gehalte zum Ausdruck zu bringen, wie sie es durch ihr aufzeigendes und aufweisendes Sprechen beansprucht? Oder anders: Gelingt es Waldenfels durch seine indirekten Beschreibungen die Hyperphänomene tatsächlich auch über ihre textuell objektivierter Gegenwart hinaus in das Erleben durchscheinen zu lassen?

Um diese Frage noch einmal anders zu formulieren: Gelingt es Waldenfels mit hyperphänomenologischen Mitteln tatsächlich die Hyperphänomene sich so zeigen zu lassen, dass sie ihr pathisches *Wirken* auch im Leser seiner Beschreibungen entfalten können? Wir wiederholen hier unsere grundlegende Frage von oben erneut, denn an ihrer Beantwortung hängt viel, ja vielleicht alles vom beanspruchten Vermögen einer Hyperphänomenologie. Mit hyperphänomenologischen Mitteln indirekt zu beschreiben, bedeutet für Waldenfels, wir entsinnen uns, auch mittels eines radikalen Verfahrens der *Verfremdung* eine "Fremdwerdung der Erfahrung" selbst zu provozieren, in welcher das präordinal Ungeordnete an den Rändern der Ordnungen noch als ein "leibhaftig bestimmtes Überhinaus" auftauchen soll, und sei es auch nur als erfahrungs-punktuellem Sprung, um wenigsten für einen Augenblick den Hiatus des Erfahrungszwischens zu überqueren. Wie es hier deutlich anklingt, soll die indirekte Beschreibung das pathische *Wirken* von Hyperphänomenen konkret als ein abwesend Anwesendes zeigbar machen, und d.h. eben solcherart, dass auch dieses Sichzeigen nicht in

sich selbst aufgeht, sondern sich als ein sich entziehendes *Mehr* zeigt und dieses eben dadurch aufweist. Auf der Basis dieses waldenfelsischen Anspruchs müssten wir also zweifelsohne von einer gleichsam realen Gegenwart in der direkt-indirekten Gegenwartsweise ausgehen, und zwar als ein genuin indirektes φαίνεσθαι der Hyperphänomene, und damit auch als ein immer auch sich-nicht-zeigendes Sich-Zeigen-Lassen in der je eigenen Getroffenheit der Perzipienten und Leser.

Allein, vermag Waldenfels mit einer solchen indirekten *Deskription* das pathisch starke *Wirken* der Hyperphänomene tatsächlich zu bewahren? Zittern wir denn, wenn wir Waldenfels lesen? Ergreift uns das Pathos des Erstaunens und Erschreckens responsiv, wenn wir seinen *Deskriptionen* dazu folgen? Verstummen wir regelrecht vor seinen Beschreibungen responsiver Stille? Dies darf bezweifelt werden, doch wollen wir die Klärung dieses Problems *in dubio pro reo* vorerst so angehen, als ob Waldenfels diesem Anspruch der Hyperphänomenologie entsprechen könnte. Die Problematiken einer methodisch unterlegten direkt-indirekten Gegenwartsweise in Bezug auf jene gleichsam reale Gegenwart sind indes klar: Nur weil Waldenfels davon spricht, wie über das “Fremde“ gesprochen werden kann, nämlich *aus* dem Fremden und indem *auf* dieses geantwortet wird⁷⁰⁷, bedeutet dies noch lange nicht, dass sich in seinem Sprechen das Fremde *als* Fremdes tatsächlich auch ausspricht. Nur weil Waldenfels den Anspruch erhebt, das Hyperphänomenale als Fremdwerdung zu zeigen und im Gesagten das Sagen des Gesagten indirekt noch aufzuweisen, bedeutet dies noch lange nicht, dass es ihm deshalb auch gelingt, die Erfahrung wirklich zu *verfremden* und das Sagen tatsächlich aufzuweisen. Solange Waldenfels also nur davon spricht, wie über das Fremde zu sprechen ist, spricht das Fremde selbst noch keineswegs. Solange Waldenfels also nur zu zeigen versucht, wie das Fremde zu zeigen ist, zeigt sich das Fremde selbst noch nicht.

Die Gefahr und Schwäche einer methodisch grundierten Hyperphänomenologie ist somit, trotz aller Obacht diesbezüglich, dass sie ihr eigentliches Ansinnen durch den Schleier einer sprachlich abstrahierenden Methode dennoch zu verzerren droht. Eine Verzerrung, die selbstredend auch nur partiell sein kann und Waldenfels dadurch zumindest ein punktuelles Gelingen in seinem Zeigen und Aufweisen ermöglicht. Ausschlaggebend ist hier deshalb die Frage ob, anstatt *anzumahlen*, dass Hyperphänomene nur indirekt aufzuzeigen seien und *einzufordern*, dass ein aufzeigendes, aber nicht aussagendes Sprechen genau dies täte, es nicht

⁷⁰⁷ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.253.

vielmehr nötig wäre, Hyperphänomene schlicht und einfach indirekt zu *zeigen*? Antworten wir mit „Ja“, ließe sich hier natürlich vorbringen, dass ja gerade Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan, und viele mehr, dies tun, ohne dafür aber die Methoden einer Hyperphänomenologie in Anspruch nehmen zu müssen. Oder nehmen diese Fünf und die Ihrigen diese etwa doch in Anspruch, und sei es auch nur bruchstückweise, wenngleich ohne Absicht und Bewusstsein davon? Denn, so ließe sich weiter behaupten, einer Hyperphänomenologie bedarf es jedenfalls, um überhaupt etwas Hyperbolisches aufzeigen zu können, geschweige denn es zu seiner *tatsächlichen* Wirkung zu bringen. Sind dann aber das Zeigen und das Beschreiben überhaupt *per se* und jederzeit dasselbe? Oder finden sich vielleicht auch gerade bei unseren fünf Protagonisten Formen des Zeigens und Aufweisens von Hyperphänomenalität, die nicht direkt-indirekt beschreibenden sind, und somit nicht im selbigen Sinne einer, und sei es auch schwachen Minimalmethodik entsprechen? Und wie gilt es hier phänomenologische *Deskription* und textuelle, mithin literarische Anwesenheit überhaupt zu differenzieren?

Es sind dies eine Vielzahl höchst bedeutender Fragen, die wir nicht unbeantwortet lassen können, die uns aber noch Einiges abverlangen werden. An ihrer Beantwortung muss sich uns letztlich das *realiter* gegebene Vermögen der waldenfelsischen Methode in Bezug auf unseren Annäherungsversuch an die konkrete Erfahrung des Hyperphänomenale erweisen. Klar ist: Vermag es die waldenfelsische Hyperphänomenologie mit ihrem indirekten Zeigen und Beschreiben nicht, das *tatsächliche* φαίνεσθαι der Hyperphänomene zu bewahren, zu welchem auch das saliente Pathos gehört, bleibt die darin mögliche direkt-indirekte Gegenwartsweise von Hyperphänomenen also weitestgehend ohne gleichsam reale Gegenwart, dann bedürfen wir für die hyperphänomenologische, und d.h. nicht nur konstatierende und erleidende Zugänglichkeit an diese, entweder einer, um die Dimension des *tatsächlichen* φαίνεσθαι erweiterten indirekten Deskriptionsweise, oder aber einer zusätzlichen Gegenwartsweise von Hyperphänomenen, welche das Zusammenspiel von Sichzeigen und Getroffenheit noch *tatsächlicher* konkretisiert. Es würde sich dann womöglich um eine Gegenwartsweise von Hyperphänomenalität handeln, welche Elemente einer gleichsam realen, objektivierten und direkt-indirekten Gegenwartsweise zusammenführen könnte. Eine weitere Frage, die hier noch aufkommt, ist schließlich, ob das pathische *Wirken* von Hyperphänomenen, wie Waldenfels dies zugänglich zu machen versucht, und die singuläre Salienz von Hyperphänomenen immer dieselbe Wirkweise adressieren, oder ob es auch hier Unterschiede gibt.

Was also hat uns dieser erste Versuch wieder an unseren Ausgangstexten anzuknüpfen gezeigt? – Erstens, dass wir an diesen Texten ohne Weiteres hyperphänomenologisch arbeiten können, sei es nun in Bezug auf das Anfängliche als solches, das pathische *Wirken* oder die *Umgebungen* unserer fünf responsiven Regungen. Unsere Entscheidung zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie überzugehen, dürfte sich dahingehend als jedenfalls richtig erwiesen haben. Die im Rahmen einer Hyperphänomenologie stets mitgedachte Offenheit und Nicht-Doktrinarität erlaubte hier außerdem ein Arbeiten am Phänomen, das nicht nur am Mut zur Ungenauigkeit und Experimentalität aufblüht, sondern auch an der Möglichkeit, wenn nötig, selbst gegen die Hyperphänomenologie selbst andenken zu können. – Zweitens, dass sobald wir uns noch wenig geklärten Bereichen wie der singulären Salienz, den hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis*, dem Auratischen oder Exzessiven von Hyperphänomenen, den verschiedenen Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen etc. annähern, wir uns sofort in Ungewissheiten versetzt sehen, in welchen mehr Fragen und Probleme lauern, als Antworten und Sicherheiten. – Drittens schließlich, dass unser Vorgehen in diesem Teilkapitel in gewissem Sinne weiterhin nur ein fragendes Vorantasten war. Es mag aber sein, dass das Überschüssige, Abweichende sowie Entziehende der Erfahrung vorerst gerade dies verlangen.

Davon abgesehen, haben wir uns der Hyperphänomenalität unserer Ausgangstexte mehr allgemein angenähert, ohne schon auf deren jeweilige Besonderheiten einzugehen. Vieles mehr ließe sich im Einzelnen noch freilegen. Was also hat uns bisher zögern lassen, noch spezifischere Analysen vorzunehmen? Es sind dies eine Vielzahl an Gründen: – Zum Ersten war es sicherlich der erforderliche Raum, den wir zum einen jetzt bereits für diese erneute Annäherung aufgewendet haben und der zum anderen für alles Weitere noch aufzuwenden wäre. – Zum Zweiten aber, und weitaus wichtiger, die Vorsicht, die uns zum gegebenen Zeitpunkt mahnte, schon allzu vorschnell eine vollständige Phänomenanalyse auf hyperphänomenologischer Basis zu wagen, wo diese selbst noch keineswegs vollständig entwickelt vorliegt. Allzu viele Fragen lagen, und liegen noch immer offen, zu welchen sich im Verlauf der Entwicklung dieses Teilkapitels zunehmend mehr Fragen gesellten, als dass eine solcher analytischer Schritt, wenngleich anfangs dieses *II. Teils* vielleicht in Aussicht gestellt, tatsächlich schon an der Zeit gewesen wäre. Das Erproben war und blieb ein Erproben unseres bisherigen Rüstzeugs, ohne dass wir dadurch deskriptiv schon mehr beanspruchen konnten als bisher möglich war. – Zum Dritten war es auch die damit verbundene Abstandnahme von der Verlockung uns hinter den, *bis dato* entwickelten Begrifflichkeiten und Konzepten der Hyperphänomenologie zu verstecken, ohne diese noch weiter durch eine von Waldenfels

angeleitete Vertiefung der Hyperphänomenologie zu fundieren und entsprechend zu ergänzen. Einen bloßen Behauptungscharakter gilt es hier, trotz aller möglichen Experimentalität, tunlichst zu vermeiden. Dahingehend, und so die hier gewonnene Einsicht, muss unsere Hyperphänomenologie in einer Art Distanz zu sich selbst erst noch an ihren und unsrigen Fragen und Versuchen weiterwachsen, ehe wir sie als anwendbares Instrumentarium umfassend beanspruchen und tatsächlich erweitern wollen. – Zum Vierten wiederum war es aber unsere jetzt schon vorliegende methodische Disposition selbst, die uns das entsprechende Geleit gab, diese unsere Vorsicht und *distance* als Tugenden einer Zurückhaltung anzunehmen, die unserem Ideal des wiederholten Umkreisens der zu untersuchenden Hyperphänomene selbst entsprach, mittels welcher wir überhaupt erst sukzessive die erforderliche analytische Nähe zu eben diesen Hyperphänomenen schaffen können. Eine Zurückhaltung also, die diesen Versuch hier sinngemäß als ein erstes hyperphänomenologisches Umkreisen zu deuten weiß, welches ein erneutes, späteres Ansetzen nicht nur unbedingt herausfordert, sondern im normativen Sinne des *modus procedendi* auch bedingt. Gerade auch so lässt sich verstehen, dass dieses erste Umkreisen hier nur am Allgemeinen seine Kreise ziehen konnte, um sich dem Besonderen so erst anzunähern. Dass hierbei der Mut zum Unabgeschlossenen, Nicht-Verstehbaren oder auch Paradoxen, wo es sich uns als solches zeigt, hyperphänomenologisch betrachtet stets fruchtbar bleibt, versteht sich mittlerweile von selbst.

In Anbetracht des Umstandes, dass wir unsere Erfahrungen mit den Eingangstexten in I-2. als Antezedens-Erfahrungen zur fortlaufenden Entfaltung einer Hyperphänomenologie deuten können, ist es auch nach dem Versuch dieses Teilkapitels, in welchem wir zweifelsohne bedeutende Fortschritte gemacht haben, deutlich, dass wir hier nicht stehen bleiben können. Wir sind, wie es oben schon anklang, dazu aufgerufen unser bisheriges hyperphänomenologisches Fundament noch weiter auszubauen, um uns so für eine weitere Konfrontation mit unseren Ausgangstexten und ihrer Hyperphänomenalität zu rüsten. Diesem Appell entsprechend, wollen wir uns als nächstes, und das heißt im *III. Teil* dieser Schrift, der erforderlichen *Spezifikation* des Hyperphänomenologischen zuwenden. Es wird uns dabei um die Entfaltung der Hyperphänomenologie *in se ipso* gehen müssen, d.h. auf der Basis unserer bisher mit Waldenfels und Konsorten begangenen *Umgebungen* des Hyperphänomenalen sowie der bemühten *Exposition* des Hyperphänomenologischen, um eine Hinwendung zu ihrem Innen. Es gilt die Hyperphänomenologie in der Folge also von ihrem Zentrum her weiter zu entwickeln. Dass dabei gewisse für eine waldenfelsische Hyperphänomenologie wichtige Motive noch einer zusätzlichen, ja vielleicht in gewissem Detail überfälligen Ausführung

bedürfen, wie etwa die responsive Rationalität oder das diastatische Denken, aber auch neue Motive hinzukommen müssen, wie etwa ein phänomenologischer Begriff von leiblicher Selbstheit, gehört zu dieser weiteren Entfaltung. Wir arbeiten uns dabei weiter auch in Richtung der Möglichkeit einer Hyperphänomenologie von hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis* vor, wie es die saliente Dimension hyperbolischer und demarkativer Erfahrungen andeutet.

Teil III: Spezifikation des Hyperphänomenologischen

III – 1. Die Selbstkonstitution: Hyperphänomenologie *in se ipso*

In der hyperphänomenologischen Forderung die Aufmerksamkeit auf die brüchige und hyperbolische Natur der Erfahrung zu richten, die sich uns so aber nur indirekt zeigt, kann für ein derart gestimmtes Ohr auch der Aufruf zu einem Initial-Ethos anklingen, welches für jede Philosophie Geltung beanspruchen kann: Dass nämlich die Philosophie, will sie gegenüber der einmal gewonnenen und also nicht mehr revidierbaren Einsicht in die Zerrissenheit und Mehrdeutigkeit der zu deskribierenden Welt Treue wahren, heute im Grunde keinen anderen Anfang mehr nehmen kann als im Ausgang von der Unleugbarkeit der Erfahrung des Fremden, Disparaten und Ambivalenten der Welt.⁷⁰⁸ Denn unstreitig ist doch, dass gerade solche Erfahrungen fortwährend aus unserem genuinen Erstaunen, Erschrecken und Gestörtsein entspringen und damit die Polysemie der Wirklichkeit zu unserer eigentlichen Wohnstätte machen. Eine Philosophie solcher Ausrichtung wäre dann nicht nur hyperphänomenologisch fundiert, sondern auf der Basis dieses Zugeständnisses auch von einer bemerkenswerten Selbstbezüglichkeit gezeichnet, jener nämlich, sich nur noch unter dem Gesichtspunkt der eigenen Indirektheit zu ertragen, wo sie von ihrem nunmehr gesetzten, aber auch darin immer schillernden Ausgangspunkt tatsächlich auszugehen beginnt. Umgekehrt aber bedingt eine solche Sichtweise auch, dass die Hyperphänomenologie dort, wo sie selbst wesentlich eben diesen Ausgang nimmt und sich ferner auch in einem Selbstverständnis ihrer eigenen Indirektheit innerhalb dieser Bezüglichkeit auf ihren Ausgang gewahr ist, selbst gleichsam eine Philosophie zum Ausdruck bringt, und sei dies auch eine nur stolpernde Philosophie. Es wird hier erneut der alte, zuvor schon mehrfach zur Sprache gebrachte Anspruch der Phänomenologie laut, recht eigentlich Philosophie *schlechthin* zu sein. Aus dieser Warte erweist sich die Hyperphänomenologie dann selbst als *die* Philosophie, und zwar so wie die Philosophie sein kann – und manch einer mag vielleicht geneigt sein zu sagen, *sein soll* –, wenn sie sich in aller Redlichkeit auf die Erfahrung in ihrer tatsächlichen Gegebenheitsweise beziehen will. Es rückt so ein Verständnis von Philosophie in den Vordergrund, welches das Ungeheuerliche, Erschütternde und Andere dieser Welt nicht nur keineswegs scheut, sondern geradezu in seinen Mittelpunkt stellt. Ein Mittelpunkt jedoch, der sich selbst fortwährend

⁷⁰⁸ Eine Herangehensweise, wie sie jüngst etwa auch ein Slavoj Žižek in *Disparitäten* (2018) bemüht.

dezentralisiert. Denn, sofern wir beanspruchen wollen, dass das Hyperphänomenale der attentionale *Nucleus* einer solchen Philosophie sei, dann bedeutet dies im Kontext einer Hyperphänomenologie gerade, dass von einem eigentlichen *Nucleus* nicht mehr die Rede sein kann. Denn das Kerngeschäft der Hyperphänomenologie ist, so gesehen, die Thematisierung ihrer unweigerlich gestreuten Kerne in der Gegebenheitsweise der Erfahrung. Wenn zuvor also beansprucht wurde, die Hyperphänomenologie in der Folge von ihrem Zentrum her weiter zu entwickeln, so kann dies folglich nur bedeuten, dass wir sie von ihren verschiedenen, gewissermaßen nebeneinander liegenden, sich aber gegenseitig überlagernden Zentren her entfalten müssen. Dies würde analog auch für eine Philosophie in hyperphänomenologischer Sukzession gelten.

Diese Eigenart der Hyperphänomenologie sich selbst zu dezentralisieren, wird entsprechend auch den Aufbau des nun folgenden Teilkapitels der Hyperphänomenologie *in se ipso* charakterisieren müssen. Denn die Hyperphänomenologie von sich selbst, d.h. von innen her zu betrachten, bedeutet stets sie aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. Die Position, die wir selbst dabei einnehmen, befindet sich dann längst nicht mehr im Zwischen einer proto-phänomenologischen sowie nicht-natürlichen Betrachtungsweise, sondern im zerstreuten und vielfältigen Zwischen der Hyperphänomenologie selbst. Und als solches ist dieses inmittige Zwischen mehr Einstellung als Position, mehr Disposition als Ort. Es ist eine hyperphänomenologische *Eingestelltheit*, die einen Waldenfels stimuliert, ja sein Denken gleichsam konstituiert, die aber auf ihre Weise auch einen Friedrich Hölderlin anstiftet, das Fremde als das Heilige zu erkennen⁷⁰⁹, oder einen Lucius Annaeus Seneca zum Rat an Lucilius motiviert, dass dieser alles als uns fremd einsehen solle (*aliena sunt*), außer der Zeit (*tempus tantum nostrum est*).⁷¹⁰

Unsere eigene Entwicklung in dieser Schrift vom *Ante* des Hyperphänomenalen und der Hyperphänomenologie nunmehr zu seinem *In*, d.h. von der proto-phänomenologischen über eine phänomenologische *Eingestelltheit* bis hin zu einer dispositionalen Aufmerksamkeit für das Fremde, Hyperbolische und Diastatische, ist zwar als eine Entwicklung in Richtung einer Hyperphänomenologie *als* Hyperphänomenologie zu verstehen – also in Richtung einer

⁷⁰⁹ Siehe Hölderlin: *Der Wanderer*: „[...] / Aber ich ahn es schon, in heilige Fremde dahin sind, / Nun auch sie mir, und nie kehret ihr Lieben zurück [...]“.

⁷¹⁰ Siehe Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* / *Briefe an Lucilius über Ethik*, I, I, 3: “*Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*; [...]” „Alles, Lucilius, ist [uns] fremd nur die Zeit ist unser [...]“ Wobei wir ergänzen wollen, dass natürlich auch der Zeit eine beträchtliche Fremdheit zukommt.

stabilen Selbstkonstitution der Hyperphänomenologie – jedoch keineswegs so, dass das *Ante* des Hyperphänomenalen darin verloren ginge. Gerade am Hyperphänomenalen im Hyperphänomenologischen liegt uns, und auch Waldenfels, besonders viel. Es gilt diesen unseren Balanceakt zwischen dem Erleben und seinem λόγος, an dem vermutlich die ganze Indirektheit der Hyperphänomenologie hängt, als Arbeit am inneren Gleichgewicht unserer hier prioritären Denkweise zu verstehen, der für ihre Selbstkonstitution vielleicht wichtiger ist als gewisse Begriffe und Wendungen. Die eigentliche Bewegung dieser Mühen ist so vermutlich die schon erwähnte Oszillation, die uns zwischen dem Hyperphänomenalen und dem Hyperphänomenologischen pendeln lässt, ebenso wie zwischen Bezügen und Entzügen, An- und Abwesenheit, Fremdem und Eigenem. Das Hyperphänomenologische geht sich selbst im Hyperphänomenalen also auch dann noch voraus, wenn es ganz an seinem λόγος tätig ist. Dafür sorgt letztlich das leibliche Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen in der Responsivität pathischer *Wirkungen*, auf die das Hyperphänomenologische immer erst reflektiert. Es sind, wie wir wissen, die *Wirkungen* des Hyperphänomenalen, welche die so bezeichnete “Hyperphänomenalität“ dieser Wirkungen stets präzedieren müssen als das Hyperphänomenale des Hyperphänomens. Dieser Ausgangspunkt für eine waldenfelsische Hyperphänomenologie verschmilzt im Lichte des Doppelereignisses von Pathos und Response scheinbar mit der Hyperphänomenologie selbst, wo es gerade dieses *Wirken* ist, welches das widerfahrende Doppelereignis der Erfahrung charakterisiert. Im Lichte dieser Rückgebundenheit gilt es die waldenfelsische Hyperphänomenologie jetzt so weiter zu entwickeln, dass wir dasjenige, was wir im Rahmen unserer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* bisher schon leisten konnten, als Vorbereitung dafür ansehen, was sich im Rahmen der jetzt erforderlichen *Spezifikation* des Hyperphänomenologischen noch konkretisieren lässt. Ob im Umkehrschluss – zur Sicherung des Hyperphänomenologischen im Hyperphänomenalen, sofern die Linearität unserer Bewegung hin zum λόγος von Hyperphänomenen brechen sollte – nicht sogar eine Art Suspension der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* selbst erforderlich sein sollte, wird sich weisen müssen, doch hängt das hyperphänomenologisch anvisierte, andere Denken resp. neue Sehen in seiner größtmöglichen Deutlichkeit vielleicht gerade an dieser Möglichkeit.

Wie es für diese unsere zweite Zuwendung zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie einleuchtend scheint, wollen wir uns zunächst der Hyperphänomenologie *als* “Hyperphänomenologie“ zuwenden (III-2.), wie sie sich einerseits in expliziten Bezeichnungen bei Waldenfels findet und sich andererseits durch Abgrenzungen nach außen implizit konstituiert. Damit können wir hoffentlich das unverrückbare Fundament für alle weiteren

Überlegungen und Versuche legen. Es wird in diesem *III. Teil* insgesamt aber darum gehen, zusammenzuführen und wiederum neu auszulegen, weiterzuführen und doch wieder neu zu beginnen, was wir bisher schon entwickelt haben. Wiederholungen gehören so gleichermaßen zur Tagesordnung wie das Einführen von Novitäten. Am Ende dieser *Spezifikation*, die zugleich eine Konkretion sein soll, müssen und wollen wir so endgültig das angestrebte Instrumentarium in Händen halten, um unsere Eingangserfahrungen einer soliden hyperphänomenologischen Analyse unterziehen zu können. Das methodisch Kontraintuitive und Erprobende einer Hyperphänomenologie, wo sie kein festgelegter Weg, sondern eine Haltung ist, die sich selbst als Weg immer erst zeigt und vollzieht, wollen wir dabei aber nie aus den Augen lassen und uns vielmehr weiter in dieser Positur üben, wie es im Rahmen unseres bisherigen Feststellens, Entdecken und Bedenkens auch der Versuch war. In Anlehnung an Nietzsche wollen wir unsere Arbeit am Stoff, die *unsere* Arbeit im Sinne des *tua res agitur* ist, deshalb weiterhin auch als ein Experiment verstehen: Die Arbeit des Hyperphänomenologen als Experiment des Erkennenden.⁷¹¹

⁷¹¹ Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.552: „[...] daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe [...].“

III – 2. Hyperphänomenologie *als* Hyperphänomenologie

Die waldenfelsische Hyperphänomenologie als das hier dargelegte *penser autrement* ist nicht nur ein prozessual und dabei von mehreren Mittelpunkten aus zu entfaltendes Denken, sondern erweist sich überhaupt als ein Denken intrinsischer Vielseitigkeit. Diese Multilateralität verhindert es auch, dass mit der Bezeichnung “Hyperphänomenologie“ mehr auf den Begriff gebracht wäre als ein begriffliches Gefäß für die hier thematisierten Erfahrungsweisen und ihre phänomenologische Untersuchbarkeit. Die Hyperphänomenologie als ein *Andersdenken* zu verstehen, bedeutet also der Konfrontation mit hyperbolischen und demarkativen Erfahrungen und ihrer Beschreibung einen Namen zu verleihen, wo kein Name und kein Ausdruck allein Klarheit über die Beschaffenheit dieses Denkens und seiner Gehalte schaffen können. Es sei denn, dass unter diesem begrifflichen Gefäß gerade eine akzeptierte Nicht-Klarheit, ein “Ja“ zu vielfältig erleidbaren Paradoxa sowie zu insgesamt erschütternden Erfahrungen verstanden wird, welche nur implizit als solche zu fassen sind. Damit ist nun keineswegs einer Irrationalität dieses Denkens das Wort geredet, sondern, ganz im Gegenteil, wird hier das Wort an den Grenzen des rational gerade noch Möglichen gesprochen. Am Werk ist dabei lediglich ein multipler und deswegen wandlungsfähiger λόγος. Ebenso wenig ist damit von einer phänomenologischen Metaphysik oder metaphysischen Phänomenologie die Rede, denn Ausgangspunkt ist und bleibt bei der Hyperphänomenologie immer ein jeweiliger Erfahrungszustand; ein grenzwertiger zwar, aber darin doch ein konkreter. Auch handelt es sich bei der Hyperphänomenologie, wie bereits erwähnt, um keine Theorie oder eine ganz bestimmte Vorstellungs- und Meinungskultur der Erfahrung. Die Hyperphänomenologie als ein “anderes und neues Denken“ gilt es vielmehr als eine phänomenbasierte Denkungsart des Grenzwärtigen zu verstehen, welche als solche vor allem eine Erfahrungsdisposition, d.h. ein Modus der Aufmerksamkeit *einer* Aufmerksamkeit ist.

Hier schließen wir, wie es unschwer zu erkennen ist, wieder an unsere längst schon in Angriff genommene Entwicklung einer hyperphänomenologischen Disposition an. Eine Disposition, welche als Einstellung mehr eine Form von offener Wachsamkeit, denn strenger, oder gar rigider Methode ist. Wir könnten diesbezüglich auch von einer versuchten phänomenologischen Präzision, gepaart mit dem Charakter von hyperbolischen und demarkativen Widerfahrnissen *pro nobis* sprechen, die so im übertragenen Sinn womöglich in Musils Formel “Genauigkeit und Seele“⁷¹² aus *Der Mann ohne Eigenschaften* eine treffende

⁷¹² Siehe Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften* u.a. (Band 1), S. 248/596f.

Bezeichnung auch für das Hyperphänomen gefunden hat. Musil versucht mit “Genauigkeit und Seele“ die Parallelität einer mathematischen Denkweise sowie einer mystischen Erfahrungsweise, einer tatsachenorientierten sowie holistisch-ewigen Geistesverfassung zu denken, um so zugleich eine von messbaren und unfassbaren Zuständen, von Logik und Transzendenz bestimmte Wirklichkeit fassbar zu machen. Genau so lässt sich das indirekt beschriebene Hyperphänomen auch als ein *tertium comparationis* zwischen Genauigkeit und Seligkeit dessen verstehen, was sich uns zwar gebrochene, aber doch unabweislich zeigt. Eine Komplementarität also, oder ein Oszillationsverhältnis, das im Begriff des Hyperphänomens ihr “Und“ von konkreter Phänomenanalyse und je individueller *Wirkweise* erfährt.

III – 2.1. Aspekte von Hyperphänomenalität

Hyperphänomene haben wir gemeinsam mit Waldenfels bisher wie folgt charakterisiert: Es handelt sich um Überschussphänomene, welche sich als ein *Mehr* und *Anders* zeigen, als sie sind. Hyperphänomene sind damit aufzuweisende Modi der *Sachlichkeit selbst*, welche Erfahrungszustände als *Etwas* zeigen, das über sich selbst noch hinaus geht. Sie treten auf, wenn wir in die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* übergehen. Hyper-Phänomene offenbaren sich dann als über-bestimmte Phänomene. Es sind Phänomene, welche eine „*surdétermination*“, eine „Überdeterminierung“, im Sinne Merleau-Pontys aufweisen.⁷¹³ Dabei treten Hyperphänomene als zugleich an- und abwesend, ordentlich und außer-ordentlich, hyperbolisch und demarkativ, abnormal und normal, und damit *in summa* fremd auf. Der Ort von Hyperphänomenen ist demnach das Zwischen eines eigentlich ortlosen Spaltes, der das Erfahren von Hyperphänomenalität zu einer genuin paradoxen Erfahrung macht, d.h. also die Erfahrung selbst genuin paradox macht, wo diese stets hyperphänomenologische Züge aufweist. Insgesamt gilt es Hyperphänomene so als ambivalent-dialektische Phänomene zu fassen, die zugleich zwischenhaft und doch über sich hinaus sind. Diese ihre Charakteristik wiederum erlaubt es uns Hyperphänomene zur Bewahrung ihres radikalen Pathos eines *Mehr* und *Anders*, als sie sind, nur indirekt zu beschreiben, d.h. unter Berücksichtigung ihrer ambivalenten und sich uns stets entziehenden Natur. Die Hyperphänomenologie als ein dispositionales Denkgefäß des Grenzwärtigen kann uns somit als jene Denkungsart gelten, welche das Hyperphänomen sowohl denkt als auch durch indirekte Beschreibungen in seiner

⁷¹³ Vgl. Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.273: Siehe dazu Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.338.

Überschüssigkeit des Sagens im Gesagten zugänglich zu machen versucht.⁷¹⁴ Sie schafft damit die phänomenologischen Vorbedingungen, um an die Chiffren des erfahrungsmäßig Unverfügbaren zu gelangen⁷¹⁵, wodurch auch unmissverständlich deutlich wird, dass vor aller Hyperphänomenologie die Erfahrung des Hyperphänomenalen selbst steht, welches einem widerfährt und auf welches auch der hyperphänomenologisch disponierte Phänomenologe mit den ihm gegebenen Mitteln erst verschoben respondieren kann: Begriffe nämlich aus der Erfahrungen zu entwickeln und wiederum an der Erfahrung zu korrigieren. Die bisher näher, aber keineswegs erschöpfend betrachteten Hyperphänomene des Augenblicks – vornehmlich bei Platon – und der Aufmerksamkeit – konkret bei Waldenfels – sowie die an Hyperphänomene anknüpfenden Antwortmodi der Verwirrung, des Erstaunens, des Erschreckens, des Lachens und des Verstummens haben uns entsprechend entdeckt, dass auch eine Hyperphänomenologie jedenfalls am „Monismus des Phänomens“⁷¹⁶ festhält, wie Sartre dies bezeichnet, wenngleich auf der Basis eines Verständnisses von transzendierender Phänomenalität. „Zu den Sachen selbst“ bedeutet in der Hyperphänomenologie einerseits *über die Sachen selbst hinaus*, und zwar dort, wo diese in unserer Erfahrung über sich selbst hinaus sind; und andererseits *zwischen die Sachen selbst*, und zwar dort, wo diese in unserer Erfahrung selbst in einem Zwischen sind. Die phänomenologische Analyse von Sinn und Bedeutung und ihre „Beschreibung dessen, was sich zugleich entbirgt und verbirgt“⁷¹⁷, muss deshalb eine hyperbolische sowie demarkative, und das bedeutet letztlich, wie wir wissen, eine indirekte sein.

Wir wollen nun einige Aspekte und Momente von Hyperphänomenalität resp. der Hyperphänomenologie als solcher vertieft betrachten: So konstatieren wird etwa, dass das Hyperphänomen in seiner Erfahrbarkeit, wie oben bereits adressiert, eine eigentümliche Ambiguität birgt, eine Ambiguität nämlich seiner Gleichzeitigkeit von Normalität und Abnormalität. Wir sprachen diesbezüglich von einem eigentlich normalen Erfahrungsmodus im Abnormalen resp. einer abnormalen Erfahrung im eigentlich Normalen. Insofern das Hyperphänomen zwischen dem Normalen und Abnormalen, dem Ordentlichen und Außer-Ordentlichen, dem Eigenen und Fremden auftritt, hat es stets Anteil an beiden Dimensionen.

⁷¹⁴ Vgl. Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.273: Ebd.: „Die bereits erörterte Aufgabe, den Überschuss des Sagens im Gesagten aufzuweisen, fällt bei Waldenfels der Hyperphänomenologie zu.“

⁷¹⁵ Möchte man hier von „Chiffren der Transzendenz“ sprechen, ähnelt die Hyperphänomenologie in ihrer so gearteten Ausrichtung punktuell durchaus der Philosophie Karl Jaspers, welche sich als eine versuchte Annäherung an genau diese Chiffren der Transzendenz interpretieren lässt, wenngleich mit methodisch anderen Mitteln.

⁷¹⁶ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.9.

⁷¹⁷ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.14.

Dies führt dazu, dass sich ein Hyperphänomen zum einen an geläufigen Phänomenen zeigt und zum anderen doch ein Ausnahmephänomen bezeichnet. Es bedeutet, dass einerseits alle Dinge am Hyperphänomenalen teilhaben, denn „in allem, was sich zeigt, deutet sich mehr an als das, was sich zeigt“ und dass andererseits dieses Hyperphänomenale an den alltäglichen Dingen doch erst erkannt, gleichsam ent-deckt und freigelegt werden muss. Ein Hyperphänomen birgt so stets die Simultaneität seines unmittelbar *Gegebenen*, *Vertrauten* und *Bezogenen* sowie seines hyperbolischen *Mehr*, *Anders* und *Entzogenen*. Es ist immer zugleich rückgebunden an seinen konkreten phänomenalen Ordnungsrahmen und doch schon über diesen hinaus. Hyperphänomene können also seltene Phänomene sein, doch immer so, dass deren Seltenheit dem Überschusspotenzial eines jeden Phänomens entspringt. So etwa „Hyperphänomene wie Geburt, Eros und Tod“, die uns als singuläre Ereignisse in gewissem Sinne in das Außerhalb jeder bisherigen Ordnung versetzen, wenngleich nicht vollends. Waldenfels spricht in diesem Kontext auch von Phänomenen „radikaler Fremdheit“⁷¹⁸. Das Hyperbolische und Demarkative eines Phänomens beziehen sich also prinzipiell auf das Gegebene eines Phänomens, doch so, dass sich an diesem Gegebenen ein Darüber-hinaus zeigt, wodurch das Phänomen an sich selbst eine Grenze zieht, welche es indirekt gerade überschreitet. Jedes Phänomen enthält also Hyperphänomenales, doch nur selten auf den ersten Blick, denn meist verbirgt sich das Hyperphänomenale hinter den Gewohnheiten und Konventionen des *Gegebenen*, *Eigenen* und *Vertrauten*.

Hier wird einmal mehr augenfällig, dass es für die Einsicht in das Hyperphänomenale, d.h. als Bedingung der Möglichkeit des Hyperphänomenologischen, einer ganz bestimmten hyperphänomenologischen Wachsamkeit bedarf, um sich für das *Mehr*, *Anders* und *Entzogene* in allen Dingen überhaupt erst zu sensibilisieren. Oder anders formuliert: Um überhaupt erst ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass „in allen Phänomenen Spuren eines Hyperphänomens“ freizulegen sind, denn „alles, was ist, ist mehr, als es ist“⁷¹⁹, ist eine ganz bestimmte hyperphänomenologische Aufmerksamkeit erforderlich. Diese phänomenologische Sensibilisierung ist natürlich Frage und Folge einer hyperphänomenologischen *Eingestelltheit*. Sie beginnt mit einer Modifizierung der alltäglichen Erfahrung durch einen, wir sahen es oben schon, *schrägen Blick* und eine *schräge Rede*, die in ihrer verfremdenden Wirkung eine Verfremdung des Alltäglichen anzielen. In einer solcherart verfremdeten Alltagswelt wird dann

⁷¹⁸ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.78.

⁷¹⁹ Waldenfels: *Platon*, S.12. Dazu ebd.: „Dieses Mehr entspricht einer Ordnung, die nicht in sich selbst ruht, sondern Momente des Außerordentlichen und Fremdartigen aus sich entläßt und in sich einläßt.“

etwa einsehbar, dass ein Phänomen selbst immer schon mehr ist als ein Phänomen, da es stets in „Sehfelder, Handlungsstrukturen, sprachliche Regelungen und soziale Institutionen eingebettet ist“⁷²⁰. Von der Einsicht in diese basale Hyperbolik aller Phänomene ist der Schritt in die Einsicht einer grundlegenden Hyperphänomenalität aller Dinge kein weiter, setzt allerdings die entsprechende *ἐποχή* und Reduktion voraus, welche durch Deaktivierung der natürlichen Erfahrungsbewegung die Analysier- und Beschreibbarkeit von Hyperphänomenen anhand des Überschüssigen, Entzogenen und Anderen resp. einer Reduktion z.B. auf das *Wovon* des Getroffenseins, das *Worauf* des Antwortens oder das Sagen des Gesagten, überhaupt erst ermöglicht. Hier gilt ganz grundsätzlich: „Das Phänomen ist alltäglich, seine Auslegung ist es nicht.“⁷²¹ Unübersehbar wiederum sind natürlich solche Phänomene, deren hyperbolischer Anteil von gewissermaßen exzessiver Kraft ist, wie dies etwa auf Geburt, Eros und Tod zutrifft. Doch folgt aus dem unbestreitbar stark *wirkenden* Pathos solcher Phänomene noch nicht, dass Grenzphänomene dieser Art auch tatsächlich als Hyperphänomene erkannt werden, geschweige denn viel subtilere und unauffälligere Hyperphänomene wie die Gabe, die Stellvertretung und das Vertrauen es sind.⁷²² Durch die Fahrlässigkeit des alltäglichen Erfahrens gegenüber der Phänomenologie mutiert die gesamte hyperphänomenale Dimension der Erfahrung deshalb doch oft wieder zum Spezifikum, wird also auch das eigentlich permanent Überschüssige an der Phänomenalität des Seins als das prinzipiell Rare, wenn nicht gar Exorbitante verkannt.

Hyperphänomene sind als Urphänomene also sowohl singulär wie allgemein, denn sie weisen zugleich die Besonderung des spezifisch Unbekannten am Allgemeinen des prinzipiell Unvertrauten auf, d.h. sie machen an allgemeinen Phänomenen jene besonderen Anteile an Fremdheit sichtbar, der die Leidenschaft der äigma-affinen Kinder oder Philosophen wecken kann, und zeigen an besonderen Phänomenen ihre allgemeine Fremdheit auf, die in der Regel unsere Neugierde anregt. Das waldenfelsische Denken von Pathos und Response bewahrt gerade dadurch eine gleichzeitige Singularität und Allgemeinheit, welche die hyperphänomenale *Sachlichkeit selbst* in diesem Verhältnis des Doppelereignisses von singulären Ansprüchen und singulären Antworten als eine allgemeine Struktur denkt. Allgemein, aber keineswegs gewohnt; singulär, aber keineswegs partikulär.⁷²³ Diese

⁷²⁰ Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S.53.

⁷²¹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.97.

⁷²² Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.11. Siehe auch *Hyperphänomene*, Kapitel 7-9.

⁷²³ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.169: „Die Singularität des fremden Anspruchs, die jede Regel suspendiert, ist strikt zu unterscheiden von der Partikularität individueller Meinungen und Wünsche, die sich durch Universalisierung in Ordnung bringen läßt. Der singuläre Anspruch setzt eine Achtsamkeit voraus, die jeder mit Gründen einzufordernden Anerkennung vorausgeht.“

Ambivalenz der Hyperphänomenalität zwischen ihrer Ubiquität und Spezifik, ihrer Häufigkeit und Seltenheit, kurz ihrer Normalität und Abnormalität zeigt, wie mehrschichtig durchdrungen die Welt von hyperphänomenalen Erfahrungsmodi ist und wie vorsichtig man zu deren klaren Differenzierung vorgehen muss.

Die Hyperphänomenologie ist also jene Form der Phänomenologie, welche auf diese immer gegebene, meist aber doch übersehene Dimension des Hyperbolischen und Zwischenhaften in unserer Erfahrung aufmerksam zu machen versucht. Sie entspringt dem waldenfelsischen Versuch einer „Änderung der Erfahrungsstrukturen“⁷²⁴ und müht sich um eine „hyperbolische Lektüre der Erfahrung, die in den Rissen und an den Rändern der Erfahrung immer wieder ein Mehr und Anderes aufspürt und jeder wissenschaftlichen oder religiösen Orthodoxie Züge einer Heterodoxie entlockt.“⁷²⁵ Damit erweist sich die Hyperphänomenologie als ein Modus von Distinktion der Erfahrung sowie ihrer Analysierbarkeit. Die Erfahrungsstrukturen zu verändern und darauf aufmerksam zu machen, dass jedes Phänomen „Züge eines Hyperphänomens“⁷²⁶ aufweist, bedeutet eine Radikalisierung und Erweiterung der *res ipsa loquitur*, was also die Sache selbst sagen möchte, auch auf die nur noch indirekt zugänglichen Aspekte der erfahrungsmäßig sprechenden Sachen. So gesehen, bedeutet Hyperphänomenologie Radikalisierung und Erweiterung der Erfahrungsforschung an die Grenzen der gesamten Weite und Breite des Erfahrbaren, und sei dies noch so vage, ephemer oder inkohärent. Hyperphänomenologie bezeichnet folglich die Phänomenologie der Erfahrung *in toto*. Eine Veränderung der Erfahrungsstrukturen und ein damit verbundenes Achten auf die Hyperphänomenalität impliziert so aber nicht, dass sich dieses im Prinzip omnipräsente *Mehr*, *Anders* und *Entzogene* der Erfahrung plötzlich, wenn nur jeder sich darauf besinnen würde, auch fassen und verstehen ließe, gerade dies nicht. Phänomenologie der Erfahrung *in toto* heißt Öffnung in das Unverstehbare und damit Intensivierung in das Widerfahrnis des Unbegreiflichen. Dazu gehören auch transzendierende sowie transzendente Momente der Erfahrung.⁷²⁷ Aufzuzeigen, wie fundamental und maßgeblich unsere Lebenswelt vom Pathos des Extra-Ordinären, Absenten und Fremden durchdrungen ist, welches sich als solches gerade nicht verstehen, normalisieren und bewältigen lässt, uns aber trotzdem zustößt, ist demgemäß,

⁷²⁴ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.53.

⁷²⁵ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.175.

⁷²⁶ Ebd., S.163.

⁷²⁷ Gehring hat zwar recht, wenn Sie betont, dass Anspruch und Antwort jedenfalls Erfahrungskategorien sind, doch irrt Sie, wenn sie behauptet, dass Waldenfels darauf achte, dass der Anspruch nicht transzendent sei. Was zutrifft ist vielmehr beides zugleich: Der Anspruch ist das Transzendent der Erfahrung. Siehe Gehring: *Anspruch und Befehl in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.394.

wie bereits oben mehrfach gesehen, eines der Hauptanliegen der Hyperphänomenologie. Damit präsentiert sich uns die Hyperphänomenologie auch als eine Volte gegen einen naiven Immanentismus, der sich gegenüber den transzendenten Dimensionen der Erfahrung, welche für jede Phänomenologie mit deskriptiv-indirekten Mitteln fruchtbar zu machen sind, verschließt. Ein hyperphänomenologisches Erwachen nach waldenfelsischer Pfeife bedeutet denn auch ein Erwachen in die Ebenen prinzipieller Unvertrautheit sowie Unverfügbarkeit der Welt, die sich uns, wenn wir nur recht darauf achten, in vielen Zügen der Erfahrung als Widerfahrnis eines Pathos des Fremden geben. Dieses Erwachen in die Widerfahrnisnatur des Hyperphänomenalen ist, wie auch im Teilkapitel II-5. bezüglich dem pathisch-responsiven *Wirken* von Hyperphänomenen gesehen, ein Erwachen in die namenlose Intensität und Exzessivität des Pathos von Hyperphänomenen, welches uns Responsen wie das Staunen oder Lachen fast naturgemäß entlockt. Hyperphänomene werden also pathisch-responsiv vor allem in ihrer *Wirkung* auf uns, d.h. eben *pro nobis*, erlitten. Hyperphänomenologie bedeutet folglich primär ein intensives Erleidenlernen von Welt im Zwischen und Über-hinaus ambiger, paradoxer und also aufwühlender, mithin verwundender Erfahrungen. Die hyperphänomenologische Radikalisierung und Erweiterung der Erfahrung erweist sich deshalb nicht nur als eine Verwurzelung und Steigerung der Erfahrung in den demarkativen und hyperbolischen Zügen des Seins, sondern auch als eine Verwurzelung und Steigerung in das Spektrum je eigener Ergriffenheit und Betroffenheit von Welt in diesem pathischen Erleiden von Welt. Dieses Erleiden des hyperphänomenal erfahrbaren Seins kann in seinem Konfrontationsmoment über-fordern, aber auch heraus-fordern, jedenfalls aber kann es nicht über-gangen oder herab-gestuft werden in der *wirkenden Wirklichkeit* seines Pathos. Hyperphänomene lassen sich *ergo* nicht beherrschen, denn das Sein ist unbeherrschbar. Hyperphänomenen gegenüber kann man sich aber sensibilisieren, denn das Sein ist auch in seinem *Mehr*, *Anders* und *Entzogenen* noch *wirksam* und also erfahrbar als genau dieses *Mehr*, *Anders* und *Entzogene*. Die dafür einzunehmende hyperphänomenologische Disposition zeigt sich uns so als eine Schärfung der Sinne sowie der Vernunft auf diese Distinktion zwischen phänomenaler und hyperphänomenaler Erfahrung sowie der adäquaten, d.h. indirekten und nicht-bewältigbaren *Deskription* ihrer, uns meisthin irritierenden Gegebenheitsweise.

Diese Unvertrautheit und Unverfügbarkeit des Hyperphänomens gilt, streng besehen, auch für den Begriff des "Hyperphänomens" selbst, der wesentlich demarkativ und hyperbolisch ist. Denn: Es gibt „keine Phänomenologie der Grenze, ohne daß diese an ihre eigene Grenze gerät. Ein Denken *der* Grenze ist immer auch ein Denken *an der* Grenze oder *auf der* Schwelle

[...].⁷²⁸ Insofern es gemäß Waldenfels die Eigenart von Phänomenen ist, immerfort auf ihren eigenen λόγος zurückzuschlagen, schlägt auch das Hyperphänomen auf seinen eigenen λόγος zurück und zwar dahingehend, dass sich an seinem Begriff auch seine eigene Grenze schon ausdrückt. Gleichzeitig aber überschreitet der Begriff des “Hyperphänomens” seine eigene Grenze immer schon, und zwar dort, wo sich in seinem *Hyper-* indirekt das Überschüssige von seiner eigenen Grenzziehung zeigt. Ungeachtet dieser demarkativen und hyperbolischen Naturierung des Begriffs des “Hyperphänomens” bleibt aber das Prinzip der signifikativen Differenz bestehen. Denn gemäß den Bedingungen einer waldenfelsischen Phänomenologie der Erfahrung gilt, dass auch die Erfahrung des Hyperphänomens jedenfalls ein Bedeuten artikuliert, „worin *etwas als etwas* erfasst wird“⁷²⁹, bloß dass dieses Etwas, oder zumindest wesentliche Anteile davon, *als* ein nur indirekt beschreibbarer, pathischer Überschuss gefasst werden kann. Wir sehen hier einen pathischen Überschuss, der als solcher gerade das Phänomen des Fremden wesentlich charakterisiert⁷³⁰, und damit die große Nähe des Fremden zum Hyperphänomenalen in Erinnerung ruft.

Das Verhältnis zwischen dem Fremden und dem Hyperphänomenalen ist ein komplexes: Zum einen nämlich ist das Hyperphänomen explizit zwischen dem Eigenen und Fremden zu situieren⁷³¹, mit dem Fremden also nicht identisch; zum anderen aber bezeichnet Waldenfels, wie wir auch oben schon konstatiert haben, die Erfahrung des Fremden als „eine Art Hyperphänomen“⁷³² resp. nennt an anderer Stelle das Fremde sogar explizit ein Hyperphänomen.⁷³³ Einerseits ist ein Hyperphänomen also nicht kongruent mit dem Fremden, andererseits ist das Fremde aber durchaus ein Hyperphänomen. Die Beschaffenheit dieser ambivalenten Relation macht deutlich, dass das Fremde ein Teil des Hyperphänomenalen sein muss, man könnte sagen sein hyperbolischer Teil. Jedes Phänomen des Fremden ist somit ein Hyperphänomen, nicht aber jedes Hyperphänomen ein Phänomen des Fremden, selbst wenn jedes Hyperphänomen Fremdes aufweisen muss.⁷³⁴ Auch das Phänomen des Fremden ist, wie das Hyperphänomen, anwesend, indem es abwesend ist; und abwesend, indem es anwesend

⁷²⁸ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.28.

⁷²⁹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.200. Es kommt andererseits die sog. *appetitive Differenz* hinzu, d.h. worin jedwede Erfahrung Begehren ist, worin *etwas in etwas* erstrebt wird.

⁷³⁰ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.253/269; siehe auch: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.125.

⁷³¹ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.12.

⁷³² Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.56.

⁷³³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.89.

⁷³⁴ Vgl. Gehring: *Anspruch und Befehl in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.395.

ist.⁷³⁵ Im Grunde sind also beide im Zwischen ihrer An- und Abwesenheit anzusiedeln, was wiederum eine wesentliche Parallel aufzeigt, ebenso wie ihre Charakteristik sowohl partikulär als auch allgemein, gleichermaßen besonders wie generell zu sein. Es ist auch das Phänomen des Fremden, welches laut Waldenfels „eine neue Denkweise“⁷³⁶ einfordert, von welchem, so unser Ansatz, die Phänomenologie der Hyperphänomene ein manifester Ausdruck ist. Dass also die Hyperphänomenologie als ein anderes und neues Denken verstanden werden kann, geht im Wesentlichen auf das Phänomen des Fremden und seine hyperphänomenologischen Implikationen zurück.

III – 2.2. Der Begriff der “Hyperphänomenologie“

Die offenkundige Verwandtschaft zwischen dem Hyperphänomenalen und dem Fremden geht so weit, dass Waldenfels selbst, wo er im Kontext seines früheren Werkes vom Fremden spricht, oftmals unausgesprochen, oder noch unwissentlich, vom Hyperphänomenalen spricht. Weil nun Waldenfels den Begriff des “Hyperphänomens“ lange Zeit nur spärlich bis gar nicht verwendet⁷³⁷, ist diese Nähe nicht sofort einsichtig. Wo Waldenfels also eigentlich das Hyperphänomen adressiert resp. *auch* dieses adressiert, spricht er zuvor u.a. von einer „Hyperbolik des Außerordentlichen“⁷³⁸, von der „Denkfigur der Hyperbel, des Über-hinaus“⁷³⁹, vom „Überschuss“⁷⁴⁰ sowie dem „Überanspruch in intensiver und extensiver Hinsicht“⁷⁴¹, von „Grenzphänomenen“ und „radikaler Fremdheit“⁷⁴², von „hyperbolischen Formen der Unmöglichkeit“ in Bezug auf eine „Ereignislogik“⁷⁴³ oder einfach vom Fremden. Seine vier Studien zur Phänomenologie des Fremden⁷⁴⁴ lassen sich von diesem Gesichtspunkt aus auch als Studien zu einer Hyperphänomenologie verstehen. Dass es sich hier im Denken Waldenfels‘ tatsächlich um eine Achronologie in der terminologischen Selbstcharakterisierung handelt, zeigen folgende Beispiele: So lässt Waldenfels seine Leser im 2012 verfassten, neuen Vorwort zu seinem Werk *Ordnung im Zweilicht* (von 1987) etwa wissen, dass das Schlusskapitel des

⁷³⁵ Siehe u.a. Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.12f. Die gleichzeitige An- und Abwesenheit des Fremden konstatierte auch Roland Barthes, siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.27.

⁷³⁶ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.186.

⁷³⁷ Die erste vom Autor vermerkte Verwendung geht zurück auf seine *Topographie des Fremden* von 1997 (siehe S.78). 1994 in *Antwortregister* (siehe S.18 und 22) spricht Waldenfels aber schon von einer „Hyperphänomenologie“. Diesen Begriff kannte Waldenfels vermutlich von Gabriel Marcel (siehe oben).

⁷³⁸ Waldenfels: *Ordnung im Zweilicht*, S.178.

⁷³⁹ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.7.

⁷⁴⁰ Waldenfels: *Antwortregister*, u.a. S.348.

⁷⁴¹ Ebd., S.355.

⁷⁴² Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.35.

⁷⁴³ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.30.

⁷⁴⁴ Um diese noch einmal aufzuführen: I: *Topographie des Fremden* (1997); II: *Grenzen der Normalisierung* (1998); III: *Sinnesschwellen* (1999); IV: *Vielstimmigkeit der Rede* (1999).

Buches (F. Das Ordentliche und das Ausserordentliche) vom „Hyperbolischen der Erfahrung“ handle, „das im Zentrum meines jüngst erschienenen Buches *Hyperphänomene* steht“⁷⁴⁵. Waldenfels parallelisiert damit nicht nur das Hyperphänomenale mit dem Hyperbolischen, sondern auch mit den Inhalten des Schlusskapitels von *Ordnung im Zweilicht*, in welchem er u.a. explizit das Außerordentliche, die Schwelle, das Fremde, den Riss, die Ambivalenz, die Transgression, die Atopie, die Hyperbolik, den Exzess und das Indirekte thematisiert. Es sind dies viele der uns längst bekannten Elemente einer Hyperphänomenologie. Wann immer Waldenfels also in seinem Schaffen diese *Topoi* aufgegriffen hat, hat er im Grunde bereits Hyperphänomenologie betrieben. Ein weiteres, noch deutlicheres Beispiel finden wir in *Antwortregister*, wo Waldenfels nicht nur erstmals in Bezug auf seine Bemühungen ganz konkret von einer „Hyperphänomenologie“⁷⁴⁶ spricht, sondern auch klarstellt, dass er damit den Versuch meint, das „unwiderruflich Abwesende“ ausgehend vom augenscheinlich Gegebenen in den Blick zu nehmen, insofern diese Sachen „mehr sind als sie selbst.“

Hyperphänomenologie bedeutet hier also, um dies zu paraphrasieren, die indirekte Untersuchung des Hyperbolischen, was in diesem eröffnenden Gestus eindeutig den Charakter einer Grundmethode phänomenologischen Forschens annimmt.⁷⁴⁷ In *Sozialität und Alterität* wiederum betont Waldenfels, dass die „Schwelle“ zu dem gehöre, was er als Hyperphänomen bezeichne⁷⁴⁸, was wiederum impliziert, dass alle waldenfelsischen Untersuchungen zur „Phänomenologie der Schwellenerfahrung“ auch in das Spektrum einer Hyperphänomenologie fallen müssen, was sodann nahezu sein gesamtes *Œuvre* umfasst. Schließlich sei noch auf ein Exempel in *Erfahrung, die zur Sprache drängt* hingewiesen, wo von der „hyperbolischen Denkweise einer Hyperphänomenologie“ die Rede ist, welche „im Bezugsfeld des Pathischen und Responsiven auf Hyperphänomene“⁷⁴⁹ stoße. Damit rückt Waldenfels das Hyperphänomenale auch sprachlich *clare et distincte* in das Spektrum seiner pathisch-responsiven Phänomenologie und damit in seine Phänomenologie *in toto*, die sich deswegen nicht nur getrost als Hyperphänomenologie bezeichnen lässt, sondern im Dienst der Exaktheit

⁷⁴⁵ Waldenfels: *Ordnung im Zweilicht*, S.15 (Vorwort von 2013).

⁷⁴⁶ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.18/22.

⁷⁴⁷ Noch deutlicher wird dies, wenn wir uns die unmittelbar nachfolgenden Zeilen ansehen: „Eine systematisierende Vollständigkeit, welcher Art auch immer, wird nicht erstrebt. Vielmehr kommt es darauf an, in einer Art von Stichprobeverfahren Leerstellen, Zweigstellen und Bruchstellen auszuführen, wo Ordnungen sich bewegen, aus der Bahn und aus den Fugen geraten. Der Einsatz eines Fragens, das sich ereignet, das auf seltsame Weise zu wuchern beginnt und am Ende in der Fraglichkeit der Frage auf sich selbst zurückschlägt, soll den Boden bereiten für einen Neueinsatz, in dem Frage und Antwort ihre Gestalt wechseln.“ (Siehe *Antwortregister*, S.22.)

⁷⁴⁸ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.212.

⁷⁴⁹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.125f.

der darin primär verhandelten Zwischen- und Über-hinaus-Bewegungen der Erfahrung womöglich auch so bezeichnet werden *sollte*, und nicht etwa primär als “responsive Phänomenologie“ oder “Phänomenologie des Fremden“. Dies zeigt aber auch, dass Hyperphänomenologie entweder mehr bedeutet als eine Phänomenologie der Hyperphänomene oder aber, und dies ist treffender, dass das Hyperphänomen einen Oberbegriff darstellt, unter welchen so vielseitige Grenzphänomene wie das Fremde, das Außer-Ordentliche oder der Hiatus fallen.

Dass sich diese eben gezeigte, inhaltliche Rückbindung der obigen Beispiele an eine Hyperphänomenologie in mehr oder minder derselben Deutlichkeit auch in Waldenfels‘, schon von seinem Titel her eine deutliche Sprache sprechenden Werkes *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, dem für eine waldenfelsische Hyperphänomenologie eigentlich offenkundigsten Werk, demonstrieren ließe, liegt auf der Hand. Es wurde dies hier aber deshalb nicht vorgenommen, weil Waldenfels darin erstaunlicherweise nicht von einer “Hyperphänomenologie“ spricht, weder als allgemeiner Methode noch als Oberbegriff seiner dort vorgenommenen Untersuchung von Hyperphänomenen. Entgegen diesem seltsamen *gap* indizieren aber gerade die oben zitierten Stellen aus den umliegenden Werken, dass nicht nur in Bezug auf das Werk *Hyperphänomene*, sondern überhaupt für seine gesamte responsive Phänomenologie des Fremden, recht eigentlich die Bezeichnung einer “Hyperphänomenologie“ am besten taugt, wie Waldenfels diese in *Antwortregister* ja auch beinahe konstitutiv für ebendieses Werk, aber auch darüber hinaus, verwendet. Es mag hier eine Scheu seitens Waldenfels‘ vorliegen, welche den vielleicht sperrigen oder präventösen Potenzialen des Begriffs geschuldet ist. Zu einer solchen Wirkung würde dieser Begriff aber überhaupt auch nur dann gelangen, wenn dabei unterdrückt wird, dass ihm primär eine bedeutsame Präzision seines Anliegens zukommt – und zwar in Bezug auf das waldenfelsische Schaffen, aber auch in Bezug auf sich selbst, und zwar sowohl semantisch als auch phänomenologisch – welche allfällige Bedenken seiner Unangemessenheit jedenfalls in den Hintergrund treten ließen. Denkbar ist deshalb auch, dass darin eine gewisse, dem methodischen Arbeitsethos einer Phänomenologie der Grenzerfahrungen entsprechende Distanz vor einer allzu programmatischen und klar festgelegten Form der Grenzphänomenologie steht. Solange von Pathos, Response und Fremdheit als Elemente alltäglicher Erfahrung die Rede ist, mag die Charakterisierung einer pathisch-responsiven Phänomenologie des Fremden noch angehen, weil ihre Anteile am *Gegebenen*, *Eigenen* und *Vertrauten* der Erfahrung auf den ersten Blick größer sind und so auch umgehend eine

begriffliche Anknüpfung finden. Doch sobald die unumgängliche hyperbolische und diastatische Dimension der Erfahrung ins Zentrum rückt, ist im Rahmen der fortwährenden, indirekt-deskriptiven Umkreisungsversuche auch mehr begrifflich bindende Zurückhaltung geboten, wodurch ein Oberbegriff wie die “Hyperphänomenologie“ in den Hintergrund rückt.

Eine andere Explikation wiederum weiß das Hyperbolische von seiner Deckungsgleichheit mit dem Hyperphänomenologischen zu separieren, wodurch das Werk *Hyperphänomene* zu einer Studie des Hyperbolischen *innerhalb* des Hyperphänomenologischen würde, welches insgesamt aber mehr Modi der Erfahrung umfasst als bloß die Modi hyperbolischer Erfahrung. Das Schweigen seitens Waldenfels zur “Hyperphänomenologie“ in *Hyperphänomene* würde so weniger erstaunen.⁷⁵⁰ Dagegen stehen natürlich weiterhin die bereits zitierten Worte, welche die Hyperphänomenologie eng mit dem Hyperbolischen verknüpfen, wobei sich auch hier vorbringen ließe, dass das Hyperbolische das Herzstück der Hyperphänomenologie bildet, ohne deshalb mit dieser kongruent sein zu müssen. Dann aber ist die ausgebliebene Obercharakterisierung in *Hyperphänomene* wieder frappierend. Dies auch im Lichte des Umstands, dass Waldenfels die Philosophie dort sogar „als hyperbolische Wissenschaft“⁷⁵¹ bezeichnet, wodurch der Hyperbolik doch eher wieder der große und generelle Zug der Hyperphänomenologie als einer Form des Immer-Schon der Philosophie zukäme. Letztlich aber kann diese Unklarheit als unerheblich eingestuft werden, hängt an der Bezeichnung “Hyperphänomenologie“ doch nicht mehr als der Versuch eines stimmigen und stringenten Begriffs für diese neue und andere Denkweise, welche wir im waldenfelsischen Denken vorfinden und aus welcher sich der Begriff zweckmäßig auch entnehmen lässt, ohne dass eine “Hyperphänomenologie“ deshalb, als eine “Hyper-Phänomenologie im Offenen“, nicht immer auch mehr wäre als jede *-logie*, unter die sie sich subsumieren lässt.⁷⁵²

⁷⁵⁰ Dafür spricht auch, dass Waldenfels in Bezug auf *Ortsverschiebungen*, *Zeitverschiebungen* (2009); *Sinne und Künste im Wechselspiel* (2010) sowie *Hyperphänomene* (2012) von einer Trilogie der Organisation der Erfahrung spricht, welche jeweils *Modi leiblicher Erfahrung*, *Modi ästhetischer Erfahrung* und *Modi hyperbolischer Erfahrung* behandeln. Mit *Sozialität und Alterität* (2015) fügte er dieser Trilogie noch eine Studie von *Modi sozialer Erfahrung* hinzu. Dass nun Erfahrungen des Leiblichen, Ästhetischen, Hyperbolischen sowie Sozialen, entsprechend unseren obigen Ausführungen, allesamt unter eine Hyperphänomenologie fallen, ist wiederum evident.

⁷⁵¹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.50.

⁷⁵² Und wäre es auch so, dass dasjenige *was* die Hyperphänomenologie eigentlich ist, gar nicht wirklich klar ist, so wäre gerade dies durchaus phänomenologisch, wenn wir an Merleau-Pontys Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* denken: Laut Zahavi wird die Phänomenologie dort als Essentialismus festgehalten, der zugleich das Wesen des Erscheinenden und das Faktische will, die Transzendentalphilosophie ist, aber auch direkten Weltkontakt sucht, die strenge Wissenschaft sein will, aber auch die Lebenswelt berücksichtigt und die zugleich deskriptiv und genetisch ist. Siehe Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*, S.36f.

Für den Oberbegriff einer “Hyperphänomenologie“ spricht ferner, ungeachtet aller bisherigen Argumente und Textstellen, sicherlich auch, dass Waldenfels – erstens ein bemerkenswert kontinuierlicher und darin kohärenter Denker ist, dessen Philosophie nur sehr wenig Brüche und Korrigenda aufzuweisen hat und sich uns so als beständig, beinah organisch gewachsener Denkraum immer wiederkehrender und zunehmend verfeinerter Denkbewegungen präsentiert. Der Denker Waldenfels ist, der Bewegung einer Hyperphänomenologie gemäß, zu sich selbst gewachsen aus dem Ganzen seiner phänomenologischen Quellen, von welchen wir in dieser Schrift einige wichtige freigelegt haben. Ein solcher Denkraum verdient durchaus einen ihn kennzeichnenden Begriff. – Zweitens lässt sich, ohne dass der Begriff der “Hyperphänomenologie“ dadurch unnötig überstrapaziert würde, doch mit Fug und Recht behaupten, dass sich, wie bereits gezeigt und weiterhin zu zeigen, große Züge der waldenfelsischen Phänomenologie unter diesem Begriff sinnvoll konzentrieren lassen, was wiederum ein Kriterium für die Beschaffenheit des so bezeichneten Denkraumes wäre. – Drittens spricht für einen solchen Oberbegriff auch, dass Waldenfels trotz des fundamentalen Anspruchs einer Hyperphänomenologie⁷⁵³ damit doch primär eine *Eingestelltheit* resp. eine phänomenologische Aufmerksamkeit bezeichnet wissen will, welche nicht hauptsächlich an ihrem Begriff, sondern der darin vereinheitlichten Gegenständlichkeit eines neuen phänomenologischen Schauens hängt, die dank diesem Begriff aber doch eine zumindest konzise Konzeptualisierung erfährt.

Die gesamte, oben kurz summierte Entwicklung von Figuren wie dem Überschüssigen und Fremden hin auf das Hyperphänomen erweist sich somit als eine vor allen Dingen begriffliche Entwicklung, entspringt aber ganz grundsätzlich einer Phänomenologie, welche vor allem anhand des Topos des Fremden an die Grenzen der Phänomenologie gestoßen ist⁷⁵⁴ und sich in diesem Sinne als “Hyperphänomenologie“ bezeichnet. An diese Grenzen gestoßen zu sein – was im Grunde bereits Husserl gelang, und den großen Phänomenologen in seiner Folge ohnehin – bedeutet aber noch lange nicht, an die Grenzen der Möglichkeit einer Phänomenologie des Grenzhaften gestoßen zu sein. Gerade die Untersuchung des Hyperbolischen, aus dessen Erfahrung ein Hyperphänomen entspringt⁷⁵⁵, entpuppt sich aufgrund seiner Öffnung in das schier unendliche Meer des *Mehr* der Erfahrung als ein andauernder Gang entlang dieser Grenze. Die Hyperphänomenologie tanzt so, um ein Wort

⁷⁵³ Eine *prima philosophia* will die Hyperphänomenologie aber ausdrücklich nicht sein. Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.450.

⁷⁵⁴ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.50.

⁷⁵⁵ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.9.

Goethes zu modulieren, auf diesem Drahte ihr Leben so weg.⁷⁵⁶ Wie der Begriff des Hyperphänomens hat nun auch jener der “Hyperphänomenologie“ im waldenfelsischen Denken eine Entwicklung durchlaufen von “Theorie einer offenen Erfahrung“ über “offene Dialektik“ bis hin zu einer „Phänomenologie des Zwischen“⁷⁵⁷. Weil die Hyperphänomenologie aber ein aus mannigfaltigen Herkünften entstammtes und insgesamt kontextualisiertes Denken ist, verläuft ein anderer Strang ihrer Werdung auch über die im *I.* und *II. Teil* behandelten Gehalte u.a. bei Husserl, Heidegger, Sartre, Valéry, Lévinas und Merleau-Ponty; aber eben auch über Ansätze, die schon bei Platon auftreten. Denn, wie auch Waldenfels 2017 in seinem *Platon*-Buch noch einmal beteuert, weist eine responsiv, pathisch und hyperbolisch angelegte Phänomenologie immer auch „platonische Züge“⁷⁵⁸ auf. Diese Entwicklung führte in die in *Antwortregister* so bezeichnete „Hyperphänomenologie“ als einer, wie wir sie zuvor nannten, referenzreichen, dabei vielfach verflochtenen, mithin transdisziplinären und auch das Punktueller berücksichtigenden Denkweise. Eine Denkweise als ein phänomenologisches Beziehungsnetz radikalisierte Vernunft, welches aus phänomenologischer Warte mit ambivalent-dialektischen Mitteln das Paradox fruchtbar zu denken versucht und dabei konsequenterweise auch versucht ist, die Erfahrung selbst noch zu *verfremden*. Der darin angestrebte Neuanfang, der im Grunde der Versuch eines kollektiven Neuanfangs der Philosophie und Phänomenologie ist, will, wie wir wissen, in anderen Dimensionen denken, was im Falle Waldenfels‘ vor allem die rigorose Wende zu einer „responsiven Rationalität“ bedeutet. “Responsive Rationalität“ ist bei Waldenfels ein Ausdruck dafür, dass sich Zusammenhänge erst „im Antworten auf *situative* und *kontextuelle Ansprüche*“ bilden. Es handelt sich damit um eine „offene Form der Sinnbildung“⁷⁵⁹, die „jede bestehende Ordnung sprengt, ohne sie durch eine umfassende Ordnung zu ersetzen“⁷⁶⁰.

III – 2.3. Abgrenzungen und Widerstände

Die ordnungssprengenden Erfahrungen des Hyperphänomenalen, die immer erst auf der Schwelle des Antwortens auf diese Ansprüche in ihre Existenz treten, stehen somit – um hier nun einen konstitutiven Kontrast der Hyperphänomenologie zu thematisieren – in einem radikalen Sinne gegen alle Formen von Hermeneutik, welche das Fremde und Andere

⁷⁵⁶ Siehe Goethe: „Ich tanze auf dem Drahte [Fatum congenitum genannt] mein Leben so weg.“ Brief an Herder, ca. 12. Mai 1775. Siehe Schauffler: *Goethes Leben, Leisten und Leiden*, S.182.

⁷⁵⁷ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.186.

⁷⁵⁸ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.12.

⁷⁵⁹ Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.12.

⁷⁶⁰ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.27.

verdrängen oder als eine Form des Eigenen verständlich zu machen trachten. Wo oben schon die Rede davon war, dass Waldenfels die Philosophie aus ihrem hermeneutischen Schlummer zu wecken versucht⁷⁶¹, können wir hier nun also statuieren, dass die Hyperphänomenologie nicht zuletzt auch ein anti-hermeneutisches, oder präziser, ein restriktiv-hermeneutisches Unterfangen ist⁷⁶² und bis zu einem gewissen Grade auch sein muss. *Anti-* deshalb, weil sie sich gegen den allgemeinen Verstehensanspruch der Hermeneutik stellt; *restriktiv-* deshalb, weil ein gewisser Verstehensanspruch jeder Phänomenologie natürlicherweise doch zukommt⁷⁶³, auch der Hyperphänomenologie. Welcher Verstehensanspruch, im Falle der Hyperphänomenologie, wird zu klären sein. Diese komplexe Fernnähe der Phänomenologie zur Hermeneutik, wie wir sie etwa von Heidegger aber auch Ricœur explizit kennen⁷⁶⁴, sieht Waldenfels prinzipiell kritisch, insofern aus hyperphänomenologischer Sicht das Fremde gerade nicht, wie gemäß dem hermeneutischen Zirkel der Fall⁷⁶⁵, durch ein Verstehen letztlich doch überwunden werden kann, sondern das radikal Fremde weder einen Sinn hat, noch einer Regel unterliegt.⁷⁶⁶

Vor allem in *Antwortregister* und *Vielstimmigkeit der Rede* legt Waldenfels eine deutliche Kritik an der Hermeneutik vor, wobei er sich insbesondere kritisch an Gadamer abarbeitet. Als Hauptvorwurf wird dabei vor allem laut, dass eine hermeneutische Philosophie das Fremde bloß als „*relative Fremdheit für uns*“ und nicht als eine „*Fremdheit in sich selbst*“ behandle. Alles, was *nicht* verstanden ist, gilt dort nur als *noch nicht* verstanden und bleibt deshalb für eine Verständlichkeit prinzipiell immer offen.⁷⁶⁷ Gadamer erklärt in entsprechend hegelianischer Manier so auch die Überwindung der Fremdheit als das Ziel der Hermeneutik.⁷⁶⁸

⁷⁶¹ Auch dieses Wort indiziert die prinzipielle Nähe, wenn nicht gar Kongruenz der Hyperphänomenologie zur „Philosophie“. Mindestens gilt es zu sagen, Waldenfels strebt danach, die Philosophie aufzuwecken, indem er sie zu hyperphänomenologisieren versucht.

⁷⁶² So wie sie, siehe oben, in vielem auch ein anti-positivistisches, anti-konstruktivistisches, anti-behavioristisches, anti-essentialistisches, anti-ockham'sches und anti-hegelianisches Bemühen ist.

⁷⁶³ Siehe Figal: *Hermeneutical Phenomenology*, S.525.

⁷⁶⁴ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, 5. Ricœur: Umwege der Deutung. Waldenfels deutet Ricœurs Denken als „*hermeneutische Phänomenologie*“, S.266/324f. Siehe dazu ferner auch Figal: *Hermeneutik und Phänomenologie*, S. 177-188, sowie Figal: *Hermeneutical Phenomenology*, S.525-552.

⁷⁶⁵ Der in seinen verschiedenen Konnotationen jeweils ein Verstehen vom Einzelnen im Ganzen und vom Ganzen im Einzelnen bedeutet, sei dies nun textbezogen (Bedeutungsteil und Bedeutungsganzheit eines Textes), existentiell (z.B. Bewusstseinsteil einer Person und Ganzheit der Epoche eines Lebens dieser Person) oder interpretatorisch (Teilauslegung von etwas und Verstehensganzheit, in welche die spezifische Auslegung immer schon eingebettet ist).

⁷⁶⁶ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.15.

⁷⁶⁷ Siehe ebd., S.71.

⁷⁶⁸ Siehe Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.183. Siehe auch: „Im Fremden das Eigene zu erkennen, in ihm heimisch zu werden, ist die Grundbewegung des Geistes, dessen Sein nur Rückkehr zu sich selbst aus dem Anderssein ist.“ Ebd., S.11f. Siehe auch Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.71f. Waldenfels charakterisiert die gadamer'sche Hermeneutik insgesamt als Versuch das „Verstehen von Sinn in eine dialogische Verständigung einzubetten und den zu ermittelnden Sinn einer Logik von Frage und Antwort anheimzustellen.“ Ebd. S.74.

Überwinden will Gadamer die Fremdheit dabei durch ein vorgängiges „Übereingekommensein“, was zur Eröffnung eines kollektiven Sinns führt, der eine fortlaufende Verständigung ermöglichen soll.⁷⁶⁹ Ein solcher Überwindungsversuch des Fremden durch Verstehen gilt Waldenfels indes als „Gewaltakt, wenn Fremdheit mehr besagt als relative Unverständlichkeit.“ Obgleich sich bei Gadamer eine radikale Form des Fremden bereits ahnen lässt⁷⁷⁰, ist der Auszug ins Fremde doch immer nur eine Rückkehr zum Eigenen, wodurch das Fremde in einer „dialogischen Ausgewogenheit“ wieder bewältigt wird.⁷⁷¹ Dagegen stellt Waldenfels nun einen Begriff des Fremden als einem Unverständlichen im Verständlichen, das sich weder erlernen lässt, noch an welches man sich gewöhnen kann und in welchem die Unverständlichkeit somit als eine unaufhebbare „*Grenze der Verständlichkeit*“ gedeutet wird, „die sich verschieben, aber nicht tilgen lässt“⁷⁷². Hyperphänomenologisch muss man das Fremde so als

Ort der Unruhe verstehen, von dem unser Verstehen jeweils schon unwiderruflich ausgegangen ist, bevor das Projekt des Verstehens einsetzt und bevor das Fremde selbst benannt und beredet wird. Dieser Zeit-Raum des Fremden zersprengt jeden Sinnhorizont und zerreißt jedes Textgewebe.⁷⁷³

Die grundsätzliche, anti-hermeneutische Kritik, dass das Fremde also nie nur eine *Entfremdung*, ein dennoch aneigenbares *Neben- oder Absonderungsprodukt* oder nur ein *dialektischer Gegenpart* des Eigenen ist, bedeutet letztlich, dass das Fremde lediglich als Defizit oder relatives Moment in einem Ganzen missverstanden wird, wodurch ein radikales Fremdes, welches sich sogar dem eigenen Zugriff entzieht, gar nicht erst bemerkt wird.⁷⁷⁴ Eine solche Hermeneutik kreist dann nur noch in fortwährender Selbstbestätigung um sich selbst.⁷⁷⁵

Es kommt ferner, von Waldenfels in *Vielstimmigkeit der Rede* jedoch nicht explizit adressiert, aus hyperphänomenologischer Warte problematisch hinzu, dass der im hermeneutischen Zirkel inhärente Holismus, und die darin implizierte epistemologische Ordnung, im Angesicht des radikal Fremden gerade prinzipiell verunmöglicht ist, insofern sich das Fremde nämlich als ein Außer-Ordentliches bemerkbar macht, das an den Rändern und in den Lücken von Ordnungen

⁷⁶⁹ Siehe Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.435. Siehe auch Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.73.

⁷⁷⁰ Siehe ebd., S.77. Dies fusst auf einer Umkehr von Frage und Antwort bei Gadamer, wodurch ein Text zum fremden Anspruch wird, auf den wir antworten, indem wir verstehend Fragen an ihn stellen. Siehe Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.379f. In seinem Denken des Anspruchs bleibe Gadamer aber grundsätzlich, so die waldenfelsische Kritik, auf ein dialogisches Verhältnis reduziert. Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.86 (Fn.22).

⁷⁷¹ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.78.

⁷⁷² Ebd., S.82f.

⁷⁷³ Ebd., S.84.

⁷⁷⁴ Siehe ebd., S.85.

⁷⁷⁵ Siehe ebd., S.87.

auftaucht.⁷⁷⁶ Kein hermeneutischer Zirkel kann das radikal Fremde einholen und dadurch verstehbar machen. An diese Unmöglichkeit fügt sich der deutliche Kontrast an, in welchem das radikal Fremde zu der in der gadamer'schen Hermeneutik stets implizierten Voreingenommenheit resp. „Vorurteilsbehaftung“⁷⁷⁷ des Verstehens steht. Gadamer geht dabei von der Unmöglichkeit vorurteilsfreien Verstehens aus: „So gibt es gewiß kein Verstehen, das von allen Vorurteilen frei wäre, so sehr auch immer der Wille unserer Erkenntnis darauf gerichtet sein muß, dem Bann unserer Vorurteile zu entgehen.“⁷⁷⁸ Jedes spezifische Verstehen setzt bereits ein Vorverstehen des größeren Zusammenhangs voraus, in dem sich dieses Spezifikum ereignet.⁷⁷⁹ Mit dieser Emphase auf die notwendige „Vorurteilsbehaftung“ kritisiert Gadamer seinerseits nicht nur das phänomenologische Unterfangen der *ἐποχή*, sondern spricht sich auch für die Relativität der je subjektiven Standortgebundenheit des Erkennens und Denkens aus. Den epoché'schen Versuch der Ausblendung jeglicher Vorurteilsbehaftung deklariert Gadamer so als Naivität eines historischen Objektivismus.⁷⁸⁰ Eine Hyperphänomenologie beansprucht, wie wir sahen, ihrerseits nun gerade die Notwendigkeit und Applikabilität einer *ἐποχή* – und zwar gerade auch dort, wo diese etwas moderater als bei Husserl, primär als eine dispositionale Technik verstanden wird, um mit geläufigen Seh- und Denkweisen zu brechen – um dadurch die Sachen ihrer tatsächlichen Gegebenheitsweise gemäß als überschüssig, deviant und befremdlich darzustellen.⁷⁸¹ An diesem Kontrast von *ἐποχή* und „Vorurteilsbehaftung“ treten so einige wesentliche Differenzen zwischen der Phänomenologie und der Hermeneutik ans Licht: Denn, letztere strebt nach Verstehen durch Interpretation, erstere indes nach Entbergung durch *Deskription*. Die Hermeneutik will einen historischen und überzeitlichen Sinn in Texten freilegen, die Hyperphänomenologie ihrerseits will die *Sachlichkeit selbst* in der Erfahrung aufzeigen. Beide wollen in dasselbe Zwischen inmitten von Fremdheit und Vertrautheit, die Hermeneutik will darin aber den allgemeinen und überzeitlichen Sinn vermitteln, während die Hyperphänomenologie darin gerade das hyperbolisch und demarkativ aufscheinende Phänomen zu erkennen versucht. Konvergenzlinien zwischen beiden Denkweisen treten da in Erscheinung, wo die phänomenologische Beschreibung selbst auslegende Züge annimmt oder wo umgekehrt Texte auf ihre phänomenale Dimension hin befragt werden. Hauptsächlich

⁷⁷⁶ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.10f.

⁷⁷⁷ Gadamer: *Wahrheit und Methode* (Band II), S.64.

⁷⁷⁸ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.494.

⁷⁷⁹ Und im Sinne des hermeneutischen Zirkels: Für das Verständnis dieses größeren Zusammenhangs, ist wiederum vorausgesetzt, dass ich einzelne seiner Teile schon verstanden habe.

⁷⁸⁰ Siehe Gadamer: *Wahrheit und Methode* (Band II), S.64.

⁷⁸¹ Die hyperphänomenologische *ἐποχή* setzt, gemäß Tengelyi, auch andere Denkweisen wie Deontologie, Utilitarismus oder Teleologie außer Kraft. Siehe *Erfahrung und Ausdruck*, S.279.

bleiben hier jedoch deutliche Kontraste zurück, selbst wenn die restriktiv-hermeneutische Disposition der Hyperphänomenologie offensichtlich nicht bedeuten kann, dass es der Hyperphänomenologie daran liegt *nicht* zu verstehen, was sich durch Phänomenanalyse verstehen lässt, sondern, dass ihr Fokus primär darauf gerichtet ist, zu beschreiben, was sich zeigt, und nicht primär zu verstehen, was sich eigentlich *nicht* verstehen lässt. Die entscheidende Frage bleibt also jene nach dem Grad hermeneutischen Verstehens, wie er letztendlich auch der Hyperphänomenologie zukommen muss. Dass uns diese Frage nach dem Status der Hermeneutik angesichts unserer Annäherung an Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan über textuell gegenwärtige Hyperphänomene, ungeachtet der waldenfelsischen Reluktanz, erneut und von einer noch einmal anderen Perspektive wird beschäftigen müssen, liegt nahe.⁷⁸²

Eine weitere, nicht nur das Phänomen des Fremden, sondern konkret das Hyperphänomen tangierende Abgrenzung finden wir von Seiten Waldenfels‘ außerdem mit Blick auf Jean-Luc Marion und seinem Denken der reinen Gebung (*donation*) eines Phänomens resp. saturierter Phänomene. Ausgehend von Husserls „Prinzip der Prinzipien“⁷⁸³ und der darin anklingenden Gegebenheit der Phänomene denkt Marion die Phänomenalität als nicht-metaphysische, d.h. rein immanente und genuine Selbstgebung im Sinne einer Schenkung. Das Sich-Geben und Sich-Zeigen der Phänomene fallen dabei zusammen, wodurch die reine Gabe des Phänomens gleichsam divinatorische Züge annimmt.⁷⁸⁴ Dies geht soweit, dass das eigene Selbst als *adonné*, d.h. Hingegebener, „sich gänzlich von dem empfängt, was er empfängt“⁷⁸⁵ und sich so als vom Phänomen konstituiert, gleichsam geschöpft erfährt. Ohne die terminologisch freilich wichtige Notion der Schenkung zu beachten, ließe sich hieran auch sagen, dass es sich bei Marion so um ein Phänomenverständnis eines reinen Anspruchs⁷⁸⁶ resp. eines reinen Pathos handle, ohne dabei allerdings die Komponente der Antwortlichkeit ausreichend zu berücksichtigen. Unter saturierten Phänomenen wiederum versteht Marion anschauungsgesättigte Phänomene, d.h. Phänomene, „in denen die Anschauung (oder Intuition) die Erwartung der Intention immer

⁷⁸² Eine in seinem gewohnt lakonischen Stil gehaltene Kritik an einer Über-Hermeneutisierung hat in jüngerer Zeit Byung-Chul Han mit *Die Austreibung des Anderen* (2016) vorgelegt.

⁷⁸³ Siehe Husserl: *Ideen I*, S.51: „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“

⁷⁸⁴ Siehe Marion: *Étant donné*, S.164-167. Marion spricht so insgesamt von einer *phénoménologie de la donation*, also einer Phänomenologie der Gabe. So der Untertitel zu seinem Werk *Étant donné* (Gegeben-Sein).

⁷⁸⁵ Ebd., S.369.

⁷⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.581.

überschwemmt, in denen die Gegebenheit/Schenkung nicht nur die Manifestation gänzlich durchdringt (*investit*), sondern auch, sie übersteigend, ihre gewöhnlichen Charakteristika modifiziert“⁷⁸⁷. Satierte Phänomene sind somit Phänomene, deren Überschuss an Anschauung einen Überschuss an Gebung impliziert. Dadurch wird das satierte Phänomen zum extra-ordinären, im Sinne von gegenständlich unmöglichen Phänomen, weil es seine Gegenständlichkeit immer überschreitet. Dies bedeutet aber nicht seine vollständige Unmöglichkeit, denn „es versteht sich nicht von selbst, dass die Gegenständlichkeit ganz und gar autorisiert ist, der Phänomenologie eine Norm vorzugeben.“ Satierte Phänomene sind somit unmöglich mögliche Phänomene (sie sind die „Möglichkeit des Unmöglichen“⁷⁸⁸). Marion nennt sie entsprechend auch „Paradoxe“. Weil in der Phänomenologie aber gilt: „[...] die geringste Möglichkeit verpflichtet“⁷⁸⁹, werden selbst satierte Phänomene zu phänomenologischen Phänomenen. Als solche Paradoxe überschreiten satierte Phänomene ihre Einordnung durch Verstandesbegriffe und regen dadurch primär zum Staunen an. Ihr Überschuss, der uns trifft, blendet uns nachgerade, wodurch ihr Auftreten zum Ereignis wird, das sich uns nur als störende „Gegen-Erfahrung“ zeigen kann.⁷⁹⁰ Dennoch gelten Marion diese gesättigten Phänomene nicht als ein Sonderfall, sondern als „kohärente und begriffliche Vollendung der operationalisierbarsten Definition des Phänomens: es allein erscheint im eigentlichen Sinne als es selbst und von ihm selbst her.“ Und ferner:

Wir bezeichnen diese reine Erscheinung seiner selbst und von sich selbst her, deren Möglichkeit sich keiner vorgängigen Bestimmung unterwirft, auch als eine Offenbarung. Und wir insistieren darauf: Es handelt sich dabei ganz einfach um das Phänomen in seiner vollen Bedeutung.⁷⁹¹

Auf den ersten Blick scheint klar: Satierte Phänomene lassen sich nicht nur als Überschussphänomene bezeichnen, die einen hyperbolischen Charakter aufweisen, sondern legen eine genuine Verwandtschaft zu Hyperphänomenen nahe. Bei einem zweiten, genaueren Blick werden zwischen den beiden Phänomentypen allerdings Probleme und Inkompatibilitäten manifest, welche bereits im Keim der satierten Phänomene stecken. So kritisiert Waldenfels zunächst, dass eine Gabe als *donatio ipsa*, die derart schöpferisch ist, dass sie sogar ihren Empfänger erzeugt, nicht umhinkann, „die Rede von der Gabe noch mit zu erzeugen“, was

⁷⁸⁷ Marion: *Étant donné*, S.314. Siehe zur Übersetzung Puntel: *Eine fundamentale und umfassende Kritik der Denkrichtung Jean-Luc Marions* in *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, S.83.

⁷⁸⁸ Marion: *Le phénomène saturé* in *Phénoménologie et Théologie*, S.123. Übersetzung hier und in der Folge: Peter Oberhofer.

⁷⁸⁹ Ebd., S.105. Um die Unmöglichkeit zu demonstrieren, wie das satierte Phänomen als gewöhnliches Phänomen auftritt, bezieht sich Marion abgrenzend auf die vier grundlegenden Urteilsfunktionen des Verstandes bei Kant, nach welchen die Kategorien gebildet werden: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Siehe: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Transzendente Analytik. AA III, 93– B 106.

⁷⁹⁰ Siehe Marion: *Le phénomène saturé* in *Phénoménologie et Théologie*, S.106-124.

⁷⁹¹ Ebd., S.124. Ein Exempel eines satierten Phänomens wäre etwa Kants Begriff des Erhabenen.

letztlich ein *sacrificium intellectus* erfordert. Dies münde sodann in einer antimetaphysischen, rein immanenten „Hyperphysik“, deren Purismus der Gabe sich um nichts anderes mehr als sich selbst kümmern kann (ökonomische, soziologische oder ethnologische Fragen der Gabe sind ihr unmöglich) und so einer Sterilisierung unterliegen muss.⁷⁹² Im reinen Appell der *donation* droht gemäß Waldenfels zudem die Fremdheit des Entzugs (etwa im Selbstentzug des Leibes) „zugunsten einer *bedingungslosen Selbstgegebenheit*“ ausgelöscht zu werden, deren Entzugscharakter das Außer-ordentliche des Fremden, ähnlich dem Neoplatonismus, nur mit „Zügen eines Überschwänglichen“⁷⁹³ aufzeigen kann. Nicht zuletzt deshalb führe die reine Gabe, gerade auch in Bezug auf den *adonné* (den „reinen Geschenkkempfänger“ wie Waldenfels sagt) unvermeidlich in eine *religiöse Phänomenologie*, „deren Logos nur noch zu Eingeweihten und Mitgläubigen“⁷⁹⁴ spreche. Mit solchen Offenbarungsphänomenen, denen man hingegeben ist, lässt sich die Ereignislogik, wie Waldenfels sie im Sinn hat, jedenfalls nicht denken.⁷⁹⁵ Dasselbe gilt auch für das saturierte Phänomen als dem unmöglichen Phänomen einer „Gegen-Erfahrung“, welches zur Umschlagstelle von Phänomenologie zu Theologie wird, sich damit wieder in eine Esoterik der Aus- und Miterwählten verabschiedet⁷⁹⁶, und so das Verhältnis von Ordentlichem und Außer-Ordentlichem missversteht.⁷⁹⁷ Die mögliche Parallelisierbarkeit zwischen Hyperphänomenen und saturierten Phänomenen wird von Waldenfels also gleichsam im Keim erstickt, da sich eine pathisch-responsive Phänomenologie mit einer Phänomenologie der Gabe in gewissem Sinne auf ontologischer Ebene nicht verträgt. Spätere Parallelen verflüchtigen sich so aufgrund der Unverträglichkeit ihrer Grundlagen.

Im Sinne des spinozistischen „*omnis determinatio est negatio*“⁷⁹⁸ ist die Hyperphänomenologie also auch das Restriktiv-Hermeneutische und ist ein Hyperphänomen auch das Nicht-Saturierte. Hyperphänomene und ihr *lóγος* sind also auch Widerstände, so wie vom Fremden in seinem Entzug selbst ein Widerstand ausgeht.⁷⁹⁹ Sie bedeuten zu widerstehen gegen eine Normierung und Exklusivmachung der Wirklichkeit, um darin das Fremde und Offene zu bewahren. Mit solchen und ähnlichen Abgrenzungen, die sich bei Waldenfels an vielen Stellen finden, und

⁷⁹² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.225.

⁷⁹³ Ebd., S.118.

⁷⁹⁴ Ebd., S.406.

⁷⁹⁵ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.27.

⁷⁹⁶ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.92 (Fn.11) Siehe dazu auch: „Das dem Menschen Unmögliche – Gott“ u.a. in Dalferth: *Unmöglichkeiten*, S.245.

⁷⁹⁷ Vgl. Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.24 (Fn.12): „Das Ordentliche ist nicht banal, sofern es durch das Außer-ordentliche in Gang gesetzt und in Gang gehalten wird; das Außer-ordentliche ist nicht gesättigt, sofern es sich von den Ordnungen, über die es hinauschießt, nicht ablösen lässt.“

⁷⁹⁸ Siehe Spinoza im 50. Brief an Jarrig Jelles vom 2.6.1674 in *Briefwechsel*, S.193f.

⁷⁹⁹ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.138.

von welchen wir hier nur zwei Beispiele illustriert haben, erweist sich die Hyperphänomenologie als eine auch meta-positionale Phänomenologie, und zwar im doppelten Sinne: Zum einen nämlich ist sie wie alle Phänomenologie eine Phänomenologie, die sich immer auch zu sich selbst verhält, d.h. zugleich aus einer Metaebene auf sich selbst als Objekzebene referiert, indem sie sich selbstbezüglich reflektiert und dabei selbst bestimmt, als was sie ist, insofern sie "Hyperphänomenologie" ist und damit so manches *nicht* ist. Phänomenologie ist und war je schon ein Denken über sich selbst als "Phänomenologie", was auch der waldenfelsischen Hyperphänomenologie eignet. Zum anderen ist die Hyperphänomenologie meta-positional im semantischen Sinne, d.h. μετά- als im Inmitten und Zwischen der Erfahrung anzusiedeln, wo ja auch Waldenfels nicht zufällig das *Hyper-* des Hyperbolischen, also das Darüber-hinaus, platziert. Dieses markiert, wir sahen es schon, einen Spalt, eine Kluft, eine Schwelle, die unsere Erfahrung immer wieder überquert, ohne sie zu überwinden. Wo die Hyperphänomenologie also nicht über sich selbst reflektiert, sondern mit der Arbeit an den Phänomenen beschäftigt ist, tritt sie in die schon erwähnte seitliche Lage, horizontalisiert sich gewissermaßen selbst. Das Darüber-hinaus markiert dann ein Zwischen, wie sich ebenso am Demarkativen jeweils das Überschüssige indirekt zeigt. Hier stoßen wir wieder auf die intrinsische Ambivalenz der Hyperphänomenalität. Semantisch betrachtet, ist die Hyperphänomenologie deshalb immer auch eine Metaphänomenologie zwischen ihrem "Zwischen und Darüber-hinaus" sowie über ihr "Darüber-hinaus und Zwischen" hinaus, so wie sie sich in ihren Modi des Hyperbolischen, Demarkativen, Transzendierenden und Diastatischen ja auch vielfach ambivalent ergänzt. Diese in einer Hyperphänomenologie sowohl erfahrene und bedachte als auch indirekt beschriebene Vieldeutigkeit des Wirklichen ist auch die uns bereits bekannte Ursache, weshalb wir bisher von der Hyperphänomenologie als einer *ambivalenten Dialektik* sprachen. Wir könnten diesbezüglich aber auch von einer ambivalent-dialektischen Erfahrungs- und Beschreibweise oder einer ambivalent-dialektischen Denkungsart sprechen. Weil es nun gerade dieser ambivalent-dialektische λόγος ist, der sich als ein multipler, sich selbst sogar in seine eigene Indirektheit sprengender λόγος im ontologisch Offenen präsentiert hat, an dem die waldenfelsische Hyperphänomenologie *en tout* hängt, wird sich das nachfolgende Teilkapitel der Hyperphänomenologie insgesamt unter dem Gesichtspunkt dieser Komponente annähern müssen.

Im jetzt folgenden dritten Teilkapitel (III-3.) wollen wir uns also vertieft, und ergänzend zum Bisherigen, mit der Hyperphänomenalität als solcher auseinandersetzen, wie sie sich insgesamt als ambivalent-dialektisches Ereignis zeigt. Dabei wollen wir versuchen, vor allem so

grundlegende Figuren wie das Fremde, die Hyperbolik, Pathos und Response sowie die Diastase noch einmal deutlicher zur Sprache zu bringen und zu einem übergreifenden Gesamtbild hyperphänomenalen Erfahrens, Denkens und Beschreibens zu einen.

III – 3. *Ambivalente Dialektik* hyperphänomenaler Erfahrung

Dass wir uns nun der Hyperphänomenologie insgesamt unter dem Gesichtspunkt ihrer ambivalent-dialektischen Eigenart annähern wollen, bedeutet die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* vollends einzunehmen, d.h. den Versuch das Hyperphänomen möglichst *als* Hyperphänomen zu fassen, indem wir es als Mitvollziehende indirekt zu be- und umschreiben trachten. Trotz der unsystematischen Natur der Hyperphänomenologie soll nachfolgend in zehn klar bemessenen, aber unterschiedlich großen Schritten eine zusammenführende Darstellung hyperphänomenalen Erfahrens, Denkens und Beschreibens vorgelegt werden. Anleitend dafür ist, trotz der dadurch entstehenden unvermeidlichen Verzerrung dieses im Grunde nicht schematisierbaren Geschehens, das versuchte Leitbild erhöhter Übersicht und Nachvollziehbarkeit. Wir wollen hier also weniger eine erfahrungsbezogene Phänomenanalyse des Hyperphänomens, als vielmehr eine begriffsbezogene Analyse der *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomens versuchen, die so eine Konkretion, aber mit dem Mut zur nötigen Abstraktion sein soll. Soweit möglich und sinnvoll soll auch diese Darstellung einen ambivalent-dialektischen Zug annehmen, insofern wir in verschiedenen, teils Bekanntes wiederholenden Bewegungen inmitten des dezentralen Zentrums der Hyperphänomenologie neu eröffnende Perspektiven einnehmen, selbst also zwischenhaft und darüber hinaus in Bewegung zu bleiben versuchen. Dass alles dies bei Umfang und Dichte der Hyperphänomenologie kein leichtes, ja ein vielleicht sogar strapaziöses Unterfangen wird, müssen wir dabei in Kauf nehmen.

Wenngleich die Hyperphänomenologie uns und Waldenfels als ein neues und anderes Denken gilt, bedeutet dies nicht, wie bereits deutlich geworden sein sollte, dass diese mit dem Satz vom Widerspruch, dem Satz der Identität und dem Satz des ausgeschlossenen Dritten resp. überhaupt mit der in der traditionellen abendländischen Logik üblichen Weise in Begriffen, Urteilen, Betrachtungen, Überlegungen, Argumentationen, Intuitionen, Folgerungen und Schlussverfahren wie der Induktion, Deduktion, und Abduktion zu “denken“ prinzipiell bricht, was so ohne Weiteres auch nicht möglich wäre.⁸⁰⁰ Es bedeutet vielmehr, dass diese Denkgesetze durch eine “erweiterte Vernunft“ des Davon-Abweichenden ambivalent-dialektisch ergänzt und gesteigert werden, wo uns die Erfahrung dies hyperphänomenologisch gleichsam gebietet. In dieser jeweiligen Gegebenheitsweise der Erfahrung geht das Denken

⁸⁰⁰ Siehe dazu auch: *Heidegger-Handbuch*, S.240ff. Eine ambivalente Dialektik arbeitet nicht zuletzt an einem Zugleich von Differenz und Identität. Vgl. dazu auch Heidegger: *Identität und Differenz* (GA11). Dass es Waldenfels in der Folge nicht um eine „Lichtung des Seins“ als Alternative zum bisherigen abendländischen Denken geht, ist evident.

Waldenfels‘ entsprechend auch von der konventionellen Logik, Regelmäßigkeit, Ordnung und Symbolik aus, wie sie dem Menschen als sprachbegabtem Wesen eben eingegeben ist, um diese dann durch transzendierende Momente wie das Fremde, das Paradoxe, das Ambige, das Vexierbildhafte, das Demarkative und das Hyperbolische zu erweitern resp. zu brechen. Bewahrung und Sprengung des Gegebenen ergänzen sich da flexibel. Das sprengende *Mehr* und *Anderes* ist damit stets als ein rückgebundenes *Mehr* und *Anderes* zu verstehen, das dadurch deviant ist, dass es vom Bewährt-Gegebenen abweicht. Diese deviiierenden Expansionsbewegungen gehören im Lichte der Annahme, dass die Hyperphänomenologie als eine latente Form des Immer-Schon die Geschichte der Philosophie durchzieht (siehe II-2.1.), gewissermaßen doch zur traditionellen abendländischen Logik, insofern diese mindestens seit der Vorsokratik, Sprengungen und Ergänzungen ihrer selbst erfahren hat – und dies selbst bei den späteren Vätern der Logik, wie wir hinsichtlich dem ἐξαίφνης sowie der μεταξύ festgestellt haben.

Die Novität des hyperphänomenologischen Denkens liegt dann weniger im prinzipiell Originären seiner Ansätze, sondern mehr in den philosophiegeschichtlich, mit einem Waldenfels, nunmehr möglichen Weisen mit pathisch-responsiven, diastatischen sowie hyperbolischen Mitteln das erfahrungsmäßig Sich-Zeigende zu sammeln und zu ordnen, zu trennen und zu vergleichen und so insgesamt, sei es direkt oder indirekt, beschreibend sichtbar zu machen. Das Verhältnis der waldenfelsischen Hyperphänomenologie zur Logik ist ein entsprechend entspanntes, wie auch bei Ausprägungen nicht-klassischer Logik der Fall⁸⁰¹, wodurch der in einer *ambivalenten Dialektik* wirksame λόγος nicht nur einen nicht-rigiden Umgang mit der klassischen Logik pflegt, sondern sich selbst in seiner Vielfältigkeit noch als flexibel und variativ weiß, gegeben den labilen Bedingungen seiner Grenzgänge im Denken und Erfahren. Die Hyperphänomenologie ist damit eine Öffnung in das Mögliche, aber gemäß den überhaupt möglichen Öffnungen hyperphänomenaler Widerfahrnisse, denn „was uns widerfährt, kommt der Frage nach seiner Möglichkeit zuvor“⁸⁰². Die Hyperphänomenologie erweist sich damit – gegen einen naiven Immanentismus – als eine phänomenologische Immanenzerweiterung, deren Immanenz durch das Spektrum der Möglichkeit von Widerfahrnissen bestimmt ist. Als eine aus diesem Offenen in ihrer Offenheit vollzogene Denk-

⁸⁰¹ So etwa im Rahmen der buddhistischen Logik, welche in der Figur des *Catuskoṭi* resp. dem Tetralemma vierwertige Zustände für ein x kennt: 1. Dass es wahr sein kann (und nur wahr); 2. Dass es falsch sein kann (und nur falsch); 3. Dass es sowohl wahr als auch falsch sein kann; 4: Dass es weder wahr noch falsch sein kann.

⁸⁰² Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.111.

und Beschreibungsbewegung zeigt sich ihr jeweiliger Gegenstand als ambivalent-dialektisch ebenso wie ihre Bezüglichkeit darauf ambivalent-dialektisch ist. Gerade hierin gilt uns die Hyperphänomenologie als eine phänomenologische Disposition, wir könnten auch sagen eine Mentalität, ein Klima, eine Bewegungslogik des Erfahrens und Denkens zugleich. Als solche umspannt sie auch das waldenfelsische Denken, ohne dass wir damit behaupten würden die gesamte Philosophie Waldenfels‘ sei *nur* eine hyperphänomenologische nach ambivalent-dialektischer Art. Dieses interpretatorische Typisierungsproblem hier aber beiseite lassend, wollen wir doch festhalten, dass die nachfolgende Übersicht in zehn *Passi* somit *lediglich* das Hyperphänomenologische bei Waldenfels betrifft, wenngleich dieses gewissermaßen doch den gesamten waldenfelsischen Denkkorpus durchdringt.⁸⁰³

III – 3.1. Die Ereignislogik des Anfänglichen

Zum Auftakt ein Überblick: Sind wir gewillt, in das Panorama des Hyperphänomenologischen in Bezug auf das hyperphänomenale Erfahren, Denken und Beschreiben jeweils drei charakteristische Begriffe als orientierende Eckpunkte zu setzen, die auch das Ambivalent-Dialektische typisieren, so wären zu nennen: – Erstens das Fremde, – zweitens das Diastatische sowie – drittens das Indirekte. Die damit implizierte Erfahrung des Radikalen, Brüchigen sowie Hyperbolischen (in Bezug auf das Fremde), das damit beanspruchte Denken fruchtbarer Paradoxa (in Bezug auf das Diastatische) sowie das damit bedingte Verfremden der Erfahrung durch indirekte *Deskriptionen* (in Bezug auf das Indirekte) markieren nicht nur die drei vielleicht unübersehbaren Orientierungspunkte für unseren nun folgenden dekalogischen Rundblick, sondern auch die drei am schwersten wiegenden Gewichtsverlagerungen der hyperphänomenologischen Neuausrichtung insgesamt.

Wir wollen also noch einmal beginnen. Bedeutet dies, erneut mit dem Anfänglichen zu beginnen, so gilt es im Falle Waldenfels‘ mit dem Pathos und der Response der Erfahrung anzufangen. Wir sahen bereits zuvor: Im erzphänomenal Anfänglichen waren sowohl die Störung als auch die Antwort. Im Anfang war *ergo* das Doppelereignis von Pathos und

⁸⁰³ Eine von unserer Struktur abweichende Darstellung des waldenfelsischen Denkens, zumindest bis zum Jahre 2007, findet sich bei Antje Kapust in *Responsive Philosophie in Philosophie der Responsivität* (S.15-34), wobei die jeweils differierenden Interessen und Kontexte von selbst verstehen. Sie unterteilt das Denken Waldenfels‘ in sieben Phasen: 1) Der Mehrwert einer offenen Erfahrung, 2) Selektion und Exklusion von Ordnungen, 3) Fremdheit als Entzug, 4) Das Rätsel des leiblichen Selbst, 5) Responsive und apophatische Dimension, 6) Widerfahrnisse der offenen Erfahrung, 7) Geschuldete oder gesollte Aufmerksamkeit. Man könnte sagen diese Unterteilung entspricht jeweils dem Denken: 1) Offener Erfahrungen, 2) von Ordnungen, 3) von Fremdheit, 4) von leiblichem Selbst, 5) von Responsivität, 6) von Pathik und 7) von Aufmerksamkeit.

Response. In der darin mitgedachten „Herkunft des Logos aus dem Pathos“ paraphrasiert Waldenfels so im Grunde das „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος“ des Prologs des *Johannes-Evangeliums*⁸⁰⁴, d.h. das „Im Anfang war das Wort“, mithilfe responsiv-phänomenologischer Mittel: Im Anfang war das aus dem störenden Anspruch geborene Wort als Antwort. Die Gleichzeitigkeit dieses Beginnens in der Störung sowie in der Antwort ist der Nicht-Linearität des Doppelereignisses geschuldet: Es ist nicht *zuerst* Pathos und *dann* Response, sondern gemäß der Ereignislogik sind das Widerfahrnis als *Wovon* des Getroffenseins und *Worauf* des Antwortens als ein zeitverschobenes Doppelereignis zu verstehen. Das Doppelereignis von Pathos und Response inhäriert damit, wir sahen es, eine Diastase, d.h. ein Auseinandertreten in sich selbst, und zwar so, dass dasjenige, was uns widerfährt immer *zu früh* kommt und dasjenige, was wir darauf antworten, immer *zu spät*.⁸⁰⁵ Dieses Denken des Doppelereignisses ist dabei nicht nur in einem wesentlichen Sinne eingebettet in die Grundlagen einer waldenfelsischen Hyperphänomenologie – wir haben das Doppelereignis von der Ereignislogik des Auffallens und Aufmerkens her eingeführt (siehe II-3.), sodann als *Wovon* des Anspruchs und das *Worauf* des Antwortens gedacht (siehe II-4.) und schließlich auf das Doppelereignis *für uns* Leser hin weiterentwickelt (siehe II-5.) – sondern auch in jene der Phänomenologie als solcher.⁸⁰⁶ Es knüpfen sich an das Doppelereignis und die Diastase, sowie das darin implizierte Zwischendenken, somit für Waldenfels die grundsätzlichen Versuche das Subjekt-Objekt-Denken zu überwinden.⁸⁰⁷ Im Anfang ist also das Doppelereignis, was letztlich bedeutet, dass im Anfang die Erfahrung *als* Erfahrung ist. Erfahrung bedeutet dann, dass das Pathos des nackten Phänomens im Perzipienten zu einer *Wirkung* als Response kommt in Form eines wahrgenommenen Etwas *als* Etwas, gemäß der signifikativen Differenz. Dieser Anfang selbst

⁸⁰⁴ Der erste Satz des Prologs (1,1-18) in ganzer Länge, siehe *Joh* 1,1-3: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.“ – „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“

⁸⁰⁵ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.47.

⁸⁰⁶ Vorlaufende Ansätze zu einem Denken von Pathos und Response, mithin vom Doppelereignis, finden sich bei Husserl (In *Ideen* I, S.192: Im ganzen phänomenologischen Gebiet spielt die „merkwürdige Doppelheit und Einheit von sensueller hyle und intentionaler morphe eine beherrschende Rolle.“), bei Heidegger (in *Sein und Zeit*: Die Beziehung von Vorhandenheit und Zuhandenheit als eine Beziehung des Seins des Seienden zum innerweltlich Seienden), bei Sartre (in *Das Sein und das Nichts*: Die Beziehung von An-sich und Für-sich, wobei das An-Sich einem zustößt wie das Pathos und das Für-sich die Negativität in die Welt bringt als Möglichkeit durch Nichtung), bei Merleau-Ponty (in *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.7: Das „Zur“ und „In“ der Welt: „Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich zum voraus in meinem Besitz befände, jedoch das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung. Die Wahrheit bewohnt nicht bloß den inneren Menschen, vielmehr es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt. Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt.“).

⁸⁰⁷ Siehe Waldenfels u.a. *Bruchlinien der Erfahrung*, S.166; *Hyperphänomene*, S.88; *Sozialität und Alterität*, S.258; *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.163.

ist zunächst phänomenal, d.h. vor-phänomenologisch, denn phänomenologisch wird dieser erst, wenn diese Erfahrung und deren Sinn *in statu nascendi* auch analysiert und beschrieben werden aus der darauf sensibilisierten *Eingestelltheit* des Phänomenologen. Im Anfang ist ferner aber auch das hyperphänomenale *Mehr*, *Anders* und *Entzogene* dieses Etwas, denn jedem Phänomen kommen, wie wir gesehen haben, immer auch Anteile eines Hyperphänomens zu, also eines Darüber-hinaus und Zwischen. Im Anfang ist somit immer auch die gegebene Ordnung sowie deren Abweichung davon. Es ist damit im Anfang noch immer die Erfahrung *als* Erfahrung, allerdings ist die Erfahrung selbst *mehr* und *anders* als sie ist, was eben auch bedeutet, dass auf der Basis der Hyperphänomenalität eines jeden Anfangs, dem eigentlichen Anfangen noch die Möglichkeit eines Anfangs vor diesem Anfang vorausgeht, wie uns der aktive Part einer hyperphänomenologisch disponierten Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit gezeigt hat (siehe II-3.).

Die Frage nach dem hyperphänomenologischen Anfang ist also eine schwierige, die dazu führt, dass wir besser von pathischen „Anfängen“ sprechen, welche die Hyperphänomenologie „in die Gegenwart zu holen“⁸⁰⁸ versucht. Doch erst hier, in den unmittelbar einsehbaren Folgen dieser Vertracktheit, stoßen wir auf das Fremde *als* Fremdes. Die natürliche Gegenwart des Fremden zeigt sich uns nämlich nicht zuerst als das bezeichnete und beschriebene „Fremde“, sondern dadurch, dass sich unsere Erfahrung sowie unser Nachdenken selbst *verfremden*. Eine solche Verfremdung war und ist es auch, welche im Sinne Husserls unsere Sachen und Probleme darstellen, von welchen wir in I.2 dieser Schrift ausgegangen sind.⁸⁰⁹ Responsiv betrachtet, sind wir hier also wieder bei der Störung als erlittener Verfremdung angelangt, mit welcher alles beginnt. Dem Phänomen des Fremden kommt, unter hyperphänomenologischer Perspektive, in der Verfremdung somit das Moment eines Grund-Anfänglichen zu. Eine Phänomenologie des Fremden wie Waldenfels sie uns vorlegt, ist deshalb immer auch eine Phänomenologie des Erfahrens in seinem anfänglichen Stadium⁸¹⁰, welches nicht selten ein vorprädikatives Stadium ist. Als solches gibt sich das Fremde, indem es durch sein Pathos den

⁸⁰⁸ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.101.

⁸⁰⁹ Paradoxerweise gehen wir so, wie auch Waldenfels in seinem Denken, aber doch oftmals auch von den Philosophien aus, in unserem Falle indirekt von jenen Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans, in welchen sich uns die Sachen und Probleme als wesentlicher Antrieb zur Forschung zeigten (Siehe oben).

⁸¹⁰ Auch die Hyperphänomenologie beginnt letztlich mit der Erfahrung. Es ist dies der Anfang der Phänomenologie nach Husserl, die als erste Frage der Philosophie fragt, wie wir denn erfahren. Andere Weisen anzufangen wären etwa: Ontologisch wie Aristoteles mit der Frage was denn eigentlich ist; epistemologisch wie Descartes mit der Frage wie wir denn erkennen; logisch wie Russell mit der Frage wie wir denn argumentieren; ethisch wie Sokrates mit der Frage wie wir denn handeln sollen.

λόγος unseres Antwortens „in Bewegung setzt“⁸¹¹. Doch: „Der Stachel des Fremden setzt nicht nur in Bewegung, er dringt auch ins eigene Fleisch gleich dem Stachel der Stechfliege.“⁸¹² Gerade deswegen gilt es vom Fremden in seiner leiblichen *Wirkung* auszugehen, bevor man von dieser *Wirkung* oder seinen pathischen Ursachen spricht. Im Anfang ist so immer auch die gestochene Wunde der verfremdenden *Wirkungen* des Erfahrens. Im Anfang sind, recht besehen, damit aber die Anfänge aller pathisch-responsiven Verfremdungen unserer Erfahrung. Hyperphänomenologisch betrachtet, gibt es somit keinen primordialen Anfang, sondern das „Es gibt“ der vielen Anfänge hyperphänomenaler Erfahrungen in deren alienierenden *Wirkungen*.

Dieses „Es gibt“ ist für Waldenfels selbst ein Urphänomen, deren Ursprünglichkeit sich der „Unumgänglichkeit“ verdankt, dass wir „unweigerlich von einem solchen Faktum ausgehen, selbst wenn wir es bestreiten.“ Waldenfels geht es dabei nicht um die „empirische Gegebenheit zufälliger Tatsachen“, sondern um die „Notwendigkeit eines Faktums“⁸¹³, welches aufzuweisen eine Form von „Archäologie“ impliziert, die in Bezug auf die Hyperphänomenologie auch in einer „Hyperarchäologie“ mündet, die einer „Hyperrealität“ auf der Spur ist.⁸¹⁴ Wir könnten hier alternativ sogar von einer pathischen Ontologie des „Es gibt“ sprechen, auf welche eine Hyperphänomenologie selbst eine Response darstellt. Darin fungiert das „Es gibt“ als das Pathos der Erfahrung, welches auf uns zukommt, wie bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Nietzsche oder Heidegger das Denken.⁸¹⁵ Dieses Pathos bedeutet so nicht in einem herkömmlich ontologischen Sinne, dass es etwas gibt, welches sich uns gibt (wie Marions *donation*), sondern, dass wir von etwas getroffen wurden, von dem wir responsiv ausgehen, „und zwar derart, dass dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.“⁸¹⁶ Das Pathos „gibt zu sehen, zu sagen, zu denken, zu tun“⁸¹⁷. Dies bedeutet auch, dass wenn am Anfang die Antwort war, am Anfang doch nie das Antworten allein war, denn alle unsere Affekte, seien sie nun ein Erstaunen, ein Entsetzen

⁸¹¹ Waldenfels: *Antwortregister*, S.336.

⁸¹² Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.8.

⁸¹³ Husserl: *Ideen I*, S.98.

⁸¹⁴ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.125f. Siehe auch Laplanche: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, S.158f. Das „Es gibt“ erinnert hier auch an Heideggers „Es gibt Sein“ als ein Geschehen, dessen Geben Heidegger als „Schicken“ bezeichnet. (Siehe *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens* (GA14), S.8.)

⁸¹⁵ Gegen Descartes' Grundsatz des „cogito, sum“ also Schellings „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht.“ (*Zur Geschichte der neueren Philosophie, Descartes*), Nietzsches „Es denkt“ (siehe *Jenseits von Gut und Böse* (KSA5), S.31) oder Heideggers „Nicht wir, die Menschen, kommen auf die Gedanken, die Gedanken kommen zu uns Sterblichen, deren Wesen auf das Denken als seinen Grund gesetzt ist.“ (Siehe *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA79), S.89.)

⁸¹⁶ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.43. Siehe auch ebd., S.50.

⁸¹⁷ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.227.

oder ein Lachen, respondieren immer auf das Ereignis eines Widerfahrnisses, dessen Anfang im Pathos unserer Eigeninitiative notwendig vorausgehen muss. Denn: Was selbst eine schöpferische Antwort nämlich nie hervorbringen kann, ist, „das, *worauf* sie antwortet“⁸¹⁸. Und folglich: „Das, worauf ich antworte, konstituiere ich nicht.“⁸¹⁹ Entsprechend liegt der Schwerpunkt einer Phänomenologie des Fremden auch „im Aufweis eines vorgängigen Anspruchs“⁸²⁰. Dennoch gilt: „Erst im *Antworten* auf das, wovon wir getroffen sind, tritt das, was uns trifft, als solches zutage.“⁸²¹ Eine pathische Ontologie des „Es gibt“ erweist sich somit als eine indirekte Ontologie des pathischen *Wovon* und responsiven *Worauf*, wodurch wir wieder bei der waldenfelsischen Ereignislogik angelangt sind. Diese bricht zwar mit traditionellen Ontologien (siehe oben), wie ebenso mit anderen traditionellen philosophischen Wissensformen wie der Eidetik, der Transzendentalität oder dem Empirismus, bringt selbst aber innerhalb der ontologischen Tradition der Phänomenologie eine zumindest implizite oder schwache Ontologie zum Ausdruck, welche von einer fremden *Sachlichkeit selbst* ausgeht, die sich uns in der Konkretion der pathisch-responsiven Erfahrung zeigt, sei dies auch verspätet und nur indirekt. Diese Konkretion der pathisch-responsiven Erfahrung macht auch wieder deutlich, dass und inwiefern es einer Hyperphänomenologie trotz aller begrifflichen Abstraktion ihrer Herleitung und Anwendung stets um das Konkrete der Erfahrung geht. Davon zeugt gerade auch die Priorisierung der Verfremdung vor dem objektivierten Fremden selbst. Einer Hyperphänomenologie unterliegt damit auch eine Ontologie der konkreten, starken und gesteigerten Erfahrung in der Tradition des Aristoteles, aber auch Husserls, James‘, Bergsons und Deleuzens⁸²², die bei Waldenfels als *Verfremdung* der Erfahrung gerade das hyperbolische *Mehr* des Pathos verwirklicht. Diese Ontologie ordnet die Wirklichkeit der Hyperphänomene also nicht einfach ein, was gerade zu einer Einbuße des Fremden führen würde⁸²³, sondern versucht diese möglichst selbst zu veräußern, d.h. gleichsam zu performieren mit den ihr gegebenen sprachlichen Mitteln aufzuweisender Spuren des Sagens im Gesagten.⁸²⁴

⁸¹⁸ Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.24. So gilt auch: „Der reine Anfang wäre ein Augenblick, wo sich nichts wiederholt, das reine Ende wäre ein Augenblick, wo sich alles wiederholt. Im reinen Anfang und im reinen Ende wäre die Zeit aufgehoben.“ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.175.

⁸¹⁹ Waldenfels: *Antwortregister*, S.331. Hier wird auch eine Kritik an Husserls transzendentelem Ego laut.

⁸²⁰ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.10.

⁸²¹ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.59.

⁸²² Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.15/19.

⁸²³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.90.

⁸²⁴ Waldenfels‘ Aussage, dass die Xenologie „kein Teilbereich der Ontologie“ sei (siehe *Platon*, S.287) bezieht sich auf herkömmliche Ontologien, welche von einem positiv bestimmten Sein als Etwas ausgehen. Davon weicht die Ereignislogik der Hyperphänomenologie als eine Form indirekter Ontologie entschieden ab.

III – 3.2. Das Doppelereignis von Pathos und Response

Das “Es gibt“ des Pathos lässt interessanterweise anklingen, was dem Begriff des “Pathos“ semantisch innewohnt. Pathos bedeutet nämlich gemäß Waldenfels dreierlei: – Erstens ein *Widerfahrnis*, – zweitens ein *Leiden* und – drittens eine *Leidenschaft*. Das Pathos ist – erstens also ein Widerfahrnis, das einem zustößt, von welchem man getroffen wird. Das Pathos ereignet sich, wird somit zum Ereignis, das uns als Getroffene in Form eines Geschehnisses überkommt. Im Sinne des “Es gibt“ gilt dabei: „*Es* ereignet sich“ und „es ereignet *sich*.“ Das Pathos gibt *sich* im Ereignis über dem Spalt seines selbstbezüglichen Geschehens.⁸²⁵ Das Pathos ist somit weder ein objektives Vorkommnis, noch hat es ein Subjekt, sondern es ist ein Ereignis *für jemanden*.⁸²⁶ Als solches ist es verwandt mit der grammatischen Form des Passivs, wobei das Pathos als ein „Urpassiv“ verstanden werden muss und keine bloße „Umkehrung des Aktivs“ darstellt. Das Pathos erweist sich – zweitens als ein Leiden resp. ein „*Widriges*“, worin auch die Schmerzerfahrung pathischer Getroffenheit zum Ausdruck kommt. Unter Pathos gilt es – drittens eine Leidenschaft resp. einen “Überschwang“ zu verstehen, der das Gewohnte transzendiert und uns in ein Außerhalb des Vertrauten versetzt. Wirklichkeit ereignet sich also an uns, indem sie uns widerfährt, wir diese erleiden, und sie uns aus dem Gewohnten in ein Anderes reißen kann.

Dieses sich ereignende Pathos tritt dabei nicht isoliert auf. Es hebt sich, wie Waldenfels sagt, ab „von einem *pathischen Hintergrund*, den wir als Gefühlswelt, Stimmung oder Befindlichkeit beschreiben. [...] Wir sind auf bestimmte Weise eingestimmt, wenn uns etwas überrascht“⁸²⁷. Der Erfahrung der Wirklichkeit sind wir im waldenfelsischen Verständnis also primär ausgesetzt.⁸²⁸ Sie *tut sich uns an*, wir könnten sagen als ein gestimmter Hintergrund, von dem aus Sinn und Bedeutung sich erst abheben können, indem wir auf das sich gebende Pathos respondieren. Das Pathos ist dabei nicht „etwas, das uns angeht“, sondern das „Angehen“ resp. das „Angegangenwerden selbst. Es verkörpert jene ‚Nicht-Indifferenz‘, ohne die es schlechterdings nichts gäbe“⁸²⁹, wobei wieder die indirekte ontologische Ebene der

⁸²⁵ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.40.

⁸²⁶ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.227.

⁸²⁷ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.324.

⁸²⁸ Die eher überraschende Nähe zum späteren Heidegger ist dabei frappierend. So etwa in *Das Wesen der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache*, wo eindeutig eine Pathik der Erfahrung zur Sprache kommt: „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom “machen“ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir ihm uns fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich.“ S.159.

⁸²⁹ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.196.

Ereignislogik anklingt. Ein wenig klingt im Pathischen so auch eine Serendipität an, d.h. das glückliche Finden dessen, wonach man gar nicht suchte. Das Pathische ist „vielfarbig“⁸³⁰ und führt zu einer Mannigfaltigkeit von Ereignissen, die uns zustoßen und sich am sinnkräftigsten äußern in „starken Formen von Erfahrung“ wie der Geburt, der Reife, dem Berufseintritt, dem Berufswechsel, einer Revolution, einer Naturkatastrophe, einer Krankheit oder dem Tod.⁸³¹ Die Wirkungen dieser Ereignisse entfalten sich als solche in „verschiedenen Dimensionen“ wie der Ordnung, dem Selbst, dem Anderen und der Zeit.⁸³² Weil das Pathos nun immer *zu früh* kommt, überrascht es uns; weil wir immer *zu spät* antworten, entgleitet es uns. Wir sind niemals ganz auf der Höhe der zeitlichen Gegenwart der Erfahrung. Der Appel kommt unserer Initiative stets zuvor, unsere Antwort wie ein Echo immer zu spät.⁸³³ Diese Diastase als „*originäre* Zeitverschiebung“ verknüpft das Eigene der Antwort mit dem Fremden des Antuns über dem Bruch der Gegenwartserfahrung. Die Diastase bedeutet dabei nicht, dass der Response etwas vorausgeht, sondern, „dass die Erfahrung und der Erfahrende *sich selbst vorausgehen*.“ Diese Vorgängigkeit des Pathos sowie die Nachträglichkeit der Response gelten gemessen an der Erfahrung selbst.⁸³⁴ Daraus folgt: „Erfahrung, die einem Widerfahrnis entstammt, beginnt nicht bei sich selbst, im Eigenen, sondern anderswo, in der Fremde.“⁸³⁵ Dieses Anderswo der Fremde ist dabei das *Mehr* des Pathos, das allezeit mehr ist als unser Zutun und jede Ordnung sprengt. Das Pathos selbst ist damit auch niemals antizipierbar; in gewisser Weise ist das sich ereignende Pathos somit stets ein Singuläres meiner Erfahrung.

Die begriffliche Nähe von Pathos zum Pathologischen, die sofort ins Auge fällt, ist wiederum eine ambivalente. Sie führt dazu, dass beide Begriffe teils miteinander korrespondieren und doch voneinander zu trennen sind. Denn einerseits birgt das Pathische in seiner zweiten Bedeutung des Erleidens und Leidens eine gewisse Nähe zum Schmerz, der eine Krankheit für gewöhnlich begleitet, sodass Aspekte des Pathogenen im Pathischen enthalten sind, die im Pathologischen zum Ausbruch kommen können⁸³⁶, andererseits aber kann das Pathologische mannigfaltige, oft auch „ganz gegensätzliche Formen annehmen“, die das rein Pathische überschreiten.⁸³⁷ Pathologien versteht Waldenfels wiederum mit Kurt Goldstein als

⁸³⁰ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.113.

⁸³¹ Siehe ebd., S.20f.

⁸³² Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.106ff. Ereignisse weichen von Ordnungen ab, sie stoßen einem Selbst zu, geschehen zwischen dem Selbst und dem Anderen und gehen sich zeitlich vor.

⁸³³ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.147.

⁸³⁴ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.97.

⁸³⁵ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.325.

⁸³⁶ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.290.

⁸³⁷ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.325.

„mangelnde Responsivität“, d.h. als „partielle Unfähigkeit, auf die Anforderungen der Umwelt in adäquater Weise zu antworten“⁸³⁸. Krankheiten sind somit einer „Abwehr des Fremden zuzurechnen, die aus dem Wegschauen, Weghören, Sichwegwenden erwächst“⁸³⁹. Hier stoßen wir auch auf die wichtige referentielle Rückbindung des Begriffs der „Response“ auf Goldstein, die für Waldenfels von großer Bedeutung ist. Goldstein seinerseits übte auch auf phänomenologische Größen wie Scheler und Merleau-Ponty einen großen Einfluss aus.⁸⁴⁰

Im Sinne des Doppelereignisses gibt sich uns die reguläre Erfahrung der Wirklichkeit somit immer erst auf der Basis unserer entsprechenden Response auf das sich ereignende Pathos. Obwohl unsere Antwort das Widerfahrnis selbst nicht konstituiert, so bedeutet doch der Umstand, dass wir erst im Antworten darauf, *wovon* wir getroffen werden, dieses *Wovon* zum Ausdruck bringen, dass die Response das Widerfahrnis erst zum Anspruch an *uns* macht. Erst durch unser Antworten geht vom Pathos auch ein Ansprechen unserer Antwortlichkeit aus, welche diese gleichsam evoziert als ein „antwortendes Tun“. Antworten bedeutet also, „daß das eigene Wort aus der Fremde kommt“⁸⁴¹. Es bedeutet, anderswo zu beginnen, dort nämlich, „wo wir nicht waren und nie sein werden“⁸⁴². Deshalb differenziert sich das Fremde auch noch vom platonischen ἕτερον aus dem *Sophistes*, denn das Fremde ist nicht nur anders, sondern auch anderswo⁸⁴³ resp. ist das *Anderswo*, ein Atopos, wie auch Merleau-Ponty wusste.⁸⁴⁴ Sobald dieser Anspruch vorliegt, von uns also gleichsam ermöglicht wird, wird das Antworten wiederum unausweichlich. Dann wurde der Anspruch als Appell erhört, der unser Antworten gleichsam hervorruft. Denn, wie Waldenfels betont: Wenn uns etwas anspricht, so können wir „nicht nicht antworten“, denn wir verfügen nicht über das Pathos, das uns unausweichlich trifft.⁸⁴⁵ Dies geht so weit, dass man immer antwortet, und sei dies auch schweigend (siehe II-5.1.)⁸⁴⁶, oder sogar, ohne zu antworten, denn „keine Antwort wäre auch eine Antwort“⁸⁴⁷ wie Waldenfels betont. *Vice versa* bedeutet dies aber auch: „Wir antworten nicht auf das, was wir

⁸³⁸ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.117.

⁸³⁹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.309.

⁸⁴⁰ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.14. Ein gewisse Antwortlichkeit findet sich allerdings auch schon bei Husserl: Nämlich ein „antwortendes Hinschauen und Hinhören“ (siehe *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), S.462) sowie ein „antwortenden Verhaltens“ (siehe ebd., S.462/476).

⁸⁴¹ Waldenfels: *Platon*, S.163.

⁸⁴² Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.131.

⁸⁴³ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.235.

⁸⁴⁴ Vgl. Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* S.320. Siehe auch Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.26 sowie *Hyperphänomene*, S.301: „Das Fremde steht für das Un-mittelbare inmitten aller Vermittlung. Das Fremde läßt sich weder lokalisieren noch globalisieren, es ist immerzu anderswo.“

⁸⁴⁵ Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.44/109. Siehe auch: *Antwortregister*, S.357.

⁸⁴⁶ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.366.

⁸⁴⁷ Waldenfels: *Platon*, S.163 Waldenfels erwähnt diesbezüglich auch Aristoteles in *Lehre vom Satz* 10, 20b22-23: In einem dialektischen Gespräch ist die Frage „die Forderung nach einer Antwort“.

hören, sondern wir antworten, indem wir etwas hören.“⁸⁴⁸ Um so also erneut unsere ursprünglichen Verfremdungen der Leseerfahrung aus I-2. aufzugreifen: Auf das uns ansprechende Pathos in den Texten Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans konnten, können und werden wir *nicht nicht* antworten können; sei dies im Aufhorchen oder auch im Verstummen. Erneut stellen wir also fest, wie die Hyperphänomenologie selbst zu einer phänomenologischen Response mutiert.

Die Figur der *Response* als solcher gewinnt Waldenfels dabei aus der schon angetroffenen responsiven Differenz, welche zwischen dem, „*was geantwortet* wird“ (die Antwort), dem „*was beantwortet* wird“ (die Frage) und dem, *worauf* man im Antwortgeben *antwortet* (der Anspruch) unterscheidet. Dabei klafft vor allem zwischen dem Antwortgeben (der Response) und dem Anspruch „eine unüberbrückbare Kluft.“ Die responsive Differenz verstärkt dabei die signifikative Differenz, denn stets wird „*etwas auf etwas*“ geantwortet.⁸⁴⁹ Diese Unterscheidung zwischen dem *Was* des Antwortens vom *Worauf* des Antwortens führt so zu einer „Zwischensphäre“, die sich nur aus dem Gesichtspunkt einer Responsivität verstehen lässt⁸⁵⁰, welche davon ausgeht, dass das, *worauf* wir antworten, dasjenige, *was* wir antworten transzendiert, insofern das *Worauf* des Antwortens nämlich ein Fremdes ist. Diese Differenz zwischen dem fremden *Mehr* des Pathos und dem eigenen Gehalt der Response entspricht dabei auch einem „*Überschuss des Sagens im Gesagten*“, der so einem Außer-ordentlichen innerhalb der Ordnung des Gesagten gleicht.⁸⁵¹ Auch an dieser Stelle wird erneut deutlich, wie das Hyperphänomenale, welches sich hier im Sagen als einem Außer-ordentlichen hält, ganz grundsätzlich unsere Erfahrung *als* Erfahrung durchdringt. Diese Asymmetrie zwischen Pathos und Response gehört wesentlich zum Doppelereignis, insofern Erfahrung darin als Ereignis im Zwischen manifest wird, welches gleichermaßen ein diastatisches, differentielles sowie hyperbolisches Zwischen ist. Im Inmitten dieses Zwischen ist sodann selbst das Fragen responsiv: „Fragen, die wir stellen, sind selbst schon eine Art von Antwort.“⁸⁵² Im Lichte des oben schon tritierten Doppelereignisses von pathischem Auffallen und responsivem Aufmerken (siehe II-3.), lässt sich wiederum sagen, dass die Response das Pathos im Grunde erst in ihr Bemerkbarsein erhebt. Antworten machen also sichtbar, selbst wenn die Wirklichkeit immer mehr ist als ihre Sichtbarkeit. In diesem Sinne erweist sich auch der λόγος als Response,

⁸⁴⁸ Waldenfels: *Antwortregister*, S.250.

⁸⁴⁹ Siehe ebd., S.242.

⁸⁵⁰ Siehe ebd., S.332. Siehe auch: *Grenzen der Normalisierung*, S.44.

⁸⁵¹ Siehe Waldenfels u.a. *Bruchlinien der Erfahrung*, S.138 und *Antwortregister*, S.335f.

⁸⁵² Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.169. Siehe auch: *Antwortregister*, S.125: „Wer fragt, antwortet schon, wer antwortet, fragt noch.“

indem diese zur Sprache und zum Sinn bringt, was einen vorgängig aus dem Vorprädikativen und Vorintentionalen trifft.⁸⁵³ Dieser λόγος, der bei Waldenfels erst aus dem Pathos entspringt, ist also ein responsiver λόγος, dessen antwortende Versprachlichung freilich alle möglichen Formen von Sprachlichkeit umschließt und sich keineswegs nur auf die verbale Sprache begrenzt. Er weitet sich also gemäß der waldenfelsischen Kritik am *Logozentrismus*⁸⁵⁴ auf die λόγοι aller möglichen Formen von Antwortlichkeiten aus, zu welchen auch das Vor- und Außersprachliche gehören.⁸⁵⁵ Der responsive λόγος der Hyperphänomenologie weist dann Züge einer „originären Heterologie“ auf, d.h. einer „Andersheit des Logos selbst“⁸⁵⁶, die sich der abendländischen Aneignungstendenz widersetzt. Responsivität umfasst im waldenfelsischen Verständnis so auch Antwortdimensionen wie „die Bild- und Tonsprache“ sowie „die Körpersprache und die Sprache der Dinge“, welche ein responsiver λόγος zur Sprache bringt, aber auch sichtbar, hörbar und spürbar macht.⁸⁵⁷ Zu antworten, wandelt das fremde Pathos so um in λόγος, Ethos, *Eidos* oder *Hexis* „je nachdem, *als was* es aufgefaßt und *wie* es ausgeformt wird“⁸⁵⁸. Dies mag dann sogar so weit gehen wie in Valéry's Wort: „Der Geist ist ein Moment der Antwort des Körpers auf die Welt.“⁸⁵⁹

In diesem Sinne erweist sich die Responsivität als ein Grundzug menschlichen Verhaltens, d.h. „sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen“ in Form mannigfaltiger Geschehnisse eines „Anknüpfens an“ und „Eingehens auf“⁸⁶⁰. Das Antworten ist ein spektrales Agieren im λόγος, welches auf ein Pathos verschiedenste Antworten zulässt, was auch zu variierenden, paradoxen oder ambigen Antworten führen kann. Nur in Grenzfällen, oder auf

⁸⁵³ Das Vorprädikative spielt u.a. für das heideggerianische Ereignisdenken eine zentrale Rolle. Siehe dazu *Heidegger-Handbuch*, S.242ff/336ff. Außerdem erinnert der Topos an ein berühmtes Wort aus Goethes *Torquato Tasso* „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, / gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“ 5. Akt, Fünfter Auftritt.

⁸⁵⁴ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.49.

⁸⁵⁵ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.320ff: Responsivität umfasst dann in einer Steigerung vom Sprachlichen zum Außersprachlichen: 1) Die *sprachliche Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage*, 2) das *sprachliche Eingehen auf den Frageanspruch, der sich in der Frage als einer Aufforderung kundtut*, 3) *jedes Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung kundtut*, 4) *jedes Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung, oder aber im vor- oder außersprachlichen Ausdruckverhalten kundtut*.

⁸⁵⁶ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.58 sowie *Bruchlinien der Erfahrung*, S.273

⁸⁵⁷ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.10.

⁸⁵⁸ Ebd., S.222. Der hier bezeichnete „Logos“ meint offenkundig dann den nur verbalen, prädikativen Logos und nicht den λόγος als Sinn und Vernünftigkeit *per se*.

⁸⁵⁹ Valéry: *Cahiers / Hefte* (Band 3), S.312.

⁸⁶⁰ Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.106; und *Antwortregister*, S.324/437ff. Das „Eingehen auf“ der *Response* unterscheidet sich so auch auf von einer *Reaktion*, die aneignet und abstößt (siehe *Antwortregister*, S.459). Das „Eingehen auf“ nennt Waldenfels auch „das Antworten im weiteren Sinne“, das nicht nur Auskunft erteilt, oder Wissen vermittelt, sondern auf einen fremden Anspruch antwortet (siehe *Bruchlinien der Erfahrung*, S.365ff).

der Basis hyperphänomenologischer Ignoranz, verfügen wir über schon vorgefertigte Antworten oder legen Antworten als reine Erzeugnisse vor. In das Spektrum des Ersteren gehören ordentliche Antworten, die aus ordentlichen Ansprüchen entspringen und so ein Repertoire vorhandener Antwortschemata erlauben. Dies führt zu regelgeleiteten und oft wenig lebendigen Stereotypen (wir denken auch an die sogenannte “Künstliche Intelligenz”), die wir höchstens finden können. Zu Zweitem gehören wiederum Antworten, die im Grunde auf nichts eingehen, weil sie an keinen Anspruch anknüpfen d.h. es handelt sich um Responsen ohne Antwort, wie sie etwa in pathologischen Kontexten auftreten. Erstere stellen geschlossene Ordnungen des Normalen dar, wo Antworten nur als zirkuläre Reproduktionen fungieren; zweite stellen eine unbegrenzte Ordnung des Abnormalen dar, in welcher Antworten als isolierte Produktionen möglich sind, wodurch nichts mehr kontextualisierbar ist.⁸⁶¹ In gesteigerter Form handelt es sich bei solchen Responsen ohne Pathos, auch um Tautologien, Surrogate, Blendwerke oder Antwortparodien mit Wiederholungszwang. Der umgekehrte Fall wäre ein Pathos ohne Response, das sich etwa als schockartiges Widerfahrnis, ein Trauma, eine Obsession oder gebannte Faszination zeigt.⁸⁶²

Außerhalb dieser Grenzfälle resp. ausgehend von einer responsiven Phänomenologie werden Antworten aber gegeben, indem wir diese erfinden. Erfinden bedeutet in diesem Kontext auf fremde Ansprüche einzugehen und kreative Antworten darauf zu ersinnen.⁸⁶³ Es gibt für Waldenfels dabei keine „wahre Antwort“, sondern nur „richtige Antworten“⁸⁶⁴, gegeben dem jeweiligen Widerfahrnis, das als solches aber auch zu sich widersprechenden Responsen führen kann.⁸⁶⁵ Über die mögliche Richtigkeit von Responsen belehrt uns dann vielleicht wieder Goethe am klarsten, weil poetischsten: „Eine richtige Antwort ist wie ein lieblicher Kuß.“⁸⁶⁶ Aufgrund der Struktur des Doppelereignisses kommt dabei auch dem kreativen Antworten implizit noch der Widerfahrnischarakter des anstoßenden Pathos zu, sodass auch die Responsen stets einen Geschehnischarakter annehmen, der letztere in ihrem Kern als unbewusst erweist. Es handelt sich hier also um ein responsives Geschehnis, dessen *Was* des Antwortens, wie immer kreativ dieses auch sein mag, aufgrund der responsiven Differenz doch das *Worauf* des Antwortens niemals erfinden kann. Denn „jedes Schaffen ist ein Erwidern, Aufgreifen“⁸⁶⁷.

⁸⁶¹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.396 und *Grenzen der Normalisierung*, S.78ff. Siehe auch: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.164.

⁸⁶² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.160ff.

⁸⁶³ Siehe Waldenfels u.a. *Grenzen der Normalisierung*, S.92f sowie *Schattenrisse der Moral*, S.56.

⁸⁶⁴ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.125.

⁸⁶⁵ Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.270.

⁸⁶⁶ Goethe: *Maximen und Reflexionen*, 1189.

⁸⁶⁷ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.45.

Dennoch entsteht durch das kreative Antworten erst der Sinn, der so auch auf das *Worauf* des Antwortens zurückschlägt, wodurch das Paradox ans Licht tritt, dass eine kreative Antwort immer gibt, was sie selbst nicht hat.⁸⁶⁸ In dieser Bescheidung der kreativen Potenziale der Responsivität, dass uns dasjenige, *worauf* wir antworten, trotz einer responsiven Sinnerzeugung stets fremd bleiben muss, offenbart sich ein weiteres Mal der restriktiv-hermeneutische Zug der Hyperphänomenologie, das Phänomen des Fremden weder beherrschen noch normalisieren zu wollen, sondern die Unverfügbarkeit des Pathos hinzunehmen. Es bleibt so die Asymmetrie zwischen dem Eigenen und Fremden, welche, wir sahen es schon, eine intrinsische Asymmetrie der „Zwischensphäre“ des Doppelereignisses der Erfahrung selbst ist.

III – 3.3. Die Erfahrung des Fremden und Grenz-Fremden

Das Fremde ist zunächst also das *Mehr* des Anspruchs, auf den wir antworten. Das Fremde ist das, *worauf* wir antworten, wodurch es *als* Fremdes konstituiert wird. Es ist damit die Ebene vorprädikativer Transzendenz innerhalb des pathischen Hintergrunds der Wirklichkeit, von welchem sich Sinn und Bedeutung erst abheben in unseren Responsen auf das Widerfahrnis von Welt. Das Fremde ist folglich die Grundlage des Doppelereignisses, allerdings nicht in einem transzendentalen Sinn, sondern in einem responsiven. Denn ohne das Anderswo des Fremden, von welchem wir antwortend ausgehen, gäbe es keine Erfahrung. Hyperphänomenologisch betrachtet, beginnt das Fremde *als* Fremdes indes in Form der *Verfremdung* unserer Erfahrung sowie, in der Folge, durch eine Technik verfremdender Beschreibung. Dadurch wird das Fremde zum genuin indirekten Ereignis, welches sich uns in seiner Bezüglichkeit immer schon entzieht. Diese hyperphänomenologische Aufmerksamkeit für das Fremde beginnt mit der Opposition gegen den „geheimen *horror alieni*“, der gemäß Waldenfels im Untergrund der Philosophie schwelt und zu den bekannten Bewältigungs- sowie Aneignungstendenzen des Fremden führt, die sich verleitet sehen, dem Fremden seinen Stachel zu ziehen.⁸⁶⁹ Dieser *horror alieni* ist im Grunde der Schrecken vor Paradoxie und Asymmetrie. Denn das Fremde, welches die Welt, in welcher wir leben, durchfurcht⁸⁷⁰, ist eine „Unmöglichkeit“ der Sachen selbst, die, wie es in Husserls widersprüchlichen Formel der

⁸⁶⁸ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.53.

⁸⁶⁹ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.52. Ebd.: „Diese Bewältigung des Fremden kann verschiedene Formen annehmen. Man kann den Gegensatz von Eigenem und Fremdem herunterspielen zu bloßen Varianten, die in der Erfahrung vorkommen. Man kann versuchen den Gegensatz zu einer allumfassenden Ordnung aufzuheben, die allem seinen gemäßen Platz zuweist. Man kann ihn emporsteigern zum Motor einer Gesamtentwicklung, die durch alle Gegensätze hindurch einer allgemeinen Versöhnung zustrebt. Man kann schließlich, bescheidener geworden, den Gegensatz entschärfen durch den Rekurs auf universale Normen, die Eigenes und Fremdes einander gleichstellen.“

⁸⁷⁰ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.11.

“bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ deutlich wird, als eine „positive“ Unmöglichkeit verstanden werden muss⁸⁷¹, die das Fremde *als* Fremdes in seiner Präsenz als Absenz genuin bestimmt und uns das Paradoxe fruchtbar macht.

In dieser Schrift haben wir das Fremde nebst seiner Bezeichnung als ein Paradoxon bisher u.a. als ein Urphänomen, eine zugleich allgemeine und partikulare Erscheinungsweise von Fremd-Sein und einen Teilbereich des Hyperphänomenalen bezeichnet, welches überschüssige und demarkative Momente aufweist. „Das Fremde ist ein Grenzphänomen par excellence.“⁸⁷² Es ist an dieser Stelle nun weder möglich noch sinnvoll in einem noch einmal extensiven Stil auf das Fremde bei Waldenfels einzugehen⁸⁷³, gerade auch im Lichte dessen, was bisher in dieser Hinsicht bereits entwickelt wurde. So wollen wir hier lediglich das Spektrum des Phänomens des Fremden ein wenig ausweiten, denn es gibt, wie Waldenfels betont, nicht “das“ Fremde, sondern vielmehr „verschiedene Fremdheitsstile“⁸⁷⁴. Waldenfels unterscheidet so verschiedene Dimensionen des Fremden sowie etliche Formen einer Fremdheit *von etwas*. Zu letzterem gehört etwa die Fremdheit der Technik, die Fremdheit der Rede, die Fremdheit anderer Kulturen oder die Fremdheit der Künste.⁸⁷⁵ Es handelt sich hier um objektbezogene Formen des Fremden. Zur erneuten Klarstellung: Das Fremde ist kein Etwas, sondern eine radikale Erfahrungsweise, die jedem empirischen und intelligiblen Erkenntnisakt innewohnt. Das Fremde ist eine Erfahrungsweise als „Fremdwerden der Erfahrung und der Phänomene“ selbst, welches uns im Pathischen heimsucht, „indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht“⁸⁷⁶. Fassbar wird das Fremde so nur in der Unfassbarkeit einer „Antwort, die gibt, was sie nicht hat“⁸⁷⁷. Fassbar wird das Fremde also nur in der Ambivalenz resp. im Paradoxen einer Berührung mit dem Unberührbaren. Das Fremde ist nicht dasjenige, was wir nicht kennen, da gibt es Unzähliges, sondern dasjenige, was wir niemals kennen können und sich uns nur indirekt als *wirkende* Entzugserscheinung unserer Erfahrung gibt. Das Fremde ist dort, „*wo etwas oder jemand da*

⁸⁷¹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.630. Husserls hat das Fremde für die Philosophie wohl insgesamt als Erster fruchtbar gemacht hat, denn er betreibt in dessen Untersuchung niemals eine “zweite Philosophie“, sondern machte „die Andersheit und Fremdheit des Anderen [...] zum ,Thema der ersten Philosophie‘.“ Siehe auch Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.57.

⁸⁷² Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.15.

⁸⁷³ Diesbezüglich sei erneut auf Waldenfels‘ vier große Studien zur Phänomenologie des Fremden hingewiesen.

⁸⁷⁴ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.23.

⁸⁷⁵ Siehe zur Fremdheit der Technik (*Bruchlinien der Erfahrung*, S.456f), zur Fremdheit der Rede (*Vielstimmigkeit der Rede*, S.9), zur Fremdheit anderer Kulturen (*Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.27), zur Fremdheit der Künste (*Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.132).

⁸⁷⁶ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.8.

⁸⁷⁷ Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.32.

*ist, indem etwas oder jemand nicht da ist*⁸⁷⁸. Fremdes ist also die erfahrene Unmöglichkeit. Dennoch, das Fremde gibt sich, es ist ein “Es gibt“ der Wirklichkeit, allerdings als eine Absenz.

Aufgrund dieser paradoxen und ambivalenten Natur ließe sich das Urphänomen des Fremden auch als ein Spektralphänomen deuten, denn es erscheint (lateinisch für “*spectrum*“: Erscheinung) in einer Vielfältigkeit, d.h. anhand der Vielfältigkeit der Erfahrungen, indem es diese vervielfältigt, d.h. erweitert um das Spektrum des Fremden. In seiner engen Verwandtschaft zum Hyperphänomen, von welchem wir oben als einer Immanenzerweiterung sprachen, kann uns so auch das Fremde als Immanenz erweiternd gelten. Das Fremde als ein Spektralphänomen verstanden, erweitert somit das “Es gibt“ der Erfahrungsimmanenz um das Spektrum des Fremden. Diese Erweiterung ist natürlich keine Erweiterung von Sinnhaftigkeit, sondern eine indirekte *Vermehrung* von Immanenz, insofern das Fremde ein *Mehr* ist als ein Überschüssiges, Entzogenes und Abweichendes. Die Spektralphänomenalität tritt demnach als ein Bereich der Hyperphänomenologie in Erscheinung, welche auf diese Immanenzerweiterung aufmerksam und sie indirekt zu deskribieren versucht. Das Spektrum der Erfahrungsimmanenz erweitert sich also um die Transzendenz des Fremden.⁸⁷⁹ So wie nun der Begriff des “Hyperphänomens“ selbst wesentlich demarkativ und hyperbolisch ist, so ist jener des “Fremden“ ausreichend polyvalent, als dass er ganz basal und generell auftreten kann und doch das Spezifische und Selbsttranszendierende birgt. Genau dies spiegelt sich auch in den verschiedenen Dimensionen des Fremden wider, die auch „Steigerungsformen des Fremdseins“⁸⁸⁰ sind. Waldenfels unterscheidet so – erstens eine alltägliche und normale Fremdheit, – zweitens eine extraordinary Fremdheit, – drittens eine strukturelle Fremdheit, – viertens eine liminale Fremdheit, – fünftens eine duplikative Fremdheit, – sechstens eine ekstatische Fremdheit und – siebentens eine radikale Fremdheit. Dabei gilt grundsätzlich, wie bereits gesehen: “*So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten*. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnung wie ein Schatten.“ Fremdheit erweist sich damit prinzipiell als ein Überschuss, ein *ex-cès*, welcher mit einer bestehenden Ordnung bricht, indem er über diese hinausgeht. Es handelt sich hier um eine „*Transgression*“ vom Ordentlichen in das Außer-Ordentliche.⁸⁸¹

⁸⁷⁸ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.110.

⁸⁷⁹ Gemäß Rölli ist es dann gerade die Immanenz, die das Gewicht der Erfahrung ausmacht. Er versteht Waldenfels als einen radikalen Empiristen-Philosophen. Siehe *Phänomenologie und Empirismus – Ein exklusives Verhältnis* in *Philosophie der Responsivität*, S.211ff.

⁸⁸⁰ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.35.

⁸⁸¹ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.164.

An erster Stelle beschreibt Waldenfels die normale resp. alltägliche Fremdheit, die innerhalb jeweiliger Ordnungen verbleibt, wie etwa die Fremdheit eines Nachbarn innerhalb der Ordnung eines Wohnhauses oder der Passant innerhalb einer Ordnung der Nachbarschaft.⁸⁸² Es handelt sich hier um eine dezente Form der Fremdheit, die eher unauffällig in vertrauten Umgebungen auftritt. Ganz anders die strukturelle Fremdheit an – zweiter Stelle, „die all das betrifft, was außerhalb einer bestimmten Ordnung anzutreffen ist“, wie etwa eine fremde Sprache oder fremde Rituale. Hier tritt das Fremde als deutlicher Kontrast zum Eigenen⁸⁸³ hervor, was das Fremde in die Nähe des Un-heim-lichen rückt. Eng daran anknüpfend, aber von noch einmal deutlicher Intensivierung, ist an – dritter Stelle die extraordinäre Fremdheit zu nennen. Diese zeigt die *Unfasslichkeit* des Fremden an, insofern darin Ordnungen gesprengt werden, sodass sich deren Deutungsmuster als prinzipiell obsolet herausstellen.⁸⁸⁴ Es handelt sich dann um eine Fremdheit an den Grenzen der Vernunft, die sich durch „drohende *Ein- und Ausbrüche*“⁸⁸⁵ charakterisiert, deren „Durchbruchsformen“ sich zu einer „Hyperbolik des Außerordentlichen gruppieren, freilich nicht systematisieren lassen“⁸⁸⁶. Auch außerhalb der Ordnung, doch in einem vertierten Sinne, steht – viertens die liminale Fremdheit, die eine Ordnung nicht überschreitet, sondern „unterhalb der Ordnungsschwelle auftaucht“⁸⁸⁷. Es handelt sich hier um die Fremdheit des *Unordentlichen*, „das der bestehenden Ordnung auf ihrem eigenen Boden entgegentritt“ sowie der Fremdheit des *Ungeordneten*, „aus dem heraus Ordnung entsteht“⁸⁸⁸. – Fünftens spricht Waldenfels auch von einer duplikativen Fremdheit, die als „eigentümliche Selbstverdoppelung“ auftritt und besonders den Anderen betrifft, der von Beginn weg in uns implantiert ist und dessen Anspruch uns mit uns selbst als einer Art „Doppelgänger“⁸⁸⁹ konfrontiert. Im „Auseinandertreten von Selbst und Anderem“ tritt diese befremdende Verdoppelung dann als ein *Chiasmus* von ineinandergreifenden Selbst- und Fremderfahrungen auf.⁸⁹⁰ Noch einmal anders dann, – sechstens, die ekstatische Fremdheit. Diese bezeichnet den Zustand, „mit der das Selbst außer sich gerät“⁸⁹¹, d.h. in welcher das Selbst sich selbst fremd wird. Der Entzugscharakter des Fremden wird darin zum Selbstentzug, der „im Herzen des Selbst aufbricht.“ Ekstatische Fremdheit besagt so, „daß das Selbst sich als anderes erlebt,

⁸⁸² Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.35f/78.

⁸⁸³ Siehe ebd., S.36.

⁸⁸⁴ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.93.

⁸⁸⁵ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.241.

⁸⁸⁶ Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.178.

⁸⁸⁷ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.178. Siehe auch *Bruchlinien der Erfahrung*, S. 274.

⁸⁸⁸ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.228.

⁸⁸⁹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.93.

⁸⁹⁰ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.213.

⁸⁹¹ Ebd., S.186.

indem es von Anderem affiziert wird“⁸⁹². – Siebentens schließlich finden wir bei Waldenfels noch die „radikale Fremdheit“, auf welche wir im Verlauf dieser Schrift vereinzelt schon gestoßen sind und deren Nähe *zum* resp. potentielle Identität *mit* dem Hyperphänomen bereits hervorgehoben wurde (siehe III-2.3.). Aufgrund dieser bedeutenden Nähe wollen wir die radikale Fremdheit in der Folge ein wenig detaillierter behandeln.

Die radikale Fremdheit ist nach Waldenfels die „höchste Steigerung“ der Fremdheit. Sie tritt in Form von Grenzphänomenen wie Eros, Rausch, Schlaf oder Tod auf, „die den Gang der Dinge, auch die Raum- und Zeitordnung durchbrechen, verdichtet zu einem Augenblick, der die Raum- und Zeitlosigkeit streift.“ Zu ihr gehören aber auch „Umbruchphänomene wie Revolutionen, Sezessionen oder Konversionen, wo Lebensformen aufeinanderprallen oder sich abspalten, ohne daß eine übergreifende Ordnung den Übergang regelt [...]“. Weil auch für die radikale Fremdheit gilt, dass sie exzessiv ist, d.h. einen Überschuss darstellt, der einen bestehenden Sinnhorizont transzendiert, ist sie niemals mit „absoluter und totaler Fremdheit“ zu verwechseln.⁸⁹³ Letzteres zeigt an, dass bei Waldenfels auch zusätzliche, indes marginale Formen der Fremdheit vereinzelt, und d.h. meist nur *en passant* auftreten.⁸⁹⁴ Die radikale Fremdheit ist, wie etymologisch unübersehbar, jene Fremdheit, die „an die Wurzeln der Dinge und an das Innerste unserer selbst rührt“⁸⁹⁵. In dieser Rührung findet dann auch die vom Grunde her umwälzende Wirkung statt, welche die radikale Fremdheit in ihrer gegenüber den bestehenden Ordnungen subversiven Natur zeitigt, sei dies nun in der Grenzwärtigkeit eines akuten Todesfalles oder im Umbrechenden einer politischen Revolte, der man ausgesetzt ist. Radikale Fremdheit ist offenkundig kontrovers. Ihre Akzeptanz wird zum Stein des Anstoßes, denn an ihrer Feststellung, vor allem aber am Beharren auf ihre genuine Unverfügbarkeit, gepaart mit dem „Ja“ zu ihrer Omnipräsenz bis in die tiefsten Tiefen unserer selbst hinein – da wo die ekstatische und radikale Fremdheit miteinander verschmelzen –, scheiden sich die philosophischen Geister von den Hermeneutikern über die Hegelianer bis hin zu den Empiristen, was einer Phänomenologie des Fremden, wie Waldenfels sie vorlegt, eine „Phalanx

⁸⁹² Ebd., S.205f.

⁸⁹³ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.36f.

⁸⁹⁴ Dazu gehören etwa auch die diastatische Fremdheit (siehe *Hyperphänomene*, S.178), die *invasive, evasive* Fremdheit (siehe *Bruchlinien der Erfahrung*, S.193), die relative Fremdheit (siehe *Platon*, S.306), die religiöse Fremdheit (siehe *Hyperphänomene*, S.407) oder die transzendente Fremdheit (siehe *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.56). Eine totale Fremdheit ist, davon abgesehen, für Waldenfels ohnehin unmöglich, „da Fremdes nur als bestimmtes Fremdes in Abhebung von Eigenem entsteht.“ (Siehe: *Grenzen der Normalisierung*, S.132.)

⁸⁹⁵ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.241.

von Gegnern“ gegenüberstellt.⁸⁹⁶ Die radikale Fremdheit ist es, die dazu führt, dass herkömmliche Begriffe und Kategorien wie die Vernunft, das Subjekt oder die Intersubjektivität hyperphänomenologisch umgedacht, d.h. neu und anders gedacht werden müssen.⁸⁹⁷ Radikal ist die Fremdheit des *Worauf* unseres Antwortens, radikal ist auch die Fremdheit des *Mehr* im Pathos, radikal ist ferner die Fremdheit des *Anderswo*, von dem alle unsere Erfahrung ausgeht. Radikalität und Hyperbolik reichen sich im paradoxen Zwischen des Gründlichen und des Darüber-hinaus – der Schwelle, die zugleich atopisch ist – also die Hand in der uns schon vertrauten Ambivalenz der Überlagerung beider Modi. Hier konstatieren wir auch leicht wieder bedeutsame Parallelen zwischen Phänomenen radikaler Fremdheit und den Hyperphänomenen. Dies betrifft nicht zuletzt auch die starke *Wirkung*, welche beide Phänomentypen auf ihre Perzipienten als Respondenten leiblich ausüben. Denn, wie Waldenfels in *Hyperphänomene* ausführt, bekundet sich radikal Fremdes in „*Verfremdungsfiguren*“, die sich als „genuine Verschiebungen und Sprünge innerhalb der Erfahrung“ erweisen. Diese müssen als Sprengungen des Eigenen durch das Eindringen eines Anderen verstanden werden, welche sich als ein Neues für diesen Perzipienten als Respondenten erweisen. Waldenfels nennt dabei vier solcher Figuren, nämlich – erstens die „*Abweichung*“, welche Neues hervorbringt, das zuvor nicht einmal möglich war; – zweitens die „*Verformung*“, welche durch Umgestaltungen das Neue entstehen lässt; – drittens den „*Überschuss*“, welcher neuartige Erfahrungen zulässt durch das produktive *Mehr* und *Anders* als etwas ist; und – viertens, das „*Außen*“, welches zeigt, dass alles Antworten im *Anderswo* beginnt.⁸⁹⁸ Und wir ergänzen: Wodurch das Novum des zunächst Unmöglichen selbst aus dem Außen herkommen muss, damit es in das Eigene eindringen kann.

Trotz der deutlichen Nähe zwischen der radikalen Fremdheit und der Hyperphänomenalität ist es nun doch einigermaßen frappierend, dass Waldenfels, ungeachtet seiner bemerkenswerten Bemühungen die Dimensionen des Fremden sowie das Hyperphänomenale phänomenologisch fruchtbar zu machen, es unterlässt das konkrete Verhältnis beider Phänomentypen unmissverständlich zu klären. Hier stoßen wir erneut auf die zuvor bei Waldenfels schon problematisierte Relation des Fremden zum Hyperphänomen (siehe III-2.1.), die gewisse Fragen offen lässt, aber davon ausgehen lässt, dass jedes Phänomen des Fremden ein Hyperphänomen ist, nicht aber jedes Hyperphänomen ein Phänomen des Fremden, selbst wenn

⁸⁹⁶ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.9.

⁸⁹⁷ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.298.

⁸⁹⁸ Siehe ebd., S.90f.

jedes Hyperphänomen Fremdes aufweisen muss. Entsprechend muss an dieser Stelle der „Steigerungsformen des Fremdseins“ auch ein natürlicher Übergang von der radikalen Fremdheit zum Hyperphänomen als dem Grenz-Fremden vermutet werden. Dennoch ist das Hyperphänomen nicht lediglich als die noch einmal radikalisierte und gesteigerte Folge aus der radikalen Fremdheit aufzufassen, denn Spuren des Hyperphänomenalen sind, wie wir gesehen haben, in allen Phänomenen zu entdecken und somit auch allen Dimensionen der Fremdheit immanent. So lassen sich die letztthinnigen Ausführungen insgesamt auch als weitere Klärung der alienen Substrukturen des Hyperphänomenalen begreifen, die so zugleich aber auch als eine Beschreibung der Erfahrung der phänomenalen Wirklichkeit überhaupt figurieren.

Diese allgemeine Verwobenheit des Phänomenalen lässt sich vielleicht, über Waldenfels hinaus, mit dem Doppelereignis analogisch zeigen: So trifft die pathisch-responsive Struktur des Doppelereignisses auf ordinäre Phänomene und Phänomene des Fremdartigen gleichermaßen zu wie auf Hyperphänomene, doch differieren diese Phänomentypen dahingehend, dass darin ihre jeweiligen Entzugsmomente, also dasjenige, was bei diesen Phänomenen jeweils hinter der Schwelle liegt, welche die Identität des Gegebenen als dem Eigenen durch das Fremde in Frage stellt, sich unterschiedlich intensiv ausgestalten. Diese je differierende Intensität, welche durch das absentische Moment festgelegt wird, bezieht sich dabei auf eine Vielzahl von Aspekten in der Erfahrung dieser Phänomene. Dazu gehört auf formal-deskriptiver Ebene etwa die jeweilige Beschaffenheit des Hyperbolischen, Diastatischen, Demarkativen und überhaupt Ambivalenten; oder wie auf konkret-deskriptiver Ebene etwa das jeweilige Pathos, dessen Anteil des *Mehr* sowie die leibliche *Wirkung* in der jeweiligen Response, zu welcher auch die singuläre Salienz des Hyperphänomenalen gehört. Aller Phänomenalität, von ihrem Ordinären bis zu ihrem *Hyper*-, wohnt also ein bestimmter Grad der Fremdartigkeit als Entzugsmoment der Intensität dieser Erfahrung inne – und sei es auch erst nachdem die phänomenologische *Eingestelltheit* eingenommen wurde. Abermals stellen wir fest, dass und inwiefern eine Hyperphänomenologie, die immer auch eine Phänomenologie des Fremden ist, als grundlegende Denkungsart des Grenzwärtigen eine phänomen-basierte Denkungsart der Erfahrung schlechthin ist, denn aller Erfahrung eignet ein jeweilig absentischer Intensitätsgrad an Grenzwärtigem ⁸⁹⁹, sobald dies hyperphänomenologisch einsichtig wurde. Die „Fremdheitszonen“, bezüglich welcher

⁸⁹⁹ Aktuelle Publikationen zur Thematik des Fremden, wie etwa Erhard Oesers *Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie* (2016), unterscheiden sich da grundsätzlich von der waldenfelsischen Denkweite des Fremden. Sie fallen mehr unter das allgemeine Alteritätsdenken, wie dieses heute zunehmend virulent ist.

Waldenfels in *Bruchlinien der Erfahrung* horizontale Zwischenereignisse (invasiv-evasive Fremdheit), das Andere (duplikative Fremdheit), das eigene Selbst (ekstatische Fremdheit), das vertikale Verhältnis von Ordnung (extraordinäre Fremdheit) und Chaos (liminale Fremdheit) sowie der resp. das Dritte (eine Übergangszone) aufführt⁹⁰⁰, sind somit paradigmatische Zonen des Bruchs und Übergangs von natürlicher zu hyperphänomenologischer *Eingestelltheit*.

Was nun so ausgeklammerte Hyperphänomene *als* Hyperphänomene anbelangt, führt Waldenfels im gleichnamigen Werk Figuren wie das Diesseits und Jenseits, zu welchen das Hyperbolische sowie alle Formen von Transzendierung und Transzendenz gehören, das Unendliche, das Unmögliche, das Unsichtbare, das Unvergessliche, den Überfluss, den Glanz, den Schmuck, die Gabe (letztere beiden bezeichnet Waldenfels an anderer Stelle als Hyperphänomene im Sine von „Überdingen“⁹⁰¹), das Geschenk, die Stellvertretung, das Vertrauen, Feindschaft und Gastfreundschaft, Gewalt, Unvergleichliches und das Religiöse auf.⁹⁰² Explizite Hyperphänomene, die Waldenfels an anderer Stelle erwähnt, sind etwa die Angst⁹⁰³, das Unbezahlbare⁹⁰⁴, die Schwelle oder, wie oben gesehen, der Augenblick. Möchte man zudem die nur indirekt erwähnten Hyperphänomene auflisten, im waldenfelsischen *Œuvre* und darüber hinaus – wir denken da an Merleau-Ponty oder Levinas – ließe sich diese Liste beliebig lang fortführen. So kommen, gemäß der oben schon zitierten Stelle aus *Topographie des Fremden*, ferner Phänomene wie Geburt, Eros und Tod hinzu. Phänomene radikaler Fremdheit also, die als Überschussphänomene grundsätzlich auch unter die Hyperphänomene zu zählen sind. Erneut fällt hieran die erfahrungsbezogene Doppeldeutigkeit des Hyperphänomenalen ins Auge: Phänomene wie das Unendliche, die Transzendenz oder das Unsichtbare sind zum einen augenscheinlich besondere, weil auffällig ungewöhnlich oder exorbitante Phänomene; zum anderen aber, und dies ist die Wende des Hyperphänomenalen in das Allgemeine, kommen allen Phänomenen Anteile dieses Außer-gewöhnlichen und Devianten zu, denn alles, was ist, ist *mehr* und *anders*, als es ist. Kurz, alles was ist, ist immer auch hyperphänomenal, selbst wenn das Hyperphänomenale nicht alles ist, denn in allem zeigt sich *nicht nur* ein Unendliches, Unmögliches oder Liminales. Unzweideutiger ist dieser Umschlageffekt sodann bei den konkreteren, weil bekannteren Hyperphänomenen wie dem

⁹⁰⁰ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.182ff. Eine spezifische Fremdheitserfahrung, die man zur duplikativen Fremdheit rechnen könnte, ist die iterierte Form „eines *Fremden des Fremden*, eines Fremden für Andere und im Anderen.“ Denn: „Was sich dem Anderen entzieht, entzieht sich mir selbst auf indirekte Weise. Das gilt für alles fremde Erstaunen oder Erschrecken.“ Siehe *Hyperphänomene*, S.302.

⁹⁰¹ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.256.

⁹⁰² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene* (2012).

⁹⁰³ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.148.

⁹⁰⁴ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.190.

Schmuck, der Angst oder dem Tod. Hier bedarf es höchstens noch des sinngemäßen Auges, diese über die zunächst stets gegebene Vertrautheit hinaus auch als unvertraute Hyperphänomene einzusehen. Ein Einsehen, welches am Fremden und Hyperphänomenalen dann bekanntermaßen gemäß den zehn im Teilkapitel II-4.4. ausgeführten Schritten ansetzt, zu welchen wir jetzt auch die responsive Differenz, die das *Worauf* des Antwortens vom *Was* der Antwort unterscheidet, hinzuzählen können. Diese ergänzt die pathische und responsive *ἐποχή*, die auf das *Wovon* des Getroffenseins und *Worauf* des Antwortens im Hinblick auf sein *Mehr*, *Anders* und *Entzogenes* achtet. Oder, wie wir bereits sahen: Sie ergänzt eine *ἐποχή*, die mit geläufigen Seh- und Denkweisen bricht, und eine Reduktion, die einen Rückgang vom Gesagten auf das „Sagen des Gesagten“ erlaubt, damit sich „die ‚Sachen selbst‘ *anders* darstellen als gewöhnlich“⁹⁰⁵.

Als Denkungsart, wir wissen es, bewegen wir uns mit alle dem in einem ambivalent-dialektischen *Movens* des Erfahrens, Denkens und Beschreibens, welches insgesamt auch als ein Oszillieren in den Strukturen des Doppelereignisses zutage tritt: Im Zwischen von Pathos und Response, von Fremdem und Eigenem, von Außer-Ordentlichem und Ordentlichem, von Anwesendem und Abwesendem. Das *Andere* der Sachen selbst, welches im Fremden, Außer-Ordentlichen und Hyperphänomenalen zum Ausdruck kommt, fordert uns so heraus, ja bedingt nachgerade, dass wir im Zwischen und Darüber-hinaus ambivalent zu denken lernen. Die Offenheit, Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit des Wirklichen bedingt, hyperphänomenologisch betrachtet, dass wir nicht nur offen, vielfältig und widersprüchlich erfahren, sondern auch *so denken und beschreiben*. Um in dieser Struktur zu verbleiben: Das pathische *Wovon* des Mannigfaltigen und Paradoxen der Wirklichkeit trifft uns dergestalt, dass unser responsives *Worauf* auch mannigfaltige und paradoxe Züge annehmen muss, die sich in der ambivalent-dialektischen Struktur der Hyperphänomenologie noch fortsetzen. Die Hyperphänomenologie beschreibt damit nicht nur mit ambivalent-dialektischen Mitteln die erfahrbare Wirklichkeit, sondern *ist* selbst, und sei es auch nur in Ansätzen, ambivalent-dialektisch konstituiert, indem ihre empirischen, rationalen und deskriptiven Bewegungen hyperbolisch, zwischenhaft und ambig *sind*. Es handelt sich hier um die performative Ebene der Hyperphänomenologie, auf welche Waldenfels seltsamerweise nicht explizit eingeht, obgleich er sich mit dem Ansinnen der *Verfremdung* der Erfahrung durch indirekt-deskriptive Mittel im Grunde genau für eine solche Verdoppelung stark macht. Ein Blick zurück zeigt uns:

⁹⁰⁵ Waldenfels: *Antwortregister*, S.195.

An der Frage nach dem tatsächlichen Vermögen und Gelingen dieser Verdoppelung bei Waldenfels hängen auch viele unserer Fragen im Teilkapitel II-5.5. nach einer gleichsam realen oder nur objektivierten Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen. Für den Augenblick aber gilt: Die Hyperphänomenologie versetzt uns in eine aufgewiesene und gezeigte Wirklichkeit des Fremden, Vexierbildhaften und Paradoxen, für welche sie uns erst die Augen geöffnet hat.

III – 3.4. Die Wirklichkeit als Bruch und Hiatus

Um diese Wirklichkeit des Fremden, Vexierbildhaften und Paradoxen noch konkreter aufscheinen zu lassen, wollen wir sie in der Folge um weitere, für Waldenfels zentrale deskriptive Begrifflichkeiten ergänzen. Aus hyperphänomenologischer Warte zeigt sich die fremde und verfremdende Erfahrung unserer Wirklichkeit nämlich *eo ipso* auch als gebrochen und voller Sprünge. „Unsere Erfahrung ist nicht aus einem Guß“, wie Waldenfels sagt. Es handelt sich um eine „brüchige Erfahrung“, deren beide Prägemale das Pathische und Diastatische sind.⁹⁰⁶ Analysieren wir etwa die Orts- und Zeitverschiebungen der Erfahrung, wie Waldenfels dies unternimmt, so werden wir dadurch genau in diese gebrochene Erfahrung versetzt⁹⁰⁷, an welcher sich so jeweils die von Waldenfels insgesamt diagnostizierte „*Mehrdimensionalität* der Erfahrung“⁹⁰⁸ zeigt. Diese Erfahrung ist als Doppelereignis verstanden, auch als ein Überkreuzen von Eigen- und Fremdbewegungen, „von eigenem Erleiden und fremden Tun“ d.h., mit Merleau-Ponty gesprochen, als eine chiasmatische resp. chiasmatische Erfahrung interferierender Doppelbewegungen aufzufassen, die, wie wiederum Husserl betont, nur eine „Deckung in Differenz“⁹⁰⁹ erlaubt. Pathos und Response sind also weder linear, noch korrelierend, d.h. sie wechselwirken nicht auf der Basis einer gegenseitigen Kausalität, denn einerseits kann eine Antwort auf einen fragenden Anspruch nur einseitig passen, nicht umgekehrt, und andererseits kann eine Antwort einen Anspruch überhaupt nie vollends befriedigen, aufgrund des diesem stets innewohnenden Überschusses⁹¹⁰, weshalb sich ein Anspruch, in Bezug auf die ihm zukommenden Anteile an Fremdheit, immer auch als ein *Überanspruch* erweist. Dieses irreziproke Verhältnis lässt Waldenfels an eine „Reihe von Rissen, die durch unser Erfahren, Reden und Handeln hindurchgehen“ denken, die einen, in Abgrenzung zu Leibniz, von einer prästabilisierten Disharmonie sprechen lassen⁹¹¹, wie zuvor

⁹⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9f.

⁹⁰⁷ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.11.

⁹⁰⁸ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.127.

⁹⁰⁹ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua, XV), S.642. Siehe auch Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.176.

⁹¹⁰ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.188/348.

⁹¹¹ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.165.

schon zitiert (siehe II-2.5.) Dieser hauptsächlich von Foucault angeleitete Abschied großer und totaler Ordnungen führt bei Waldenfels, wie wir wissen, nicht nur in das Denken des Außer-Ordentlichen, sondern auch in das Denken der „Zwischenzonen [...] und Übergangsbereiche“⁹¹² im Inmitten und Darüber-hinaus der Ordnungen.

Verschärft gedacht, weist das mannigfaltige Verhältnis von Pathos und Response in unserem Erfahren, Reden und Handeln aber nicht nur ordnungs-abweichende Attribute wie Brüche, Risse und, à la Deleuze, auch Falten auf⁹¹³, sondern birgt in sich auch einen Hiatus. Dieser Spalt ist der Spalt zwischen Anspruch und Antwort, bei dem es sich um einen „genuinen Hiatus“ handelt, der Widerfahrnis und Response erst entstehen lässt.⁹¹⁴ Dieser Hiatus ist also der zum Offenen vertiefte Riss in unserer Erfahrung der Wirklichkeit, der das Zwischen zu einem atopischen und vor allem auch diastatischen Zwischen macht. Zunächst ist dieser Nicht-Ort unserer Erfahrung der Ort des Fremden und Außer-ordentlichen, also das *Anderswo*, welches unsere Erfahrung durchzieht. Im Zeichen dieser Ortlosigkeit, die überall und nirgends zugleich ist, und in ihrer eigenen Unverortbarkeit unerreichbar und ineffabel bleiben muss, stehen explizit etwa das Hyperphänomen des ἐξαιφνης oder des Sokrates in seiner Rolle als Atopos in der Athener Gesellschaft, aber auch hyperbolische Figuren wie der „Aufstieg auf der Stelle“ oder das Ekstatische, das jeden Perzipienten des Fremden stets charakterisiert, und worauf wir noch genauer zu sprechen kommen. Das Atopische, so lässt sich sagen, ist die seltsame, weil paradoxe Zwischenzone, in welcher unsere pathisch-responsiv erzeugten Erfahrungen letztlich gründen, insofern sie in einem *Anderswo* beginnen als in einem selbst. Dieser fremde Grund ist, wie Waldenfels zu bedenken gibt, immer auch ein Abgrund.⁹¹⁵

Als Zwischenzone gehört zur Ortlosigkeit aber notwendig auch eine Orthaftigkeit, also eine Topik, welche die Erfahrung insgesamt in ihrer offenen Risshaftigkeit hält.⁹¹⁶ Dieses örtliche Zwischen ist, in einer weiteren für Waldenfels sowie Valéry sehr wichtigen Figur, auch als Schwelle zu denken. Die Schwelle ist, wie bereits betont, selbst ein Phänomen, genauer ein Hyperphänomen, über welches alle Brüche des Lebens, seien dies Ein- oder Ausbrüche, als Schwellenerfahrungen laufen.⁹¹⁷ So gesehen, ist die Schwelle als Übergangszone zwischen

⁹¹² Ebd., S.170.

⁹¹³ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.298: „Falten sind vielleicht die sanfteste Form der Abweichung, man muß sich nur bemerken.“ Siehe auch Deleuze: *Die Falte. Leibniz und der Barock* (1988).

⁹¹⁴ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.194 sowie *Bruchlinien der Erfahrung*, S.220.

⁹¹⁵ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.75.

⁹¹⁶ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.118.

⁹¹⁷ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.178.

drinnen und draußen vielleicht das Schlüsselement eines hyperphänomenologischen Erfahrungs- und Wirklichkeitsverständnisses. Die Schwelle selbst ist als Ort zwischen dem Ordentlichen und Außer-Ordentlichen, d.h. des ortlosen Anderswo des Fremden in unserer eigenen Erfahrung, unhintergebar und nicht aufzuheben.⁹¹⁸ Das Phänomen der Schwelle lässt sich dabei nicht von außen her konstatieren, „es läßt sich nur performativ bestimmen im Ausgang vom Vollzug der Fremderfahrung. Man kann hier von einer *doppelten Asymmetrie* sprechen“⁹¹⁹. Die Schwelle scheidet als „Zwischenzone“ durch Abgrenzung sowie Ein- und Ausgrenzung die heterogenen Bereiche des Eigenen und Fremden voneinander.⁹²⁰ Die doppelte, und auch konstitutive Asymmetrie der Schwelle, die sich als Doppelbewegung der Erfahrung zwischen Jenseits und Diesseits, Dort und Hier sowie dem Kommen und Gehen zeigt, erweist sich dabei als ein rätselhaftes Zwischen, wie Waldenfels eingesteht. Fremdes Pathos und eigene Response stoßen dort aufeinander, „ohne sich zu einem einzigen Erfahrungsstrom zu vereinen.“ Es öffnet sich uns darin eine Kluft, „die zu überqueren, aber nicht zu überbrücken ist“⁹²¹.

Diese Nicht-Überbrückbarkeit, oder wie zuvor zitiert, diese Nicht-Überwindbarkeit des Hiatus resp. der Schwelle unserer Erfahrung rückt uns somit erneut in die uns längst bekannte und also solche hyperphänomenologisch zu affirmierende Gleichzeitigkeit des Zwischen und Darüber-hinaus, des Demarkativen und Hyperbolischen. Trotz der vermeintlichen Komplexität, oder zumindest nicht unbedeutenden Abstraktion dieses Nicht-Ortes, wo Abwesendes anwesend und Anwesendes abwesend ist, handelt es sich bei dieser Zwischenzone letzten Endes doch um nichts anderes als den ambivalenten Übergangsort, wo sich das konkrete Leben abspielt.⁹²² Entscheidend ist, dass dieses Zwischen und Darüber-hinaus des konkreten Lebens als in Bewegung, d.h. in einem gleichsam agilen und elastischen Vollzug ihrer selbst gedacht werden müssen. Waldenfels spricht deshalb von einem „fungierenden Zwischen“, welches in seinem ereignishaften Charakter niemals als schlichtes Rauming verkannt werden darf. Erst dieses Fungieren macht etwa die Schwelle zur Schwelle, an welcher sich zwei Seiten im Übergang scheiden.⁹²³ Folglich müssen wir so auch von einer fungierenden Hyperbolik sprechen, die in Bezug auf Figuren wie das „*Überflüssige, Festliche, Ausschweifende*“, das Überschüssige, alle

⁹¹⁸ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.76.

⁹¹⁹ Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.356.

⁹²⁰ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.211.

⁹²¹ Ebd., S.218. Siehe auch: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.260: „Zwischen fremdem Anspruch und eigener Antwort liegt eine unaufhebbare Schwelle, die es zu überschreiten, nicht aber zu überwinden gilt.“

⁹²² Siehe ebd., S.170. Siehe auch Winnicott: *Vom Spiel zur Kreativität*, S.123.

⁹²³ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.218ff.

„Formen rauschhafter *Ekstase*“, die gegen die Eingewöhnung gedachte Verfremdung, Exzentrik und Surrealität, das Gelächter, „*karnevaleske Ereignisse*“ sowie die lockenden Entgrenzungen, die sich als Exzess ausleben lassen⁹²⁴, als ein ausübendes Wirken verstanden werden muss. Dieses Fungieren des Zwischen und des Darüber-hinaus lässt in der Simultaneität einer bewegten Chiasmatis und einer aktiven Transgression den „ständigen Grenzverkehr“⁹²⁵ in der ambivalent-dialektischen Erfahrungsstruktur deutlich werden. In dieser Hinsicht wird auch klar: Das Zwischen und das Darüber-hinaus sind in ihrem Fungieren selbst keine Phänomene, sondern der *lógos* der Hyperphänomenalität als solcher.⁹²⁶ Sie markieren gleichsam das dynamische Gerüst, welches die offene Erfahrung in den Möglichkeiten von Sinnkonstitutionen beschließt. Insofern wir in diesen beiden verstrickten Bewegungen jeweils Formen der Differenzierung bedenken, weist dies bereits auf die Diastatik hin, welcher wir uns als nächstes widmen wollen.

III – 3.5. Das diastatische Denken

Das waldenfelsische Denken ist als ein Denken der *dávila*'schen Inkohärenz der Dinge in seiner Provokation für das abendländische Denken vielleicht am trefflichsten im Begriff der Diastase bezeichnet. Damit stellt die „Diastase“ auch die vielleicht plausibelste Antwort auf die Frage dar, wie sich die komplexe Dynamik des Zwischen und Darüber-hinaus der Erfahrung am prägnantesten in einem Begriff denken lässt. In ihr münden so, trotz ihrer Inkongruenz, in vielerlei Hinsicht vorherige Begriffe wie der Bruch, der Riss, das Chiasma, die Atopie oder der Hiatus. Die Figur der Diastase ist, wie wir oben bereits gezeigt haben, dabei ebenso wenig neu wie deshalb aber schon verstanden oder ausgeschöpft. Vielmehr gelingt es Waldenfels diesen Begriff, über Plotin, Levinas oder Derrida hinaus, neu und entscheidend zu prägen.⁹²⁷ In dieser Neu-Konnotation nimmt der Begriff der Diastase ähnlich wie jener der Schwelle, mit welchem er eng verbunden ist, eine Schlüsselrolle in der Hyperphänomenologie ein. Das Diastatische als eine „*Zeitverschiebung*“, d.h. als ein Auseinandertreten in sich selbst, und zwar so, dass dasjenige, was uns widerfährt immer *zu früh* kommt und dasjenige, was wir darauf antworten, immer *zu spät*, wurde im Zuge dieser Schrift längst bestimmt. Dieses Auseinandertreten ist aber auch über diese explizit benannte Zeit- und Raumkomponente hinaus von größter Bedeutung. Die Diastase ist nämlich für Waldenfels das rhythmische Kommen und Gehen schlechthin.⁹²⁸

⁹²⁴ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S.181ff.

⁹²⁵ Ebd., S.183.

⁹²⁶ Vgl. Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.85f.

⁹²⁷ Vgl. Gelhard: *Diastase und Diachronie – Levinas mit Waldenfels in Philosophie der Responsivität*, S.49.

⁹²⁸ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.239.

So ist zunächst das Verhältnis von Pathos und Response diastatisch zu verstehen, und zwar insofern sie als das *Wovon* des Getroffenseins und das *Worauf* des Antwortens im originär vorgängigen Widerfahrnis und in der originär nachträglichen Antwort von einer „Urdiastase“ separiert sind. Diese Urdiastase „begrenzt unsere Erfahrung nicht nur, sondern bewirkt, daß diese gegenüber sich selbst verschoben ist“⁹²⁹. Sieht man genau hin, so lässt sich feststellen, dass das Pathische der Response nicht etwa vorausgeht, sondern dass die Erfahrung *sich selbst vorausgeht*.⁹³⁰ Diese originäre Zeitverschiebung bezeichnet Waldenfels im Kontrast zum theologischen *nunc stans*, also dem stehenden Jetzt der Ewigkeit Gottes, auch als ein „*nunc distans*“⁹³¹. Diese deviante Temporalisation des asymmetrisch verschobenen Doppelereignisses der Erfahrung betrifft im Grunde alle Zwischenzonen der Erfahrung, denn alle sind von diesem „*Hiatus der Zeit*“ und der „Zeit als Hiatus“, die Bestimmungen wie „früher“ oder „später“ erst ermöglicht, betroffen. Entsprechend gilt diastatisch: „Die Gleichzeitigkeit wird durchbrochen von einer Verschiedenzeitigkeit, die jeder Sukzession von Jetzt-Gegenwart vorausgeht. Die Gegenwart ist nicht aus einem Guß.“⁹³² Die Diastase erweist sich folglich als „Gestaltungskraft der Erfahrung“ selbst, „die etwas oder jemanden entstehen läßt, indem sie auseinandertritt, sich zerteilt, zerspringt. Diastatisch betrachtet, wird die Erfahrung also primär zu einer Verschiedenheit gegenüber sich selbst.“⁹³³ Dass unsere pathisch-responsive Erfahrung sich also nicht „zu einem einzigen Erfahrungsstrom“ vereint, sondern dass sich die Verschiebung der Vorgängigkeit des Widerfahrnisses und der Nachträglichkeit der Antwort „in Form einer ständigen Oszillation“ bemerkbar macht, ist also diastatisch bedingt.⁹³⁴ Was bleibt ist so ein Erfahrungsgeschehen als ein gebrochener, nicht-komplementärer Zusammenhang, dessen innerer Spalt sich nicht schließt und gerade deswegen nach den uns schon bekannten, erfinderischen Antworten verlangt. Die Nachträglichkeit der Antwort ist dabei ebenso ursprünglich und unwiderruflich wie jene des Pathos, „denn das, worauf sie antwortet, ereignet sich für sie einzig und allein, indem sie darauf antwortet“⁹³⁵.

Als ein Sich-Vorausgehen betrifft die Diastase, um hier zwei Beispiele zu nennen, so auch – erstens einen jeden selbst, aber – zweitens etwa auch die Sprache, diesen großen Anderen („A“),

⁹²⁹ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.189.

⁹³⁰ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.97 sowie *Sozialität und Alterität*, S.24/158.

⁹³¹ Waldenfels u.a. *Schattenrisse der Moral*, S.112 sowie *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.168.

⁹³² Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.62. Vgl. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X)*, S.205.

⁹³³ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.9f.

⁹³⁴ Siehe ebd., S.103.

⁹³⁵ Waldenfels: *Antwortregister*, S.266.

wie Lacan sie bezeichnet.⁹³⁶ Mir selbst gehe ich dabei schon bei meiner Geburt voraus, denn schon die Geburt gehört einer Vorvergangenheit an, die man selbst nie als Gegenwart durchlebt hat, obgleich man sich als geboren vorfindet. Sie unterliegt also einer Zeitverschiebung, denn man fasst sie immer erst im Nachhinein.⁹³⁷ Dieses diastatische Sich-Vorausgehen und Sich-Hinterherkommen hat ferner, in seiner ganzen Konsequenz gedacht, radikale Implikationen auch auf den altersmäßigen Selbstbezug, wo nämlich gelten muss: „[...] ich bin älter als ich selbst, weil mir etwas widerfährt, *bevor* ich antworte, und ich bin jünger als ich selbst, weil *ich* antworte, nachdem mir etwas widerfahren ist.“⁹³⁸ In Bezug auf den Anderen wiederum impliziert das Doppelereignis von Pathos und Response, in Erweiterung zu Heideggers Sorge als Sich-vorweg-sein des Daseins, „ein *Sich-vorweg-sein beim Anderen und im Anderen*“, denn auch der fremde Appell geht der eigenen Initiative voraus und umgekehrt bleibt jede Antwort nachträglich.⁹³⁹

Was sodann die Sprache anbelangt, gilt im Lichte der diastatischen Verschiedenzeitigkeit ganz ähnlich, dass auch die Rede sich selbst gegenüber zeitlich verschoben ist und deshalb immer nur ein Echo ihrer selbst sein kann.⁹⁴⁰ Aber nicht nur der artikulierte λόγος präzediert im Verständnis Waldenfels‘ sich selbst, sondern der λόγος als Sprachliches überhaupt, „und zwar derart, daß etwas *zur Sprache kommt* und nicht einfach innerhalb oder außerhalb der Sprache vorkommt“⁹⁴¹. Des Weiteren ist aber auch die Differenz von Sagen und Gesagtem diastatisch zu verstehen, denn das Ereignis des Sagens entzieht sich dem Gesagtwerden, „weil es das Gesagte nicht ist, *indem es mehr ist als das Gesagte*, nämlich ein Über-schuß, ein ex-cès [...]“. Das „Ereignis des Zur-Sprache-kommens“ bedeutet also, dass die Rede nicht in dem aufgeht, was letztlich gesagt wird.⁹⁴² Die hyperphänomenale Struktur der Sprache lässt Sagen und Gesagtes auseinandertreten. In alle dem kommt dem Diastatischen nun die fundamentale Funktion zu, dass sie in den mannigfaltigen Verhältnissen des Zwischen etwas oder jemanden durch eine Differenzierung erst entstehen lässt. Anders formuliert: Die Diastase differenziert, indem durch ihre separierende Bewegung „das, was unterschieden wird, erst entsteht“⁹⁴³. Durch das Auseinandertreten zweier Pole A und B erfolgt also die Differenzierung – wir denken hier

⁹³⁶ Siehe Lacan u.a. *Seminar III*, S.322.

⁹³⁷ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.24.

⁹³⁸ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.229.

⁹³⁹ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.304.

⁹⁴⁰ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.60.

⁹⁴¹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.259.

⁹⁴² Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.199 und *Bruchlinien der Erfahrung*, S.235.

⁹⁴³ Waldenfels: *Antwortregister*, S.335.

etwa an die signifikative oder responsive Differenz – die im Fungieren des Zwischen und der Hyperbolik zu einem Differenzierungsgeschehen wird. Die Diastase erweist sich damit also nicht nur als ein „Akt der Unterscheidung, der eines vom anderen als verschieden absondert“, sondern als ein „Prozess der Scheidung, der dem Abschied, der Abgeschiedenheit und dem Verscheiden verwandt ist“⁹⁴⁴. In der signifikativen Differenz ist es das „Als“, welches in einem Differenzierungsgeschehen Bedeutung generiert: Etwas ist gegeben *als* Etwas.⁹⁴⁵ Gemäß der responsiven Differenz aber sind es das *Worauf* des Antwortens vom *Was* der Antwort, welche durch Differenzierung die Zwischensphäre der Erfahrung konstituieren. Diese Zwischensphäre ist dabei nicht zwischen den Polen A und B, sondern ist im Sinne der Prozessualität der Diastase erst die Sphäre, welche zur Ausdifferenzierung von A und B führt. Das Zwischen ist als Sphäre eine Sphäre der fungierenden Differenzierung.⁹⁴⁶ Dass sich etwas pathisch-responsiv also ereignet, bedeutet somit prinzipiell, dass „es sich von sich selbst abhebt, sich von sich scheidet und abspaltet.“ Dem Ereignis der Erfahrung wohnt die Diastase also ebenso inne, wie dem Versuch dieses zur Aussprache zu bringen.⁹⁴⁷

Für den denkerischen Vollzug all dieser Bewegungen und Figuren, wie sie der Hyperphänomenologe *qua* seiner selbst vollzieht, verwendet Waldenfels die beiden vielsagenden Bezeichnungen eines „differenziellen Denkens“ einerseits und eines „diastatischen Denkens“ andererseits. Gemeint ist damit also das Denken der Zwischenereignisse, insofern darin nicht nur von einem Zwischen und seinen Implikationen her gedacht wird, sondern das in diesem Zwischen denkerisch beharrt und es in sein differenzielles sowie diastatisches Moment fortsetzt.⁹⁴⁸ Gemeint ist damit aber auch ein Denken, welches in seinem Denken der Diastase und der Differenz zu einem Fraglichmachen eben dieses Denkens selbst wird, indem es anhand der darin gedachten Verschiebung sich selbst verschiebt; also erst zu dem wird, was es ist, indem es sich selbst entgleitet und dadurch verdoppelt. Dieses Denken veranschaulicht sich auch in Goethes Ginkgo-Blatt⁹⁴⁹, d.h. im Sinne des „Daß ich Eins und doppelt bin“⁹⁵⁰. Wer diastatisch und differentiell denkt, befindet sich also automatisch wieder im gleichzeitigen Verhältnis eines Zwischen und Darüber-hinaus. Wenig verwunderlich also, bildet ein solches diastatisches und differenzielles Denken auch

⁹⁴⁴ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.174f.

⁹⁴⁵ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.35.

⁹⁴⁶ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.286.

⁹⁴⁷ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.45.

⁹⁴⁸ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.166/174.

⁹⁴⁹ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.458.

⁹⁵⁰ Siehe Goethe: „*Gingo biloba*“.

„den Kontrapunkt zu einem Vernunftdenken, das einzig in der Synthesis, der Komposition, seine ordnende Kraft entfaltet“⁹⁵¹. Durch das patho-logische Moment der Antwortlogik gehen die damit verbundenen Analysen entsprechend über ein transzendentes, kategoriales oder existenciales Analysieren noch hinaus, wie ebenso über die klassischen Ordnungsmuster, die auf verschiedene Weise dem Syn-thetischen und Sy-stematischen, also dem Zusammengesetzten und Zusammgestellten, den Vorzug geben. Hier wird Waldenfels‘ Anspruch eines neuen und anderen Denkens erneut explizit sichtbar, gerade in der darin implizierten Abwendung von Kant und Hegel.⁹⁵² Dass nun das diastatische Denken seinem auseinander tretenden Grundzug gemäß gerade nicht zusammensetzend und zusammenstellend ist, liegt auf der Hand. Dass wir in dieser Schrift wiederholt von einer Konkretion sprachen, weist auf die interessante Doppelbewegung resp. Ambivalenz, die darin liegt, dass durch die versuchte Konkretion, im Sinne der Verdeutlichung der Hyperphänomenologie, eine konkretisierende, d.h. zusammenwachsende (von lateinisch “con-“ resp. “com-“ und “crescere“, d.h. zusammen und wachsen) Darstellung versucht wird, die dadurch selbst aber aufgrund ihrer diastatischen Naturierung in dieser Konkretion immer mehr auseinandertritt. Eine konkretisierte Hyperphänomenologie erweist sich also sowohl ihrem Inhalt als auch ihrer Form nach als immer auch *un-konkret*, weil nicht-synthetisierend, d.h. nicht-verbindend. Aus unserer ambivalent-dialektischen Perspektive bietet sich hier dann vielleicht die paradoxe Ausdrucksweise einer diastatischen Konkretion oder konkreten Diastatik an.

III – 3.6. Modi der Indirektheit

Das Denken der Diastase ist nun, wie überhaupt die gesamte Phänomenologie des Fremden, ein Ausdrucksgeschehen der Indirektheit. Entsprechend sind wir im Teilkapitel II-4. zur hyperphänomenologischen *Deskription* auch bereits der indirekten Beschreibung als dem einzig möglichen Zugang zu Hyperphänomenen unter der Bedingung ihrer Nicht-Bewältigbarkeit und Nicht-Aneigenbarkeit begegnet. Der Zugang an die radikale Erfahrung, die uns irritiert und befremdet, setzt dabei die Einnahme einer seitlichen Position voraus. Diese gilt es einzunehmen, um durch einen *schrägen Blick* den sich gebenden Anspruch, der sich in seinem *Mehr*, *Anders* und *Entzogenen* des Pathos selbst nur indirekt zeigt, durch indirekte Beschreibung aufzuweisen. Indirektheit bedeutet für Waldenfels, wir sahen es, “daß wir uns *auf etwas* beziehen, *indem* wir uns *auf etwas anderes* beziehen“, was so grundlegend sein kann

⁹⁵¹ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.10.

⁹⁵² Siehe ebd., S.166/170.

wie das Faktum, dass wir uns begrüßen, indem wir uns die Hände reichen – ein Akt der Indirektheit.⁹⁵³ Wie bereits ausgeführt, wird eine Beschreibung dann indirekt, wenn sich die darin zeigende Rede nicht auf das im Zeigen Gesagte reduziert werden kann, sondern immer auch das pathische *Mehr* des Sagens des Gesagten aufweist. Dieses *Mehr* zeigt sich als pathisches *Wirken* zum Aufweis einer abwesenden Anwesenheit an. Dasselbe gilt so auch für das darin ausgesagte Erfahrene des Erfahrenen resp. das Hyperphänomenale des Hyperphänomens: Es ist das Ereignis der *Sachlichkeit selbst*, das indirekt aufgewiesen wird.⁹⁵⁴

Die indirekte Beschreibung geht folglich nie vollends auf in der Selbstanzeige ihres direkten Sichzeigens, sondern transzendiert sich selbst immer noch in die indirekte Lebendigkeit ihrer Überschüsse, Abweichungen und Entzugsmomente. Wir sprachen diesbezüglich auch von einem indirekten *φαίνεσθαι*. Durch ein Verfahren der *Verfremdung* versucht Waldenfels so die Paradoxe der sich transzendierenden Erfahrung zu verschärfen, die dann zu einer „Fremdwerdung der Erfahrung“ gerade durch diese nur impliziten *Deskriptionen* führen. Als Movens dieses Zugangs wiederum sind wir der Wiederholung begegnet, d.h. dem Ostinato immer wieder neu ansetzender Überschreitungen, welche durch wiederkehrende, aber darin offene Anläufe ein Phänomen multiperspektivisch umkreisen und so, vom Ideal der stetigen Approximation angeleitet, dieses immer enger fassen, ohne dieses jedoch jemals gänzlich zu erfassen. Denn, zum Ende hin bleiben hyperphänomenologisch betrachtet stets Paradoxa, Aporien und Ambiguitäten zurück, insofern diese unauflösbar mit unserer Erfahrung von Wirklichkeit zusammenhängen. Dieses Vorgehen summierten wir sodann unter zehn *Passi*, die sich von der Ausgesetztheit gegenüber dem Pathos der Phänomene über eine pathisch-responsive Epoché bis hin zu den *Wirkungen* von Hyperphänomenen erstrecken. Relevant in diesem Kontext vielleicht auch der abermalige Hinweis auf die sich an diese zehn Schritte jeweils anknüpfenden drei Dispositionen, die wir als Modi der Aufmerksamkeit resp. als Ausprägungen einer hyperphänomenologischen Haltung verstehen wollen: Die Sensibilisierung und Betroffenheit für das Hyperphänomenale als erste; die phänomenologische Zugänglichkeit und Beschreibung der Hyperphänomene als zweite; sowie der pathisch-responsive Effekt der Hyperphänomene *auf uns* als dritte Disposition, wobei die Klärung der *Tatsächlichkeit* der Erfahrung von Hyperphänomenen noch immer aussteht. Wir

⁹⁵³ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.10f.

⁹⁵⁴ In Bezug auf das Sagen ist die Hyperphänomenologie, wie Tengelyi betont, so ein Denken, das vor allem an Sprechereignisse anknüpft. Die Hyperphänomenologie ist entsprechend dazu bestimmt „das Sagen in seinem Gegensatz zum Gesagten als ein *enteignetes Sprechereignis* hervortreten zu lassen.“ Tengelyi: *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.287.

wollen diesen sechsten Schritt, den wir hier aktuell machen – Schritte, die immer auch Erinnerungen auszulösen versuchen – in der Folge über das dazu bereits Gesagte hinaus noch um einige wenige, wenngleich nicht unbedeutende Komponenten erweitern.

So gilt es zunächst daran zu erinnern, dass der Faktor der positiv gewerteten Indirektheit zu den, wie wir sagten, drei am schwersten wiegenden Gewichtsverlagerungen der hyperphänomenologischen Neuausrichtung gehört. Das “Ja“ zur Indirektheit, wie es uns auch Merleau-Ponty lehrt, ist als ein “Ja“ zur Offenheit nicht nur der Wirklichkeit, sondern eben auch der Hyperphänomenologie als einer sinngemäßen Mentalität und Bewegungslogik des Erfahrens und Denkens der Wirklichkeit zu verstehen. Das “Ja“ zur Indirektheit wird damit gleichsam zur philosophischen Tugend das Abweichende und Fremde in deren Unkonkretheit in das konkret noch Mögliche rückzubinden. Dazu gehört auch das schon hervorgehobene Redlichkeitsmoment die husserl’sche Arbeit an den Phänomenen im Modus der Wiederholungen im Grunde unbegrenzt lange offen zu halten. Denn, wie Waldenfels betont: „Ein Mehr taugt nicht als Letztes.“⁹⁵⁵ Ein indirektes *Mehr* aber ist es gerade, was alle hyperphänomenologischen Untersuchungen und Beschreibungen letztlich, nebst den phänomenologischen des direkt Gegebenen, als das zusätzliche Fremde und Andere immer aufdecken werden: Das indirekt gegebenen *Mehr* des Paradoxen und Ambivalenten der Wirklichkeit also, dem gegenüber uns nichts anderes bleibt als die Feststellung ihrer Unverfügbarkeit, etwa in unseren leiblichen Responsorien auf deren *Wirkungen*. So gesehen, kennt die Hyperphänomenologie kein Ende, denn sie kann methodisch bedingt niemals ein solches finden. Sie fällt deshalb unter die Zetetik (von ζήτησις “Suche“), d.h. die philosophische Haltung der fortwährenden Suche, oder anders formuliert, der andauernden Forschung. Sie ist damit verwandt mit den platonischen Dialogen oder der pyrrhonischen Skepsis, was einmal mehr auch ihren im Kern sokratischen Charakter offenbart.⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.14.

⁹⁵⁶ Auch der amerikanische Pragmatismus, Poppers Falsifikationsdenken oder Gadammers Hermeneutik, um lediglich drei Beispiel aufzuführen, weisen zetetische Elemente auf. Um aber auch eine beispielhafte Differenz zwischen der Hyperphänomenologie und diesen zetetischen Verwandtschaften klar hervorzuheben: Sextus Empiricus etwa beschreibt den Skeptiker als jenen, der vor dem gleichwertigen Streit der möglichen Ansichten mit ihren jeweiligen Wahrheitsansprüchen innehält (eine Epoché), weil er diesen Streit nicht entscheiden kann. Durch dieses Innehalten folgt später der Seelenfrieden (die Ataraxie), weil der Skeptiker sich der Qual der unmöglichen Wahl endlich entzogen hat. Siehe *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, S.100. Der Hyperphänomenologe im Gegensatz dazu will den Widerstreit weder entscheiden, noch hält er vor diesem vollkommen inne, sondern er hält nur insoweit inne, um den gegebenen Fall dann mittels einer indirekten Beschreibung möglichst voraussetzungslos und möglichst deutlich zur Sprache zu bringen. Daraus folgt aus phänomenologischer Sicht nicht notwendig der Seelenfriede, wohl aber der überhaupt mögliche Zugang zur phänomenalen Wirklichkeit und die damit einhergehende Erkenntnis von deren Beschaffenheit.

An diese Zetetik knüpft auch das im Ansatz heuristische Moment der Hyperphänomenologie an. Die dafür erforderliche pathisch-responsive ἐποχή durchbricht dann nicht nur die natürliche Einstellung und suspendiert die geläufige Doxa, sondern sie radikalisiert die darin implizierte Urteilsenthaltung, denn sie zielt gemäß Waldenfels ab

auf eine Enthüllung vorprädikativer Erfahrung und auf eine fiktive Entwirklichung der Wirklichkeit, und dies nicht etwa in der Absicht, den primären Wirklichkeitsglauben umzustoßen, sondern in dem Bestreben, das Geglaubte in die Schwebе zu versetzen, es als solches zu prüfen und zu analysieren.⁹⁵⁷

Mit dieser vorprädikativen und *ent*-wirklichten Wirklichkeit meint Waldenfels sodann wieder das pathische *Mehr* des Fremden *als* Fremdes, welches durch einen Rückgang des Gesagten auf das Sagen implizit freigelegt werden soll, sodass daraus eine vom gewöhnlichen abweichende Beschreibung der Sachen möglich wird, die wiederum die anvisierten Wirkungen von Befremdung und Verfremdung aufweisen, wie sie der Wirklichkeit selbst entsprechen. Das lediglich indirekt gegebene Sagen des Gesagten umschreibt Waldenfels außerdem als das „präordinale Ungeordnete“,⁹⁵⁸ als „Aufforderung, Provokation, Stimulus, als Anspruch im doppelten Sinn dessen, was uns anspricht und im Anspruch einen Anspruch erhebt“⁹⁵⁹ oder als das „Un-mittelbare“⁹⁶⁰. Der hyperphänomenologische Gang entlang dieser Abweichungsfiguren ist, wie wir wissen, ein Grenzgang, ein Tanz auf dem Drahte, dessen atopischer Ort zwischen dem Direkten und Indirekten gleichzeitig „innerhalb und jenseits“ dessen ist, woran er anschließt. Das implizite Sprechen und Beschreiben auf dieser Schwelle, und über diese hinaus, ohne diese Schwelle dadurch aber aufzuheben⁹⁶¹, weist uns so auch wieder auf das Demarkative, dass also diese Abweichungsfiguren, wie etwa das Fremde, an sich selbst bereits eine Grenze ziehen, die sie indirekt immer schon überschreiten. Am Indirekten hängt hyperphänomenologisch also das Demarkative, wie umgekehrt im Demarkativen immer eine Indirektheit mitschwingt. An diesem Verhältnis zeigen sich so auch Spalt und Brücke zugleich, welche beide das Zwischen und Darüber-hinaus der Hyperphänomenalität inhärieren. Denn, wie wir schon sahen: „Die Rede, die *aus der Fremde* kommt und *auf das Fremde* antwortet, würde niemals mit der Rede *über das Fremde* zusammenfallen.“⁹⁶² Das *Wovon* und *Worauf* sind mit dem *Über* des Fremden nie deckungsgleich, doch brechen alle diese Verhältnisse an der direkten Indirektheit der Schwelle ihres Auftretens. Um in diesem Verhältnis den Blick für die Indirektheit des Sagens zu wahren,

⁹⁵⁷ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.21.

⁹⁵⁸ Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.163.

⁹⁵⁹ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.51.

⁹⁶⁰ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.12.

⁹⁶¹ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.187f.

⁹⁶² Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.253.

spricht Waldenfels zumindest auf visueller Ebene auch von der Notwendigkeit zu einem „Anderssehen“, das freilich auch ein *Andersdenken* ist.⁹⁶³ Dieses strebt nach einem „Rückgang auf ein Sehen, das sieht, bevor es etwas sieht und bevor es versteht, was es sieht.“ Hier geht es also um ein „Sehen, das noch keinen Sinn hat, sondern der Entstehung des Sinnes beiwohnt und an dieser Entstehung mitwirkt“⁹⁶⁴. Was in unserem Falle, wenn wir an das kindersinnliche und neue Sehen bei Valéry und Rilke denken, durchaus dispositionale Züge annimmt. Dies bedeutet, dass der grundsätzliche Rückgang auf das Fremde, das Sagen, das Un-mittelbare, und so fort, den die Hyperphänomenologie versucht, zu einem Rückgang auf die Indirektheit der Genese aller daraus entspringenden Phänomene wird. Dadurch kommt der Hyperphänomenologie ein explizit genetisches Moment zu.⁹⁶⁵ Hier sind wir einmal mehr bei dem stark von Merleau-Ponty geprägten Anliegen angelangt, konkrete Erfahrung *in flagranti* und *in statu nascendi* zu erfassen, sowie der damit implizierten „indirekten Ontologie“.

Dass an ein solches Reden und Beschreiben an den Grenzen des Möglichen und Unmöglichen, des Zugänglichen und Unzugänglichen auch eine „Parasprache“ anknüpfen könnte, ist ein Gedanke, den Waldenfels in *Hyperphänomene* nur kurz anschnidet. Gemeint ist damit, wie wir schon sahen, eine Art indirekte Gegen- resp. Nebensprache, die Spuren einer unmöglichen Rede aufweist und so das Paradox verschärft, indem sie im Selbstbezug einen Fremdbezug aufdeckt. Eine solche Parasprache steht naheliegenderweise gegen eine Sprache, die sich „in Form einer höherstufigen Metasprache“ auf das Hyperphänomen zu beziehen versucht, da diese so das „Paradox der selbstbezüglichen Rede zum Verschwinden brächte“⁹⁶⁶. Dass eine solche Sprache selbst keinen schon formulierten Regeln unterliegen kann, ist evident, denn sie versucht gerade vom *Worauf* unseres Antwortens her zu sprechen und ist damit im diastatischen Sinne immer schon nachträglich in Bezug auf ihre darin sich erst konstituierenden Antworten, Ordnungen und Regeln.⁹⁶⁷ Aus dieser Warte muss der waldenfelsische Versuch indirekter Beschreibung immer auch als ein parasprachlicher Versuch verstanden werden, mit all den Unmöglichkeiten, die dies mit sich bringt. Hyperphänomene lassen sich in indirekter Rede sowie indirekter Beschreibung also zur Sprache bringen, ohne dass diese dabei aber in die jeweilige Sprache eingemeindet würden. So also, dass das „Un-mittelbare“ des Hyperphänomenalen nur und erst „im Durchbrechen des Vermittlungsgeschehens“ selbst

⁹⁶³ Siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.28.

⁹⁶⁴ Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.171.

⁹⁶⁵ Wir erinnern an die von Waldenfels punktuell gestreifte „genetische Phänomenologie“. Siehe oben.

⁹⁶⁶ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.101.

⁹⁶⁷ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.304.

hervortritt. Das *Wovon* der Abweichung entsteht somit erst in der Abweichung, ist also selbst gerade nie ein *Was*, das schon vorläge und nur zu entdecken wäre, sondern wird immer erst indirekt erzeugt durch die Deviation. Darin entspricht es auch dem *Worauf* des Antwortens.⁹⁶⁸ In alle dem bleibt zuletzt aber, gleichsam als hyperphänomenologisches *Eschaton*, das Motiv der Unerfülltheit zurück. Es schließt direkt an die bereits genannten „Endfiguren“ des Paradoxen, Aporetischen und Ambigen an. Die Unerfülltheit zeigt sich am fremden Anspruch so jeweils als das Unmögliche, als ein Überanspruch einer Gleichzeitigkeit unverträglicher Ansprüche oder überhaupt eine Unnahbarkeit des husserl'schen „plus ultra“. Alle diese Motive sind letztlich aber nichts anderes als der Ausdruck einer nackten Wirklichkeit, wie wir sie hyperphänomenologisch zu akzeptieren gelernt haben.

III – 3.7. Die Antwortlogik

Alles bis hierhin Entwickelte können wir mit Waldenfels nun als Momente einer „Antwortlogik“ verstehen. Die Antwortlogik fungiert damit als Oberbegriff vieler der zuvor behandelten Momente wie etwa dem Hiatus, der Irreziprozität, der Asymmetrie, der Diastase, dem Hyperbolischen oder dem Indirekten.⁹⁶⁹ Alle diese Momente sind also im Kontext eines λόγος des Antwortens zu verstehen, der dadurch immer schon mehr bedeutet als das „bloße“ Antworten. So nimmt dieser λόγος, getreu der Struktur der Ereignislogik, seinen Anfang immer vom sich gebenden Widerfahrnis der Erfahrung her. Responsivität im Sinne der Antwortlogik bedeutet somit die grundsätzliche Weise der Seinsbezüglichkeit im Rahmen der Hyperphänomenologie als einer pathisch gegebenen Möglichkeit eines Bezugs, der sich durch das Antworten realisiert. Als das dafür verantwortliche *Wie* des Anknüpfens *an* und Eingehens *auf* dieses sich gebende Pathos bezeichnet Responsivität dann das Sprechen, Denken, Beschreiben, aber auch Fühlen und Handeln, das immer *vom* Fremden, Anderen und Entzogenen *her* sich ereignet und nicht versucht, auf dieses zuzugehen.⁹⁷⁰ Oder, wie Ferdinando Menga auf waldenfelsische Weise hervorhebt, das nicht *über* das Fremde spricht, sondern *vom* Fremden *her*.⁹⁷¹ So gesehen, bezeichnet die Antwortlogik den uns schon geläufigen Umstand, dass Erfahrung recht eigentlich immer im *Anderswo* beginnt. An diese deskriptive Feststellung knüpft sich aber bekanntermaßen immer auch das phänomenologische Ethos der Sinne, dass wir als Hyperphänomenologen dazu angehalten sind auch gemäß der

⁹⁶⁸ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.11f.

⁹⁶⁹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.16.

⁹⁷⁰ Siehe Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.78.

⁹⁷¹ Siehe Menga: *The Experience of the Alien and the Philosophy of Response*, S.13.

Antwortlogik die sich gebenden Phänomene zu untersuchen, um so einer inadäquaten Scheinbewältigung des Fremden, Anderen und Entzogenen vorzubeugen. Hieran ließe sich, semantisch motiviert, auch von einer damit korrespondierenden *Verantwortung* des beschreibenden Respondierens sprechen, im Sinne eines rechtens Vermögens auf das Ereignis des Hyperphänomenalen zu antworten (lateinisch nach “*respondere*“ für antworten sowie “*habilitas*“ für Geschicklichkeit; deutlich erkennbar in den neueren romanischen Sprachen etwa als *responsibility*, *responsabilité* oder *responsabilidad*. Im Lateinischen selbst fehlt ein konkreter Begriff für “Verantwortung“). Weil das unmittelbare Antworten selbst Ereignis- und Widerfahrnischarakter hat, also nicht aktiv und intentional erfolgt, kann eine solche *Verantwortung* des beschreibenden Respondierens offensichtlich nur im Rahmen der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* eingefordert werden. Im Gegensatz zur natürlich eingestellten Antwortlogik appelliert sie an eine Verantwortung des Antwortens *auf* das Antworten; eine Verantwortung der hyperphänomenologischen Beschreibungsweise also gemäß der Antwortlogik, wie sie sich *tatsächlich* ereignet. Dieses Ethos verlangt so etwa, dass das hyperphänomenologische Anknüpfen als ein offenes Anknüpfen an den Schwellen der Erfahrung erfolgt. Durch ein solches Anknüpfen an die Phänomene auf der Schwelle, d.h. in ihrer risshaften, brüchigen, diastatischen und indirekten Gegebenheitsweise, entfaltet sich, wie wir bereits sahen, überhaupt erst eine responsive Rationalität als offene Form der Sinnbildung.

Die Antwortlogik ist, wie Waldenfels immer wieder beteuert, eine Logik eigener Art, die also zu einer Rationalität führt, die nie schon gegeben ist, sondern „aus dem Antworten selbst entspringt“⁹⁷². Im Antworten sprechen wir also immer schon *vom* Fremden, *vom* Sagen des Gesagten, *vom* Hyperphänomenalen *her*, sodass das *Verfremdende*, Indirekte und Entzogene in unserer Erfahrung immer schon am Werk ist in unseren, auf das Pathische bezogenen Antwortregistern.⁹⁷³ In der natürlichen Einstellung aber wissen wir dies nicht und glauben dann etwa responsiv *über* das Fremde mit direkten Mitteln zu sprechen. Die Antwortlogik im hyperphänomenologischen Sinne ist in der Erfahrung immer am Werk, doch wird dies nur infolge der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* auch erkannt, was die Verantwortung einer entsprechenden *Deskription* des Erfahrungsgeschehens begründet: Es ist ein Aufweisen der Weise wie die Antwortlogik *tatsächlich* operiert. Gemäß dem waldenfelsischen Anspruch an die Hyperphänomenologie ein aufzeigendes und aufweisendes Denken zu sein, deckt sich dann dort, wo die Antwortlogik im hyperphänomenologische λόγος ihr Ethos einhält, das

⁹⁷² Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.62.

⁹⁷³ Siehe Menga: *The Experience of the Alien and the Philosophy of Response*, S.13.

indirekt Beschriebene mit der Antwortlogik des tatsächlichen hyperphänomenal Erlebten. Wir erfahren dann *von der Sachlichkeit selbst her*, insofern wir *auf* diese respondieren und beschreiben indirekt genau dieses Respondieren. Ob und wie weit die damit implizierte Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen im Hyperphänomen gelingt, haben wir schon Ende II-5.5. fragend aufgeworfen. Wo sie aber gelingt, dürfte sich die Hyperphänomenologie als eine *neue Strenge* verstehen, im Versuch *tatsächlich* zu den “Sachen selbst“ zu gelangen.

Die Schwelle wird also zum Ausgangspunkt, ja gleichermaßen zum Magnet hyperphänomenologischen Ansetzens, und so auch zur Geburtsstätte hyperphänomenologischer Vernunft. Eine solche Rationalität ist *an*-knüpfend, ohne zu *ver*-knüpfen, und versteht dabei das Unzureichende der Gründe und das Unberechenbare des Redens und Handelns niemals als Mangel, sondern als konstitutive Merkmale ihrer selbst. In diesen Anknüpfungen kann die Antwortlogik mit ihren zugleich zickzackartigen und oszillierenden Bewegungen auch stolpern, oder, um dem Bilde besser zu genügen, es kann ihr auch misslingen, den Faden phänomenologischer Analyse an das anvisierte Phänomen zu befestigen. Hier wird erneut der selbst-experimentelle Charakter responsiver Rationalität manifest, der auch im offenen Erfinden von Antworten schon aufschien. Wenn sich also an für die Antwortlogik der Hyperphänomenologie so maßgebenden Momenten wie – erstens der Singularität von Ereignissen, – zweitens der Unausweichlichkeit des Pathischen, – drittens der diastatischen Nachträglichkeit des Antwortens sowie – viertens der Asymmetrie von Pathos und Response eine responsive Rationalität herauskristallisiert⁹⁷⁴, dann nie auf unumstößliche oder finale Weise, sondern stets nur vorläufig und tentativ. Dass sich nun der λόγος innerhalb der Hyperphänomenologie in die mannigfachen λόγοι des Antwortens ausweitet, bedeutet im Kontext der Antwortlogik nicht nur, dass die antwortende Vernunft Züge einer „originären Heterologie“ annimmt, sondern dass im responsiven λόγος auch ein Alogisches selbst am Werk ist. Es sind dies die deutlichsten Spuren des Pathischen auch in der Vernunft⁹⁷⁵, an welchen sich der Funke der Antwortlichkeit aber gerade erst entzündet. Dieses Eingeständnis an das Alogische in der Antwortlogik, wie aber auch der Umstand, dass Waldenfels die responsive Rationalität in der Folge des diagnostizierten Prozesses der „Zersplitterung der Vernunft“ und „Dezentrierung des Subjekts“⁹⁷⁶ in der Moderne entwickelt, bedeutet indes keineswegs, dass die responsive Rationalität deshalb misologisch wäre. Vielmehr zeigt sie dadurch eine

⁹⁷⁴ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.62ff.

⁹⁷⁵ Siehe ebd., S.52.

⁹⁷⁶ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.16.

„Abgründigkeit“ unserer Vernunft, dass wir letztlich also über keine final zureichenden Gründe verfügen; so wie wir im Grunde auch über keinen totalen λόγος verfügen, „da das Wort als Antwort selbst aus dem Pathos stammt“⁹⁷⁷. Es liegt Waldenfels in der Antwortlogik nicht zuletzt also daran, das Pathos im Kontext des λόγος zu rehabilitieren, woran auch seine restriktiv-hermeneutische Forderung hängt, dass die Phänomenologie der „Sinneuphorie“ widerstehen müsse.⁹⁷⁸ In der philosophiehistorisch alten und zwiespältigen Debatte zwischen Ratio und Affekt versucht er sich so mit einem komplementierenden Gestus im Inmitten beider Pole zu positionieren: Der λόγος stammt aus dem Pathos; im λόγοι-haften, Heterologischen, Alogischen sowie Zersplitterten hält sich das Pathos im λόγος aber lebendig. Der λόγος wird dabei durch das Pathos weder geschwächt, noch aufgelöst, wohl aber verfremdet, insofern dieser als ein antwortender λόγος fortan stets auf sein genetisches Moment im Pathischen rückbezogen bleibt.⁹⁷⁹ Die Inmittigkeit dieser Position, als Zugeständnis sowohl zu Pathos als auch λόγος, liegt so anhand des Doppelereignisses offenkundig auch der *ambivalenten Dialektik* des Hyperphänomenologie zugrunde, gerade dort, wo diese Inmittigkeit im Lichte der Diastase selbst auch wieder zur Zone eines Spaltes wird. Gleichwohl zeigt sich hier, wie das zuvor thematisierte, diastatische resp. differenzielle Denken nahtlos an die Antwortlogik anknüpft, die damit selbst zur Schwelle ihrer Anknüpfungen wird.

Das neue und andere Denken der Hyperphänomenologie, wie Waldenfels dies im Ausgang vom Fremden konkret einfordert, ist in seiner explizitesten Form also unter den Namen einer responsiven Rationalität und den damit implizierten Momenten zu fassen. Die Antwortlogik bildet darin den „Schwerpunkt eines andersartigen Gravitationsfeldes“, welches die waldenfelsische Gewichtsverlagerung des Denkens mit sich bringt.⁹⁸⁰ Die *ambivalente Dialektik*, die wir im nächstfolgenden Schritt noch einmal genauer elaborieren werden, schließt genau hier an, als Ausführung des Denkraumes und seiner Bewegungen, die sich aus der nunmehr eingenommenen Querlage des Denkens ergeben müssen. Waldenfels' Denken der Responsivität lässt sich, so nicht ohne die damit einhergehende *Attitude* der Abgrenzung nach außen begreifen. So wie das ordnungssprengende Moment der Hyperphänomenologie sich von einer Hermeneutik, wie etwa jener Gadammers, distanziert und das Hyperphänomen als different von einem saturierten Phänomen bei Marion einzusehen ist, so grenzt sich die responsive

⁹⁷⁷ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.96.

⁹⁷⁸ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.52. Siehe zur Relation von Pathos und Logos bei Waldenfels u.a. auch *Platon*, S.10f.

⁹⁷⁹ Siehe ebd., S.115/197.

⁹⁸⁰ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.319.

Rationalität etwa auch von einer Intentionalität wie bei Husserl, von einer Kommunikativität wie bei Jürgen Habermas, aber auch von einer Resonanztheorie, wie wir sie bei Hartmut Rosa vorfinden, ab, um nur drei Beispiele zu nennen. In *Antwortregister* wird eine differenzierende Grenzsetzung zu den ersten beiden mehrfach betont und auch in detailreichen Studien vorgenommen. Wir wollen auf diese nur in aller Kürze eingehen und uns dafür ein wenig vertieft mit der Absonderung von Rosas Resonanz-Begriff beschäftigen.

Was zunächst die Intentionalität und Kommunikativität anbelangt, zeigt sich folgendes: – Erstens, dass Waldenfels seine Antwortlichkeit vorerst ganz bewusst an die Seite dieser Konzeptionen stellt und die Gleichwertigkeit einer antwortenden Vernunft nebst einer intentionalen oder kommunikativen einfordert.⁹⁸¹ – Zweitens aber, im Anspruch damit den „Grundzug allen Redens und Tuns aufzuweisen“, dass die Responsivität als aussagekräftige Alternative zu diesen Konzeptionen präsentiert wird, zu welchen sie in Konkurrenz tritt⁹⁸² und diese transformiert.⁹⁸³ – Drittens, dass die Responsivität also dergestalt verstanden werden muss, dass sie gemäß Waldenfels tiefer als die husserl'sche Intentionalität und die habermas'sche Kommunikativität geht, was umgekehrt auch bedeutet, dass die Responsivität „über jede Intentionalität und Regularität des Verhaltens hinausgeht in Form einer eigentümlichen Antwortlogik, die dem Fremden seine Ferne belässt“⁹⁸⁴. – Viertens, dass die Responsivität diese Konzepte, zu welchen wir sicherlich auch die Hermeneutik rechnen dürfen, nicht unbedingt ersetzen, sondern vielmehr entscheidend *erweitern* und, wo nötig, korrigieren will. Die waldenfelsische Kritik beginnt also notwendig mit dem allgemeinen Vorwurf, dass Intentionalität und Kommunikativität insgesamt nicht tief genug gehen, d.h. in gewisser Hinsicht, was die Phänomenalität der Erfahrung und die Erfahrung der Wirklichkeit tangiert, superfiziell und flach bleiben.

In Bezug auf die Intentionalität, wie wir sie bei Husserl vorfinden, liegt die spezifische Kritik dann darin, dass das *Worauf* des Antwortens immer grundlegender ansetzt, als dies die intentionale Eigenbewegung eines *Woraufhin* des Bewusstseins und die damit verbundene Sinnkonstitution vermag.⁹⁸⁵ Denn, wie Waldenfels stark macht, das responsive Eingehen auf ein pathisches Widerfahrnis kann „sich nicht in der Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit oder

⁹⁸¹ Siehe ebd., S.320/333.

⁹⁸² Siehe ebd., S.327.

⁹⁸³ Siehe Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.277f. Tengelyi versteht die Responsivität als „Transformation“ der Intentionalität.

⁹⁸⁴ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.52.

⁹⁸⁵ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.330.

Wahrheit dessen erschöpfen, was wir zur Antwort geben.“ Die Dimension des pathischen markiert eine Ebene, welche diesseits aller Intentionalität ist, so wie die Response einer Ebene jenseits aller Intentionalität zugehört.⁹⁸⁶ Pathos bedeutet, dass es einen Nicht-Sinn gibt, der unserer intentionalen Aktivität immer zuvorkommt; Response, dass es einen nicht selten unbewussten, erfinderischen Sinn gibt, der aber immer zu spät kommt. Die *Verfremdungen* von Pathos und Response unterlaufen und übersteigen zugleich die husserl'sche Bewusstseinsphänomenologie, die nicht über die signifikative Differenz, im Unterschied zur responsiven, hinauskommt, vom Aspekt der Indirektheit ganz zu schweigen.⁹⁸⁷

Was sodann die spezifische Kritik an Habermas und seiner kommunikativen Vernunft betrifft, richtet sich die hyperphänomenologische Abgrenzung, ganz ähnlich wie bei der Intentionalität, an ihren letztlich un-pathischen sowie un-responsiven Charakter. Anstatt durch allgemeine Geltungsansprüche Konsens anzustreben, bildet sich responsive Rationalität, wie wir wissen, offen, immer nur situativ sowie kontextgebunden aus, ist also jedenfalls basaler als dies konsensuelle Interessen sind.⁹⁸⁸ Ohnehin widersetzt sich eine in Sagbares und Unsagbares, in Sichtbares und Unsichtbares, in Denkbares und Undenkbares gegabelte Vernunft prinzipiell einem herrschaftsfreien Diskurs, der in der Universalität von Geltungsansprüchen und Geltungseinlösungen Konflikte zu beheben glaubt.⁹⁸⁹ Unter der Sonne einer kommunikativen Vernunft, so Waldenfels, schmilzt alles Fremde dahin.⁹⁹⁰ Ein vergleichbares Problem tritt bei den Regeln, Gesetzen und Normen auf, welche nach Habermas eine Kommunität aus individuellen Subjekten kommunikativ konstituieren, die so also in ihrer Kommunikativität immer in einem *Wonach* verankert sind. Das *Worauf* des Antwortens setzt nicht nur ganz woanders an, sondern unterliegt dabei auch keinen Regeln. Diese Sphäre des Antwortens setzt Waldenfels dann demonstrativ in das Zwischen des *Woraufhin* der Sinnesintention und des *Wonach* einer Regelinstitution⁹⁹¹, wodurch Waldenfels' oben schon adressierter Anspruch wieder deutlich wird.

⁹⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.45.

⁹⁸⁷ Deleuze betont in *Die Falte*, S.,144: „Jedes Bewusstsein ist Schwelle.“ Würde man ein solches Verständnis von Bewusstsein mit einer responsiven Sinnkonstitution sowie der damit notwendig einhergehenden Indirektheit paaren, ließen sich möglicherweise gewisse Formen einer bewusstseinsbasierten Hyperphänomenologie denken.

⁹⁸⁸ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zweilicht*, S.12.

⁹⁸⁹ Vgl. Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.28.

⁹⁹⁰ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.299.

⁹⁹¹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.332.

Die Situation in Bezug auf Rosa und seinen Begriff der Resonanz ist nun weitaus diffiziler, weil von subtileren Differenzen gezeichnet. Dies beginnt schon damit, dass Rosa seinen Resonanzbezogenen Ansatz – erstens selbst phänomenologisch grundiert⁹⁹² und – zweitens seinen Resonanz-Begriff u.a. in Waldenfels' Response-Begriff gründet resp. explizit in dessen Nähe stellt.⁹⁹³ Eine Bezeichnung wie „Resonanzfähigkeit (oder Responsivität) des Organismus gegenüber der Welt“⁹⁹⁴ macht diese Nähe mit Identitätspotenzialen deutlich und zeigt auch wie Rosa vor allem die leibliche Resonanzfähigkeit des Menschen betont⁹⁹⁵, die hier sogleich an die leiblichen Responsorien bei Waldenfels erinnert. Doch auch ein pathischer Ton wird laut in Rosas Resonanzdenken, wenn er etwa hervorhebt, dass es die Dinge selbst sind, die uns ansprechen und uns dabei zusagen können.⁹⁹⁶ Ferner sind unübersehbar die Parallelen zwischen den beinah warnenden Fingerzeigen auf die Unverfügbarkeit der Welt bei Rosa zum einen und deren Nicht-Bewältigbarkeit bei Waldenfels zum anderen. Ein epistemisches Ethos, welches aus dem Resonanz- resp. Responsivitätsdenken beinah naturgemäß resultiert, beim Soziologen vom Fach, in der weiteren Folge, aber natürlich andere, weil gesellschaftsanalytische Konsequenzen zeitigt, als beim Phänomenologen.⁹⁹⁷ Auf einer grundlegenden Ebene aber ist ihr jeweiliges Ethos, sich nämlich entgegen einer versuchten Aneignbarkeit der Welt in ein Resonanzverhältnis zu den Dingen der Welt zu treten⁹⁹⁸ resp. ein pathisch-responsives Verhältnis zur Erfahrung der Wirklichkeit einzugehen, zweifelsohne verwandt. Rosa spricht hier sogar von einer gegen die Verfügbarmachung gestellten, „responsiven Erreichbarkeit“. Eine, wie er sagt, „Haltung des anverwandlenden und selbstwirksamen Hörens und Antwortens“⁹⁹⁹. Hier wird eine gewisse Affinität zwischen Rosa und Waldenfels unüberhörbar.

Auf den ersten Blick scheint es also, vergleichbar mit Marions Verhältnis zu Waldenfels, dass wir hier vor verwandten Denkkonzepten stehen. Im Grunde trifft diese Feststellung auch zu, gerade aus Rosas Warte. Gleichwohl hat Waldenfels in *Erfahrung, die zur Sprache drängt* eine kritische Differenzierung zwischen Response und Resonanz vorgelegt. Diese wollen wir, wie

⁹⁹² Siehe Rosa: *Unverfügbarkeit*, S.11/38. Mit Merleau-Ponty geht Rosa so davon aus, dass der Mensch immer schon „zur Welt“ ist.

⁹⁹³ Siehe Rosa: *Resonanz*, S.67f/293. Rosa bezieht sich dabei vor allem auf das Werk *Antwortregister*.

⁹⁹⁴ Ebd., S.130. Siehe dazu auch *Unverfügbarkeit*, S.38: „Responsivität oder eben Resonanzfähigkeit wird so gleichsam zur „Essenz“ nicht nur des menschlichen Daseins, sondern aller möglichen Weltbeziehungen [...]“. Ein anderer Kandidat in diesem Versuch Response und Resonanz zu verbinden ist Thomas Fuchs. Für ihn bedeutet Resonanz verkörperte Antwort. Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprach drängt*, S.266f.

⁹⁹⁵ Siehe Rosa: *Resonanz*, S.111.

⁹⁹⁶ Siehe ebd., S.187.

⁹⁹⁷ Wobei auch Waldenfels gelegentlich soziologische Analysen vorlegt, so etwa in *Sozialität und Alterität*, Kap.11 und 12.

⁹⁹⁸ Siehe Rosa: *Unverfügbarkeit*, S.38.

⁹⁹⁹ Ebd., S.122.

im Blick auf die Hermeneutik, Intentionalität und Kommunikativität, aber auch die Saturiertheit von Phänomenen, insbesondere als Versuch seitens Waldenfels lesen, seine Hyperphänomenologie durch Abgrenzungen – erstens zu konstituieren und so – zweitens in ihrem Profil zu schärfen und also zu präzisieren. Die waldenfelsische Kritik an Rosa erfolgt nun auf mindestens vier Ebenen: – Erstens auf einer begrifflichen, insofern Waldenfels Rosa eine Überstrapazierung des Resonanz-Begriffs vorwirft, der eigentlich das Mitschwingen eines Systems bei der Einwirkung von Kräften oder Feldern bedeute, bei der die Frequenz gleich oder nahezu gleich ist der Eigenfrequenz des Systems. Hier liege im Verhältnis zur Antwortlichkeit also eine sowohl begriffs-inhaltliche als auch Anwendungsfelder bezogene Divergenz vor. Denn so fragt Waldenfels leicht sarkastisch: „Was verbindet ein Antwortverhalten, das aus der Ferne kommt, mit dem synchronen Mitschwingen von Resonanzkörpern und der Entstehung von Resonanzräumen?“¹⁰⁰⁰ Daran schließt – zweitens die Kritik eines Reduktionismus im Resonanz-Begriffs an, der „unsere gelebte Erfahrung auf bloße Resonanzwirkungen“ minimiere. Dadurch werde der Perzipient als Respondent, was einen jeden selbst sowie den Anderen betrifft, zu einem schwingungsfähigen Resonanzkörper oder einem bestimmten Resonanzsystem verringert, das potentiell als „*Resonator*“ fungieren kann. Das leibliche Antworten im Sinne des Doppelereignisses bedeute aber immer mehr, als die materielle Reflexion und Absorption eines Resonanzkörpers.¹⁰⁰¹ Auf diese an der reduktiven Materialität der Resonanz angehängte Kritik folgt – drittens der Vorwurf, dass sich Resonanz hauptsächlich als eine Form von Reaktion herausstelle. Dies sei auf mehreren Ebenen problematisch, setze es doch im Wesentlichen ein Subjekt-Objekt basiertes Weltverständnis voraus, das zumindest in der Unmittelbarkeit der Reaktion eine reziproke Struktur aufweisen müsse, was sich von Waldenfels‘ chiasmatischem und irreziprokem Verständnis von Pathos und Response durchaus unterscheide. Für Waldenfels stellt sich diese Vertauschung von „Antworten“ mit einem „Reagieren“ so auch als eine Verzerrung der Lebendigkeit des Antwortens dar, das „zwischenmenschliches Verhalten schlicht als wechselseitiges Feedback beschreibt oder als einen Regelkreis, bei dem Außen- und Innenzustand sich aneinander anpassen“¹⁰⁰². Die bei Rosa ferner beanspruchte „*Selbstwirksamkeit*“ des In-Resonanz-Tretens, welche die Dinge selbst zu einer Antwort bringen will¹⁰⁰³, erweise sich dabei nicht nur als ein Reagieren, sondern mithin als ein aktiver und initiativer Gestus des Antwortens, der Resonanz etwa auch verweigern kann und so problematisch zu einem radikalen pathisch Vorausgehen stehe, das

¹⁰⁰⁰ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.261ff.

¹⁰⁰¹ Siehe ebd., S.263f.

¹⁰⁰² Ebd., S.264.

¹⁰⁰³ Siehe Rosa: *Unverfügbarkeit*, S.38.

alles Aktive und Initiative des Antwortens im Doppelereignis als unmöglich ansieht. Dagegen steht eigentlich Rosas Insistenz auf die Unverfügbarkeit der Resonanz, dass diese, wie er sagt, „konstitutiv *ergebnisoffen*“¹⁰⁰⁴ sei, dennoch attestiert er dem Subjekt ganz andere Möglichkeiten der reaktiven Einflussnahme als dies eine Hyperphänomenologie zulässt, deren Unverfügbarkeit des Respondierens entsprechend radikaler ausfällt. – Viertens impliziert die Problematisierung der begrifflichen, reduzierenden sowie reaktiven Dimensionen der Resonanz den Grundvorwurf, den Waldenfels auch Husserl, Gadamer und Habermas macht, dass nämlich auch Rosas Resonanz-Begriff in gewisser Hinsicht superfiziell und flach bleibe. Oberflächlich und banal meint hier immer in Relation zur Responsivität. Konkret ist damit die uns schon vertraute Kritik gemeint, dass auch die Resonanz das Fremde *als* Fremdes, den Anderen *als* Anderes, trotz dem von Rosa attestierten Entzugsmoment des Fremden und Anderen¹⁰⁰⁵, letztlich zu wenig radikal fasse, denn „mit dem bloßen Mitschwingen ist es nicht getan“¹⁰⁰⁶. Das Unverfügbarkeits-Kriterium *per se*, so ließe sich zugunsten Rosas unterstreichen, ist hyperphänomenologisch sicherlich mehr als valide, jedoch nicht weit genug gefasst, gerade in Bezug auf das Respondieren, wie es, gemäß Waldenfels, verstanden werden muss. Denn das Antworten kommt aus der Ferne, es schwingt und vibriert nicht nur. Offenkundig resoniert zwar auch ein Respondent resp. kann dieser in Resonanzverhältnisse treten, hier besteht Einigkeit bei den beiden über die leibliche Dimension von Resonanz und Response, trotzdem bedeutet die sich ereignende Antwort immer mehr ist als die rekursive Resonanz, „die dem Imaginären verhaftet bleibt und die Schwelle fremder Ansprüche nicht überschreitet“¹⁰⁰⁷. Aber, auch die Resonanz hat ihren Ort inmitten der Responsivität unserer Erfahrung.¹⁰⁰⁸ Das Verhältnis Rosa-Waldenfels bleibt damit ein doppelwertiges, welches sich durch vielfache Nähe in *distance* und einige Ferne in *proximité* charakterisiert. Verglichen etwa mit einem Gadamer oder Habermas überwiegen die Aspekte der Nähe aber deutlich.

Responsivität im Kontext einer Antwortlogik ist, abschließend betrachtet, also der waldenfelsische Versuch der Selbstgründung seines Denkens durch Verhältnisse von Grenzsetzung und Differenzziehung zu unterschiedlich nah und fern liegenden Alternativkonzeptionen.¹⁰⁰⁹ Die Transparenz dieser Distanzierungen als „Wege zu sich selbst“

¹⁰⁰⁴ Ebd., S.44.

¹⁰⁰⁵ Siehe ebd., S.57.

¹⁰⁰⁶ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.289.

¹⁰⁰⁷ Ebd., S.281.

¹⁰⁰⁸ Siehe ebd., S.275.

¹⁰⁰⁹ Interessanterweise wendet sich Waldenfels in seinen kritischen Abgrenzungen oftmals gegen deutsche Denkversuche (etwa Gadamer, Habermas, Rosa, ja selbst Husserl) und schlägt sich auf die Seite der Franzosen

darf als sehr erhellend gelesen werden, provoziert aber weit über das hier Geleistete und Leistbare hinaus eine Fülle an Fragen und Rückfragen, die an Waldenfels und die von ihm kritisch thematisierten Texte zu stellen wären. Eine solche Untersuchung der Parallelen und Unterschiede zwischen Waldenfels, Gadamer, Marion, Husserl, Habermas und Rosa im Detail anzugehen, dürfte sich als gleichermaßen forderndes, wie bereicherndes Unterfangen erweisen. Entscheidend wäre bei allem sicherlich die ausführliche Klärung des Status des *Mehr* und *Anderen* von Hyperphänomenen im Kontext von Begriffen wie Verstehen, Vernunft, Unverfügbarkeit und Saturiertheit. Denn in Hinsicht auf die Tiefen und Fernen des Pathischen beansprucht Waldenfels letzten Endes ein sowohl stärker ausgeprägtes als auch radikal unnachgiebiges Gespür für das Transzendente, welches all den Alternativkonzepten in Bezug auf die damit implizierte, phänomenologische Rigorosität abgeht.

III – 3.8. Die ertragreiche Ambivalenz des Wirklichen

Die Hyperphänomenologie wirft uns, zusammenfassend gesprochen, also in die Zerrissenheit des Mannigfaltigen und Anderen, des Brüchigen und Diastatischen sowie des Indirekten und *Verfremdenden* der Erfahrung. Sie tut dies, gemäß der in ihre wirksamen *raison élargie*, allerdings als ein Akt der Redlichkeit. Das Entscheidende an der hyperphänomenologischen Gewichtsverlagerungen ist, dass die darin beschriebenen Zustände der Paradoxie in ihrer ganzen phänomenologischen Weitläufigkeit nicht nur konstatiert und beschrieben, sondern darin nachgerade *umgewertet* werden. Dies geschieht, indem die Paradoxie dieser Zustände der Erfahrung, wie wir es formulieren, als eine “ertragreiche Ambivalenz des Wirklichen“ gefasst wird. Zu dieser Umwertung, welche das Widersprüchliche phänomenologisch fruchtbar zu machen trachtet, gehört dann, dass Figuren wie das Diastatische, Demarkative und Indirekte, aber auch die Vorstellung eines multiplen λόγος, innerhalb einer Hyperphänomenologie eben nicht defizitär, sondern als Bereicherung deskriptiver Wirklichkeit verstanden werden. Wie dies? Indem das Paradoxe zum Ambivalenten *gesteigert* wird, wobei das Ambivalente meliorativ konnotiert ist als eine Doppel- und Mehrdeutigkeit, im Sinne von Diversifikation, Fülle und Reichhaltigkeit von Welt, und nicht etwa pejorativ als Mangel an Eindeutigkeit und Konkretion. Und dies alles im Kontext einer offenen Kreativität von Sinn und Bedeutung, in welcher die erfahrene Wirklichkeit ihre Färbung immer erst erhält. Die Hyperphänomenologie macht das Paradoxe der Erfahrung also fruchtbar, indem es dieses zur positiv gewerteten

stellt (etwa Merleau-Ponty, Levinas, Valéry). Damit wird einmal mehr deutlich, wie stark die waldenfelsische Hyperphänomenologie auf französischem Boden gediehen ist.

Ambivalenz erhöht; nicht zuletzt als Ausdruck von responsiver Kreativität gegenüber der Schöpfungskraft des Wirklichen.¹⁰¹⁰ Die Momente der Antwortlogik zu *ambivalenzieren*, bedeutet diese in ihrer Wertigkeit zu steigern. Oder anders formuliert: Indem Paradoxe und Risse der Erfahrung ambivalenziert werden, werden diese zu einer positiv besetzten *Mehr*-Wert-igkeit von Erfahrung erhoben. Der Wirklichkeit das *Mehr* des Pathischen zu attestieren, bedeutet so mehr Wertigkeit dem *Mehr* der Wirklichkeit zu attestieren. Bezeugte *Mehrwertigkeit* steigert also die Wertigkeit von Welt. Ambivalenzierung bedeutet damit nichts anderes als die schon erwähnte Radikalisierung und Erweiterung der *res ipsa loquitur*. Sie ist die hyperphänomenologische Immanenzerweiterung gemäß dem Spektrum der Möglichkeiten von Widerfahrnissen.¹⁰¹¹

Im Lichte der Dialektik der Ambivalenz schlägt das hyperphänomenologische Pendel dieser Umwertung resp. Gewichtsverlagerung freilich immer auch wieder in die Eindeutigkeit und Konkretion der Erfahrung zurück. Denn Erfahrung ist offensichtlich immer beiderlei: Eindeutig, d.h. klar und bestimmt; aber auch vage, d.h. widersprüchlich und unbestimmt. Ein Weniges und ein Vieles, das Eigene und das *Mehr*, das *Andere* und das *Fremde*. Hyperphänomenologisch ist das gesamte Spektrum der Erfahrung gleichermaßen von Belang, denn eben *dergestalt* eröffnet sich die oszillierende Wirklichkeit dem erfahrenden Menschen. Damit nimmt die Hyperphänomenologie einen interessanterweise auch pythagoreischen Zug an, wo dort nämlich davon ausgegangen wird, dass die Welt sowohl aus Begrenztem als auch Unbegrenztem besteht.¹⁰¹² *Ambivalente Dialektik* bedeutet dabei aber nicht eine Dialektik zwischen dem Eindeutigen und Mehrdeutigen, dem Eigenen und dem Anderen, dem Begrenzten und Unbegrenzten der Erfahrung, sondern das Sich-halten im ungehaltenen Zwischen und Nicht-Örtlichen der Gleichzeitigkeit und Nicht-Gleichzeitigkeit dieser Pole, indem sie – und ihre darin implizierten Modi – in der Erfahrung zugleich, nacheinander und überlagert sind und gerade nicht sind, und eben doch sind. Das Hyperphänomenologische muss folglich in Bewegung verstanden werden, als das Oszillieren auf der uns schon bekannten atopischen und schwellenartige Mitte. Diese ist ein Zwischen von Ambigem und Konkretem, von globaler Pluralität und regionaler Singularität; ein Inmitten von Offenheit und Stringenz,

¹⁰¹⁰ Trotz allem steht die responsive Ratio hier in gewisser Nähe zu Hegels Verständnis des Widerspruchs als schöpferischer Kraft.

¹⁰¹¹ Ungeachtet des im Begriff der „Ambivalenz“ enthaltenen „bi“ darf diese, wie wir sie im Kontext der Hyperphänomenologie verstehen, offenkundig niemals als „binär“ missverstanden werden. Wir haben hier immer multiple Strukturen der Erfahrung im Sinn.

¹⁰¹² Siehe Philolaos: *Über die Natur* in *Vorsokratiker*, S.143 (26.): „Da also offenkundig die Dinge weder aus einer Gesamtheit von Begrenzenden noch aus einer Gesamtheit von Unbegrenzten bestehen, so ist doch klar, dass die Welt, sowie das, was sich in der Welt befindet, sowohl aus begrenzenden als auch Unbegrenzten besteht.“

von Normalität und Abnormalität. Gerade so und deswegen ist die Hyperphänomenologie, wie wir sagten, höchst zukunfts- und globalitätskompatibel und kann womöglich auch zum beweglichen Denkbildnis einer Kosmopolität gedeihen.

Diese fortwährende Bewegungsdynamik im Inmitten der möglichen Zustände macht erst die Ambivalenz als Paradox einer, wie Waldenfels sagt, „gelebten Unmöglichkeit“ aus, die unserer Erfahrung innewohnt¹⁰¹³ und die es hyperphänomenologisch zu bejahen gilt. Diese paradoxe Figur der gelebten Unmöglichkeit ist, in ihrer ganzen summarischen Ausführlichkeit gedacht, so gesehen, die deskriptiv zugleich aufrichtigste sowie präziseste Formel für die phänomenologisch anzugehende Wirklichkeit der Erfahrung, wo sich diese uns als schonungslos multilateral und gebrochen erweist. Allein auf diese Weise wird die Wirklichkeit auch in ihrer Fremdheit anerkannt und erlitten. Denn eine ambivalenzierte Wirklichkeit impliziert in ihrem “Ja“ zur Doppel- und Mehrwertigkeit pathischen Erleidens von Wirklichkeit ein “Ja“ zu vielfältigen Widerfahrnissen sowie Widerfahrnissen in Vielfalt. Hyperphänomenologisch betrachtet, intensiviert sich das pathische Erleiden von Welt im Zwischen und Darüber-hinaus gewissermaßen immer noch um das Maß der mit diesem “Ja“ zur Ambivalenz einhergehenden Radikalisierung der eigenen Erfahrungsintensität, wie der jeweilige Perzipient diese bisher kannte. Je breiter dieser neue Hiatus sich auftut, desto aufwühlender dürfte sich die nunmehr von Banalisierung und Schönfärberei befreite Wirklichkeit zeigen. Spätestens hier können wir also unsere zuvor ausgesprochene Annahme, dass sich die *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomenalen am deutlichsten im Erfahren und Denken des Paradoxen manifestiert, als bestätigt ansehen.¹⁰¹⁴

Wir treffen hier, um den Terminus noch einmal ein wenig zu strapazieren, so im Grunde auf eine Ontologie des Ambivalenten, wenn nicht eigentlich des Ambivalent-Dialektischen, die sich bereits in der Dynamik des Doppelereignisses kreativ ankündigt und hier als die eigentliche Gestalt des ereignislogischen und indirekten “Es gibt“, außerhalb jedes Ordnungssystems, gelesen werden kann. Ein pathisches “Es gibt“, welches sich in den ambivalent-dialektischen Denk- und Beschreibungsbewegungen schließlich selbst noch veräußert. Einer ambivalenten

¹⁰¹³ Siehe Waldenfels u.a. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.116; *Schattenrisse der Moral*, S.111; *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.111; *Hyperphänomene*, S.87.

¹⁰¹⁴ Insofern die Hyperphänomenologie gerade auch denkerische Erfahrungen zum Ausdruck bringt, ein, wenn man so will, hegelianisches Element, wollen wir, zumindest hier, Gadamer folgen: Denn Hegel habe nicht, wie Heidegger anmerkte, die Erfahrung dialektisch interpretiert, sondern umgekehrt, was dialektisch ist, aus dem Wesen der Erfahrung gedacht. Siehe *Wahrheit und Methode*, S.360. Siehe auch Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung in Holzwege* (GA5), S.184.

Wirklichkeit des Pathos entspricht dann auch eine ambivalente Wirklichkeit der Responsorien, die unseren Gang der Erfahrung als ambivalent-dialektische Bewegung mittels des Erfinderischen ihrer Antworten bestimmen. Fremdheit bedeutet deshalb, wie Waldenfels erinnert, „eben nicht bloß Verschiedenheit, Pluralität, Multiplizität“, weshalb Husserls Formel des Fremden nebst der „Zugänglichkeit des Unzugänglichen“ – die hauptsächlich *unser* hyperphänomenologisches Zugehen bezeichnet – stets um das „*fremde Kommen*“¹⁰¹⁵ ergänzt werden muss, wie dies im Pathischen des Doppelereignisses wiederum klar akzentuiert ist. In diesem Gehen und Kommen ist dann erneut unsere überlagert-dialektische Bewegung der Erfahrung enthalten. Fremdheit bedeutet also Verschiedenheit, Pluralität und Multiplizität im Kommen und Gehen, d.h. im Pathos *und* in der Response. Dies ist, nicht zuletzt, ein Denkmuster aristotelischen Charakters.¹⁰¹⁶

Die in diesem Teilkapitel bis hierhin erlaufenen sieben Schritte hin zu einer Antwortlogik fallen nach unserer Deutung also *in toto* in die Eigenart einer *ambivalenten Dialektik*, wie diese der Hyperphänomenologie gemäß unserer Deutung entspricht. Erst diese deutet den komplexen, weil wandlungsfähigen λόγος der Hyperphänomenologie begrifflich konsequent aus. Damit ergänzen wir die Antwortlogik um die bei Waldenfels unausgesprochene Charakterisierung all ihrer Bewegungsmomente. Die Hyperphänomenologie, die Antwortlogik sowie die *ambivalente Dialektik* fungieren so allesamt als gleichwertige Hyperonyme der waldenfelsischen Denkungsart. Es ist uns dabei weder notwendig um die Spezifik *dieses* Begriffs einer „*ambivalenten Dialektik*“ noch notwendig um *einen* weiteren Oberbegriff überhaupt gelegen, würde sich ein solcher nicht geradezu aufdrängen im Lichte der von Waldenfels mannigfach beschriebenen Zustände einer Überschussphänomenologie. Es scheint uns deshalb unvermeidlich in dieser Schrift für einen *solchen*, wenngleich nicht zwangsläufig *diesen* Begriff die Lanze zu brechen. Der Begriff einer *ambivalenten Dialektik*, obgleich bei Waldenfels so nicht vorhanden, lässt sich terminologisch durchaus an sein Denken rückbinden. So spricht Waldenfels in Bezug auf die Ambivalenz etwa von einer „*Ambivalenz*“ in der Erfahrung des Fremden, weshalb dieses immer „verlockend und bedrohlich zugleich“ erscheint. Genau diese Ambivalenz durchdringt dann auch „den Ursprung der Philosophie, die sowohl aus dem Staunen wie aus der Angst geboren ist und mit dem Eros wie mit dem Tod im Bunde

¹⁰¹⁵ Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.262.

¹⁰¹⁶ Und zwar in Bezug auf das „*To on pollachos legetai*“, dass also das Seiende vielfach ausgesagt wird (siehe Aristoteles: *Kategorienschrift*), denn hyperphänomenologisch können wir folglich statuieren: Das Hyperphänomenale wird responsiv vielfach ausgesagt. Dies bedeutet dann immer auch: Die „Sachen selbst“ als Formen von Pathos sind, hyperphänomenologisch betrachtet, vielfach aussagbar.

steht“¹⁰¹⁷. Eine ebenso grundlegende Ambivalenz konstatiert Waldenfels aber auch im Verhältnis des Selbst zum Anderen und zu sich selbst¹⁰¹⁸, oder in Bezug auf die Schwelle als solche, die immer verlockt und abschreckt, und uns so aus dem Tritt bringen kann.¹⁰¹⁹ An solchen Stellen entpuppt sich der Begriff bei Waldenfels folglich als von zentraler Bedeutung, selbst wenn er diesen nicht inflationär verwendet, um den Zustand der Zwischenheit der Erfahrung zu beschreiben. Andere Stellen wiederum zeigen eine eher beiläufige, deswegen aber nicht minder gewichtige Verwendung an. So etwa, wenn Waldenfels eine „durchgängige *Ambivalenz*“ zwischen Attraktion und Repulsion feststellt¹⁰²⁰, oder von der Ambivalenz der Wiederkehr im Kontext von Grenzerfahrungen wie Geburt und Tod spricht.¹⁰²¹ Von vielleicht entscheidender Bedeutung für uns aber ist, dass Waldenfels den Begriff nicht nur hinsichtlich des Zwischen konkret verwendet, sondern auch im Kontext des Hyperbolischen sehr gezielt einsetzt. Dies geschieht etwa dort, wo er „die Ambivalenz“ des jeweils Entzogenen einer Erfahrung, als Antrieb für eine vielfältige Bewegung des Überschreitens deutet, die sich „in Ermangelung einer umfassenden und letzten Ordnung als ‚Aufstieg auf der Stelle‘ vollzieht, das heißt als Aufbruch, der nicht anderswo ankommt“¹⁰²². Ganz ähnlich dient die Ambivalenz resp. die „Zweideutigkeit“ im folgenden Beispiel, so wie diese dem Außen, dem Überschuss und dem *Mehr* eignet, auch als Ausgangssituation dafür, dass sich überhaupt Außer-Ordentliches zeigt: Denn dieses rührt nicht primär von einem „*Mehr an Sinn*“ oder von einem „*Widersinn*“ her, sondern von der „*Überschreitung des Gesagten* (inklusive Sinn, Regeln, Geltungsansprüche) *durch das Sagen*“, d.h. daher, dass das Sagen sich selbst gegenüber verschoben ist¹⁰²³, sich also an sich selbst, anhand der eigenen „Zweideutigkeit“, überschreitet. Hier fallen Ambivalenz und Hyperbolik also konkret zusammen. Diese „Ambivalenz des Überschreitens“ betrifft auch die Selbstüberschreitung, die immer „zweideutig“ bleibt, solange unklar ist, ob ich es bin, der sich das übersteigt, oder doch ein *etwas* oder gar *jemand anderes*. Dem Motiv der Transzendenz haftet dabei immer die Ambivalenz einer gleichzeitigen Immanenz an, gerade auch gegen die Transzendenz und das Transzendieren ausgespielt.

¹⁰¹⁷ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.44f. Siehe auch ebd.: „Bedrohlich ist sie, da das Fremde dem Eigenen Konkurrenz macht, es zu überwältigen droht; verlockend ist sie, da das Fremde Möglichkeiten wachruft, die durch die Ordnungen des eigenen Lebens mehr oder weniger ausgeschlossen sind.“ Siehe dazu auch: *Schattenrisse der Moral*, S.296.

¹⁰¹⁸ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.188.

¹⁰¹⁹ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.229.

¹⁰²⁰ Siehe Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.131f; *Bruchlinien der Erfahrung*, S.197; *Hyperphänomene*, S.114.

¹⁰²¹ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.175.

¹⁰²² Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.171.

¹⁰²³ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.263.

Gegeben der Offenheit dieses Kontrastes halten sich „Immanenz und Transzendenz, Bei-sich-sein und Beim-Anderen-sein“¹⁰²⁴ die Waage.

Die Figur der Ambivalenz tritt bei Waldenfels also sowohl im Kontext der Zwischenheit als auch in jenem des Darüber-hinaus auf. Die kombinatorische Tat, die Hyperphänomenalität deshalb als von einer intrinsischen Ambivalenz des Zwischen sowie des Darüber-hinaus durchzogen zu deuten, liegt nahe, wenn die Hyperphänomenologie insgesamt als Oberbegriff für eine Denkungsart, Erfahrungsweise und Beschreibungsmethode verstanden wird, welche diese überlagerten Ambivalenzen subsumiert. Der Begriff der Ambivalenz, wie wir diesen hier stark machen, zieht also die begriffliche Summe aus den *Minima* seiner eigenen Anwesenheit im waldenfelsischen Denken. Hyperphänomenologisch zeigt sich somit – erstens eine Ambivalenz der Erfahrungen, denn Hyperphänomene präsentieren sich uns immer nur ambivalent als hyperbolisch und demarkativ; – zweitens eine Ambivalenz des Denkens dieser Erfahrungen, denn Hyperphänomene lassen sich akkurat überhaupt nur in dieser ambivalenten Doppelbewegung reflektieren; – drittens eine Ambivalenz der sprachlichen Bezüglichkeit, denn rekuriert wird auf Hyperphänomene sowohl indirekt wie direkt-indirekt (eine Ambivalenz, die, wie gezeigt, auch den Begriff des “Hyperphänomens“ selbst betrifft); – viertens eine Ambivalenz der sprachlichen Rückbezüglichkeit, d.h. der *Deskription* und des Sagens, denn beschrieben und gesagt werden Hyperphänomene entsprechend sowohl indirekt als auch direkt-indirekt; – fünftens aber auch eine Ambivalenz der Position des Hyperphänomenologen selbst, der sich als erfahrender, denkender, sich beziehender sowie beschreibender Agent in diesen Modi immer bereits innerhalb von deren Ambivalenz aufhält – eine Form der *Involviertheit* – in seiner eigenen Selbstreferentialität aber erneut über sich selbst hinaus ist als der Hyperphänomenologe, als der er sich versteht. Im Unterschied zum Offenen, zur Zweideutigkeit oder zum Paradoxen verleiht der Begriff der Ambivalenz, mehr auch als jener der Ambiguität, diesen Modi also ihre Wertigkeit als *Mehr-Wert-igkeiten* einer responsiv-rational sich immer weiter erfindenden Wirklichkeit.

Was nun die Dialektik dieser Ambivalenz betrifft, so lässt sich auch hier eine Rückbindung an das waldenfelsische Denken vornehmen, wenngleich diese ein wenig diffiziler ausfällt, lässt sich doch nicht verhehlen, dass Waldenfels im Verlauf seines Schaffens ein zunehmend distanziertes Verhältnis zum Begriff der “Dialektik“ einnimmt, wenngleich weniger zu dessen

¹⁰²⁴ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.39f.

Gehalt, wie wir glauben. Diese Distanz erweist sich bei genauerer Prüfung allerdings als Kritik vor allem an einer hegelianischen, in letzter Instanz synthetisierenden und totalitären Dialektik, welche eine Allversöhnung der Kontraste und Widersprüche in einem Ganzen anvisiert und so zum Stillstand kommt.¹⁰²⁵ Eine solche nennt Waldenfels eine „schlechte Dialektik“¹⁰²⁶, ihre Kritik schließt an Merleau-Pontys „Hyperdialektik“ an, welche versucht diesseits von klassischen Oppositionen wie Innen und Außen, Für-sich und An-sich zu denken.¹⁰²⁷ Dass hiergegen das waldenfelsische Denken von unversöhnbaren und nur indirekt aufzuweisenden Überschussphänomenen problematisch steht, bedarf keiner weiteren Erwähnung. Dass auf der Basis einer solchen Dialektik, wie die weitere Kritik lautet, ferner auch die Ereignislogik, oder aber Konzepte indirekter Beschreibung, einem Möglichsein entbehren, sich diese also dialektisch nicht bewältigen lassen, leuchtet ein.¹⁰²⁸ Dort indes, wo Waldenfels in seinem früheren Werk, namentlich in *Der Spielraum des Verhaltens*, von einer „offenen Dialektik“ spricht (siehe II-2.2.), hat er gerade einer Wirklichkeit offener Erfahrung dialektisch das Wort geredet, welche auch ihre Überschüsse bezeugt. Dass Waldenfels in späteren Werken auf diese offene Dialektik nicht mehr eingeht, ist erstaunlich, gelingt es ihm doch mit keinem der erst nachfolgend aufgegriffenen resp. entwickelten Konzepte, wie etwa jenem der „Schwelle“ oder der „Diastase“, das vielseitige Movens einer offenen Dialektik der offenen Erfahrung, an welcher jede Phänomenologie des Fremden letztlich hängt, einzuholen.

Könnte man in einem ersten Anflug vermeintlich klärender Gedanken vielleicht noch meinen, dass anstelle der Dialektik bei Waldenfels die Diastase getreten sei, so wird rasch deutlich, dass ein Auseinandertreten in sich selbst und die damit einhergehende Differenzierung zweier Pole keineswegs die Bewegung des λόγος in seinem Durch und Hindurch (διὰ) der Stoffe, Formen und Gehalte von erfahrenen, gedachten und beschriebenen Phänomenen ersetzen kann. Das Diastatische ist vielmehr eine Sub-Bewegung innerhalb der mannigfachen Bewegungen der Dialektik einer hyperphänomenalen Wirklichkeit, die gleichermaßen diastatisch auseinandertritt, wie sich chiasmatisch überkreuzt; die sich hyperbolisch übersteigt und doch wieder im Zwischen eines ortlosen Ortes über einer Schwelle pendelt. In dieses waldenfelsische Bewegungsspektrum fallen auch die Transgression, das fungierende Zwischen sowie die hinzugefügte, fungierende Hyperbolik. Es sind dies nun alles Bewegungen der Erfahrung und

¹⁰²⁵ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.422f.

¹⁰²⁶ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.56.

¹⁰²⁷ Siehe Dastur: *Merleau-Pontys Begriff von Erfahrung als Reversibilität und Chiasma in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.219.

¹⁰²⁸ Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.30 und *Hyperphänomene*, S.176/182.

des Denkens, welche von polaren Verhältnissen ausgehen, d.h. so immerhin dialektisches Potenzial aufweisen. Wenn wir hier also weiterhin von einer Dialektik bei Waldenfels ausgehen, und dies bedeutet primär von einer Dialektik im Rahmen der Hyperphänomenologie, dann impliziert dies, dass wir an einer „Dialektik offener Erfahrung“ festhalten wollen, doch dergestalt, dass wir deren Ursprung in der Vieldeutigkeit des Wirklichen, ihre Unabgeschlossenheit und ihre Potenziale für Neuartiges, die den Ordnungsrahmen sprengen, um die noch einmal weiterführenden Momente einer responsiven Rationalität ergänzen. In anderen Worten: Es gilt die offene Erfahrung und ihre Dialektik bei Waldenfels konkret als Elemente der Hyperphänomenologie zu fassen, wodurch hier automatisch auch eine Engführung der Ambivalenz all dieser Momente der Antwortlogik und der offenen Dialektik erfolgt. Nicht zufällig hoben wir angesichts solcher Zusammenhänge schon früh in dieser Schrift hervor, dass in Bezug auf eine offene Dialektik so auch von einer *ambivalenten Dialektik* die Rede sein kann (siehe II-2.2.). Diese von uns forcierte, *ambivalente Dialektik* verdichtet dann nicht nur das relationale Strukturmomente der Hyperphänomenologie zu einem Verhältnis multilateraler Pole, sondern vor allem zu einem Verhältnis multilateraler Bewegungen innerhalb dieser mehrdeutigen Relationen.¹⁰²⁹ Das entscheidende Kriterium, die Ambivalenz des Hyperphänomenalen an eine Dialektik zu knüpfen, ist also die damit gewonnene Beweglichkeit, welche dem hyperphänomenalen Erfahren und Denken in seiner Dynamik gerade entspricht. Eine Beweglichkeit, die bei Waldenfels in einer Vielzahl von spezifischen Bewegungen zur Sprache gebracht ist, welchen eine motional-summierende Bezeichnung aber immer noch ermangelte, ebenso wie diese den aufgezeigten Brüchen, Rissen und Paradoxa noch immer fehlte. In dieser Beweglichkeit geht eine *ambivalente Dialektik* in ihrer Offenheit, trotz einer gewissen Nähe, auch entschieden über Adornos negative Dialektik des Nicht-Identischen hinaus.¹⁰³⁰

¹⁰²⁹ Einen vergleichbaren Relationalismus bei Waldenfels, der die Vernunft als Offenheit angesichts des Mannigfaltigen versteht, hebt Cristin hervor. In seinem Verständnis wird es durch das „Akzeptieren der Pluridimensionalität der menschlichen Vernunft“ möglich die „Abgründe der Vernunft“ neu zu erforschen. Die daraus entstehende „neue Landkarte der Vernunft“ fällt dann explizit in das Verständnis der Hyperphänomenologie als einem neuen und anderen Denken. Siehe *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.207ff.

¹⁰³⁰ Vgl. *Husserl-Handbuch*, S.335: „Unter den ganz unterschiedlich akzentuierten Titeln der Ambiguität (Maurice Merleau-Ponty), der Andersheit (Emmanuel Levinas), der Differenz (Jacques Derrida) oder des Fremden (Bernhard Waldenfels) haben Phänomenolog/innen nach Husserl und Heidegger daran gearbeitet, Momente dessen zum Sprechen zu bringen, was Adorno das Nicht-Identische oder die ‚Idee der Andersheit‘ nannte.“ Adorno selbst beschreibt negative Dialektik wie folgt: „Es handelt sich um den Entwurf einer Philosophie, die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhntheit, artikulieren will.“ Siehe Adorno: *Vorlesung über negative Dialektik*, S.15f.

Der Begriff der *ambivalenten Dialektik* ist somit nichts anderes als die begriffliche Konsequenz aus der von Waldenfels vorgelegten Hyperphänomenologie, die er selbst zu formulieren aber unterlässt. Dialektik in diesem Sinne bedeutet also stets ein dynamisches, nicht-reziprokes Verhältnis im Ausgang von zwei Polen – *per se* dem Darüber-hinaus und dem Zwischen; doch gilt dies auch für die Polarität des Doppelereignisses, der Diastase, des Überschreitens und der Schwelle – welche, sobald wir diese Polarität vervielfachen, zu einem relationalen Netz von Bewegungen und ihren Wiederholungen innerhalb von Doppel- und Mehrdeutigkeiten mutiert. Als Verflechtung verstanden, ist das Netz dieser Bewegungen dann, nicht zuletzt, eine Vervielfältigung des uns bekannten Chiasmas.¹⁰³¹ Darin wird dann nicht synthetisiert, denn es geht nicht um die Einheit von Gegensätzen; wird aber auch nicht nur die Negativität der einzelnen Pole betont, denn es geht ebenso wenig nur um die Bewahrung der Gegensätze; sondern werden mehrdimensionale und paradoxe Erfahrungen und Denkbewegungen, unabhängig davon, ob diese synthetisiert oder negativ sind, in genau jenen pathisch-responsiven Bewegungen erfahren, gedacht und beschrieben, wie sie der Wirklichkeit angemessen sind.¹⁰³² Der hyperphänomenologische Begriff des Chiasmas muss also immer als ein multipolarer verstanden sein, der so vielleicht auch zur Rede von Chiasmen im Plural animiert, wenn wir auf die Erfahrung und ihr Denken *in toto* blicken. Entscheidend ist für Waldenfels da, dass das Moment der Differenz gegenüber jenem der Einheit niemals unterbetont bleibt.¹⁰³³ Unter dieses Anliegen fallen nebst den genannten Bewegungen der Diastase, der Hyperbolik und der Schwelle¹⁰³⁴ dann auch Figuren wie der „Übergang“, in dem sich Sprechen und Handeln nicht-koinzidierend treffen¹⁰³⁵, die „Doppelbewegung des Auffallens und Aufmerkens“ als eine „oszillierende Bewegung“¹⁰³⁶, das Umschlagen als „Richtungswechsel“¹⁰³⁷, aber auch das „Indem“ des *Wovon* und *Worauf* der Erfahrung, mit

¹⁰³¹ Wo das Chiasma für Merleau-Ponty anstelle einer dualistischen Dialektik tritt (vgl. Dastur: *Merleau-Pontys Begriff von Erfahrung als Reversibilität und Chiasma in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.223), da muss das Chiasma hyperphänomenologisch im Rahmen der ambivalenten Dialektik gefasst werden.

¹⁰³² Wir sprechen hier also nur punktuell von einer Dialektik, wie sie in ihrer jeweiligen Form etwa bei Heraklit als Streit, dem „Vater aller Dinge“, bei Platon als epistemologisches Mittel, bei Aristoteles als Argumentationspraxis, bei Kant als Gebrauch der spekulativen Vernunft, bei Hegel als synthetisierender Gang des Geistes in seiner Selbsterfassung, bei Marx und Engels als Bewegungsgesetz der Materie sowie der gesellschaftlichen Entwicklung oder bei Adorno als offenes Denken der Nicht-Identität prominent auftritt. Dialektische Ansätze gerade von Platon, Hegel und Adorno her bleiben hier aber relevant.

¹⁰³³ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Chiasma, Chiasmus“). Die ambivalente Dialektik könnte unter gewissen Gesichtspunkten auch als ambivalente Chiasmatik gefasst werden, insofern sich darin konkret vier- und nicht nur drei-relationale Verhältnisse denken lassen. Nicht zuletzt unsere Verpflichtung zum *λόγος* lässt indes die *Dialektik* als adäquatere Denkfigur hervortreten.

¹⁰³⁴ Siehe dazu konkret Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, Kapitel IV-VI (IV: Verschiebungen der Erfahrung, V: Ausser sich und zwischen uns; VI: Innerhalb und ausserhalb der Ordnung).

¹⁰³⁵ Siehe *Antwortregister*, S.447.

¹⁰³⁶ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.113.

¹⁰³⁷ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.228.

welchem wir antwortenden, die Kluft überspringen, „so daß Anspruch und Antwort sowohl ineinander übergehen wie auch auseinander treten“¹⁰³⁸ und auch das bedeutungsgenerierende „Als“ des Differenzierungsgeschehens¹⁰³⁹, dem ein Umwandlungsvermögen zukommt. Alle diese Bewegungen sind, wir wissen es, fungierende Bewegungen im Zwischen und Darüberhinaus. Als solche bewältigen sie, auch unter dem Begriff einer *ambivalenten Dialektik* gefasst, die Wirklichkeit nicht, sondern stellen diese nur dar – und sei es auch nur als Begriff dessen, wie man hyperphänomenologisch darstellt, d.h. hyperphänomenal erfährt, denkt und beschreibt. So zumindest das Ideal einer Hyperphänomenologie ambivalent-dialektischer Denkungsart, die an diese Bewegungen auf den ortlosen Schwellen responsiv anknüpft. Auch für eine *ambivalente Dialektik* bleibt dann aber die Schwelle zwischen Ordentlichem und Außer-Ordentlichem der Ort des Denkens.¹⁰⁴⁰ Deshalb gilt weiterhin: „[...] der springende Punkt, der das Denken in Gang hält, liegt in der Grenzzone, die das Sagen vom Gesagten trennt.“¹⁰⁴¹ Mehr noch als die aristotelische μεταξύ hat sich uns so – nicht zufällig – das ἐξάιφνης in Platons Dialog *Parmenides* bereits mit einer, in ihrer Struktur und Dynamik verwandten *ambivalenten Dialektik*, wie wir sie aus Waldenfels herauslesen, konfrontiert. Beide gewinnen ihrer denkerischen Impulse an der atopischen Grenzzone der Schwelle. Eine bedeutsame Nähe zwischen Platon und der Hyperphänomenologie, auf welche Waldenfels in seinem *Platon*-Buch hinzuweisen, leider unterlässt¹⁰⁴², was gerade auch im Lichte der bei beiden relevanten Inmittenheit von Pathos und λόγος bedauerlich anmutet.

Der hyperphänomenologische Philosoph der Zukunft ist also jener, der es vermag doppel- und mehrwertig den λόγος in seinem Durch und Hindurch zu denken. Dieser verfremdend denkenden *Verfremdung* des Denkens wollen wir dabei einen heraklitischen Zug nicht absprechen, sofern wir die Hyperphänomenologie auch als „nichtoffenkundige Harmonie“ zu deuten wissen, die als solche gerade stärker ist als alle offenkundige Harmonie.¹⁰⁴³ Die

¹⁰³⁸ Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.54. Aufgrund ihrer vielsagenden Stellen hier ein längerer Ausschnitt ebd.: „Das Wovon und das Worauf treten auf, *indem* jemandem etwas widerfährt und *indem* jemand darauf antwortet. Dieses „indem“ steht weder für eine fugenlose Synchronie, da die Antwort als Re-sponse, als Replik stets etwas Nachträgliches hat, noch steht sie für eine semantische Implikation oder eine pragmatische Präsupposition, denn zwischen dem fremden Appell, der in der Bitte an mich ergeht, und der Antwort, die ich im Versprechen gebe, liegt ein Sprung. Antwortend überqueren wir eine Kluft, so daß Anspruch und Antwort sowohl ineinander übergehen wie auch auseinander treten.“

¹⁰³⁹ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.35.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.228.

¹⁰⁴¹ Waldenfels: *Idiome des Denkens*, S.8.

¹⁰⁴² In *Sozialität und Alterität* erwähnt Waldenfels die Stellen (156d-e) aber, siehe S.220.

¹⁰⁴³ Siehe Heraklit in *Die Vorsokratiker*, (48.) S.265: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige.“ Wir denken hier ferner an das heraklitische ἐν διαφερον ἑαυτῷ, das „Eine in sich selber unterschiedne.“ Siehe Hölderlin: *Hyperion*, Erster Band, Zweites Buch, S.559.

Hyperphänomenologie als Denkmusik entsprechender Art, klingt dann vielleicht, wir wagten den Vergleich schon, wie ein Stravinsky oder Skrjabin klingen. Denn solcherart klingt unser Erfahren immer auch, horchen wir nur genau auf seine Brüche und Dissonanzen. Denn solcherart spricht unser Denken immer auch, achten wir nur aufmerksam auf seine Asymmetrien und Risse. *So* müssen wir also deskribieren, wollen wir der Erfahrung und dem Denken nahe bleiben. Für weitere, auch abweichende Analogien bleibt Raum genug. Dazu veranlasst allein schon dass, wie wir es oben beschrieben, Waldenfels mit klassischen Bausteinen abendländischer Logik wie dem Satz vom Widerspruch, dem Satz der Identität und dem Satz des ausgeschlossenen Dritten ein entspanntes Verhältnis sowohl der Bewahrung wie des Bruches pflegt – und zwar in Bewegung gedacht. Dass sich die Hyperphänomenologie als ein neues und anderes Denken demnach nicht einfach durch Negationen konstituiert, sondern auch durch zugleich an die alten Ordnungen rückgebundene sowie sprengende Formen von *Mehr* und *Anderem*, erschwert sowohl genaue Analogien wie präzise Sinnbilder, was bekanntlich aber im Wesen des Außer-Ordentlichen liegt, man könnte auch sagen im Wesen des hier relevanten, logischen Stolperns und Tastens.

Fremdheit, Paradoxa und Differenzen, welche das Identitätsdenken relativieren; Ambiguitäten, die Abgründigkeit des Sinns und Überschüsse, welche Widersprüche provozieren; sowie Modi des Zwischen und das Hyperphänomen als *tertium comparationis* oder Stellvertreter, welche einen Dritten ins Spiel bringen, sind also selbst dahingehend ambivalent, dass ihr Darüberhinaus immer das Zwischen ihres *Hyper-* aufreißt. Einen λόγος am λόγος zu erweitern und zu steigern, ist somit eine Ergänzungsleistung entlang der Linien des jeweils Abweichenden. Die damit einhergehende Immanenzerweiterung des λόγος hin auf λόγοι, das Polylogische sowie Heterologische entfalten dabei keine „höhere Vernunft“, sondern eine „Übervernunft [...], die sich in keine Ordnung fügt“¹⁰⁴⁴ resp. eine erfinderisch erweiternde Vernunft als ein *Andersdenken*. Dieser Beschaffenheit gemäß erinnern gewisse Denkfiguren der Hyperphänomenologie wiederum weniger an die Dialektik des Zenon, denn an Gorgias, insofern dieser seinen rhetorischen Beweis des Nihilismus wiederum mit den Mitteln der Logik durchführt. Der Satz vom Widerspruch, so ließe sich stark machen, findet bei Gorgias also Anwendung, um u.a. den Satz vom Widerspruch selbst *ad absurdum* zu führen. Der damit provozierte, performative Widerspruch ist selbstredend gerade Teil der rhetorischen Potenz,

¹⁰⁴⁴ Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.27.

aber auch Problematik seines Beweisganges.¹⁰⁴⁵ Damit unterstellen wir der Hyperphänomenologie keine sophistischen Charakteristika, sondern stellen lediglich eine vergleichbare Weise der innerlichen Sprengung des Logik fest. Wenn überhaupt, so könnte man vom Ansatz eines hyperphänomenologischen Gestus im Denken des Gorgias sprechen. Am Beispiel des Gorgias wird so interessanterweise auch deutlich, dass die Hyperphänomenologie, in Bezug auf ihre Elemente von Widersprüchlichkeit, niemals als Heiligung des Paradoxen missverstanden werden darf. Es versteht sich dies eigentlich von selbst, dennoch hängt sich an dieses nachgerade banale Faktum, die schwierigere Frage, welche Paradoxa hyperphänomenologisch folglich hinzunehmen sind? Die Antwort darauf fällt dann doch wieder einfach aus, insofern die Quelle der Rechtfertigung, in diesem Falle, nichts anderes als die Erfahrung der Wirklichkeit selbst sein kann – und auch ist. Die hyperphänomenologischen Paradoxa sind also qualitativ immer durch ihren Phänomencharakter fundiert. Das Leben selbst entspricht dann dieser Form von Paradoxie, insofern deren Seinsweisen, wie Waldenfels selbst auf paradoxe Weise sagt, sich am Nicht-Ort abspielen, „wo Abwesendes anwesend und Anwesendes abwesend ist, ohne daß diese Seinsweisen sich widersprechen“¹⁰⁴⁶, d.h. auf der Schwelle, die dahingehend eine „paradoxe Sache“ ist, „dass sie zugleich vermittelt und trennt“¹⁰⁴⁷. Auf das Wort Waldenfels’ Bezug nehmend: Der Widerspruch „widerspricht“ sich hyperphänomenologisch *nicht*, wenn er der Erfahrung *entspricht*.

Diese Offenheit ambivalent dialektischer Beschreibungen, die immer sowohl bivalent-logisch als auch darüber hinaus sind, in welchen Waldenfels mit den Mitteln der Logik immer wieder über diese hinausstolpert, erlaubt uns an dieser Stelle einen letzten Hinweis. Mit diesem wollen wir hier einen noch einmal neuen, bei Waldenfels freilich nur sporadisch auftretenden, im Grunde aber höchst bedeutsamen Begriff einführen, jenen nämlich des Inkompossiblen. In *distance* zu Leibnizens Auffassung der Welt als Inbegriff alles Kompossiblen, d.h. alles zusammen Möglichen, Vereinbaren, sich also nicht Ausschließenden¹⁰⁴⁸, und der damit bei Leibniz implizierten, prästabilisierten Harmonie, denkt Waldenfels, von Merleau-Ponty her, die

¹⁰⁴⁵ Siehe *Die Vorsokratiker*, S.282ff: Sextus Empiricus fasst den Beweis aus Gorgias’ Schrift mit dem Titel vom *Nichtseienden* oder *Von der Natur* wie folgt zusammen: „Erstens: es gibt nichts; zweitens: wenn es auch etwas gäbe, wäre es doch für den Menschen unerkennbar; drittens: wenn es auch erkennbar wäre, wäre es doch unserem Mitmenschen nicht mitteilbar und nicht verständlich zu machen. Zu dem Schluss nun, dass es nichts gibt, kommt er auf folgende Weise. Wenn es etwas gibt, ist es entweder das Seiende oder das Nichtseiende. Es ist aber weder das Seiende, wie er beweisen wird, noch das Nichtseiende, wie er uns überzeugen wird, noch das Seiende und zugleich das Nichtseiende, wie er ebenfalls zeigen wird. Es gibt also nichts.“

¹⁰⁴⁶ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.170.

¹⁰⁴⁷ Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.355.

¹⁰⁴⁸ Siehe Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Artikel „Kompossibilität“).

Inkompossibilität der Welt, d.h. die Unmöglichkeit, Unvereinbarkeit und Sich-Ausschließbarkeit ihrer Elemente und Zustände. Dieser Kontrast zwischen Leibniz und Waldenfels ist hier jener eines Relationalitätsdenkens der Kohärenz zum einen und eines Relationalitätsdenkens der Inkohärenz zum anderen. Die Inkohärenz der Dinge in ihrer Fülle des Unmöglichen, Unvereinbaren und Sich-Ausschließenden gedacht, führt bei Waldenfels so zu einer „*Simultaneität des Inkompossiblen*“¹⁰⁴⁹ an welcher alle Einstimmigkeiten zerbrechen. Aus dieser Perspektive verschwimmen alle Gestalten und verwandeln sich in ein „Bildgeschehen“, von welchen Waldenfels etwa in Monets Seerosen oder Barnett Newmans Farbwänden stimmige Versuche möglicher Darstellbarkeit dieses Unermesslichen sieht. Überschaubarkeit der Welt ist also nicht mehr möglich, es bleibt nur das Eintauchen in ihren Form- und Farbenreichtum übrig.¹⁰⁵⁰ Das waldenfelsische Anknüpfen an den Phänomenen erweist sich hier somit auch als ein Eintauchen in ihre Unüberschaubarkeit.

Ein anderes, von der Physik entliehenes Bild bietet sich uns, wenn wir die *Simultaneität des Inkompossiblen* auch als gleichzeitige Zwischenheit von Entropie und Negentropie denken, als welche sich uns letztlich die thermodynamische Wirklichkeit – als ein abgeschlossenes System verstanden – offenbart: So treten in diesem System durch irreversible Prozesse der Gleichverteilung ihrer Bestandteile einerseits Unordnungen auf, andererseits zeigen sich aber auch negativ-entropische Abweichungen von der Gleichverteilung, und das bedeutet Formen der Konzentration ihrer Bestandteile, die so also Ordnungen erzeugen. Einer Hyperphänomenologie liegt, so gesehen, im ersten Moment vor allem an der Untersuchung des entropischen Geschehens der Erfahrung, insofern dieses phänomenologisch aber immer rückgebunden bleibt an die negentropischen Momente der Ordnung, hält sich die Hyperphänomenologie gewissermaßen im Zwischen beider Zustände auf. Dies ist nicht zuletzt dort der Fall, wo sie mit den negentropischen Mitteln der Sprache am Entropischen der offenen Erfahrung arbeitet. Indirekte Approximationen an das Hyperphänomen, wie im Rahmen der *Deskription* der Fall, könnte man so als schwach negentropisch deuten.

Wo nun der Begriff der Inkompossibilität zunächst nur paraphrasiert, was wir zuvor bereits unter Begriffen wie der Multilateralität, der Mannigfaltigkeit oder der Abundanz der

¹⁰⁴⁹ Waldenfels: *Ordnung im Zweilicht*, S.179. Hier zeigt sich erneut eine gewisse Parallele zur pyrrhonischen Skepsis, und zwar anhand des Begriffs der „Isosthenie“, d.h. der Gleichwertigkeit widerstreitender Argumente. Auch Ernst Blochs „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ weist Züge einer Simultaneität des Inkompossiblen auf, dort wo sich das Ungleichzeitige als das Unvereinbare deuten lässt.

¹⁰⁵⁰ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zweilicht*, S.179.

Wirklichkeit fassten, erlaubt er doch dort, wo Waldenfels diesen als *Widerstreit* denkt, eine bedeutende Ergänzung. Denn dadurch, dass Waldenfels die Wirklichkeit als inkompossibel im Sinne des Widerstreits beschreibt, präzisiert er das vorerst diagnostizierte Paradoxe auf die Unvereinbarkeit seiner Pole hin, wie ebenso die Ambivalenz das Paradoxe auf die Gleich- und Mehrwertigkeit der Pole hin präzisiert. Das Inkompossible agiert hier folglich als ambivalent-dialektischer Begriff, vor allem auch in Bezug auf die damit bei Waldenfels assoziierte Simultaneität der Fülle des Widerstreitenden. Inkompossibilität gilt uns so als ein qualitativer Fülle-Begriff der dialektischen Ambivalenz, der anzeigt, dass sich die Fülle der Phänomene letztlich nicht synchronisieren lässt.¹⁰⁵¹ Der Widerstreit rückt damit auch das bloß Widersprüchliche der Wirklichkeit aus dem Fokus, indem er hier eine Verdeutlichung vornimmt.¹⁰⁵² Was im Widerstreit zueinander steht, widerspricht sich in gewisser Weise auch, doch liegt die Betonung beim Widerstreit mehr auf dem *Nebeneinander* der Dinge als auf ihrem Gegeneinander. Ausgehend von einem radikalisierten Widerspruchs-Begriff, der davon ausgeht, dass dasjenige, was sich wirklich und tatsächlich widerspricht, *de facto* nicht und niemals möglich ist (auch nicht als Unmögliches), können die hyperphänomenologisch freigelegten Paradoxa dann als Widersprüche nur der beschreibenden Sprache, nicht aber der erfahrenen Wirklichkeit, gedeutet werden. In dieser handelte es sich dann *lediglich* um Widerstreite, also um Inkompossibles.¹⁰⁵³ Dass Fremdes also da ist, indem es nicht da ist, erwiese sich dann nicht mehr als ein ontologischer Widerspruch im klassischen Sinne, denn das Fremde ist sowohl möglich als auch phänomenal der Fall, sondern nur als die sprachliche Paradoxie eines ontologischen Widerstreits. Unabhängig davon, ob man nun von dieser Prägung des Inkompossiblen ausgehen will, oder aber von einer den Widerspruch akzeptierenden Wirklichkeit, das Inkompossible ist – erstens jedenfalls Ausdruck der aufzuweisenden *Sachlichkeit selbst* und kann – zweitens jedenfalls als eine weitere Antwort vorgelegt werden, auf unsere vielgestellte Frage nach den Möglichkeiten den Widerspruch mit phänomenologischen Mitteln fruchtbar zu denken: Ja, der Widerspruch lässt sich hyperphänomenologisch fruchtbar denken, und zwar durch das Inkompossible. Die faktische Differenz, die zwischen dem Widerspruch und dem Widerstreit liegt, ist dabei unerheblich, denn für ein hyperphänomenologisches *Andersdenken* handelt es sich bei beiden

¹⁰⁵¹ Gehring spricht von der pluralistischen Perspektive des Anspruchs, der „*widerstreitenden* Anspruchsordnungen“. Siehe *Anspruch und Befehl in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.406.

¹⁰⁵² Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.98: Siehe ebd.: „Es gibt einen *Widerstreit* in der Erfahrung, der nicht mit dem Widerspruch gleichzusetzen ist.“

¹⁰⁵³ Eine Sichtweise, die in die Nähe von Adornos negativer Dialektik träte. Davon abweichen würde dann letztlich doch eine kantische Sicht, welche die Antinomien, welche die spekulative Vernunft erzeugt, nur als Scheinwidersprüche versteht.

Bezeichnungen ohnehin nur um Grenzbegriffe eines rigiden λόγος, die erfahrungsmäßig immer schon gesprengt sind. Der offene, ambivalente, multiple, dynamisch flexible λόγος indes, den wir mit Waldenfels hier im Sinn haben, und der vom Irrationalen so weit entfernt ist, wie ein λόγος dies nur sein kann, arbeitet am Paradoxen der Erfahrung gleichermaßen, ob wir dieses als widerstreitend oder widersprüchlich rückübersetzen, im Gesagten des Sagens, im Erfahrenen des Erfahrens oder im Hyperphänomen des Hyperphänomenalen. Haben wir außerdem ein Hyperphänomenologisches vor Augen, das sich selbst wie eine Art Sagen des Gesagten, eine Art Sagen des Denkens präsentiert (siehe II-3.3.), dann bewegen wir uns auch in diesem Denken in einem Feld indirekter Paradoxa, die hier gleichermaßen unmöglich, wie notwendig sind. Die einzigmögliche Bewegung, die in diesen Verhältnissen, *en fin de compte*, noch bleibt, ist dann die responsive Oszillation unseres hier versuchten, ambivalent-dialektischen Balanceakts.

III – 3.9. Hyperphänomenologische Selbst-*Performativität*

Eine Erfahrungswirklichkeit der *Simultaneität des Inkompossiblen* präsentiert sich uns als unfreiwillig apollinisch, wie uns Heraklit lehrt, wenn er spricht: „Der Fürst, dem das Orakel von Delphi gehört, erklärt nicht, verbirgt nicht, sondern deutet an.“¹⁰⁵⁴ Was hyperphänomenologisch im Widerstreit steht, ist weder transparent expliziert noch intransparent verhüllt, sondern deutet sich im Zwischen und Darüber-hinaus seiner Gegebenheitsweise an, d.h. es gibt sich als erlittene *Verfremdung* des Erfahrens, Denkens und Beschreibens. Hinsichtlich der epistemologischen Redlichkeit dieser *Verfremdung* mag manch ein Befürworter hyperphänomenologischen Denkens hier aber auch Zeichen eines vangogh'schen Ethos erkennen, das da lautet: „[...] wahrer als die buchstäbliche Wahrheit.“¹⁰⁵⁵ In Betreff einer Hyperphänomenologie bezieht sich dieses Ethos evidenterweise mehr auf Van Goghs Multiperspektivität als auf seine Expressivität. Die „wahrere Wahrheit“ der Hyperphänomenologie einzusehen, und dies bedeutet vorerst diese pathisch-responsiv überhaupt zuzulassen, bedeutet dann epistemisch uneingeschränkt von unserer hyperphänomenologischen Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit zu zehren. Die damit verbundene Erfahrungsdisposition der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* ist, wie wir wissen, Ausgangslage der Freilegung des „Hyperphänomens“ als solchem. Im aktiven Part dieses Anknüpfens deutet sich hier, wie wir ferner wissen, anhand unserer *Involviertheit* als

¹⁰⁵⁴ Heraklit in *Die Vorsokratiker* (26.), S.259.

¹⁰⁵⁵ Van Gogh in: *«Manch einer hat ein großes Feuer in seiner Seele». Van Gogh. Die Briefe*, S.515.

Erfahrende und als Leser, die wir immer auch *sind*, eine protreptische *Performativität* des hyperphänomenologischen Geschäfts an: Das Fremde wird als *Verfremdung* der eigenen Erfahrung erfahren, als *Verfremdung* des eigenen Denkens gedacht und tritt dann als *Verfremdung* der eigenen Sprache auf, die es beschreibt, um so mit Waldenfels zu erfahren und bekräftigen, was er uns ausführt. Die Oszillation unseres versuchten Balanceakts ist dann immer die Oszillation *unseres* versuchten Balanceakts. Die Hyperphänomenologie muss deshalb auch zur vollzogenen Dialektik ihrer Ambivalenzen werden.

Kurz: Hyperphänomenologisch zu erfahren, zu denken, sich zu beziehen, zu beschreiben und sich zu positionieren, bedeutet als Leser *selbst* ambivalent-dialektisch zu erfahren, zu denken, sich zu beziehen, zu beschreiben und sich zu positionieren. Es gibt hier, nimmt man das phänomenologische Anliegen ernst, keine Möglichkeiten einer Distinktion. Die damit erforderliche große Spannweite der Beweglichkeit, ihre spatiale Elastizität im erfahrungsmäßig Erhöhten (durch Erweiterung), Vertieften (durch Versenkung) und Inmitten (durch Verflechtung), entspricht der genuinen Offenheit und Mannigfaltigkeit der erfahrenen und gedachten Hyperphänomenalität, an welche sich die Hyperphänomenologie notwendig zu adaptieren hat. Damit präsentiert sich die Hyperphänomenologie auch als ein nicht-ideales Ideal, denn einerseits unterliegt sie der Anpassung daran, wie sich das pathische Sein in seiner hyperphänomenalen Dimension der Erfahrung eben gibt und zeigt. Dies ist ihre faktisch offene Natur. Andererseits stellt sie als eine phänomenologische Praxis und Einstellung aber höchste Anforderungen an den Phänomenologen und ist entsprechend diffizil umzusetzen. Da nimmt sie die Stellung eines Ideals ein, wie sich gleichermaßen redlich und präzise auf die komplexe Natur des Erfahrens eingehen lässt, ohne diese zu normalisieren oder beherrschen zu wollen.

Letztlich geht Waldenfels hier, wie er sagt, von einem „*onto-noologischen Denken*“ aus, das getreu dem parmenideischen Ansatz Sein und Denken zusammenspannt, „weit entfernt von einer Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“¹⁰⁵⁶. An dieser Stelle entpuppt sich dann nicht nur das aufmerkende Leben als „gelebte Unmöglichkeit“, sondern auch die Tätigkeit des aufmerkenden Aufmerkens eines protreptisch mitgehenden Hyperphänomenologen. Die *Performativität* der Hyperphänomenologie, dass sich diese also selbst, gleichsam ihrem Gehalte nach, durch- und ausführt in der Empirie des Lesers – als *Fremdwerden* seiner Erfahrung und „ein Sich-Fremdwerden dessen, der die Erfahrung macht“¹⁰⁵⁷ – vor allem aber in der Reflexion

¹⁰⁵⁶ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.166.

¹⁰⁵⁷ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.10.

und Deskriptionsleistung des Hyperphänomenologen, weist so erneut auf das äußerst wichtige Problem der Gegenwartsweisen des Phänomenalen, etwa in Bezug auf die Relation des Sichzeigens der Phänomene zu ihrem sich entziehenden *Mehr*, welches wir noch genauer untersuchen müssen. Wie der waldenfelsische Anspruch eines aufweisenden Denkens hier lautet, ist klar. Das pathische “Es gibt“ veräußert sich selbst in den ambivalent-dialektischen Denk- und Beschreibungsbewegungen. Eine performative Dimension tritt also hinzu. Diese ist zunächst natürlich passiv, einem widerfahrend, und zwar, wie Waldenfels sagt, „*performativ-asymmetrisch*, sofern ich auf einen fremden Anspruch antworte, auf ihn höre, auf ihn eingehe, ihn abwehre [...]“¹⁰⁵⁸, denn das Fremde zeigt sich uns nur unebenmässig, wie in einem gebrochenen Spiegel. Diese performative Dimension muss sodann eine gewisse Aktivität annehmen, sobald sich der Hyperphänomenologe auf das Phänomen konstatierend bezieht. Das „Phänomen der Schwelle“ etwa, lässt sich gemäß Waldenfels „nur performativ bestimmen im Ausgang vom Vollzug der Fremderfahrung. Man kann hier von einer *doppelten Asymmetrie* sprechen.“¹⁰⁵⁹ Weil die Ausführung dieser Bewegungen die Aktivität der hyperphänomenologischen Interventionen bedingt, also einem nicht *nur* widerfährt, wie die Erfahrung dem Perzipienten, sondern aktiv vollzogen werden muss durch den reflexiv mitgehenden Leser, für den Waldenfels schreibt und beschreibt. Diese Note verschärft sich noch in Bezug auf das wiederholte Umkreisen der Phänomene und das mehrfach sowie perspektivisch variierende Ansetzen des Deskribierenden. Der Prozess des wiederholten Umkreisens ist der Tanz des Phänomenologen um seine Phänomene. Er ist immer zugleich angeregt durch das Andere, wie mitgelenkt durch eigene Initiative. Auch hier versetzt uns die Thematik wieder in Erinnerungen an Platons *Parmenides*, mit seinen vielen, nicht enden wollenden Pendelbewegungen einer *ambivalenten Dialektik*, wodurch der Dialog auch formal vollbringt, was er inhaltlich behandelt und uns in diese ziehende Strömung einsaugt.

Bestenfalls gelingt es dem Hyperphänomenologen also die *Simultaneität des Inkommensablen* selbst noch aktiv zu performieren in der erfahrungsbezogenen Reflexion. Das Nicolas Malebranches zugeschriebene Wort „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele“ kann dann, auf den Hyperphänomenologen angewandt, verschieden variiert werden. So etwa: Aufmerksamkeit (*der* Aufmerksamkeit) ist das natürliche Gebet des Beschreibenden. Oder auch: Aufmerksamkeit ist die natürliche Voraussetzung der *Performativität* ihrer selbst. Entscheidend an dieser Aufmerksamkeit ist dann die punktuelle Präzision ihrer eigenen

¹⁰⁵⁸ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.14.

¹⁰⁵⁹ Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.356.

Ausführung, die so immer auch die erforderliche Konkretion ihrer spezifischen Beschreibungen bedingt. Ansonsten droht die Hyperphänomenologie im Meer ihrer schimmernden Mannigfaltigkeit unterzugehen. Das damit konsequenterweise zu vollziehende Bewahren und Steigern ihrer Gehalte, in das, wie wir sagten, offenere Offen des Uneindeutigen, d.h. das Uneindeutigere als die so bezeichnete "Uneindeutigkeit" ist, führt das hier behandelte Metier an seine natürlichen Grenzen. Letztlich bleibt die sich aus- und durchführende *ambivalente Dialektik* also sich selbst indirekt. Die Momente der *Verfremdung*, in Anknüpfung an die konkreten *Wirkungen* des Hyperphänomenalen, markieren so immer den empirischen Höhepunkt allen hyperphänomenologischen Vermögens, zumindest solange wir innerhalb der Grenzen waldenfelsischer Hyperphänomenologie bleiben. Eine dies noch übersteigende Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie würde auch die performative Dimension der Hyperphänomenologie, über Waldenfels hinaus, noch einmal steigern müssen. Das Angehen und die *Wirkung* des Hyperphänomenalen sind aber, hier wie dort, im waldenfelsischen sowie jenem namenlosen Ansatz, dem wir hier nur implizit seinen Boden bereiten, die modalen Anfangssingularitäten ihrer Möglichkeit: Ausgänge werdender Ordnungskosmen im Kleinen und Einzelnen.

III – 3.10. Die *Wirkung* des Hyperphänomenalen

An die performative Note anlehnend, schließlich noch ein Blick auf das konkrete *Wirken* der Wirklichkeit zum einen, welche ihre Spuren im Widerfahrnis und in unseren Antworten darauf *tatsächlich* hinterlässt, und auf das Leitmotiv der *Involviertheit*, welches durch die *Performativität* akzentuiert wird, zum anderen. Es sind dies Spuren, die sich immer nur mit einer entsprechenden *ἐποχή*, die am nicht mehr weiter rückführbaren Anfang des Pathos ansetzt, sowie dem Verfahren der *Verfremdung* durch indirekte Beschreibung angehen lassen. Reduziert wird hyperphänomenologisch letztlich also immer auf das *Wirken* im Erfahrungsgeschehen von Anspruch und Antwort, d.h. auf das indirekt gegebene *Wie* des Erleidens von Welt, wenngleich auch die Reduktionen im Einzelnen anhand des Niederschlags der pathischen *Wirkung* der *Sachlichkeit selbst* unterschiedlich ausfallen. Die Welt wird, wie wir wissen, im Fungieren des Zwischen und Darüber-hinaus, d.h. im ausübenden *Wirken* von Wirklichkeit stets als Doppelereignis erfahren. Dieses *Wirken* der *Sachlichkeit selbst* auf *uns* ist dann auf seine Weise noch grundlegender als unser Mitgehen der Denkbewegung dieses Erfahrens, sogar im Akt des Erfahrens selbst, wo dieses auch noch *bedacht* wird. Hier obwaltet das Pathos gleichsam über den *λόγος*. Wenngleich die aktive Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit auf die Lebendigkeit des darin Erlebten für *uns* natürlich zum *wirksamen*

Lebensvollzug des Denkers selbst werden kann. Was nun im Widerfahrnis, Anruf und Anspruch – diesen Synonymen des Pathischen – bedeutend anklingt, und so in unseren Antworten auftritt, ist auch für Waldenfels explizit als ein „Angehen“¹⁰⁶⁰, genauer ein *Uns-Angehen* zu verstehen. Das Pathos trifft immer *uns*, so nämlich, dass *wir* in diesem Getroffensein angegangen sind. Das Pathos ist dabei, wir entsinnen uns, das Angegangenwerden selbst, und nicht schon ein Etwas, das uns angeht. Es wird immer erst dadurch, dass es uns angeht und so zu performativen Antworten aufruft, signifikativ aufgeladen, indem es in unseren Antworten auftritt. Hyperphänomenales wird also zum Hyperphänomen. Der *wirkenden* Wirklichkeit kann der Perzipient als Respondent sich dabei ebenso wenig entziehen – er kann *nicht nicht* antworten – wie das Pathos sich der Response entziehen kann, sofern Wirklichkeit zu einem Sinn gelangen will. Wirklichkeit geht also *uns* an – *pro nobis* – .

Geht Wirklichkeit, recht eigentlich besehen, dabei aber nicht immer ein Mich an – *pro me* – ? Zuvor schon (siehe II-2.4.) sprachen wir davon, dass das *Pro nobis* lediglich als abstrakte Gesamtmenge aller Wahrnehmenden fungiert, denen das Hyperphänomenale *tatsächlich* widerfahren könnte, es als solches folglich nur stellvertretend für das *Mir* und *Mich* dieser tatsächlichen Erfahrung steht. In der Komprimierung des Angegangenseins auf das Angehen eines *Mich*, das getroffen wird und *dem* ein Pathos widerfährt, verdichtet sich im Rahmen einer pathischen Phänomenologie das Faktum je einzelner Betroffenheit, die das allgemein festzustellende Getroffensein dadurch noch verschärft. Widerfahrnisse werden in ihrem *Wirken* responsiv erlitten, doch Widerfahrnisse werden in ihrem *Wirken* responsiv immer auch *pro nobis* und damit *pro me* erlitten, d.h. in einer wesentlich individuellen Art und Weise, wobei sich die Art, ganz regulär, an der Response und die Weise am Erfindungsgeist dieser Antworten konstituieren. Die jeweilige Weise des Erfindungsgeistes dieses Antwortens aber versetzt das hyperphänomenologische Erfahrungsgeschehen in eine radikal eigene, nur das je spezifisch betroffene Selbst tangierende Wirklichkeit. An dieser *Tatsächlichkeit* von Erfahrung bricht sich eine phänomenologisch bekanntermaßen nicht unproblematische Subjektivität Bahn¹⁰⁶¹, oder gar eine Art Selbstzentrierung, welche die Frage nach der allgemeinen Phänomenzugänglichkeit verschärft aufwirft. Wir wissen, dass diese hyperphänomenologisch durch die Leiblichkeit der Responsorien sowie die Allgemeinheit der Überschuss- und Entzugsmomente zulänglich gegeben ist. Gleichwohl öffnet sich hier eine Lücke der

¹⁰⁶⁰ Waldenfels: *Antwortregister*, S.330.

¹⁰⁶¹ Siehe Husserl transzendental-konstituierendes, egologisches Bewusstsein als phänomenologischer Idealismus im Lichte seiner Reflexionen zum Solipsismus- und Intersubjektivitätsproblem etwa in den *Cartesischen Meditationen* (IV. und V. Meditation).

Zugänglichkeit, welche wir bisher mit dem Verweis auf eine singuläre Salienz des Hyperphänomenalen zu adressieren versuchten. Zwischen dem pathischen Angewandten als solchem und der singulären Salienz im Wahrnehmenden, erweist sich das *Uns-und-Mich-Angehen* so vielleicht als das Bindeglied beider Zustände, welches zugleich die Lücke zwischen den beiden erst aufreißt. In dieser Doppelfunktion erinnert das Mich-Angehen an ein Vexierbild, das zur Schwelle des Anknüpfens wurde. So schließt an das Mich-Angehen die erfinderische Antwortlichkeit des einzelnen Perzipienten als einem Respondenten stets in einem ambigen Sinne an: Einerseits pathisch-leiblich und hyperbolisch neutral, sodass der Hyperphänomenologe im waldenfelsischen Stil hier bedenkenlos an den Responderien deskriptiv ansetzen kann; und andererseits pathisch-leiblich und hyperbolisch individuell, sodass ein Zugang zur je eigenen Dimension der Responderien verschlossen bleiben muss, es sei denn durch einen indirekten Zugang. Von welcher Individualität kann hier aber die Rede sein? Waldenfels ist der Sache in Bezug auf die *verfremdenden Wirkungen* der Responderien sowie deren Beschreibungen auf der Spur, jedoch stellt sich hier die grundsätzliche Frage, wie weit die performative Dimension der Hyperphänomenologie in Bezug auf ihren Gegenstand überhaupt gehen *will* und gehen *kann*. Das gesamte Wirkungsgeschehen des Hyperphänomenalen hängt also entscheidend an genau dieser Lücke der Zugänglichkeit. An diesem letzten Schritt einer konkretisierten Hyperphänomenologie, den wir gerade erdwärts setzen, wird auf bedeutsame Weise also deutlich, dass uns die bisher mehrfach adressierten Nicht-Orte hyperphänomenologischen Anknüpfens, etwa an das Inkommensurable auf den Schwellen, in einem radikalen Sinne auch *zu uns selbst* und damit in eine fragwürdige Distanz zu einer herkömmlichen, d.h. *neutralen* Hyperphänomenologie versetzten. Eine fragwürdige Distanz, die letztlich aus der Wirksamkeit des Pathos selbst erwächst. Dieses jeweilige *Uns-Angehen* und unsere jeweiligen Weisen zu antworten, verschieben die hyperphänomenologische Aufmerksamkeit also mit gewissem Nachdruck auf das Problem der singulären Salienz von Wirklichkeit. Die *uns* anspringende, starke Reizhaftigkeit der “Sachen selbst” – die uns solcherart angeht, dass ihr brennendes *Wirken* in Spur und Aura des Hyperphänomenalen konkret erlitten werden, uns also auch zu einer Stimmung werden können, wie hier im Grunde seit I-2. der Fall – erweist sich damit als ein die waldenfelsische Hyperphänomenologie potenziell erweiterndes Feld. Diese Erweiterung erstreckt sich dabei nicht nur auf das phänomenologische Problem selbstzentrierten Erfahrens und Erleidens von Wirklichkeit – und d.h. eben auch auf eine versuchte, noch einmal größere Nähe zu den “Sachen selbst” – sondern auch in Fernen über die Hyperphänomenologie hinaus. Wir sprachen diesbezüglich von allenfalls selbsttranszendierenden Aspekten radikaler Erfahrung, oder eben

jüngst von einer Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie mit womöglich gesteigerter *Performativität* ihrer selbst. Es ist des schauenden Schreitens also noch kein Ende.

Nach diesem dekalogischen Rundblick, denn wir jetzt abschließen, bleibt ein, so die Hoffnung, konkretisiertes Bild der Hyperphänomenologie zurück. Wenn wir Konkretion dabei als hinlänglich dichtes Zusammenwachsen der hier relevanten Gehalte fassen wollen, ohne dass das darin Un-konkrete verdeckt wird, dürfen wir zufrieden sein. Ein un-konkret konkretisiertes Bild also, das in gewisser Hinsicht vermutlich weniger einem Blick auf ein Mosaik als vielmehr einem Blick durch ein Kaleidoskop ähnelt, dem gleichsam entspringt, wozu es sich bewegungsmäßig zwingt.¹⁰⁶² Das Ideal der Wiederholung gilt für dieses, ebenso wie es für unseren hier geleisteten Rundblick gegolten hat. Das hyperphänomenologische Bildgeschehen hebt uns Schauenden so, trotz aller darin versuchten Klarheit, noch immer eine Art janusköpfige Offenheit in den blickenden und fragenden Sinn. Es ist diese eine janusköpfige Offenheit, die am eben geschauten Bild einer Hyperphänomenologie selbst aufbricht, als würde durch dessen Vorderseite immer auch eine Rückseite brechen. Ein Durchbruch, der jedoch nur indirekt ausfällt und uns zu einem Doppelblick nötigt, als müssten wir Vorder- und Rückseite, das Ausgesprochene und das Unausgesprochene, das Eigene und das Fremde immer zugleich schauen.

Unser so gespaltenen und diastatischer Blick fällt dann auf der einen Seite auf eine Reihe noch immer offener und ungeklärter, teils neu aufgetretener Fragen, die uns zwangsläufig zu den Inhalten der nächstfolgenden Teilkapitel führen müssen. Zu diesen gehören dann auch gewisse religionsphänomenologische Anteile innerhalb der Hyperphänomenologie, die bisher nur am Rande aufgekommen sind. Auf der anderen Seite fällt unser Blick auf das übergreifende Motiv des Exzessiven, das in Form des Abweichenden und Überschreitenden aus unserem Bildgeschehen blickt, wie es dieses ebenso umrahmt, als ein gebrochener Rahmen des Un-Rahmbaren der Wirklichkeit. Am Exzessiven wird dann eine Offenheit und Unschärfe sichtbar, die nicht nur einer als *Simultaneität des Inkompossiblen* verstandenen Wirklichkeit eine unheimliche Heimstatt verleiht, sondern auch dem Hyperphänomenologen, der dies alles erfährt, denkt und beschreibt, eine ihm eröffnete Wirklichkeitsweise des Überschreitens anheimgibt. Das Exzessive zeigt seiner Semantik des *Ex-cedere* gemäß das Hinaus-gehen an. In dieser

¹⁰⁶² Wobei auch ein solches, *de facto*, noch *allzu* symmetrische Muster erzeugt, immerhin aber zur Bewegung anleitet. Das Kaleidoskop ist, so gesehen, zumindest eine Analogie für die *Annäherung* an eine Dimension des Hyperphänomenalen.

Bewegung wird, im Gegensatz zum *Trans-* des Transzendierens oder dem *Hyper-* der Hyperbolik, eine Grenzüberschreitung deutlich, die das *Hinaus-* anstatt das Über- betont. Beide Motive sind miteinander verwandt, doch im *Hinaus-* ist ein Hinweg enthalten, das zweierlei aufzeigt: Zum einen das *-weg* und *-aus*, welches, wie im Außer- des Außer-Ordentlichen, ein Woher und Wovon anzeigt, von dem die Überschreitungsbewegung ausgeht. Das Exzessive ist also immer ein Rückgebundenes auf sein Woher. Dies trifft allerdings auch auf das *Trans-* und *Hyper-* zu. Zum anderen aber das *Hin-*, welches ein Woraufhin anzeigt, auf das die Überschreitungsbewegung zusteuert. Das Exzessive ist also immer auch ein Vorausgeworfenes auf sein Wohin. Der Exzess inhäriert in unserem Verständnis nun aber nicht bloß eine schlichte Grenzüberschreitung, sondern auch eine Grenzüberschreitung seiner selbst. Der Exzess ist, um tatsächlich ein *Ex-zess* zu sein, auch sich selbst immer exzessiv, d.h. ein Hinaus-gehen seines Hinausgehens. Die Bewegung des *Ex-* verschärft somit jene des *Trans-* und *Hyper-* noch um den Aspekt einer doppelten Offenheit und Unschärfe sowohl seines Woher als auch seines Wohin. Die Offenheit und Unschärfe des Exzessiven ist entsprechend zugleich unterminierend, denn sie unterwandert und unterhöhlt noch ihr Woher, sowie übermontierend, denn sie überwandert und überbaut noch ihr Wohin. Aus dem Exzess stechen deshalb zwei eröffnende Bewegungen ins getrübbte Auge: Zum einen die Bewegung in Richtung eines Bodenlosen, das wir das Profundale nennen wollen, zum anderen die Bewegung in Richtung eines Hinausgestellten, das wir das Exponatische nennen wollen. Die Vollzugsbewegung des Hyperphänomenologen geht damit notwendig immer in beide Richtungen zugleich. Wir werden das Motiv des Exzessiven in der weiteren Folge noch genauer zu berücksichtigen haben.

Zur Ergänzung des in diesem Teilkapitel Entwickelten, wollen wir in den nächsten beiden Teilkapiteln (III-4. und III-5.), in aller gebotenen Kürze, noch zwei weitere Spezifika der Hyperphänomenologie genauer in Augenschein nehmen, die, obgleich sie bisher wenig berücksichtigt wurden, von großer Bedeutung sind. Das erste dieser beiden Spezifika wird dabei die Frage nach dem Selbst und seiner Leiblichkeit sein.

III – 4. Das leibliche Selbst

Für diese nachfolgenden zwei Vertiefungen der Materie wollen wir den bisher exponierten *Corpus* der Hyperphänomenologie weitestgehend voraussetzen. Wir sind in der Folge also primär um Differenzierungen des hyperphänomenologisch Allgemeinen am Besonderen bemüht. Trotz unserer im Ansinnen umfassenden Darstellung der Hyperphänomenologie im vorangehenden Teilkapitel, entfaltet sich diese auch an bisher noch wenig elaborierten Spezifika durchaus im Generellen weiter. Insofern wir die waldenfelsische Hyperphänomenologie im Folgenden auf den Topos des leiblichen Selbst anwenden wollen, und zwar von den waldenfelsischen Quellen her, wird sich darin also wiederum das Grundsätzliche eines hyperphänomenologischen Denkens entfalten müssen, das sich in der Ausführung nur seiner prinzipiellen Gehalte niemals ausschöpfen kann.

Die Thematik der Leiblichkeit, und ihre Rolle für das Selbst, fallen im Nachklang der husserl'schen, vor allem aber der merleau-ponty'schen Leibphänomenologie¹⁰⁶³, mindestens seit *Der Spielraum des Verhaltens* von 1980 in den waldenfelsischen Interessenshorizont. Wo sich Waldenfels dort noch hauptsächlich um eine nicht-behavioristische Theorie des Verhaltens bemüht, in welcher die Leiblichkeit des Ich als eine Zwischenposition inmitten der Dinglichkeit des Leibes und dem Bewusstsein des Leibes allerdings eine zentrale Rolle einnimmt¹⁰⁶⁴, weitet sich sein Begriff des Leibes sowie der Leiblichkeit überhaupt in der Folge um eine Vielzahl bedeutender Komponenten. Als Ausgangspunkte fungieren dabei zum einen stets das husserl'sche Verständnis des Leibes als einer „Umschlagstelle“ zwischen Sinn resp. Sinnlichkeit und Naturkausalität, dem Psychologischen und dem Physikalischen¹⁰⁶⁵ sowie dem Eigenen und dem Fremden, insofern Waldenfels den Leib dort als Selbstbezug im Fremdbezug versteht¹⁰⁶⁶, und zum anderen die plessner'sche Unterscheidung von *Leib-Sein* und *Körper-Haben*, die darin kulminiert, dass wer nicht sein Leib *ist* (als ein Lebendiges), auch keinen Körper *haben* kann (als ein Ding).¹⁰⁶⁷ Diese thematisch fortlaufende Expansion des Stoffes kulminiert in gewissem Sinne in *Das leibliche Selbst*, den im Jahre 2000 publizierten

¹⁰⁶³ Schon Husserl verstand die leibliche Wirklichkeit als Urmodus des Erscheinens (siehe Husserl: *Arbeit an den Phänomenen* (Hrsg. 1993)) resp. geht vom von einem leiblichen Hier als dem „Nullpunkt“ unseres Erfahrungsfeldes aus (siehe *Ideen II* (Hua IV), S.158). Auch meint der Leib bei ihm das „ichliche Fungieren“ (siehe *Krisis*, S.116).

¹⁰⁶⁴ Siehe Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S.36.

¹⁰⁶⁵ Siehe *Ideen II* (Hua IV), S.286. Siehe auch Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.247.

¹⁰⁶⁶ Siehe Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.50.

¹⁰⁶⁷ Siehe Plessner: *Lachen und Weinen*, S.241. Siehe auch Waldenfels u.a.: *Das leibliche Selbst*, S.254 sowie *Hyperphänomene*, S.216.

Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, aus welchen auch die nachfolgenden Werke Waldenfels‘ thematisch noch schöpfen. Ein anderer Ausgangspunkt indes findet sich in der an die Logozentrismus-Kritik anknüpfende Distanzierung von jeglichen Formen von Egozentrik oder metaphysischer Subjektivität. Diese rückt, im Wesentlichen von Heideggers Begriff des “In-der-Welt-seins“ ausgehend, von einem cartesianischen *Ego*, einem transzendentalen sowie autonomen Subjekt wie bei Kant, wie ebenso jenem transzendentalen bei Husserl¹⁰⁶⁸, ja überhaupt von allen Vorstellungen eines Subjekts im klassischen Sinne, d.h. als ein Zugrundliegendes (*sub-iacere*), eine Substanz resp. als ein Substrat verstanden, ab.¹⁰⁶⁹ Eine Kritik, die als solche im Grunde schon am ὑποκείμενον-Begriff des Aristoteles ansetzt¹⁰⁷⁰ und bekanntermaßen, weit über Heidegger hinaus, Denker wie Merleau-Ponty, Levinas oder Derrida beeinflusste.

III – 4.1. Das Selbst als ein Differenzierungsgeschehen

In einem verwandtem Gestus geht es Waldenfels, wie wir wissen, zunächst um Abgrenzung zur abendländischen Tradition, welche das Fremde als bloßes Fremdwerden des Eigenen dachte und daher, angeleitet von einem „Sog zur *Aneignung*“ und Wiederaneignung, in besagter Egozentrik mündete.¹⁰⁷¹ Dagegen steht bei Waldenfels, an der Seite einer zersplitterten Vernunft, wie wir schon sahen, ein dezentralisiertes Subjekt. Denn aus responsiv-phenomenologischer Sicht gibt es ein Subjekt des Widerfahrnisses ebenso wenig wie es das bloße Objekt gibt.¹⁰⁷² Jenseits vom klassischen Subjektprinzip fungiert das Subjekt bei Waldenfels so also nur noch als ein Ab- und Ausgrenzungsbegriff im Zwischen von Anspruch und Antwort. Die in dieser Differenz sich realisierende responsive Rationalität zeigt so auch die eindeutige Abgrenzung von allen Modellen rationaler Subjektivität an. Ein solches “Subjekt“, das nur aus einer Zwischensphäre noch zu sich findet, hat sich selbst in seiner vermeintlichen Totalität enteignet: Im Subjekt selbst ist ein diastatischer Spalt, der das Subjekt von sich selbst fernhält.

¹⁰⁶⁸ Wobei das husserl’sche Subjekt im Gegensatz zum kantischen, transzendentalen Ich, das explizit ein überpersönliches, logisch deduziertes und abstraktes Begründungsprinzip ist, weitaus konkreter und endlicher gefasst ist. Siehe dazu auch Husserl: *Krisis*, S.106. Dagegen steht aber die auch in *Krisis* von Husserl erwähnte „anonyme Subjektivität“ als Grund der Universalphilosophie sowie der Anspruch, dass die seiende Welt ein „Sinngebilde“ einer „universalen letztfungierenden Subjektivität“ sei. „Dabei gehört wesentlich zu dieser weltkonstituierenden Leistung, daß die Subjektivität sich selbst als menschliche, als Bestand der Welt, objektiviert.“ Ebd. S.121f.

¹⁰⁶⁹ Siehe Heidegger u.a.: *Sein und Zeit*, S.206.

¹⁰⁷⁰ Siehe Aristoteles: *Kategorien*, vor allem Kapitel 2-5.

¹⁰⁷¹ Siehe Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.132.

¹⁰⁷² Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.111.

Die Andersheit des Anderen und der Anderen ist angelegt in der Andersheit eines Selbst, das sich selbst in zeitlicher Diastase immer schon vorweg ist und niemals in reiner Gegenwart mit sich selber koinzidiert. Die Reflexion ist ein Nachgewahren, das sich nie zur Identität eines ‚Subjekts‘ rundet.¹⁰⁷³

Dass der Subjekt-Begriff gleichwohl nicht ersatzlos zu streichen ist, gesteht auch Waldenfels ein, würde die Leerstelle doch sofort wieder alternativ gefüllt.¹⁰⁷⁴ In gut nietzscheanisch-wittgenstein'scher Manier, weiß auch Waldenfels, dass wir das Subjekt so schnell nicht los werden, weil wir noch an die Grammatik glauben.¹⁰⁷⁵ Waldenfels selbst präferiert in der Folge die Bezeichnung "Selbst".

Das Selbst im waldenfelsischen Sinne beruht dabei weder auf dem Selbstbewusstsein noch auf einer Selbstsetzung, sondern entwächst dem Mangel, verstanden als Abwesenheit.¹⁰⁷⁶ Dieses Selbst ist, ebenso wenig wie das Subjekt, ein Selbst, das antwortet oder Einfälle hat. Dies nämlich würde voraussetzen, dass das Selbst auch *nicht* antworten kann. Das Selbst übt vielmehr eine Funktion aus, nämlich jene, beteiligt zu sein am Doppelereignis von Pathos und Response. Entsprechend gilt auch: Einfälle sind nicht etwas, das man hat, sondern sind etwas, das einem kommt.¹⁰⁷⁷ Auch hier ist zuerst ein Pathos zu vermerken, welches dem Selbst vorausgeht. Damit sind wir im Grunde mit einem neuerlichen Anfang, einem erneuten Beginnen der Hyperphänomenologie konfrontiert, nämlich unserem eigenen Beginnen als ein von der Erfahrung betroffenes Selbst. Denn, wie Waldenfels mit Emphase festhält: „es beginnt mit uns woanders.“¹⁰⁷⁸ Die Neuerlichkeit dieses Anfangens liegt auf dem schon aufgegriffenen *Uns*, dem etwas zustößt, widerfährt und geschieht; das in den Vollzug des hyperphänomenologischen Erfahrens und Denkens involviert ist. Dieses dem Pathos ausgesetzte *Uns* wird, als ein Selbst verstanden, so zum Patienten. In Waldenfels' Worten: „Am Anfang steht nicht jemand, *der* oder *die* von sich aus handelt, sondern jemand, *dem* oder *der* etwas geschieht. Am Anfang steht ein Patient und kein Akteur.“¹⁰⁷⁹ Im Lichte des Doppelereignisse ist das so konstituierte Selbst aber nicht reduzierbar darauf, ein Patient seiner Widerfahrnisse zu sein, sondern dieses Selbst ist gleichermaßen als Respondent seines kreativen Antwortens auf den fremden Anspruch zu fassen. Entsprechend gilt außerdem: „Wer ich bin, zeigt sich erst in der Antwort, die immer schon erfolgt ist, wenn ich sie zur Sprache

¹⁰⁷³ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.77.

¹⁰⁷⁴ Vgl. ebd., S.79.

¹⁰⁷⁵ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.401.

¹⁰⁷⁶ Siehe ebd., S.50.

¹⁰⁷⁷ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.435f.

¹⁰⁷⁸ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.92.

¹⁰⁷⁹ Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.274.

bringe.“¹⁰⁸⁰ Als Respondent beginnt das Selbst also nie bei sich selbst, sondern stets anderswo, denn: „*Ich gehe auf das ein, von dem ich ausgehe*“, d.h. ich gehe von den Ereignissen aus, an denen ich beteiligt bin, jedoch nicht als deren Autor, wie Waldenfels sagt.¹⁰⁸¹ Zu antworten und als ein Selbst Respondent zu sein, bedeutet folglich nicht, „daß *etwas* vorausging als Ursache in der Zeit, Antworten heißt, daß der Antwortende sich selbst vorausgeht, indem er vom Anderen herkommt“¹⁰⁸², d.h. vom Pathos, was ihn *eo ipso* wieder zum Patienten macht. In diesem Zwischen von Pathos und Response entpuppt sich das Selbst somit als Patient und Respondent zugleich. Es hat eine Doppelgestalt, „ohne daß die eine Gestalt mit der anderen zur Deckung kommt“¹⁰⁸³. Diese Doppelgestalt impliziert weiter, dass der Erfahrende, d.h. das erfahrende Selbst, zweifach verwickelt ist in seine Erfahrung, die, als Doppelereignis verstanden, gewissermaßen *vor* aller Subjektivität und Objektivität stattfindet. Denn im Doppelereignis „gibt es noch kein Objekt und Subjekt, noch keine selbstständigen Dinge und keine selbsttätigen Menschen“¹⁰⁸⁴. Der fremde Anspruch, der uns trifft, enteignet uns so als autonome Akteure, er *ent*-subjektiviert uns gewissermaßen, so wie das Pathische als solches desgleichen die Wirklichkeit *ent*-objektiviert. Zurück bleibt folglich ein Selbst nicht als Subjekt und Objekt, sondern als Patient, dem etwas widerfährt, und als Respondent, der ebendarauf antwortet. Eine Doppelfigur, die sich übrigens nicht unähnlich auch bei Rosa findet, der das Ich, in dem, was es ist, immer zugleich als Frage und Antwort fasst.¹⁰⁸⁵

In diesem Zwischen erweist sich das Selbst als eine Ausdifferenzierung im Riss der beiden Pole seiner Erfahrung. Waldenfels umschreibt das Selbst, wie aber auch das Subjekt und das Individuum, als ein „Differenzierungsgeschehen“¹⁰⁸⁶. In der Diastase des Selbst, welche dieses zwischen Pathos und Response auseinandertreten lässt, entsteht, das, was dabei unterschieden, d.h. differenziert wird, überhaupt erst. Damit hält sich Waldenfels einerseits an Merleau-Ponty, der davon ausgeht, dass ein Selbst immer erst einer Abweichung in einem Feld entstammt¹⁰⁸⁷, andererseits an Levinas, der Subjektivität als intrinsische „Verstrickung des Anderen im Selben“¹⁰⁸⁸ fasst, die sich erst im Antworten auf eine vielfältige Alterität konstituiert. Auch das Selbst ist also, wie überhaupt die Erfahrung, als ein Sinn *in statu nascendi* zu begreifen, der

¹⁰⁸⁰ Waldenfels: *Antwortregister*, S.262.

¹⁰⁸¹ Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.106.

¹⁰⁸² Ebd., S.112.

¹⁰⁸³ Ebd., S.109f.

¹⁰⁸⁴ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.239.

¹⁰⁸⁵ Siehe Rosa: *Resonanz*, S.440. Siehe auch Waldenfels: *Antwortregister*, S.577f.

¹⁰⁸⁶ Waldenfels u.a.: *Der Stachel des Fremden*, S.65/77 sowie *Das leibliche Selbst*, S.287.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, das Stichwort „Abweichung“ im Register.

¹⁰⁸⁸ Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S.69. Siehe auch: *Die Zeit und der Andere*, S.65.

sich immer erst ausbildet. Ein Selbst als Differenzierungsprozess verstanden, bedeutet deshalb, dass es ein Selbst nicht immer schon gibt, sondern, dass *ein* und nicht *das* erfahrene Selbst immer erst nachträglich *wird*, so wie eine kreative Response. Nur dass das Selbst hierbei, im Unterschied zur bloßen Antwort, immer dieses chiasmatische Doppelspiel von Anspruch und Antwort *ist* und erst *wird* und erst *wird* und so also *ist*. Die prozessuale Werungsstruktur des Selbst vom Patienten zum Respondenten beschreibt Waldenfels dabei wie folgt:

Das *Wem* des Widerfahrnisses verwandelt sich in das *Wem* einer Aufforderung und das *An-Wen* eines Anrufes und schließlich in das *Wer* des Antwortens, ohne daß die Vorgängigkeit dessen, was das Selbst erleidet, in der Nachträglichkeit dessen, was es tut, aufgehoben wäre.¹⁰⁸⁹

Dieser Ausdifferenzierungsprozess geht also nicht vom Nominativ eines Autors aus, sondern von einem Dativ oder Akkusativ, denn immer stößt *mir* etwas zu und hat *mich* etwas getroffen¹⁰⁹⁰, und mündet immer erst in einem Nominativ des *Wer* der Response. Dieses *Wer* ist so vom fremden Anspruch her, „von dem aus der Antwortende zu dem wird, der er ist“¹⁰⁹¹. Diese Genese eines antwortenden Selbst geschieht dabei immer wieder neu, wann immer wir eine uns unbekannte Erfahrung machen.¹⁰⁹² In gewisser Hinsicht kommt das Selbst, wie Waldenfels auch bemerkt, dabei eher nebenbei, *en parergo*, zu sich selbst, insofern das Selbst im pathisch-responsiven Fremdbezug gleichsam auftaucht, in welchem etwas *als* etwas behandelt wird.¹⁰⁹³

Es handelt sich bei dieser Selbstkonstituierung somit um eine fortlaufende „*Transformation*“ eines Patienten in einen Respondenten, die Waldenfels im selben Zuge u.a. auch als Prozess der „*Personalisierung*“ bezeichnet. Das Scheidende, wird zum Unterscheidenden, die *Diastasen* verwandeln sich in der Erfahrung zu *Diskrimina*, d.h. das *Mir* und das *Mich* transformieren sich in das differenzierte *Wer* und *Ich* als Was-Bestimmungen, die sich als „Individuum“ und „Person“ beschreiben lassen und an die man sich wenden kann, wodurch das Selbst explizit auch zum Adressaten wird.¹⁰⁹⁴ Zum Selbst als Patient und Respondent kommt also auch die Rolle des Adressaten noch hinzu, sowie auch jene des Dritten, der man selbst gemäß Waldenfels dann ist, wenn man sich selbst als erleidendes und antwortendes Selbst bezeugt.¹⁰⁹⁵ Um diese Aspekte ergänzt, offenbart sich auch im Selbst eine mehrgliedrige

¹⁰⁸⁹ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.204.

¹⁰⁹⁰ Siehe Waldenfels u.a.: *Sozialität und Alterität*, S.22 sowie *Schattenrisse der Moral*, S.108.

¹⁰⁹¹ Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung*, S.79.

¹⁰⁹² Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.103.

¹⁰⁹³ Siehe Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.50.

¹⁰⁹⁴ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.153ff sowie S.165.

¹⁰⁹⁵ Siehe ebd., S.164.

Ambivalenz, die dieses von innen her pluralisiert und verfremdet. Das Selbst entsteht, recht besehen also, indem es sich in seinem Ausdifferenzierungsprozess fortwährend spaltet und teilt¹⁰⁹⁶, in einem, so gilt uns dies hyperphänomenologisch, *ambivalent-dialektischen* Geschehen.

III – 4.2. Leiblichkeit des Selbst

Das Selbst als ein Differenzierungsgeschehen zu verstehen, markiert eine Neuinterpretation, die keineswegs mit dem postmodernen “Tod des Subjekts“ zu verwechseln ist, sondern vielmehr einer versuchten Konkretion des Selbst gleichkommt, dieses auf seine Eigentlichkeit zurückzuführen. Diese Eigentlichkeit des Selbst hat im Wesentlichen zwei Züge: Einerseits seine Zwischenheit, andererseits seine Leiblichkeit. Im Zwischen von Sein als Patient und Respondent, von Fremdbezug und Selbstbezug, von Alterität und Ipseitität, von Pathos und λόγος, tritt das Selbst als sich selbst entrissenes Selbst zutage, das in unauflöslicher Distanz zu sich selbst steht. Denn das Selbst ist, diastatisch betrachtet, wo es nie sein kann, nämlich im Pathos, das immer *zu früh* kommt, und in der Response, die immer schon *zu spät* kommt. Das Selbst ist also, wie zuvor schon gesehen, ein diastatisches und somit dezentralisiertes sowie atopisches Selbst im oszillierenden Nirgendwo eines Da und Dort, eines Hier und Anderswo. Insofern sich das Selbst in dieser Zwischenheit erst durch Selbstspaltung und Selbstteilung konstituiert, erweist es sich auch als ein, wie Waldenfels oft hervorhebt, “gespaltenes Selbst“. Ein Topos, der sich bereits bei Husserl findet.¹⁰⁹⁷ Gespalten ist das leibliche Selbst natürlich zwischen Pathos und Response, d.h. zwischen seiner Rolle als Patient und Respondent, viel unmittelbarer aber auch zwischen Ich und Mich, *je* und *moi* resp. *I* und *me*, was jede Selbstaneignung von Beginn weg verunmöglicht.¹⁰⁹⁸ Identität gibt es für das Selbst also nur in der Nicht-Identität, wie Waldenfels in adornischer Weise festhält.¹⁰⁹⁹ Die Brüchigkeit und Fragilität der Erfahrung wiederholt sich damit auch *im* und *am* Selbst, das auch innerlich parzelliert ist.

Zu dieser Parzellierung gehört nun als zweiter Aspekt auch die Leiblichkeit des Selbst. Denn auch der Leib ist gespalten, und zwar als „fungierender Leib“ zum einen und als „Körperding“

¹⁰⁹⁶ Siehe ebd., S.204.

¹⁰⁹⁷ Siehe Husserl: *Erste Philosophie II* (Hua VIII), S.91. Siehe auch Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.202.

¹⁰⁹⁸ Siehe Waldenfels u.a. in *Ordnung im Zwielficht*, S.126 sowie *Der Stachel des Fremden*, S.67. Diese Scheidung lässt sich gemäß Waldenfels bei so verschiedenartigen Autoren wie James, Mead, Husserl, Sartre, Lagache und Lacan finden.

¹⁰⁹⁹ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.260.

zum anderen, ohne dass diese beiden Aspekte kongruieren würden¹¹⁰⁰, denn der Leib ist immer sowohl ein Lebendiges als auch ein Dingliches, ist Selbstbezug als *Wer* sowie als *Worauf*, wodurch sich das „leibliche *Wer*“ vom bloßen „körperlichen *Was*“ unterscheidet.¹¹⁰¹ Zunächst aber bedeutet Leiblichkeit für Waldenfels, dass dasjenige, was uns widerfährt und dasjenige, was wir darauf antworten, notwendig leiblich ist, Erfahrung also immerzu leiblich erfolgt. Entsprechend ist, hyperphänomenologisch betrachtet, Erfahrung nur auf der Basis eines leiblichen Selbst denkbar. Inwiefern die Responsorien leiblich zu verstehen sind, gerade in ihrem pathisch-responsiven *Wirken*, und somit auch das Hyperphänomenale gerade leiblich erfahren wird, als ein leibhaftig bestimmtes Überhinaus, sahen wir bereits in den Teilkapiteln I-3. und II-5. anhand unserer Erzphänomene aus dem Teilkapitel I-2. Ein fundamentaler Bezug zur Leiblichkeit, der für Waldenfels besonders wichtig ist, liegt in vorzüglicher Weise auch bei Valéry schon vor, der den *Körper* als das „wahre, das ewige, das vollständige, das unübersteigbare *Referenzsystem*“ ansieht, das an jedem Ereignis beteiligt ist.¹¹⁰² Diese Verankerung der Erfahrung im Leiblichen, die bei Valéry als eine gleichsam resublimierte Materialität der Phänomene gedeutet werden kann, lässt auch deutlich werden, inwiefern die Hyperphänomenologie nicht nur anhand ihrer Pathik, sondern vor allem auch hinsichtlich der Leiblichkeit der Erfahrung eine größtmögliche Basalität anstrebt und gerade so, im Leiblichen von Pathos und Response, grundlegend, weil voraussetzungslos und beginnend, zu sein versucht.

Vor dem Horizont der Leiblichkeit als unübersteigbarem Referenzsystem bei Valéry, als Umschlagstelle bei Husserl, als Leibkörper u.a. bei Plessner und einer Ambiguität des Leiblichen sowie einer Leiblichkeit des Ich bei Merleau-Ponty¹¹⁰³ und, noch früher, vor dem eröffnenden Leibdenken Arthur Schopenhauers¹¹⁰⁴ und Nietzsches, denkt Waldenfels den Leib

¹¹⁰⁰ Siehe Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.24.

¹¹⁰¹ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.260.

¹¹⁰² Siehe Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab* S.167. Weil im Französischen ein Begriff für das Leibliche fehlt, spricht Valéry hier vom Körper. Valéry ist im Grunde als Vater der Leibphänomenologie anzusehen, zumindest so, wie Merleau-Ponty diese weit über Husserl hinaus, d.h. dessen transzendentalen Ansatz, fortführt. Siehe Stölzel, ebd. S.332.

¹¹⁰³ Von einem Leibkörper, anstatt einem Körperleib, ist bei Husserl, Scheler und Plessner deshalb die Rede, weil der Leib als fungierender Leib an der Unterscheidung von Leib und Körper selbst beteiligt ist. Der Leib geht als personalistische Einstellung der naturalistischen des Körpers immer schon voraus, denn die Naturalisierung des Leibes impliziert eine Reduktion des Leibes auf das Körperliche, die aus einer Umstellung vom Leiblichen her entsteht. Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.252ff sowie *Der Spielraum des Verhaltens*, S.36ff.

¹¹⁰⁴ Selbst wenn ein hyperphänomenologisches Denken mit dem transzendentalen Idealismus bei Schopenhauer offenkundig nicht mitgehen kann (Husserl könnte es schon eher), ist seine, wenn man so will, biologistische Wende zum Leib als dem Wirkort des metaphysischen Willens, wodurch das Ding an sich objektiviert wird, doch von fundamentaler Bedeutung für alle nachfolgende Leibphilosophie sowie auch die Psychoanalyse. Siehe Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* Band I und II (1819/1844).

und das leibliche Selbst also vor allem responsiv, d.h. der Eigenleib sowie überhaupt die Eigenheit entwickeln sich erst im Antworten auf das Pathos des Fremden, Anderen und Entzogenen.¹¹⁰⁵ Nicht nur ist Respondieren also leiblich, gibt es leibliche Responsorien wie pathische Gefühle, Erfahrungen, Aufmerksamkeit, Befindlichkeiten, Erinnerungen, Körpergespräche¹¹⁰⁶ – das indirekte *Wirken* des Hyperphänomenalen – sondern ist auch Leiblichkeit selbst eine Response, d.h. eine fungierende „Verhaltens- und Erlebensweise“ eines Selbst, das „immer schon auf fremde Ansprüche antwortet“¹¹⁰⁷. Als solches ist der Leib auf gewisse Weise alles, denn bei allem spielt er auf gewisse Weise mit.¹¹⁰⁸ Und noch einmal mit Casey gedacht (siehe I-5.2.): Auch an den Rand eines Ereignisses kommen wir immer nur durch den Leib, der also gleichermaßen das „*Zu-einem-Ereignis-Kommen und selbst Teil des Randes genau dieses Ereignisses* ist“. Weil der Leib selbst eine „Grenzzone“ ist kommt die „innere Grenzzone eines Ereignisses“¹¹⁰⁹ zustande. In anderen Worten: Der Leib ist nicht nur das Tor zum Hyperphänomenalen, sondern er *ermöglicht* das Ereignis des Hyperphänomenalen an seinen Rändern, im waldenfelsischen Fall, in seinem indirekten *Wirken*.

Der Leib liegt also bei allem immer schon vor, denn an aller Differenzierung und Selbstdifferenzierung, durch welche wir die Welt erfahren, ist er immer schon beteiligt.¹¹¹⁰ „Der Leib verankert uns in der Welt“¹¹¹¹, verdoppelt uns aber immer auch in einen fungierenden Leib und einen medierenden Körper, der sowohl Welt konstituiert als auch ein Ding der Welt ist.¹¹¹² Der Leib ist aber immer auch die Umschlagstelle unseres Selbstbezugs sowie unseres Selbstentzugs, wie etwa, wenn wir den eigenen Blick im Spiegel erkennen oder das Echo der eigenen Stimme hören, was ein Heraustreten des Selbst aus seiner Selbstbezüglichkeit in eine Selbstentzogenheit impliziert.¹¹¹³ In dieser Selbstentzogenheit klingt so schon an, was im vorangehenden Teilkapitel unter ekstatischer Fremdheit eine kurze Erwähnung fand, nämlich das Phänomen der Selbstfremdheit.

¹¹⁰⁵ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.340.

¹¹⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.328ff.

¹¹⁰⁷ Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.365.

¹¹⁰⁸ Siehe ebd., S.11.

¹¹⁰⁹ Casey: *An den Rand des Ereignisses kommen in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.57.

¹¹¹⁰ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.251.

¹¹¹¹ Ebd., S.210.

¹¹¹² Siehe ebd., S.248/254.

¹¹¹³ Siehe ebd., S.393.

III – 4.3. Das Phänomen der Selbstfremdheit

Ebenso wie die Leiblichkeit ist auch das *Sujet* der Selbstfremdheit ein gewissermaßen alter Gegenstand neueren Denkens, der sich verschieden intensiviert in Motiven wie jenem der Entfremdung, der Selbstferne oder der Ek-stasis, um erst späterhin explizit auf seinen Begriff gebracht zu werden. So tönt Goethe den Topos als inneren Mangel an¹¹¹⁴, bei Hegel und Marx ist er als Entfremdung prominent verhandelt¹¹¹⁵, Georg Trakl dichtet „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden“¹¹¹⁶, Heidegger entdeckt die Entfremdung des Daseins als Verbergung des eigensten Seinkönnens¹¹¹⁷, Sartre thematisiert das Sein für-Andere als *Entfremdung* durch eine äußerste Ek-stase¹¹¹⁸, Lacan wiederum spricht vom dezentrierten Subjekt, das von einer Kluft zu seinem Unbewussten, d.h. zu seiner Phantasie gezeichnet ist, aber auch davon, dass im Spiegelstadium das Ich erst durch den Anderen, das er ist, zu sich selbst kommt.¹¹¹⁹ Deutlicher noch, tritt das Motiv sodann bei Husserl selbst auf, der explizit von Selbstfremdheit spricht¹¹²⁰, aber auch in Levinas' Alteritätsdenken¹¹²¹, Max Frischs Identitätsliteratur¹¹²² oder in dem von Ernst Jünger beobachteten Verlust des Bewusstseins der Identität zwischen mir und meinem Spiegelbild: „Es blickt ein Fremder aus dem Glas.“¹¹²³ Ein Motiv, das sich maßgebend auch bei Luigi Pirandello findet.¹¹²⁴ Der größte Denker der Selbstfremdheit und Meister ihrer literarischen Verarbeitung, den Waldenfels erstaunlicherweise nie erwähnt, dürfte indes Pessoa sein. Nicht nur ist sein gesamtes heteronymes Werk eine performierte Expression von Selbstfremdheit – im Sinne eines: Wir sind gespalten, wir sind viele, in uns sind Legionen – sondern überhaupt stechen die mannigfachen Miniaturen der Behandlung von Selbstfremdheit im Zuge seines gesamten Werkes ins Auge, die sich bis zur Selbstauflösung steigern können, wie von Bernardo Soares auf den Punkt gebracht: „Mich durchfuhr wie ein Blitz, daß ich niemand bin. Niemand, absolut niemand.“¹¹²⁵ Auch in unserer, in I-2. bei der ersten Textgruppe zitierten Stelle aus *Das Buch der Unruhe*, klingen solche selbst-fremden und selbstbefremdenden Sätze an, wie etwa: „daß wir das Bewußtsein haben, kein Bewußtsein zu

¹¹¹⁴ Siehe Goethe: *Maximen und Reflexionen*, 1240.

¹¹¹⁵ Siehe Hegel u.a.: *Phänomenologie des Geistes*, S.359-440; siehe Marx u.a. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844).

¹¹¹⁶ Trakl: *Das dichterische Werk*, S.58/78.

¹¹¹⁷ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.178.

¹¹¹⁸ Siehe Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.493.

¹¹¹⁹ Siehe Žižek: *Lacan*, S.74f; siehe Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.26.

¹¹²⁰ Siehe Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV), S.128 und *Formale und Transzendente Logik* (Hua XVII), S.248.

¹¹²¹ Siehe Levinas u.a.: *Die Spur des Anderen*.

¹¹²² Siehe Frisch: *Stiller* (1954) und *Mein Name sei Gantenbein* (1964).

¹¹²³ Jünger: *Das Abenteuerliche Herz* (2. Fassung), S.287.

¹¹²⁴ Siehe Pirandello: *Uno, nessuno e centomila*, u.a. S.17ff.

¹¹²⁵ Pessoa: *Das Buch der Unruhe* (262), S.263f. Siehe ebd. u.a. auch (214) S.217f/(329), S.319, (338), S.326ff.

haben, und daß wir nicht sind, was wir sind.“ Die radikalste Formulierung der existenziellen Selbstfremdheit des Menschen schließlich findet sich, dem beinah floskelartigen Charakter zum Trotz, wohl aber in Jacques Monods bekanntem Wort des Menschen als einem „Zigeuner am Rande des Universums“. Der Mensch muss, laut Monod, „seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, dass er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen.“¹¹²⁶

Waldenfels seinerseits trätirt die Selbstfremdheit in erster Linie, wir sahen dies bereits, als ekstatische Fremdheit, d.h. als ein Außer-sich-Geraten des Selbst, das durch das Pathos des Anderen einen Selbstentzug erfährt. Das oben aufgegriffene, neuerliche Anfangen unserer selbst, dass es mit uns als Patienten nämlich *woanders* beginnt, findet hier seinen Fortlauf, insofern Selbstfremdheit, wie Waldenfels mit freudianischem Anklang sagt, im eigenen Haus beginnt.¹¹²⁷ Anders formuliert meint dies, dass die Fremdheit überhaupt, ja das radikal Fremde als solches, *bei* und *in* uns seinen Anfang nimmt. Fremdheit meiner selbst bedeutet dann, dass es eine „Anwesenheit des Anderen in mir“ gibt, die „mit einer Abwesenheit meiner selbst für mich“ Hand in Hand geht. Im Sinne Levinas‘ stoßen wir hier also auf eine Alterität meines *Egos*, die schon mit der Geburt beginnt, denn ich komme immer zu spät; die im eigenen Namen fort dauert, den ich von Anderen erhalte habe; und die sich, wie bei Jünger und Pirandello, auch im eigenen Spiegelbild noch hält, denn Sehender und Gesehenes fallen niemals zusammen.¹¹²⁸ Dass die „Abgründe des Selbst“, die durch diese „Radikalisierung der Selbsterfahrung“ hier aufzuklaffen beginnen, weder durch eine Bewusstseinsphilosophie noch eine Hermeneutik auszulosten sind, dürfte klar sein.¹¹²⁹ Das Selbst ist ekstatisch außerhalb seiner selbst, denn es geht aus Widerfahrnissen und *Wirkungen* hervor, die es seiner selbst entzieht, und die dazu führen, dass es „aus und in Anderem lebt“¹¹³⁰. So ist uns etwa das Unbewusste als ein „inneres Ausland“ gegeben, das uns, bei Übertreten dieser Innenschwelle, von uns selbst scheidet.¹¹³¹ Entsprechend zitiert Waldenfels in diesem Kontext oft auch Rimbauds berühmtes Diktum „JE est un autre“¹¹³², auf das wir zuvor schon gestoßen sind, das er allerdings um das Prinzip „JE est l’autre“ ergänzt. Denn nicht nur bin Ich ein Anderer, sondern „der Andere *ist ich* – und doch

¹¹²⁶ Monod: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, S.151.

¹¹²⁷ Siehe Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.11.

¹¹²⁸ Siehe ebd., S.30.

¹¹²⁹ Siehe Waldenfels: *Radikalisierte Erfahrung*, S.32.

¹¹³⁰ Ebd., S.206f.

¹¹³¹ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.215.

¹¹³² Siehe Waldenfels u.a. in *Topographie des Fremden*, S.27f; *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.26 sowie *Bruchlinien der Erfahrung*, S.272.

jemand anders; er ist kein anderes, zweites Ich oder Selbst, sondern *ich als Anderer*“, und zwar in Relation zum Mir, dem etwas widerfährt und zum Mich, das von etwas angerührt wird.¹¹³³ Hier wird der Andere zum schon erwähnten *Doppelgänger*, wie auch bei Valéry und Proust der Fall, denn insofern ich von mir ausgehe, gehe ich immer schon vom Anderen aus.¹¹³⁴

Selbstfremdheit ist bei Waldenfels also wesentlich von der Andersheit her zu denken, die immer auch ein Fremdes und Entzogenes ist. Mit Sartre könnten wir ergänzen: die immer auch eine Hölle ist.¹¹³⁵ Dabei iteriert das Motiv mit kleinen Abweichungen im Spektrum der Alterität die gegebenen Möglichkeiten: Ich bin mir selbst also fremd, denn ich bin ein Anderer, der sich selbst entzogen ist: Ekstatische Fremdheit, ich bin außer mir selbst. Ich bin aber auch der Andere, denn der Andere ist als ein *double* ich selbst: Duplikative Fremdheit, das Selbst verdoppelt sich im Anderen. Diese duplikative Fremdheit impliziert so aber auch einen Chiasmus, denn indem ich mich selbst in der Erfahrung des Fremden erfahre, bin ich der Andere und bin es doch nicht, so wie in Goethes Ginkgo-Blatt veranschaulicht.¹¹³⁶ Ich bin mir selbst ferner aber auch leiblich fremd, denn der Leib ist vom Anderen her zu denken: Heterosomatik, der Leib hat in sich selbst eine Andersheit. Fremdheit beginnt, so gesehen, also immer am eigenen Leib.¹¹³⁷ Ich bin mir leiblich in der gegebenen Chiasmatik aber immer auch ein Zwischen, denn mein Leib zeigt sich mir als eine Trennung in eine *Heim- und Fremdwelt*: Zwischenleiblichkeit, ich erfahre mich als einen Übergang im Zwischen.¹¹³⁸ Ich bin mir selbst, sobald ich antworte, aber auch ein Anderswo und Anderswann, denn ich antworte räumlich und zeitlich immer über mich hinaus: Responsivität, die ich selbst raumzeitlich bin: „JE est ailleurs“, ich bin woanders.¹¹³⁹

An dieser Stelle sehen wir uns, einerseits, natürlich mit dem phänomenologischen Urtopos der Intersubjektivität konfrontiert, der seit Husserls Tagen das Problem des Anderen als *alter ego* betrifft und wo grundsätzlich, als Sprengung des damit implizierten Solipsismus-Problems, der

¹¹³³ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.172. Siehe in diesem Kontext auch Lambert Wiesings *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. (2015) sowie *Ich für mich: Phänomenologie des Selbstbewusstseins* (2020). Zu ersterem meint Waldenfels: „Das affektive ‚Mich der Wahrnehmung‘, das in einem neueren Buchtitel auftaucht, wäre nichts ohne das responsive ‚Ich der Wahrnehmung‘, doch dieses Ich hat selbst Züge eines Es und eines Vor-Ich, und dies auch in einem zeitlichen Sinn.“ Ebd. S.172.

¹¹³⁴ Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.73.

¹¹³⁵ Siehe Sartre: *Huis Clos* (1943): „L'enfer, c'est les Autres“ („Die Hölle, das sind die anderen.“), S.53.

¹¹³⁶ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.213/223.

¹¹³⁷ Siehe Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, S.372ff; siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.35.

¹¹³⁸ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.235f.

¹¹³⁹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.267 sowie Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.95.

Leib, heterosomatisch und zwischenleiblich, als Zugang zum Anderen fungiert.¹¹⁴⁰ Andererseits stoßen wir hier aber wieder auf die oben schon berührte Selbst-Sokratisierung, die uns Sokrates, den Atopos, im Prinzip zum Sinnbild des Selbst überhaupt macht, insofern das Selbst als Perzipierender immer eine Zwischenfigur bleibt, die nie vollkommen vor Ort ist. Damit aber muss uns das Selbst, dessen ungeachtet, dass Waldenfels dies dergestalt nicht adressiert, auch als ein Hyperphänomen gelten, vereint es in sich doch alle wesentlichen Qualitäten von Hyperphänomenalität. Entsprechend erlaubt das Selbst auch nur eine implizite Annäherung, was Waldenfels wiederum aufgreift, denn das Selbst zeigt sich ihm, d.h. letztlich uns, nie als *Etwas* oder als *Jemand*, sondern immer nur als eine „raumzeitliche *Selbstverschiebung*“, d.h. als ein ambivalentes Zugleich von Selbstbezug und Selbstentzug.¹¹⁴¹

Im Lichte dieser Formen von Selbstfremdheit, so wie aber auch der Hyperphänomenologie im Ganzen, lassen sich abschließend einige Grundzüge einer waldenfelsischen Anthropologie festhalten, die bei ihm in einer Anzahl von meist lapidaren Beantwortungen der vierten kantischen Frage – „Was ist der Mensch?“¹¹⁴² – vorliegen. Sprachen wir zuvor also vom Perzipienten, den wir nunmehr mit Waldenfels als ein leibliches Selbst, das zugleich Patient und Respondent ist, fassen – im weitesten Sinne auch Adressat und Dritter – so sprachen wir im Grunde immer von einem hyperphänomenalen Menschen, d.h. einem Menschen, der sich hyperphänomenaler Erfahrungen ausgesetzt sieht. Diese können wir nun wie folgt charakterisieren: – Erstens nämlich ist der Mensch, dieses „*noch nicht festgestellte Thier*“ Nietzsches¹¹⁴³ ein, wie Waldenfels konkretisierend sagt, „animal desiderans“. Mit dem begehrenden Tier ist hieran aber noch nicht mehr gesagt, als dass der Mensch als erfahrendes Wesen auch durch ein responsives Begehren konstituiert ist.¹¹⁴⁴ An dieser Responsivität hängt für Waldenfels so aber, – zweitens, ein fundamentaler Wesenszug des Menschen. Denn: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das Antworten gibt.“¹¹⁴⁵ Diese Umschreibung wandelt das alte aristotelische Prinzip des Menschen als einem ζῷον λόγον ἔχον (einem sprach- und vernunftbegabten Wesen)¹¹⁴⁶ um, zum Menschen als einem antwortenden Lebewesen, einem „homo respondens“, wie Waldenfels diesen im Prolog zu *Sozialität und Alterität* genauer

¹¹⁴⁰ Siehe dazu etwa Merleau-Ponty: „Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, dass ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Subjektivität stets ihren Leib nach sich zieht.“ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.404.

¹¹⁴¹ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.298.

¹¹⁴² Kant *Logik in Schriften zur Metaphysik und Logik* 2, S.447f.

¹¹⁴³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA5), S.81.

¹¹⁴⁴ Siehe Waldenfels: *Philosophisches Tagebuch*, S.183.

¹¹⁴⁵ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.62.

¹¹⁴⁶ Siehe Aristoteles: *Politik* 1253a10.

ausführt. Damit versucht Waldenfels den vorliegenden und allbekannten anthropologischen Katalog des Menschen als dem *homo sapiens*, *homo faber*, *homo laborans*, *homo oeconomicus* oder *homo ludens*, um ein weiteres Modell resp. eine weitere Rolle zu ergänzen. Diesen neuen Akzent, den Waldenfels mit dem *homo respondens* setzt, gilt es aber nicht dahingehend zu missdeuten, dass er besage, der Mensch sei lediglich ein Wesen, das antworten kann, sondern, dass der Mensch zum Menschen wird, *indem* er antwortet. Mit dieser anthropologischen Neu- und Umgewichtung schwingt sich Waldenfels aber keineswegs auf, das Rätsel der Sphinx, welches Ödipus nach dem *Was* des Menschen fragt¹¹⁴⁷, zu lösen, ganz im Gegenteil. Getreu der Hyperphänomenologie zielt Waldenfels vielmehr auch hier auf eine *Verfremdung* der Erfahrung, d.h. darauf „der Erfahrung ihre Rätselhaftigkeit zurückzugeben“¹¹⁴⁸. Dies gilt gerade auch in Bezug auf die Erfahrung des Menschen *als* Mensch. So schließt an die Vorstellung des Menschen als einem Mängelwesen bei Waldenfels, – drittens, die konträre Auffassung des Menschen als einem „Überflusswesen“ an, das einem Übermaß an Möglichkeiten ausgesetzt ist.¹¹⁴⁹ Wir können diesen Punkt analog weiterführen, wenn wir den Menschen außerdem als hyperbolisches resp. exzessives Wesen charakterisieren. An diese genuine Überschüssigkeit schließt bei Waldenfels, – viertens, die übergreifende Bezeichnung des Menschen als einem „Grenzwesen“¹¹⁵⁰ an, welches sowohl seiner responsiven als auch hyperbolischen Natur eignet. Der Mensch ist ein Wesen, welches sich zu seinen Grenzen verhält, sei es, weil er diese wahrt oder zu überschreiten trachtet. Dadurch erweist sich der Mensch, – fünftens, auch als ein „Zwischenwesen“, das Brücken schlägt und seinen Ort immer erst sucht.¹¹⁵¹ – Sechstens, schließlich, gilt Waldenfels der Mensch so auch als das Wesen, das sich selbst immer auch ausbleibt und so immer wieder neu zu sagen und neu zu holen hat. Denn: „Antwortend werde ich sein, was ich auf gewisse Weise schon gewesen sein werde; denn es

¹¹⁴⁷ Siehe Schwab: *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*, S.259. Die Frage der Sphinx lautet: „Es ist am Morgen vierfüßig, am Mittag zweifüßig, am Abend dreifüßig. Von allen Geschöpfen wechselt es allein mit der Zahl seiner Füße; aber eben wenn es die meisten Füße bewegt, sind Kraft und Schnelligkeit seiner Glieder ihm am geringsten.“ Die Antwort des Ödipus darauf: „Du meinst den Menschen, der am Morgen seines Lebens, solange er ein Kind ist, auf zwei Füßen und zwei Händen kriecht. Ist er stark geworden, geht er am Mittag seines Lebens auf zwei Füßen, am Lebensabend, als Greis, bedarf er der Stütze und nimmt den Stab als dritten Fuß zu Hilfe.“

¹¹⁴⁸ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.18.

¹¹⁴⁹ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.175. Vgl. Heidegger: *Über den Humanismus*, S.34, wo wir eine Art inverse Hyperbolik vorfinden: „Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird. „Mehr“ darf hier nicht additiv verstanden werden, als sollte die überlieferte Definition des Menschen zwar die Grundbestimmung bleiben, um dann nur durch einen Zusatz des Existenziellen eine Erweiterung zu erfahren. Das „mehr“ bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher.“

¹¹⁵⁰ Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.15 sowie *Hyperphänomene*, S.17.

¹¹⁵¹ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.16.

steht immer schon etwas aus, was mir nie bevorstand als eine Möglichkeit [...].“¹¹⁵² Angewandt auf den Menschen selbst, als dem antwortenden Wesen, bedeutet das in jeder Antwort letztlich immer ausbleibende Moment eines *Mehr*, dass auch der Mensch in seinem Antworten immer ein wenig ausbleibt und so selbst zum Prozess einer „ständigen Repetition“, eines Wiederholens und Widersagens, einer Revision und *Reprise* werden muss.¹¹⁵³ Der antwortende Mensch, vom Ereignis der Frage her bedacht, entpuppt sich damit auch als das Wesen, welches „hinter seinen eigenen Möglichkeiten“ zurückbleibt, die aber „nicht eigentlich seine genannt werden können, da der Mensch nie völlig über sie verfügt“¹¹⁵⁴. Der hyperphänomenale Mensch ist somit letzten Endes auch als das sich selbst verfehlende und zugleich erreichende Wesen zu deuten, das in diesem erneuten Zwischenstatus auch zum sich wieder-holenden Wesen wird, das sich selbst immer wieder aufs Neue zu gewinnen hat.

Im Angesicht der hier ausgebreiteten Gespaltenheit des leiblichen Selbst zwischen Patient und Respondent, Anderem und Eigenem sowie Mich und Ich – mit welcher wir auch früheren, provisorischen Formulierungen eines perzipierenden Subjekts oder einer Verschränktheit eines Angesprochenen und Antwortenden endgültig ein Ende gesetzt haben – wird auch deutlich, weshalb eine Phänomenologie der *bloßen* Subjektivität oder *bloßen* Erste-Person-Perspektive, geschweige denn eine solche Hyperphänomenologie, jedenfalls Unsinn wäre. Dies betrifft aber nicht nur die Irreversibilität des Fremden und Anderen, sondern auch das perzipierende Selbst als solches, das sich phänomenologisch niemals auf eine Innerlichkeit des Erfahrens und Denkens reduzieren lässt.¹¹⁵⁵ Merleau-Pontys und Levinas‘ Kritik an einem Innerlichkeitsdenken gehen da sogar noch weiter. So Merleau-Ponty:

An dieser Stelle müssen wir das Vorurteil zurückweisen, das aus Liebe, Hass oder Zorn „innere Wirklichkeiten“ macht, die nur demjenigen als dem einzigen Zeugen zugänglich sind, der sie empfindet. Zorn, Scham, Hass, Liebe sind keine psychischen Tatsachen, die in der tiefsten Bewusstseinstiefe des Anderen verborgen sind, es sind von außen sichtbare Betragensweisen und Verhaltensstile. Sie sind *auf* diesem Gesicht oder *in* diesen Gesten und nicht hinter ihnen verborgen.¹¹⁵⁶

Levinas wiederum versteht, wie uns kaum verwundern wird, die Subjektivität prinzipiell nur vom Anderen her, und zwar als eine Ausgesetztheit, als ein radikales „Außer-sich“ in der

¹¹⁵² Waldenfels: *Antwortregister*, S.268.

¹¹⁵³ Siehe ebd., S.268f.

¹¹⁵⁴ Ebd., S.175.

¹¹⁵⁵ Vgl. Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*, S.74: „Wäre die Subjektivität einzig aus einer exklusiven Ersten-Person-Perspektive zugänglich, wäre sie nur als eine unmittelbare und einzigartige Innerlichkeit gegenwärtig, dann würde ich auch nur einen bestimmten Fall der Subjektivität kennen – den meiner eigenen nämlich –, und ich würde niemals einen anderen verstehen können.“

¹¹⁵⁶ Merleau-Ponty: *Sinn und Nicht-Sinn*, S.72.

prioritären Verantwortung für den Anderen.¹¹⁵⁷ In dieser Linie, wenngleich vielleicht weniger strikt, positioniert sich auch der waldenfelsische Ansatz, wenn die pathisch-leibliche Grundausrichtung zur entschiedenen Basis für alles Sprechen *über* Innerlichkeiten und Subjektivität wird, indem es so immer auch ein Sprechen *von* diesen *her* ist. Gefühle etwa, lassen sich nur infolge einer „*affektionalen* und *responsiven Epoché*“ indirekt als pathische Ausdrucksformen am Leib rationalisieren, deren Sitz dieser ist.¹¹⁵⁸ Pathische Gefühle lassen sich hyperphänomenologisch so ausschließlich über einen Mittelweg aufweisen, indem weder der unmittelbare Ausdruck des Gefühls beschrieben noch aus allzu großer Distanz über Gefühle gesprochen wird, sondern indem der Hyperphänomenologe durch indirekte Beteiligung durchschimmern lässt, was sich ihm, gleich einem involvierten, aber nicht betroffenen Zeugen oder Therapeuten, im Doppelereignis von Widerfahrnis und Gefühl zeigt. Fundiert zur aufzeigenden, aber nicht aussagenden Sprache bringen, lässt sich so immer nur das *Wovon* des Getroffenseins und das *Wie* des Respondierens, wodurch, gemäß Waldenfels, ein verfremdender Seitenblick gestattet wird, „der das Verfremdete nicht aus den Augen verliert“¹¹⁵⁹.

Grundsätzlich bedeutet dies: Alles pathische *Wirken* ist leiblich, alles leibliche Verhalten und Handeln wiederum expressiv. Es setzt sich folglich der phänomenologischen Beschreibbarkeit aus, und zwar sowohl meiner eigenen als auch jener aller anderen, gesetzt der zuvor jeweils eingenommenen *Eingestelltheit*. Die indirekte *Deskription* des pathisch-responsiven *Wirkens* erlaubt so hyperphänomenologisch schlüssige Darstellungen außerhalb der Erfahrungsinnerlichkeit, die leiblich immer schon transzendiert wird. Wo nun Waldenfels und Merleau-Ponty, um nur die beiden stellvertretend für das phänomenologische Geschäft zu nennen, hier plausiblerweise eine methodische Grenze für das deskriptive Vermögen ziehen, stehen unsere, im Verlauf dieser Schrift wiederholt vorgebrachten Überlegungen zur Erste-Person-Perspektive des Erleidens von Hyperphänomenalität, zu hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis* resp. *pro me* sowie zu einer singulären Salienz eines *uns* gleichsam brennend angehend *Wirkens* des Hyperphänomenalen, nicht zuletzt in III-3.9-10., in einem potenziellen Kontrast zur hier gezogenen Grenze zwischen *Involviertheit* und Betroffenheit, wir könnten auch sagen zwischen Getroffenheit und Betroffenheit. Wir erwogen bisher, fragend und suchend, im Grunde ein *Uns-und-Mich-Angehen*, das über das indirekt zu beschreibende,

¹¹⁵⁷ Siehe *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Artikel „Innerlichkeit“).

¹¹⁵⁸ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.326ff/334.

¹¹⁵⁹ Ebd., S.336.

pathisch-responsive *Wirken* noch hinaus geht, ohne dieses deshalb zu diminuieren oder schon zu sprengen, sondern so, dass es an diesem noch anzuschließen versucht. Auch die von Beginn weg betonte *Involviertheit* des protreptischen Lesers, der wir immer auch *sind*, von dem wir jetzt auch als dem hyperphänomenologisch disponierten Selbst sprechen können, das hyperphänomenologisch eingestellt ist¹¹⁶⁰ und das zum Mitgehen der hier forcierten Denk- und Erfahrungsbewegungen deswegen gerade befugt ist, insinuiert ein, zu dem bei Waldenfels explizit vorfindlichen Begriff eines involvierten Selbst resp. den Begrenzungen, welcher dieser ansonsten äußerst breit im Rahmen der gesamten Hyperphänomenologie angelegte Begriff ausgesetzt ist, noch weitergehendes Verständnis von hier relevanter Selbstheit. Waldenfels macht eine grundsätzliche *Involviertheit* zwar deutlich, wie nicht nur obiges Beispiel erkennen lässt, sondern auch folgende Stelle aus *Sozialität und Alterität*, insbesondere anhand der erwähnten „Teilnehmerperspektive“, unmissverständlich zeigt:

Pathos oder Widerfahrnis sind nicht zu verwechseln mit beobachtbaren Events, sie erschließen sich nur aus der Teilnehmerperspektive. Was mir, dir, uns oder anderen zustößt, äußert sich in einer leibhaftigen Wirkung, indem es uns affiziert, wörtlich: antut oder anmacht, und indem es an uns appelliert, uns anspricht.¹¹⁶¹

Die hier betonte pathische Teilnehmerperspektive, so faktisch wahr diese empirisch ist, greift in ihrem *Uns*-Affizieren deskriptiv aber noch nicht notwendig jene involvierte Betroffenheit eines *Pro me* oder der singulären Salienz auf, welche die zuvor adressierte Lücke der Zugänglichkeit zwischen der anonymen Getroffenheit und der individuelle Betroffenheit, zwischen dem indirekt beschreibbaren und dem selbstzentrisch *tatsächlich* erlittenen Wirkungsgeschehen (siehe III-3.10.) schließen könnte. Wir wollen hier, trotzdem wir eine Hyperphänomenologie der bloßen Erste-Person-Perspektive als unmöglichen Unfug ablehnen und die Plausibilität der indirekten *Deskription* ausdrücklich betonen, also dennoch auf eine Hyperphänomenologie insistieren, die *auch* und *fernerhin* der konkret erleidenden, erste-person-perspektivischen Betroffenheit nachgehen kann, ohne dabei ausschließlich und reduktionistisch von alteritären und alienen Verhältnissen her denken zu müssen, wie uns dies die Hyperphänomenologie zunächst lehrt. Wohin uns solche Überlegungen *innerhalb* einer Hyperphänomenologie überhaupt führen können, wird ein später folgender *IV. Teil* klären müssen, in dem wir unsere bisher nur suchend formulierten Begrifflichkeiten genauer prüfen wollen. Es zeichnet sich also jetzt schon ab, dass wir uns, nach erfolgter *Spezifikation* des

¹¹⁶⁰ Hier bleibt uns zunächst Husserls Ich der ἐποχή maßgebender Ausgangspunkt („die Epoché vollziehe *ich*.“), ohne dass wir deshalb den zum Phänomen reduzierten, „fungierenden Ich-Pol“ annehmen, was hyperphänomenologisch nicht möglich ist. Siehe Husserl: *Krisis*, S.199f.

¹¹⁶¹ Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.21.

Hyperphänomenologischen, dieser auch noch kritisch, allenfalls selbst-kritisch, möglicherweise aber auch komplementierend, annähern müssen.

In nunmehr folgenden fünften Teilkapitel (III-5.) gilt es, davon unabhängig, aber erstmal die zweite unserer angekündigten Spezifizierungen vorzunehmen, in welcher die Religionsphänomenologie und ihre Grenzen aus hyperphänomenologischer Perspektive beleuchtet werden sollen. Wir wollen darin einer bisher stark unterbelichteten, aber dem Vermuten nach, äußerst bedeutsamen Komponente des hier relevanten Erfahrens und Denkens nachgehen.

III – 5. Die Religionsphänomenologie und ihre Grenzen

Als zweite Spezifizierung wollen wir uns also den religionsphänomenologischen Aspekten im Kontext der Hyperphänomenologie zuwenden, wobei uns besonders die von Waldenfels gezogenen Grenzen der Religionsphänomenologie interessieren. Als Ausgangspunkt fungieren hier zwei Feststellungen: Die erste lehrt uns, dass viele der bedeutenden und hier aufgeführten Elemente einer Hyperphänomenologie auf explizite oder implizite Weise längst zum Grundbestand theologischen resp. religionsphänomenologischen Denkens gehören. Hier schließt Waldenfels nicht selten an eine Vielzahl schon vorliegender Ansätze an. Die zweite Feststellung zeigt uns, dass sich Waldenfels, dessen älterer Bruder Hans Waldenfels übrigens ein Jesuit ist, trotz dieser eigentlichen Nähe in seinem Schaffen über längere Zeit kaum, oder nur punktuell mit religionsphänomenologischen Themen auseinandersetzte. Die große Ausnahme bildet das umfangreiche Abschlusskapitel in *Hyperphänomene*, welches in diesem Teilkapitel, gegeben den Umständen, im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen muss.

III – 5.1. Religiöse Verwurzelungen

Ohne dass uns hier der Raum gegeben wäre, die Ursprünge hyperphänomenologischer Gehalte im Kontext der Religionen genauer nachzuweisen und entsprechend adäquat zu untersuchen, sollen hier lediglich paradigmatisch drei Beispiele aus der christlichen Theologie aufgegriffen werden, die Waldenfels selbst so nicht oder mit anderen Schwerpunkten adressiert, aber doch eine beachtenswerte Proximität zur Hyperphänomenologie aufweisen. Diese betreffen – erstens das Doppelereignis von Pathos und Response, – zweitens das Transzendente und Andere sowie – drittens die Indirektheit und Negativität. So lesen wir – erstens in Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum*, dass der Glaube ein Anrufen sei, auf welches geantwortet werden müsse. Eine Auffassung von der Antwortlichkeit des Glaubens, die sich dergestalt auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* findet.¹¹⁶² Im Originallaut Ratzingers: „Glaube tritt hingegen von außen an den Menschen heran, und eben dies ist ihm wesentlich, dass er von außen zukommt.“ Der Glaube trifft mich also pathisch. „Ihm ist diese Doppelstruktur des “Glaubst du? – Ich glaube!“, die Gestalt des Angerufenseins von außen und des Antwortens darauf, wesentlich.“¹¹⁶³ Wir konstatieren hier also eine uns vertraute pathisch-responsive Struktur, die vom pathischen Angerufensein durch Gott auf einen respondierenden Glauben

¹¹⁶² Siehe *Katechismus der Katholischen Kirche*, (160.), S.77. Dort steht geschrieben: „Damit der Glaube menschlich sei, soll „der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten [...]“.

¹¹⁶³ Ratzinger: *Einführung in das Christentum*, S.83.

überleitet. Im Kontext des Exzessiven sowie Hyperbolischen wiederum tritt – zweitens, zumindest auf den ersten Blick, die grundlegende Faktizität der Überschüssigkeit resp. Transzendenz des Göttlichen und Heiligen, sowie überhaupt aller Transzendierungserfahrungen, etwa im Rahmen der Mystik, als ein bedeutsames Parallelmotiv offen zutage. In *Das Heilige* spricht Rudolf Otto so vom Heiligen als dem „Numinosen“, welches „einen deutlichen Überschuss“¹¹⁶⁴ enthalte. Mit dem numinosen Selbstgefühl geht ferner ein „*Kreaturgefühl*“ einher, welches, als ein Versinken vor dem „Übermächtigen“, stets ein „Unsagbares“ innehat.¹¹⁶⁵ Die damit ferner verbundenen Momente der Erregung und Ergriffenheit, für Otto Gefühlsbestimmungen eines „mysterium tremendum“, die sich im Schauervollen, Übermächtigen, Energischen oder Mysteriösen manifestieren, werden allesamt als leibliche Phänomene beschrieben, die je eigen das Spektrum von Rausch und Ekstase bis zum Verstummen ausfüllen.¹¹⁶⁶ Vor dem Unfasslichen des ganz Anderen schließlich – so wohlgermerkt auch die zeitweilige Umschreibung Gottes von Karl Barth im Kontext seiner Dialektischen Theologie¹¹⁶⁷ – werden Vernunft und natürliche Logik nicht nur in das Paradoxe überschritten, sondern erscheint das Ganz-Andere als vernunftwidrig, irrational und in sich selbst entzweit.¹¹⁶⁸ Mircea Eliade seinerseits bezeichnet in *Das Heilige und das Profane* die Heiligkeit als „Hierophanes“, d.h. als das Aufscheinen eines Heiligen, „*dass etwas Heiliges sich uns zeigt*“, welches das „ganz andere“ ist und, indem es stets ein Mehr zeigt als das Profane ist, so jeweils zum „Paradoxon“ wird.¹¹⁶⁹ Das Hierophane als das Paradoxe bricht für den religiösen Menschen dabei an den Rissen der Realität auf und transzendiert so den vermeintlich homogenen und neutralen Raum qualitativ. So wird bei Eliade die Schwelle, das Zwischen inmitten des Profanen und Hierophanen, zum religiösen Ort, an welchem etwa der Gottheit ein Opfer dargebracht wird.¹¹⁷⁰ Bedeutsame Parallelen zwischen Waldenfels und Otto sowie Eliade ließen sich weitere anführen. Mehr dazu, sowie auch zu den Differenzen, später. – Drittens sodann zeigt uns die negativ-theologische Tradition seit den Kirchenvätern, die ihrerseits aber Wurzeln bis zurück zu Platon hat, dass das Fremde, Andere und Entzogene des Göttlichen immer nur negativ bezeichnet und entsprechend nur indirekt umschrieben werden kann. Diese

¹¹⁶⁴ Otto: *Das Heilige*, S.5f.

¹¹⁶⁵ Ebd., S.10.

¹¹⁶⁶ Siehe ebd., S.13-17 sowie S.23-29.

¹¹⁶⁷ Siehe Barth: *Römerbrief (Zweite Fassung)*, u.a. S.345: „Keine göttliche Gegebenheit, keine Anschaulichkeit, keine Gegenständlichkeit! Gäbe es sie, Gott wäre nicht Gott! Kein Hinübergreifen des Menschen findet statt in jenes Reich und kein Hineinragen jenes Reiches in diese Welt. Wir sind *die* Menschen, für die Gott endgültig und auf der ganzen Linie dessen, was wir wissen, der Andere, der Fremde ist.“ Deutlich spürbar ist hier der Einfluss von Kierkegaards unendlicher qualitativer Differenz zwischen Gott und dem Menschen.

¹¹⁶⁸ Siehe Otto: *Das Heilige*, S.35f.

¹¹⁶⁹ Siehe Eliade: *Das Heilige und das Profane*, S.8f.

¹¹⁷⁰ Siehe ebd., S.14-16.

Wahrung der Transzendenz göttlicher Überschussphänomene gilt gerade auch für die mystische Tradition. In ihrer radikalsten Form denkt diese Negativität wohl Meister Eckhart, wenn er etwa in seiner berühmten Predigt zur *Seligkeit der Armen im Geiste* bittet, dass Gott den Menschen noch Gottes ledig machen solle, Gott sich selbst also ablösen solle vom Menschen, sodass dieser im Menschen keine Stätte habe, wo er wirken kann, denn solange dies noch der Fall sei, halte der Mensch weiterhin am Unterschied zwischen ihm und Gott fest.¹¹⁷¹ Ohne hieran in die kontroverse Spezifik der eckhart'schen Theologie einzudringen, zeigt uns dieses Beispiel absoluter Negation, welches so das Reich aller Gegensätze zu überwinden trachtet, worin eine negative Theologie kulminieren muss: Nämlich nicht nur in der Vermeidung positiver Bestimmungen Gottes, sondern in der Vermeidung der Bestimmtheit des Göttlichen *per se*. In der radikalen Armut will man weder Gott, noch weiß man Gott, noch hat man überhaupt *etwas*, also auch nicht Gott.¹¹⁷² An diese Tradition negativer Theologie knüpfen letztlich, wenngleich nicht immer explizit in der Diktion oder Rücksichtslosigkeit Eckharts, nicht nur Waldenfels, sondern auch ein Rosa an, der dezidiert die Unverfügbarkeit Gottes betont, was als solche eine Bedingung für die Möglichkeit von Resonanz im hörenden und auf-hörenden „*Aufeinanderbezogenheit*“ des Glaubenden und des Göttlichen ist¹¹⁷³, deutlicher noch ein Marion, der Gott als das Wesen ohne Sein denkt, was meint, dass er Gott in den Modi der Distanz und Absenz, und somit außerhalb aller ontologisch-objektiver Bezeichnung, anzugehen versucht¹¹⁷⁴, oder aber ein Otto, der um die Unbeschreibbarkeit der Momente des Numinosen weiß, wodurch alle unserer dafür aufgewendeten Ausdrücke immer nur negativ bestimmt sind und nur darauf hin winken können.¹¹⁷⁵ Dass nun diese, man ist geneigt zu sagen, vordergründigen Parallelen die genannten Autoren keineswegs schon mit einer streng verstandenen Hyperphänomenologie in Einklang bringt, ist evident. Dennoch wird hier, einmal mehr, die vielfache Verwurzelung hyperphänomenologischen Denkens auch außerhalb ihrer klassisch phänomenologischen Herkunft deutlich.

¹¹⁷¹ Siehe Meister Eckhart: *Deutsche Predigten*, Q 52 *Beati pauperes spiritu*, S.119.

¹¹⁷² Siehe Meister Eckhart: Ebd. S.119f. Ein anderes bekanntes Beispiel von Negation findet sich in Eckharts Predigt 83: „Denn, liebst du Gott, wie er ‚Gott‘, wie er ‚Geist‘, wie er ‚Person‘ und wie er ‚Bild‘ ist, – alles das muss weg. [...] Du sollst ihn lieben, wie er ist: ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist, mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts. Dazu helfe uns Gott. Amen“. Siehe *Textauszüge über die Liebe aus deutschen Predigten und Traktaten*, S.355.

¹¹⁷³ Siehe Rosa: *Unverfügbarkeit*, S.67.

¹¹⁷⁴ Siehe Mackinlay: *Interpreting Excess*, S.9. Siehe Marions *Dieu sans l'être* (1982), also Gott ohne Sein.

¹¹⁷⁵ Siehe Otto: *Das Heilige*, u.a. S.14/56/66. Verstehen wir dieses Hinwinken als eine Art Zeigen, täte sich hier auch eine Parallele zu einem bekannten Wort Wittgensteins auf: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ Siehe *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522.

Bedenken wir nun in einem nächsten Schritt die Hyperphänomenologie konkret im Lichte der religionsphänomenologischen Tradition, wie diese, zumindest gemäß Eliade, mit Gerardus Van der Leeuw anhebt.¹¹⁷⁶ Erst bei Van der Leeuw anzusetzen, bedeutet die eröffnenden Reflexionen zum Thema bei Husserl, Heideggers Vorlesungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens sowie auch Ottos *Das Heilige*, dort, wo das Werk des Letzteren konkret phänomenologische Züge aufweist¹¹⁷⁷, als bloße Vorarbeiten zu lesen dafür, was Van der Leeuw 1925 mit seiner *Einführung in die Phänomenologie der Religion* sowie seiner *Phänomenologie der Religion* von 1933 grundlegt. Was allen diesen Bemühungen, und auch jenen in der Folge¹¹⁷⁸, im Kontext der Hyperphänomenologie, ungeachtet ihrer jeweiligen Auslegung und Zuordnung, bedeutsam zukommt, ist dass sie den Versuch unternehmen, die Phänomenalität des Religiösen insbesondere auch an ihren natürlichen Grenzen zum Transphänomenalen zu denken. So gesehen ist jede Religionsphänomenologie immer auch Grenzphänomenologie. Damit arbeitet sie im übertragenen Sinne immer auch am Pauluswort aus dem 2. Korintherbrief: „[...] uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig.“¹¹⁷⁹ Der Versuch auch das Unsichtbare phänomenologisch anzugehen, markiert so wohl auch jenen Grenzgang, den Husserl mit einer Konvergenz von Philosophie und Theologie anvisiert, wo sich im Unendlichen nämlich Philosophie und Theologie letztendlich decken werden.¹¹⁸⁰ Als solche Grenzgänge einer angepeilten Annäherung von Philosophie und Theologie können wir so wiederum Eliades Untersuchungen religiöser Erscheinungen resp. offener Sakralität deuten. Dazu gehören so etwa die unreligiöse Erfahrung des Himmels, der Symbolismus des Wassers (etwa in der Taufe), das Einsehen in die schenkende *Terra Mater* oder verschiedenste Vegetationskulte.¹¹⁸¹ Dass es sich bei solchen Hierophanien für Eliade um besondere Ontophanien handelt, er nennt das Beispiel von der Hierophanie des Steines¹¹⁸², dass sich am Heiligen also das Sein auf partikuläre Weise offenbart, steht damit auch im Kontrast zu einer positivistischen Naturalisierung religiöser Phänomene, welche deren ontologischen Status auf die Materialität der Sinnesdaten reduziert. Gerade aus dieser Warte zeichnet sich die

¹¹⁷⁶ Siehe Eliade: *Das Heilige und das Profane*, S.135.

¹¹⁷⁷ Phänomenologische Züge, die auch Husserl wahrnahm und anerkennend hervorhob. Ihm galt Ottos *Das Heilige* als „erster Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen“. Siehe Husserl: *Briefwechsel*, Bd. VII, 7, S.207.

¹¹⁷⁸ Nebst Eliade wären hier etwa zu nennen Gustav Mensching, Günter Lanczkowski und Henry Duméry.

¹¹⁷⁹ Paulus: 2. Korintherbrief, 4,18.

¹¹⁸⁰ Siehe Husserl: *E III 10*, S.10, 1930. Diese Notiz stammt aus dem unveröffentlichten Nachlass Husserls. Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.388.

¹¹⁸¹ Siehe Eliade: *Das Heilige und das Profane*, S.68-94.

¹¹⁸² Siehe ebd., S.92.

Religionsphänomenologie wesentlich als eine Öffnung auf das Liminale und Indirekte des Erscheinenden aus, wodurch wir wieder auf die für eine Hyperphänomenologie charakteristische Immanenzerweiterung der Phänomenalität treffen. Wie nun der Titel dieses Teilkapitels anzeigt, liegt uns hier aber vor allem daran, die Grenzen der Religionsphänomenologie aus hyperphänomenologischer Sicht aufzuzeigen, um so umgekehrt auch auf Grenzen der Hyperphänomenologie selbst zu schließen. Der religionsphänomenologische Grenzgang ist jedenfalls immer als ein Gang an den Grenzen der Phänomenalität sowie ihrer Analysierbarkeit an diesen Grenzen zu deuten. In der Folge wollen wir uns nun konkret auf Waldenfels und die Rolle der Religion innerhalb der Hyperphänomenologie fokussieren.

III – 5.2. Religiöse Phänomene

Zunächst ist sinnfällig, dass viele Erfahrungen des radikal Fremden, wie etwa der Tod, die Geburt oder die Schuld, natürlicherweise in das breite Sinnfeld der Religionen fallen. Als solche unterliegen auch sie der Differenz von Ordentlichem und Außer-Ordentlichem.¹¹⁸³ Dies gilt ebenso für die von Waldenfels in *Hyperphänomene* konkret untersuchten Überschussfiguren des Unendlichen, Unsichtbaren, Unmöglichen oder der Gabe. Es handelt sich dabei um hyperbolische Erfahrungen, die vielfach mit religiösen Motiven durchsetzt sind. Die Grundfrage, die sich angesichts der religiösen Transzendenz für Waldenfels stellt, ist

ob das Religiöse einen spezifischen Modus, oder aber den Urmodus hyperbolischer Erfahrung darstellt, ob also die religiöse Transzendenz die übrigen Formen der Transzendenz lediglich begleitet, verstärkt oder abschwächt oder aber diese derart überschattet, daß sie selbst als die eigentliche Transzendenz hervorsticht.¹¹⁸⁴

Diese Grundfrage knüpft sich an das prinzipielle Problem einer Religionsphänomenologie, dass diese nämlich Gefahr läuft, entweder zu einer *Phänomenologie des Religiösen* zu werden, die den Anspruch der Phänomene verfehlt, indem sie diesen ihren eigenen λόγος unterstellt, oder, indem sie zu einer *religiösen Phänomenologie* wird, deren λόγος nur Eingeweihten und Gläubigen vorbehalten bleibt.¹¹⁸⁵ Das finale Kapitel von *Hyperphänomene* dient in seiner Hauptsache der Klärung genau dieses fundamentalen Problems. Die Schwierigkeit dieser Klärung beginnt dabei bereits mit dem Begriff “Religion“, dem Waldenfels zurecht eine Pluralität innerhalb des Spektrums der Transzendenz, des Göttlichen und überhaupt aller

¹¹⁸³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.51.

¹¹⁸⁴ Ebd., S.353.

¹¹⁸⁵ Siehe Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*, S.113. Siehe das Problem des Religiöswerdens der Religionsphilosophie auch in *Schattenrisse der Moral*, S.313.

Glaubensbekenntnisse attestiert, was die „Suche nach einer adäquaten *Zugangsweise* zur Religion“ von Beginn weg erschwert.¹¹⁸⁶ Religiöse Phänomene implizieren dabei besonders die Berücksichtigung der „Beteiligtenperspektive“, denn Religion ist gemäß Waldenfels immer auch „*gelebte Religion*“, ohne sich dieser deswegen aber auszuliefern. Ebenso müssen religiöse Phänomene notwendigerweise im Lichte einer Xenologie bedacht werden, welche es erlaubt, dass sich der Überschusscharakter des Hyperbolischen mit dem Transzendenzcharakter des Religiösen wechselseitig erhellt, selbst wenn beide niemals deckungsgleich sind. Hier zieht Waldenfels eine prinzipielle Linie zwischen dem allgemein Hyperbolischen und dem Religiösen, wodurch religiöse Phänomene in ihrem eigenen Recht gedacht werden, wenngleich auch diese stets von einem Bestimmten ausgehen, welches sie erst transzendieren.¹¹⁸⁷ Religiösen Phänomenen enthalten aufgrund ihres „Verweisungscharakters“ ferner einen „*außeralltäglichen Bedeutungsüberschuss*“, wodurch sie „die potenzierte Form *symbolischer Bedeutungen* annehmen“. Damit diese Phänomene aber in ihrer religiösen Natur erscheinen, ist es entscheidend, dass sie, entsprechend der signifikativen Differenz, „*als religiös*“ verstanden werden, d.h. *als* religiöse Phänomene fungieren. Aus hyperphänomenologischer Perspektive *gibt* es also nicht *das* Religiöse, das erscheint, sondern kann etwas *als* ein religiöses Phänomen in Erscheinung treten. In der Zuwendung an diese Konstitution religiöser Phänomene auf der kritischen Schwelle des Als hängt für Waldenfels so auch, ob die Religionsphänomenologie ihrem Ansatz treu bleibt, nämlich stets vom Pathos der Erfahrung auszugehen, „aus dem alles auftaucht, was seinen Sinn empfängt.“ Nur dort vermögen es Phänomenologie und Hermeneutik tatsächlich zu fragen, „wie sich das zeigt, und wie das wirkt, was sich jeweils zeigt und wirkt“¹¹⁸⁸.

Dass Phänomene *als* religiöse Phänomene, die als solche einer originären und nicht epiphanischen Erfahrung entspringen, des Weiteren auch unter die pathisch-responsive Doppelstruktur fallen, ist offenkundig. Religiöse Widerfahrnisse sind somit gleichermaßen als ein Getroffensein zu verstehen, das sich in der „Antwort des Religiösen, des Gläubigen *als religiös, als göttlich* erweist – oder eben nicht erweist.“ Sie speisen sich *item* aus einem „affektiven und appellativen Überschuss“, nur, dass dieser im vorliegenden Fall *als* religiös erscheint, sich *als* religiös zur Sprache bringt und *als* religiös wirkt. Die Spezifik der religiösen Erfahrungsstruktur, welche das Pathos in Responen transformiert (etwa als *λόγος* und *Ethos*),

¹¹⁸⁶ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.353-356.

¹¹⁸⁷ Siehe ebd., S.356f.

¹¹⁸⁸ Siehe ebd., S.358ff.

greift dabei „auf Sonderphänomene zurück, die sich in Mythen, Rituale und Symbole verwandeln“, und ist dabei durchaus verwandt mit der produktiven Einbildungskraft der Künste. Ein solches Verständnis religiöser Phänomene fügt diese vorerst konsistent in den Horizont der waldenfelsischen Hyperphänomenologie ein. Damit ist aber keineswegs erklärt, geschweige denn verstanden, weshalb religiöse Phänomene so beschaffen sind, wie sie sind, um gerade *diese* Formen signifikativer Differenz zu zeitigen, die sie religiösen Deutungen zufolge als gelebte Wirklichkeiten hervorbringen. Waldenfels geht hier von verschiedenen „*Bruchstellen* des individuellen und sozialen Lebens und des allgemeinen Weltgeschehens“ aus, von welchen religiöse Erfahrungen letztlich entspringen. Dass es sich bei diesen spezifisch religiösen Erfahrungen erneut um Erfahrungen des Fremden resp. des Unverfügbaren im Spektrum von *Ein- und Durchbrüchen* wie Geburt und Tod, von *rhythmisch wiederkehrenden Abläufen* wie dem Säen und Ernten, von *Grenzsituationen* wie Erstaunen und Erschrecken sowie *spezifischen Responsionsweisen* wie der Vielstimmigkeit der Psalmen, dem Bekennen eigener Schuld oder einer Opfergabe handelt, war zu erwarten.¹¹⁸⁹

Wie üblich dient die Entschiedenheit der pathisch-responsiven Phänomenologie bei Waldenfels auch zu deren naturgemäßen Distanzierung von anderweitigen Positionen im Felde. So stellt sich Waldenfels in seinen aufarbeitenden und oftmals suchenden Reflexionen nicht nur kritisch resp. mit Vorbehalten gegen naive Formen des Atheismus und der Desakralisierung sowie die ricœur'sche „Schule des Verdachts“, sondern auch gegen naive Formen des Glaubens, in welchen Gott nur als ein Residuum dient und lediglich angerufen wird, wenn die eigenen Kräfte versagen. Auch stellt er sich kritisch gegen die von Habermas eingeforderte Übersetzungsleistung des Philosophen zwischen den verschiedenen Religionen, die insgesamt von einem schwachen Begriff von Übersetzung ausgeht, der die Fremdheit der originalen religiösen Botschaften für textuell über- und so ersetzbar hält, was nicht zuletzt wieder mit einer unzulänglichen Aneignungstendenz korreliert.¹¹⁹⁰ Ebenso kritisch stellt sich Waldenfels im weiteren Verlauf gegen religiöse Gefühle, wobei er sich u.a. von Schleiermacher, Simmel, James und Bergson her explizit der Religionsphänomenologie annähert, zu welcher auch Otto zu rechnen ist. Grundsätzlich gilt, dass Phänomenologen sich vor unmittelbaren Gefühlsergüssen und Gefühlsgewissheiten zu hüten pflegen. Hier schließen wir, trotz der Möglichkeit indirekt über pathische Gefühle sprechen zu können, an das zuvor kritisch zur

¹¹⁸⁹ Siehe ebd., S.363-369.

¹¹⁹⁰ Die Einzelheiten sind an den entsprechenden Stellen nachzulesen. Siehe *Hyperphänomene*, S.373-384. Siehe Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 8. Kapitel.

Innerlichkeit Gesagte an (siehe III-4.3.). Daran, dass diese kritische Haltung gerade in Bezug auf das Religionsphänomenologische prekär, weil entscheidend ist, erinnert uns Ricœur, wenn er den Status der Unmittelbarkeit der religiösen Haltungen und Gefühle zur größten Schwierigkeit einer Phänomenologie der Religion überhaupt erhebt.¹¹⁹¹ So erweist sich Ottos „phänomenologische Gefühlsreligion“ des Heiligen, welche das Numinose im irrationalen *mysterium tremendum* nur als Gefühlsbestimmung anzugehen weiß, als geradezu paradigmatisch für diese Schwierigkeit, vor allem in ihrem offenkundig delikaten Verhältnis zur hyperphänomenologischen Kritik. Waldenfels' Kritik an Otto richtet sich entsprechend auch primär gegen den problematischen Antwortcharakter des Gefühls, dem in seiner Irrationalität der λόγος, der das Pathos zur Sprache bringt, allzu stark abgehe. Das eigentliche gesuchte Heilige bleibe dadurch, dass es sich als das Ganz-Andere nicht mehr sagen und deuten, sondern nurmehr durch Idiogramme andeuten lässt, responsiv im „unauflöslichen Dunkel des rein gefühlsmäßigen unbegreiflichen Erfahrens.“ Durch diese „verengte Rationalität“ erweise sich auch der darin „spezifische Charakter des Religiösen“ als unbestimmt. Gegenüber dieser Kritik an der Antwortlichkeit bei Otto steht bei Waldenfels aber ein anerkennender Ton gegenüber dem selbstbezogenen Anfangen des Religiösen bei Otto („Religion fängt mit sich selber an“) sowie den im Numinosen mitgedachten Momenten des Rohen und Brüchigen der Erfahrung, in welchen ein pathischer Zug bemerkbar wird. An anderer Stelle wiederum bescheinigt Waldenfels dem *fascinosum* und *tremendum* im Geiste Ottos auch den Charakter religiöser Initialerfahrungen, womit wir erneut bei einem Anfangen als solchem angelangt wären.¹¹⁹² Ein religiöses Anfangen also, zu dem uns Otto aus hyperphänomenologischer Warte durchaus geleiten kann, wenngleich nicht weiter als zu deren pathischen Eröffnung, denn, darüber hinaus, weisen auch Religionen immer einen responsiven Ursprung auf.¹¹⁹³ Religiöse Gefühle spielen für eine Hyperphänomenologie somit nur dann eine Rolle, wenn ihre Unmittelbarkeit, wie Waldenfels unterstreicht, „mit einem Binde- und Trennungsstrich geschrieben wird, wenn sie also als Überschuss und als Durchbrechen der Vermittlungen verstanden wird [...].“ Nur dann entziehen sie sich den Verlockungen einer „neuen Esoterik, die sich hinter leeren Beteuerungen verschanzt“ und können sie indirekt aufgewiesen werden.¹¹⁹⁴

¹¹⁹¹ Siehe Ricœur: *An den Grenzen der Hermeneutik*, S.87. Und zwar innerhalb der Struktur von „Anruf und Antwort“.

¹¹⁹² Siehe Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S.125.

¹¹⁹³ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.400.

¹¹⁹⁴ Siehe ebd., S.388-392. Siehe auch Otto: *Das Heilige*, S.13/77.

Anders, und doch ähnlich, verhält es sich in Bezug auf das Außer-Ordentliche der religiösen Ordnungen, wozu etwa das Mystische und Sakrale zu rechnen sind. Angesichts der uns schon geläufigen Rückbindungen des Extraordinären an das Ordinäre gilt auch hier, dass sich religiös ungewöhnliche Ereignisse nur innerhalb der Ordnungen, deren Grenzen sie überschreiten, abspielen können. „Das Heilige verkörpert sich also in der Welt.“ Dies trifft auch auf sein Sagen, Praktizieren und Tradieren zu, welches auf der hyperbolisch-demarkativen Schwelle immer das überschüssige Mehr gegenüber dem gegebenen Ordentlichen bedeutet. Diese schillernde Differenz zwischen dem Profanen und Hierophanen, dem Alltäglichen und Mystischen, dem Ordentlichen und Außer-Ordentlichen zeigt sich auch als Differenz zwischen einem institutionalisierten Gesagten ohne Sagen und einem ent-institutionalisierten Sagen ohne Gesagtes. Inmitten solcher Extreme eines reinen Buchstabenglaubens zum einen und einer himmelstürmerischen Mystik zum anderen, leerer Rituale einerseits und chiliastischer Phantasien andererseits, die immer zu Missbrauch anleiten, platziert sich eine pathisch und responsiv akzentuierte Hyperphänomenologie, die sich dem Phänomen des Religiösen annimmt, in der gewohnten Zwischenlage eines seitlichen Blicks.¹¹⁹⁵

III – 5.3. Das Dilemma der Religionsphänomenologie

An dieser Stelle stoßen wir nun abermals auf die zuvor gestellte Grundfrage nach dem Modus der Religionsphänomenologie, ob dieser also ein spezifischer Modus hyperbolischer Erfahrung, oder aber deren Urmodus schlechthin darstellt. Nicht nur die Frage nach dem Status der Religionsphänomenologie inmitten einer *Phänomenologie des Religiösen* und einer *religiösen Phänomenologie* schließt hier an, sondern auch jene nach den Grenzen der Religionsphänomenologie. Die Ausgangslage dieser Fragen kennzeichnet dabei das, wie Waldenfels es nennt, „Dilemma der Religionsphänomenologie“. Das Dilemma lautet: „Kann die Religions*phänomenologie* sich, gemessen an ihren eigenen Voraussetzungen, noch als phänomenologisch bezeichnen, oder sprengt sie den Rahmen einer jeden Phänomenologie?“¹¹⁹⁶ Mit dieser Frage ist im gleichen Atemzug auch die Frage nach der phänomenologischen Zugangsweise überhaupt gestellt. Die Antwort kann dabei weder in einer *Phänomenologie des Religiösen* noch in einer *religiösen Phänomenologie* zu finden sein. Erstere erweist sich für Waldenfels als ein schlichtes Reden *über Gott*, worin das Religiöse nur als ein spezifisches Thema auftritt, das sich so kategorisieren lässt. Das religiöse Phänomen wird darin zum bedingten Phänomen, wodurch es alle seine Gültigkeit verliert, denn ein bedingter Gott ist kein

¹¹⁹⁵ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.400-403.

¹¹⁹⁶ Ebd., S.403. Waldenfels erwähnt das Dilemma auch in *Schattenrisse der Moral*, S.84.

Gott, ebenso wenig wie eine ermöglichte Offenbarung eine Selbstoffenbarung ist oder ein konstituiertes Heiliges das Numinose. Wie Waldenfels feststellt, scheint die neutrale Betrachtung hier das Thema schlechterdings zu verfehlen, indem sie sich von den Wirkungen lossagt, die sie behauptet. Hier hat sich die Religionsphänomenologie gemessen ihrer eigenen Bedingungen von der Phänomenologie verabschiedet. Die zweite, eine religiöse Phänomenologie, wiederum gilt Waldenfels als unbedingte Gebung und ein reiner Appell – das marion'sche Umschlagen von Metaphysik in Antimetaphysik – der nur noch zu "Eingeweihten und Mitgläubigen" spricht. Eine *conditio sine qua non*, wie sie dann etwa auch Otto stark macht, der all jenen, die sich nicht an ein eigenes religiöses Erleben erinnern können, somit im weitesten Sinne als eingeweiht in numinose Erfahrungen anzusehen sind, rät, sein Buch unverzüglich aus der Hand zu legen.¹¹⁹⁷ An dieser Stelle spricht für Waldenfels ein Inaugurierter zu Inaugurierten, was, zugespitzt formuliert, immer die Gefahr eines Fundamentalismus birgt.¹¹⁹⁸ Hier wiederum hat die Religionsphänomenologie also den Rahmen der Phänomenologie gesprengt.

Die Alternative, welche eine hyperbolische und zwischenhafte Hyperphänomenologie offerieren kann, besteht in einer „Religionsphänomenologie *modo obliquo*“, also einer schrägen resp. schiefen Religionsphänomenologie.¹¹⁹⁹ Diese denkt das Religiöse, wie Waldenfels konsistent und beharrlich zugleich anmahnt, angeregt von den mannigfachen Modi des religiös Fremden, die uns auch religiös außerhalb unserer selbst beginnen lassen, indem sie sich auch dem Un-endlichen, dem Un-sichtbaren oder dem Außer-ordentlichen der Religionen anhand ihrer nur indirekt aufweisbaren Überschüsse und Überschreitungen annähert. Für eine solche Religionsphänomenologie ist die Nähe zur Religionshermeneutik etwa eines Ingolf Dalferth dort gegeben, wo diese mit der radikalen Fremdheit ernst macht „und sie nicht in Deutungsnetze einspinnt“¹²⁰⁰. Ansonsten steht eine solche Religionsphänomenologie, wie alle waldenfelsische Hyperphänomenologie, erwartungsgemäß auf dem Boden einer Antwortlogik, deren Pfeiler im *fremden Anspruch, unseren verschiedenen sowie wiederholten Antworten* darauf, einer im Falle der Singularität religiöser Phänomene gegebenen, natürlichen *Namensscheu* diese Phänomene so oder so zu titulieren sowie der *Unausweichlichkeit* des fremden Anspruchs ruhen.¹²⁰¹ Daran schließt das uns bereits sakrosankte Gebot der *Eingestelltheit* an, dass in Bezug auf religiöse

¹¹⁹⁷ Siehe Otto: *Das Heilige*, S.8.

¹¹⁹⁸ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.403-407.

¹¹⁹⁹ Knut Hamsun spricht in Bezug auf sein literarisches Schaffen von einer „schiefen Sicht“ als Hinabsteigen „in die subtilsten Gewebe des Seelenlebens“. Siehe *Segen der Erde*, Nachwort, S.493.

¹²⁰⁰ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.407f.

¹²⁰¹ Siehe ebd., S.408ff.

Phänomene, die aufgrund ihres differentiellen Charakters jeweils als Außer-Ordentliches auftreten, wobei ihre Schwelle immer nur asymmetrisch überschritten, d.h. vom Eigenen zum Fremden, nie aber überwunden werden kann, auch nur eine *indirekte Sicht- und Redeweise* applikabel ist. Eine *pathische* und *responsive Epoché* schließt sich an diese Herangehensweise dann ebenso an wie eine *responsive Differenz* sowie das unumgängliche *Erfinden von Antworten*. Dass letztlich also auch religiöse Erfahrungen „einer indirekten Weise des Redens, des Sehens und des Handelns“ bedürfen, „die Fremdes im Eigenen und Eigenes im Fremden aufscheinen lässt“, die Fremdes andeuten oder bezeugen kann, ohne dieses aber damit dingfest zu machen, zeigt einmal mehr wie grundlegend, d.h. im vorliegenden Falle in das Bodenlose vorstoßend, Waldenfels mit seiner Hyperphänomenologie als solcher anzusetzen versucht, nämlich am fundamentlosen Fundament aller Erfahrung.¹²⁰²

Wie also löst Waldenfels das Dilemma der Religionsphänomenologie? Die Antwort lautet: Gar nicht, wie Waldenfels mit dem letzten Satz von *Hyperphänomene* unmissverständlich deutlich macht. Denn: „Es gibt Dilemmata und Paradoxien, deren Auflösung fataler sind, als diese selbst es sind.“¹²⁰³ Das Dilemma der Religionsphänomenologie muss bestehen bleiben, denn religiöse Erfahrungen sind, wie auch alle übrigen Erfahrungen, fortwährend in die Hyperbolik und Zwischenhaftigkeit des Fremden verstrickt, aus welcher es kein Entkommen gibt, und die uns allezeit übersteigen und dabei selbst verfremden. Die Grenzen der Religionsphänomenologie sind damit durch die Grenzen des Fremden selbst gezogen, so wie dieses sich uns in einer pathisch und responsiv verstandenen Erfahrung zeigt. Diese Grenzen sind so immer auch die natürlichen Grenzen einer Hyperphänomenologie. Religiöse Phänomene sind für Waldenfels also weder als ein spezifischer Modus noch als der Urmodus hyperbolischer Erfahrungen anzusehen, sondern treten als ein originärer Phänomenkomplex im eigenen Recht zum Vorschein, der mit hyperphänomenologischen Mitteln aber wie jeder andere anzugehen ist, ungeachtet der darin implizierten Sonderphänomene, die sich letztlich auch nicht mehr als indirekt beschreiben lassen. Waldenfels zieht hier lediglich die hyperphänomenologischen Konsequenzen daraus, was es bedeutet, die Frage nach Gott und dem Göttlichen dezidiert auf die Perspektive der Alterität zu verschieben und das Religiöse so als eine mithin radikale Form der Fremdheit zu betrachten.¹²⁰⁴ In dieser Haltung wird so beinahe wieder eine eckhart'sche Note deutlich. Die Religionsphänomenologie bleibt, im Angesicht des nicht aufzulösenden

¹²⁰² Siehe ebd., S.412ff.

¹²⁰³ Ebd., S.413.

¹²⁰⁴ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.25.

Dilemmas, letztlich also sowohl phänomenologisch bei sich als dass sie die Phänomenologie immer auch sprengt. Sie ist zwischen ihrer parallelisierbaren Spezifik und transzendierenden Urmodalität sowie auch darüber hinaus anzusiedeln, d.h. erneut in einem atopischen Zwischen. Sie ist demarkativ, indem sie ihre Grenzen, d.h. die Grenzen der Erfahrung, immer schon zieht und doch überschreitet. Auch an der Religionsphänomenologie tritt so der uns vertraute ambivalent-dialektische Charakter der Hyperphänomenologie unmissverständlich ans Licht.

Zum Abschluss dieses dritten Teils, mit welchem wir die *Exposition* des Hyperphänomenologischen *in se ipso* beenden werden, wollen wir im nachfolgenden, letzten Teilkapitel (III-6.) noch einmal auf die Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen zu sprechen kommen, um so, im selben Atemzuge, auch die lange vorbereite hyperphänomenologische Analyse unserer Eingangspassagen seit I-2. anzugehen, in welchen sich, so die Annahme, hyperphänomenale Gegenwart zeigt.

III – 6. Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen

Blicken wir auf unser bisheriges Fortschreiten im Feld der Hyperphänomenologie zurück, können wir festhalten, dass unser Feststellen und Aufzeigen, nebst der großen Fülle an hyperphänomenologischen Einzel- und Besonderheiten, im Wesentlichen doch von unseren fünf Leitmotiven geprägt war, selbst dort, wo wir diese nicht immer eigenes erwähnten. Unsere *Eingestelltheit*, die anvisierte *Sachlichkeit selbst*, unsere *Involviertheit*, unsere *Performativität* sowie die indirekte *Deskription* bilden die Umfassung unseres Denkens auch dort, wo diese porös bleibt. Von diesen fünf Leitmotiven ist hyperphänomenologisch betrachtet jenes der *Sachlichkeit selbst* das maßgebende, denn wir sind hauptsächlich durch eine hyperphänomenologische Aufmerksamkeit disponiert (unsere Enthaltbarkeit), erleiden selbst das thematisierte Denken und Erfahren (unsere Betroffenheit), sehen uns protreptisch in den vorliegenden Denkgang einbezogen (unsere Aufgerufenheit) und weisen und zeigen mit indirekten Mitteln dieses Denken und Erfahren auf (unsere Tätigkeit), um das Hyperphänomen als Hyperphänomen resp. das Hyperphänomenale des Hyperphänomens zugänglich zu machen (seine Vorfindlichkeit). Die hyperphänomenologische Arbeit am Phänomen ist folglich die Arbeit an der Vergegenwärtigung des Hyperphänomens. In anderen Worten: Recht besehen, kreisen unsere fünf Leitmotive allesamt um die Frage nach der Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen, denn die *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomens ist die umschreibende Bezeichnung seiner empirischen und denkerischen Anwesenheit.

Unsere Eingangszitationen von I-2., welchen wir uns in diesem Teilkapitel abermals widmen wollen, fallen hinsichtlich ihrer Erzphänomenalität also in einem bedeutenden Sinne unter die Frage der jeweiligen Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen, so wie dies im Grunde auf alle der phänomenologischen *Eingestelltheit* abgerungenen Erscheinungswirklichkeiten zutrifft. Dies gilt folglich auch für alle anderen, von uns im Zuge dieser Schrift teils vereinzelt, teils wiederholt adressierten Hyperphänomene wie das Anfängliche, der Augenblick, die Aufmerksamkeit, das Paradoxe oder jüngst, in aller Generalität, das leibliche Selbst und das Religiöse. Sie alle tangieren, insofern sich *in* ihnen und *durch* sie die *Sachlichkeit selbst* zeigt, die Frage nach der empirischen, reflexiven und deskriptiven Anwesenheit von Hyperphänomenalität. Von der einmaligen Anwesenheit eines Phänomens abgesehen, wird in dieser Sache – wir konjugierten eben das Wort in seiner Verbform – somit die “Wiederholung“ zum maßgeblichen Modus von phänomenaler Gegenwart. Dies betrifft so auch das Hyperphänomen der Wiederholung selbst, welches wiederholt, was so anwesend ist, sich selbst so aber immer auch anwesend macht. So war auch unsere Schrift hier – wie wir dies freilich

immer zugestanden, oder genauer, unserem Verständnis von Hyperphänomenologie gemäß konzidierten – immer wieder von Wiederholungen geprägt, d.h. sich wiederholenden Gegenwärtigkeiten von Hyperphänomenalität. Wir wollen unsere Beschäftigung mit den Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen deshalb mit einem kurzen Exkurs auf die Wiederholung bei Waldenfels beginnen, ohne uns deswegen auf den höchst diffizilen, von Kierkegaard über Nietzsche bis Deleuze reichenden Diskurs zum Thema *en detail* einzulassen.¹²⁰⁵

III – 6.1. Das Phänomen der Wiederholung

Wir rufen dafür zunächst in Erinnerung, dass wir die Wiederholung als den waldenfelsischen Denkrhythmus schlechthin bezeichneten (siehe II-4.3.). Die Umkreisung von Phänomenen ist gleichermaßen die Grundbewegung wie der Grundakkord seines Denkens und Beschreibens. Dies gilt in vielerlei Hinsicht auch für diese Schrift. Die Figur der Wiederholung dient Waldenfels dabei nicht nur als Antrieb für die immer neu anzusetzende Umrundungen, um so das zu untersuchende Phänomen vielseitig zu beschreiben, sondern ist auch als Antrieb des Antwortens überhaupt zu verstehen, insofern responsive Sinnbildung durch Wiederholungen erfolgt. Einmal ist keinmal, wie Waldenfels in *Antwortregister* betont. „Träte etwas nur einmal auf, so wäre es kein identisches “etwas“, von dem sich etwas aussagen ließe, es wäre buchstäblich nichts; Kommen und Gehen wäre eins.“ Die Wiederholung opponiert also immer der Vergänglichkeit, indem sie durch responsive Verallgemeinerungen Dauer schafft – etwa durch das Gedächtnis, eine Idee oder eine Regel. Bezieht sich die Wiederholung nicht nur auf allgemeine Aspekte, sondern auf „die *Stiftung* eines allgemeinen Rede- und Handlungsfeldes, durch die Reden und Handeln ermöglicht wird“ erweitert sie ihr Spektrum. Wiederholt wird dann „nicht nur Gesagtes, sondern das Sagen des Gesagten.“ Andererseits erlaubt das hyperphänomenologische Denken von singulären Ereignissen aber gerade keine Wiederholung. In den Worten Waldenfels: „Ein singuläres Ereignis ist nicht unwiederholbar, weil es einmalig ist wie das Individuelle, sondern weil es jedem Vergleich vorausgeht.“ Was sich also wiederholen lässt, sind Wirkliches oder Mögliches, nicht aber Ereignisse, die einem Pathos entspringen. Diese lassen sich, und hier bezieht sich Waldenfels auf Levinas, nur *wiedersagen* (*redire*), „in dem, das Sagen *sich* wiederholt, noch bevor es *etwas* wiederholen könnte.“ Wir müssen in der indirekten Rede vom Sagen her entsprechend immer von einem Wiedersagen

¹²⁰⁵ Siehe vor allem Kierkegaard *Die Wiederholung* (1843); Nietzsche *Also sprach Zarathustra* (KSA4) (1883-85); Deleuze *Differenz und Wiederholung* (1968).

ausgehen. Oder nochmal anders: Indirekt beschriebene Hyperphänomene können im Grunde nichts anderes sein als wieder gesagtes Sagen.¹²⁰⁶

Diese wichtige Präzisierung, welche zeigt, dass das Antworten auf pathische Ereignisse eines wiederholten Widersagens bedarf, und nicht eines Wiederholens¹²⁰⁷, denn „Wiederholung macht gleich, was nicht gleich ist“¹²⁰⁸, wird von Waldenfels aber durch eine „originäre Wiederholung“ gebrochen, „die sich auf paradoxe Weise als Wiederholung des Unwiederholbaren darstellt“, und worin sich singuläre Ereignisse in der Antwortlichkeit von Affekten wie dem Erstaunen und Erschrecken, von Lust und Schmerz doch wiederholen lassen, sofern sie in verallgemeinernden „Sinn- und Regelstrukturen“ wiederholbarer Gestalten verwandelt werden.¹²⁰⁹ Jede Erfahrung konfrontiert uns, insofern sie eine Fremderfahrung ist, also mit diesem „Paradox einer Wiederholung des Unwiederholbaren“, da auch das Fremde sich als *etwas Fremdes* nur in der Wiederholung darstellen kann, obgleich es sich als singuläres Ereignis einer „abschließenden Feststellung“ doch immer entzieht.¹²¹⁰ Selbst wenn wir also gemäß der responsiven Differenz das *Wovon* des Getroffenseins, gerade wenn wir dieses als eigentlich ineffabel einsehen, noch in ein *Worauf* und *Was* des Antwortens umwandeln, wie etwa, im Sinne Kierkegaards und Heideggers, die gegenstandslose Angst in die gegenstandsbezogene Furcht, klafft in dieser sinnbildenden Transformation doch immer ein Spalt zwischen dem ursprünglichen Widerfahrnis und unserem Versuch dieses auszudrücken.¹²¹¹ In den Hiatus zwischen Pathos und λόγος tritt die Wiederholung somit stets als ein Paradox der eigentlich unmöglichen Versprachlichung, Vergegenständlichung, Verbildlichung des unwiederholbar Widerfahrenen.¹²¹² Dies zeigt, dass das vorprädikative Pathos gleichsam unfreiwillig eine „wiederholbare Gestalt“ in unserem Antworten annimmt¹²¹³, ja unter der responsiven Kraft des λόγος in gewisser Hinsicht annehmen muss

¹²⁰⁶ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.377-381.

¹²⁰⁷ Siehe ebd., S.623.

¹²⁰⁸ Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.80.

¹²⁰⁹ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.377. Siehe zur originären Wiederholung auch Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*, S.24 und zur „Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen“ *Ordnung im Zwielficht*, S.64.

¹²¹⁰ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.20/80.

¹²¹¹ Siehe ebd., S.201. Siehe auch Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.487ff sowie Heidegger: *Sein und Zeit*, S.140ff/184-191. Siehe auch Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.120.

¹²¹² Zum Paradox der Wiederholung: „Dass *sich* etwas wiederholt, verweist auf ein Selbst in der Andersheit, das mit der Selbigkeit nicht zu verwechseln ist. Das Selbst entspringt einer Differenz von Innen und Außen, einer Geschiedenheit, die über die bloße Verschiedenheit des Was-Seins hinausgeht.“ Das sich etwas wiederholt ist also kein Produkt einer Außensicht oder Innensicht. Vom Außen her gäbe es kein Sich, vom Innen her kein Wiederholen. „Etwas wiederholt sich nur, wenn das, was sich wiederholt, markiert ist: a = a' [...]“. Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.174.

¹²¹³ Siehe Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.22.

(außer in den seltenen Fällen eines Pathos ohne Response), zum vielleicht widersinnigen Unglück des Hyperphänomenologen, der hinter diesen paradoxen Wiederholungen immer das singuläre Ereignisse suchen, finden und indirekt freilegen will. Aller Ereignissingularität zum Trotz wird etwas also zu etwas, indem es sich auf paradoxe Weise wiederholt. Der Regelfall des Erfahrens, der – erste Fall, erweist sich somit als „Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen“ in welcher die Zeitlichkeit zum Generator von Identität in der Differenz wird (eine Identifizierung durch Wiederholung). Oder aber, wie Waldenfels als – zweiten Fall beschreibt, erweist sich die Zeit als Vorgang der Verschiebung, Verzögerung und des Aufschubs, der Abgründe aufreißt, die sich nicht schließen lassen. Darin wiederholt sich dann etwas, was sich uns immer schon entzogen hat: Sei es eine Vergangenheit, auf die wir nie Zugriff hatten oder eine Zukunft in der Struktur des Futur II, worin ein Noch-Nicht in dem, was uns zustößt, immer schon begonnen hat. Auch dies sind bekanntermaßen kierkegaardisch-heideggerianische Motive.¹²¹⁴ Als – dritten Fall schließlich nennt Waldenfels die Selbstbezüglichkeit der Zeit. So verdoppelt sich diese etwa in eine Zeit des Aussagens und eine Zeit der Aussage, spaltet sich ihr augenblickliches Jetzt aber, wie wir wissen, immer in ein diastatisches *nunc distans*. Daraus folgt, dass auch die Wiederholung einer sich zugleich duplizierenden und spaltenden Selbstwiederholung unterliegt, mit der oben schon gesehenen Paradoxie, dass sich uns Unwiederholbares nur innerhalb von Wiederholungen gibt.¹²¹⁵

Wenn aber sich uns etwas als *radikal* mehr zeigt, als es ist, d.h. als ein Hyperphänomen im strikten und unverschleierte Sinne, das unsere reguläre Erfahrung unvermutet wie ein Blitzschlag trifft, dann kann es auch nicht als etwas erfahren werden, das sich wiederholt.¹²¹⁶ Ein Hyperphänomen als radikal singuläre Erfahrung ist also jedenfalls *unwiederholbar* und gerade dadurch ein prinzipielles Grenzüereignis für unsere responsive Sinnstiftung. Es bewegt sich damit immer auch an der Grenze zum Unwahrnehmbaren und überhaupt Unfasslichen. Fassen wir das Hyperphänomen allerdings in einem gleichsam moderateren Sinne *als* Unwiederholbares *im* Wiederholbaren, d.h. anhand seiner Überschüsse, seiner Entzogenheit oder seines Abweichenden, dann wird ein Unsagbares, Unhörbares, Unberührbares im Sagen, Sehen und Berühren eben doch aufweisbar. Waldenfels betont aber den okkasionellen Charakter dieser Ereignisse.¹²¹⁷ Der Wiederholungcharakter hier entpuppt sich, entgegen einer

¹²¹⁴ Siehe Kierkegaards „Erinnerung in Richtung nach vorn“ in *Die Wiederholung*, S.329; siehe Heideggers „geworfene Möglichkeit“ (S.144) und „geworfener Entwurf“ (S.285) in *Sein und Zeit*.

¹²¹⁵ Siehe Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.181-189.

¹²¹⁶ Siehe ebd., S.183.

¹²¹⁷ Siehe ebd., S.189.

identitätsbildenden oder voranschreitenden Wiederholung, den merleau-ponty'schen "Aufstieg auf der Stelle" modulierend, also vielmehr als eine „Wiederholung *auf der Stelle*“, d.h. eine sich haltende, sich steigernde und sich potenzierende Bewegung, die an die ornamentale Kunst des Orients erinnert. Eine Wiederholung also, „die *auf etwas* antwortet, ohne dieses Worauf auf die referentiellen oder semantischen Bahnen eines *etwas als etwas* zu lenken. Der eigentümliche Sog, der von dieser Gleichförmigkeit ausgeht, zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit mystischen Versenkungen, bei denen der Hintergrund zum Abgrund wird.“¹²¹⁸ Dieses hyperphänomenologische „Agieren auf der Grenze, die Ordentliches von Außerordentlichem trennt“, wie Waldenfels sagt, zeigt uns demnach, dass es eine Wiederholung im Rahmen des Hyperphänomenalen, das sich nicht auf das natürliche Erfahren von Phänomenen bezieht, wo gerade unbedacht die *originäre Wiederholung* herrscht, nur als das schon besagte indirekte Widersagen geben kann. So gilt: „Die Wiederholung spielt hierbei ihren Part als ein Widersagen, das sich als Widerruf selbst ins Wort fällt, als ein Antworten, das Fremdes im Eigenen wiederholt.“¹²¹⁹ Wir könnten hier von einer gleichsam "besseren" Paradoxie sprechen als jener kruderen von der Wiederholung des Unwiederholbaren. Ansonsten aber bleibt nur die eigentlich absolute Nicht-Wiederholbarkeit des Hyperphänomenalen, die uns dann aber wieder in die paradoxe Unmöglichkeit des oben schon berührten, nicht-identischen und buchstäblichen Nichts versetzt. So konstatieren wir abschließend dreierlei: – Erstens, alle Erfahrung weist, wie man es dreht und wendet, paradoxe Züge auf.¹²²⁰ – Zweitens, in den Worten Waldenfels': „Ohne Wiederholung droht der Rückfall ins Nichts.“¹²²¹ – Drittens, das *tatsächliche* Erleben des Hyperphänomenalen lässt uns notwendig verstummen.

III – 6.2. Formen und Weisen von Gegenwärtigkeit

Die Wiederholung steht mit ihren Paradoxa, wie immer sich diese auch iterieren, ob selbst-negierend, widersagend oder originär, also im Kontext der responsiven Transformation von Pathos in λόγος. Sie steht somit im Zentrum aller Erfahrung. Damit steht sie in gewisser Hinsicht auch im Zentrum der Frage nach den Weisen des Gegenwärtigseins des Hyperphänomenalen. Hyperphänomenologisches Gegenwärtigsein von Hyperphänomenalität bedeutet zunächst also Gegenwart gemäß den eben skizzierten Paradoxa von Zeitlichkeit und

¹²¹⁸ Ebd., S.185.

¹²¹⁹ Ebd., S.189.

¹²²⁰ Vgl. Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen*, S.33: „Die Wahrnehmung stellt also ein Paradox dar und das wahrgenommene Ding hat selbst paradoxe Züge.“

¹²²¹ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.176.

Wiederholung. Blicken wir aber zurück auf unsere gesamte bisherige Untersuchung, so stellen wir eine Vielzahl von Formen und Weisen von Gegenwärtigkeit fest, die sich nicht auf den Faktor der Wiederholung reduzieren lassen. So etwa seit dem Teilkapitel I-2. eine textuell-faktische, d.h. prädikative Anwesenheit (*in verbo*), wie aber auch eine erfahrungsmäßig-effektive in der Getroffenheit des Lesers (*in sensu*). Diese ist, von der Textualität ausgehend, eine einerseits objektivierter, andererseits gleichsam reale Gegenwart, die in die Erfahrung hineinwirkt. In diese empirischen Wirkungen gehört so auch die konkrete Gegenwartsweise *als* Verunsicherung, Erstaunen, Erschrecken, Belustigung und Verstummen, wie wir sie für unsere Textbeispiele annahmen, an welche sich wiederum die Konsequenz der vermuteten Gegenwart einer Stimmung des Befremdens anschloss. Unsere weiteren Ausführungen im Feld der Phänomenologie des Fremden und später der Hyperphänomenologie (ab I-5.) haben uns in der Folge vor allem auf begrifflicher Ebene eine Vielzahl differenzierter textuell-sprachlicher Gegenwartsweisen eröffnet. Dazu gehören einerseits Bezeichnungen wie der Überschuss, das Mehr und das Andere, d.h. hyperbolische Anwesenheitsformen; und andererseits Bezeichnungen wie das zugleich Ordentliche und Außer-Ordentliche, das Normale und Abnormale, kurz das Demarkative, d.h. zwischenhafte Anwesenheitsformen. Wir sprechen hier also von Anwesenheitsweisen des Fremden, die sich durch ihre Anteile von Abwesenheit als insgesamt „*abwesend anwesend*“¹²²² auszeichnen. Gemäß der signifikativen Differenz handelt es sich dabei stets um Gegenwartsweisen der erfahrenen Wirklichkeit *als* Überschuss, *als* Zwischen, *als* Abwesenheit und so fort. Von großer Bedeutung so natürlich auch die Verdichtung dieser abwesenden Anwesenheit auf den Begriff des “Hyperphänomens“ resp. des Hyperphänomenalen, als welche sich uns das gesuchte Mehr und Anders präsentiert. Dies gilt zudem für die drei Leitmotive der *Eingestelltheit*, der *Involviertheit* sowie der *Performativität* mittels welcher Gegenwärtigkeit erst so möglich wurde und wird, wie wir sie beschrieben.

Ohne hier nun allzu detailliert zu wiederholen, wie sich die Entwicklung im Einzelnen fortspann – der Leser wird sich bei Bedarf selbst durch Re-Lektüre oder Wiedererinnerung Klarheit verschaffen können – der Verweis lediglich auf die wichtigsten zusätzlichen Gegenwartsweisen im weiteren Verlauf unserer Untersuchung: Nämlich als Mutmaßung einer singulären Salienz und als hyperbolisches Widerfahrnis *pro nobis* resp. *pro me* (seit II-2.4.), als indirekt Aufweisendes und Aufzeigendes einer *verfremdenden* Beschreibung und so als leibhaftig bestimmte Überschüsse, Abweichungen und Entzüge (seit II-4.), als auratische Spur,

¹²²² Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.180.

als Paradoxie einer direkt-indirekten Anwesenheit (und zwar als textuell, deskriptiv sowie empirisch direkt Anwesendes als ein nur indirekt Anwesendes) sowie als Hypothese einer Gegenwartsweise, welche Elemente einer gleichsam realen, objektivierten und direkt-indirekten Gegenwartsweise zusammenführen könnte (II-5.). Dass es sich hier, im *Status Quo*, um reichlich unkonkrete Gegenwartsweisen handelt ist offenkundig. Die in der weiteren Folge entwickelten Begrifflichkeiten (seit III-1.) haben, vielleicht bis auf das hier oben entfaltete Hyperphänomen der Wiederholung, weniger grundlegend Neues hinsichtlich der Gegenwärtigkeit, als vielmehr eine noch einmal erhöhte Differenzierung der schon bekannten Weisen gebracht: Die abwesende Anwesenheit des Hyperphänomens im Doppelereignis von Pathos und Response, und d.h. in seiner Reduktion auf das *Wovon* des Getroffenseins und das *Worauf* des Antwortens, im Riss, im Diastatischen, oder aber parasprachlich in den mannigfachen λόγοι als Paradoxie, Ambiguität oder Aporie ausgedrückt, oder als Simultaneität des Inkompossiblen, als verschiedentliches Fungieren, oder etwa im Spalt des leiblichen Selbst, oder wiederum *als* eine religiöse Erfahrung gefasst, schließen allesamt nahtlos an die zuvor entwickelte indirekte Anwesenheitsweise an. Bei allen diesen hyperphänomenologischen Umschreibungen handelt es sich also um „Seinsweisen“, „wo Abwesendes anwesend und Anwesendes abwesend ist“¹²²³, kurz um unterschiedliche Formen der Unmöglichkeit, mithin der „gelebten Unmöglichkeit“ der erfahrenen und dann aufgewiesenen *Sachlichkeit selbst*. Wir fassen so folgerichtig zusammen, dass das Hyperphänomenale in dieser Schrift in ambivalent-dialektischen Bewegungen – auf der uns schon bekannten atopischen und schwellenartige Mitte oszillierend – *abwesend anwesend* ist.

Wir haben nun schon begangenes Terrain erneut betreten. Fügen wir dem noch hinzu, dass das Hyperphänomenale dabei in einer Mischung von waldenfelsischer und von uns teils ergänzter Terminologie indirekt anwesend ist, woran sich auch eine gewisse Differenz der Denkbewegungen knüpft, so ändert dies wenig bis nichts an der grundsätzlichen Feststellung seiner ambivalent-dialektischen Gegenwartsweise. Ungeachtet aller begrifflichen Differenzierungen bleiben hier die beiden grundsätzlichen Gegenwartsweisen bestehen: Zum einen die sprachliche, zum anderen die erfahrungsmäßige. Die ambivalent-dialektische Anwesenheit als Abwesenheit ist dabei, eingedenk des waldenfelsischen Anspruchs, sprachlich präsent als so aufgewiesene und aufgezeigte Erfahrungen, wobei wir sprachlich eine deskriptive und eine begriffliche Gegenwartsweise unterscheiden können. Erfahrungsmäßig ist sie

¹²²³ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.170.

wiederum in allen fünf Sinnen, verschiedenen kognitiven Formen und Gestalten, oder aber als Intuitionen präsent, wobei das Mannigfaltigkeits- und Intensitätspotenzial des leiblichen Wahrnehmens hier beinahe beliebig groß scheint.¹²²⁴ Aufweisen lässt sich das Erfahrungsmäßige wiederum nur mittels der dafür aufgewendeten Begriffe und Umschreibungen. Die Anwesenheit erfahrener Wirklichkeit kann außerdem ontologisch und/oder epistemisch gefasst werden, d.h. als sprachlich-empirisch Existierendes und/oder Erkanntes. Empirisch verortet sich die indirekte Gegenwart des Hyperphänomens so zunächst konkret *im* beschreibenden Hyperphänomenologen, sodann *im* einbezogenen und vollziehenden Leser, der hier auch durch die textuellen Gegebenheitsweisen potentiell zum konkret betroffenen Patienten resp. Respondenten mutieren kann. Sei dies durch die Texte eines Nietzsches oder Kierkegaards, oder aber durch jene Texte Waldenfels' selbst, und zwar in seinem Denken und Erfahren. Wie wir zunehmend deutlich sehen, hängt an der Frage nach der Anwesenheit also ein gutes Stück der Phänomenologie als solcher, wofern wir diese dezidiert von der *Sachlichkeit selbst* her andenken. Dass dabei seit Husserl freilich immer schon das Problem einer nur gebrochenen, d.h. nicht ständigen Anwesenheit verhandelt wird, die mit Heidegger, wo als Präsenz ohne Absenz verstanden, gerade als *metaphysisch* eine Abwertung erfährt¹²²⁵ und etwa Merleau-Pontys zur Hinwendung u.a. zum Unsichtbaren motivierte, versteht sich hier von selbst. Wo uns der transzendental-eidetische Husserl also noch eine reale Präsenz des *a priori* reduzierten Phänomens in der Intentionalität suggeriert, und so durchaus eine Philosophie der Präsenz stark macht, wie etwa Derrida kritisch bemerkt¹²²⁶, ist dies für das

¹²²⁴ Wir können hier explizit an Merleau-Ponty in *Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen* denken, S.30: Die „Wahrnehmung [...] gibt mir [...] keine Wahrheiten wie die Geometrie, sondern Gegenwärtigkeiten (présences).“ Sowie: Etwas „existiert nur, insofern jemand es wahrnehmen kann.“ Ebd., S.33.

¹²²⁵ Sich gegen eine Metaphysik der Präsenz zu wenden, bedeutet sich ebenso etwa gegen einen aristotelischen Ousia-Begriff der Präsenz als einer ständigen Gegenwart und deren Vorrang zu richten. Dies alles fällt unter die heideggerianische Seinsvergessenheit. Siehe *Heidegger-Handbuch*: u.a. S.31-33. Dort, wo Heidegger in *Sein und Zeit* mit den ekstatischen Zeitstrukturen einen Primat des Zukünftigen stark macht, kommt eine zweite Kampflinie gegen eine bloße Präsenzzontologie und Präsenzmetaphysik hinzu. Siehe ebd., S.67. Demgegenüber merkt Derrida in der *Grammatologie* wiederum an, dass Heidegger selbst zugleich in der Präsenzmetaphysik verbleibe und dieses überwinde, denn beides lasse sich nicht voneinander trennen. Siehe ebd., S.41.

¹²²⁶ Siehe Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* (1967). Siehe auch Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.77 sowie *Präsenz*: S.137f. Ebd.: „Die Annahme der Möglichkeit völliger Selbst-Präsenz, so Derrida, sei suggeriert worden durch die Verallgemeinerung des Modells mündlicher Kommunikation zum Modell schlechthin für menschliche Interaktion. Dieses Modell legt es nahe, die Möglichkeit, sich selbst zu hören (Struktur der Selbstreflexivität), und die scheinbare Immaterialität der Stimme (geistiger Charakter der Selbstreflexion) für bare Münze und als stets gegeben zu nehmen – und andererseits das Schwinden solcher Selbst-Präsenz (mit dem Verhalten der Stimme) und ihren unvermeidlich fragmentarischen Charakter (man hört in jedem Moment nur einen minimalen Teil der jeweiligen Äußerung) zu übersehen. Konzentrieren wir uns hingegen auf die vom ‚Logozentrismus‘, wie Derrida sagt, vernachlässigte Äußerlichkeit der Zeichen und auf die Materialität der Stimme, dann tritt gerade die Unmöglichkeit völliger Selbst-Präsenz als Erfahrung in den Vordergrund. Mit anderen Worten: Derridas Kritik der (Selbst-)Präsenz ist nicht nur nicht – wie Luhmann unterstellt – eine Kritik des mit dem Substanzbegriff verbundenen Präsenz-Begriffs. Sie legt im Gegenteil eine

Fremde als der “bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ nur noch aufrechtzuerhalten, insofern dabei schon von einer paradoxen Präsenz des Fremden sowie einer Appräsentation des Anderen ausgegangen wird. Der fundamentalontologische Heidegger wiederum, wir entsinnen uns, denkt im Phänomen als dem Sich-an-ihm-selbst-zeigen immer schon dasjenige, was sich daran gerade *nicht* zeigt resp. dass das Sichzeigende immer aus der Verborgtheit erscheint. Eine durchaus hyperphänomenologische Handhabung *abwesend anwesender* Phänomenalität also. Ähnlich auch bei Sartres Gleichzeitigkeit von Seinsphänomenalität und doppelter Transphänomenalität von Sein, die sich ebenso innerhalb einer verschränkten An- und Abwesenheit aufhält.

Wollen wir hierbei George Steiner folgen, gehen die Wurzeln dieser vor allem post-husserl’schen Entwicklung der Phänomenologie in Richtung Absenz, und in nicht wenigen Belangen auch der nicht-phänomenologischen Philosophie, aber hauptsächlich auf Rimbauds Dekonstruktion der Ersten Person Singular im “JE est un autre“ und Mallarmés Loslösung der Sprache von allen äußeren Referenzen zurück (siehe II-2.6.). Insofern Rimbauds, und vor allem Mallarmés Bruch mit dem λόγος aber radikaler ist als die noch immer *auch* präsentische Seite selbst der Hyperphänomenologie, ist diese Verwurzelung nur inspirativ und nicht organisch zu lesen. Dennoch ist im hiesigen Kontext Mallarmés Gedanke „realer Abwesenheit“¹²²⁷ in seiner nihilistischen Sprechkraft ohne Zweifel an die Seite von Nietzsches Diagnose des Nihilismus zu stellen, die für allen nachfolgenden Sprachskeptizismus von unbestreitbar großem Einfluss war und so auch wieder auf die Phänomenologen seit Husserl rückwirkte – was entsprechend auch für Waldenfels gilt – und sei dies auch in einem dezidiert oppositionellen Sinne, wenn wir an etwa Heideggers „*Die Sprache spricht*“¹²²⁸ denken. Eine wiederum andere Linie, die den Präsenz-Begriff in der Phänomenologie mit der Analyse der Bildwahrnehmung verbindet, so seit Husserls *Ideen I*¹²²⁹, ist für uns trotz ihrer Aktualität gerade in gegenwärtigen Bemühungen, etwa bei Wiesing und Emmanuel Alloa¹²³⁰ weniger zentral, da für Waldenfels die Verbildlichung, ebenso wie die Versprachlichung, schlicht eine Weise ist, das pathische Widerfahrnis responsiv mit Sinn zu versehen, indem im vorliegenden Fall das, was originär bildlos ist, ins Bild gebracht wird.¹²³¹ Wir wollen allerdings nicht verhehlen, dass wir den schon

Neubefassung mit ontologieverdächtigen Aspekten von Texten – wie Äußerlichkeit, Materialität oder Substanz – nahe.“

¹²²⁷ Vgl. Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.131.

¹²²⁸ Heidegger: *Die Sprache in Unterwegs zur Sprache*, S.12.

¹²²⁹ Siehe Husserl: *Ideen I*, §111; sowie Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Hua XXIII).

¹²³⁰ Siehe Wiesing: *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes* (2005); siehe Alloa: *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie* (2018).

¹²³¹ Siehe: Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.144ff/274.

erwähnten Ansatz der “Bildvariationen“ im Anhang von *Ordnung im Zwielficht* als illustrativ besonders trefflich erachten, insofern Waldenfels darin zurecht auf die hyperphänomenologisch sprengende Potenz gewisser bildender Künstler verweist. Für die Hyperphänomenologie gilt so aber jedenfalls, dass wir ein Hyperphänomen, und damit den hyperphänomenalen Anteil jeder Erfahrung, in Bezug auf seine Gegenwartsweise von seiner fungierenden Zwischenhaftigkeit als zugleich präsent und absent denken müssen, d.h. als abwesende Unmöglichkeit, die indirekt als Anwesenheit ermöglicht wird. Eine direkte und reine Anwesenheit von Wirklichkeit ist, hyperphänomenologisch betrachtet, jedenfalls undenkbar.

Versuchen wir dies noch ein wenig zu konkretisieren: Ein allgemeiner Blick auf den waldenfelsischen Begriff von Präsenz zeigt uns, dass sich dieser an der problematischen Aneignung des Fremden als einer „Appräsenz“ konstituiert, die von der Egozentrik des Eigenen als losgelöst vom Fremden ausgeht.¹²³² Dagegen steht, wie wir schon sahen, immer die positive und irreduzible Unmöglichkeit des Fremden in seiner abwesenden Anwesenheit¹²³³, die gegen präsenzmetaphysische Tendenzen das pathisch-responsive Doppelereignis der Erfahrung als ineinandergreifende An- und Abwesenheit, in Form einer „leibhaftigen Abwesenheit“, stellt. Dabei gilt: „Was uns trifft, ist anwesend, sofern es uns jetzt trifft; es ist abwesend, sofern es sich unserem Vor- und Zugriff entzieht.“¹²³⁴ So zeigen auch Waldenfels‘ Auseinandersetzungen mit Repräsentation und Depräsentation in *Bruchlinien der Erfahrung*, dass dasjenige, was „zur Erscheinung, in den Blick, zur Sprache kommt“ immer mehr ist, als das, was sich darin präsentiert. Hier diagnostiziert Waldenfels anhand einer „repräsentativen Differenz“ eine Hyperbolik der Darstellung dessen, was sich repräsentiert, indem das, was sich repräsentiert, immer auch von sich selbst abrückt.¹²³⁵ Als Kehrseite der Repräsentationen, also der Vergegenwärtigungen, erweisen sich somit Formen der Depräsentation, also der Entgegenwärtigungen. In jeder Repräsentation von Wirklichkeit rückt die Wirklichkeit also immer auch von sich selbst ab, in eine, wie Waldenfels es umschreibt, „Entwirklichung“¹²³⁶. In Abgrenzung sowohl zur Annahme eines Kontinuums zwischen Dargestelltem und dem Darstellendem, etwa einem Apfel und seiner Visualisierung im Bild, als auch zur Annahme eines radikalen Bruchs zwischen dem Repräsentierten und Repräsentierenden, etwa dem Ding und seiner Versprachlichung im Wort, plädiert Waldenfels so für eine diastatische Präsenz.

¹²³² Siehe Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.61.

¹²³³ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.630.

¹²³⁴ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.142.

¹²³⁵ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.34. Waldenfels unterscheidet dabei vier Typen von Repräsentation: 1) Vorstellung, 2) Darstellung, 3) Vergegenwärtigung, 4) Vertretung.

¹²³⁶ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.38.

Diastatisch betrachtet, wird dem *Als*, das wie eine permanente Brücke zwischen Ding und Bild fungiert, gleichermaßen eine Absage erteilt, wie der Vorstellung einer unüberbrückbaren Kluft, die zwischen Ding und Wort herrsche, so wie aber auch der hegelianischen Annahme, dass diese Kluft zwar existiere, sie letztlich aber synthetisierend dialektisch in einer Einheit aufgehoben wird, wodurch sich auch die Notwendigkeit einer Brücke als hinfällig erweist. Unter diastatischen Vorzeichen indes verbindet das *etwas als etwas*, indem es trennt; kann etwas, das *als* etwas erscheint, immer auch als etwas *anderes* erscheinen. Wir stoßen hier also nicht nur auf eine verzögerte Präsenz, sondern eine Präsenz im Zwischen von Repräsentation und Depräsentation, von Vertrautem und Fremdem, von Bedeutung und Bedeutungsschwund, von Anwesendem und Abwesendem. Das topologisch vorzügliche Bild, das Waldenfels mit Merleau-Ponty hierfür verwendet, lautet dann wie folgt: „Etwas als etwas sagen bedeutet, eine Kluft zu überqueren, ohne sie zu überbrücken, es sein denn über ‚Schneebrücken‘, die über Nacht wieder wegschmelzen können.“¹²³⁷ Weil, wie Waldenfels klar und deutlich sagt, An- und Abwesenheit im Kontext der Hyperphänomenologie nicht zu verwechseln sind mit Sein und Nichts¹²³⁸, wird eine paradoxe Präsenz von Hyperphänomenalem, hier vornehmlich in Form indirekter Beschreibungen, eben doch möglich. Und zwar nicht *trotz* ihrer depräsentativen Dimension des Fremden und Abwesenden, sondern gerade *als* und *durch* ihre daran geknüpften Möglichkeiten von Verwirklichung indirekter Präsenz.¹²³⁹

Was so als primäre und letztlich konkrete Gegenwartsweise von Hyperphänomenalem also bleibt, ist das pathisch-responsive *Wirken* im Leib des Getroffenen, das wir anhand der Spuren der so manifestierten Überschüsse und Abweichungen indirekt aufweisen und aufzeigen können, wodurch sich auch *unsere* Erfahrung als protreptische Mitgehende *verfremdet*, man muss vielleicht hinzufügen, *verfremden* kann. Ein indirektes φαίνεσθαι des Sagens im Gesagten, des Erfahrens im Erfahrenen, des Hyperphänomenalen im Hyperphänomen also, das durch die textuelle Präsenz als *wirksame* Absenz hindurchscheint, denn das Gezeigte ist nie identisch mit dem, was es ist. Stets ist ein *Mehr* im Spiel, wir dürfen dies nie vergessen. Bei Waldenfels verschränken sich, und so wollen wir dies abschließend deuten, das Hyperphänomenale des Hyperphänomens und das Hyperphänomen *als* Hyperphänomen, d.h.

¹²³⁷ Ebd., S.40.

¹²³⁸ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.180.

¹²³⁹ Waldenfels äußert sich zustimmend über jüngere Entwicklungen, die sich mit einer erwachten Vorliebe für Motive wie Präsenz, Ereignis, Affekt, Berührung, Realität und Materialität gegen eine allzu einseitige Denkkultur einer Response ohne Pathos richten, die in einem Überangebot an Konstrukten, Modellen und Repräsentationen mündet. Siehe: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.172. Wir denken da nebst George Steiner etwa an Hans Ulrich Gumbrecht.

das stumme Erleben und der λόγος dieses Erlebens, also gleichsam im indirekten Aufweisen, soweit dies überhaupt möglich ist. Welchen Weg wir selbst da letztlich gehen werden, ist noch offen. Es mag dies bei Waldenfels so zwar eine gebrochene, chiastische und asymmetrische Wirklichkeit sein, doch es ist *die* Wirklichkeit, wie sie sich hyperphänomenologisch in ihrer *Sachlichkeit selbst* entbirgt.¹²⁴⁰ Das pathische “Es gibt“ ist dabei nicht als ontologisch vorgelagerte Wirklichkeit zu denken, sondern “es“ *verwirklicht* sich einzig im Ereignis der Erfahrung.¹²⁴¹ Die Indirektheit ist genuin, als hyperphänomenaler Anteil aller Erfahrung und Anwesenheitsweise von Hyperphänomenen, und doch attestiert Waldenfels der so gearteten *Deskription* „Funken von Gegenwärtigung“, wenngleich auf entgegengesetzte, d.h. abwesende Weise. Denn: „Ohne die Berührung mit dem, was *sich zeigt*, würde unsere Erfahrungserkenntnis sich einspinnen in eine Welt von Repräsentationen, Texten, Symbolen, Strukturen und Konstruktionen.“¹²⁴² Die direkte Beschreibung inhäriert also nicht nur ein Mehr, als sie selbst ist, sondern ist auch mehr als eine semiotische Verpuppung. Der Grad der Vergegenwärtigung wiederum neigt, um das Bild vom Funken zu adjustieren, doch mehr in Richtung einer Flamme, wie die originäre Indirektheit uns in ihrer Exzessivität glaubhaft macht, wobei das Flammensein hier als qualitatives und nicht quantitatives Kriterium verstanden werden muss. Mit alle dem bekennt sich Waldenfels, auf seine Weise, folglich noch immer zum husserl’schen “Prinzip der Prinzipien“, da er mit seiner indirekten Beschreibung die Phänomene nämlich genau so beschreibt, wie diese sich uns originär geben, allerdings radikalisiert durch die hyperphänomenologisch *neue Strenge* der “Sachen selbst“.

III – 6.3. Literarische Gegenwärtigkeit

Ebenso gilt, wie wir dies vermuteten, dass Waldenfels mit dem oben erwähnten Begriff diastatischer Präsenz einer Anwesenheitsweise von Hyperphänomenalem Ausdruck verleiht, welche als solche die erwähnte Paradoxie einer Direktheit ihres Indirekten auszudrücken versucht. Denn, auch wenn Waldenfels dies nicht dergestalt formuliert, die Indirektheit eines leiblichen *Wirkens* von Überschüssigem ist als solche begrifflich sowie beschreibend doch direkt präsent, ebenso wie das Paradox, das sie ausdrückt. Auch indirekte Wirkungen hinterlassen direkte Spuren ihrer Indirektheit. Ebenso gilt, dass die performative Dimension, die bei Waldenfels zwar vorliegt, wir selbst allerdings noch intensiviert denken (siehe III-3.9.), eine direkte Indirektheit an den Tag legt, welche die Möglichkeit der empirischen

¹²⁴⁰ Vgl. Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.181.

¹²⁴¹ Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S.286.

¹²⁴² Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.176.

Gegenwartsweisen des Hyperphänomenalen offenkundig wesentlich tangiert, nicht zuletzt in den hier versuchten, ambivalenzierenden Denkbewegungen. Hier stoßen wir auf eine denkerische Anwesenheit als ein φαίνεσθαι des ambivalent-dialektischen λόγος des Hyperphänomenalen in seiner Abwesenheit. Waldenfels selbst untermauert, zumindest im Ansatz, diese unsere sprachlich-denkerische Emphase, an welche sich im vorliegenden Fall immer das entsprechende Anliegen von Gegenwärtigkeit bindet:

[...] wir brauchen ebenso eine Philosophie der außer-ordentlichen Sprache, die ihre Nahrung unter anderem aus der Poesie, aus der Spielkraft der Kinder und aus der Weisheit fremder Völker bezieht. Diese Forderung richtet sich zu guter Letzt an die Praxis der phänomenologischen Rede, die darauf ausgeht, den Logos der Phänomene den Phänomenen selbst zu entlocken.¹²⁴³

In *Sinnesschwellen* erwägt Waldenfels, in einer gewissen Intensivierung des eben Zitierten, sogar ein sogenannt „enaisthetisches Sprechen“. Diese beschränkt sich nicht darauf „Gesesehenes und Gehörtes, Sichtbares und Hörbares zu beschreiben und zu erklären, sondern es macht sprechend sichtbar und hörbar im Zuge eines Sprechens ‚parallel‘ zum Malen und Musizieren.“ Eine solche „sprachliche Poiesis“, die mit einer konkreten Leibhaftigkeit einhergeht, sieht Waldenfels bei Autoren wie Nietzsche, Valéry, Samuel Becket, Thomas Bernhard, Proust oder Musil am Werk. Sie übersteigt als eine *leibliche* Sprechweise immer das Sprechen *über den Leib*, denn sie spricht *vom* und *zum* Leiblichen.¹²⁴⁴

Dieses enaisthetische Sprechen, das so auch als ein Ethos der hyperphänomenologischen Beschreibungsweise von pathischer Wirkung gefasst werden kann, nämlich den Leser leiblich zu involvieren und animieren, verweist hier auf einen letzten wichtigen, von uns viel früher in dieser Schrift schon angetönten Charakterzug des waldenfelsischen Denkens, der uns auch das Geleit zu unserer Rückkehr zu den Texten aus I-2. geben wird, nämlich seine Vorliebe, zur Veranschaulichung seiner hyperphänomenologischen Anliegen, auf literarische Exempel zurückzugreifen (siehe II-2.). Mit Blick auf das leibliche Vermögen eines enaisthetischen Sprechens wäre ein wesentlicher Grund für dieses Vorgehen in Bezug auf den Leser schon angezeigt: Es inkludiert diesen leiblich. Zu diesem literarischen Ansatz gehört aber nicht nur „sprechende“ Literatur zu zitieren, sondern gerade auch Literatur, die schweigt, ausspart und vom Unerzählbaren kündigt, wie etwa das von Waldenfels gern verwendete Beispiel des Autounfalls aus Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*, der das Ereignis selbst gerade nicht direkt erzählt, sondern zur Wahrung seiner Außer-Ordentlichkeit nur als ein Auftun eines

¹²⁴³ Waldenfels: *Idiome des Denkens*, S.59.

¹²⁴⁴ Siehe Waldenfels: *Sinnesschwellen*, S.12f.

Wirbels im allgemeinen und normalisierten Geschehen darstellt. Wir finden bei Musil so eine gleichsam mit literarischen Mitteln performierte hyperphänomenologische Erzählhaltung, die weiß, dass das Unerzählbare der Erzählung innewohnt, „indem es diese zugleich übersteigt und sprengt“¹²⁴⁵. Es gibt dann aber, radikalisiert gedacht, auch das von Waldenfels erwähnte Nichtzitieren als eine „beredte Form des Verschweigens“¹²⁴⁶, die in unserer Deutung das Aussparen so nicht nur einfordert oder erwähnt, sondern selbst radikal performiert, sei es auch auf Kosten seiner eigenen Nicht-Nachweisbarkeit.

Waldenfels zeigt also immer wieder *mit* und *durch* literarische Exempel, wie sich Hyperphänomenalität *abwesend anwesend* macht, wodurch er selbst eine zunächst textuelle und dadurch potenziell empirische Gegenwart in seinen Lesern schafft. Die wesentliche Differenz zwischen einem literarischen Text und einer phänomenologischen Beschreibung, die es trotz der vielen Parallelen aufgrund der einmal erforderlichen *Eingestelltheit* geben muss, ist dabei zunächst unerheblich¹²⁴⁷, wenn wir Literatur entweder als poetischen Spiegel der empirischen Welt deuten, durch den wir gleichsam medial *hindurch* erfahren, was dieser an Erfahrungen versprachlicht hat, oder als induzierendes Medium, das uns Leser gewisse Erfahrungen wiedererinnern lässt, auf die wir uns dann wiederum phänomenologisch beziehen können. Im – ersten Fall scheint die Wirklichkeit gleichsam *durch* den Text hindurch in unser Erfahren, dies wäre die gleichsam reale Anwesenheit; im – zweiten Fall finden wir eine textuell konzentrierte Erfahrungswirklichkeit vor, dies wäre die sprachlich objektivierte Anwesenheit. Ohne die hiermit verbundenen, nicht zuletzt Rezeptionsästhetischen Probleme und Fragen, die uns seit dem Teilkapitel I-3. immer wieder beschäftigen, an dieser Stelle anzugehen, reicht es aus, wenn wir grundsätzlich festhalten, dass für Waldenfels – erstens Philosophie und Literatur chiasmatisch ineinander verstrickt sind¹²⁴⁸, er – zweitens also davon ausgeht, dass sich Hyperphänomenalität literarisch jedenfalls im Sinne von Merleau-Pontys *Faire voir par les mots* aufweisen und aufzeigen lässt, wenngleich indirekt, – drittens dieses aufzeigende, aber nicht aussagende Sprechen somit das Beschreiben, mithin Demonstrieren und sogar Argumentieren der Phänomenologie dort ergänzt, wo nur ein aufzeigendes Sprechen Klarheit

¹²⁴⁵ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.50/55. Siehe ebd., S.50 (Fn.3): „Das Unerzählbare erscheint damit als eine bestimmte Figur des Außer-ordentlichen, das sich den jeweiligen Ordnungen, als auch den Erzählordnungen entzieht.“ Siehe ferner ebd., S.55f: „Die Erzählung eines singulären Ereignisses wird abgelöst durch den Aufweis seiner Normalisierung. Auch dieses Ereignis ist am Ende eines ohne Eigenschaften, dich eben dies zeigt sich, und darin liegt ein schweigender Widerruf, der auf seine Weise beredt ist.“

¹²⁴⁶ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.162.

¹²⁴⁷ Husserls Kritik an den sog. „Literatenphilosophen“ steht hierzu im Kontrast. Siehe *Krisis*, S.18.

¹²⁴⁸ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.170.

schaffen kann und – viertens, dass literarische Beispiele, wie Waldenfels stark macht, folglich oft ergiebiger sind als zurechtgestutzte Beispiele, denn sie sind gerade nicht *als* Beispiele zurechtgestutzt.¹²⁴⁹ Von diesen Tatsachen sind ja auch wir in dieser Schrift hier ausgegangen, wenngleich zunächst unausgesprochen und ohne entsprechende Begründungen, wie unsere Eingangszitationen von Pessoa, Platon, Nietzsche, Kierkegaard und Celan bezeugen. Die entscheidende Bedingung für das hyperphänomenologische Gelingen literarischer Bezüge ist dann, dass wir von einer Literatur sprechen müssen resp. nur diese zitieren können, die *aufzeigt*, aber nicht aussagt, was über sie hinaus geht; die also *aufweisen*, aber nicht aussagen lässt, wo sie sich mit hyperbolischen Erfahrungen verschränkt. Ein enaisthetisches Sprechen dürfte dazu gehören, denn es ist vom pathisch-responsiven *Wirken* her disponiert.

Es zeigen sich uns so zwei Weisen, wie literarische Exempel zur Gegenwartsweise von Hyperphänomenalität beitragen: Zum einen, indem wir Literatur, wie im Falle des enaisthetischen Sprechens, als Orte allgemeiner Begegnung von Hyperphänomenalität behandeln, erwähnen und allenfalls so zitieren. Dies klingt bei Waldenfels dann beispielsweise so:

Epiphanien verschiedener Art, die uns bei modernen Autoren wie Joyce, Proust oder Musil begegnen, sind keine Ereignisse, die lediglich sich selbst feiern, wie eine gewisse spätzeitliche Ästhetik es uns einreden will; sie verweisen vielmehr auf einen Überschuß in allen Phänomenen, auf das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Unberührbare in allem Sagen, Sehen, Hören und Berühren. Sie verweisen auf jenes Ungleiche, das nur als Gleiches wiederkehrt, aber nicht schlichtweg gleich ist.¹²⁵⁰

Wir lesen und zitieren dann also Joyce, Proust oder Musil, um eine gewisse Hyperphänomenalität zu erfahren oder auf diese hinzuweisen. Zum anderen lassen sich literarische Texte aber auch als spezifische Untersuchungsgegenstände hyperphänomenologischer Gehalte behandeln, die wir einzeln und je nach Ausrichtung untersuchen. Solche Beispiele finden sich bei Waldenfels viele, etwa das 16. Kapitel in seinem *Sinne und Künste im Wechselspiel*, welches sich Prousts *À la recherche du temps perdu* unter mannigfaltigen Perspektiven annähert und anhand verschiedener Epochéen scheinbare und unscheinbare Phänomene, einbrechende Ereignisse und das Responsorium der Sinne aufweist.¹²⁵¹ Andere Beispiele finden sich im 3. Kapitel der *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, vor allem aber in *Antwortregister*, in welchen Waldenfels durch das ganze Werk hindurch, u.a. mittels eingeschobener Episoden, zugleich literarisch veranschaulicht und

¹²⁴⁹ Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.455f.

¹²⁵⁰ Waldenfels: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, S.188.

¹²⁵¹ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 16. Zusammenspiel und Widerspiel der Sinne in Prousts *Recherche*, S.358-385.

Literatur analysiert, so etwa in Bezug auf Kafka, Calvino oder Herman Melville. Die spezifischen Interessen in diesen Analysen differieren. So versucht Waldenfels durch eine narrative ἐποχή etwa „die Grenzen der Erzählbarkeit auszuloten“, Bruchstellen in literarischen Texten aufzuzeigen, an denen der Erzählszusammenhang aufbricht, den erzählten Sinn *in statu nascendi* zu erfassen¹²⁵² oder aber ganz grundsätzlich dem Antwortgeschehen bei Kafka nachzugehen oder anhand von Blickübungen visuelle Erfahrungen bei Calvino zu analysieren.¹²⁵³ Von insgesamt großer Bedeutung in dieser ganzen Frage ist aber auch Waldenfels' *Platon*-Buch, soweit wir den Betroffenen literarisch lesen dürfen, in welchem er eine „hyperbolische Leseart“ Platons bemüht, „die in den Windungen und an den Bruchstellen der Texte Überschüsse und Übergänge ausfindig macht“ und „in allen Phänomenen Spuren eines Hyperphänomens entdeckt.“ Eine Leseart, die sich dem Außerordentlichen in Ordentlichem widmet, „dem die Erfahrung ihr Relief und das Leben seinen Elan verdankt“, die den platonischen Text so u.a. pathisch-responsiv befragt, auf das Verhältnis von Pathos und λόγος achtet und, für uns besonders wichtig, sich auch die Frage stellt: „Was bedeutet dies für uns Leser?“ In alle dem rückt Waldenfels dabei in mehreren Anläufen auch Nebensachen im platonischen Denken in den Vordergrund, arbeitet mit Überraschungseffekten und meidet das Exzessive und Verquere gerade *nicht*.¹²⁵⁴

Wir finden hier also nicht nur eine zumindest ansatzweise performative Lektüre Platons vor, die so einer formalen Variation des Zitierens ähnelt, wenngleich Waldenfels nicht dialogisch über Platon spricht, sondern vor allen Dingen auch eine Leseart, die den platonischen Texten eine darin immanente Hyperphänomenalität bescheinigt; eine, wir könnten sagen, darin konzentrierte hyperbolische Erfahrungswelt zugesteht, die es aufzudecken gilt. Eine Leseart also, die in dem von Platon Gesagten (λεγόμενα) noch ein Sagen (λέγειν), in seinen syntaktischen Formen noch performative und inkorporierte Ereignisse vermutet, die in einem „Chiasmus von Wort und Schrift“ anwesend sind, der zwar die Unterscheidung von mündlichen und schriftlichen Anteilen erlaubt, „aber eine säuberliche Abgrenzung zweier Stufen oder Phasen der Oralität und Skripturalität ausschließt“¹²⁵⁵. In anderen Worten: Eine Leseart, die von einer verschränkten Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen mit dem Hyperphänomen, von einer Überkreuzung von Erfahren und Erfahrenem in einer abwesenden Anwesenheit ausgeht.

¹²⁵² Siehe Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.48-52.

¹²⁵³ Siehe Waldenfels: *Antwortregister*, S.223-226/529-532.

¹²⁵⁴ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.9-15. Waldenfels behandelt bei Platon so durchaus deviante Themen wie etwa die Lebensheilkunst (5. Kapitel), die Rolle des Geldes (6. Kapitel) oder das Auftreten von Tieren (8. Kapitel).

¹²⁵⁵ Waldenfels: *Platon*, S.12f.

Dies entspricht so genau der von uns oben schon konkludierten Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen in der Hyperphänomenologie, die Waldenfels somit auch Platon attestiert. Letztlich, und so können wir auch dies hier schlussfolgern, zeigt dies, dass Waldenfels in diesem Chiasmus sowohl von einer textuell objektivierten Anwesenheit *in verbo* als auch einer empirisch gleichsam realen Anwesenheit *in sensu* ausgeht, die in dieser Überkreuzstellung einer Verwebung von Sagen und Gesagten, Erfahren und Erfahrenem, Hyperphänomenalem und Hyperphänomenalität entspricht. Dabei gilt, dass das Gesagte, Erfahrene und das Hyperphänomen immer schon textuell anwesend sind (*in verbo*); das Sagen, Erfahren und Hyperphänomenale indes nur indirekt als Abwesenheit, d.h. also nur gleichsam real, die so allerdings aufgewiesen und aufgezeigt werden können, ohne diese dadurch aber auszusagen, damit die Absenz in der Erfahrung der Leser präsent wird, und zwar als pathisch-leibliches *Wirken (in sensu)*.

Denken wir so noch einmal zurück an die Ende II-5.5. aufgeworfenen und dort als grundsätzlich bezeichneten Fragen zur indirekten Beschreibung, deren erste lautete: Vermag es die waldenfelsisch indirekte Beschreibung tatsächlich, Anteile einer gleichsam realen Gegenwart ihrer Gehalte zum Ausdruck zu bringen, wie sie es durch ihr aufzeigendes und aufweisendes Sprechen beansprucht? Wir hoben im selbigen Teilkapitel an späterer Stelle schon hervor, dass Waldenfels im Rahmen einer, wie wir dies nennen, direkt-indirekten Gegenwartsweise von “Hyperphänomenen“, als einem genuin indirekten φαίνεσθαι, affirmativ von diesem Vermögen ausgeht. Wir können, nach Durchlauf dieses *III. Teils*, diese Haltung weiterhin bestätigt, d.h. die Frage aus der Sicht Waldenfels‘ also mit “Ja“ beantworten. Denn, wenn die indirekte Beschreibung das Hyperphänomenale real als *abwesend anwesend* aufzeigen soll, und zwar so, dass sie dieses am pathisch-responsiven *Wirken* als bezeichnetes und erforschbares “Hyperphänomen“ aufweist, damit dies zu einer *Verfremdung* der Erfahrung der Leser dieser Beschreibungen führen kann, lässt sich die Frage nicht anders als positiv beantworten. Die vielen in II-5.5. von unserer Seite vorgebrachten Zweifel und Fragen haben wir allerdings auch jetzt, nach der durchschrittenen *Spezifikation* des Hyperphänomenologischen, noch nicht alle ausgeräumt und beantwortet. Die wesentliche Differenz zwischen einem literarischen Text und einer phänomenologischen Beschreibung scheint für Waldenfels, ungeachtet ihrer offenkundigen Unterschiede in der Weise der Darstellung von Wirklichkeit, also nicht qualitativ zu sein, d.h. er thematisiert in Bezug auf das Vermögen seiner indirekten Beschreibungsweise die Frage nicht, ob literarische Texte vielleicht *wirksamer* resp. leiblich *realer* sind als seine *Deskriptionen* und, so gesehen, an die *Sachlichkeit selbst*, wenngleich nicht

im eingestellten Sinne, zumindest empirisch näher herankommen. Dass aber gerade diese Frage resp. Komponente für den erfahrenden und denkenden Leser, der wir immer auch *sind*, ausschlaggebend ist, haben unsere Zweifel und Fragen in II-5.5., und folgend, schon angetönt. Für den Augenblick ist es hier aber vorrangig, dass wir bekräftigen, welcher Selbstanspruch der waldenfelsischen Hyperphänomenologie eignet und dass wir von diesem her abschließen, was im verbleibenden Teil des vorliegenden Teilkapitels die erneute Untersuchung unserer Eingangszitationen noch gebietet. Alles Weitere an Fragen und Zweifeln wird uns erst im nachfolgenden, letzten *Teil* dieser Schrift beschäftigen können.

III – 6.4. Erneute Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen

Wenden wir uns jetzt endgültig unseren Textstücken aus I-2. zu, dann stellt sich als erstes die Frage *wie* genau wir diesen Gang angehen wollen, ja vielleicht angehen *müssen*. Es bieten sich uns hier, vorausgesetzt, dass wir unsere fünf Autoren legitimerweise als *auch* literarische Quellen deuten, was bei Philosophen vom Schlage Platons, Kierkegaards und Nietzsches zweifellos möglich ist, bei Dichtern wie Pessoa und Celan ohnehin, gemäß der obigen Unterscheidung prinzipiell zwei Wege an: Sie nämlich – erstens als allgemeine Exempel hyperphänomenaler Begegnbarkeit oder – zweitens als spezifische Untersuchungsfelder hyperphänomenologischer Gehalte zu deuten. Das Begehen des ersten Weges würde in letzter Konsequenz dazu führen, dass wir ihre Texte, wie in I-2. bereits der Fall, resolut für sich selbst sprechen lassen sollten, da sich ihre hyperphänomenalen Gehalte ohnehin dann, und *nur* dann, am augenfälligsten *zeigen*, und zwar sowohl sprachlich wie erfahrungsmäßig. So ließe sich in gewissem Kontrast zu Waldenfels weiter behaupten, dass die Originaltexte letztlich “mehr“ hyperphänomenale Gegenwart aufweisen, als wenn wir diese hyperphänomenologisch schon analysieren, weil die Erfahrung nur dann unverstellt zum Ausdruck kommen kann, wenn sie möglichst *von sich her spricht*, gemäß ihrer jeweiligen, literarischen Versprachlichung. In diesem Falle bliebe uns hier nur noch der Verweis an den Leser sich der wiederholten Lektüre von I-2. hinzugeben und die Textstücke sodann pathisch-responsiv auf sich *wirken* zu lassen. Wir greifen damit einen schon im Teilkapitel II-5. mit verschiedenen Fragen aufgeworfenen Gedanken auf, der von der waldenfelsischen Methode *wegfragt*, mehr in Richtung eines schlichten und einfachen *Zeigens* von Hyperphänomenen, wie dies auch in I-2. der Fall ist.

Das Begehen des zweiten Weges wiederum entspricht jenem Gehen, dem wir uns in I-3. und II-5., so gesehen *nolens volens*, ohnehin schon anvertraut haben, und das auf die Möglichkeit einer soliden hyperphänomenologischen Analyse der Texte zusteuerte. Es lenkt im Grunde bis

in eben diese Worte hinein unser Bemühen. Mit den weiteren Entwicklungen in diesem *III. Teil* und dem vorhin veranschaulichten Beispiel von Waldenfels' Vorgehen in Bezug auf Platon, sollten wir, von diesem Wege her sprechend, jetzt also endgültig über das methodische Rüstzeug verfügen, um unsere Textbeispiele auf ihre hyperphänomenalen Gehalte hin noch konkreter zu untersuchen und so ein nächstes Umkreisen der Hyperphänomene in I-2. zu wagen. Dies bedeutet innerhalb vom hyperphänomenologischen Handwerk natürlich weiterhin nicht, dass wir mit dieser Arbeit an den Phänomenen jemals mehr leisten könnten als festzustellen, was sich uns darin im Erfahren und Denken zeigt, und aufzuweisen, was sich uns immer auch entzieht. Nach einem deutlichen *Wo* des Fremden, einem unmissverständlichen *Was* des Befremdens oder einem intentional eindeutigen *Etwas* der Präsenz zu suchen, gilt es noch immer tunlichst zu vermeiden. Wir wissen dies längst, und doch könnte uns hier eine traditionelle, hermeneutisch geprägte Leseart von Texten, gewohnheitsmäßig noch immer in die Quere kommen, wenn wir nicht wachsam bleiben. Eine vollständige Phänomenanalyse auf hyperphänomenologischer Basis, wie wir diese Ende II-5.5. noch in Aussicht stellten, ist also weder wünschenswert noch möglich. Ebenso wie die Fülle und Feinheit des Erfahrens und Denkens für jede Analyse immer unerschöpflich bleiben, der schauende und reflektierende Mensch also immer vor einer grenzenlosen Offenheit steht, so kommt auch dem hyperphänomenologischen Instrumentarium eine gewisse Offenheit seiner selbst zu, in welche es noch immer hineinwachsen kann: Über Waldenfels hinaus, über diese Schrift hinaus, nicht aber über die Wirklichkeit hinaus. Um der vormaligen Terminologie die Treue zu wahren: Der Auftrag der Erregung bleibt, das Änigma der Heimsuchung aufrechtzuerhalten.

Welchen Weg gilt es jetzt also einzuschlagen? Was können und vor allem sollen wir unseren bisherigen Analysen der Textstücke aus I-2. noch hinzufügen? Es muss ein Mittelweg sein, der einerseits die hyperphänomenale Kraft unserer fünf Autoren in ihrer Textgebundenheit honoriert, und diese so von ihrer Sprache her sprachen lässt, und der andererseits doch gewisse hyperphänomenale Gehalte, die bisher vielleicht noch zu wenig bedacht wurden, punktuell an den Textstücken aufzuweisen versucht. So gesehen, ergeht hier also zum einen ausdrücklich der Appell zu einer Rückkehr zu den Textstücken in I-2. und, in Würdigung und Betonung der Kraft ihrer Autoren, natürlich auch zu einer Hinwendung zu den jeweils zitierten Werken als solchen und überhaupt zum Werk Pessoa's, Platons, Nietzsches, Kierkegaards und Celans *in toto*. Die damit einhergehenden, denkerischen Erfahrungen dürften bei der Lektüre hier ihr hyperphänomenologisch Übriges tun. Zum anderen aber wollen wir jetzt doch, noch einmal,

eine Umkreisung unserer Hyperphänomene vornehmen. Die Frage bleibt aber noch immer, unter welchem Gesichtspunkt genau.

Denken wir zurück an das Teilkapitel II-5., so haben wir unsere Eingangspassagen als Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen beschrieben, wobei wir den darin manifesten erzphänomenalen Anfang selbst, das pathisch-responsive *Wirken* von Hyperphänomenalität sowie einige thematische *Umgebungen* unserer fünf Urregungen konkret zur Sprache brachten. Nach dem Fremden *als* Fremdes, Anspruch und Antwort, d.h. dem Doppelereignis, Spuren von Überschüssen und der Frage, inwiefern uns diese Textstücke, vor allem jene der Gruppe A, als Leser involvieren, haben wir unsere Textstücke also schon befragt. Dass daran eine Brüchigkeit, Diastatik oder Indirektheit ohnehin anschließt, ist evident, scheint aber im Einzelnen zu behandeln gleichsam obsolet, weil zu eindeutig und im Grunde längst schon mitgedacht in dem in II-5. Ausgeführten. Obgleich wir von unserem Vorgehen dort als einem Vorantasten sprachen, war dieses, wie wir jetzt rückblickend sagen können, hyperphänomenologisch doch schon leidlich maturiert, um Wesentliches jedenfalls berechtigt anzugehen, wie es denn auch erfolgte. Was uns damals zögerlich stimmte, waren einige der Fragen und Probleme, die wir auch jetzt noch als in gewissem Sinne ungeklärt wissen, aber als Aspekte hinnehmen, die wir erst in der schon erwähnten, fragwürdigen Distanz zur Hyperphänomenologie zu klären vorsehen. Eine hypothetische Gegenwartsweise von Hyperphänomenalität, welche das Zusammenspiel von Sichzeigen und Betroffenheit noch *tatsächlicher* konkretisiert, kreist uns also noch immer im Kopf, wird für unsere jetzt folgende Analyse, wie oben angetönt, aber nicht von Belang sein können. Was bleibt stattdessen? Angesichts der Gehalte aus den Teilkapiteln III-3. – III-5. wollen wir versuchen in unseren Textstücken auf das Folgende zu achten: Das Inkompossible, das Vorprädikative, das Performative, das Selbstische und das Religiöse.

Blicken wir dafür zuerst auf die Textstücke der Gruppe B, in welchen das Hyperphänomenale primär im direkt Gesagten als medial reszendierende Selbstreferentialität anwesend ist, das so weniger anregend wirkt, aber immerhin zum Gegenstand einer Betrachtung werden kann: Das *uns* Fremde ist darin direkt ausgesagt wie bei Pessoa als “Fremdes“ oder hinsichtlich seinem pathisch-responsiven *Wirken* als “Verwunderung“ bei Platon, als “Erschrecken“ bei Nietzsche, als “Lachen“ bei Kierkegaard und als “Verstummen“ bei Celan. Das Hyperphänomenale ist darin, sei es als Ineffables oder als indirekt leibliche Wirkung, also immer schon objektiviert auf eine textuelle Anwesenheit, die, indem sie aufzeigt, was sie aufzuweisen versucht, dieses

zugleich immer schon aussagt und somit von seiner eigentlichen Abwesenheit ablenkt, d.h. dieses verdeckt und somit pathisch-responsiv verhindert. Diese Textstücke der Gruppe B sind, wie wir dies von Beginn weg ahnten, hyperphänomenologisch also unerheblich resp. nur sekundär relevant, denn sie *verfremden* unsere Erfahrung als Leser nicht wirklich, stellen also aufgrund ihrer ermangelnden Indirektheit und ihrer fehlenden Antwortlichkeit auf Absentes keine insgesamt adäquate *Deskription* des Hyperphänomenalen dar. Auf das Inkompossible, Vorprädikative, Performative, Selbstische und Religiöse in diesen Textstücken zu achten, selbst wo dies möglich wäre, scheint also wenig sinnvoll, würde es sich doch nur auf der Ebene des Gesagten und nicht des Sagens abspielen.

Blicken wir stattdessen auf die Textstücke der Gruppe A, in welchen das Hyperphänomenale primär im indirekten Sagen als medial transzendierende Transparenz anwesend ist, das so stark anregend wirken und durch eigenes Erleben mitverwirklicht werden kann: Das *uns* Fremde ist darin, wie wir wissen, gerade *nicht* ausgesagt, sondern wirkt auf *uns* pathisch-responsiv als ein Verwirren bei Pessoa, als ein Erstaunen bei Platon, als ein Erschrecken bei Nietzsche, als ein Belustigen bei Kierkegaard und als ein Verstummenlassen bei Celan, so die vermuteten Reaktionen. Das Hyperphänomenale ist darin nur indirekt objektiviert als ein Gesagtes, eine textuelle Anwesenheit, das, indem es aufzeigt, was es aufzuweisen versucht, gerade nicht aussagt, was als Überschuss, Abweichung und Entzug abwesend ist. Das Hyperphänomenale ermöglicht also seine absentische Präsenz im pathisch-responsiven *Wirken* der Leser. Auch dies ahnten wir seit Beginn unserer Untersuchung, und weist auf das beanspruchte hyperphänomenologische Vermögen direkt-indirekter *Deskription*, die genau dies aufzuweisen vermag – wie wir es hier tun und taten, und wie Waldenfels es an etlichen anderen Exempeln tut – selbst wenn sie dadurch nicht literarische Texte produzieren kann, im Grunde genommen aber auch nicht muss. Aus hyperphänomenologischer Sicht gilt für die fünf Texte der Gruppe A somit, dass sie sich am Unmöglichen versuchen, d.h. auf literarischer Ebene selbst eine „gelebte Unmöglichkeit“ zum Ausdruck bringen. Dazu Waldenfels: „Vielleicht kann man sagen, daß Erzählungen dort ihre größte Spannkraft entwickeln, wo sie sich am Unmöglichen versuchen.“¹²⁵⁶ Generalisieren wird dieses Wort ein wenig *weg* vom Narrativen, dann können wir in der Reihenfolge der Zitationen sagen: Dort, wo Notate, Dialoge, Aphorismen, Zwischenpsalme und Gedichte sich am Unmöglichen versuchen und wo das Unmögliche beispielsweise am Paradoxen, Ewigen, Mysteriösen, Göttlichen und Sprachlosen entfaltet wird,

¹²⁵⁶ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.64.

entwickeln sie ihre größte Spannkraft. Es folgt nun ein von der gelebten Unmöglichkeit motivierter Blick auf unsere Textstücke der Gruppe A, unter dem Gesichtspunkt der fünf oben genannten Motive.

Zur Erinnerung: – Erstens: Das Inkompossible ist, als *Widerstreit* der unvereinbaren Elemente unserer Erfahrung gedacht, hier als eine, wie wir sagten, Präzisierung der ambivalent-dialektischen Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit zu fassen, indem es das Nebeneinander der Dinge anstatt ihr Gegeneinander betont. Es gehört zu unserem Versuch mittels eines offenen, ambivalenten, multiplen und dynamisch flexiblen λόγος im Gesagten am Sagen zu arbeiten. – Zweitens: Als Vorprädikatives haben wir das Vor-bestimmende des Pathos im Sinn, wie es unseren responsiven λόγος erst in Bewegung setzt und uns wie ein Stachel trifft. Der pathische Hintergrund der Wirklichkeit, von welchem sich Sinn und Bedeutung erst abheben, ist also eine Ebene vorprädikativer Transzendenz, das *Mehr* des Fremden *als* Fremdes, das präordinale Ungeordnete, das unsagbar ist, aber doch auf uns *wirkt*. – Drittens: Das Performative betrifft die Vollzugsebene des protreptisch involvierten Lesers, den das Hyperphänomenale angeht als *Wem* des Widerfahrnisses und dessen Denken und Erfahren selbst eine *Verfremdung* erfährt. Er selbst vollzieht ambivalent-dialektisch immer, was ihm zustößt, d.h. er antwortet performativ-asymmetrisch auf den Anspruch des Fremden und Anderen (ein passiver Vorgang) und reflektiert im denkenden Lesen auf dieses Doppelereignis (ein aktiver Vorgang). Dies betrifft den Akt des Lebens selbst wie auch das textimmanente Handeln, das man im Lesen des Geschriebenen gleichsam mitvollzieht – Viertens: Das Selbstische bezieht sich auf das leibliche, gespaltene und ekstatische, d.h. sich selbst fremde Selbst. Es betrifft so das Selbst sowohl des Lesers als auch das, eines lyrischen Ichs. Dieses Selbst entspringt einem diastatischen Differenzierungsgeschehen, es beginnt als Patient und Respondent also immer woanders und ist primär als eine nachträgliche, kreative Response zu fassen. An seiner Leiblichkeit erfährt das Selbst die Welt, in welcher es immer außerhalb von sich selbst steht. – Fünftens: Das Religiöse ist der hyperbolische Erfahrungsmodus der *als* religiös erfahren wird, d.h. auf das spezifische Getroffensein jeweils religiös antwortet. Dies kann so auf Phänomene wie Geburt, Schuld oder Tod zutreffen. Gott selbst und das Göttliche überhaupt fungieren darin offenkundig als Formen radikaler Fremdheit, die hyperphänomenologisch erst recht keinen exklusiven Zugang erlauben, sondern höchstens indirekte Annäherungen.

Pessoas 413. Notiz aus *Das Buch der Unruhe* ist, wenn man so will, genuin inkompossibel. Die darin beschriebenen Kontraste stehen, wenn wir sie nicht von ihrer Widersprüchlichkeit her

betrachten wollen, im offensichtlichen Widerstreit als ein Nebeneinander des Denk- und Erfahrbaren, das sich so vielleicht nur im Traum als wirkliche *Simultaneität des Inkommöglichen* fassen lässt: „[...] das Universum auseinandernehmen und wieder zusammensetzen [...], daß wir nicht sind, was wir sind [...]. All unsere Träume vom Sprechen in nichtiges Schweigen meisteln. All unsere Gedanken an ein Handeln in Reglosigkeit erstarren lassen.“ Es gibt hier nicht nur viele Beispiele mehr, das Notat selbst *ist* ein Beispiel für diese Widerstreite. Es ist dabei gerade das Traumhafte – „Vom Traum und für den Traum leben“ – ein Grundmotiv bei Pessoa, das uns hier ganz deutlich mit einem Vorprädikativen konfrontiert, welches wir mit Freud, aber auch mit Waldenfels im Unbewussten verorten können. Aus diesem Pathos erwächst so wiederum der oftmals radikal inkommögliche λόγος des Träumens, den wir explizit auch in den surrealen Stellen dieses Notats vermuten können, das so selbst zu einer Art absurdem Traumbild wird, in dem wir „Farben nehmen und auf der Palette mischen, ohne eine Leinwand zum Bemalen vor uns. Stein bestellen und, ohne Bildhauer zu sein, mit dem Meißel ohne Meißel behauen.“ Als performativ erkennen wir im Text selbst eine ganz Reihe an Handlungen, die das lyrische Ich vollzieht, wie etwa: „Das Leben mit ganzem Körper ignorieren, sich mit allen Sinnen aus der Wirklichkeit verlieren, der Liebe mit ganzer Seele entsagen.“ Oder: „Hören, wie die Stunden uns sagen, daß wir mit einem erfreuten, ungläubigen Lächeln existieren.“ Auf dieser Ebene ist das Textstück voller Mitvollzugsebenen, die unser lächelnd existierendes, leibliches Selbst aktivieren. Dieses Selbst ist im Text als der eben zitierte ganze Körper mit seinen Sinnen nicht nur konkret präsent, sondern zeigt sich durch seine widersinnigen Handlungen auch als Urheber seiner eigenen Traumwirklichkeit, die es nämlich träumt *im* vorliegenden Text und zu welcher es selbst nur in einem ekstatischen, also sich selbst fremden Verhältnis stehen kann: Ein „Versteck spielen mit unserem Bewußtsein zu leben“ also und, wie wir schon sahen, die Unsagbarkeit, „daß wir nicht sind, was wir sind“, dass dieses Selbst also in sich gespalten ist und anderswo beginnt, als es ist. Und schließlich das Religiöse, das in diesem Notat als der verborgene, paradoxe Sinn auftritt, den wir responsiv als andere, göttliche Seite im Pathos der Dinge vermuten können, welche es erlaubt den ganzen surrealen Traum hier *als* religiös zu fassen, der auch den „Schrecken zu leben“ vielleicht noch umwenden könnte, würden wir dieser Erklärung vielleicht etwas *mehr* Glauben schenken, um so im Verzicht auf das Explikatorische daran, also *über* den Traum des Lebens hinaus, vielleicht in den blauen Himmel der ungetrübten Göttlichkeit zu erwachen.

Platons Passage aus dem Dialog *Parmenides* ist, ähnlich wie Pessogas Notat, reich an Kontrasten, die wir durchaus als inkommöglich fassen können, was etwa die Charakterisierung

des Augenblicks (das ἐξαίφνης) veranschaulicht: „daß von ihm aus etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht. [...] und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.“ Anders als bei Pessoa fungiert das „seltsame Etwas“ des Augenblicks aber selbst als „Übergang“ inmitten des Widerstreitenden, sodass wir den Augenblick als die Zwischenheit des Ewigen inmitten von Ruhe und Bewegung fassen können, die bei Pessoa höchstens das Göttliche über die Traumwirklichkeit des Lebens hinaus leisten könnte. Der Übergang scheint das Widerstreitende so einerseits zu überwinden, andererseits erst zu konstituieren. Letzteres aufgreifend: Der Augenblick als „keiner Zeit angehörig“, aus dem gleichsam die Zeit ausgeht, assoziiert so ohne Mühen den Schöpfergott, wie ihn die monotheistischen Traditionen, aber auch die theistischen Philosophien denken. Diese religiöse Dimension ist in der vorliegenden Dialogstelle offenkundig ein Deuten des ἐξαίφνης als religiöses Hyperphänomen, das uns fundamental *be*-trifft, obgleich es sich uns immer fundamental entzieht. Als das unsagbare *Mehr* Gottes, können wir das Ewige des Augenblicks so auch als ein vorprädikatives Pathos beschreiben, aus dem der zeitliche λόγος des *Parmenides*-Dialogs selbst erst entspringt, den wir als mitgehende Leser Platons so wiederum performieren, indem wir uns protreptisch mit dem lyrisch-philosophischen Ich der Dialogisierenden gleichsam identifizieren: Wir erhandeln hier also die Denkbewegungen zeitlich, um selbst aber in die Ewigkeit des Augenblicks zu gelangen, in welcher die unverstellte Wahrheit selbst wohnt. Insofern wir also zeitlich das Unzeitliche anstreben, dieses Streben selbst aber vollziehen, spalten wir unser involviertes Selbst einerseits in das zeitlose und vorprädikative Darüber-hinaus des ἐξαίφνης und andererseits in die temporale Zwischenhaftigkeit des inkompossiblen λόγος, indem wir durch das Pathos des lebendigen Leibes auf einen ewigen und göttlichen λόγος hinsteuern, den wir uns als selbst-versöhnte Einheitlichkeit zumindest imaginieren können.

Nietzsches 310. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft* strotzt zunächst vor Pathos: „Wie gierig kommt diese Welle heran.“ Ein Pathos, das so einen durchaus vorprädikativen Charakter hat: „So leben die Wellen, — so leben wir, die Wollenden!“ Ein vorprädikatives Pathos des nackten Lebens nämlich, ein Pathos des reinen Willens, dessen Geheimnis selbst einer gewissen Unsagbarkeit entspricht, die aber doch *wirkt* und waltet, wie die Welle, deren Ursprung ihres Anstürmens, kennen wir ihn auch, sich uns doch unmittelbar immer entzieht. Ein Wirken einer geheimen Kraft also, die nicht nur einer sprachlosen Quelle entspringt, sondern die wir in diesem Aphorismus als religiös deuten können, weil sie unser ganzes Leben von Grund auf durchdringt und prägt, im letzten Sinne dieses selbst erzwungen hat. Das Leben kroch „mit

furchterregender Hast in die innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein“, voll „Gelüste der Schatzgräberei“. Ein Geheimnis aber, das trotz seiner Transzendenz immer auch unser „Geheimnis“ ist. Ein Geheimnis, das wir also selbst vollziehen, das sowohl unser lesendes, mitdenkendes sowie lyrisches Ich, mit dem wir uns vereinen, vollbringt als auch von Grund auf pervadiert. Wir brüllen also wie die Wellen „vor Lust und Bosheit“, tauchen unsere „Smaragden hinab in die tiefste Tiefe“ und werfen „unendliches weisses Gezottel von Schaum und Gischt darüber weg“, denn wir *sind* derselbe Wille, der in den Wellen wirkt. Wir sind aber auch jener, dem die Wellen zürnen: „Ihr misstraut mir? Ihr zürnt auf mich, ihr schönen Unthiere?“, dem „Alles recht“ ist und der die Wellen nicht verraten wird. So aber leben wir, „die Wollenden“, auch in diesem nietzscheanischen Aphorismus zwischen Pathos und Response gespalten, wir, die wir um unser eigenes Geheimnis wissen. Ein Geheimnis, das uns, das lyrische Ich, den Wellen, der in ihrer Vielfalt widerstreitenden, von diesem einen Willen geschaffenen, gezeichneten und gelenkten Welt gleicht macht: „Ihr und ich, wir sind ja aus Einem Geschlecht! — Ihr und ich, wir haben ja Ein Geheimnis!“ Ein Pathos des rein Willens aller Dinge also, das in der Response des wollenden Lebens nur einen Ausdruck kennt: *Wille zur Macht*.¹²⁵⁷

Kierkegaards Zwischenpsalm aus *Entweder-Oder* beginnt wie Nietzsches Aphorismus zutiefst pathisch: „Etwas Wunderbares ist mir widerfahren.“ Diese *als* religiös zu deutende Pathik zieht sich durch den ganzen Text: „wurde mir die Gunst gewährt“, „daß meine Bitte erfüllt sei“, „Es ist dir gewährt.“ Wir können sie ferner als vorprädikativ deuten, weil sie auf eine zwar sprechende Götterschar im „siebenten Himmel“ zurückgeht, diese selbst aber, ihrer Transzendenz gemäß, sich jedenfalls aller Sprachlichkeit immer auch entziehen muss, was wir für eine ungesagte Ontologie des *Polytheismus* folglich annehmen wollen. Ein göttlicher λόγος spricht hier also zu *uns*, doch spricht er, seiner göttlichen Abkunft gemäß, immer aus einem *Mehr* des Fremden, das *uns* aber sprachlich trifft. Die Motive der Religiosität, Selbstheit, *Performativität* und Vor-Bestimmtheit treffen hier zusammen: Denn dieses *Uns* des Angehens ist das offenkundige *Wem* des Widerfahrnisses seit dem ersten Satz, zu dem die Götter aus dem Vorsaglichen sprechen und das uns, als Leser, so auch leiblich involviert, sodass wir selbst es sind, die entzückt und zur Wahl angehalten werden: „Ich ward entzückt“, „so wähle“, „eines wähle ich“. Ein performatives Selbst also, dem in diesem Zwischenpsalm von den Göttern auch die Bitte erfüllt wurde, die Lacher auf seiner Seite zu haben. „Daraus schloß ich, daß meine Bitte erfüllt sei.“ Erfüllt wird die Bitte durch das Lachen der Götter, das den λόγος gerade

¹²⁵⁷ Siehe Nietzsche u.a.: *Also sprach Zarathustra* (KSA4), S.74/111/146-149/181

wieder in ein vorprädikatives Pathos transzendiert: „[...] nicht ein Gott, der ein Wort erwiderte, hingegen fingen sie alle an zu lachen.“ Ausgewählt wurde dieser Wunsch von *uns* aus den inkompossiblen Wünschen, deren Nebeneinander letztlich doch nur *eine* Antwort erlaubt: „willst du Jugend oder Schönheit oder Macht oder ein langes Leben oder das schönste Mädchen [...]“. Eine Antwort, die eine Wunscherfüllung zur Folge hat, die aus dem *Anderswo* des „siebenten Himmel“ stammt, so wie das lyrische Ich sich selbst *in* und *von* diesem *Anderswo her* antwortend erfährt, also auch *in* und *durch* diesen Zwischenpsalm gespalten wird.

Celans Gedicht *Zu beiden Händen* eröffnet zugleich inkompossibel, performativ wie selbstisch, denn die Duplizierung beider Hände und die unzähligen Sterne, die „mir wuchsen“, „nah“ und „fern allen Himmeln“, wo sich „die Welt“ „mitten durch uns“ auftut, spricht immer schon von *unseren*, von *meinen* Händen des vollziehenden lyrischen Ichs, mit dem wir Leser uns gleichsetzen können, und dem sich die Mannigfaltigkeit der Welt sowie der Sterne pathisch gibt. Es ist auch dieses Ich hier, das wachende, ja, das erwachte, dem die Augen wie zwei Sterne seiner beiden Hände aufgehen, so wie auch *uns* durch dieses Gedicht die Augen aufgehen sollen. Das Inkompossible bleibt in der Folge gebrochen in der „gastlichen Mitte“, wo das lyrische Ich und der fremde Andere, vermutlich das „Du“ des Geliebten, zusammenfallen, sodass auch das Selbst noch in den Anderen zerbricht, sich dort, in dieser Spaltung, zugleich fremd wie eigen wird: „fällst / du mir zu, einander / entfallen.“ Das auch geschlechtlich leibliche Ich – die gastliche Mitte, der es zufällt – zergeht so aber bis in das „uns“ der letzten Verszeile, die selbst nicht nur in ein Vor- oder Nachprädikatives verebbt, sondern so auch das zuerst konstitutive, dann zergangene Selbstische auflöst und allen Vollzug in das Verstummen beendet: „hat uns – –.“ Das „Selbe“ ab der 4. Strophe, das uns verloren und uns vergessen hat, weist wiederum auf den Gott, den Sich-selbst-Identischen, der uns entglitten ist, so wie auch wir ihm entglitten sind. Vor diesem Verlust verstummen wir, wie der Gott vor uns verstummt, sodass wir auch dieses In-die-Stille-Gleiten *als* religiös deuten können. Und zwar selbst dort, wo es mit dem Religiösen gerade bricht, denn die Fremdheit im nur indirekt angedeuteten „ – – “ ist so grundlegend, dass Gott- und Nicht-Gott im ewigen Schweigen responsiv ebenso zusammenfallen, wie im Doppelereignis der Anspruch mit der Antwort.

Es ließen sich diese fünf Texte der Textgruppe A gewiss auch anders, gerade hyperphänomenologisch noch abweichender beschreiben, vielleicht sogar indem wir noch ein wenig mehr Ambiguität und Offenheit wagten, als wir uns dies jetzt zugemutet haben. Oder aber, und hier noch einmal der Verweis auf den ersten gangbaren Weg: Wir lassen alles

Beschreiben und Analysieren dennoch bleiben und lesen schlicht, was uns diese Texte erfahren lassen. Sicher ist aber auch, dass das pathisch-responsive *Wirkpotenzial* dieser Texte, sobald wir deren Ursachen ergründen wollten, uns wohlbegründet in das Spektrum hyperphänomenologisch möglicher *Deskription* führte, dem wir hier wiederum zu entsprechen versuchten. Selbst jetzt bleibt, wenn wir auf das Teilkapitel I-3. zurückblicken, aber noch immer ein Faktor klärungsbedürftig: Die Stimmung des Befremdens nämlich, die wir seit I-3. als Konsequenz der Effekte unserer Texterfahrungen annehmen. Gewiss ließe sich auch die Stimmung so unter den “Überschwang“ von Gefühl und Empfindung reihen, der das Gewohnte transzendiert. Folglich könnten wir auch hier mit hyperphänomenologisch-responsiven Mitteln ansetzen und die Stimmung als pathisch-leibliche Ausdrucksform deuten, die wir dann, wie es hieß, gleich einem involvierten, aber nicht betroffenen Zeugen oder Therapeuten, im Doppelereignis von Widerfahrnis (Faktum und Effekte unserer Texte) und der Stimmung (die Konsequenz davon) beschreiben könnten. Das Erschütternde, Ungeheuerliche oder Erhebende dieser Texte wäre dann aber gerade wieder *anders* rationalisiert, als wir die Stimmung im auratischen Sinne selbst als *pro nobis* resp. *pro me* Betroffene bisher erlitten und beschrieben haben. Wir stoßen hier, am Ende dieser Analyse, im analogen Sinne also wieder auf alle seit dem Teilkapitel II-3. suchend und fragend erwogenen Gehalte, mit welchen wir uns aus dem *In se ipso* der Hyperphänomenologie jetzt in ein *Apud se ipsum* der Hyperphänomenologie versetzt sehen.

Die singuläre Salienz, die *Tatsächlichkeit* der Erfahrung oder eine Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie, wir wissen dies, gehören alle in dieses distante Beisein, in dem wir der Hyperphänomenologie *nahestehen*, aber nicht *in ihr stehen*. Schauen wir aus der Position, in welcher wir uns jetzt befinden, allerdings zurück auf den bisherigen Fortlauf dieser Schrift, so können wir, ungeachtet der noch offen gebliebenen Fragen, feststellen, dass wir das ursprüngliche Ziel einer Analyse unserer im anfänglichen Anfang versuchten Begegnungen mit dem Hyperphänomenalen durchaus erreicht haben. Und zwar dahingehend, dass wir diese mit den Mitteln der Hyperphänomenologie zumindest in zwei Umrundungen beschrieben und untersucht haben, was vielleicht genau dasjenige war, was wir hier leisten konnten, von allen erschöpfenden Deskriptionsansprüchen Abstand nehmend. Dazwischen, und um diese Bemühungen herum, lag der Versuch einer *Exposition* und *Spezifikation* der waldenfelsischen Hyperphänomenologie (*II. und III. Teil*) und ihren, sie mitstiftenden Verwicklungen, wobei in diesem selbstkonstitutiven *III. Teil* vor allem die *ambivalente Dialektik* hyperphänomenaler Erfahrung, das leibliche Selbst, das Religionsphänomenologische sowie die Gegenwartsweisen

des Hyperphänomenalen ergänzend hinzukamen. Die uns bekannten Fragen, die im Zuge der Entwicklung unseres Instrumentariums mit Blick auf I-2. dabei aufgekommen sind und die wir auch nach der in diesem *III. Teil* vorgenommenen *Spezifikation* der Hyperphänomenologie *in se ipso* noch nicht klären konnten, markieren, wie wir jetzt sagen können, den Übergang von der nunmehr erfüllten Aufgabe einer versuchten Analyse unserer eingängigen Textstücke hin zu einer neuen Aufgabe, die über diesen *III. Teil* hinaus geht und *ipso facto* das Anfügen eines weiteren, *IV. Teils* bedingt. Diese neue Aufgabe, die sich uns aufgetragen hat, haben wir im Verlauf dieser Schrift bereits hinreichend präpariert und harrt so, strenggenommen, nur noch unserer Mühen, sie anzugehen. Sie beinhaltet zweierlei: – Erstens eine *Kritik* und – zweitens eine *Komplementierung* des Hyperphänomenologischen, beides, soweit uns dies möglich ist. Möglich gegeben den hier vorgelegten Bedingungen und möglich *per se*, gegeben der Versiertheit des Stoffes selbst.

Der nachfolgende *Teil IV* wird sich also einer *Konkretion* des Hyperphänomenalen widmen, die wir durch eine *Kritik* und *Komplementierung* des Hyperphänomenologischen zu erreichen versuchen, wobei unsere bisher ungeklärt gebliebenen Fragen und Probleme die Grundlage für dieses Vorgehens bilden werden. Wir wollen die Hyperphänomenologie damit nicht mehr von ihrem dezentralen Zentrum oder ihren *Umgebungen* her weiterentwickeln, sondern sie aus einem distanten Beisein zum einen punktuell befragen, zum anderen an diesen Punkten ergänzend ansetzen. Überdies wollen wir aber auch sehen, ob sich unsere Position zur Hyperphänomenologie trotz der gesuchten Nähe auch in eine Fernnähe verschieben lässt, die selbst ein Darüber-hinaus der Hyperphänomenologie noch erlaubt.

Teil IV: Konkretion des Hyperphänomenalen

IV – 1. Die Distanznahme: Hyperphänomenologisches *apud se ipsum*

Eine Hyperphänomenologie geht über sich selbst im Hyperphänomenalen noch hinaus. Sie vollzieht und provoziert so, getreu ihrer eigenen Strukturiertheit als ein Zwischen und Darüberhinaus, an sich selbst gleichsam eine ekstatische Fremdheit, welche ihren λόγος seinem Erleben immer auch entfremdet. Dieses Verhältnis ist, wie uns bekannt, in seinem Oszillieren aber kein starres, sondern ein dynamisches, weshalb das hyperphänomenologische Erfahren und Denken sich selbst immer nur in Bewegung, als ein Auf-sich-Zukommen und Sich-von-sich-selbst-Entfernen, als ein Rückbinden auf sein Woher und ein Vorauswerfen auf sein Wohin entfremdet ist. Wir können Waldenfels – zumindest als den Vorbereiter dieses Denkens – so als einen anti-odysseus'schen Denker fassen, denn im Gegensatz zum Heroen von Troia wird ein Hyperphänomenologe auch nach zehn Jahren Irrfahrt zu keiner Penelope heimkehren können. Es kann für den Hyperphänomenologen keine andere Heimat geben als das Unterwegssein im Oszillieren, Übersteigen und Umrunden, d.h. im erfahrungsmäßig Exzessiven.¹²⁵⁸ Für den Antrieb dieser Bewegungen gilt so im übertragenen Sinne ein Wort Valéry's: „Mein Anspruch ist meine Energiequelle.“¹²⁵⁹

Die wahre Heimat des Hyperphänomenologen ist also das Exzessive, das sich im mannigfachen Antworten auf die vielfachen Ansprüche der Erfahrung auch selbst noch exzessiv ist. Wir entsinnen uns hier der zuvor skizzierten Bestimmung des Exzessiven als einer doppelten Offenheit und Unschärfe sowohl seines Woher als auch seines Wohin (siehe Ende III-3.). Aufgrund der dort erwähnten begrifflichen Vorzüge der Bewegung des *Ex-* im Verhältnis zu jenen des *Trans-* und *Hyper-* wäre es durchaus opportun hier auch von einer „Exzessphänomenologie“ zu sprechen, sehen wir es dabei nur nicht vor, einem vermeintlich sicheren Hafen (*portus in ob portus*) entgegenzufahren, es sei denn dieser wäre der ortlose Ort, in dem der Exzess sich erfahrungsmäßig und denkerisch jeweils entfaltet, ohne dort aber mehr

¹²⁵⁸ Hier steht die Hyperphänomenologie auch konträr zum Hoffnungsdenken Ernst Blochs: „Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ Siehe *Das Prinzip Hoffnung*, S.1628.

¹²⁵⁹ Valéry: *Windstriche*, S.64.

als nur für kurze Dauer einzukehren und um baldmöglichst wieder in die See der inkompossiblen Erfahrungen zu stechen. Dieser ortlose Hafen ist, mit Waldenfels gedacht, das pathisch-responsive *Wirken* im Leib. Ergänzen wird dieses *Wirken* um unsere, in dieser Schrift bisher fragend aufgeworfenen Faktoren, dann ist dieser ortlose Hafen ebenso der Brennpunkt des singulär-salient *tatsächlich* erlittenen *Wirkens* im Leib. Und zwar im Leib eines getroffenen Selbst, welches davon *pro me* betroffen ist. Es findet sich in unserer Bewegung hier also nicht nur eine Tendenz vom *Hyperphänomenalen* zum *Hyperphänomenologischen* (sie entspricht unserer Bewegung in dieser Schrift vom *I.* zum *III. Teil*), die sich dann in der uns mittlerweile vertrauten Oszillation zu halten versucht, sondern, anhand des Exzessiven darin, auch ein zusätzliches Hinausgehen in eine noch einmal andere Offenheit des Woraufhin als es die Offenheit des Woher ist. Das gemeinsame Woher beider Bewegungen ist natürlich das Pathos des Hyperphänomenalen, des Sagens und des Erfahrens. Dieses hält sich im responsiven λόγος des Hyperphänomenologischen, des Gesagten und des Erfahrens wach. Darin wird auch der erfahrene Exzess, wir wissen dies, zum gesagten “Exzess“. Auch das Selbst als ein Differenzierungsgeschehen ist im Erfahrungsereignis eine Response des λόγος, wodurch es eine responsive Fassbarkeit erhält, etwa als ein “gespaltenes Selbst“. Das Woraufhin des Exzessiven, in welches dieses sich voraus wirft, zeigt in der darin implizierten Offenheit und Vagheit aber ein gleichsam zweites Hyperphänomenales, Sagen und Erfahren an, welches nicht seinem Woher entspricht und welches auf jede Antwortlichkeit immer noch folgt. Dieses Woraufhin ist in unserer bisher verwendeten, lediglich als umschreibend zu verstehenden Terminologie der Brennpunkt des singulär-salient *tatsächlich* erlittenen *Wirkens*, und zwar eines Exzessiven im Leib eines *pro me* betroffenen Selbst. Es ist also auf *dieses* besondere *Wirken* im Selbst *hin*, *worauf* sich das hyperphänomenal Exzessive wirft und worin es sich zu konkretisieren versucht, wenn dieses darin – erstens erlitten (pathisch-responsiv) und – zweitens als solches gefasst (λόγος-responsiv) wird, indem dieses Erleiden und Fassen das *tatsächliche* Leiden und Fassen eines real betroffenen Selbst ist. Die radikale Offenheit liegt hier in der prinzipiellen Verslossenheit dieser *Tatsächlichkeit* des Erfahrens und Begreifens für all jene, die nicht *dieses tatsächlich* erfahrende und begreifende Selbst *sind*. Das exzessive Selbst, in welchem sich der Exzess pathisch-responsiv *tatsächlich* konkretisiert, ist dadurch ein profundales sowie exponiertes Selbst, denn es ist einerseits von bodenloser Herkunft und andererseits von sich herausgestellter Zukunft. Es stammt aus einem namenlosen “Es gibt“ des Pathos und es mündet in einem unsagbaren “Es wirkt“ der Response. Es ist ein gespanntes Seil

zwischen seinen beiden exzessiven Bewegungen und erinnert so im Ansatz nicht grundlos an Nietzsches Menschen in *Also sprach Zarathustra*.¹²⁶⁰

Im Hinblick auf ein solches profundales und exponiertes Selbst, in dem sich das Exzessive sowohl empirisch als auch reflexiv konkretisiert, würde sich eine solche „Exzessphänomenologie“ als Keim der erwähnten Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie erweisen. In einer solchen wäre sich die Hyperphänomenologie selbst noch exzessiv, indem sie nicht nur aus sich träte, um sich selbst als Denk- und Erfahrungshaltung zu reflektieren, sondern indem sie auch aus sich ginge, um sich selbst als Denk- und Erfahrungshaltung zu erfahren, d.h. um *tatsächlich* auch vollzogen zu werden. Diese konjunktiven Bewegungen obliegen als Potenzialitäten selbstredend immer dem Hyperphänomenologen, der sich als ein exzessives Selbst im hier skizzierten Sinne innerhalb seiner phänomenologischen Tätigkeit versteht. Interessant wird diese Überlegung aber offenkundig dort, wo dieses exzessive Selbst eines *Pro me* auch den hier involvierten Leser betrifft. Es ist genau in dieses komplexe Verhältnis von *tatsächlicher* Betroffenheit des Lesers, in welches wir in diesem abschließenden *IV. Teil* gelangen wollen. Dazu bemühen wir uns zunächst um die erwähnte Position eines distanten Beiseins der Hyperphänomenologie in einem *Apud se ipsum*. In diesem Kontext interessiert uns ein solches exzessives Selbst vorerst noch nicht. Wir wollen aus dieser Fernnähe vielmehr unsere kritischen und komplementierenden Überlegungen ansetzen. Bei diesen kann es sich, wie uns zuvor schon Borges figurativ zu verstehen gab, nur um Anspielungen und Andeutungen alternativer Denkmöglichkeiten handeln. Wir wollen und dürfen die waldenfelsische Hyperphänomenologie also keineswegs als eine objektiverte Theorie behandeln, welche wir von außen so oder so kritisch beurteilen und kommentieren können. Dies wäre gegeben unserem in dieser Schrift vorgelegten Verständnis der Hyperphänomenologie nicht nur ein Missverständnis, sondern geradezu lächerlich, würde es doch alle Bemühungen um ein *Andersdenken* auch in Bezug auf das Bedenken der Hyperphänomenologie in den Wind schlagen. Davon abgesehen wäre ein solches Vorgehen auch in einem unfruchtbaren Sinne performativ-paradox, müssten wir doch in großen Zügen gegen unser eigenes hier vollzogenes Denken angehen. Wir würden uns so den eigenen Boden unter den Füßen wegziehen, wodurch auch unserer Selbstkritik, haltlos geworden, in einen bodenlosen Abgrund stürzte. Die Hyperphänomenologie ist eine Haltung gegenüber

¹²⁶⁰ Vgl. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA4), S.16: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde. / Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.“

grenzwärtigen Erfahrungen; sie ist eine Disposition, die es im Lichte der *Simultaneität des Inkompossiblen* anzunehmen gilt. Zu dieser Haltung gilt es sich zu verhalten, wenn nötig auch abweisend, jedoch nur gemäß ihrer eigenen Beschaffenheit. Wir wollen also, ob kritisch, komplementierend oder konkretisierend, auch in diesem *IV. Teil* immer nur umkreisen, was uns auffällig erscheint und so mit vereinzelt Fingerzeigen auf Problematisches, Ergänzungswürdiges oder Zu-Verdeutlichendes hinweisen. Dies betrifft Waldenfels selbst, geht aber auch über ihn hinaus. Das bisher in dieser Schrift offen und fragwürdig Gebliebene fungiert, wie schon erwähnte, dabei als Grundlage für unser Vorgehen. Es interessieren uns in diesem letzten Teil aufgrund seiner vornehmlich indizierenden Ausrichtung so mehr punktuelle Eröffnungen und Anregungen als ausgedehnte und detaillierte Beurteilungen auf kritisch-destruierender Basis, die doch nur selten wirklich belebend wirken. Im Falle eines genuin stimulierenden und geistreichen Denkens, wie die waldenfelsische Hyperphänomenologie es ist, scheint uns dies erst recht verfehlt. Unsere Arbeit am Hyperphänomen nimmt also auch hier ihren tendenziell freien und offenen Fortgang. Wohin sie uns dabei führen wird ist ungewiss, selbst wenn wir in das erwähnte Beisein bewusst treten wollen, um gerade auch das exzessive Selbst, das wir selbst sein *könnten*, zum Leben zu erwecken. Sollte uns dies sogar zu einem Außerhalb der Hyperphänomenologie führen, d.h. einem *trans* oder *extra se ipsum* der Hyperphänomenologie, dann wäre genau dies der Weg, den uns der versuchte Grenzgang hier zu gehen lehrt. Wir dürfen nicht vergessen, dass eine Hyperphänomenologie immer auch überfordern darf, ja vielleicht auch überfordern *muss*, ist ihr Anliegen doch das Außer-Ordentliche im starken Sinne des Wortes.

Wir werden uns als erstes, den Ankündigungen gemäß, also einer *Kritik* des Hyperphänomenologischen (IV-2.) zuwenden, wobei wir, wie auch für alle weiteren folgenden Teilkapitel, und wie auch schon beim letzten Teilkapitel der Fall (siehe III-6.), alles bisher Entwickelte voraussetzen. Es soll uns jetzt um einen möglichst konzisen Abschluss dieser Untersuchungen gehen, bei dem der jeweilige Ausgangspunkt unserer nachfolgenden Überlegungen immer der bis hierher zurückgelegte Weg sein muss. Was folgt sind punktuelle Hinweise auf Probleme und ungeklärte Fragen, wie sie uns im Zuge der *Exposition* und *Spezifikation* der Hyperphänomenologie aufgefallen sind.

IV – 2. Kritik des Hyperphänomenologischen

Die Vorzüglichkeit der Hyperphänomenologie liegt in Sonderheit darin, dass sie *sowohl* mit der von Mallarmé, Rimbaud, Nietzsche, Freud, von Hofmannsthal, Wittgenstein und all ihren Nachfolgern entfesselten Revolution der Dekonstruktion unmittelbarer Präsenz *als auch* der von Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und vielen anderen Phänomenologen unternommenen Bemühung ein erfahrungsgebundenes Gegenwärtigsein des Phänomens *als* Phänomen sicherzustellen, ernst macht. Dass sie also, in anderen Worten, durch ihre ambivalent-dialektische Ausrichtung das Zugleich das Abwesenden und Anwesenden zu denken vermag; dass sie imstande ist die Figuren absenter Präsenz und präsenter Absenz durch ein indirektes φαίνεσθαι aufzuweisen. Dieser Brückenschlag macht aus dem “Hyperphänomen” vielleicht sogar einen Begriff im Sinne Deleuzens und Guattaris, und zwar in Bezug darauf, dass er das Ereignis einer Sache tatsächlich freisetzt und dann indirekt aufweist, wobei er auch die untrennbaren Variationen des Ereignisses erfasst.¹²⁶¹ Der Begriff des “Hyperphänomens” ist, obgleich nur ein Gefäß für die Mannigfaltigkeit des Ereignishaften, das er als Überschuss implizit aufzeigt und das ihn gerade auf akzeptable Weise unklar macht (siehe III-2.), ein nicht weiter zu unterscheidender Unterschied in der Erfahrung.¹²⁶² Dadurch wird er deskriptiv gleichsam unersetzbar, denn es ließe sich zwar unter einem anderen, ähnlichen Begriff aussagen, was er aufweisen muss; was er aber aufweisen muss, verlangt *notwendig* nach einem Begriff.¹²⁶³ Obgleich dieser Begriff nur negativ und indirekt möglich ist, denn er transzendiert sich selbst notwendig in seine hyperphänomenale Herkunft, erfüllt er seinen deskriptiven Zweck gerade in dieser Negativität und Indirektheit. Auf dieser Ebene bejahen wir das hyperphänomenologische Geschäft bedingungslos, denn es charakterisiert auf der Basis seiner *Eingestelltheit* eine Haltung zur Wirklichkeit, die nicht nur redlich ist, sondern als eine *raison élargie* auch erweiternd, d.h. sie erweitert das Denken und Erfahren all jener, die *sie* denken und die *durch sie* erfahren und dann beschreiben, was sie *dergestalt* erfahren und denken.

¹²⁶¹ Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, u.a. S.27/40/186f. Ob das Hyperphänomen als Begriff so auch nach den konstruktivistischen Vorstellungen der beiden Autoren erschaffen wurde, wollen wir hier offenlassen. Ebd. S.40f.

¹²⁶² Wir denken hier auch an die Aristoteles-Stellen in der *Metaphysik*: „[...] so ist klar, daß die Definition der Begriff ist, der aus den Unterschieden hervorgeht. Doch man muß auch tatsächlich den Unterschied in seine Unterschiede zerlegen [...]“. Siehe Buch VII, Kapitel 12, 1038a9-10. Und: „Wenn sich das nun so verhält, ist es klar, daß der letzte Unterschied das Wesen der Sache und ihre Definition sein wird.“ Siehe ebd. 1038a18-20.

¹²⁶³ Waldenfels betont, dass das “Fremde” kein Begriff sei, denn das Fremde sei erstens kontextuell und zweitens plural, insofern es sich als Außer-ordentliches immer auf verschiedene Ordnungen beziehe. Siehe Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.431. Dieser Vorwurf ist für den Begriff des Hyperphänomens gemäß unserer Charakterisierung aber nicht applikabel, insofern die konzeptuelle Einheit des Hyperphänomens gerade alle Merkmale der erfahrungsmässigen Uneinheitlichkeit vereint.

Ungeachtet aller Probleme und etwaigen Mängel, die sich innerhalb einer Hyperphänomenologie, je nach Eigenpositionierung des Kritikers, feststellen ließen, überwiegt in unserem Verständnis so stets dieses weitende und dadurch Welt und Leben ausbauende Vermögen der Hyperphänomenologie, welches unserem Begriff von Philosophie daher schon sehr nahekommt: Arbeit am λόγος, im λόγος und durch den λόγος zu sein.

IV – 2.1. Die Grundlagen der Kritik

Wo hier also *Kritik* und Urteil hinzutreten, sollen diese stets als fortgesetzte Arbeit am λόγος hinzutreten, indem sie nicht mindern, was deskriptiv und explikatorisch immer möglich bleibt, sondern deskriptiv und explikatorisch steigern, was sich konkret zeigt in der Mannigfaltigkeit des Erfahrens. Auch eine *Kritik*, und selbst eine Zurückweisung der Hyperphänomenologie, sollte folglich als Immanenzerweiterung der Phänomenalität vorgenommen werden, die sich als Erweiterung der *res ipsa loquitur* an die Seite der Hyperphänomenologie stellen kann. Letztlich sollte es in diesem Akt immer dem Leser und Rezipienten überlassen bleiben, welchen der ihm insgesamt präsentierten Spezifizierungen innerhalb der multiplen Strukturen der Erfahrung er die deskriptiv und explikatorisch größte Überzeugungskraft attestiert. Zu umrunden, was einem als bedenklich und fragwürdig auffällt, und dieses durch Fingerzeige deutlich zu machen, ist also prinzipiell als ein auf Ergänzenbarkeit hin angelegtes Vorgehen zu verstehen, d.h. selbst dort, wo es gar nicht zu komplementieren trachtet, was es kritisiert, scheidet es (von κρίνειν), um das Getrennte nebeneinander zu stellen. Selbstredend sprechen wir hier einmal mehr “nur“ von einer Haltung zur *Kritik* und ihrem Vermögen und keiner Generalisierung der *Kritik* als solcher. Zudem haben wir, wie oben schon statuiert, hierbei explizit die Hyperphänomenologie und ihre Kritisierbarkeit vor Augen und nicht etwa andere Formen der Phänomenologie, geschweige denn andere Theorien oder Gedankengebäude, die differierend beschaffen sind, als die Hyperphänomenologie es ist, und so auch einer anderen Kritisierbarkeit ausgesetzt sind.

Blicken wir nun auf unsere in dieser Schrift dargelegte waldenfelsische Hyperphänomenologie, so ließe sich an diese auf verschiedene Weisen kritisch ansetzen: Es ließe sich – erstens eine allgemeine *Kritik* an der Phänomenologie, und darin eine besondere an der Hyperphänomenologie und ihren Elementen vornehmen, etwa inspiriert durch Adorno, Foucault oder Derrida. Es ließe sich – zweitens aber auch eine spezifische *Kritik* an den waldenfelsischen Abgrenzungen etwa von Gadamer, Habermas, Marion, Otto oder Rosa in Form einer durch diese Autoren motivierten Replik an Waldenfels vorlegen. Oder es ließe sich

– drittens eine durch unsere Darstellung geprägte *Kritik* an Waldenfels vornehmen, die etwa darauf hinauslaufen könnte, hervorzuheben, dass Waldenfels die protreptische oder performative oder überhaupt ambivalent-dialektische Dimension der Hyperphänomenologie selbst zu wenig klar ausgearbeitet habe. Alle diese kritischen Herangehensweisen der waldenfelsischen Hyperphänomenologie laufen nun aber von Beginn weg Gefahr, als Formen substituierender Korrektive verstanden zu werden, die in folgendem Wortlaut vorgebracht würden: Anstelle der Hyperphänomenologie sollte besser eine Hermeneutik von Grenzerfahrungen treten. Oder: Anstatt durch Hyperphänomene sollten diese Überschusserfahrungen besser als saturierte Phänomene beschrieben werden. Oder aber: Anstatt nur von der erscheinenden Sache selbst auszugehen, sollten wir besser vom erfahrenden Leser, dem diese *Sachlichkeit selbst* erscheint, ausgehen. Solche Formen der substituierenden *Kritik* entsprächen unserem, wenn man so will, ambivalenzierenden Vorgehen gerade *nicht*, denn sie würden weniger ergänzen oder erweitern, was uns die erfahrbare Welt schon eröffnet, als vielmehr versuchen diese durch eine anderweitige Herangehensweise zu ersetzen. Wir präferieren daher, an Unklarheiten bei Waldenfels fragend anzusetzen und Alternativen als zusätzlich eröffnende Perspektiven auf den jeweils betroffenen phänomenalen Bereich zu behandeln. Dies wiederum lässt sich dann durchaus in den drei gezeichneten Weisen kritisch anzusetzen, vornehmen.

An dieser Stelle können wir nun, als eine erste vorsichtige *Kritik*, vorbringen, dass Waldenfels selbst allzu oft Kritik im “klassischen“ Sinn übt, wie wir dies etwa in Bezug auf Rosa und seine Abgrenzung der Response von der Resonanz sahen. Es trifft zu, dass die Hyperphänomenologie sich selbst u.a. durch kritische Distinktionen erst konstituiert (siehe III-2.3. und III-3.7.), allerdings betreffen diese *in primis* Waldenfels’ Denkgang und nicht unbedingt jenen der involvierten Leser seiner Schriften, die als mitgehende und vollziehende Leser primär mit dem Möglichkeitsspektrum beider Ansätze konfrontiert werden, und zwar im vorliegenden Beispiel wie folgt: Entweder nämlich fortan mit Waldenfels von Responsivität zu sprechen, oder stattdessen doch mit Rosa den Begriff der Resonanz zu präferieren; oder aber sowohl mittels Responsen als auch Resonanzen zu denken, wo sich nämlich der eine oder andere der beiden Begriffe, in der entsprechenden Differenzierung voneinander, als jeweils hilfreicher erweist; oder schließlich sowohl mit Responsen als auch mit Resonanzen zu arbeiten, weil sich die Wirklichkeit mit beiden ergänzenden beschreiben und explizieren lässt, selbst dort, wo diese Begriffe im Widerstreit stehen. Welche Vorgehensweise letztlich die adäquate ist, muss stets der Leser selbst entscheiden, und zwar gegeben der jeweiligen phänomenalen Situation sowie

der ihm gegebenen Möglichkeiten diese kritisch und präzise zu reflektieren sowie deskribieren. Das Wesentliche ist, dass ihm die Möglichkeit geboten wird – so im vorliegenden Beispiel – entweder mit Waldenfels oder mit Rosa, oder aber mit beiden zugleich, je nach den gebotenen Erfordernissen, zu denken. Eine *komplementierende Kritik* weitet so das immanente Spektrum der Denk- und Beschreibmöglichkeiten ihrer Leserschaft, damit diese das *für sie* kritische, d.h. scheidende Moment selbst vollziehen können, sofern denn nötig und möglich. Eine solche potenzielle Parallelisierung aller Denkgänge darf gerade nicht als Relativismus oder Verlust an Präzision und Strenge missdeutet werden, sondern als gebotene Möglichkeit für den Leser selbst, empirisch und reflexiv zu konkretisieren, was sich ihm unterschiedlich plausibel zeigt. Und ist nicht genau diese gerade skizzierte Konstellation die eigentliche Beschaffenheit allen philosophischen Denkens durch die Jahrhunderte, müssten wir sie, von der Frage nach der Legitimität des jeweiligen Wahrheitsanspruchs aller zur Auswahl stehenden Denkmöglichkeiten einmal abgesehen, möglichst neutral beschreiben? Und liegt nicht genau darin, das immanente Spektrum der Reflexionsmöglichkeiten ihrer Leser zu erweitern, ein genuiner Zweck philosophischen Schreibens?

Die kritische Anmerkung, die von uns anhand dieser ersten Überlegung so an Waldenfels ergehen muss, lautet also nicht darauf, dass er sich Rosa, Marion oder Habermas nicht kritisch gegenüberstellen soll, sondern darauf, dass er bei seinen vorgenommenen Kritiken und Abgrenzungen nicht darauf hinweist, dass auch seinen philosophischen Kontrahenten notwendig ein deskriptives und explikatives Potenzial zukommen muss, welches nicht primär im Kontrast zur Hyperphänomenologie steht, sondern sich primär dem Leser ergänzend eröffnet zu seiner eigenen Positionierung im weiten Rund seines Erfahrens und Denkens. Denn, ist es nicht so, dass die hyperphänomenologische *Kritik* gerade dann besonders interessant wird, wenn sie, ihrer eigenen multipolaren Bezüglichkeit zur Erfahrung gemäß, eine Abgrenzung zu alternativen Ansätzen liefert, indem sie auch diese in ihrer jeweiligen Sinnhaftigkeit betont, um so den Leser selbst in die *Simultaneität des Inkompossiblen* zu versetzen? Die Hyperphänomenologie kann sich dann nicht darauf reduzieren, die Erfahrung exklusiv pathisch-responsiv, diastatisch, hyperbolisch und vom Fremden her indirekt zu beschreiben und allen Alternativen, die dies so nicht leisten, einen Mangel vorzuwerfen, sondern sie muss ihren eigenen Standpunkt im komplementierenden Wechselspiel der Parallelen und Unterschiede zwischen Waldenfels und etwa Gadamer, Marion, Husserl, Habermas und Rosa im Detail aufzeigen und so plausibilisieren. Die Frage, wie dann z.B. das Phänomen der Anmut in Johanns Sebastian Bachs *Matthäus-Passion* hyperphänomenologisch, hermeneutisch, saturiert-

phänomenologisch, intentional-eidetisch, kommunikativistisch und resonanz-theoretisch erfahren, gedacht und beschrieben werden soll, obliegt wiederum dem erfahrenden, denkenden und beschreibenden Leser. Dass dabei aus hyperphänomenologischer Warte eine Priorisierung der Fremdheit dieser ästhetischen Erfahrung betont werden muss, ist evident, schließt aber nicht aus, dass die indirekte Beschreibung des Phänomens des Fremden in Bachs Musik nicht mit alternativen Ansätzen sinnvoll ergänzt werden kann.

Die entscheidende Annahme hier, die zugleich eine Forderung ist, und sowohl maßgeblich für diese erste Anmerkung als auch für unsere weiteren kritischen Überlegungen ist, lautet: Die Hyperphänomenologie kann und soll das Hyperphänomenale möglichst real zugänglich machen. In anderen Worten: Der Hyperphänomenologie obliegt die Aufgabe, das Hyperphänomenale möglichst so zu vergegenwärtigen, dass es zur erfahrbaren Wirkung seiner *Sachlichkeit selbst* gebracht wird. Dies können wir auch als den eigentlichen Zweck hyperphänomenologischer *Deskription* festhalten, an welchen sich Sinn und Ziel der *Eingestelltheit*, *Involviertheit* und *Performativität* knüpfen. Wo eine solche Vergegenwärtigung auch mit alternativen Mitteln, als die Hyperphänomenologie allein sie bereithält, möglich wird, muss sie im komplementären Interesse der Hyperphänomenologie selbst liegen. Ob nun eine Vergegenwärtigung solcher Art im Interesse und den Möglichkeiten etwa der gadamer'schen Hermeneutik liegen, wollen wir hier nicht beantworten. Sollte aber beispielsweise gelten, dass die Möglichkeiten der *Verfremdung* der Erfahrung des Lesers ein prioritäres Kriterium für die erhöhte Plausibilität der hyperphänomenologischen Beschreibung gegenüber dem hermeneutischen Verstehen darstellen, dann wird der auf der Basis dieses Kriteriums mit Waldenfels und Gadamer konfrontierte Leser gewiss Klarheit darüber haben, wie er sich philosophisch bevorzugt zur ihm widerfahrenden Erfahrung verhalten soll, d.h. welchen der beiden Ansätze er als überzeugender einstufen wird. Wir beginnen unsere kritischen Umrundungen zunächst mit Blick auf die hyperphänomenologische *Eingestelltheit*.

IV – 2.2. Kritik der *Eingestelltheit*

Die Hyperphänomenologie ist weder eine Theorie noch eine angewandte Methode im direkten Sinn. Sie entwickelt deshalb keine Theorien *des* Fremden, die direkt *über* das Fremde sprechen, sondern versucht *vom* Fremden *her* zu sprechen, indem sie über etwas anderes spricht. Dies ist uns bekannt. Gleichwohl bezieht sich Waldenfels, indem er seinen Umgang mit dem Fremden klarstellt, *auf* das "Fremde" als dasjenige, wovon er spricht, indem er von diesem her spreche. Hierin liegt die von uns so bezeichnete, direkte Indirektheit des waldenfelsischen Bezugs.

Waldenfels selbst spricht in diesem Kontext auch von einer „praktizierten Unmöglichkeit“, welche die Philosophie insgesamt betrifft, denn die Philosophie spreche „dauernd, und zwar systematisch, über Dinge, über die sie nicht sprechen kann“¹²⁶⁴. Selbst wenn Waldenfels also *vom Fremden her* spricht, vollzieht er im Rahmen seiner direkt-indirekten Beschreibungen des Fremden jedenfalls eine eigentliche Unmöglichkeit. Daran ist nun hyperphänomenologisch nichts auszusetzen, vielmehr ist diese Haltung in ihrem Bemühen gerade lobenswert, weil sie sich an einer philosophischen Radikalität und Konsequenz übt, für welche Mut und Disziplin meisthin fehlen. Wir fragen aber: Ist Waldenfels hier, obgleich er sich der Problematik vollkommen gewahr ist¹²⁶⁵, auch konsequent und radikal genug? Denn, es trifft zwar zu, dass er nicht *über* das Fremde spricht, aber er spricht doch fortwährend *darüber*, wie und dass nicht *über* das Fremde gesprochen werden solle. Vergegenständlicht Waldenfels dadurch das Fremde indirekt nicht doch zu einem objektivierten und analysierbaren Etwas, und sei es auch nur zu einem Satzobjekt der Abgrenzung? Anders gefragt: Setzt der waldenfelsische Umgang mit dem Fremden trotz aller Behutsamkeit nicht eine unausgesprochene Position des Hyperphänomenologen voraus, die sich immer schon in einer methodisch geschützten Distanz zum Fremden *als* Fremdes verhält, das so primär analysierbar gemacht wird als das Aufzuweisende, anstatt vor allem aufgewiesen zu werden?

Waldenfels hat in Bezug auf sein Vorgehen zwar eine „indirekte Methode“¹²⁶⁶ vor Augen und sieht sich selbst als Phänomenologe in einer indirekten Zwischenposition (die Zwischenlage eines seitlichen Blicks), die zugleich innerhalb und außerhalb, „zwischen Tür und Angel“ des direkten Diskurses oder des Phänomens, auf das er sich bezieht, befindet und sich dabei „von den Schatten des Außerordentlichen, die eine jede Ordnung um sich verbreitet“, nährt.¹²⁶⁷ Waldenfels ist mit dieser Positionierung zwar hyperphänomenologisch konsequent, indem er damit impliziert, dass er „an der Grenze und nicht von der Grenze“¹²⁶⁸ spreche, doch sagt er

¹²⁶⁴ Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.431.

¹²⁶⁵ Siehe ebd.: „Und wie oft habe ich diese stupiden Einwände in Rezensionen gefunden: Aber du *sprichst* ja *über* das Fremde! Ich kann nur sagen: Das Fremde ist das, wovon wir ausgehen. Und wenn ich das sage, spreche ich *darüber*, aber bitte: Das hat noch jeder Philosoph getan! Auch Platon.“ Siehe auch: Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.84: „Die Flucht in eine Metasprache, mit der man dieser Aporie zu entkommen hofft, kann sich nur eine wissenschaftliche Forschung leisten, die gewisse objektsprachliche Voraussetzungen *macht*, ohne sie als solche zu bedenken. Für die Philosophie gilt, daß sie unaufhörlich über etwas spricht, das sich nur indirekt zeigt, während man über dieses oder jenes spricht. In diesem Sinne entpuppt sich jede philosophische Aussage als indirekt. Wenn das philosophische Fragen sich folglich auf etwas bezieht, das ihr als Etwas aus den Händen gleitet, entgleitet es sich selbst. Die Fremdheit beginnt im eigenen Haus der Philosophie. Sie ist ein integrales Merkmal des Philosophierens, keine vorübergehender Zustand der Philosophie.“

¹²⁶⁶ Waldenfels: *Gespräch mit Bernhard Waldenfels in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.430.

¹²⁶⁷ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.186ff.

¹²⁶⁸ Ebd. S.188.

dies selbst nicht gerade durch jene Distanz zum Sagen des Gesagten aus, die immer bestehen bleibt, solange nur selbst-explikatorisch angekündigt wird, was zu tun sei, anstatt es schlicht zu *tun*? Der Erklärung der hyperphänomenologischen, ebenso wie der phänomenologischen *Eingestelltheit* eignet hier ein Problem der Selbst-Methodisierung, ungeachtet dessen, dass das Hyperphänomen *als* Hyperphänomen erst durch diese *Eingestelltheit* zugänglich gemacht wird. Die allgemeine *Kritik*, dass diese Position des Hyperphänomenologen prinzipiell schon konditioniert oder verschleiert sei und damit einer vermeintlichen Objektivität entbehren würde, verfehlt indes das Wesen der Erfahrung, das immer eines Perzipienten bedarf. Von dieser Rückbindung ist offensichtlich auch der Hyperphänomenologie nicht losgelöst, wodurch dieser mögliche Vorwurf wenig überzeugend erscheint. Wichtiger ist und bleibt für uns daher die Frage, ob Waldenfels' explikatorische und deskriptive Position, vielleicht auch Positionen, die er einnimmt, die größtmögliche Nähe zum Hyperphänomenalen des Hyperphänomens ermöglicht oder sich doch hinter einer, wenngleich impliziten Methodologie in eine objektivierende Distanz zur Wirklichkeit selbst zu verlieren droht?

Es mag sein, dass es für den Hyperphänomenologen *als* Hyperphänomenologen, der sich um einen λόγος der zu untersuchenden Erfahrungen bemüht, vorerst keine alternative Position geben kann. Gleichwohl ist es augenfällig, dass Waldenfels in seinen Werken größtenteils *darüber* spricht, wie *über* dieses oder jene Phänomen vormals gesprochen wurde; *darüber*, was darin von einem inadäquaten Umgang mit dem Fremden zeugt; und *darüber*, wie das Fremde stattdessen zu deskribieren sei, wobei er da in der Regel, mit großer Neigung zur Wiederholung, jeweils sein Pathos-Response Konzept ausführt, anstatt schlicht pathisch-responsiv aufzuweisen, was es aufzuweisen gilt.¹²⁶⁹ Verhindert nicht gerade dieses mehr an- und verkündende Sprechen die eigentlich gesuchte Nähe zu den Hyperphänomenen? Deutet Waldenfels selbst durch seine in die Schräglage versetzte Position damit nicht immer noch zu viel an, als dass er die Vorzüge seiner Position einfach performativ radikaler ausnützen sollte? Reduziert sich die Hyperphänomenologie als Haltung damit nicht in vielen Bereichen auf ein

¹²⁶⁹ Nehmen wir als Beispiel das dreizehnte Kapitel aus *Hyperphänomene* zur Religiösen Transzendenz, das uns durch das Teilkapitel III-4. größtenteils bekannt ist: Waldenfels umrundet das Phänomen vielfach, indem er verschiedene Themen berührt (von der Desakralisierung über religiöse Gefühle bis hin zur Mystik), verschiedene Autoren zitiert (von Augustinus über Nietzsche bis Otto) und verschiedene hyperphänomenologische Missverständnisse thematisiert, ehe er im letzten Subkapitel (ab S.407) seine Alternative einer Religionsphänomenologie *modo obliquo* vorlegt. Auch dafür verweist er, zitiert er und leitet er zunächst her, ehe er dann seine Antwortlogik auch auf religiöse Phänomene angewendet wissen will und deren Elemente rekapituliert. Auch hier findet eigentlich keine konkrete Anwendung seiner deskriptiven Weise aufzuweisen statt. Dass es gerade beim Zitieren Grenzen geben muss, betont wiederum auch Waldenfels selbst: Siehe *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.155: „Textpflege verführt nicht selten zu einer apologetischen Textfixierung mit orthodoxen Zügen, bei der Zitate wie Argumente genutzt werden.“

gleichsam schematisiertes Vorgehen, ein bloßes Verfahren zur Klärung von Erfahrungen, anstatt dass sie ermöglicht, diese Erfahrungen im Gewahrsein ihrer entsprechenden Beschreibbarkeit zu machen? Fallen den Lesern seiner Schriften dann nicht weniger konkrete Hyperphänomene auf, anstatt dass ihnen Hyperphänomene unter diesen oder jenen Bedingungen auffallen *sollten*?

Eine Minimierung des von uns eigentlich gesuchten Gegenwärtigseins des Hyperphänomenalen wäre dann die Folge. Wir könnten diesen Umstand auf drei Faktoren zurückführen: – Erstens die Indirektheit der waldenfelsischen Methode, – zweitens die Indirektheit seiner Position und – drittens den offenbar so gearteten *modus procedendi* seines umkreisenden Beschreibens¹²⁷⁰, der gerade durch die damit implizierte Distanzierung das Hyperphänomenale *abwesend anwesend* machen würde. Gesetzt den Fall, dass gerade dies Waldenfels' Intention ist, stellte sich aber die Frage, ob tatsächlich die methodisch bedingten drei Faktoren des Aussparens die "anwesendste" Abwesenheit resp. die größtmögliche Fernnähe zum Hyperphänomen erzeugen können, die sich so auch im *Verfremden* der Erfahrung des Leser niederschlagen werden, wie Waldenfels dies jedenfalls intendiert. Wenn nicht, dann gilt es weiter zu fragen, ob Waldenfels, sowie seine Leser, mit dieser seiner *Eingestelltheit* nicht zu wenig involviert sind in die Erfahrung *der* Erfahrung, um welche der hyperphänomenologische Denkgang letztlich kreist? Ist Waldenfels folglich performativ zu wenig konsequent in seinem allzu methodischen Vorgehen oder vielleicht beinahe "allzu" konsequent, sodass er das Hyperphänomenale in der strikten Indirektheit seiner Disposition zu verlieren droht?

Es scheint, dass wir hier auf ein fundamentales Dilemma der Hyperphänomenologie gestoßen sind: Dass sie einerseits wie jeder λόγος, der sich zur Erforschung eines Bereichs der Empirie anschickt, nämlich einer gewissen Vorgehensweise, d.h. Methode bedarf, sie andererseits aber von einer Auffassung der Wirklichkeit handelt, die sich in ihrer Beschaffenheit als widerfahrendes Pathos hyperbolischer Erfahrungen gerade jeder Vorgehensweise,

¹²⁷⁰ In Bezug auf die vorherige Fußnote, die als Beispiel fungiert, könnten wir diesen *modus procedendi* generalisiert wie folgt skizzieren: 1) Ein Beispiel, ein konkreter Fall als Ausgangslage (Religiöse Phänomene); 2) Festlegung eines Begriffs dafür (das Phänomen der religiösen Transzendenz), 3) Variationen des Begriffs und der Beispiele (Desakralisierung, religiöse Gefühle, Mystik), 4) Erwägung benachbarter Begriffe (etwa bei Augustinus, Nietzsche und Otto), 5) Prüfung von Bedeutungsunterschieden (Thematisierung verschiedener hyperphänomenologischer Missverständnisse), 6) Schärfung seines eigenen Begriffs (seine Alternative einer Religionsphänomenologie *modo obliquo* des Phänomens der religiösen Transzendenz), 7) Der Versuch das Phänomen so möglichst präzise zu beschreiben (Anwendung seiner Antwortlogik auch auf religiöse Phänomene).

Vorbereitung oder Disposition entzieht, alle deskriptiven Bemühungen um ihren Gegenstand somit in letzter Instanz ohnehin scheitern müssen – und dies nicht nur diastatisch, weil jede Beschreibung immer schon zu spät kommt. Nehmen wir dieses Dilemma im exkludierenden Sinne beim Wort, dass es recht eigentlich also *keine* Lehre hyperphänomenaler Erfahrungen und auch *keine* indirekte Beschreibung ihres leiblichen Wirkens als *abwesend anwesend* geben kann, dann ist die Hyperphänomenologie verunmöglicht, so wie dies vielleicht für eine Untersuchung der als radikal transzendent verstandenen mystischen Erfahrungen beansprucht werden kann. Heben wir stattdessen hervor, dass sie in der letzten Konsequenz ihrer Materie stattdessen einer unmethodischen Methode bedürfe, wäre – erstens nicht klar, wie diese überhaupt anzuwenden wäre und – zweitens, wie diese stattdessen zur Erfahrung *als* Erfahrung führen könnte und dennoch *Hyperphänomenologie* bliebe. Sagen wir aber, die Hyperphänomenologie impliziere recht eigentlich eine basale Methode ihrer *Eingestelltheit*, weil sonst uns allen zwar Hyperphänomene stets widerfahren, ohne dass wir aber die deskriptiven Mittel hätten, um zu beschreiben, was uns da stets widerfährt, so wären wir wieder mit dem Problem konfrontiert, wie weit wir da tatsächlich gehen könnten. In anderen Worten: Ist es nicht so, dass Waldenfels in der Sache der Hyperphänomene eigentlich gar nicht *weit genug* gehen kann, er seinen Gegenständen aber doch immer verfehlen wird, ja im Grunde verfehlen *muss*, weil er ohnehin niemals weit genug gehen wird? An das so verstandene Dilemma fügt sich noch eine zweite, beinahe vexierbildhafte Dimension an, die wir in dieser Schrift hinlänglich antönten: Denn insofern das ineffable Pathos *uns* responsiv-leiblich widerfährt, können wir dieses, *gegen* eine Reduktion auf das Innerliche von Erfahrung gerichtet, so zwar äußerlich beschreiben, aber dennoch wird jene Dimension der Erfahrung, die sich immer nur dem *tatsächlich* Betroffenen dieser Erfahrung eröffnet, immer unzugänglich bleiben. Die Hyperphänomenologie kann diese Dimension des *Pro nobis* resp. *Pro me* also auch indirekt nicht fassen, denn sie bleibt, auch responsiv verstanden, notwendig eine *terra incognita* – die von uns erwähnte Lücke der Zugänglichkeit (siehe III-3.10.). Gleichwohl darf sie diese Dimension der Erfahrung niemals auslassen, ist doch eine Erfahrung ohne das perzipierende Selbst dieser Erfahrung jedenfalls undenkbar. Hier verschärft sich das Dilemma der Hyperphänomenologie also noch einmal, betrifft so aber die gesamte Phänomenologie.¹²⁷¹ Die entscheidende Doppel-Frage lautet dann: Wie gilt es sich hyperphänomenologisch zu

¹²⁷¹ Dieses Dilemma findet sich außer-phänomenologisch etwa auch in Wittgensteins Anti-Privatsprachen-Argument (siehe *Philosophische Untersuchungen*, u.a. §258), Thomas Nagels Fledermaus (siehe *What is it like to be a bat?* (1974)) und überhaupt im Qualia-Problem der Philosophie des Geistes. In unserem Falle beschränkt sich das Problem aber weder auf die Sprache noch auf die Intentionalität, sondern gilt auch für die Responsivität, die sich in beiden nicht erschöpft, aber gleichwohl ihre Grenzen hat.

disponieren, damit ihr Gegenstand dabei nicht unweigerlich verfehlt wird und sich in diesem Zuge auch jene Dimension der Erfahrung des *tatsächlich* Betroffenen noch inkludieren lässt? Erachten wir dieses Dilemma jedoch als gar kein wirkliches für die Hyperphänomenologie – so wie dies Waldenfels vermutlich sieht – dann löst es sich für den Hyperphänomenologen entweder *ad hoc* auf oder bleibt zwar ungelöst, ohne dass ihn dies aber hindern würde, fortzufahren, das deskriptiv Mögliche mit den ihm gegebenen Mitteln zu leisten.

An dieses doppelte Dilemma schließt die Frage an, ob die waldenfelsische *Eingestelltheit* die von uns verschiedentlich, d.h. mit verschiedenen Bezeichnungen erwogenen Dimensionen der singulären Salienz, des *Pro nobis* und *Pro me*, der *Tatsächlichkeit* der Erfahrung und des Lesers, der wir immer auch *sind*, schlicht deshalb verfehlt, weil sie auf diese kein Augenmerk richten will, d.h. gar keine entsprechende *ἐποχή* und Reduktion (oder Epochéen und Reduktionen im Plural) zu ihrer Untersuchung durchführen will – etwa in Bezug auf die singuläre Salienz, d.h. die damit verknüpfte Aufmerksamkeit *auf* eine Aufmerksamkeit *des* Einen-Brennens einer hyperbolischen Erfahrung? Sofern ja, bedeutet dies also, dass Waldenfels die empirisch vielleicht entscheidendste Dimension des *Wirkungsgeschehens* nicht nur im Sinne eines Zugeständnisses, sondern willentlich auslässt? Zweifelsohne müssen wir hier nun die Frage aufwerfen, ob die von uns im oben beschriebenen Dilemma implizierten Ansprüche an die Hyperphänomenologie überhaupt berechtigt sind. Die Antwort muss entschieden auf “Ja“ lauten, sofern dreierlei gilt: – Erstens unsere obige Annahme, dass die Hyperphänomenologie das Hyperphänomenale möglichst so vergegenwärtigen soll, dass es zur erfahrbaren Wirkung seiner *Sachlichkeit selbst* gebracht wird; – zweitens die Inklusion des zunächst getroffenen und als solches betroffene Selbst nicht außer Acht gelassen werden darf und – drittens die *Verfremdung* der Erfahrung unbedingt angestrebt werden soll, was mit den obigen Annahmen einhergeht. Die Antwort lautet also auf “Ja“, weil die Hyperphänomenologie, zumindest so wie wir diese verstehen, genau diese Ansprüche impliziert und somit für sich selbst auch einfordert.

Inhäriert die Hyperphänomenologie so – und dies ist unsere letzte kritische Überlegung zur *Eingestelltheit* – aber nicht auch eine Form der Verstehbarkeit ihrer selbst, die nicht nur ihrer Selbstkonstitution dient (siehe III-2.), sondern auch einer Verstehbarkeit ihres eigenen Nicht-Verstehens, dessen nämlich, was sie nur indirekt beschreiben kann? Sofern ja, würde eine Hyperphänomenologie, die indirekt beschreibt dann nicht eine indirekte Minimal-Hermeneutik voraussetzen, die es ihr erst erlaubt, ihr nicht-aneignendes Moment zu fassen? Denn auch

innerhalb hyperphänomenologischer Denkmuster, gibt es offenkundig intentionale Momente, in welchen etwas *als* sinnhaftes Etwas verstanden wird und so auch verstanden werden muss. Dafür sorgen die signifikative Differenz, die uns *etwas als etwas* fassen lässt, und ganz grundsätzlich die Responsivität, insofern sie im Antworten Sinn kreiert.¹²⁷² In dieses Feld verstehbarer Sinnhaftigkeit gehört so auch das Verstehbare an der waldenfelsischen Terminologie. Die beschriebene “Diastase“ etwa ist in ihrer Bedeutung verstehbar, selbst wenn sie darin gerade ein epistemologisch und hermeneutisch enteignendes Moment umschreibt. Versteht der Hyperphänomenologe so also nicht gerade das, was sich seiner Verstehbarkeit entzieht? Was also über jede Intentionalität hinausgeht, insofern er weiß, dass sich unsere Responses auf das Pathos sowie unsere Beschreibungen der so gefassten Erfahrung nicht in Sinn und Verstehbarkeit erschöpfen? Dieser Eindruck einer unabwendbaren Minimal-Hermeneutik verstärkt sich noch, wenn wir an die Hyperphänomenologie als ein großes Geflecht denken (siehe II-2.4.), das als solches gerade auch ein Geflecht textuell gegebener Beschreibungen und Selbstbegründungen umfasst. Texte, die es, solange wir explizit Hyperphänomenologie betreiben, gewiss nicht hermeneutisch auszulegen und so zu bewältigen gilt, die aber doch in einem adäquaten Sinnzusammenhang verstanden werden müssen, der auch die Hyperphänomenologie noch hermeneutisch umrahmt.

IV – 2.3. Kritik der *Sachlichkeit selbst* und *Deskription*

An diese ersten, kritisch-fragenden Überlegungen zur *Eingestelltheit* wollen wir nun auch einige kritische Gedanken zu den anderen vier Leitmotiven anhängen: Trifft es nämlich zu, dass sich Waldenfels positionsbedingt und durch eine Art unfreiwillige Objektivierung von der Hyperphänomenalität als solcher distanziert, müssen wir dann nicht, wie oben schon gefragt, von einem *eo ipso* reduzierten Gegenwärtigsein der *Sachlichkeit selbst* sprechen? Die von Waldenfels beanspruchte Weise des Gegenwärtigseins des Hyperphänomenalen haben wir eingehend behandelt (siehe III-6.): Realisiert wird das Überschüssige darin mannigfaltig, etwa körperlich, dinglich, in Gesprächen, in Symbolen, Ritualen, Techniken oder der Schrift, d.h. es wird darin angezeigt, aber nicht ausgesagt. Konkret aufgewiesen werden kann es als *abwesend anwesend* dann wiederum nur im leiblichen *Wirken*, denn nur darin trifft *uns* das Pathos als indirektes $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ in der Gewissheit der allen gemeinsamen Responsivität; dort also, wo der individuelle Leib und der intersubjektive Körper im responsiven Leib als Umschlagstelle konvergieren. Darin ist auch das individuelle Erleben zumindest implizit als leibliches

¹²⁷² Siehe Waldenfels u.a.: *Sozialität und Alterität*, S.82/168.

Erfahrungsgeschehen aufweisbar. In diesem leiblichen Getroffensein beansprucht Waldenfels so auch das Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen, insofern es nämlich die Erfahrung des Lesers *verfremdet*. Ob durch die Indirektheit seiner Verfremdungsfiguren, das teils paradoxe Fungieren seines dynamischen Gerüsts, die performative Dimension seines Umschreibens oder das ambivalenzierende Denken der Hyperphänomenologie, konkret aufgewiesen kann das Hyperphänomenale nur, *wenn* und *weil* sich diese Denkfiguren in die pathisch-responsive *Wirkung* der Leser übertragen. Die entscheidende, von uns zuvor ebenso bereits aufgeworfene Frage ist also: Gelingt es der waldenfelsischen Hyperphänomenologie damit *wirklich* die Erfahrung zu *verfremden*?

Zunächst wird jeder Leser der waldenfelsischen Schriften dies für sich selbst beantworten müssen. Denn, und dies ist gewiss, diese Frage und der damit vorliegende Anspruch betreffen wesentlich die jeweilige *Involviertheit* des Lesers in den waldenfelsischen Denkgang, denn es ist ja dessen Erfahrung, die *verfremdet* werden soll. Und zwar dadurch, dass in den waldenfelsischen Beschreibungen das Hyperphänomen als das *Mehr* des Sagens in seinem λόγος indirekt anwesend ist als eine paradoxe und ambivalent-dialektische Veräußerung. Doch kann diese Form des Gegenwärtigseins durch schräge Rede für ein *tatsächliches Verfremden* der Erfahrung sorgen? Reicht sie aus dafür, dass ein *Wirken* erzeugt wird, als ob das Hyperphänomen gleichsam durch Waldenfels' *Deskriptionen* hindurchschiene und den Leser so pathisch träfe? Vermag es Waldenfels tatsächlich, eine solche sprachliche Nähe zur Wirklichkeit zu erzeugen? Und wozu überhaupt deskriptiv *verfremden*? Eine Antwort wäre: Um die Fremdheit des Fremden nicht einzubüßen, d.h. das Fremde *als* Fremdes anwesend zu machen in seiner Abwesenheit. Wir haben das Grundsätzliche dieser Fragen bereits im Teilkapitel II-5.5. aufgeworfen, als wir fragten: Zittern wir denn, wenn wir Waldenfels lesen? Damals haben wir diese Frage *in dubio pro reo* mit "Ja" beantwortet. Jetzt indes wollen wir diese *in dubio contra reum* mit "Nein" beantworten. Dass es Waldenfels mit der Beschreibung der originären Heterologie von Antwortlichkeit, also der Verschiebung der *Deskription* auf das pathische *Wovon* und das responsive *Worauf*, durchaus gelingt das pathische *Wirken* eines leiblichen Überhinaus deskriptiv aufzuweisen, er damit also indirekt-ontologisch und restriktiv-epistemisch an der *Sachlichkeit selbst* des Wirklichen rührt, wollen wir nicht in Abrede stellen. Die Sprache aller Responsorien (etwa ein Zittern, ein Auflachen oder eine argumentative Entgegnung), die Sprache indirekter Beschreibung solcher Responsorien (als ein Doppelereignis der Erfahrung des Zitterns, des Auflachens, des Entgegnehmens, etwa mit parasprachlichen Mitteln) und die konkrete Sprache indirekten Zeigens (etwa in Form eines

Gemäldes, wie in den im Anhang von *Ordnung im Zwielicht* illustrierten “Bildvariationen“) leisten hier zweifelsohne das Ihrige. Dennoch scheint es, dass die hyperphänomenologischen Beschreibungen den Leser nicht wirklich mit dem Fremden *als* Fremdes treffen, dass sich darin das Hyperphänomenale also nicht *wirklich*, oder zumindest nicht ausreichend zeigt. Denn würde es dies, müsste dann die unmittelbar leiblich-responsiven Reaktionen von uns Lesern auf die Texte Waldenfels‘ nicht ganz anders ausfallen? Oder kann ein Leser hier das Gegenteil bezeugen? Ist es also nicht so, dass wir *bei* und *mit* Waldenfels zwar eine Erfahrung mit Sprache machen, aber nicht dergestalt, wie dies etwa Heidegger beschreibt, wenn er sagt:

Mit der Sprache eine Erfahrung machen heißt dann: uns vom Anspruch der Sprache eigens angehen lassen, indem wir auf ihn eingehen, uns ihm fügen. Wenn es wahr ist, daß der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat, unabhängig davon, ob er es weiß oder nicht, dann wird eine Erfahrung, die wir mit Sprache machen, uns im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren. Wir, die wir die Sprache sprechen, können alsdann durch solche Erfahrungen verwandelt werden, über Nacht oder mit der Zeit.¹²⁷³

Ist es also nicht so, dass wir uns von Waldenfels‘ Sprache nicht ausreichend angehen lassen, weil sie uns nicht im innersten Gefüge unseres Daseins anrührt und wir nicht verwandelt werden? Oder kann ein Leser hier das Gegenteil bezeugen? Indes, müssten nicht *wir selbst*, die wir von Waldenfels gewiss nicht nur viel gelernt, sondern zweifelsohne allein dadurch auch verwandelt worden sind, diese Frage, selbst gegen unsere rhetorische Tendenz hier, nicht anders, d.h. zugunsten von Waldenfels beantworten? Es mag dies sogar der Fall sein, dennoch besteht offenkundig eine große Differenzen zwischen jener von uns so vermuteten, unmittelbar wirkenden Sprache eines Celan oder eines Pessoa, wie wir diese in I-2. zur Sprache brachten, und den waldenfelsischen *Deskriptionen* hinsichtlich deren längerfristigen *Wirksamkeit* im Leser, wie wir sie etwa in Bezug auf das gespaltene Selbst antrafen. Bräuchte Waldenfels für eine *auch* unmittelbare Wirkung also nicht einer anderen deskriptiven Sprache, oder zumindest einen anderen deskriptiven Stil, in dem das Pathos anders lebendig wäre? Bedürfte es hier also nicht grundsätzlich einer noch anderen Weise aufzuweisen, was sich uns hyperphänomenal zeigt, die den waldenfelsischen Vorstoß allenfalls auch ergänzt? Und könnten solche Ergänzungen allenfalls durch die Literatur resp. die Künste geleistet werden?

Waldenfels denkt und zeigt zwar durchaus griechisch, so wie ein Heidegger, aber auch ein Joyce oder ein Eliade, d.h. vom Pathos her, doch offenbar nicht unmittelbar genug. Vom Pathos zu sprechen, bedeutet noch nicht *vom* Pathos *her* zu zeigen, auch wenn gerade dies angekündigt, versucht oder gar beansprucht wird. Dafür, so scheint es, bräuchte es eines stärkeren

¹²⁷³ Heidegger: *Das Wesen der Sprache in Unterwegs zur Sprache*, S.159.

Gegenwärtigseins des Pathischen. Gilt es die Hyperphänomenologie demnach mit Mitteln zu ergänzen, welche die Möglichkeit einer Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen steigern? Gerade hier würden wir dann auf eine konkrete Erweiterung der Vielfalt der phänomenalen Welt stoßen. Ist es also nicht so, dass Waldenfels' Begrifflichkeiten, die wir in vielem als Begriffsbestimmungen verstehen können, die er der Empirie selbst entlockt hat und mit welchen er diese beschreibt, letztendlich kein ausreichendes Gegenwärtigsein der pathischen Dimension des Sagens bewirken können? Was hat oder hätte dies für Auswirkungen auf Waldenfels' Werke? Nehmen wir sein *Platon*-Buch: Ist dieses letztlich nicht allzu distanziert geblieben gegenüber dem Anspruch das Ereignishafte bei Platon herauszulocken und eine chiastisch-indirekte Präsenz der Absenz seiner Gehalte zu erzeugen? Bleibt das konkrete platonische Sagen des Gesagten in diesem Werk nicht weiterhin verborgen? Für ein reguläres Platonbuch hat Waldenfels mit seinem Wurf zweifelsohne Bedeutsames geleistet, doch können und müssen wir im Möglichkeitsraum eines hyperphänomenologischen *Andersdenkens* nicht mehr erwarten?¹²⁷⁴ Weshalb sollten, wenn eine *tatsächliche Verfremdung* der Erfahrung anvisiert ist, diesem Ansinnen, seinen Möglichkeiten nach, Schranken gesetzt werden? Von alle dem weichen natürlich all jene von uns oben kritisch befragten Stellen im waldenfelsischen Werk ab, die nur davon sprechen, *wie* das Fremde aufgezeigt werden müsse, *ohne* es selbst aufzuzeigen. Diese können, wollen und müssen die Möglichkeit eines pathischen *Wirkens* im Leser prinzipiell nicht beanspruchen.

Die Gründe für diese Verminderung an Gegenwärtigsein der *Sachlichkeit selbst* liegen – erstens in der oben trätierten Positionalität des so eingestellten Hyperphänomenologen und – zweitens in der eben adressierten Sprachlichkeit der indirekten Beschreibungen. Nicht nur erstere objektiviert das Phänomen immer auch zu einem analysierbaren “Phänomen“, sondern auch die so konstituierte Beschreibung, die das Fremde als “Fremdes“ bezeichnet (ein Problem, das uns seit I-3. bekannt ist). Gewiss, die Objektivierung ist sprachlich unvermeidlich, dennoch entfremdet und *cachiert* sie das Fremde selbst immer schon unter diesem uns vertrauten Wort des “Fremden“. Die Gefahr sich hier selbst als wachsamer Hyperphänomenologe an der Wortsicherheit der deskriptiven Mittel, zu welchen letztlich auch Termini wie das

¹²⁷⁴ Und wie kommt es, dass Waldenfels Proust (in *Hyperphänomene*), Platon (in *Platon*) oder Freud (in *Erfahrung, die zur Sprache drängt*), um nur drei Beispiele zu nennen, erstens so behandelt, dass er ihnen schlicht unterstellen kann, dass sie das Fremde auch aufwiesen und zweitens, dass die wortgetreue Weise, wie sie es in ihrem Werken jeweils aufweisen nicht gerade entscheiden dafür ist, *dass* sie es aufweisen. Ist ein solcher Vorschuss, ohne wortgetreu zu zitieren, wie bei Waldenfels oft der Fall, nicht höchst problematisch? Zwischen Stilen und Zeigensweisen scheint er hier nicht zu differenzieren, ebenso unterstellt er den Betroffenen damit eine deskriptive Kraft auf der Höhe einer phänomenologischen Deskription.

“Hyperbolische“, “Diastatische“ oder das “Exzessive“ gehören, zu beruhigen und sich der Gewohnheit ihrer sprachlichen Verwendung hinzugeben, ist keine geringe. Wir bleiben hier besonders streng, denn offenkundig befremdet das Wort des “Fremden“ noch nicht und *verfremdet* so auch nicht unsere Erfahrung. Es ist noch nicht *mehr* als ein bloß bezeichnetes Unbekanntes und Unverständliches.¹²⁷⁵ Als so bezeichnetes “Fremdes“ ist das Fremde nämlich keineswegs mehr in seiner radikalen Fremdbestimmtheit gefasst, insofern sich nämlich nicht sagen lässt, wovon das “Fremde“, insofern es eben fremd ist, eigentlich bestimmt ist. Die Indirektheit des “Fremden“ ist gerade in Bezug auf sich selbst maximal, wovon der Begriff des “Fremden“ aber immer schon abzulenken droht. So gilt, wie wir bereits im Rahmen der Verzerrungsgefahr des Methodischen hervorhoben: Solange Waldenfels nur zu zeigen versucht, wie das Fremde zu zeigen ist, zeigt sich das Fremde selbst noch nicht (siehe II-5.5.).

Alles dies gehört zur Gefahr der oben schon angeschnittenen Schematisierung, die dazu führen kann, dass wir überall nur noch Fremdes, Entzogenes, Pathos und Response sehen, ohne noch zu erkennen, was damit an Radikalem eigentlich gemeint ist. Hier drohen die waldenfelsischen Formeln, zu welchen u.a. auch das Chiasmatische und Diastatische gehören, beinahe einem starren Reduktionismus zu verfallen und ihre basale Genialität einzubüßen. Wenn jedes Phänomen “nur noch“ dem Aufweis seiner pathisch-responsiven Doppelereignisstruktur dient, kann der Eindruck einer gewissen Rigidität aufkommen. Dies alles verfliegt, wenn wir uns die performative und ambivalent-dialektisch fungierende Dimension des hyperphänomenologischen Denkens und Erfahrens vor Augen führen. Doch bedarf es dafür wieder eines entsprechenden Auges, einer entsprechenden Haltung. Wenn nun aber Waldenfels unsere Erfahrung tatsächlich *verfremdet*, gelingt ihm dies dann nicht vor allem mittels seiner, von uns so charakterisierten, ambivalent-dialektischen Terminologie, nicht aber mit den Erfahrungen, die diese eigentlich umschreiben? Ist es also nicht so, dass die waldenfelsische Terminologie, obgleich sie gerade dies zu verhindern trachtet, das Hyperphänomenale doch auf gewisse Weise neutralisiert, weil sie es – erstens begrifflich objektiviert und – zweitens in ihren Figurationen tendenziell schon schematisiert? Dies mag auch nur partiell und nicht prinzipiell zutreffen, um ein Problem zu sein. Liegt die zentrale Problematik in allem dem also nicht darin, dass die waldenfelsische Terminologie insgesamt zu stark abstrahiert, als dass sie das Sagen ihres Gesagten *wirklich* empirisch machen kann? Wenn ja, dann zeigen die waldenfelsischen Verfremdungsfiguren, wie etwa die Abweichung, Verformung und der Überschuss, das, was

¹²⁷⁵ Vgl. Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.107.

sie aufzeigen, in allzu generalisierter Weise. Waldenfels performiert dann zwar begrifflich ein hyperphänomenologisches Denken, etwa durch das Diastatische, betont etwa die gelebte Unmöglichkeit und deskribiert das leibliche *Wirken*, doch führen diese Begrifflichkeiten und Praktika kaum dazu, dass sich der Leser auch zeitverschoben, paradox und z.B. irritiert empfindet. Höchstens weiß der Leser nun davon. Es scheint also, dass sich das *Mehr* des Sagens durch Abstraktion nicht oder zumindest nur sehr erschwert empirisch *verwirklichen* lässt, weil das konkrete pathische Moment darin responsiv verallgemeinert, gleichsam von Generalität übertüncht wurde. Das Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen ist damit zwar in gewisser Hinsicht gegeben, denn es ist indirekt auf den Begriff gebracht – als topische Atopie, wenn man so will – aber doch nur abstrakt und nicht konkret. Was sich bei Waldenfels deskriptiv zeigt, zeigt sich dann primär responsiv und kaum pathisch. Die schriftliche Responsivität neigt zur Generalität, aber nicht nur deshalb, weil das Wesen von Worten und Begriffen nun einmal die Abstraktion von Konkretem ist, sie ihren Gegenstand, so gesehen, also unausweichlich verfehlt, sondern weil sie durch ihre Indirektheit die empirisch *tatsächliche* Wirklichkeit, beinahe unfreiwillig, in den λόγος dieser Wirklichkeit verschiebt, ja verschieben muss, denn natürlich gibt es vom Pathischen eine Dimension an sich (ihr “Es gibt”), die sich auch responsiv als ein bezeichnetes “An sich“ niederschlagen kann.¹²⁷⁶ Der Weg der Indirektheit ist der einzige, der für die Hyperphänomenologie im deskriptiven λόγος bleibt, doch kann auch dieser das *Wirken* des Pathos niemals komplett einholen und je methodisch objektivierter, generalisierter und schematisierter dabei vorgegangen wird, desto größer droht die Lücke der Zugänglichkeit, trotz aller Vorsicht und Behutsamkeit, zu werden. Wir können die Lücke der Zugänglichkeit somit auch als Lücke der Vergegenwärtigung bezeichnen. An ihr hängt entscheidend das Wirkungsgeschehen des Hyperphänomenalen und so auch das Vermögen einer Hyperphänomenologie.

IV – 2.4. Kritik der *Involviertheit*

Es schließt hier direkt eine weitere, bereits mehrfach betonte Ursache für die verminderte Gegenwärtigkeit der *Sachlichkeit selbst* im *Wirken* an, nämlich die bei Waldenfels zwar vorhandene, aber doch allzu geringfügige Inklusion des Lesers. Was wir bisher unter dem Leitmotiv der *Involviertheit* sowie der Annahme einer Protreptik verhandelt haben, ist bei Waldenfels durchaus mitgedacht, wenngleich eher im Hinter- als im Vordergrund. Es fehlt bei ihm jedoch, was wir eine intensive Autor-Leser-Beziehung nennen könnten. Eine enge

¹²⁷⁶ Vgl. Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.135f.

Verbindung also, wie sich diese bei Autoren wie etwa Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche mit ihren Lesern oft schon nach wenigen Zeilen aufbauen kann. Dass eine solche Beziehung für unser Verständnis der Hyperphänomenologie gerade ausschlaggebend ist, braucht keiner weiteren Erklärung. Es ist dabei nicht etwa die fehlende direkte Ansprache des Lesers, die diese Beziehung erschwert, als vielmehr die Schwierigkeit für Waldenfels das von ihm hyperphänomenal Erfahrene für den Leser so zu beschreiben, dass diese Erfahrung gleichsam überschlägt und zur *seinen* wird, d.h. auch in ihm ausgelöst wird. Idealerweise gelänge dies durch eine pathische Beschreibungssprache, die den Leser responsiv involvierte und zum Mit-Erfahrenden erhöhe. Dies setzt aber voraus, dass der Leser als ein sinnliches Selbst verstanden wird, das sich pathisch nicht nur affizieren lässt, sondern pathisch affiziert werden *soll*, weil die Hyperphänomenologie selbst dies zur *Verwirklichung* ihrer aufzuweisenden Gehalte verlangt. Da gilt dann wieder dasselbe, oben schon verbalisierte Prinzip: Weshalb sollten, wenn eine *tatsächliche Verfremdung* der Erfahrung anvisiert ist, diesem Ansinnen, seinen Möglichkeiten nach, Schranken gesetzt werden?

Worauf Waldenfels, und zunächst jeder andere Hyperphänomenologe, aufgrund der abstrahierenden Elemente in seinen *Deskriptionen* und der nicht zuletzt deshalb gehemmten *Involviertheit* der Leser so hoffen kann, ist – erstens deren Erinnerungsvermögen und – zweitens deren Vorstellungskraft zu aktivieren, sodass die beschriebenen Erfahrungen zumindest ansatzweise durch den Leser selbst *wirksam* gemacht werden können. Bei gewissen Hyperphänomenen wie dem Tod oder der Geburt kann der aktivierende Appell, je nach der Weise, wie diese deskribiert werden, ausschließlich an die Vorstellungskraft der Leser gehen. In gewissen Fällen muss dies auch für den Hyperphänomenologen selbst gelten. Dort, wo diese Aktivierung gelingt, lösen die waldenfelsischen *Deskriptionen* offenkundig Wiedererinnerungen oder Vorstellungen der darin beschriebenen Erfahrungszustände im Leser aus. Diese Möglichkeit wollen wir nicht nur *nicht* abstreiten, sondern aus eigener Erfahrung auch bestätigen, jedoch insistieren wir weiter darauf, dass sich Methodologie und Sprachgestus bei Waldenfels auch auf das Wiedererinnern und Vorstellen hemmend auswirken können in Bezug auf ein *tatsächliches* Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen. Selbst wenn wir bei der Lektüre Waldenfels‘ also zittern würden, so doch kaum, weil wir *tatsächlich* vom Pathos des Beschriebenen getroffen worden sind, sondern weil wir auf das Geschriebene mittels einer verstärkten Initiativeleistung unserer Erinnerungs- oder Vorstellungskraft antworten, was im Einzelnen auf unterschiedlichste Ursachen in der Individualität des Lesers zurückzuführen ist. Dies zeugt dann weniger von einer Involvierung des Lesers *durch* Waldenfels, als vielmehr von

einer Inklusion *des* Lesers *in* Waldenfels. Dafür mag es selbstredend in den waldenfelsischen Texten auch wieder seine Gründe geben. An diese Überlegungen schließt das uns vertraute Grundproblem an, dass sich die *Tatsächlichkeit* des Erlebens in seiner leiblichen Wirksamkeit für den Perzipierenden sprachlich niemals vollständig abbilden lässt. Das *Pro nobis* resp. *Pro me* des *Wirkens* geht im Beschreiben des pathisch-responsiven *Wirkens* niemals komplett auf, immer bleibt da ein uneinholbarer Rest von nicht-sprachlicher *Tatsächlichkeit*, der sich auch für den Betroffenen nur erfahren, nicht aber aussagen lässt. Hier stoßen wir auf eine prinzipielle Grenze jeglicher *Involviertheit* eines Lesers in einen Text. Ist das von uns diagnostizierte Problem der allzu geringfügigen Inklusion des Lesers bei Waldenfels somit nicht dasselbe, oben schon im Kontext seiner *Eingestelltheit* berührte Problem? Jenes nämlich, dass Waldenfels darauf, das Selbst in Bezug auf die *Tatsächlichkeit* des Erfahrens stärker zu involvieren, willentlich verzichtet, weil er auf dieses gar kein Augenmerk richten *will*, insofern er dies, aufgrund der Grenzen der *Deskription*, gar nicht anders *kann*? Versucht Waldenfels etwa die singuläre Salienz, dass es also “mich brennt“ im Erfahren, gar nicht erst durch seine Leser anzugehen, weil er dies, wenn überhaupt, ohnehin nur indirekt und als sprachlich generalisierte Response aufzeigen könnte, was er ja bereits leistet? Ist die eher schwache Autor-Leser-Beziehung bei Waldenfels somit gar eine beabsichtigte? Ob beabsichtigt oder nicht, sie kann jedenfalls als Grund für die mangelnde resp. reduzierte emotionale *Involviertheit* des Lesers in die hyperphänomenologisch thematisierte Materie angesehen werden.

Im Lichte der pathischen, mit emotionalen Responsions-Potenzialen stark aufgeladenen hyperphänomenologischen Wirklichkeit mutet die von Waldenfels nur geringfügig bemühte emotionale Involvierung der Leser seltsam an, liegen ihre Gründe doch in einer methodisch bedingten Distanz, die von der empirischen Nähe der Perzipienten zur Wirklichkeit abgerückt scheint. Führt diese *distance* so nicht zu einer Verminderung der Beziehung des Lesers zu den allgemeinen Gehalten der Hyperphänomenologie, d.h. zu einer Verringerung der Möglichkeiten, sich als individuell Betroffener auf die universellen, einen übersteigenden Kontexte des Hyperphänomenalen mit hyperphänomenologischen Mitteln einzulassen? Wir sprechen hier von Kontexten, die auch Waldenfels im starken Sinn ihrer radikalen Fremdheit nur demütig bezeugen kann, wenn er etwa das Unendliche, Unmögliche oder Unsichtbare deskriptiv umkreist, wie in *Hyperphänomene* der Fall. Ermangelt Waldenfels hier also nicht der für den Menschen existenziell so vitalen Beziehung des Einzelnen zu dem, was wir *summa summarum* als das Ewige bezeichnen können? Unterschlägt er dadurch nicht die Beziehung des singulären Menschen zum Menschsein schlechthin innerhalb des Alls, das ihn und uns alle so

geheimnisvoll birgt? Ist nicht gerade diese dabei vorausgesetzte *Involviertheit* des Lesers in das “Es gibt“ des Hyperphänomenalen, die dem urphilosophischen Augenöffnen und Erwachen gleicht, das im platonischen Höhlengleichnis verewigt vorliegt, und die es erlaubt durch einen gebrochenen Blick auf das Fremde *als* Fremdes und somit auf sich selbst als gebrochen und fremd zu blicken? Unterliegt Waldenfels hier also nicht einem *circulus vitiosus*, da er eine solche selbst-transzendierende Wirkung, durch welche sich der Leser seiner selbst entfremden würde, mit den Mitteln der Beschreibung gar nicht anstrebt, weil er von Beginn weg davon ausgeht, dass die intendierte *Verfremdung* eine solche Rückübersetzung des Beschriebenen in das je Eigene ohnehin nicht leisten kann? Oder kann ein Leser hier das Gegenteil bezeugen? Stoßen wir aufgrund dieser reduzierten *Involviertheit* hier also nicht auf ein Fehlen an Intensität und Eindringlichkeit, die sprachlich im Grunde zu leisten wären und der erschütternden Dimension der Hyperphänomenologie als einem neuen und anderen Denken gerade entsprechen sollten? Weisen die waldenfelsischen Texte vielleicht deshalb kaum oder nur wenig auratische Spuren auf, die wir dergestalt wahrnehmen, dass daraus auch Stimmungen der Befremdung hervorgehen könnten? Verpasst es Waldenfels also letztlich nicht wesentliche Potenziale seines eigenen Vorhabens auszuschöpfen und sinngemäß freizusetzen?

Blicken wir nun, diese Kaskade von Fragen vor Augen, auf einen spezifischen Phänomentypus, und zwar jenen religiöser Phänomene, und vielleicht noch spezifischer, hierophaner Phänomene: Für Waldenfels entbehren diese, wir entsinnen uns, eines phänomenalen Sonderstatus und sind deshalb gemäß der signifikativen Differenz schlicht *als* religiöse resp. *als* hierophane Phänomene zu beschreiben (siehe III-5.2.). Bedenken wir ferner, wie einerseits Eliade und Otto solche Phänomene beschreiben, und fügen dem andererseits noch Terese von Ávilas berühmte *Transverberation* hinzu¹²⁷⁷: Sind solche Erfahrungen des Numinosen als ein *mysterium tremendum* bei Otto, des Hierophanen als ein Paradox bei Eliade und der mystischen,

¹²⁷⁷ Siehe Terese von Ávila: *Das Buch meines Lebens*, S.426f: „Ich sah einen Engel neben mir, an meiner linken Seite, und zwar in leiblicher Gestalt, was ich sonst kaum einmal sehe. [...] Er war nicht groß, eher klein, sehr schön, mit einem so leuchtenden Antlitz, daß er allem Anschein nach zu den ganz erhabenen Engeln gehörte, die so aussehen, als stünden sie ganz in Flammen. [...] Ich sah in seinen Händen einen langen goldenen Pfeil, und an der Spitze dieses Eisens schien ein wenig Feuer zu züngeln. Mir war, als stieße er es mir einige Male ins Herz, und als würde es mir bis in die Eingeweide vordringen. Als er es herauszog, war mir, als würde er sie mit herausreißen und mich ganz und gar brennend vor starker Gottesliebe zurücklassen. Der Schmerz war so stark, daß er mich diese Klagen ausstoßen ließ, aber zugleich ist die Zärtlichkeit, die dieser ungemein große Schmerz bei mir auslöst, so überwältigend, daß noch nicht einmal der Wunsch hochkommt, er möge vergehen, noch daß sich die Seele mit weniger als Gott begnügt. Es ist dies kein leiblicher, sondern ein geistiger Schmerz, auch wenn der Leib durchaus Anteil daran hat, und sogar ziemlich viel.“ Bedeutsam in diesem Kontext die von Giovanni Lorenzo Bernini angefertigte Skulptur *Die Verückung der Heiligen Theresa*, zu sehen in der Cornaro-Kapelle der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom, die wir als eine Art hyperphänomenologische Skulptur verstehen können.

mit einer gewissen Erotik unterlegten Ekstase bei Terese von Ávila nicht allesamt als indirekte Umschreibungen zu fassen, sei es nun begrifflich oder als allegorische Szenerie? Im hyperphänomenologischen Sinne zweifelsohne, und zwar zurecht. Sind diese Phänomene deshalb aber wirklich auf selbige Weise zu behandeln, wie beliebige andere Phänomene? Für jene, denen sie erfahrungsmäßig *tatsächlich* zustoßen gewiss nicht. In Bezug auf ihre sprachliche Darstellbarkeit werden sie freilich auch für die so Betroffenen wieder auf die hyperphänomenologischen Grenzen zurückgeworfen, wie das Beispiel von Terese von Ávila zeigt, wenngleich dieses in Bezug auf seine vermutbare pathische Kraft die waldenfelsischen *Deskriptionen* bestimmt übersteigt. Die Verschiedenartigkeit der Behandlung muss also anderswo liegen, und zwar im Leser selbst, der sich in dieses Numinose, Hierophane und Ekstatische dann emotional und in seiner zumindest implizit gemeinten *Tatsächlichkeit* involviert sieht, wenn er – erstens weiß, dass *er selbst* es ist, der hier angesprochen wird, und – zweitens, insofern er dabei *sich selbst* vor dem Ewigen und dem Menschsein im Lichte des einen Gottes angesprochen weiß. Erst in dieser Form der *Involviertheit*, die der Leser selbst erfassen muss, die die Art und Weise seiner textuellen Ansprache aber veranlasst – wozu die gesamte Handhabung der darin thematisierten Numinosität, Hierophanie und Ekstase gehört – können Stimmungen einer, in diesem Falle religiösen Befremdung aufkommen, die den Leser gegebenenfalls in eine Selbstfremdheit verrücken.

Der ausschlaggebende Faktor hier ist, dass Gott, gleichsam als das äußerste Hyperphänomen, dem erfahrungsmäßig gegebenen Heiligen und Mystischen eine unvergleichliche, d.h. einzigartige Prägung verleiht, weil Gott, ungeachtet davon, ob er existiert oder nicht, *qua* seiner selbst eine singuläre Entität bezeichnet, die auch als negativer und indirekter Begriff gefasst, mit keinem anderen negativen und indirekten Begriff, wie etwa dem Hyperphänomen des Unmöglichen oder des Unendlichen, zu verwechseln ist. Vor der Ewigkeit Gottes ist der Leser als einzelner Mensch also jedenfalls anders in das textuelle Geschehen eingebunden, sogar wenn dieses nur abstrahiert von Gott spräche. Darunter litte vor allem das hyperphänomenale Gegenwärtigsein, keinesfalls aber die potenzielle *Involviertheit* der Leser. Schon nur als Möglichkeit ist Gott also das einmalige Andere, das auf jeden Leser unverwechselbar wirkt. Solche *Wirkungen* können im Besonderen dann auftreten, wenn das Beschriebene als von Gott offenbart verstanden wird oder etwa Gehalte wie das eigene Seelenheil betrifft. Denn diese gehen *uns* jedenfalls auf eine singuläre Weise an, selbst als Fehlbeschreibungen oder Irrtümer. Die erschütternde und existenziell transformierende Wirkung solcher religiösen Phänomene im Lebensvollzug betroffener Menschen, wir denken etwa an Augustinus oder Mohammed, ist

altbekannt. Wir können sie in Sonderheit auch für textuelle Erfahrungen annehmen, wenn diese eine starke pathische Kraft aufweisen und die *Involviertheit* des Lesers fördern. Verharmlost Waldenfels also religiöse Phänomene nicht auf eine unangemessene, weil deren unvergleichliche Singularität unterschlagende Weise? Verfehlt Waldenfels so nicht gerade die starke Selbstzentrierung religiöser Erfahrungen¹²⁷⁸, die das betroffene Selbst in einem äußersten Sinne tangieren können, und sei es auch hier nur der Möglichkeit nach? Müssen religiöse Phänomene aufgrund ihrer Beschaffenheit in letzter Konsequenz nicht also doch *andersartig* gefasst und beschrieben werden? Normalisiert Waldenfels in Bezug auf das Religiöse das Außer-Ordentliche darin folglich nicht zu einer normalen und schematisierten Form von Abnormalität? Gerade dies möchte Waldenfels gewiss vermeiden, doch ist es nicht das Heilige und Göttliche, welches letztlich noch mehr verlangt als nur ein Meiden seiner Normalisierung?

Ohne Zweifel kann die Hyperphänomenologie deskriptiv nicht mehr leisten, als sie mithilfe der Sprache zu leisten vermag. Dass die Beschreibung des je eigenen Erfahrens durch die Umwandlung von Pathos in Response immer schon eine Verschiebung erfährt, da sie sprachlich generalisiert wird, der Hyperphänomenologie resp. der Phänomenologie als Mangel vorzuhalten, wäre also ebenso inadäquat, wie dieses Faktum deshalb zu verschweigen und hier zu resignieren. Die pathische *Tatsächlichkeit* des Erlebens und die damit verbundene *Involviertheit* des perzipierenden Selbst bleiben so eine Provokation und Herausforderung für den im radikalen Sinne an der *Sachlichkeit selbst* Interessierten, die den Hyperphänomenologen im Besonderen angehen. Fehlt Waldenfels hier also im Endeffekt nicht ein Kniff, eine bestimmte phänomenologische Finesse, vielleicht sogar eine kleine List, um den Leser doch noch stärker in seine *Deskriptionen* zu involvieren und so der pathischen *Tatsächlichkeit* des Erlebens dennoch einen anderen als nur impliziten Ausdruck zu verleihen? Fehlt ihm nicht eine Form der Lebendigkeit und des Konkreten, vielleicht eine Art der Anschaulichkeit, ein Plastisches, Augenfälliges und Unabwendbares, das hier möglicherweise doch eine Eröffnung über die Grenzen der Sprache hinaus leisten und vielleicht sogar eine existenzielle *Involviertheit* des Lesers bewirken kann? Eine formale Eröffnung womöglich, um die Seele bei Musil an die Seite der Genauigkeit zu stellen und so das Hyperphänomen zum *tertium comparationis* zwischen konkreter Phänomenanalyse und je individueller *Wirkweise* zu machen (siehe III-2.)?

¹²⁷⁸ Vgl. Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*, S.159.

Wenden wir uns dem Problem der *Involviertheit* nun erneut im Allgemeinen zu und bedenken sie weiter unter dem Gesichtspunkt ihrer vielleicht wichtigsten Implikation, nämlich der Selbstbetroffenheit des Lesers. Wir können dabei eine generelle von einer spezifischen Selbstbetroffenheit unterscheiden: Erstere betrifft jene schon angetönte Form der allgemeinen Selbstbetroffenheit des Lesers im Angesicht des Hyperphänomenalen, welche die ekstatische Fremdheit zur entscheidenden Mit-Erfahrung hyperbolischer Erfahrungen macht; zweite betrifft die spezifische Selbstbetroffenheit des Lesers, der sich hyperbolischen Erfahrungen als potenziell Leidender ausgesetzt sieht, die ihn verletzen und ihre pathisch-responsiven Spuren als Wunden und bleibende Narben hinterlassen können. Beide Formen der Betroffenheit gehören zum Selbst als einem Adressaten und Dritten, der so jeweils als ein erleidendes und antwortendes Selbst bezeugt wird. Waldenfels scheint die *konkrete* Selbstbetroffenheit des Lesers in beiden Ausprägungen abzugehen, insofern er die empirische *Involviertheit* des Lesers als einem *tatsächlich* perzipierenden Selbst unterminiert. Denn, impliziert die generelle Selbstbetroffenheit nicht eine von Waldenfels zu wenig berücksichtigte Form akuter Selbstbefremdung, die den Leser ereilen muss, wenn er ernst nimmt, was sich ihm bei Waldenfels präsentiert und er als mitgehender Leser selbst performiert, was sich ihm deskriptiv zeigt? Dafür muss er sich als Einzelner keineswegs schon vor dem Ewigen fassen, wie wir oben sahen, es reicht, wenn er sich mit der Radikalität des Hyperphänomenalen *realiter* konfrontiert weiß. Und müsste diese Radikalität, sofern sie ernst genommen wird, dann nicht eigentlich zur Quelle einer konsequenten Selbsttransformation des so ge- und betroffenen Selbst werden, die eine andere Responsivität hervorruft, als jene der regulären Responsorien? Eine Responsivität der Selbstverwandlung nämlich, welche die eigene Selbst-Entzogenheit nicht bewältigt, aber trotzdem als eine erlittene Provokation zur Selbstüberwindung angeht, sollte diese auch fortwährend scheitern müssen? Selbstfremdheit als Antrieb zur Selbstverwandlung.

Berücksichtigt Waldenfels folglich nicht zu wenig, was eine hyperbolische Erfahrung, etwa von radikaler Fremdheit, mit uns Lesern anstellen kann, selbst wenn wir diese lediglich textuell erfahren? Wie sie uns, wie oben bei Heidegger schon angetroffen, im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren kann und wir so verwandelt werden? Waldenfels erwähnt zwar, dass der Erfahrende nicht unverändert aus gewissen pathischen Erfahrungen hervorgeht und sich seine Erfahrung da auch selbst fremd wird, doch bedenkt Waldenfels dies auch in Bezug auf das Pathos eines Textes? Verlangt, oder impliziert die Hyperphänomenologie gerade hier nicht eine Hyperphänomenologie, die noch mehr leisten *muss* als sie es “nur“ als Form einer deskriptiven

Phänomenologie vermag? Oder bedürfte es hier, seitens Waldenfels', nicht vielleicht einer Art Hyperbolik der *Deskription*, die pathisch in die Selbstverwandlung des so getroffenen Lesers umschlagen kann? Achtet Waldenfels das Hyperphänomenale des Hyperphänomens somit nicht insgesamt zu gering, wenn er dieses indirekt-deskriptiv gleichsam regulär behandelt, ohne zu berücksichtigen, welche *Wirkungen* es auf den betroffenen Leser und seinen Lebensvollzug faktisch ausüben *kann*, wenn es entsprechend pathisch aufgewiesen wird, was Waldenfels selbst, wie wir sahen, nicht vollkommen gelingt? Geht Waldenfels auf bedeutsame Weise nicht zu wenig weit, indem er die Hyperphänomenologie in ihren *Wirkmöglichkeiten*, die wir auch als *Wirknotwendigkeit* ihres aufzeigenden Spektrums deuten können, somit verharmlost? Und gehört zu allem dem nicht auch der Mangel bei Waldenfels, das so betroffene Selbst nicht auch als ein Hyperphänomen *par excellence* zu fassen? Ist der Mensch, als das nicht festgestellte Tier, in seiner ganzen Rätselhaftigkeit nicht auch ein veritables Hyperphänomen, und zwar *per se* und im Spezifischen der so erlittenen und erkannten, d.h. der Beschreibung ausgesetzten Selbstfremdheit? Fehlt hier nicht vielleicht sogar eine, von Husserl motivierte, mit Waldenfels aber fortzuführende Hyperphänomenologie des Selbstbewusstseins, dieses sich selbst in ekstatischer Fremdheit konfrontierten und also gespaltenen Selbst? Eine Hyperphänomenologie des hyperphänomenalen Selbstbezugs also, die nicht nur eine Form der radikalisierten Selbst-*Involviertheit* zur Folge hätte, sondern auch eine noch einmal gesteigerte Form der Intensivierung der Bezogen- und Entzogenheit seiner selbst in diesem ekstatischen Selbsterfahrungsgeschehen? Wir sprechen hier von einer an die Grenzen des Möglichen gehenden, darin aber intensivierten Form der hyperbolischen Selbstbewusstheit, die mit hyperphänomenologischen Mitteln auf pathisch-responsive, und also keineswegs intentionalitäts-basierte Weise anzugehen wäre. Als solche würde sie auch die von Waldenfels insgesamt vorgelegten, sechs Umschreibungen des hyperphänomenalen Menschen noch übersteigen (siehe III-4.3.), und zwar in die damit eigentlich gemeinte Selbst-Betroffenheit.

Was zum Zweiten die spezifische Selbstbetroffenheit des leidvoll getroffenen Lesers anbelangt, die an der Vulnerabilität des Lesers ansetzt, ist es zwar zutreffend, dass Waldenfels gerade Themen wie das Trauma, die Verwundung oder den Schock eingehend thematisiert, wie damit zusammenhängend ebenso die Therapie sowie Nicht-Bewältigbarkeit hyperphänomenaler Erfahrungen, doch leistet er dies, wie immer, auf eine responsiv verallgemeinernde Weise und nicht bezüglich der für die Hyperphänomenologie *scheinbar* unzugänglichen Dimension der *tatsächlichen* Betroffenheit, wie wir diese bisher unter der singulären Salienz zu fassen versuchten. Waldenfels adressiert so beispielsweise die „Selbststörung“ resp.

„Selbstverstörung“, die infolge radikaler Sinnstörungen in der Welt auftritt, wie etwa durch Kriege oder Naturkatastrophen, „indem sie *unser eigenes Sein in der Welt* erschüttert“, d.h.: „Das Selbst, das sich in der Selbstsetzung auf sich verläßt, wird ent-setzt, abgesetzt, und dieser Vorgang löst vielfach ein affektives Entsetzen aus.“¹²⁷⁹ Für das so getroffene Selbst gilt dabei: „Man kann den Umgang mit dem Fremden lernen, nicht jedoch das Fremde selbst mit seinen nie endenden Ansprüchen.“¹²⁸⁰ Wir stoßen hier auf die uns schon bekannte, wesentliche Nicht-Bewältigbarkeit des Fremden, ungeachtet davon, wie tiefe Wunden sie einem schlagen. Schocks, Traumata, aber auch leibliche Verletzungen haben ihren Ursprung in einem exzessiven Pathos, das einer konkreten Response ermangelt und uns dadurch verletzen kann. Damit ist zunächst die *conditio humana* selbst beschrieben, denn das Leben ist eine Form prinzipieller Nicht-Beherrschbarkeit zwischen Mangel und Überfluss. Die Krankheit etwa tritt darin als eine gesteigerte Manifestation dieser zumindest momentanen Nicht-Beherrschbarkeit auf. Waldenfels versteht sie mit Goldstein so als Irresponsivität, d.h. in einer Krankheit hat sich das Pathos von der Response abgespalten und ist in das Pathologische ausgeartet.¹²⁸¹ Was aus hyperphänomenologischer Sicht dann bleibt, ist, einen Umgang zu erlernen, der diese, der Versteh- und Kontrollierbarkeit entzogene, aber leidvoll präsente Konfrontation erträglich macht.

Waldenfels thematisiert also dies alles, jedoch weder mit Blick auf den selbst *tatsächlich* betroffenen Leser noch über die Verallgemeinerung des Stoffes hinaus. Wir selbst haben mit der spezifischen Selbstbetroffenheit des Lesers ein zwar leidendes, d.h. bis zu einem gewissen Grade irresponsives Selbst vor Augen, doch schwebt uns dabei weder eine allgemeine noch eine pathologische Irresponsivität vor, sondern eine spezifische Form der Heimsuchung, die den Leser als Patienten überwältigt, insofern *er sich selbst* im Angesicht des gegenwärtigen Hyperphänomenalen überwältigt sieht. Es geht uns also um eine Heimsuchung, in welcher die eigene Selbstfremdheit und die leidvolle Selbstbetroffenheit letztlich konvergieren; wo der Schock ob der eigenen Fremdheit mit dem Schock ob der Fremdheit der Welt zusammenfallen; wo der Leser sich selbst also zum Schrecken, d.h. zum Pathos ohne Response wird, insofern er darin vom hyperphänomenalen Pathos der Welt selbst affiziert ist. Wir meinen dabei nicht pathologische Extremfälle einer Persönlichkeitsstörung, wie etwa der Schizophrenie, sondern ein intensiviertes Einsehen in die fremd-ekstatische Verrückung, wie sie zwar prinzipiell

¹²⁷⁹ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.54.

¹²⁸⁰ Waldenfels: *Antwortregister*, S.292.

¹²⁸¹ Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.79f/163ff.

zutrifft, im vorliegenden Falle aber von einem hyperbolischen Text *pro nobis* resp. *pro me* ausgelöst wird. Wir haben also eine Heimsuchung vor Augen, die weder pathologisch noch natürlich ist, sondern ein Außer-Ordentliches im selbst-verrückenden Sinne betrifft, das den Leser aus Texten angehen kann, aus welchen ein exzessives Pathos in das *tatsächliche* Erleben des betroffenen Lesers strahlt. Es geht diesen dann derart eindringlich an, dass er von der textuellen Erfahrung mit dem Hyperphänomenalen gleichsam verwundet zurückbleibt. Die entscheidende Frage an dieser Stelle lautet: Stoßen wir in solchen Fällen von Heimsuchung nicht auf eine Form von Verwundung, und vielleicht Verstörung, die in gewisser Hinsicht bewältigt werden *muss*, d.h. einer gewissen existenziellen Überwindung bedarf, damit das betroffene, sich selbst verrückte Selbst noch überlebensfähig bleibt? Bedarf es in solchen Fällen also nicht doch einer Art Bewältigung des Nicht-Bewältigbaren und sei dies auch nur als eine gewisse responsive, dabei aber existenzielle Resilienz gegenüber dieser pathischen Heimsuchung?

Was kann uns Waldenfels hierzu offerieren? Im Falle der Krankheit, aber auch anderen Formen von Störungen, Verletzungen und Gebrechen jeder Art, plädiert er für eine „responsive Therapie“, die, vom Schlüsselbegriff der Sorge in der Tradition von *epimeleia* und *cura*, als „Weckung der Responsivität“ im Sinne ihrer Stärkung und Wiederherstellung zu verstehen ist.¹²⁸² Die Beharrlichkeit auf das Schema der Responsivität ist für Waldenfels unausweichlich. So gilt auch: „Noch die Nichtantwort auf das Fremde ist eine Form der Antwort.“¹²⁸³ Was in dieser Therapie vermieden werden muss ist, wenig überraschend, eine „Überbewältigung des Leidens“, die das Leben, wie es nun einmal ist, ausschließen würde und, *nolens volens*, gerade wieder neues Leiden schüfe.¹²⁸⁴ Auch eine therapeutische, und darin die Responsivität stärkende und stabilisierende Responsivität, die ein verletztes oder geschocktes Selbst erlernen soll, darf das Fremde deshalb nicht normalisieren oder banalisieren. Eine hermeneutische Aneignung des Nicht-verstehbaren kann auch für therapeutische Zwecke nicht in Aussicht gestellt werden. Der Stachel des Fremden steckt im kranken ebenso wie im genesenen Fleisch. Eine responsive Therapie im waldenfelsischen Sinne kann folglich nur als indirekte Annäherung gelingen. Sie wahrt die „durchgängige *Ambivalenz*“ von „Schauder und

¹²⁸² Siehe Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.164f/S.292. Die Sorge betrifft für Waldenfels nicht nur die Leiblichkeit des leidenden Selbst, sondern legt auch ein besonderes Gewicht auf die „zwischenleibliche Verflechtung von Leiden und Heilen und den responsiven Charakter der ärztlichen Behandlung“. Ebd., S.293, sowie: „Eine solche Therapie, die antwortet, indem sie antwortet, mag responsive Therapie heißen.“ Ebd., S.309.

¹²⁸³ Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S.52.

¹²⁸⁴ Siehe Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S.182.

Faszination“ gegenüber dem verletzenden, exzessiven Pathos. In dieser Behutsamkeit sieht Waldenfels einen differenzierten Umgang mit dem Leiden, der so aber durchaus ein „*Lernen durch Leiden*“ implizieren kann.¹²⁸⁵ Angst etwa lässt sich so verlernen, doch trotz man damit dem unantizipierbaren Trauma nicht.¹²⁸⁶ Eine Heimsuchung des selbstbetroffenen Lesers vermag Waldenfels folglich weder anders zu involvieren noch anders zu beschreiben, als er dies hinsichtlich eines beliebigen Perzipienten im Lebensvollzug bereits tut. Eine existenzielle Resilienz kann in Anbetracht der Unverfügbarkeit des Pathos also höchstens rückwirkend erlangt werden. Damit lässt sich das Widerfahrnis des Hyperphänomenalen in seiner Wirkung weder antizipieren noch kann es damit bewältigt werden. Dies muss für die „Überlebensfähigkeit“ des sich selbst verrückten Selbst bei Waldenfels genügen. Wir wollen aber erneut fragen: Fehlt in diesem, was die Struktur des Doppelereignisses anbelangt konsequenten, darin aber erneut vielleicht allzu schematisierten λόγος nicht trotzdem eine Souveränverwendung des betroffenen und verrückten Selbst, das von einer responsiven Therapie im regulären Sinne noch abweicht? So unmöglich dies angesichts der pathischen Radikalität des Fremden, Anderen und des *Mehr*, als es ist, scheint, so denkbar bleibt diese als eine Form der „gelebten Unmöglichkeit“, die den waldenfelsischen Sinn dieser Formel zu einer „gelebten Unmöglichkeit“ auch noch des Unmöglichen vertiert.

Besinnen wir uns dafür zunächst auf das von Hans Castorp in Thomas Manns *Der Zauberberg* ausgesprochene Wort: „Aber man gewöhnt sich daran, dass man sich nicht gewöhnt.“¹²⁸⁷ Zeigt uns diese negative Dialektik nicht an, dass selbst unbewusst und unfreiwillig eine Disposition *um* und *an* unserer Empirie wachsen kann, die sich als eine Form der Situierung, des Sich-Einrichtens manifestiert, die trotz der Nicht-Aneignbarkeit sich zumindest in dieser Erfahrungslogik permanenter Entzogenheit einrichtet? Besinnen wir uns ferner auf Aristoteles: Ist es dann nicht so, wie er in seiner *Metaphysik* andeutet, dass wir erst durch Gewöhnung in der Lage sind zu lernen¹²⁸⁸, wir also auch durch ein Vertrautwerden mit dem Unvertrauten eine Art Umgang mit dem Fremden uns habituieren, der nicht aneignender, sondern haltungsbedingter Natur ist? Und denken wir schließlich an die Stoiker, aber auch an Epikur: Lehren die ersten uns, zumindest der theoretischen Möglichkeit nach, nicht eine Form souveräner Resilienz gegenüber der schmerzhaften Hyperphänomenalität, so etwa im 49. Aphorismus aus

¹²⁸⁵ Siehe Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.131-134.

¹²⁸⁶ Siehe Bernet: *Das traumatisierte Subjekt in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.247.

¹²⁸⁷ Thomas Mann: *Der Zauberberg*, S.254.

¹²⁸⁸ Siehe Aristoteles: *Metaphysik*, II, 3 994b32-995a4.

dem Vierten Buch von Marcus Aurelius' *Selbstbetrachtungen*?¹²⁸⁹ Eine Souveränwerdung also, die uns außerdem zu einer edlen Lebensführung anstiften will, die wir wiederum als Anregung zu *einer möglichen* Form der existenziellen Selbstverwandlung auffassen können und die sich als Folge hyperphänomenaler Betroffenheit besonders plausibilisieren würde. Denken wir ferner an Epikur, wie er uns schon im Teilkapitel II-2.5. begegnet ist: Ist seine Verachtung gegenüber dem reißenden Zufall und allen Nöten, die uns Menschen zustoßen können, nicht eine Ausprägung philosophischer Souveränwerdung? Liegt in Epikurs Spucke nicht eine radikalisierte Form der Responsivität, die einer Selbstüberwindung gleichkommt, die das Unbewältigbare eben doch bewältigt?¹²⁹⁰ Eine ähnliche Selbstüberwindung lässt sich auch für einen starken religiösen Glauben beanspruchen: Dieser bewältigt Gott niemals, verleiht der existenziellen Ungewissheit aber eine Kontur, welche selbst das eckhart'sche Nichts, das ist, noch zur bezüglichen Disposition macht und vor dem Unmöglichen ein Bestehen erlaubt. Fehlt der waldenfelsischen Hyperphänomenologie in letzter Konsequenz also nicht eine Möglichkeit der Souveränwerdung des Selbst, die wir als eine singuläre Form der Responsivität fassen können? Eine Responsivität, die im Falle existenzieller Verrückung als Folge starker Betroffenheit zu einer Selbsttransformation führen kann resp. führen *muss*? Eine Selbsttransformation, die wir durchaus als ein Differenzierungsgeschehen verstehen können, welches so ein *Wer* der Response konstituiert (siehe III-4.1.), doch *nicht nur* als beschreibbarer Prozess einer passiven Transformation hin zur Personalisierung, sondern *auch* und *außerdem* als ein mit aktiver Reflexion begleiteter, aktiv anvisierter und aktiv an sich selbst als Adressat und Dritter bezeugter Prozess der Selbstüberwindung? Aristoteles, Marcus Aurelius, Epikur oder Augustinus jedenfalls lehren uns auch angesichts des Unverfügbaren keine ausschließlich passive Selbstwerdung, sondern appellieren an die aktive Selbstbezugnahme des reflexiven Geistes in diesem Prozess. Unterschlägt Waldenfels im Differenzierungsgeschehen der

¹²⁸⁹ Siehe Marcus Aurelius: *Selbstbetrachtungen*, IV, 49: „Wie der Fels im Meere, an dem die Wellen unaufhörlich rütteln, steht, so daß ringsum der Brandung Ungestüm sich legen muss, so stehe auch du! Nenne dich nicht unglücklich, wenn dir ein „Unglück“ widerfuhr! Nein, sondern preise dich glücklich, dass, obwohl es dir widerfahren ist, der Schmerz dir doch nichts anhat und weder Gegenwärtiges dich mürbe machen, noch Zukünftiges dich ängstigen kann. Jedem könnt' es begegnen, aber nicht jeder hätte es so ertragen. Und warum nennst du das eine ein Unglück, das andere ein Glück? Nennst du nicht das ein Unglück für den Menschen, was ein Fehlgriff seiner Natur ist? Aber wie sollte das ein Fehlgriff der menschlichen Natur sein können, was nicht wider ihren Willen ist? Und du kennst doch ihren Willen? Kann dich denn irgendein Schicksal hindern, gerecht zu sein, hochherzig, besonnen, klug, selbständig in deiner Meinung, wahrhaft in deinen Reden, sittsam und frei in deinem Betragen, hindern an dem, was, wenn es vorhanden ist, so recht dem Zweck der Menschennatur entspricht? So oft also etwas Schmerzhaftes dir nahe tritt: denke, es sei kein Unglück; aber ein Glück ist, es mit edlem Mut zu tragen.“

¹²⁹⁰ Um die Weisung Epikurs erneut zu zitieren: „Ich habe dir vorgebaut, du Dämon des reißenden Zufalls, und dein verborgenes Eindringen ganz eingedämmt. Und weder dir noch irgendeinem anderen Strudel werden wir uns selbst preisgeben; sondern wenn uns die Not hinaustreibt, werden wir gewaltig auf das Leben spucken und jene, die sich blind daran klammern. So werden wir aus dem Leben gehen und mit einem schönen Preislied darauf jubeln: ‚Gut haben wir gelebt!‘.“ *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, S.91 (Epikurs Weisungen §47).

Selbstwerdung so nicht die aktive Rolle des Respondenten, der sich selbst auch in einem bewussten *Agens* zu formen und transformieren versucht, trotz allem passiven Selbstwiderfahrnischarakter der Erfahrung? Und betrifft eine solche Selbstverwandlung nicht auch den Hyperphänomenologen, d.h. auch Waldenfels selbst, wie sie seit Husserl den Philosophen erwartet, der sich phänomenologisch bewusst einstellt (siehe II-3.)? Muss dieser, im Lichte der recht eigentlich erschütternden Welterschließung, die er phänomenologisch anzugehen versucht, nicht auch eine wenngleich unmögliche, so doch notwendige Immunität entwickeln, um hyperbolische Erfahrungen überhaupt souverän beschreiben zu können? Denn wie sollte es auch sein, dass der Bezug zum Hyperphänomenalen sich über eine längere Zeitdauer der bewussten Bezugnahme nicht auch verändert und sogar verändern muss, vielleicht auch zu einer Gewöhnung an das Ungewöhnbare? Auch diese Angewöhnung kann sodann eine Form der hyperphänomenologischen Selbstwerdung sein, die aktiv und bewusst erfolgt. Eine solche existenzielle Souveränwerdung, sei es für den textuell oder im regulären Lebensvollzug pathisch Betroffenen, streift in seiner letzten Konsequenz, d.h. in seiner Existierung, natürlich erneut entlang der hyperphänomenologischen Grenze der Uneinholbarkeit des *tatsächlich* Erlebten, des *Pro me* und der singulären Salienz. Eine indirekte Dimension des eigentlich Unsagbaren, die Waldenfels deskriptiv, d.h. außerhalb seiner selbst entgleiten muss, und worin ihn auch ein Rilke bestätigt¹²⁹¹, die deshalb aber nicht weniger *wirklich* ist für den selbstbetroffenen Leser, der in den hyperphänomenologischen Seinsbezug involviert gehört, und deshalb nicht weniger *verwirklicht* bleibt, sei es auch auf eine andere, denn die verbale Weise.

IV – 2.5. Kritik der *Performativität*

Wir können alles bisher kritisch Ausgeführte zur *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit selbst*, *Deskription* und *Involviertheit* zum Abschluss auch als Probleme der *Performativität* bei Waldenfels umschreiben. Das daraufhin kritisch zu Fragende nähme sich dann freilich als einigermaßen evident, weil aus dem Bisherigen einfach abzuleiten aus, sodass wir uns hier auf einige wenige Fragen beschränken wollen: Trifft es also nicht zu, dass Waldenfels infolge seiner allzu geringfügigen *Involviertheit* des Lesers es unterlässt, die protreptische *Performativität* des selbstbetroffenen Lesers – erstens explizit zu berücksichtigen und –

¹²⁹¹ Siehe Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, S.68: „Es ist natürlich Einbildung, wenn ich nun behaupte, ich hätte in jener Zeit schon gefühlt, daß da etwas in mein Leben gekommen sei, geradeaus in meines, womit ich allein würde herumgehen müssen, immer und immer. Ich sehe mich in meinem kleinen Gitterbett liegen und nicht schlafen und irgendwie ungenau voraussehen, daß so das Leben sein würde: voll lauter besonderer Dinge, die nur für *Einen* gemeint sind und die sich nicht sagen lassen.“

zweitens zu begünstigen? Fehlt den waldenfelsischen Texten also nicht die Ermutigung und Anregung seiner Leser zu einem Vollzug, nicht nur der hyperphänomenologischen Beschreibungen – und auch dieser fällt bei Waldenfels eher implizit denn explizit aus – sondern auch zu einem Leben gemäß der Hyperphänomenologie? Achtet Waldenfels hier nicht auch die performative Dimension seiner eigenen *Eingestelltheit* sowie die seiner mitgehenden Leser zu gering in Bezug auf die damit verbundene Lebensführung? Von einer allenfalls existenziell-performativen Responsivität, welche die oben berührte Selbsttransformation und Souveränwerdung zum konkret performativen Selbst-Ereignis macht, ganz zu schweigen? Und müssten wir in alle dem nicht auch nach einer noch stringenteren Konkretion der Freiheit des Respondenten fahnden, als wir sie bei Waldenfels vorfinden?

Eine Freiheit, die Waldenfels als „responsive Freiheit“ im „Schatten der Fremdheit“ fasst und die er im pathischen „Anderswo“ beginnen lässt.¹²⁹² Eine Freiheit, die bei Waldenfels so in vielfältiger und indirekter Form erscheint, „als ein Tun, das unbewußte und unwillkürliche Auftriebe annimmt und auf unerwartete Ansprüche antwortet“ und die darin das Eigene und Vertraute fortwährend überschreitet, d.h. immer auch einen „anarchischen Überschuss“ entfesselt, wodurch die Freiheit letztlich zum verfremdenden „Unruheherd“ wird.¹²⁹³ Gilt es nun diese responsive Freiheit nicht um eine selbsttransformative Unruhe sowohl des pathisch Betroffenen als auch des responsiv sich dadurch verändernden Respondenten, der mit seinem Patienten zusammenfällt, zu ergänzen? Und würden wir damit nicht auch die Passivität der Response in eine responsive Aktivität überwinden, in welche unsere hyperphänomenologische Disposition uns ohnehin immer schon zu führen versucht hat, ohne deshalb die prinzipielle Passivität, die durch den Anspruch des Fremden notwendig am Werk ist, zu schmälern? Läge in dieser aktiven Selbstüberwindung dann nicht auch ein anderes Selbst-Ethos, als das waldenfelsische es ist, das sich in Form einer *responsiven Ethik*, die von fremden Ansprüchen ausgeht, als eine Ethos des Anderen erweist?¹²⁹⁴ Und zwar dergestalt, dass das Antworten zur Radikalform einer Verantwortung wird, die ein Ethos *in statu nascendi*¹²⁹⁵ nicht nur vom Anderen als *dem* Anderen, sondern von *sich selbst* als dem Anderen denkt und also zu einer Eigenverantwortung des sich selbst Entfremdeten mutiert? Wäre hier nicht vielleicht zur natürlichen Kulmination gebracht, dass wir – erstens jedes Antworten als ein Verantworten

¹²⁹² Siehe Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, S.100/106.

¹²⁹³ Siehe ebd., S.118.

¹²⁹⁴ Siehe Waldenfels: *Bewährungsproben der Phänomenologie*, S.169. Eine responsive Ethik, die gemäß Waldenfels so den Rahmen einer teleologischen, deontischen oder utilitären Ethik sprengt.

¹²⁹⁵ Vgl. Busch und Därmann: *Philosophie der Responsivität*, S.7.

deuten könnten¹²⁹⁶ und – zweitens, wie im Teilkapitel III-3.7. bereits erwähnt, so auch als eine Ver-antwort-ung des hyperphänomenologisch eingestellten Respondenten in Bezug auf sein eigenes Antworten fassen könnten? So also, dass *dieses* Antworten auf das Antworten zur Grundlage eines Selbst-Ethos im Rahmen der eigenen Transformation wird, die es *tatsächlich* zu erleiden gilt, um sie auch *tatsächlich* vollziehen zu können?

Erweist sich der textuelle Vollzug bei Waldenfels folglich nicht nur wegen der allzu limitierten *Involviertheit* des Lesers als zu gering, sondern weil auch Waldenfels selbst zuweilen mehr antönt, was zu vollziehen sei, als es selbst zu vollziehen? Weil Waldenfels selbst also zu wenig strikt performiert, was er zum Zwecke der *Verfremdung* eigentlich bewirken will? So etwa in der von uns oben schon aufgegriffenen Stelle im Vorwort zu seinem *Platon*-Buch¹²⁹⁷, wo er klarstellt, dass ein Überschuss im Gesagten nicht eigens ausgesagt, aber nur angezeigt werden kann, und Waldenfels, indem er dies selbst aussagt, also schon in einer abstrahierenden Distanz zu sich selbst und dem eigentlich zu Vollziehenden steht. Müsste Waldenfels in der letzten performativen Konsequenz der Hyperphänomenologie also nicht noch mehr aussparen, nicht noch mehr Paradoxe erzeugen und nicht noch mehr Verwirrung im eingebundenen Leser erzeugen, um das Hyperphänomenale so möglichst treffend aufzuweisen? Einmal mehr ist für unsere Fragen die Forderung eines möglichst konkreten Gegenwärtigseins leitgebend. Eine Forderung, die auch in einen Vorwurf umschlagen kann und die selbstredend auch für eine hyperphänomenologisch angefasste Literatur gilt, wo diese zu viel aussagt, und zu wenig aufweist. So etwa manifest in Adalbert Stifters *Der Nachsommer*, wo beschrieben wird, wie der Ich-Erzähler einer Shakespeare-Aufführung beiwohnt und dabei responsiv-leiblich stark mitgenommen wird¹²⁹⁸, ohne dass der Leser hierbei aber Ähnliches empfinden würde. Die literarische Beschreibung Stifters erweist sich hier selbst also bereits als eine Objektivierung und ist damit von ihrer pathischen *Wirklichkeit* schon verschoben.

¹²⁹⁶ Siehe Cristin: *Vertikalität des Horizonts in Vernunft im Zeichen des Fremden*, S.205.

¹²⁹⁷ Siehe Waldenfels: *Platon*, S.13.

¹²⁹⁸ Siehe Stifter: *Der Nachsommer*, S.171f. Anlässlich einer Vorführung von Shakespeares *King Lear*, welcher der Ich-Erzähler Heinrich Drendorf beiwohnt: „Er wirft sich später dem Narren an die Brust, und ruft mit Angst: Narr, Narr! Ich werde rasend – ich möchte nicht rasend werden – nur nicht toll! Da er die letzten drei Worte milder sagte, gleichsam bittend, so flossen mir die Tränen über die Wangen herab, ich vergaß die Menschen herum, und glaubte die Handlung als eben geschehend. Ich stand, und sah unverwandt auf die Bühne.“ [...] „Mein Herz war in dem Augenblicke gleichsam zermalmt, ich wußte mich vor Schmerz kaum mehr zu fassen. Das hatte ich nicht geahnt, von einem Schauspiele war schon längst keine Rede mehr, das war die wirklichsste Wirklichkeit vor mir.“

In diesem Teilkapitel bewegten wir uns, von einem Gestus kritischen, aber sich selbst gegenüber fraglichen Fragens angetrieben, erneut in offenen Gefilden am Rande der Hyperphänomenologie *in se ipso*, wo, in diesem beinah abgewandten Beisein *apud se ipsum*, schon geringe Anhöhen dem Auge eine gewisse Sicherheit und Orientierung verleihen. Wir haben dabei vieles nur anklingen lassen, ohne uns deshalb gezwungen zu sehen, diese einzelnen Töne auch zu neuen Melodien zu verbinden. Was sich uns in einem vielleicht konklusiven Sinne aber gezeigt hat, ist dreierlei: – Erstens, dass wir selbst offensichtlich eine Hyperphänomenologie im Auge haben, die nicht nur deskribiert, sondern auch *bewirkt*. Uns interessiert dabei eine Wirkungsästhetik der hyperphänomenologischen *Deskription*, die nicht primär beschreibt, wie pathisch-responsiv rezipiert wird, sondern die als *Deskription* selbst rezeptiv *wirksam* wird. Diese Wirkung ist wieder der Beschreibung ausgesetzt, nunmehr aber als ein konkretes Erlebnis. Eine bloß deskriptive Haltung zu sein, reicht für unseren Begriff der Hyperphänomenologie, als ein neues und anderes Denken verstanden, also noch nicht aus, will diese der Wirklichkeit *tatsächlich* Genüge tun. – Zweitens, dass wir zudem eine existenzielle Hyperphänomenologie im Visier haben, die auf das Sagen, das Erfahren und das Hyperphänomenale im Sinne der generellen und spezifischen Selbstbetroffenheit des Lesers geht. – Drittens, dass wir somit auch eine Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie im Auge haben, die über sich selbst noch hinaus geht. Eine Phänomenologie, die also gleichsam mehr sein muss als bloß Phänomenologie.

Waldenfels weist alle diese drei Aspekte im Ansatz auf, aber eben nur im Ansatz und nicht in letzter Konsequenz. Unsere insgesamt *Kritik* an Waldenfels muss also, in aller Demut, darauf lauten, dass in seiner Hyperphänomenologie ein Mangel an *möglichem* Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen zu vermerken ist, der dadurch zu jeweils spezifischen Mängeln innerhalb der *Eingestelltheit*, der *Sachlichkeit*, der *Involviertheit*, der *Performativität* und der *Deskription* führt. Die letzte philosophische Kraft unserer fünf Leitmotive bleibt damit aus, zu welchen allen voran vielleicht die *Sachlichkeit selbst* gehört, als eine bei Waldenfels geringfügigere Anwesenheit in der Anwesenheit, eine gleichsam weniger anwesende Abwesenheit, als dies möglich wäre. Das Hyperphänomenale *als* Hyperphänomenales trifft uns bei Waldenfels also nur auf verminderte Weise, denn wäre es tatsächlich so stark gegenwärtig, wie dies textuell an sich möglich ist, erginge aus seinen Texten ein noch bedeutend stärkerer Appell an uns Leser unser Leben gemäß der Hyperphänomenologie zu verändern, d.h. als Folge des radikalen *Andersdenkens*, welches die Hyperphänomenologie uns eröffnet.

Im nachfolgenden Teilkapitel (IV-3.) müssen wir uns nun einer *Komplementierung* des Hyperphänomenologischen zuwenden. Was wir dabei aufgreifen werden, soll auf das kritisch-fragend Aufgeworfene in diesem Teilkapitel hier eingehen, ohne darauf aber in Form von Lösungsvorschlägen zu antworten. Die Gehalte, die wir in der Folge zur Sprache bringen wollen, dürften so als Stimuli fungieren für alternative und ergänzende Perspektiven auf die waldenfelsische Hyperphänomenologie.

IV – 3. *Komplementierung des Hyperphänomenologischen*

Wir haben im vorangehenden Teilkapitel hauptsächlich fragend agiert, und d.h. in gewisser Hinsicht auch fragend argumentiert. Auch in diesem Teilkapitel soll uns das eröffnende Fragen weiterhin wertvolle Dienste leisten. An seine Seite wollen wir aber in noch stärkerem Masse ein Aufzeigen zum Zuge kommen zu lassen, das in der Quasi-Nudität seiner Gehalte, vielleicht stärker noch als die zur Aufforderung neigende Frage dies ohnehin tut, das protreptische sowie performative Vermögen der Leserschaft dieser Schrift animieren soll. Es liegt uns hier also weiterhin daran, in einem noch immer kritischen, dabei aber durchaus gelassenen Beisein der Fernnähe die Hyperphänomenologie zu umkreisen. Mit vereinzelt vorgelegten Supplementen trachten wir in der Folge danach die zugleich offene und begrifflich doch zur Schließung neigende Ordnung der Hyperphänomenologie zu arrondieren. Die Ergänzungen, die wir hier zur Sprache bringen wollen, werden dabei allesamt von externen Quellen stammen und die von unserer Seite in dieser Untersuchung eingestreuten Termini oder Ansätze, bis auf die Ausrichtung dieses Teilkapitels selbst, nur am Rande resp. nur als unumgängliche Folgerung des schon Ausgeführten berühren. Es soll hier durch ausgewählte Beispiele eine gleichsam neutrale *Komplementierung* der Hyperphänomenologie versucht werden, die als solche – erstens eine immer nur mögliche ist, die wir – zweitens weder vollständig durchführen werden noch für welche wir explizit Partei ergreifen wollen und die wir – drittens auch nicht in Bezug auf alle im vorangehenden Teilkapitel kritisch aufgebrachten Fragen vornehmen können. Solche Schritte der weitergehenden Verwirklichung sind, so dieser will, dem Leser selbst vorbehalten.

IV – 3.1. *Komplementierung der Eingestelltheit I*

Der indirekte Hauptprotagonist in Andrei Arsenjewitsch Tarkowskis Film *Stalker*¹²⁹⁹ ist keine Person, sondern ein mysteriöser “Raum der Wünsche“ in der sogenannten “Zone“, einem unter militärischer Bewachung stehenden Gebiet, in dem rätselhafte Dinge geschehen und das zu betreten, strengstens verboten ist. Der äußerliche Hauptstrang des Filmes handelt vom Versuch des Stalkers, einem Wegführer in der Zone, einen Professor sowie einen Schriftsteller in diese Zone einzuschleusen und dort zum besagten Raum der Wünsche zu geleiten. In diesem Raum sollen sich, der Legende nach, die innigsten Wünsche erfüllen. Je näher die drei an den geheimnisvollen Raum gelangen, desto mehr Zweifel kommen ihnen auf, ob das Betreten

¹²⁹⁹ Der 1979 erschienene Film beruht, wenngleich nur entfernt, auf Arkadi und Boris Strugazkis Roman *Picknick am Wegrand* von 1971.

dieses Ortes überhaupt erstrebenswert sei. Als schließlich ihre wahren Motive, weshalb sie den Raum aufsuchen wollen, zutage treten – der Schriftsteller hofft auf Inspiration, der Wissenschaftler will den Raum aufgrund der zu großen Missbrauchsgefahr durch eine Bombe zerstören, der Stalker wiederum will den Menschen durch den Raum Hoffnung verleihen – und die Furcht vor den möglichen Folgen ihrer Wunscherfüllung überhandnimmt, resignieren sie nach einem innigen Streitgespräch niedergeschlagen im Vorbereich zum Raum selbst, während die Kamera langsam wegrückt. Wenngleich der Film es offenlässt, ob die drei den Raum der Wünsche nicht doch betreten, wird dieser im gesamten Film niemals sichtbar, sondern nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, meist diskursiv, umkreist. Der Raum erweist sich für den Zuschauer, sowie die drei Protagonisten, so als letztlich unnahbarer und unmöglicher Ort. Er ist ein Atopos und kann als Hyperphänomen beschrieben werden, nicht zuletzt da, wo er als Chiffre für das Unbewusste oder das Göttliche dient.

Worin aber liegt nun die besondere Stärke von *Stalker* in unserem Anliegen? Es gelingt dem besagten Film nicht nur in Bezug auf sein Medium, sondern gerade durch die charakteristische Filmsprache Tarkowskis, die wie eine religiöse Meditation anmutet, eine Nähe des Zuschauers zum Unnahbaren zu erzeugen, die ohne methodische Positionierung oder Selbsterklärung auskommt. Selbstverständlich ist auch das Medium des Films nicht frei von Prädispositionen, wie etwa der jeweils festgelegten Perspektive, doch birgt der Film das Potenzial einer Augenblicklichkeit des Erfahrens mit gleichzeitiger Klarheit des Erfahrbaren, die als solche einzigartig ist.¹³⁰⁰ In der nur absenten Präsenz des raumlosen Raumes erzeugt *Stalker* eine Unmittelbarkeit zum lediglich Mittelbaren, erlaubt eine Direktheit zum lediglich indirekt Fassbaren. Diese schärft im Zuschauer, sofern er sich auf die Filmsprache Tarkowskis einlässt, eine ganz bestimmte Aufmerksamkeit für das annähernd Unnahbare der Zone und das faktisch Unnahbare des Raumes darin, die ihn zwangsläufig zu einer aktiven Aufmerksamkeit auf das Betrachtete und somit zu einer Aufmerksamkeit *seiner* Aufmerksamkeit zwingt. Versetzt Tarkowski den Zuschauer dadurch nicht, gleichsam nebenbei, in eine hyperphänomenologische Disposition, die zwar nicht einer expliziten *Eingestelltheit* entspricht, implizit aber im responsiven Bewusstsein der Zuschauer doch eine ἐποχή und Reduktion auf den Raum der Wünsche vornimmt? Wahrt er aufgrund der bloßen Indirektheit dieser Disposition aber gleichzeitig nicht doch eine beträchtliche Nähe zum Geschehen, da er weder diese Nähe noch

¹³⁰⁰ Das Theater, welches diesbezüglich mit dem Film verwandt ist, ermangelt auf visueller Ebene der Klarheit des Erfahrbaren aufgrund der jeweiligen Perspektivität der Zuschauer im Theatersaal. Ein Umstand, der im Film aufgrund der immer schon festgelegten Perspektive aufgehoben ist.

das dadurch Freigelegte, nämlich die Reduktion auf den Raum der Wünsche, explizit zu besagen braucht, sondern dies schlicht *vom Fremden her* bezeigt?

Eine weitergehende Deutung des Raumes der Wünsche erlaubt es auch, davon auszugehen, dass dieser selbst im Film nicht wirklich existiert, sondern nur in den Köpfen der drei Protagonisten wirksam ist als ein Katalysator auf dem Weg der drei zu sich selbst resp. zu Gott. Der Gang zum atopischen Raum der Wünsche erweist sich so als Gang nach innen, vielleicht auch in die eigene Fremdheit, um dadurch das eigene Leben zu transformieren. Diese Neigung kann sich, so vermutlich Tarkowskis Absicht, dann auch auf den Zuschauer übertragen. Die explizit hyperphänomenologischen Elemente treten wiederum darin deutlich hervor, dass alles dies höchst ungewiss und vage bleibt, der Film selbst also nur indirekt um seine eigene Botschaft kreist. Gerade dieser Umstand überträgt sich aber wieder mit aller Deutlichkeit im Undeutlichen auf die Zuschauer, sofern sich diese in die hyperphänomenologische Disposition haben versetzen lassen. Hat *Stalker*, wo dies gelingt, wo er also in der Responsivität seiner Zuschauer eine hyperphänomenale Gegenwärtigkeit bewirkt, durch seine performative Resolutheit, die nichts ankündigt, sondern nur vollbringt, nicht auch das Dilemma der Hyperphänomenologie, zumindest teilweise, aufgelöst?

IV – 3.2. *Komplementierung der Eingestelltheit II*

Ebenso wie wir Wittgensteins und Derridas Denken, um lediglich zwei Beispiele zu nennen, als Ausdruck einer nur indirekten Methode verstehen können, deren zeigendes resp. dekonstruktivistisches Denken sowohl die Position des Reflektierenden als auch seines jeweiligen Vorhabens betrifft, wie und woher er also Sprachspiele entdeckt und aufzeigt, wie und woher er also Texte liest und infrage stellt¹³⁰¹, so können wir dies auch für Richard Kearneys diakritische Hermeneutik annehmen, wenn wir das diakritische, d.h. trennende und unterscheidende Moment darin beim Worte nehmen. “Diakritisch“ bedeutet für Kearney kritisch, kriteriologisch, grammatologisch, diagnostisch und leiblich an der hermeneutisch zu entziffernden Bedeutungsvielfalt der Wirklichkeit anzusetzen. Kearneys Ausgangspunkt ist dabei ganz ähnlich zur Hyperphänomenologie zunächst die ambige, zuweilen unaussprechbare oder von indirekten Anspielungen durchzogene Wirklichkeit, deren verborgene und überschüssige Bedeutungen immer erst offengelegt werden müssen.¹³⁰² Kritisch ist die

¹³⁰¹ Exemplarisch dafür sind etwa Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1953) und *Über Gewissheit* (1969) sowie Derridas *Die Stimme und das Phänomen* (1967) sowie seine *Grammatologie* (1967).

¹³⁰² Siehe Kearney: *What is Diacritical Hermeneutics?* in *Journal of Applied Hermeneutics* 10.12./2011, S.1.

diakritische Hermeneutik dabei, insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutung einerseits und versteckte Machtinteressen andererseits freizulegen versucht. Kriteriologisch ist sie, insofern sie ferner bemüht ist, konkurrenzierende Bedeutungsansprüche zu unterscheiden; grammatologisch wiederum, weil sie Regeln zur Differenzierung der kleinsten sprachlichen Einheiten formulieren will. Diagnostisch ist die diakritische Hermeneutik sodann, insofern sie im Sinne eines „reading the body“ therapeutisch zwischen dem Gesunden und dem Kranken zu unterscheiden versucht. Leiblich (*carnal*, alternativ also auch körperlich oder fleischlich) ist sie schließlich, weil sie diese vier Kriterien in Bezug auf den Anderen (als Mensch, Tier oder Gott gefasst) als einem leiblichen Anderen andenkt.¹³⁰³

Kearney charakterisiert die diakritische Hermeneutik so insgesamt als eine Doppelbewegung, die in Spiralen vom Heiligen zum Irdischen, vom Höchsten zum Niedrigsten, vom Absoluten zum Abgründen auf- und absteigt, ohne dass sie deshalb allsichtig wäre, aber auch nicht blind. „It is not blind but half-seeing and half-believing. It is a sort of incarnate *phronesis*, which probes, scents, and filters.”¹³⁰⁴ Die radikalste Form dieser existenziellen Sensibilität sieht Kearney wiederum in Merleau-Pontys „diakritischen Wahrnehmung“ verwirklicht¹³⁰⁵, die davon ausgeht, dass die Wahrnehmung so wie die Sprache strukturiert ist, d.h. dass Bedeutungen immer erst als eine bewegliche Interaktion von Zeichen innerhalb von Lücken, Falten, Zwischenräumen und Ausbleibendem entstehen. Bedeutungen werden darin immer wieder aufs Neue hervorgerufen und in ihrer zeichenhaften Darstellung fortwährend refiguriert.¹³⁰⁶ Was an diese leibhaftige *phronesis* des Wahrnehmenden zudem auf durchaus bedeutsame Weise anschließt, ist ein, wie Kearney sagt, gewisses *savoir* resp. *savoir*. Dieses ist weniger ein Erkennen, als vielmehr ein Geschmack mit Verstand (ein *savourer*, *sapere*, *sapientia*, d.h. ein Genießen, Kosten, Schmecken und darin eine Art Einsicht und Weisheit) – eine Verbindung, die schon Nietzsche hervorhob – der es erlaubt mit Klugheit das Leibliche sinnorientiert mittels allen fünf Sinnen abzutasten, und zwar in Bezug auf Empfindungen, Anweisungen und Bedeutungen. Dass die Fleischwerdung des Göttlichen, wie es in verschiedenen Religionen auftritt, so zu den Schlüsselaufgaben der diakritischen Hermeneutik gehört, verwundert entsprechend wenig.¹³⁰⁷ Ihre leiblich orientierten Interpretationen streben

¹³⁰³ Siehe ebd., S.2f.

¹³⁰⁴ Ebd., S.3.

¹³⁰⁵ Siehe Merleau-Ponty: *La Conscience et l'acquisition du langage* (1950) in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952* sowie *Le Monde sensible et le monde de l'expression* (1953) in *Cours au Collège de France: Notes, 1953*.

¹³⁰⁶ Siehe Kearney: *What is Diacritical Hermeneutics?*, S.6f.

¹³⁰⁷ Siehe ebd., S.3ff.

es dabei nicht an, Bedeutung *in* etwas hineinzulesen, sondern *von* etwas *her* (*à partir*) zu gewinnen. Das Fleisch der Welt, wie Kearney betont, erbittet uns zuerst, d.h. es geht uns erst an, es erregt uns, ehe wir uns in dieses wieder zurücklesen können. Das leibliche Angesprochensein erfolgt dabei immer nur lateral sowie indirekt und ereilt uns wie eine Überraschung. Die sinnliche Berührung mit dem Fremden fungiert somit als sinn- und bedeutungsstiftendes Ereignis: „[...] each sensory encounter with the strangeness of the world is an invitation to a ‚natal pact‘ where, through what we might call ‚diacritical sympathy‘, the human self and the strange world give birth to one another.“¹³⁰⁸ Schließlich betont Kearney, dass sich die diakritische Hermeneutik aufgrund ihrer Leiborientiertheit erst in ihrer Anwendung erfüllt kann, indem sie nämlich durch die konkrete menschliche Verkörperung auf die Leiden und Handlungen des Lebens antwortet. In diesem Vollzugssinn erweist sie sich als ein Gang im Zwischen („in the passages ‚between‘“), das zum endlosen Dialog zwischen mir und den Anderen, zwischen Texten und ihrer Umsetzung sowie zwischen den einzelnen Disziplinen wird.¹³⁰⁹

Die diakritische Hermeneutik ist, wie ihr Name anzeigt, zwar eine Hermeneutik, doch in einem durchaus hyperphänomenologischen Sinne, insofern ihr Verstehen in vielerlei Hinsicht nämlich dem Nicht-Verstehbaren gilt, von dem her sie den jeweils interpretierbaren Sinn erst gewinnt, was in der Tat pathisch-responsiv anmutet. Wir können sie folglich auch als eine indirekte Hermeneutik lesen, die den spontanen Sinn- und Bedeutungsbildungen im Rahmen ihrer fünf aufgeführten Schwerpunkte nachgeht. Erweist sie sich damit nicht als *die*, ja vielleicht *die einzig mögliche* Hermeneutik, die sich an eine Hyperphänomenologie anfügen ließe, weil sie eine Verstehbarkeit des λόγος der jeweils sinnstiftenden Responsivität erlaubt? Weil sie also eine Deutbarkeit der sinngenerierenden Antwortlichkeit erlaubt, deren vorprädikative Momente der Erfahrung *in statu nascendi* die Hyperphänomenologie als Doppelereignis beschreibt, eine diakritische Hermeneutik aber als der so generierte Sinn interpretieren kann? Weil sie dergestalt also das Unausdrückbare des Darüber-hinaus und Zwischenhaften der Erfahrung auf noch einmal andere Weise zum Ausdruck bringt?¹³¹⁰ Alles dies selbstredend unter Bewahrung der diastatischen Natur der Erfahrung, wie wir anfügen könnten. Wozu denn die hyperphänomenologische Arbeit an den Phänomenen, wenn nicht, um gerade deren Rätselhaftigkeit zu *verstehen*? Und sei es eben mit Blick auf die kritische, kriteriologische,

¹³⁰⁸ Ebd., S.8.

¹³⁰⁹ Siehe ebd., S.9.

¹³¹⁰ Vgl. Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*, S.343.

grammatologische, diagnostische und leibliche Bedeutungsvielfalt der Wirklichkeit? Dieser Schritt muss dabei keineswegs so weit gehen, wie Heidegger in *Sein und Zeit* geht, wenn er die Erschlossenheit der Phänomene an deren entbergende Auslegung bindet (siehe I-3.)¹³¹¹ und geht *de facto* nicht so weit, wie etwa Vittorio Hösle dies in seiner *Kritik der verstehenden Vernunft* mit Rückgriff auf einen objektiven Idealismus der Intersubjektivität einfordert.¹³¹²

Und ist es ferner nicht gerade dieses *savoir* resp. *savoir* des Hyperphänomenologen, welches, mit Kearney gedacht, dem Fremden und Anderen gegenüber eine Verstehbarkeit erlaubt, die nicht auf das Fremde und Andere selbst geht, sondern auf den klugen, d.h. phronetischen Umgang damit? Eine minimale Verstehbarkeit des Fremden in Bezug auf eine verständige Souveränwerdung im Umgang mit den Empfindungen, Anweisungen und Bedeutungen, ohne dass wir deshalb den Stachel des Fremden aus unserem Fleisch entfernen müssten? Eine beinahe instinkthafte Verständigkeit *des* Stachels des Fremden in *uns* sowie seiner *Wirkung* auf *uns* also, den wir als ineffable Provokation, die er ist, folglich *als* so verstandene “ineffable Provokation“ zum greifbaren Ausgang unserer Selbstüberwindung machen können? Eine Selbstüberwindung, die mit Blick auf die diagnostische Dimension der diakritischen Hermeneutik so dem Selbstbetroffenen auch erlaubt, konkret therapeutisch an sich selbst anzusetzen, möglicherweise auch im Bund mit einer responsiven (Selbst-)Therapie in der Folge Waldenfels‘? Öffnet ein solches Verstehen am Rande – erstens des Nicht-Verstehbaren und – zweitens des einen selbst Betreffenden, das sich als Bezug im Entzug bestätigt, so nicht vielleicht den einen, einzigen Spalt für eine Art liminale Minimal-Hermeneutik des Hyperphänomenalen? Dies wäre dann ein Verstehen auf der Basis eines hyperphänomenologischen Erfahrens der Fremdheit des Erfahrens. Mit Figal könnten wir hier von der, wie er sagt, Tendenz oder sogar Notwendigkeit der Phänomenologie hermeneutisch zu sein sprechen¹³¹³, wenngleich wir, Waldenfels‘ eingedenk, die Notwendigkeit eher mit der plausiblen Möglichkeit ersetzen wollen, und auch dies nur in begrenztem Masse. Es ist schließlich auch nicht zu unterschätzen, inwiefern eine solche Minimal-Hermeneutik uns

¹³¹¹ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.87. Siehe auch Figal: *Hermeneutical Phenomenology*, S.526.

¹³¹² Siehe Hösle: *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften* (2018). Objektiver Idealismus besagt für Hösle, dass es eine objektive Vernunft gibt, die nicht identisch ist mit dem subjektiven Bewusstsein resp. ein Resultat davon ist, sondern den Bewusstseinsprozessen und dem physischen Sein zugrunde liegt. Die Intersubjektivität besagt, dass die eigenen Wahrheitsansprüche an die Möglichkeiten intersubjektiver Wahrheitsprüfung zu knüpfen sind. Hermeneutisch ist dies, weil die Welt per se hermeneutisch, d.h. uns transzendental als verstehbar gegeben. Das Sein ist also notwendig erkennbar. S.284ff. Hier werden die Differenzen zu einer Hyperphänomenologie deutlich.

¹³¹³ Siehe Figal: *Hermeneutical Phenomenology*, S.526. Eine Tendenz, die Figal schon bei Husserl in den *Cartesischen Meditationen* vorfindlich weiss. Siehe ebd.

gerade erlauben würde, an der Textualität der Erfahrung des Hyperphänomens, wie wir dieses als Gegenwärtigsein zu zeigen versuchen, anzusetzen, wo von Gadamer und Ricœur, über Ernst Wolfgang Orth und Samuel IJsseling bis zur Literatur der Rezeptionsästhetik verschiedentliche Anknüpfungspunkte denkbar wären.¹³¹⁴

IV – 3.3. *Komplementierung der Sachlichkeit selbst I*

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit als nächstes auf Kafkas kurze Erzählung *Die Sorge des Hausvaters* aus dem Erzählband *Der Landarzt* (1920), die wir hier in voller Länge wiedergeben wollen:

Die Sorge des Hausvaters

Die einen sagen, das Wort Odradek stamme aus dem Slawischen und sie suchen auf Grund dessen die Bildung des Wortes nachzuweisen. Andere wieder meinen, es stamme aus dem Deutschen, vom Slawischen sei es nur beeinflusst. Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt wohl mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann.

Natürlich würde sich niemand mit solchen Studien beschäftigen, wenn es nicht wirklich ein Wesen gäbe, das Odradek heißt. Es sieht zunächst aus wie eine flache sternartige Zwirnschnecke, und tatsächlich scheint es auch mit Zwirn bezogen; allerdings dürften es nur abgerissene, alte, aneinandergeknotete, aber auch ineinanderverfilzte Zwirnstücke von verschiedenster Art und Farbe sein. Es ist aber nicht nur eine Schale, sondern aus der Mitte des Sternes kommt ein kleines Querstäbchen hervor und an dieses Stäbchen fügt sich dann im rechten Winkel noch eines. Mit Hilfe dieses letzteren Stäbchens auf der einen Seite, und einer der Ausstrahlungen des Sternes auf der anderen Seite, kann das Ganze wie auf zwei Beinen aufrecht stehen.

Man wäre versucht zu glauben, dieses Gebilde hätte früher irgendeine zweckmäßige Form gehabt und jetzt sei es nur zerbrochen. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein; wenigstens findet sich kein Anzeichen dafür; nirgends sind Ansätze oder Bruchstellen zu sehen, die auf etwas Derartiges hinweisen würden; das Ganze erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen. Näheres läßt sich übrigens nicht darüber sagen, da Odradek außerordentlich beweglich und nicht zu fassen ist.

Er hält sich abwechselnd auf dem Dachboden, im Treppenhaus, auf den Gängen, im Flur auf. Manchmal ist er monatelang nicht zu sehen; da ist er wohl in andere Häuser übersiedelt; doch kehrt er dann unweigerlich wieder in unser Haus zurück. Manchmal, wenn man aus der Tür tritt und er lehnt gerade unten am Treppengeländer, hat man Lust, ihn anzusprechen. Natürlich stellt man an ihn keine schwierigen Fragen, sondern behandelt ihn – schon seine Winzigkeit verführt dazu – wie ein Kind. »Wie heißt du denn?« fragt man ihn. »Odradek«, sagt er. »Und wo wohnst du?« »Unbestimmter Wohnsitz«, sagt er und lacht; es ist aber nur ein Lachen, wie man es ohne Lungen hervorbringen kann. Es klingt etwa so, wie das

¹³¹⁴ Siehe Orth: *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, S.12f. Siehe ferner: IJsseling: *Philosophie und Textualität* S.57-76.

Rascheln in gefallen Blättern. Damit ist die Unterhaltung meist zu Ende. Übrigens sind selbst diese Antworten nicht immer zu erhalten; oft ist er lange stumm, wie das Holz, das er zu sein scheint.

Vergeblich frage ich mich, was mit ihm geschehen wird. Kann er denn sterben? Alles, was stirbt, hat vorher eine Art Ziel, eine Art Tätigkeit gehabt und daran hat es sich zerrieben; das trifft bei Odradek nicht zu. Sollte er also einstmals etwa noch vor den Füßen meiner Kinder und Kindeskinde mit nachschleifendem Zwirnsfaden die Treppe hinunterkollern? Er schadet ja offenbar niemandem; aber die Vorstellung, daß er mich auch noch überleben sollte, ist mir eine fast schmerzliche.¹³¹⁵

Macht diese Erzählung Kafkas, nebst ihren für den Autor typischen Elementen wie der Neigung zu einer gewissen Surrealität, einer subtilen Komik sowie der sprachlichen Klarheit im Unerklärlichen, nicht auch eine *Sachlichkeit selbst* gegenwärtig, wie sie uns auf ihre Weise bereits in den Textstücken des Teilkapitels I-2. begegnet ist? Stoßen wir in der Entität Odradeks also nicht auf ein Hyperphänomen? Ein Hyperphänomen das, so entnehmen wir es dem Text, semantisch zugleich klar und unklar ist; trotz seiner sprachlichen Hyperbolik als real angenommen werden muss; nur materiell umschrieben werden kann (denn „Näheres läßt sich übrigens nicht darüber sagen, da Odradek außerordentlich beweglich und nicht zu fangen ist.“); das sich lange verborgen hält, aber unweigerlich in unsere Erfahrungswelt eintreten kann; das uns so anspricht, dass wir es selbst ansprechen möchten; das trotz seiner dann topologischen Konkretion doch auch atopische Züge aufweist („unbestimmter Wohnsitz“); das lange stumm bleiben kann und jedenfalls *mehr* ist, als es scheint. Können wir diese *Sachlichkeit selbst* entsprechend nicht als eine bloß leibliche Präsenz fassen, die sich *in uns* Lesern als Verwunderung, Irritation und Belustigung über das Wesen Odradek niederschlägt, sondern auch als eine Form der textuellen Anwesenheit von Odradek, deren Abwesenheit eines empirisch realen Odradeks in unserer Vorstellung doch zu einer Anwesenheit der *Sachlichkeit selbst* des Hyperphänomens Odradek wird? Liegt das reale Pathos der Fremdheit Odradeks, d.h. sein „Es gibt“, das zu uns hindurchscheint, so nicht genau in dieser unseren Responsivität auf seine eigentliche Abwesenheit geborgen, die seine textuelle Anwesenheit bejaht und so rückwirkend zur beschriebenen *Sachlichkeit selbst* macht? Und weist dieser Text gerade so nicht eine real vergegenwärtigte Lebendigkeit seines Pathos auf, die uns Leser *tatsächlich* befremdet, weil wir eine verblüffende, leicht erregende und jedenfalls erheiternde Erfahrung mit der Sprache machen?

¹³¹⁵ Kafka: *Die Sorge des Hausvaters* in Franz Kafka. *Die Erzählungen*, S.343f.

IV – 3.4. *Komplementierung der Sachlichkeit selbst II*

In jüngerer Zeit haben sich vor allem George Steiner und Hans Ulrich Gumbrecht, mit unterschiedlichen Rückgriffen auf Heidegger, um eine Form realer Gegenwart einerseits, so Steiner, und eine Produktion von Präsenz andererseits, so Gumbrecht, bemüht. Im Hintergrund steht bei beiden ein heideggerianisches Seinsdenken, wie wir dies etwa aus *Über den Humanismus* kennen: „Doch das Sein – was ist das Sein? Es ‚ist‘ Es selbst.“¹³¹⁶ Und zwar, insofern es sich gibt, denn „das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache“¹³¹⁷. In diesem Sinne können wir, mit Blick auf Kafka, auch sagen: Das Sein Odradeks gilt es sprechen zu lassen, indem es sich in der Versprachlichung Kafkas lichtet, d.h. sich zeigt als das, was es ist. Steiners Bezug zu Heidegger Seinsdenken ist dabei primär von Heideggers anti-nihilistisch gelesenen *„Die Sprache spricht“* geprägt¹³¹⁸, auf das wir bereits gestoßen sind, während Gumbrechts mehr das Ereignishafte der Seinsentbergung betont, wie sich dieses bevorzugt in Kunstwerken zeigt.¹³¹⁹

Steiners Argumentation in *Von realer Gegenwart* geht dabei von der grundsätzlichen Annahme aus, dass sich in der sprachlichen Präsenz eines Textes die „Gegenwart einer Wirklichkeit“ als Substantiation „in Sprache und Form“¹³²⁰ zeigt. Steiner vermutet so, wie er schreibt, einen „gestaltbildenden Druck einer realen Gegenwart in den semantischen Zeichen“, im vorliegenden Fall, explizit von Kunstwerken, mit Betonung auf literarischen Texten. Wir wollen die Annahme einer realen Gegenwart an dieser Stelle, *arguendo*, aber auch auf phänomenologische resp. hyperphänomenologische *Deskriptionen* ausgeweitet wissen. Darin tritt durch abstrakte Verbalisierung, wie die Generierung, Verkörperlichung und Existenzialisierung, „energie- und bedeutungsgeladene Form aus dem Inneren zum ersten Mal ins Sein.“¹³²¹ Dieses semantische Gegenwärtigsein steht gegen den schon mit Steiner zuvor thematisierten Bruch des Kontraktes zwischen Wort und Welt (siehe II-2.6. und III-6.2.). In der sprechenden Sprache ist also Sein, jedoch lässt sich diese Wirklichkeit, von welcher ein Autor resp. Deskribierend sprechen will, „nur durch Mittel indirekter Aussage wie Metaphern, Tropen, rhetorische Figuren und polysemischen Gebrauch von Diskurs“ leisten. Ein direkter Bezug ist

¹³¹⁶ Heidegger: *Über den Humanismus*, S.23.

¹³¹⁷ Ebd., S.53.

¹³¹⁸ Siehe Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.133.

¹³¹⁹ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.90ff.

¹³²⁰ Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.14.

¹³²¹ Ebd., S.281. Die so „König Ödipus oder Madame Bovary generieren; in den Pigmenten oder Einschnitten, die Grünwalds Isenheimer Altar oder Brancusis *Vogel* verkörperlichen; in der Partitur, den Noten, den Tempobezeichnungen und dynamischen Anweisungen, die Schuberts posthumes Quintett existenzialisieren.“

also jedenfalls unmöglich, denn: „Es gehört zum grundlegenden Wesen von Zeichensystemen, daß sich die Fiktion von Bedeutungshaftigkeit allein aus dem zu verstehen geben, was “nicht da ist“.“¹³²² Diese Versuche Bedeutung zu verwirklichen, sind in ihrer Indirektheit also immer notdürftig, trotz aller anvisierten Strenge der Worte und Zeichen, denn sie können im Grunde nur metaphorisch, d.h. mit der Sprache danach fragen, was vor der Sprache ist. Genau dies tut auf ihrer Weise auch die letztlich unfassbare Musik.¹³²³ Genau dies tut auf ihre jeweils andere Weise, wie wir sagen können, aber auch die Hyperphänomenologie, wo sie versucht responsive Bedeutung argumentativ zu beschreiben. Für Steiner müsste diese unweigerlich im Narrativen enden:

Wo sie ganz auf der Höhe sind, handelt es sich bei diesen umkreisenden Akten der Argumentation um *Erzählakte*. Was sie in mehr oder weniger abstrakter, in mehr oder weniger formal folgerichtiger und systematischer Verkleidung wiedergeben, sind Moment der Begegnung zwischen Erkenntnisvermögen und geschaffener Form, einer Begegnung, deren Quelle, deren erster Sprung ins Blickfeld immer intuitiv ist. Sie sind, wenn man so will, *Erzählungen über die Erfahrung von Form*. Sie erzählen Geschichten des Denkens.¹³²⁴

Die Ursache dafür sieht Steiner, u.a. mit Verweis auf William Blake, in ganz hyperphänomenologischer Manier, im Überschuss an Bedeutungshaftigkeit gegenüber dem Bedeutungsträger. Bedeutung bedeutet also immer mehr als sie bedeutet, wodurch sie sich niemals formalisieren lässt und semantisch folglich immer inkommensurabel bleibt hinsichtlich ihrer formalen Ausdrucksmittel.¹³²⁵ Die Wirkung, welche Kunstwerke auf ihre Rezipienten, wir fügen hinzu, welche hyperphänomenologische Beschreibungen auf ihre Leser, ausüben, bleibt für Steiner trotz aller Rezeptionsästhetischen Bemühungen ein Rätsel¹³²⁶, da die „persönliche Phänomenalität der Begegnung mit Musik, Literatur und Kunst“ dabei „weitgehend unartikulierte“ bleibt, d.h. die „uns zustoßende Unmittelbarkeit“ der persönlichen Heimsuchung „sehr schwer in Worte zu fassen“¹³²⁷ ist. Jede Reaktion trifft so auf eine „nicht zurückführbare „Andersheit““¹³²⁸, die wir als das Pathos des Hyperphänomenalen des Hyperphänomens, des Sagens des Gesagten, des Erfahrenen des Erfahrens zu umschreiben wissen. Mögliche Erklärungen, die Steiner vorlegt, sind allesamt spekulativ, denn, wie er wiederholt unterstreicht,

¹³²² Ebd., S.174.

¹³²³ Siehe ebd., S.80/109.

¹³²⁴ Ebd., S.118f.

¹³²⁵ Siehe ebd., S.114ff. Siehe auch: „Ich möchte Literatur (Kunst, Musik) als *die Maximalisierung der semantischen Inkommensurabilität hinsichtlich der formalen Ausdrucksmittel* definieren. Ein Gegenstand, bei dem die Beschreibung seiner formalen Komponenten endlich sein kann, verlangt und erzeugt in diesem Zusammenhang unendliche Reaktion.“ Ebd., S.115

¹³²⁶ Siehe ebd., S.108f/238.

¹³²⁷ Ebd., S.236.

¹³²⁸ Ebd., S.275.

können wir in dieser Sache niemals von Evidenzen sprechen.¹³²⁹ Gewiss ist so nur, dass Kunstwerke, sowie hyperphänomenologische *Deskriptionen*, die uns widerfahren und so als Anwesenheit realer Gegenwart in unser Innerstes eindringen, uns auf uns selbst zurückwerfen. Die dafür grundsätzlich vorausgesetzte individuelle Empfänglichkeit ist von „komplizierter Besonderheit“ und gemäß der eigenen „rezeptiven und kommunikativen Innerlichkeit“ des Rezipienten strukturiert, die von außen letztlich unzugänglich bleibt: „Empfänglichkeiten sind so verschieden wie Schneekristalle“¹³³⁰, wie Steiner festhält. Eine innere Disposition des Rezipienten, eine vorausgehende Stimmung sowie auch erotisch-sexuelle Elemente werden hier eine Rolle spielen, doch lassen sich diese Verhältnisse von λόγος und Eros niemals systematisch rationalisieren.¹³³¹ Dieses Zurückgeworfenwerden des Rezipienten auf sich selbst impliziert so in letzter Konsequenz, dass jeder, der ästhetische und hyperphänomenale Erfahrungen gemacht hat, „seine eigene deskriptive Antwort“ hat, was ihm dabei geschah: „Jede Darlegung, jeder Versuch zur Paraphrase oder zu metaphorischer Annäherung wird sich auf eigene Weise als inadäquat erweisen.“¹³³²

Es bleibt für Steiner letzten Endes so nur eine mögliche, noch bleibende Erklärung, weshalb, das was uns semantisch anspricht, in seiner Wirkung funktioniert; weshalb also Sprache ist, was sie ist und in uns Sinn und Gefühl vermitteln kann; weshalb in der Sprache reale Gegenwart von Wirklichkeit also möglich ist: Nämlich die Annahme Gottes. Ein Verstehen und Erwidern ist deshalb möglich, weil die Künste, und das hieße hier auch die Hyperphänomenologie, auf eine Transzendenz der Alterität setzen, die „in der Erfahrung bedeutungshaltiger Form“ als „Voraussetzung von autonomer Gegenwart“ fungiert¹³³³, wir könnten sagen als der ineffable Hintergrund des Pathischen. Die Gründe für diese Annahme sind trotz ihrer negativ-theologischen Geartetheit nicht nur impliziter Natur. Steiner sieht dafür vornehmlich drei Gründe: – Erstens die konkrete Gegenwart der ontologisch transzendenten Alterität, beginnend

¹³²⁹ Siehe ebd., u.a. S.241. Mögliche Erklärung, die Steiner diskutiert sind etwa unbewusste oder unterbewusste Prädispositionen seitens des Rezipienten, „auf jene verwurzelten, erwählten Affinitäten zwischen Konfigurationen von Rezeption und Stimulus, die die Alchimisten in bezug auf die Anziehung von Elementen „Sympathien“ nannten“, d.h. die Werke erfüllen in uns Erwartungen und Bedürfnisse, von welchen wir nichts wissen. Oder aber sie erzeugen ein „Gefühl des Wiedererkennens“, wo sich ein Vergangenes mit der Gegenwart so übereinander schiebt, sodass in uns ein Gefühl der Vertrautheit entsteht. Oder vielleicht sind Kunstwerke „prä-logische“ Ablagerungen „einer Gegenwart, die dem Bewusstsein und der Rationalität“ vorausgehen, die uns Rezipienten in die Anfänge „menschlichen Selbstgewahrwerdens“ versetzen. „Indem sie in uns eintreten, bringen die Gemälde, die Sonate, das Gedicht uns in den Bereich der Geburt unseres eigenen Bewußtseins. Sie tun das in einer Tiefe, die anders unzugänglich ist.“ Ebd., S.237-240.

¹³³⁰ Ebd., S.252.

¹³³¹ Siehe ebd., S.238-242 sowie 254.

¹³³² Ebd., S.244.

¹³³³ Siehe ebd., S.279.

damit, dass wir *sind*, sich fortsetzenden in den gegebenen Signifikationen von Texten und Werken. „Es ist; wir sind. Das ist die elementare Grammatik des Unergründlichen.“¹³³⁴ – Zweitens den Rezipienten, d.h. den Empfänger, der in seinen Antworten auf das Ästhetische und Hyperphänomenale – Mysterien der Andersheit – in ihrer formalen Gegebenheit „die Züge der Schöpfung selbst“ erkennt. In unseren Reaktionen darauf

vollziehen wir innerhalb der Grenzen unserer eigenen minderen Kreativität die beiden definierenden Gegebenheiten unserer existentiellen Gegenwart in der Welt nach: die das Ins-Sein-tretens, wo nichts war, wo weiterhin nichts hätte sein können, und die der Ungeheuerlichkeit des Todes.¹³³⁵

In der Generierung, Verkörperlichung und Existenzialisierung dieser Werke erfolgt so ein Wiedervollziehen dessen, was der Mensch „vom *fiat* der Schöpfung erahnen kann“¹³³⁶. – Drittens den Künstler resp. den Hyperphänomenologen, d.h. den Schaffenden resp. den deskriptiv Wiedergebenden, der deshalb schaffen und beschreiben kann, weil es die Schöpfung gibt; der formale Strukturen erzeugen kann, weil wir selbst Form geworden sind. Alles Schaffen ist für Steiner so *imitatio* des ersten *fiat*. Wir fügen nur analog hinzu, jede hyperphänomenologische Beschreibung ist Nachbildung der gewordenen und sich zeigenden Wirklichkeit.¹³³⁷ Alle Werke und *Deskriptionen* sind so als Gegenschöpfungen zu fassen, mittels welcher wir Menschen, als die unweigerlichen Nachfolger, von der transzendenten Alterität einerseits Zeugnis ablegen, aber durchaus auch gegen sie wüten können.¹³³⁸

Steiner nennt diesen seinen Ansatz „verifikationstranszendent“, d.h. er ist Ausdruck einer „Disziplin des Nichtwissens“, die das ästhetische und hyperphänomenologische Widerfahrnis als epiphanisch deutet: „Es ‚schimmert etwas durch‘.“¹³³⁹ Alle Signifikation, alle Bedeutungsfähigkeit, die in den Künsten sowie der Hyperphänomenologie so angenommen wird, kann letztlich nur als eine theologische noch bestehen bleiben, denn „die Bedeutung von Bedeutung ist ein transzendentes Postulat“¹³⁴⁰. Entdeckt uns Steiner hier, in unausgesprochener, aber oft enger Anlehnung an die waldenfelsische Hyperphänomenologie, also nicht nur – erstens den vielleicht einzig möglichen Grund für ein Gegenwärtigsein von Hyperphänomenalität im *Wirken* des Lesers, nämlich Gott, – zweitens die Literatur als den bestätigten, wenngleich rätselhaften Ort besonders wirksamen Gegenwärtigseins von

¹³³⁴ Ebd., S.264. Siehe auch ebd., S.276.

¹³³⁵ Ebd., S.274.

¹³³⁶ Ebd., S.281.

¹³³⁷ Siehe ebd., S.263f.

¹³³⁸ Siehe ebd., S.267 / 275. Dieses Wüten gegen Gott kann so weit gehen, dass sich der Künstler auch zum Rivalen Gottes aufschwingt. Ebd., S.273.

¹³³⁹ Ebd., S.294.

¹³⁴⁰ Ebd., S.282.

Hyperphänomenalität, das – drittens dort, wo es auch in hyperphänomenologischen Texten durchschimmert, dies vielleicht deshalb vermag, weil ihr Vermögen als göttlich unterlegter *Erzählakt* realisiert wird und – viertens uns Leser auf uns selbst zurückwirft, und zwar nicht nur als der Ort des hyperphänomenalen *Wirkens*, sondern – Obacht! – als der eigentlich einzig mögliche Ort hyperphänomenaler Bezeugbarkeit ihrer Unmöglichkeit?

Wenden wir uns nun als zweites Gumbrecht zu, so wollen wir uns bei ihm vier Aspekte näher ansehen: Die Produktion von Präsenz, Präsenzkulturen, das Epiphanische sowie Stimmungen. Der Ausdruck „Produktion von Präsenz“ bedeutet für Gumbrecht, dass sich in verschiedensten Ereignissen und Prozessen eine Wirkung präsenter, d.h. räumlich greifbarer und sinnlich wirksamer Verhältnisse, auf menschliche Körper auslösen und intensivieren lässt.¹³⁴¹ Präsenz bedeutet auf dieser Ebene eine Form der Kommunikation, die durch ihre materiellen Elemente und deren Effekte die Körper der kommunizierenden Individuen berührt, wobei die Materialität der Kommunikation als „Gesamtheit der Phänomene“ zu verstehen ist, „die zur Konstitution von Bedeutung beitragen, ohne selbst Bedeutung zu sein.“ Diese Materialität der Kommunikation zu untersuchen, bedeutet so „nach den selbst nicht sinnhaften Voraussetzungen, dem Ort, den Trägern und den Modalitäten der Sinn-Genese zu fragen“¹³⁴². Insofern „Präsenz“ vom lateinischen *producere*, d.h. dem Vor-führen stammt, bedeutet Präsenz für Gumbrecht, dass Dinge aus ihrer nicht sinnhaften Materialität in Reichweite rücken¹³⁴³, dass sie sich also auf eine greifbare Vergegenwärtigung hin fassbar machen. Hier pathisch-responsive Verhältnis herauszuhören, dürfte nicht schwerfallen. Das grundsätzliche Anliegen Gumbrechts ist damit eine Abkehr von der hermeneutischen Sinnerschließung von Welt hin zu einem erneuerten Versuch „Präsenzphänomene“ begrifflich einholbar zu machen.

Durch diesen Schritt möchte er sich so verstärkt von Sinnkulturen den Präsenzkulturen zuwenden¹³⁴⁴, die sich gerade diesseits der Hermeneutik befinden, d.h. gemäß der Materialität der Kommunikation „vor“ der Hermeneutik, im Vor-Sinnhaften, wir könnten auch sagen, die sich im Ansprechenden und Pathischen befinden. Gumbrecht interessiert so die vom Relativismus der Interpretation befreite Dinglichkeit und Lebendigkeit der Welt, die uns in diesem Anliegen in vielem an Waldenfels erinnert. Unter Präsenzkulturen versteht Gumbrecht dabei einen Idealtypus, der – erstens nicht das Geistige, sondern das Körperliche als den

¹³⁴¹ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.11.

¹³⁴² Gumbrecht: *Präsenz*, S.183 sowie Fn.23. Siehe auch Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.33.

¹³⁴³ Siehe Gumbrecht: *Präsenz*, S.268.

¹³⁴⁴ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.98f.

vorherrschenden Gegenstand des Selbstbezugs stärker gewichtet; in dem – zweitens das Materielle und Körperliche nicht als das Außerhalb eines innerlichen, sinnstiftenden Subjekts verstanden wird, sondern als zu einer Kosmologie mit inhärentem Sinn zugehörig; in dem Wissen – drittens nicht Interpretation ist, sondern offenbart wird durch Ereignisse der Selbstentbergung, die nie vom Subjekt ausgehen; in dem – viertens der Signifikant nicht materiell und das Signifikat geistig ist, sondern ein Zeichen im aristotelischen Sinne eine Verkörperung einer Substanz mit Form darstellt und zwischen Materiellem und Geistigem gar nicht getrennt werden kann; in welcher der Mensch die Welt – fünftens nicht primär umgestalten will, sondern sich in seiner Körperlichkeit in den Rhythmus des Kosmos einzuschreiben versucht; wo – sechstens nicht die Zeit im Mittelpunkt steht, sondern der Raum als der Ort, an welchem alles Leben ausgehandelt wird; wo – siebentens Gewalt nicht als letztes Machtpotenzial versteckt wird, sondern als realräumliches Verhältnis, indem Körper etwa Räume okkupieren und blockieren; in dem – achtens Ereignisse nicht als Innovationen, sondern als Abweichungen von den Regelmäßigkeit der Kosmologie verstanden werden; in dem – neuntens das Spielerische und Fiktive nicht als regelbasierte Interaktionen charakterisiert sind, sondern als ein Außer-Kraft-setzen des kosmologischen Lebensrhythmus, das sich mit Bachtin als „Karneval“ bezeichnen lässt; und wo schließlich, – zehntens nicht Parlamentsdebatten ein typisches Ritual sind, sondern z.B. die Feier des Abendmahles, in dem die Realpräsenz Gottes intensiviert wird.¹³⁴⁵ Die Produktion von Präsenzphänomenen in einer Präsenzkultur können wir so als emergent beschreiben, d.h. sie hat den Charakter einer Heraufkunft, einer Erscheinung von Substanz und Form im Ereignis, für das Gumbrecht den Begriff der Epiphanie stark macht.¹³⁴⁶

Der Begriff der Epiphanie dient ihm dabei insbesondere als tentativer Begriff, um über eine postmetaphysische Zukunft der Ästhetik zu sinnieren, ist als solcher aber nicht auf ästhetische Erfahrungen beschränkt.¹³⁴⁷ Der Weg hin zum Epiphanischen ist bei Gumbrecht, wir könnten es so sagen, beinahe durch eine Art *Eingestelltheit* gesäumt resp. begleitet und ermöglicht, die einerseits den Rezipienten selbst betrifft, andererseits den Rahmen seiner Erfahrungen. Seine jeweiligen Ausgangspunkte sind, wie er sie nennt, „Momente der Intensität“, die uns als ästhetische Erfahrungen mit den Künsten, aber auch dem Sport, ebenso vertraut sind, wie erschütternde Erfahrungen mit dem Grenzphänomenalen.¹³⁴⁸ Der „Situationsrahmen“ dieser

¹³⁴⁵ Siehe ebd., S.100-105. Siehe Bachtin: *Rabelais und seine Welt* (1987).

¹³⁴⁶ Siehe Gumbrecht: *Präsenz*, S.140.

¹³⁴⁷ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.114f.

¹³⁴⁸ Siehe ebd., S.118f.

intensivierten Momente sieht es vor, dass diese sich erst durch eine gewisse Distanz zur Alltagswelt ereignen können. Diese Distanz setzt wiederum eine gewisse Einstellung, eine gewisse Disposition des Rezipienten voraus, die Gumbrecht, im Rückgriff auf Bachtin, als Folgeerscheinung einer „Insularität“ bezeichnet. Diese Insularität ästhetischen Erlebens impliziert zum einen, dass sie prinzipiell inkompatibel ist zu ethischen Normen, welche diese normalisieren und verwässern würde, und dass sie zum anderen durch den entsprechenden Situationsrahmen erst ermöglicht wird. Situation und Einstellung bedingen sich hier gegenseitig. Der ermöglichende Eintritt in die Insularität erfolgt dabei entweder durch „auferlegte Relevanz“ von außen, welche unsere Aufmerksamkeit ereignishaft auf sich zieht, wie etwa ein Blitz oder ein reizvoller weiblicher Körper, oder aber durch eine mentale Disposition des Betroffenen, die sich als „Gefühl der Versunkenheit in fokussierte Intensität“ beschreiben lässt.¹³⁴⁹ Das Faszinierende an den so ermöglichten ästhetischen und hyperphänomenalen Erfahrungen, die uns Anreiz und die Motivation geben, die profane Wirklichkeit immer wieder zu überschreiten, sieht Gumbrecht, zusammen mit Nancy, wiederum in der so hervorgerufenen Phänomenalität von Präsenz, welche die Einseitigkeit von Sinn- und Bedeutungsnuancen in deren Übersaturiertheit sprengt.¹³⁵⁰ Präsenz und Sinn treten jedoch immer zusammen auf, wenngleich in einem unvereinbaren Spannungsverhältnis. Präsenzphänomene treten damit unvermeidlich auch im Lichte ihrer sinnbezogenen Deutbarkeit auf, weshalb Gumbrecht die Gegenstände eines ästhetischen Erlebens „durch ein Oszillieren zwischen Präsenzeffekten und Sinneffekten“ charakterisiert. Die Insularität sowie die Einstellung der fokussierten Intensität fungieren dabei als erforderliche Rahmenbedingung dafür, dass der Perzipierende „die produktive Spannung, das Oszillieren zwischen Sinn und Präsenz“ wirklich erleben kann. Das simultan erfahrbare Verhältnis von Sinn und Präsenz ist in seiner Gespanntheit ein Verhältnis der Unruhe und Instabilität, welches nur ein stetes Pendeln zwischen beiden Effekten erlaubt und keine Komplementarität.¹³⁵¹

Hier nun stoßen wir endlich auf die Epiphanie, die Gumbrecht als die konkrete Weise versteht, wie sich uns die Oszillation zwischen Präsenz- und Sinneffekten zeigt. In dieser Pendelbewegung wird nämlich unser, ebenfalls von Nancy bereits untersuchtes „Gefühl des

¹³⁴⁹ Siehe ebd., S.122ff. Den Begriff „auferlegte Relevanz“ übernimmt Gumbrecht von Alfred Schütz und Thomas Luckmann, siehe *Strukturen der Lebenswelt*, S.190-193. Die Bezeichnung „Versunkenheit in fokussierte Intensität“ wiederum stammt vom Schwimmer und Olympiasieger Pablo Morales, siehe Gumbrecht, Leland, Schavone und Schnapp: *The Athlete's Body in Stanford Humanities Review* 6.2, S.VII-XII.

¹³⁵⁰ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.125f. Siehe auch Nancy: *The Birth of Presence*, S.6.

¹³⁵¹ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.126ff. Ein Beispiel für die Oszillation ist der Tangotänzer, der nicht zugleich die ganze semantische Komplexität eines gespielten Tangotextes erfassen und dazu seine komplexen Schritte ausführen kann. Siehe ebd., S.129.

Unvermögens, an diesen Präsenzeffekten festzuhalten“ deutlich, d.h. das Gefühl, dass die Präsenzphänomene nur ephemere seien. Diesen Effekt bezeichnet Gumbrecht als epiphanisch, insofern sich Sinn und Präsenz darin – erstens als ein Verhältnis präsentieren, das gleichsam aus dem Nichts kommt, das – zweitens räumlich ist und sich – drittens hinsichtlich seiner Zeitlichkeit als ein Ereignis beschreiben lässt.¹³⁵² Die Epiphanie des Kunstwerks resp. des Hyperphänomens ist somit als ein *ex nihilo* auftretendes, räumliches Ereignis zu fassen, das unerwartet eintritt; in seiner Form und Intensität nie antizipierbar ist und indem es eintritt, in gewisser Hinsicht auch schon wieder vergangen ist – wie im Falle der Musik besonders deutlich wird. Dass diese Charakterisierung offenkundig heideggerianische Züge aufweist, gesteht Gumbrecht offen ein.¹³⁵³ Auf einer erneut die Disposition des Rezipienten betreffenden Ebene schließen in der Folge noch zwei weitere Momente an, welche ausschlaggebend sind für die Möglichkeit und Weise ästhetischer, und wie wir sagen hyperphänomenaler Erfahrungen, die als solche aber bereits das *Wirken* dieser Erfahrungen beschreiben: Nämlich einerseits das Gefühl eines gewissen Verlusts der Selbstbeherrschung, den man bereitwillig in Kauf nimmt, und andererseits der Zustand einer existenziellen Gelassenheit. „Diese Gelassenheit gehört sowohl zu der Einstellung, mit der wir uns für das ästhetische Erleben öffnen sollten, als auch dem existenziellen Zustand, den wir durch ästhetisches Erleben erreichen können.“ Gumbrecht meint damit das Gefühl, dass man „*im gleichen Rhythmus schwingt wie die Dinge dieser Welt*“, was uns an Rosas Resonanz-Begriff denken lässt, das keineswegs mit einer vollkommenen oder ewigen Harmonie zu verwechseln ist, sondern mit einer Situation der Selbstentbergung, in welcher man für einen Augenblick glaubt einen Blick „auf die mögliche Beschaffenheit der ‚Dinge dieser Welt‘ erhascht zu haben.“ Dieses Erleben der vorprädikativen Dinglichkeit der Welt kann dann als Reaktivierung des Gefühls der körperlichen sowie räumlichen Dimensionen unseres Daseins erfahren werden.¹³⁵⁴

Mit ihrem Denken der Gegenwart resp. Präsenz stellen sich Steiner und Gumbrecht an die Seite einer ganzen Reihe anderer Denker, die letztthin oder auch im Rahmen gegenwärtiger Diskurse an ähnlichen Ansätzen zur Anwesenheit und zum Vorhandensein anknüpfen.¹³⁵⁵ Dazu gehören

¹³⁵² Siehe ebd., S.131f.

¹³⁵³ Siehe ebd., S.132f. Siehe Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, S.27f/57.

¹³⁵⁴ Siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.136ff.

¹³⁵⁵ Siehe etwa der schon erwähnte Nancy, aber auch Umberto Eco im Kontext seiner präsenzbezogenen Interpretation sowie Karl Heinz Bohrer mit seinem Denken der Plötzlichkeit (siehe Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S.76ff); aber auch David Jones und Pavel Florenskij (siehe Strauß *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* in Steiner: *Von realer Gegenwart*, Nachwort S.310); ebenso wie auf ihre jeweilige Weise natürlich auch ein Husserl und Heidegger, wie aber auch ein Dávila, Eliade und Julius Evola.

aktuell auch ein Figal in Bezug auf seine realistische Phänomenologie, ein Matthew Ratcliffe hinsichtlich seinen Überlegungen zu einer Phänomenologie der Präsenz sowie ein Thomas Fuchs mit seinem Denken der Leiblichkeit.¹³⁵⁶ Sie alle bergen Potenziale für weitergehende Untersuchungen und Kontextualisierungen der Hyperphänomenologie im Rahmen der Frage nach der *Sachlichkeit selbst* als einem Gegenwärtigsein. Was sich nun sowohl bei Steiner als auch Gumbrecht deutlich zeigt, und wir haben hier noch immer das oben zitierte Beispiel von Kafka vor Augen, ist dass die Künste, hier namentlich literarische Texte, im Geiste Heideggers einen bevorzugten Ort markieren, in dem das Ereignis des Fremden erfahrbar wird. Die damit implizierte Gegenwartsweise erinnert uns in einem bestätigenden Sinne an unsere Überlegungen zur Literatur im Teilkapitel III-6.3. sowie unseren gesamten Werdegang in dieser Schrift seit dem Teilkapitel I-2. Was so für die Literatur gilt, soll in vielerlei Hinsicht auch für die hyperphänomenologischen *Deskriptionen* und ihre *Wirkungen* auf den Leser gelten, und zwar im sowohl bekräftigenden als auch kritischen Sinne. Wir sind bei Steiner und Gumbrecht zwar nicht auf ein indirektes φαίνεσθαι gestoßen, wie dies Waldenfels in unserer Deutung bemüht, doch legen uns beide äußerst hilfreiche begriffliche Mittel an die Hand, um die *Sachlichkeit selbst* in ihrem Gegenwärtigsein anzudenken und so zumindest im Ansatz präziser umschreibbar zu machen. Mit seiner theophanen Transzendenz eröffnet Steiner uns dabei eine Art unverhoffte Fernnähe zum göttlichen λόγος als dem vielleicht einzigen Schlüssel zur indirekten Bedeutung von Zeichen. Wie gesehen, erlaubt uns diese, wie Botho Strauss sagt, „Theologie des Textes“¹³⁵⁷, sofern gewillt, nicht nur jedes Kunstwerk, sondern auch jede hyperphänomenologische *Deskription* auf ihre Weise als ein Zeugnis der Anwesenheit Gottes, in Sinne seiner mysteriösen Alterität als Abwesenheit, zu beschreiben. Die Rückschlageffekte auf den Leser als den Empfänger und Wiedervollzieher dieser Gehalte sind wiederum entsprechend groß.

Denken wir ferner an Gumbrecht: Zeigt er uns mit seinen Studien zur Produktion von Präsenz nicht einen Zugang zu einer konkreten Lebendigkeit des Seins, die sich von der textuellen Erfahrung auf alle weiteren Formen der Erfahrung ausdehnen und so an die Hyperphänomenologie höchst fruchtbar anknüpfen kann? Halten wir uns etwa die Insularität, Oszillation oder Epiphanie vor Augen, aber auch seine der Hermeneutik gegenüber kritische Grundausrichtung sowie sein Interesse an vorprädikativer Präsenz. Zeigt uns die Insularität, im

¹³⁵⁶ Siehe Figal: *Gibt es wirklich etwas draußen?* (2016); Siehe Ratcliffe: *How is Perceptual Experience Possible?; The Phenomenology of Presence and the Nature of Hallucination* (2015); Siehe Fuchs: *Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie* (2015).

¹³⁵⁷ Strauß: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt* in *Von realer Gegenwart*, S.314.

Bund mit der Oszillation und Epiphanie, so nicht wesentliche Merkmale hyperphänomenaler *Sachlichkeit selbst* sowie hyperphänomenologischer Disposition an, die uns genauer verstehen lässt, wie das Hyperphänomenale im Perzipienten *tatsächlich* gegenwärtig werden kann? Und entbergen das Gefühl der Versunkenheit in fokussierte Intensität sowie die existenzielle Gelassenheit nicht eine Form der Souveränwerdung über das Nicht-Bewältigbare, die keiner Aneignung entsprechen, sondern einer einzunehmenden Haltung gegenüber der Präsenz von Hyperphänomenalität?

IV – 3.5. *Komplementierung der Sachlichkeit selbst III*

Als den vierten, in Bezug auf Gumbrecht angekündigten Punkt, wollen wir uns jetzt noch dem Topos der Stimmungen zuwenden, den wir in dieser Schrift auf freimütige Weise bereits hinsichtlich des Befremdens thematisiert haben (seit I-3.). Auch in Bezug auf diese Materie stellt sich das gumbrecht'sche Denken in die Reihe eines in letzter Zeit wieder verstärkt aufgekommenen Interesses für das Denken und Bedenken von Stimmungen, das von Goethe über Kant und Heidegger bis zu Gottfried Benn allein im deutschen Sprachraum auf eine im Grunde beachtliche Tradition zurückblickt.¹³⁵⁸ Der von Heidegger in *Sein und Zeit* forcierte Ansatz Stimmungen als welteröffnende Zugänglichkeit schlechthin zu beschreiben, ragt hier sicherlich heraus.¹³⁵⁹ Von grundsätzlicher Bedeutung im wiedererwachten Interesse für die Thematik sind gewiss Gernot Böhmes sowie Hermann Schmitz' jüngere Versuche zu Atmosphären¹³⁶⁰, aber auch die Tagungsbände *Stimmung und Methode* sowie *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie*¹³⁶¹ und Thomas Bulkas *Stimmung, Emotion und Atmosphäre* verdienen hier Beachtung. Benjamins Begriff der Aura können wir dabei durchaus als Vorgängerbegriff der phänomenologisch untersuchten "Atmosphären" verstehen. Was nun Gumbrechts Umgang mit Stimmungen aus unserer Sicht als besonders interessant und wertvoll herausstellt, ist dass er diesen einerseits mit seinem Präsenzdenken verknüpft und andererseits explizit von ihrer Textualität und Wirkung auf den Leser her andenkt, zwei für uns grundlegende Faktoren. Die Konsequenz daraus ist, dass Stimmungen, von Gumbrecht im Spektrum von Gemütslage, Klima, vokaler Stimme, Gestimmtheit und Stimmigkeit gefasst, im

¹³⁵⁸ Siehe Gumbrecht: *Atmosphere, Mood, Stimmung*, S.7-10. Gumbrecht bezieht sich dabei auf David E. Wellberys Lexikoneintrag in *Ästhetische Grundbegriffe* (2003).

¹³⁵⁹ Siehe Heidegger: *Sein und Zeit*, S.138: „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der "bloßen Stimmung" überlassen.“

¹³⁶⁰ Siehe Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik* (2013) sowie Schmitz: *Atmosphären* (2014).

¹³⁶¹ Siehe *Stimmung und Methode*. Hrsg. von Friederike Reents und Burkhard Meyer-Sickendiek (2013); *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie* Hrsg. von Anna-Katharina Gisbertz (2011); Bulka: *Stimmung, Emotion und Atmosphäre* (2015).

Leser eine Form atmosphärischer Präsenz erzeugen können, die auf ihn ähnlich stark wirken kann, wie etwa das Wetter oder die Musik auf einen Menschen Einfluss haben können.¹³⁶² Die textuelle Materialität ist dabei ebenso entscheidend für das Aufkommen einer Stimmung, als „inner feelings“, wie deren inhaltliche Darstellung. Die von Gumbrecht damit ins Auge gefasste Ontologie der Literatur achtet so besonders auch auf die textuell präsente Dimension, die sich auf die Leiblichkeit des Lesers auswirkt, die als eine ontologisch reale Präsenz von Stimmungen und Atmosphären zu lesen ist: „[...] *they belong to the substance and reality of the world.*“¹³⁶³ Die Leiblichkeit als expliziter Ort von Stimmungen wiederum betont etwa auch Schmitz: „Der Leib ist die Empfangsstation für Atmosphären und wirkt auf diese zurück.“¹³⁶⁴ Texte wie etwa Thomas Manns *Der Tod in Venedig* evozieren durch ihre textuelle Präsenz so eine leiblich wirksame Stimmung, die, wie Gumbrecht versichert, den Leser von Beginn weg in eine ganz bestimmte Atmosphäre des Fin de Siècle einhüllen, die im besagten Werke vor allem durch die beschriebene und erzählte Sinnlichkeit im Leser ausgelöst wird („all the nuances, smells, colors, sounds, and, above all, dramatic changes of weather“).¹³⁶⁵ Die so erzeugte leibliche Präsenz hat nicht zuletzt einen physikalischen Charakter (materiell, stilistisch sowie inhaltlich), um dadurch eine gewisse Stimmung erzeugen zu können. Ihre Wirksamkeit im Leser eröffnet so einen gewissen unmittelbaren Bezug zum Text, dessen Zweck für Gumbrecht dann darin liegt, Konfigurationen von Atmosphären und Stimmungen nachzugehen, „[...] in order to encounter otherness in intense and intimate ways“¹³⁶⁶.

In unserem Sinne bedeutet dies, dass Gumbrecht hier eine Textbezüglichkeit anvisiert (er nennt sie „reading for *Stimmung*“), die anhand von Stimmungen auf eine Begegnung mit dem Hyperphänomenalen zielt. Ausgehend von der spürbaren Stimmung eines Textes gilt es diesen somit auf diese Stimmung als eine Form der Alterität hin zu lesen. Die Prosodie und poetische Form eines Textes, ob nun literarisch oder hyperphänomenologisch, markiert dabei für jede Untersuchung von Alterität den Ausgangspunkt. Bei historischen Texten impliziert dies einen Begriff der entsprechenden historischen Lage ihrer Anfertigung: „[...] the sounds and rhythms

¹³⁶² Siehe Gumbrecht: *Atmosphere, Mood, Stimmung*, S.3f.

¹³⁶³ Ebd., S.20.

¹³⁶⁴ Atmosphären definiert Schmitz wie folgt: „Als *Atmosphäre* bezeichne ich die Besetzung eines flächenlosen Raumes oder Gebietes im Bereich erlebter Anwesenheit“. Siehe *Atmosphären*, S.30. Wobei für Schmitz gilt: „Die beiden für mich wichtigsten Typen flächenloser Räume sind der Raum des Leibes und der Raum der Gefühle als Atmosphären.“ Ebd., S.31. Gefühle wiederum bestimmt er als „räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte.“ Ebd., S.30.

¹³⁶⁵ Siehe Gumbrecht: *Atmosphere, Mood, Stimmung*, S.5f.

¹³⁶⁶ Ebd., S.12f.

of the words strike our bodies as they struck the spectators of that time.“¹³⁶⁷ Dies mag für den Hyperphänomenologen bis zu einem gewissen Grad zweitrangig sein, kann sich aber für die Entschlüsselung nicht unhistorisch zu lesender phänomenologischer *Deskriptionen*, in Bezug auf deren konzentrierten Stimmung und Atmosphäre, als gewiss hilfreich erweisen. Gumbrechts Untersuchungen in *Atmosphere, Mood, Stimmung* erweisen sich infolgedessen allesamt als zugleich historische sowie ästhetische Studien, welche etwa in Werken von William Shakespeare und Denis Diderot, aber auch in Liedern Walther von der Vogelweides und Gemälden Caspar David Friedrichs, konzentrierte Stimmungen freizulegen versuchen, die, wie Gumbrecht glaubt, substanziell präsent sind in der Unmittelbarkeit der Texte resp. Werke dieser jeweiligen Zeit. Die so gearteten Stimmungen werden im Leser durch eine Gegenständlichkeit („concreteness“) fassbar gemacht, welche laut dem Autor dabei die Präsenzweise einer „singular quality of a material phenomenon“¹³⁶⁸ aufweisen, d.h. Gumbrecht versucht die darin absorbierten Stimmungen für den Leser wieder spürbar zu machen. Er vermeidet es, in diesem Vorgehen, wie er deutlich betont, sich von methodischen Prädispositionen führen und theoretischen Gerüsten stützen zu lassen. Vielmehr will er sich von Ahnungen und einem kontraintuitiven Denken leiten zu lassen, das sich mit einem gewissen Maß an Nüchternheit und verbaler Mäßigung, aber prinzipieller Offenheit auf die formalen Phänomene konzentriert, um darin auf mögliche Stimmungen hinzuweisen, ohne diese deshalb allzu detailliert zu beschreiben, oder gar zu feiern.¹³⁶⁹ Dieses Vorgehen weist entsprechend experimentelle Züge auf. Wir können es ebenso als eine Arbeit am Phänomen verstehen und zwar mit dem Fokus auf die darin immanenten Stimmungen. Es gilt dafür aber vom vielleicht naiv gehegten Wunsch Abstand zu nehmen, aus Texten die Stimmungen tatsächlich extrahieren und objektiv festhalten zu können. Stimmungen lassen sich gemäß Gumbrecht nicht dechiffrieren, denn sie weisen keine festgelegte Bedeutung auf. Reading for *Stimmung* meint deshalb: „[...] discovering sources of energy in artifacts and giving oneself over to them affectively and bodily—yielding to them and gesturing toward them.“¹³⁷⁰ Der gewichtige, an sein Präsenzdenken anlehrende Anspruch Gumbrechts ist nun, dass er glaubt resp. hofft, mit seinen so naturierten Beschreibungen denselben Effekt erzielen zu können wie der Primärtext: „When a description of this kind occurs in reference to a literary work, it is probable that the effect—up to a certain point—coincides with that of the “primary” text.“ Er stellt sich damit, wie er sagt, in die Tradition eines Schreibens, das von Wilhelm Dilthey und

¹³⁶⁷ Ebd., S.13.

¹³⁶⁸ Siehe ebd., S.14f.

¹³⁶⁹ Siehe ebd., S.16f.

¹³⁷⁰ Ebd., S.18.

Georg Lukács angeregt, nach unmittelbaren Erfahrungen in der Lektüre literarischer Texte strebt.¹³⁷¹

Gumbrechts Versuch ist also deiktisch, und darin durchaus performativ, denn er bemüht sich, Stimmungen so sichtbar zu machen, dass deren dynamischen Potenziale eröffnet werden und im Leser leibliche Präsenz erlangen.¹³⁷² Was diesen Effekt aus unserer Sicht fördert ist, dass Gumbrecht in seinen Umkreisungen – wir können sie durchaus so nennen – lobenswerterweise immer wieder die untersuchten Originaltexte selbst sprechen lässt und nicht nur *über* sie spricht. Dies geht soweit, dass er in seinem Beitrag zu C.D. Friedrich auch Bilder von dessen Gemälden abdrucken ließ, was uns auf sympathische Weise einmal mehr das Ende von Waldenfels‘ *Ordnung im Zwielicht* ins Gedächtnis ruft. Ob es Gumbrecht mit diesem seinem Vorstoß tatsächlich gelingt, im Leser präsenzbedingte Stimmungen zu erzeugen, dass seine *Deskriptionen* also mit der Wirkung der Primärtexte koinzidieren können, wollen wir trotz allem bezweifeln. Die Frage ist aber: Leistet Gumbrecht mit seinem hier skizzierten Versuch, im Rahmen seiner Möglichkeiten, nicht das überhaupt Machbare? Entgeht er so nicht auch dem von uns Waldenfels gegenüber vorgebrachten Kritikpunkt der unnötigen Objektivierung und Abstrahierung soweit überhaupt möglich? Und fördert Gumbrecht so nicht auch eine Form der *Deskription*, die mit einer *Involviertheit* seiner Leser einhergehen kann? Und so vielleicht sogar, auf der Basis der gumbrecht’schen *Performativität*, auch eine gewisse Vollzugslogik im Leser selbst freisetzt? Sehen wir alles dies konzilient, ist es dann nicht so, dass uns Gumbrecht hier zumindest den Versuch vorlegt, wie sich auch außerhalb der reinen Literatur eine Gegenwärtigkeit des hyperphänomenalen Pathos *bewirken* ließe, und zwar vermittelt so erzeugter Stimmungen? Stoßen wir hier also nicht auf ein Unterfangen, welches das Ansinnen, Erfahrungen mit der Sprache vermittelt phänomenologischer Beschreibungen zu machen, ernst nimmt? Und ließe sich so nicht eine Hyperphänomenologie andenken, welche Stimmungen des Befremdens, etwa anhand des Ineffablen, aber doch responsiv Wirksamen nachzugehen versucht?

Die Exteriorität von Stimmungen, wir können sagen ihre pathisch-materielle Absenz in Präsenz, die in unserer leiblichen Wirkung responsiv zu einer Präsenz in Absenz umgewandelt werden kann, lässt sich aber nicht auf diese äußerlichen und dadurch deskriptiven Faktoren beschränken. Wir wollen diese Gedanken zu Stimmungen und Atmosphären deshalb noch mit

¹³⁷¹ Vgl. Lukács: *Die Seele und die Formen* (1911).

¹³⁷² Siehe Gumbrecht: *Atmosphere, Mood, Stimmung*, S.17f.

einem kurzen Seitenblick auf Fuchs' Phänomenologie der Stimmungen ergänzen. Nebst allgemeinen Beschreibungen in Bezug auf den affektiven Raum, das leibliche Befinden, Atmosphären, Stimmungen¹³⁷³ – Stimmungen haben Dauer und Intensität, sind ubiquitär, ermangeln einer Intentionalität, weisen dispositionalen Charakter auf etc.¹³⁷⁴ – sowie eine Klassifikation von Stimmungen hebt er zurecht auch die Frage des Umgangs des Betroffenen mit Stimmungen hervor. Diese Frage stellt sich schon nur deshalb, weil Stimmungen einen offenkundig starken Einfluss auf Menschen ausüben können. Fuchs rät dabei weder Stimmungen beherrschen noch solchen mit negativem Charakter entfliehen zu wollen, sondern zu einem Umgang, der „sie eher in das Leben einbezieht, ohne sich ihnen einfach auszuliefern. Sie ergibt sich aus der *Haltung*, die wir als Personen zu unseren affektiven Zuständen einnehmen können“¹³⁷⁵. Es gilt zu eigenen Stimmungen also Stellung zu beziehen. Dies kann gemäß Fuchs durch Akzeptanz erfolgen, was einen allenfalls bedrängenden Charakter einer Stimmung bereits mindern kann, oder aber durch den Willen diese zu *gestalten*, indem sie durch den Einsatz affektiver Charaktere derart zum Ausdruck bringt, dass sie für andere zugänglich werden, d.h. indem diese Stimmungen künstlerisch verarbeitet werden. „Gelingt dieser akzeptierende und produktive Umgang mit Stimmungen, so können wir in ihnen, seien sie gehoben oder gedrückt, leicht oder schwer, auch den eigentlichen Reichtum unserer Berührung mit der Welt erkennen.“¹³⁷⁶ Stoßen wir in diesem produktiven Umgang so nicht erneut auf eine Form der Souveränverwertung über das Nicht-Bewältigbare, die keineswegs aneignender Natur ist?

IV – 3.6. *Komplementierung der Deskription und Involviertheit I*

Wenden wir uns nun, mit verstärktem Fokus auf unsere Leitmotive der *Involviertheit*, *Performativität* und *Deskription* einem ganz anderen Beispiel zu, nämlich Maurice Blanchot. Wir wollen dabei einen einigermaßen beliebigen Ausschnitt aus seinem Roman *Thomas der Dunkle* (*Thomas l'obscur*) zitieren, der sich im ausgewählten Ausschnitt auf die Person Anne bezieht, die wir, und das sei vorausgeschickt, vermutlich als eine Projektion von Thomas, dem titelgebenden Hauptprotagonisten dieses sprachexperimentellen Stücks Prosa, lesen müssen:

¹³⁷³ Siehe Fuchs: *Zur Phänomenologie der Stimmungen*, S.7: „In einer ersten Annäherung lassen Stimmungen sich definieren als *globale, elementar bewertende* (z.B. *angenehme oder unangenehme*) *affektive Zustände*, die das *Erleben von Selbst und Welt in bestimmter Weise tönen und entsprechende Verhaltensweisen nahelegen*. Stimmungen sind somit basale Zustände unseres In-der-Welt-Seins, die anzeigen, wie es um unser Leben im Moment steht, wie wir die gegenwärtige Situation erleben und bewerten, und wie wir uns in ihr verhalten sollen.“

¹³⁷⁴ Siehe ebd., S.8ff.

¹³⁷⁵ Ebd., S.14.

¹³⁷⁶ Ebd., S.15.

Sie konnte nicht sprechen, und doch sprach sie. Ihre Zunge vibrierte so, daß sie den Sinn der Worte ohne ein Wort auszudrücken schien. Dann ließ sie sich plötzlich von einer Wortflut mitreißen, die sie mit fast ganz leiser Stimme sprach, in verschiedenen Tonfällen, als wolle sie sich nur am Geräusch und am Lärm der Silben ergötzen. Mit einer Sprache, deren kindliche Einfalt die Vermutung verbot, es handle sich um eine Sprache, gab sie sozusagen den unbedeutenden Worten das Aussehen von unverständlichen. Sie sagte nichts, aber das Nichts-Sagen war für sie schon eine zu bedeutsame Ausdrucksweise, und unterhalb dieser gelang es ihr, noch weniger zu sagen. Sie entfernte sich unendlich weit von ihrem Stammeln, um in ein anderes, noch harmloseres hineinzukommen, das sie aber, weil noch immer zu ernsthaft, verschmähte, um sich, auf unendlichem Rückzug hinter alles Ernsthafte zurück, auf die Ruhe eines vollkommenen Kindseins vorzubereiten, bis ihr Vokabular, weil es jetzt zu nichts geworden war, das Aussehen eines Schlags annahm, der die eigentliche Stimme des Ernstes war. Als fühle sie sich, in dieser Tiefe, auf einmal durch die Aufmerksamkeit eines unerbittlichen Bewußtseins überwacht, sprang sie auf, stieß einen Schrei aus, öffnete in fürchterlicher Klarsicht die Augen und unterbrach ihren Bericht für einen Augenblick:

„Nein“, sagte sie, „das ist es nicht. Was Sie wirklich sind . . .“

Sie erschien dabei kindlich und neckisch. Unter dem schlammigen Zug, der seit kurzem auf ihrem Gesicht lag, drang ein Ausdruck hervor, der sie wie eine Abwesende aussehen ließ. Ein so unbedeutender Ausdruck, daß es bei ihrer Betrachtung ebenso wenig gelang, die Aufmerksamkeit auf ihre Züge wie auf ihre ganze Person zu richten. Um so ungeschickter war es, sich daran zu erinnern, was sie sagte, und ihm einen Sinn zu geben. Man konnte nicht einmal wissen, von wem sie sprach. [...] Wie hätte sie denn schweigen können, sie, deren Sprache mehrere Grade unterhalb des Schweigens lag? Aufhören dazusein, aufhören zu leben?¹³⁷⁷

Wir treffen hier, wie schon dieser kurze Abschnitt zeigen dürfte, bei Blanchot auf eine irritierende Poesie des sprechenden Sprachzerfalls, die im Gewand des Verständlichen eine unerbittliche Nacktheit des Unverständlichen verhüllt, die sie doch immer schon durchschimmern lässt. Die paradoxen Beschreibungen von Sprachlichkeit am Rande der sprechenden Sprache selbst vollziehen sich so als eine Form indirekter Sprache, die ihre eigene *Sachlichkeit selbst*, das Phänomen ihres Umkreisens, manifest macht durch eine Sprache *der* Sprache, die aber ins Stammeln gerät, so wie Anne, und dann abbricht, um doch wieder anzusetzen: Eine Art sprechendes Ver-sprechen, eine Art sprechendes Ent-sprechen, eine Art sprechendes Zer-brechen der Sprache. Hat Blanchot vielleicht, und das ist die eigentliche Frage, die uns hier antreibt und fasziniert – eine Frage, die wir so aber auch von anderen Autoren her, wie Joyce in *Finnegans Wake*, Thomas Bernhard in *Gehen* oder aber Samuel Beckett in seiner Roman-Trilogie¹³⁷⁸, zu beantworten versuchen könnten – nicht eine Art radikale Prosa des Hyperphänomenalen verfasst? Eine ambivalenzierende Prosa *des* und *im* Zwischen, die den Bruch, die Schwelle, den Spalt, die Diastase, den Riss und das Inkompossible versprachlicht, indem sie selbst brüchig, schwellenartig, gespalten, diastatisch, rissig sowie inkompossibel ist? Vollbringt ein Blanchot in *Thomas der Dunkle*, wovon schon dieser kurze Abschnitt zeugen sollte, so nicht vielleicht eine Fremdheits-Prosa, die nicht nur vom Fremden, Anderen,

¹³⁷⁷ Blanchot: *Thomas der Dunkle*, S.49ff.

¹³⁷⁸ Siehe Beckett: *Molloy* (1951), *Malone stirbt* (1951) sowie *Der Namenlose* (1953).

Obskuren, Wortlosen oder Erschwiegenen handelt und ihre Leser durch die hypnotische und oxymoronische Kraft ihrer Worte befremdet, sondern die diese Hyperphänomenalität auf ihre Weise so deutlich zum Vorschein bringt, wie eine gerade noch sagende Sprache es zu leisten vermag, ehe sie ganz verstummen muss? Ist das Hyperphänomenale hier nicht vielleicht selbst zum frakturierten Ereignis geworden, von dem es selbst gar nicht mehr anders Zeugnis ablegen kann, es sei denn durch sich selbst als Text, der von sich selbst Zeugnis ablegt? Finden wir bei Blanchot also nicht eine noch einmal radikalisierte Form des involvierenden Prozesses, um an die beinahe transzendenten Brüche, Abgründe und Dunkelstellen der Sprache und des Denkens zu gelangen, indem wir als Leser selbst in diesen Strudel des Suchens und Versuchens eintreten müssen? Und erzeugt diese Prosa so nicht eine Stimmung, die ein Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen im Text auf eine schlagend konkrete Weise im Leser realisiert? Mit Blanchot selbst können wir eine solche hyperphänomenologisch gedeutete Prosa dann vielleicht auch als ein *récit* deuten – gewöhnlich für eine kurze Erzählung – die im Verständnis Blanchots nicht als Erzählung eines Ereignisses zu missdeuten ist, sondern als das Ereignis selbst, d.h. als die Annäherung und der Ort, an dem das Ereignis selbst geschieht, indem das Ereignis erst geschehen wird und wodurch auch das *récit* selbst entstehen kann.¹³⁷⁹ Dass die Literatur hier also womöglich weiter kommt als die Phänomenologie – sei es auch auf Kosten ihrer Verständlichkeit – lässt sich zumindest vermuten, wenn es uns nicht darum geht, hier allfällig deskriptive Klarheit zu vermissen und bemängeln, sondern für Ausdrucksformen erhöhter Klarheit des unvermeidlich Unklaren offen zu bleiben.

IV – 3.7. *Komplementierung der Deskription und Involviertheit II*

Mit Nancys kleinem Text *Der Eindringling (L'intrus)* wollen wir als nächstes ein durchaus differierendes, nunmehr konkret phänomenologisches Beispiel angehen. Nancy thematisiert in diesem ergreifenden Text, so können wir auf etwas simplifizierte Weise resümieren, das Fremde aus der Erste-Person-Perspektive, die seine eigene ist, anhand einer Herzimplantation, der er sich selbst unterziehen musste. Das fremde Herz, den Eindringling, den Nancy sich einverleiben liess, können wir darin unverfänglich als ein Hyperphänomen festhalten. Die Innenperspektivität des hyperphänomenalen Widerfahrnisses und seine notwendig äußerliche Beschreibung reichen sich hier auf eine beachtenswerte Weise die Hand. Aufgrund der notwendig an Nancys Sprache gebundenen Authentizität dieser Beschreibungen ist es auch hier

¹³⁷⁹ Siehe Blanchot in Vivek Dhareshwars *The Song of the Sirens in the Heart of Darkness / The Enigma of Récit in boundary 2*, S.69-84.

unverzichtbar, den Text selbst zur Sprache kommen zu lassen, und sei es auch nur in gewissen Auszügen. So eröffnet der Text mit dem Widerfahrnis des fremden Eindringens, diesem, im vorliegenden Falle, unwiederholbaren Pathos einer singulären Penetration durch das Fremde:

Der Eindringling verschafft sich gewaltsam Eintritt, er kommt überraschend oder bedient sich einer List, auf jeden Fall erscheint er ohne einen rechtmäßigen Anspruch und ohne erst zugelassen worden zu sein. Etwas vom Eindringling muss der Fremde haben, sonst büßt er seine Fremdheit ein.¹³⁸⁰

Dieser Einbruch des Fremden entwickelt sich, seiner eigenen Beschaffenheit nach, rasch in ein Erleiden ekstatischer Fremdheit, die das Ich und Eigene des Betroffenen selbst zur Keimzelle einer radikalen Fremdheit macht. Diese agiert hier interessanterweise als zugleich beschreibendes und beschriebenes, als fragendes und in-Frage-gestelltes, als betroffenes und getroffenes Subjekt, das ein Selbst ohne sich selbst ist:

Ich (wer, ‚ich‘? das ist genau die Frage, die alte Frage: wer ist dieses aussagende Subjekt, das dem Ausgesagten stets fremd bleibt und zwangsläufig als Eindringling erscheint, obwohl es ebenso zwingend als dessen Antrieb, Schalthebel oder Herz fungiert) – ich, also, habe vor bald zehn Jahren das Herz eines anderen erhalten. Man hat es mir eingepflanzt. Mein eigenes Herz (daß es hier um die Frage nach dem „Eigenen“ geht, ist wohl deutlich geworden – vielleicht aber geht es doch nicht darum, vielleicht gibt es hier nichts, was es zu verstehen gilt, kein Geheimnis und auch keine Frage, vielleicht geht es hier um die bloße Tatsache einer Transplantation, ein Ausdruck, den vor allem und mit Vorliebe Ärzte gebrauchen) – mein eigenes Herz, also, war unbrauchbar geworden, aus einem Grund, der nie geklärt wurde. Um leben zu können, mußte ich das Herz eines anderen erhalten. [...] Von dem Augenblick an, da man mir mitteilte, daß mir ein neues Herz eingepflanzt werden mußte, konnten alle Zeichen und alle Anhaltspunkte in eine Bewegung des Schwankens und der Umkehrung geraten. [...] Für mich war und ist es auch heute ganz und gar unmöglich, in dieser Leere das Organische, das Symbolische, das Imaginäre auseinanderzuhalten, und das Durchgängige vom Unterbrochenen zu unterscheiden. Es war wie ein einziger Hauch, ein einziger Seufzer, ausgestoßen in einer bereits unmerklich geöffneten Höhle. Eine einzige Vorstellung: über Bord gehen und zugleich an Deck bleiben.¹³⁸¹

Die sprachliche Direktheit des Faktischen bricht sofort in eine metaphorische Indirektheit auf, sobald Nancy des Widerfahrnis genauer zu umschreiben versucht. Diese Ambivalenz entspricht genau dem Verhältnis, in welches er seine Leser versetzt, die sich einer starken und konkreten Inklusion in seine Erfahrungen ausgesetzt sehen, die bis auf wenige Ausnahmefälle aber komplett unmöglich ist. Gerade diese Ambivalenz verstärkt wieder die hyperphänomenologische Wirkung des Beschriebenen in seiner möglichen Unmöglichkeit, die Nancy selbst bis zum heutigen Tag *tatsächlich* lebt. Die erlittene Selbstfremdheit erfährt er dabei als eine doppelte, denn einerseits wurde ihm sein krankes, altes Herz fremd, das ihm durch sein Ausbleiben und Abfallen zum Eindringling wurde, andererseits erwartete ihn bereits das gesunde, neue Herz als Eindringling noch einmal anderer Art. Diese doppelte Selbstfremdheit erwies sich so als eine Fremdheit des innerlichen und äußerlichen

¹³⁸⁰ Nancy: *Der Eindringling*, S.7.

¹³⁸¹ Ebd., S.9-13.

Eindringlings: „Mein Herz wurde nun zu meinem Fremden. Fremd wurde es gerade deshalb, weil es sich innen befand. Von außen konnte der Fremde nur in dem Maße kommen, in dem er zunächst innen aufgetaucht war.“¹³⁸² Die Selbstfremdheit weitet sich dann wieder zu einer radikalen Fremdheit, sobald der doppelte Eindringling zum Ausdruck einer Hyperbolik wird, die beinah zur responsiven Überforderung werden muss, um doch genau dadurch wieder selbstkonstituierend zu wirken:

Welch‘ Leere tat sich plötzlich in meiner Brust und in meiner Seele auf [...] als man mir sagte: „Eine Verpflanzung wird nötig sein“ ... Der Geist stößt sich hier an einem nichtigen Gegenstand. Es gibt an dieser Stelle nichts, was man wissen, verstehen, wahrnehmen könnte. Eindringen eines dem Denken fremden Körpers. Diese Leere, diese Lücke, dieses Weiß werden mir bleiben. Sie sind das Denken selbst und gleichzeitig auch sein Gegenteil. [...] Das Fremdartige offenbart sich “im Herzen“ des Vertrautesten - doch von Vertrautheit zu reden, reicht nicht aus: Fremdartiges offenbart sich im Herzen dessen, was sich nie als “Herz“ zu erkennen gegeben hat. Bislang war das Herz fremd, weil es nicht einmal wahr- und aufgenommen werden konnte, weil es nicht einmal gegenwärtig war. Von jetzt an läßt es nach, wird es schwächer. Diese Fremdheit bringt mich zu mir, macht mein Verhältnis zu mir selber aus. “Ich“ bin, weil ich krank bin.¹³⁸³

An dieser Stelle wollen wir diese punktuellen Nachzeichnungen von Nancys Text abbrechen, sollte doch hinlänglich klar geworden sein, worin seine Stärke und Relevanz für unser Interesse liegt. Nancy führt in der Folge nebst der Schilderung der Implantation des neuen Herzens und ihren Folgen (etwa dass sich aufgrund der Verpflanzung ein Krebs bildete) eine Reihe existenzieller Überlegungen aus, die allesamt mehr fragender als antwortender, mehr suchender als entdeckender Natur sind und deshalb zwar an die Urthemen von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, von Natur und Technik, von Zweck- und Zwecklosigkeit aller Dinge führen, vor diesen aber verstummen müssen, wie man nur vor dem Fremden *als* Fremdes verstummt. Der Text steigert sich so, Seite um Seite, zu einer grundsätzlichen Reflexion auf das Phänomen des Fremden in seinen verschiedensten, im vorliegenden Falle aber konkret erlittenen Gestalten. Und gerade hierin, in seiner kompletten Ent-Abstraktion, d.h. in seiner faktischen Konkretion des von Nancy als *dem* Betroffenen, *dem* mit dem Fremden radikal Konfrontierten, *dem* so Erschütterten und Gebeutelten, liegt die fast unnachahmliche Kraft dieses Textes, der in gewisser Hinsicht nicht nur deskriptiv vollzieht, was er aufweist, und so den Leser auf seltsame, weil unvergleichliche Weise involviert, sondern auf diesen auch radikal *wirkt*, weil er aus der uneinholbaren Spezifik des Leidens seines Autors, je mehr dieser sich sprachlich veräußert, in die fassbare Allgemeinheit menschlichen Leidens umschlägt, die so einen jeden Leser *als* Menschen betrifft:

¹³⁸² Ebd., S.15.

¹³⁸³ Ebd., S.15-17.

Der Eindringling ist kein anderer als ich selber – als der Mensch selbst. Keiner anderer als der Selbe, der nicht aufhört, sich zu verändern, und doch unerschöpft, entblößt und doch übermäßig ausgestattet, Eindringling sowohl in der Welt als auch in sich, aufwühlender Stoß des Fremden, *conatus* einer wuchernden Unendlichkeit.¹³⁸⁴

Gelingt es Nancy mit alle dem, also nicht den Menschen selbst als ein Hyperphänomen zu fassen? Als ein Hyperphänomen seiner eigenen Selbst-Alienität, die er als ewig offene Wunde erleiden muss?

Machen wir uns die beiden zuletzt thematisierten Beispiele Blanchots und Nancys bewusst, so ist klar ersichtlich, wie einerseits unterschiedlich, andererseits aber vergleichbar, und darin besonders bedeutsam die beiden Texte für unsere Betrachtungen sind. Der eine, Blanchot, ist literarisch mit einem phänomenologischen Zug; der andere, Nancy, ist phänomenologisch mit einer Offenheit für das Literarische. Wir können sie so beide bezüglich ihrer Hyperphänomenalität bedenkenlos als atopische Orte abwesender Anwesenheit, stimmungsbindende und stimmungs-entfesselnde Residuen, materialisierte Wirkfelder hyperphänomenaler Verdichtung sowie Vergegenwärtigungen einer *Sachlichkeit selbst* beschreiben, die zwischen hyperphänomenologischer *Deskription* und Literatur keinen expliziten Unterschied machen, weil sie keinen Unterschied machen *müssen* hinsichtlich ihrer responsiven Potenziale für den Leser. Die generelle Lehre, die sich daraus ziehen lässt ist, dass wir phänomenologische Beschreibungen als von literarischen Elementen getränkt und Literatur als von phänomenologischen *Deskriptionen* durchdrungen fassen können, ohne dass wir dieses Verhältnis als Konkurrenz, sondern vielmehr als gegenseitig befruchtend begreifen können.¹³⁸⁵ Die Darstellung, insofern sie das Verhältnis des abendländischen Menschen zu Wirklichkeit ist¹³⁸⁶, tangiert die Literatur und Phänomenologie gleichermaßen, wenngleich von einer jeweils anderen Seite¹³⁸⁷, d.h. zu vermischen sind die beiden Ebenen in ihrer einmal der Ästhetik, ein andermal der Episteme zugewandten Ausrichtung¹³⁸⁸ gewiss nicht. Philosophie und Literatur

¹³⁸⁴ Ebd., S.49.

¹³⁸⁵ Vgl. Orth: *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, S.14 sowie Jßsseling: *Philosophie und Textualität*, S.57/75.

¹³⁸⁶ Siehe Broekman: *Diskurs und Darstellung*, S.77.

¹³⁸⁷ Siehe Peperzak: *Phänomenologische Notizen zum Unterschied zwischen Literatur und Philosophie*, S.110. Siehe ebd.: Der Literat sucht nichts anderes, „als das in sich beschlossene und vollendete Spiel der Darstellung selbst und eine Möglichkeit, innerhalb der Umgrenzung seines Sprachganzen bei der ins Licht (und Dunkel) gerückten Sache bewundernd, erfreut oder schauernd zu verweilen, während der Phänomenologe seine Beschreibung nur als einen Anfang versteht, von dem aus er die innere Struktur des Beschriebenen und seine Beziehung zu anderen Sachen zu verstehen sucht.“

¹³⁸⁸ Siehe Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.170. Siehe hierzu auch Wiesing: *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik*, S.18: „In der Tat wurde schon des Öfteren darauf hingewiesen, dass die Phänomenologie etwas künstlerisches, etwas literarisches hat – doch das scheint mir nicht überzeugend zu sein. Schaut man sich die experimentelle Beweismethode der Phänomenologie an, dann scheint mir die

sind weder dasselbe noch haben sie dieselben Vermögen und Weisen von sprachlichen Vergegenwärtigungen, doch allein das Faktum, dass das husserl'sche Schlagwort der "Sachen selbst" eine Metapher ist, sollte uns der Literatur entgegenkommend stimmen.

Im Bunde eines gemeinsamen Anliegens vermögen sie beide, die Phänomenologie und die Literatur, den überhaupt möglichen Ausdruck des Hyperphänomenalen im Hyperphänomen, des Sagens im Gesagten und des Erfahrens im Erfahrenen als Weisen sprachlicher Vergegenwärtigung zugleich komplementär sowie oszillierend zu leisten; ein durchaus ambivalent-dialektisches Verhältnis also.¹³⁸⁹ Ohne uns hierfür auf Adorno oder Heidegger stützen zu wollen – wo für den ersten Kunstwerke ihre eigene Transzendenz produzieren als „Herstellung des Mehr“, also hyperbolisch sind¹³⁹⁰; und wo der zweite mit Blick auf Aristoteles die Dichtung als den wahren Ort der Seinsentbergung, als wahrer sogar als das Erkennen betont¹³⁹¹ – um die Kunst in ihrem besonderen Rang zu akzentuieren, können wir schlicht festhalten, dass die Literatur – erstens durch ihre unmethodische Unmittelbarkeit und – zweitens durch ihre damit verbundene Möglichkeit wirkmächtige Stimmungen einerseits festzuhalten und andererseits zu erzeugen, die Ambivalenz der Wirklichkeit oftmals besonders intensiv zum Ausdruck zu bringen vermag. Anstatt, dass sie ihr Zeigen ansagen muss, *zeigt* sie einfach, wodurch ihr ein besonderes Vermögen zukommt, pathisch auf ihre Leser zu wirken – der Literatur, aber den Künsten allgemein, eignet so ein besonders starkes φαίνεσθαι, ob nun direkt oder indirekt – und diese in ihre Gehalte emotional sowie reflexiv zu involvieren. Dies gilt so nicht nur für die in dieser Schrift gezeigten Beispiele, sondern evidenterweise auch für unzählige mehr, was so aber zum Gegenstand rezeptionsästhetischer Untersuchungen würde.¹³⁹² Lassen solche Texte, von Celan bis Kafka, von Nietzsche bis Blanchot, von Platon bis Nancy, in ihrer jeweiligen Geartetheit, ihre *Sachlichkeit selbst* also nicht auf besonders plastisch Weise aufscheinen? Und verwickeln sie den Leser eben dadurch nicht auf eine

Situation eher umgekehrt zu sein: Die Kunst ist insofern immer schon selbst phänomenologisch, als dass die Kunst in ihrer Entwicklung als eine freie Variation aufgefasst werden kann.“

¹³⁸⁹ Siehe zu Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen der Philosophie und Literatur Peperzaks *Phänomenologische Notizen zum Unterschied zwischen Literatur und Philosophie* (1982).

¹³⁹⁰ Siehe Adorno *Ästhetische Theorie*, S.122.

¹³⁹¹ Siehe Heidegger: *Über den Humanismus*, S.55: „Aber immer noch gilt das kaum bedachte Wort des Aristoteles in seiner Poetik, daß das Dichten wahrer sei als das Erkunden von Seiendem.“

¹³⁹² Interessante Beispiele, die uns hier *ad hoc* vorschweben, wären etwa die Darstellung Jesu am Kreuz in Michail Bulgakows *Der Meister und Margarita* (1967), dessen Antlitz abwesend bleibt hinter einem Schwall an Fliegen; Sartres Schilderung des Ekels sowie des Absurden einer Baumwurzel in *Der Ekel* (1938); die Rolle des Todes in Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), die in ihrer real historischen Wirkung bekanntermaßen zum sog. Werther-Effekt führten oder aber Benjamins Denkbilder, von dem Adorno grundsätzlich sagt: „Er [Benjamin] hat darauf bestanden, alle Gegenstände so nah anzusehen, bis sie fremd wurden und als fremde ihr Geheimnis hergaben.“ Adorno: *Vermischte Schriften*, S.169.

besonders eindringliche Weise in das beschriebene Geschehen? Suchen sie durch ihr jeweiliges φαίνεσθαι den Leser so nicht *tatsächlich* heim, weil sie diesen in seiner Selbst-Betroffenheit rühren?

Als abschließende Ergänzung nochmal ein Blick auf Marion: Gegeben dem eben Ausgeführten, ist es wohl kein Zufall, dass Marion sein saturiertes Phänomen explizit als Beziehung eines Dritten zwischen der Anschauung und dem Begriff, wir könnten also auch sagen zwischen der Literatur resp. den Künsten und der Phänomenologie, versteht, in welcher die Anschauung den Begriff als einen Überschuss übersteigt. Diese Neubestimmung des Phänomens, die zugleich die neue Bestimmung eines Typs von Phänomen ist, will, in Abkehr von Kant, dem Ereignis, das die Quantität überschreitet; dem Kunstwerk, das die Qualität überschreitet; dem Fleisch, das die Relation überschreitet; sowie dem Gesicht des Anderen, das die Modalität überschreitet, gerecht werden.¹³⁹³ „Jeder dieser Überschüsse genügt“, wie Marion festhält, „um einen Typ des gesättigten Phänomens zu bestimmen, der somit sehr genau als ein Paradox fungiert.“¹³⁹⁴ Interessant im Kontext waldenfelsischer Hyperphänomene sicherlich die Emphase Marions darauf, dass saturierte Phänomene, gemäß Marion, nur selten auftretende Phänomene sind, insofern wir die Phänomene nur selten als gesättigt durch ihren Überschuss an Anschauung wahrnehmen resp. beschreiben.¹³⁹⁵ Solche Überschüsse sieht Marion, als Beispiele für saturierte Phänomene, etwa in den Gemälden Rothkos oder einer Bach-Kantate. In der jeweils eklatanten Differenz beispielsweise zu einer dreifarbigem Nationalflagge oder der Durchsage an einem Bahnhof wird deutlich, inwiefern sich in den ebenso dreifarbigem Gemälden Rothkos und den Stimmen bei Bach ein Mehr an Anschauung zeigt, das sich aufgrund seiner Saturiertheit weder eindeutig sagen noch adäquat definieren lässt.¹³⁹⁶ Dasselbe gilt ferner für ästhetisch-erotische Phänomene wie Sex, Wein oder ein Parfüm. Aus unserer Warte wiederum können wir somit erneut konkludieren, dass es literarischen Vergegenwärtigungen auf besondere Weise gelingt, ihren sättigenden Überschuss an Anschaulichkeit, die ihre eigenen

¹³⁹³ Siehe Marion: *Die Banalität der Sättigung in Phänomenologie der Sinnereignisse*, S.80.

¹³⁹⁴ Ebd., S.80. Eine Kombination aller vier Formen von Überschuss „eröffnet letztlich den Zugang zu einem radikalisierten Sättigungsmodus, den wir mit den Namen Offenbarungsphänomen bezeichnet haben. Und schließlich könnte ausgehend von der Möglichkeit dieses Komplexes von Sättigungen unter Umständen der Fall der göttlichen Offenbarung denkbar werden; doch fiel es selbstverständlich nicht in die Befugnis der Phänomenologie (die nur von der Möglichkeit, nicht von der Tatsache ihrer Phänomenalität handelt), über dieses Letzte direkt zu entscheiden, welches sich einfach in seiner Form zulassen könnte. Für alles weitere wende man sich an die Theologie.“ Ebd., S.81.

¹³⁹⁵ Siehe ebd., S.82ff.

¹³⁹⁶ Siehe ebd., S.85ff/S.97.

Worte sprengt, implizit anzuzeigen, was zu entsprechend intensiven Erfahrungen bei uns Rezipienten führen kann.

IV – 3.8. *Komplementierung der Involviertheit I*

Wenden wir uns als nächstes, nunmehr noch expliziter im Kontext der *Involviertheit*, mit gesteigerter Emphase der Frage nach dem Leser zu, den wir hier, auch in Selbstbezeichnung, wiederholt beansprucht haben. Spätestens die Hermeneutik sowie die rezeptionsästhetischen Forschungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben den Leser als den Rezipienten von Wirkungen, die ein Kunstwerk auf ihn ausüben können, in den Mittelpunkt gestellt. Damit wurde ein altes Thema aus Aristoteles' *Poetik*, nämlich die Forderung, dass die Tragödie durch ihre Darstellungen beim Zuschauer Jammer (*phobos*) und Schauer (*eleos*) auslösen soll, um diesen so durch eine Katharsis zu läutern¹³⁹⁷ sowie Kants Bestimmung des ästhetischen Urteils als einem interessellosen Wohlgefallen¹³⁹⁸, insofern es das Kunstwerk ist, welches diese Empfindung bewirkt, wiederaufgegriffen. Maßgebend ist für die Rezeptionsästhetik dabei die Auffassung, dass die Bedeutung eines Textes erst in der Rezeption durch den Leser gebildet, d.h. realisiert wird und zwar im Wechselspiel zwischen dem Text und dem Akt des Lesens.¹³⁹⁹ Wir könnten hier, unserem Interesse für responsive Wirkungen gemäß, das Rezeptionsästhetische detaillierter ausführen, schließen uns grundsätzlich aber George Steiners Kritik an, dass diese „vornehmlich formal und historisch“ bleibt, indem sie zwar verschiedene Stufen ästhetischer Interpretationen verhandelt, wobei die „persönliche Phänomenalität der Begegnung mit Musik, Literatur und Kunst“ „weitgehend unartikuliert“¹⁴⁰⁰ bleibt. Der von uns gesuchten *Tatsächlichkeit* des Erfahrens kommen wir also bei der Rezeptionsästhetik nicht näher als bei Merleau-Ponty oder Waldenfels, eher noch weniger nahe aufgrund ihrer starken Abstraktion, so etwa bei Wolfgang Iser.¹⁴⁰¹ Deshalb hier in aller Kürze nur drei Aspekte, die für uns auch formal von Interesse sind: Zwei davon gehen auf den Phänomenologen Roman Ingarden zurück, – erstens nämlich seine Annahme der „Unbestimmtheit“ literarischer Texte, insofern sie aus „schematisierten Ansichten“ bestehen, die – zweitens durch „Konkretisationen“ immer erst in ein sinnhaftes Phänomen umgewandelt werden¹⁴⁰², indem die

¹³⁹⁷ Siehe Aristoteles: *Poetik* 1449b24ff.

¹³⁹⁸ Siehe Kant: *Kritik der Urteilskraft*, u.a. §2.

¹³⁹⁹ Siehe Richter: *Wirkungsästhetik in Grundzüge der Literaturwissenschaft*, S.516f. Siehe auch Iser: *Der Akt des Lesens*, S.636.

¹⁴⁰⁰ George Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.234.

¹⁴⁰¹ Siehe Richter: *Wirkungsästhetik*, S.520f.

¹⁴⁰² Siehe Schöttker: *Theorien der literarischen Rezeption in Grundzüge der Literaturwissenschaft*, S.541. Siehe auch Ingarden: *Das literarische Kunstwerk* (1931).

Unbestimmtheitsstellen durch diese Konkretisationen gleichsam mit Bedeutung gefüllt werden. – Drittens sodann Wolfgang Iser's daran anschließende Annahme einer „Appellstruktur der Texte“, die als ein, dem Text innewohnendes Angebot zur Konkretisation aufzufassen ist.¹⁴⁰³ Der bei Iser dabei adressierte Leser ist der „implizite Leser“. Dieser ist nicht der reale, historische oder ideale Leser, sondern, scheinbar gegen seinen Begriff, gar kein Leser. Der Begriff bezeichnet stattdessen die insgesamt „Wirkungsstruktur der Texte“ und zwar in Bezug auf ihre Rezeptionsbedingungen einerseits sowie die Übertragung der Textstrukturen in die Erfahrung der Lesenden anderseits.¹⁴⁰⁴ In dieser Umdeutung des Lesers zur Wirkstruktur wird der formale Abstraktionscharakter rezeptionsästhetischer Reflexionen besonders deutlich. Wir wollen deshalb, in gewisser Abstandnahme, vom impliziten Leser zum „inspirierten Leser“ übergehen, wie wir diesen bei Ulrich H.J. Körtner vorfinden.

Dieser inspirierte Leser ist zwar hermeneutisch und rezeptionsästhetisch unterlegt, geht aber – erstens von einem nur noch fragmentarisch möglichen Verstehen aus, dies, seiner bei Körtner theologischen Ausrichtung gemäß, insbesondere in Bezug auf die biblische Botschaft¹⁴⁰⁵, und hat – zweitens einen konkret angesprochenen Leser vor Augen, und zwar auf den Glauben hin. Körtner macht so die These stark, dass

der von den biblischen Texten *implizierte* Leser ein vom Geist Gottes *inspirierter* Leser ist. Der Sinn der biblischen Texte konstituiert sich neu in solchen Akten des Lesens, in welchen ihr Leser sich selbst in einer Weise neu verstehen lernt, welche die Sprache der christlichen Tradition als Glauben bezeichnet.¹⁴⁰⁶

Der inspirierte Leser ist folglich der durch den Akt des Lesens zum Glauben Kommende. Für ihn gilt, wie bei Ingarden und Iser, dass er als Leser den Text erst vervollständigt, dadurch aber als Subjekt selbst erst konstituiert wird: „Der Glaube ist ein Verstehen biblischer Texte, durch welches der Leser nicht nur in den Text gerät, um ihn zu vervollständigen, sondern durch welches er seinerseits verwandelt wird, indem er sich neu verstehen und so neu zu leben lernt.“ Diese durch den Glauben bewirkte Verwandlung fasst Körtner selbst aber wiederum als ein Widerfahrnis, als eine Gabe auf, die dem Leser gleichsam zufällt.¹⁴⁰⁷ Umgekehrt schlägt diese Gabe vom Leser aber dahingehend wieder auf den Text zurück, dass dieser, so wie der Glaube der ersten Jünger Jesu, die im biblischen Text bezeugten Ereignisse aus heutiger Warte erneut mitbezeugt. Der Leser wird so zum integralen Bestandteil der Schrift selbst.¹⁴⁰⁸ Das inspirierte

¹⁴⁰³ Siehe Baasner: *Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*, S.183.

¹⁴⁰⁴ Siehe Iser u.a.: *Der Akt des Lesens*, S.67.

¹⁴⁰⁵ Siehe Körtner: *Der inspirierte Leser*, S.11.

¹⁴⁰⁶ Ebd., S.16.

¹⁴⁰⁷ Siehe ebd., S.60.

¹⁴⁰⁸ Siehe ebd., S.110.

Lesen ist somit ein Hineingeraten in die religiöse Hyperphänomenalität der *Heiligen Schrift*, indem auf dieses Pathos der Gabe mit dem Glauben respondiert wird. Gerade die soteriologische Dimension ihrer Texte vervollständigt sich so erst durch den Sprung des Glaubens ihrer Leser, indem sie den dafür erforderlichen Glauben in ihm provoziert.¹⁴⁰⁹ Lösen wir dieses Konzept von seinem explizit religiösen Kontext, können wir uns so nicht einen inspirierten Leser hyperphänomenologischer Texte denken, der vom Appellcharakter hyperphänomenologischer Beschreibungen zur responsiven Konkretisation ihrer Unbestimmtheiten aufgerufen wird? Geht die Stärke der im Appell provozierten Unbestimmtheit so nicht einher mit der responsiven *Wirkkraft* der darin evozierten Gegenwärtigkeit von Hyperphänomenalem, auf welche die indirekte Leibesantwort die mitkonstituierende Leistung des hyperphänomenal inspirierten Lesers darstellt? Denken wir uns diese Konstellation aber erneut im Kontext religiöser Phänomene, dann bestätigten Körtner's Gedanken unsere vormalige Vermutung, dass religiöse Phänomene den Leser auf eine andere, weil ewige Weise in die religiösen Texte und ihr darin Gemeintes involvieren, was wiederum die damit implizierte, lebensverändernde *Wirkkraft* der Gabe des Geistes tangiert. Diese muss allein deshalb hyperphänomenologisch angenommen werden, weil sie empirisch-historisch im Leben unzähliger Menschen bezeugt ist, sich folglich als äußerst diffiziler Phänomenkomplex be- und umschreiben lässt.

IV – 3.9. *Komplementierung der Involviertheit II*

Führen wir diese von Körtner angeregten Überlegungen noch einen Schritt weiter, indem wir uns dem religiösen Phänomen und darin konkret dem mystischen Phänomen, wie wir es im vorangehenden Teilkapitel anhand von Terese von Ávila bereits gestreift haben, zuwenden. Wir wollen dabei Anthony J. Steinbock in seinem Beitrag *Evidence in the Phenomenology of Religious Experience* folgen. Auch Steinbock geht, gegen Waldenfels, davon aus, dass religiöse Erfahrungen singulärer und dadurch irreduzibler Natur sind. Sie haben ihre „own integrity“ und seien also solche der phänomenologischen Analyse zugänglich.¹⁴¹⁰ Für Phänomene gilt dabei, dass sie ein Gegebensein als „presentation“ aufweisen. Dieses wird infrage gestellt durch sogenannte „limit-phenomena“, deren Gegebensein und Zugänglichkeit begrenzt ist: „I characterize limit-phenomena as those 'phenomena' that are given as not being able to be

¹⁴⁰⁹ Siehe ebd., S.111.

¹⁴¹⁰ Siehe Steinbock: *Evidence in the Phenomenology of Religious Experience* in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, S.583.

given.“ Religiöse Phänomene fallen unter diese „limit-phenomena“. ¹⁴¹¹ Darin nehmen wiederum mystische Erfahrungen eine Sonderstellung ein. Ihnen eignet so, gemäß Steinbock, eine besondere Vertraulichkeit mit der Anwesenheit des Heiligen, die sich oft als eine Erfahrung von Vereinigung zeigt. Mystische Erfahrungen verfeinern zudem die Evidenz, die sich in allgemeinen religiösen Phänomenen ohnehin schon zeigt, indem sie die Evidenz des Epiphanischen als einen eigenen und unverwechselbaren Modus des Gegebenseins herausstellen. Diese Eigenheit und Unverwechselbarkeit reduziert zwar die Generalität dieser Erfahrungen, macht sie aber umso charakteristischer. ¹⁴¹² Die phänomenologische Autorität des darin Gegebenen weist sich nicht nur *in* und *durch* die selbst geleistete Beschreibung der Erfahrungen der Mystiker auf, sondern auch *in* und *durch* deren jeweiliges Leben. Dadurch ist unser Zugang von außen im Rahmen des Möglichen implizit ermöglicht. Entsprechend charakterisiert etwa Nelson Pike, wie Steinbock berichtet, den Zugang den er in seinem Buch *Mystic Union* (1992) gewählt hat nicht eigentlich als eine Phänomenologie der Mystik, sondern als eine „phenomenography“, da er die mystisch gegebenen Phänomene auf der Basis ihrer schriftlich-deskriptiven Überlieferung untersucht. ¹⁴¹³ Ganz ähnlich gilt dies für jede Hyperphänomenologie, die an Texten arbeitet. Gegen alle Naturalisierungsversuche mystischer Erfahrungen akzentuiert Steinbock ferner, dass nur weil solche Erfahrungen deviant sind, d.h. aus der Warte restringierter Erfahrungsordnungen extra-ordinär erscheinen, sie deshalb nicht gleichwohl eine eigene Struktur, Unmittelbarkeit und “Ordnung“ aufweisen können, die gerade so der Ordnung regulärer und eng gefasster Erfahrungen keineswegs entsprechen muss. Auch hebt Steinbock hervor, dass viele Mystiker, so etwa Terese von Ávila oder Ignatius von Loyola, selbst an der Distinktionsleistung zwischen ordinären, extra-ordinären sowie pathologischen Erfahrungen aktiv beteiligt waren, um so authentische mystische Erfahrungen von möglichen Täuschungen zu unterscheiden:

The fact that they are able to pose the question concerning a delusion and attempt to distinguish it from a genuine experience of Divine presence, and to see these experiences within a religious tradition, presupposes a unique kind of givenness; and most importantly, it calibrates the problems they encounter in their own terms and within that sphere of evidence. ¹⁴¹⁴

¹⁴¹¹ Siehe ebd., S.587. Dabei gilt. „First, limit-phenomena are not arbitrary in the sense that just anything can become a limit-phenomenon. Second, limit-phenomena are relative determinations, relative, that is, to a certain methodological approach. Third, limit-phenomena are necessary or 'essential' when they pertain to a certain order of experience. Within that order of experience, there will necessarily be these or those limit-phenomena, even if they are relative to a certain order of experience. Fourth, in some instances phenomena will be given as limit-phenomena, while in others they will not.“ Ebd., S.588.

¹⁴¹² Siehe ebd., S.594f.

¹⁴¹³ Siehe ebd., S.595. Siehe auch Pike: *Mystic Union*, S.,166ff.

¹⁴¹⁴ Steinbock: *Evidence in the Phenomenology of Religious Experience*, S.596/600. Siehe auch Ignatius in Bezug auf seine “Unterscheidung der Geister“: *The Spiritual Exercises and Selected Works*, S.113-214.

Otto nennt dieses Vermögen, das Heilige in der Erscheinung zu erkennen, „Divination“. Es setzt eine divinatorische Natur des Perzipierenden voraus und manifestiert sich als eine „religiöse Intuition.“¹⁴¹⁵ Steinbock beteuert des Weiteren, dass religiöse, und darin selbst mystische Erfahrungen eine fundamentale Komponente menschlichen Erfahrens *per se* ausmachen und deshalb nicht z.B. auf kontemplative Erfahrungen zu reduzieren sind. Ihre Gestalten sind mannigfaltig und begrenzen sich weder auf Einheitserfahrungen noch schließen sie etwa besondere Naturerfahrungen aus.¹⁴¹⁶ Epiphanien ereignen sich im Raum alltäglicher Erfahrungen und können so potenziell allen zustoßen, entziehen sich aber unbedingt jeder Verfügbarkeit. Beileibe nicht jeder ist also ein Mystiker, aber jedem können mystische Erfahrungen als unverfügbare Gaben („gifts“) widerfahren.¹⁴¹⁷ Steinbock weist ferner auf die Inkommensurabilität der einzelnen mystischen Traditionen hin, so etwa zwischen dem Christentum und Buddhismus: Ihr jeweiliges Gegebensein ist als jeweils bezeichnend zu begreifen und wahrt das im Einzelnen Charakteristische daran. Differenzen in Klarheit, Kraft, Autorität, Tiefe und Qualität ändern aber noch nichts an der Ganzheit und Absolutheit all der verschiedensten mystischen Erfahrungen. Alle solchen Erfahrungen, sei es als Stille, Freude, Verzückung (wie bei Terese von Ávila), Ekstase oder Selbstauflösung, werden als überreich („overabundant“) erfahren, was verschiedenen Formen von Präsenz des Heiligen nahelegt. An diesem Punkt folgt nun bei Steinbock die hyperphänomenologisch höchst bedeutsame Feststellung:

The Holy is not partially given in the experience, not present and absent like the presentation of the front side and reverse side of an object, but given 'fully'. Indeed, if we wish to equate fullness with objects of presentation, then we would have to say that epiphanic givenness peculiar to religious experience generally and mystical experience specifically is 'over-full', superabundant, and as in the refrain of the mystics, 'without measure'.¹⁴¹⁸

Eine reale mystische Erfahrung der Über-Abundanz, der Über-Fülle und Masslosigkeit transzendiert somit – so können wir folgern – dort, wo sie dergestalt erfahren wird, das Hyperphänomen in seiner anwesenden Abwesenheit und bloßen Indirektheit seines Hyperphänomenalen. Die *Deskription* solcher Erfahrungen, wie bei Terese von Ávila

¹⁴¹⁵ Siehe Otto: *Das Heilige*, S.175-178/196. Diese Intuitionen sind Otto wiederum „Ideogramme begrifflich nicht auflöslicher Gefühle“. Ebd., S.198. Wir können uns ihnen nur kontemplativ annähern durch ein „hingebendes sich Öffnen.“ Ebd., S.195.

¹⁴¹⁶ Hierzu gehören etwa auch die von Frank Vogelsang beschriebenen Identitätserfahrungen zu welchen er Erfahrungen der Liebe, Musik, Naturmystik, Erkenntnis und Religion zählt. Siehe Vogelsang: *Identität in einer offenen Wirklichkeit*, S.220ff. Vogelsang rechnet Identität im Rückgriff auf Waldenfels explizit unter die Hyperphänomene. Ebd., S.19. Spuren der Identität lassen sich folglich nur indirekt und in paradoxen Wendungen erschließen. Ebd., S.225.

¹⁴¹⁷ Siehe Steinbock: *Evidence in the Phenomenology of Religious Experience*, S.597.

¹⁴¹⁸ Ebd., S.598f.

konstatiert, wird und muss zwar indirekt sein, ihre Erfahrung selbst war es aber *nicht*: Diese widerfuhr ihr vollständig und in ganzer Anwesenheit des Göttlichen, selbst wenn diese Anwesenheit in Fülle gerade eine Abwesenheit impliziert. Das Heilige selbst erschöpft sich dabei keineswegs in solchen Schwellenerfahrungen, wenngleich es darin einzigartig bleibt. Solche Erfahrungen sind in ihrer Unmittelbarkeit außerdem plötzlich, d.h. wir können mit Blick auf Platon auch sagen, dass sie augenblicklich auftreten. Diese nicht kontrollierbare Unantizipierbarkeit, die uns passiv macht, lässt sich *vice versa* als göttliche Aktivität deuten. Dieses uneinholbare *Agens* erfahren wir dann als Gnade. Und auch hier nun, wie bei Körtner und vielen mehr, konkludiert Steinbock auf die Existenz des Betroffenen *hin*: „But the Holy is 'received' in such a way that this reception *alters the structure of experience itself*, and this makes a qualitative difference in how we live with others and in the world.“¹⁴¹⁹ Die Evidenz solcher Erfahrungen fußt dann nicht, ebenso wenig wie das je eigene Leben, auf einer Wiederholbarkeit durch Andere und einer externen Bestätigung ihres Gegebenseins, sondern im Modus einer Selbst-Evidenz, die sich nicht auf andere Bekräftigungs-Modalitäten beziehen muss, sondern *in* und *durch* sich selbst geschieht („within the style of religious experiencing itself“). Eine zwischenmenschliche Idealität könnte sie höchstens in der Beispielhaftigkeit („exemplarity“) des Lebensvollzugs als Konsequenz daraus aufweisen: „But if there is any kind of interpersonal 'ideality', it would be found in the structure of exemplarity—that is, in living *as* another, past, present, or future, and not *like* another.“¹⁴²⁰ Dennoch besteht, trotz der „Hyper-Normalität“ der Mystiker, wie Steinbock klarstellt, natürlich die Möglichkeit diese Erfahrungen kollektiv hermeneutisch zu interpretieren. Dies gehört selbst zur mystischen Tradition, wie oben schon angedeutet.

Letztlich aber bleiben mystische Erfahrungen fundamental offen und entziehen sich einer letzten Klarheit, d.h. die Kriterien, die sich zur Unterscheidung mystischer Erfahrungen von psychotischen Erfahrungen vorbringen lassen, bleiben nur Hinweise ohne finale Scheidungskraft. Diese Kriterien lassen sich am besten suchend vorbringen und führen bei Steinbock dann zu Fragen folgender Art:

Are the experiences expansive or narrowing? Do the experiences lead one to embrace all levels of reality or to shrink back from existence? Are the 'effects' of prayer that one live in the service of God, love of neighbor, welcoming the stranger, or do they yield the shunning of others? Is there a devotion to God more than the devotion to the idea of God? Is one left cold, frustrated, indifferent, or with a sense of calm and 'interior peace'? Do the experiences open one to deeper values, or limit what can appear as value? Is the attitude toward 'nature' a devaluation of it through *ressentiment*, or a revaluation of it in relation to

¹⁴¹⁹ Ebd., S.599.

¹⁴²⁰ Ebd., S.600.

spirit? Does a later experience or insight disclose something about a former one? Is one left humble or prideful? Is one left fixated on the 'communications', 'visions', 'locutions'? Is there service or devotion despite the 'gifts'? Do the experiences tend toward the abandonment of self, or toward the attachment to self and to things?¹⁴²¹

Es ist evident, dass die Kriterien, die hier für eine verlässliche mystische Erfahrungen sprechen sollten, in der weitenden, alle Wirklichkeit umfassenden, dienenden und liebenden, Gott verehrenden, beruhigenden sowie befriedenden, tiefere Werte eröffnenden, die Natur geistig aufwertenden, andere Erfahrungen offenbarenden, einen demütigenden, an sich bindenden, dennoch zum aktiven Dienst animierenden, selbst-verlustigenden Natur dieser Erfahrungen für den Betroffenen liegen. Das Entscheidende ist, wie Steinbock abschließend betont, dass sich religiöse und mystische Erfahrungen sinnvoll deskribieren lassen als Erfahrungen mit einem eigenem Stil der Selbst-Evidenzierung sowie einer eigenen Modalität, die sich nur *in* und *durch* diese Sphäre der Erfahrung erkennen lässt.¹⁴²² So fragen auch wir abschliessend: Stoßen wir hier nicht nur auf eine deskriptive Andersartigkeit religiöser Phänomene als bei Waldenfels, sondern, im Kontext der Mystik, auch auf eine außerordentliche *Involviertheit* der Nicht-Involviertheit, die das Hyperphänomen selbst noch sprengt? Involvieren uns solche Grenzerfahrungen also nicht maximal, weil sie uns selbst vor Gott und das Ewige stellen, obgleich sie uns ihrer Unzugänglichkeit wegen, welche die Mystiker durch ihre Berichte selbst zu durchbrechen versuchen, doch radikal ausschließen? Provozieren solche Überlieferungen sinngemäß nicht eine Responsivität der Selbstverwandlung auch ihrer Leser, wenn sie deren Pathos auf sich wirken lassen?

IV – 3.10. *Komplementierung der Performativität I*

Wenden wir uns zum Schluss noch unserem fünften Leitmotiv zu: Der *Performativität*. Von seinen in dieser Schrift protreptischen, von einem heideggerianische Mitgehen geprägten Wurzeln her (siehe I-4.4.), wollen wir dieses, wie es sich schon angedeutet hat, in seiner Vollzugsweise noch weiter zufeilen. Valéry schreibt in seinen *Cahiers*: „Ich will können und nur können.“¹⁴²³ Dieses Wort greift die in unseren Vorbemerkungen schon zur Sprache gebrachte Auffassung Valérys auf, von der Philosophie als einer Kunst des Erkennens und Entfaltens der *Kräfte des Könnens*. Beziehen wir dieses Können nun auf die Hyperphänomenologie, so sind verschiedene Bezugsweisen möglich: – Erstens auf das damit verbundene Vermögen beobachtend, analysierend und beschreibend vorzugehen, wie es aus der

¹⁴²¹ Ebd., S.602f.

¹⁴²² Siehe ebd., S.603.

¹⁴²³ Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.299.

eingenommenen *Eingestelltheit* folgt. Dieses Können richtet sich dann auf die *Sachlichkeit selbst*. – Zweitens, im Sinne des husserl'schen *tua res agitur*, auf das Vermögen des Selbstbezugs, mithin der Selbsterkenntnis, wie wir auch diese bei Husserl vorfinden (siehe Fn. 176). Dieses Können richtet sich auf die *Involviertheit*. – Drittens aber auf das Vermögen der eigenen Selbsttranszendierung, die als Konsequenz der eingenommenen *Eingestelltheit* sowie der *Involviertheit* uns selbst radikal transformiert. Dieses Können, das sich als ein Können bereits übersteigt, richtet sich auf die *Performativität*. Der so verstandene Vollzug geht also weiter als das protreptische Mitgehen in phänomenologischen Beschreibungen. Es handelt sich um eine *Performativität* der Selbstwerdung, wie wir sie im religiösen Kontext nun schon verschiedentlich antrafen. Sie verändert die Existenz des Betroffenen über seine hyperphänomenologische *Eingestelltheit* sowie seine *Involviertheit* in den denkerischen Mitvollzug des Beschriebenen hinaus in eine Art *hyperphänomenologische Existenz*, welche als solche zwar *gekonnt* werden muss, die aber, ihrer *Genese* gemäß, alles aktive Vermögen in eine radikale Passivität ihres Pathos rückgebunden sieht, wie wir dies auch im Kontext mystischer Erfahrungen sahen. Das Können der *Eingestelltheit*, *Involviertheit* sowie *Performativität* sind die Bedingungen für dieses nicht-könnende Können eines Existenzvollzugs, der von der Kunst des Erkennens und einer Kunst des Mitgehens in eine Kunst des Lebens umschlagen muss.

Ein solches Umschlagen in einen existenziellen Vollzug ist im Denken verschiedener performativer sowie protreptischer Ansätze der Philosophiegeschichte – viele davon haben wir in dieser Schrift schon erwähnt – entweder implizit angelegt oder bereits explizit ausgeführt: Platons Höhlengleichnis, sein gesamter Dialog *Parmenides*, die aristotelische Ethik, wo sie in der ihr gemäßen Praxis münden soll, Descartes' *Meditationen*, Kants Betonung des Philosophierens vor den Lehren der Philosophen, Hegels Dialektik als mitzugehende Denkerfahrung, Kierkegaards und Nietzsches jeweilige Existenz- resp. Lebensphilosophien, Wittgensteins Gestus sowohl im *Tractatus* als auch den *Philosophischen Untersuchungen*, aber auch die jeweiligen, der konkreten Existenz zugewandten Philosophien Heideggers und Sartres können hier als Beispiele dienen. Viele mehr wären zu nennen und im Einzelnen nachzuvollziehen¹⁴²⁴, doch dürfte uns das Prinzip ohnehin längst vertraut sein. Charakteristisch für diese großen Texte der Philosophiegeschichte ist, dass sowohl das Textuelle als auch der darin verschriftlichte Gedankengang für den Leser als Sprungbrett dienen, als Leiter im Sinne

¹⁴²⁴ Siehe eine kurze Übersicht des Performativitätsbegriffs mit Bezug auf Platon, Aristoteles, Kant und Hegel in Cimino: *Phänomenologie und Vollzug*, S.29-47.

Wittgensteins¹⁴²⁵, um so über den Text hinaus in den Vollzug ihres Gehalts zu gelangen. Dasjenige, woran diesen Texten und ihren Denkern also liegt, ereignet sich nicht nur performativ innerhalb des Geschriebenen, insofern der Denker selbst vollzieht und der Leser darin mitgeht, d.h. indem er versucht sich dessen Erfahrungen und Argumente eigen zu machen, sondern darin, dass sich die Gehalte in der Existenz der Leser außerhalb dieser Texte konkret niederschlagen und so vergegenwärtigen.

In Heideggers schon erwähnten Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* wird dieser performative Zug mit Blick auf die faktische Lebenserfahrung, die formal anzeigenden Begriffe sowie die anvisierte *Vollzugsaufgabe* besonders deutlich. Dort, wo dieses Umschlagen *tatsächlich* gelingt, können wir von einem existenziellen Sich-Verhalten der Leser zu diesen Texten sprechen, das in ihrer Responsivitätsleistung den Prozess der Selbsttransformierung hin zu einer neuen und anderen Existenzform untermalt, der auf das Pathos dieser Texte so aber immer rückgebunden bleibt: Es gilt die Leiter, sobald man in seinem Oben angelangt ist, zwar wegzuwerfen, doch wäre man ohne Leiter niemals oben angelangt. Die Leiter des textuellen Denkens bleibt also jedenfalls konstitutiv, selbst wenn sie immer schon die Grenzen der Sprache entlarvt. Die Sprache bleibt in ihrer Dynamik deshalb auch im nichtsprachlichen Existenzvollzug noch präsent, der ohnehin immer wieder zurückschlagen kann in das Sprachliche, wie die mystischen Berichte sowie phänomenologischen Beschreibungen bestätigen. Beiden ist eine Dynamik über sich selbst hinaus eigen, ohne dass sie deshalb ihre sprachlichen Wurzeln verleugnen würden. Hier legt die Philosophie offenkundig den Grundstein für eine starke Gegenwartsweise ihrer Gehalte, und zwar *im* und *durch* den Vollzug ihres Gedachten, der auch über dieses Gedachte hinaus wirken kann, aber darin doch sagbar bleibt: Sei es durch Dokumentation oder eigene Niederschrift: Sokrates, Diogenes von Sinope, Seneca, aber auch ein Bertrand Russell oder Jaspers sind treffliche Beispiele dafür.

¹⁴²⁵ Siehe Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) / Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ Andererseits ein Brief Wittgensteins an den Verleger Ludwig von Ficker aus dem Jahre 1919 in Bezug auf den *Tractatus*: „[...] der Sinn des Buches ist ein ethischer [...]. Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen; aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der wichtigste. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt.“ *Briefe*, S.96f.

IV – 3.11. *Komplementierung der Performativität II*

Wir können dieses Umschlagverhältnis, um uns textuell noch rückzubinden, auch unter dem Gesichtspunkt von Identitätserfahrungen verdeutlichen. Frank Vogelsang, der sich intensiv mit Waldenfels auseinandergesetzt hat, weist in seinen Untersuchungen zum Hyperphänomen der Identität mit Recht auf die „Ambivalenz von Selbstfindung und Selbstauflösung“, die mit Identitätserfahrungen einhergeht. Unter Identitätserfahrungen versteht er etwa Erfahrungen der Liebe, Musik, Naturmystik, Erkenntnis und Religion. Diese bestätigen einen in der eigenen Existenz, lösen einen selbst aber zugleich auch auf. Sie entspringen der von Waldenfels stark gemachten „Geburt des Selbst aus dem Pathos“, welche die uns geläufige Figur der ekstatischen Fremdheit mitdenkt. Wenn es also hyperphänomenologische Erfahrungen der Identität sind, die einen erst zu einem selbst bringen, diese sich zugleich aber als Fremderfahrungen erweisen, muss gelten: „Es ist gerade eine Ekstase, durch die wir zu uns selbst kommen.“¹⁴²⁶ Solche Erfahrungen lassen sich in ihrer Ambivalenz dann immer mit der Frage in Verbindung setzen „Wer bin ich?“, d.h. als Erfahrungen von Identität oder Nicht-Identität denken, denn jeder Selbstbezug geht immer mit einem Selbstentzug einher¹⁴²⁷, was aber auch bedeutet: „Identität wird dadurch erlebbar, dass man über sich hinausgeht.“¹⁴²⁸ Für Vogelsang folgt daraus, dass diese Erfahrungen, wir sahen es zuvor schon, „tiefgreifende Veränderungen der Lebensweise auslösen“, obgleich die Intensität der Identitätserfahrungen mit einer „Unbegreifbarkeit“ einhergehen. Identität, auch die eigene, bleibt in ihrer Zwischenleiblichkeit zwischen Eigenem und Fremden in ihrer Spurenhaftigkeit ephemeral, da sie sich in keine Ordnung überführen lässt. Sie zeigt sich als inhärente Verschiebung von Pathos und Response und zwar am klarsten im ekstatischen Selbstverlust, sei es in die Welt oder in einen Anderen.¹⁴²⁹ Und trotzdem ist alles dies die Grundlage, die einzigmögliche, um überhaupt zu sich selbst zu gelangen, sei es auch in einer Art diastatischen oder chiasmatischen Identität der Nicht-Identität. Da ist Vogelsang ganz bei Merleau-Ponty und Waldenfels, spitzt aber den Topos der Selbstkonstitution anhand von Identitätserfahrungen doch bedeutsam zu auf jene Ebene, die immer nur *uns selbst*, nur *mich selbst* betreffen kann.

Liegt die Stärke dieses Ansatzes nun nicht besonders darin, dass Vogelsang diese Selbst-Betroffenheit im Lichte ewiger, oder zumindest uns übersteigender, urphilosophischer

¹⁴²⁶ Vogelsang: *Identität in einer offenen Wirklichkeit*, S.223f.

¹⁴²⁷ Siehe ebd., S.230.

¹⁴²⁸ Ebd., S.224.

¹⁴²⁹ Siehe ebd., S.326. Vogelsang nennt solche Erfahrungen, zwischen Ordnung und Ordnungslosigkeit, eine Erscheinungsweise X, was auf ihren chiasmatischen Charakter hinweist.

Verhältnisse denkt, wie sie den Identitätserfahrungen entsprechen? Zeigt er uns so, obgleich Vogelsang selbst textuell keineswegs performiert, nicht zumindest auf, *dass* und *inwiefern* Hyperphänomene das Leben all jener, welche diesen intensiv ausgesetzt sind, verändern können? Dass also die ekstatische Selbstverwandlung oft die einzigmögliche, responsive Folge hyperphänomenaler *Wirksamkeit* ist?

Einen nochmal anderen Weg beschreitet wiederum Rolf Elberfeld im Rahmen seiner „*transformativen Phänomenologie*“, die von der ostasiatischen Philosophie inspiriert ist, wenn er davon ausgeht, dass der „Sinn der Phänomenologie ist, sich einzuüben in die eigene Endlichkeit durch die Entfaltung der eigenen Lebensvollzüge im Sinne einer Selbst-Transformation“¹⁴³⁰. Elberfeld propagiert so eine „*transformative Phänomenologie*“, die neben eine deskriptive Phänomenologie und eine hermeneutische Phänomenologie treten solle. In diese neue Form der Phänomenologie soll die „Lebendigkeit und Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs“ konstitutiv miteingehen in ihren ansonsten abstrakten Charakter. Eine transformative Phänomenologie, wie sie Elberfeld vorschwebt, zielt so auf eine „*Transformation der gesamten Wahrnehmung und Existenz*.“ An dieser Transformation hängt demnach immer eine „*Weise zu leben*“, was bedeutet, dass „*Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren*“ sind und nicht primär zu objektivieren.¹⁴³¹ Hier stellt sich die Phänomenologie gemäß Elberfeld an die Seite der Künste, denn sie wird selbst zur „Praxis im ausgezeichneten Sinne“, welche Denken und Erfahren im Leben konvergieren lassen. Es gilt dann: „Mein Denken des Lebens und der Zeit wäre somit zugleich die ‚phänopraktische‘ *Transformation* meiner Erfahrung des Lebens und der Zeit.“¹⁴³² Diese Transformation beschränkt sich aber nicht auf den individuell Denkenden und Wahrnehmenden, sondern erstreckt sich in diesem auf die Welt selbst, die er in jeder Tätigkeit realisieren kann als „*Hervorgang von Welt*“. Die Erfahrung des eigenen Lebens kann so einen „Weltcharakter annehmen als eine bestimmte *Lebens- und Zeitgestalt*“, denn der eigene Wirklichkeitsbezug verändert sich auch. Mit zunehmender Selbst-Transformation kann so, laut Elberfeld, das Eindringen in die Erfahrung des eigenen Lebens und der jeweiligen Zeit die eigene Erfahrung des Lebens und der Zeit als ein „Weltgeschichtliches“ hervortreten lassen.¹⁴³³ Phänomene werden dann als „Übungswege“ in Bewegung verstanden. Der phänomenologische Vollzug selbst entpuppt sich dabei als ein sprachliches und leibliches Einüben sowohl in die Transformation meiner selbst als auch der

¹⁴³⁰ Elberfeld: *Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation in Leben als Phänomen*, S.281.

¹⁴³¹ Siehe ebd., S.282.

¹⁴³² Ebd., S.283. Siehe auch Rombach: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, S.332.

¹⁴³³ Siehe Elberfeld: *Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation*, S.283.

Welt. Weil Phänomene jene verändern, die sie wahrnehmen, begrenzt sich der performative Charakter der transformativen Phänomenologie nicht auf die Art ihres Denkens, sondern dehnt sich, wie wir oben schon in Bezug auf einige Klassiker der abendländischen Philosophie sahen, auf die Lebensweise des Denkenden aus. Denken und Praxis fallen bei Elberfeld, zumindest dem Ansinnen nach, so zusammen, und zwar, wie dieser betont, in einem medialen Geschehen, „in dem sich der Denkende immer wieder neu findet.“ Dieses passiert weder nur aktiv oder passiv, sondern geschieht im Sinne der grammatischen Form des „Mediums“, in welcher Subjekt und Objekt gleichermaßen aktiv sind, „so dass sich hier eine Vollzugsform andeutet, die aus der gewöhnlichen Dichotomie von aktiv und passiv herausführt“¹⁴³⁴.

Obgleich auch Elberfeld, wie Vogelsang, selbst kein wirklich performatives Vermögen aufweist, die beiden also mehr sagen, als durch ihr Sagen auch bewirken (mittels einer *Verfremdung* der Erfahrung ihrer Leser), so bestätigt uns doch auch Elberfeld den gleichsam hyperbolischen Charakter phänomenologischer Textualität, der recht eigentlich immer schon in einer Transformation ihrer Leser münden muss. Untermauert Elberfeld auf seine Art so nicht auch eine Souveränwerdung des Selbst, die wir als eine singuläre Form der Responsivität im Vollzug fassen können? Und eröffnet er uns mit dem Hinweis auf die grammatische Form des Mediums resp. des Mediopassiv nicht sogar einen dritten Weg zwischen dem Aktiv und Passiv, der zum Ausdruck bringt, inwiefern sich der hyperphänomenologische Textvollzug des Lesers als Proteptiker unmittelbar auf diesen Leser in seinem Lebensvollzug auswirken muss? Liefern uns ein Vogelsang und Elberfeld, auf ihre Weisen, damit nicht eine phänomenologisch noch einmal ergänzte Grundlage dafür, was wir im Kontext religiöser Texte und ihrer Wirkkraft auf ihre Leserschaft antrafen? Ein Faktum, welches so übrigens auch ein Augustinus in seinen *Bekenntnissen* überliefert: – Erstens, in Bezug auf sein eigenes, berühmtes Bekehrungserlebnis, das sich, von einer Kinderstimme angeleitet, die rief „Nimm, lies!“ („*Tolle, lege*“), anhand einer Stelle aus dem paulinischen Römerbrief entfachte, die Augustinus daraufhin las und zur Gewissheit seiner christlichen Konversion brachte.¹⁴³⁵ – Zweitens in Bezug auf die enorme Wirksamkeit, welche die vom alexandrinischen Bischof Athanasius verfasste Lebensbeschreibung des Wüstenheiligen Antonius, die *Vita Antonii*, auf einige ihrer Leser ausübte. Augustinus berichtet so von einem kaiserlichen Hofbeamten, der zufällig die *Vita Antonii* zu lesen begann, und von dieser innert Minuten derart ergriffen wurde, dass er sofort

¹⁴³⁴ Elberfeld: *Transformative Phänomenologie* in *Information Philosophie*, Heft 5/2007, S.29.

¹⁴³⁵ Siehe Augustinus: *Bekenntnisse*, VIII 12,29. Siehe Paulus: *Röm* 13,13-14: „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht zur Erregung eurer Lüste.“

den Entschluss fasste, seine weltliche Laufbahn zu verlassen und ein Leben als Asket im Dienst Gottes zu führen.¹⁴³⁶ Das Pathos dieses Textes, hat auf den Hofbeamten folglich derart stark und erschütternd gewirkt (und sei es auch nur als Auslöser für eine in ihm angelegte Neigung), dass er darauf nicht anders zu respondieren vermochte als mit einer radikalen Selbsttransformation.

Unser Bemühen in diesem Teilkapitel war es eröffnende Möglichkeiten zu offerieren, um Waldenfels *mit* Kearney, *mit* Steiner, *mit* Gumbrecht, *mit* Nancy oder zuletzt *mit* Elbersfeld ergänzenden zu lesen, wo wir zuvor kritische Fragen an ihn gerichtet haben (siehe IV-2.). Wir haben uns dabei vornehmlich auf zeitgenössische Quellen bezogen, Ausnahmen sind etwa ein Tarkowski oder Kafka, um so einen Gegenwartsdiskurs der Ergänzzbarkeit der Hyperphänomenologie aktiv zu befeuern. Es ist evident, dass sich die hier vereinzelt geworfenen Schlaglichter auch anders werfen ließen und vor allem inhaltlich weiter vertieft werden müssten, oder zumindest vertieft werden *könnten*. Dafür haben wir aber auf den Leser selbst und seine eigenen, weitergehenden Interessen hingewiesen. Wichtiger noch als diese auf die Autoren bezogenen Ergänzungen war in diesem Teilkapitel allerdings der Versuch, uns der Materie hyperbolischer sowie demarkativer Erfahrungen durch zusätzliche Perspektiven noch einmal anders annähern zu können. Es ging dabei gar nicht zwingend um *diese* spezifischen, hier gewählten Perspektiven, sondern um das Aufzeigen der Möglichkeit multipler Perspektiven *überhaupt*, die sich mit Waldenfels in einen kritischen und ergänzenden Dialog bringen lassen. Die konkrete Ergänzungsleistung sowie die Annäherung durch diese Perspektiven wäre, ebenso wie die Ausarbeitung der Differenzen im Einzelnen zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie, wie erwähnt, durch eine inhaltliche Vertiefung zu klären. Trotz dieser Offenheit für ergänzende Perspektiven müssen wir an dieser Stelle aber unmissverständlich klarstellen, dass alle hier alternativ ins Feld geführten Versuche *nicht* der Hyperphänomenologie als einem neuen und anderen Denken entsprechen. Sie sind dahingehend also, trotz ihrem eigenen Recht und allenfalls auch ihrer eigenen Ingeniosität, inkommensurabel zur Hyperphänomenologie, wie wir diese mit Waldenfels verstehen. Die Hyperphänomenologie bleibt deshalb, ungeachtet unseres kritischen Beiseins, der so gesehen unverrückbare Ausgangspunkt dieses Denkgangs hier, zu dem wir uns immer nur ergänzend verhalten. Zur Beteuerung: Keine der hier umrissenen Positionen ist also substituierend zu

¹⁴³⁶ Siehe Augustinus: *Bekenntnisse*, VI 14/15. Es könnte sich bei diesem Hofbeamten sogar um den berühmten Kirchenvater Hieronymus gehandelt haben. Siehe Greschat: *Vorwort* in *Die Mönchsviten des Heiligen Hieronymus*, S.9.

lesen, sondern immer nur anregend, weiterführend und dabei eröffnend. Umgekehrt gilt dann auch, dass ein *durch* und *mit* Waldenfels Gereifter in einem Film wie *Stalker*, einem Roman wie *Thomas der Dunkle*, aber auch bei deskriptiven Analysen wie sie ein Körtner, Nancy oder Steinbock vorlegen, zweifelsohne Bedeutsames zu erkennen im Stande ist, das wiederum diese Autoren zwischen den Zeilen und in Bezug auf deren Lücken und Mängel ergänzt. Gerade die Kombination von Waldenfels *mit* diesen Autoren und deren Denkansätzen entfesselt, die von uns hier nur angedeutete, in dieser Andeutung aber hoffentlich deutlich gewordenen Kraft einer *Komplementierung*. Dies gilt vor allem dort, wo sie eine verstärkte Gegenwartsweise des Hyperphänomenalen erlaubt, an welcher uns hier primär gelegen ist. Dies betrifft dann auch die Kombination von Begriff und Anschauung, wie sie ein literarisiertes Verhältnis der Hyperphänomenologie zur Literatur erlauben könnte: Responsen ohne Pathos sind leer; Anschauungen ohne *Deskriptionen* sind blind.

Im jetzt folgenden letzten Teilkapitel (IV-4.) wollen wir uns zum Ende dieser Untersuchung der *Konkretion* des Hyperphänomenalen widmen, wie sie sich aus den Bemühungen dieser Schrift ergeben muss. Wir wollen dabei versuchen, alle von uns bisher eingeführten Begriffe und Überlegungen zu ihrer notwendigen Selbst-Verdeutlichung zu führen.

IV – 4. *Konkretion* des Hyperphänomenalen *trans se ipsum*

Insofern dieses letzte Teilkapitel dazu dienen soll, alle Fäden dieser Schrift zusammenzuflechten, sehen wir uns erneut mit der ambivalent-dialektischen Figur konfrontiert, welche die Konkretion mit dem notwendig Un-konkreten zusammendenkt. Was wir hier also zu konkretisieren versuchen – wie ja bereits der Titel des gesamten *IV. Teiles* dieser Schrift anzeigt – stößt sich doch immer wieder an den genuin un-konkreten und diastatischen Charakteristika von Erfahrung, Denken und Sprache. Was hier also zusammenwachsen soll, tritt doch immer wieder auseinander; wo wir hier ein Verbindendes und Vereinendes suchen, hält uns ein Trennendes und Aufbrechendes immerfort in Spannung. Das Paradoxon einer un-konkreten Konkretion oder einer konkreten Diastatik (siehe III-3.5.) bleibt hier der Sache begrifflich einzig gemäß, deutet aber schon an, dass im vermeintlich klaren und deutlichen Begriff nicht zu finden ist, wonach wir hier letztlich suchen. Wonach aber suchen wir genau? Es kann sich, nachdem wir zu Beginn dieses *IV. Teils* in die Position eines distanten Beiseins zur Hyperphänomenologie getreten sind, nur um eine bisher noch kaum gefasste Nähe zum Hyperphänomenalen handeln. Eine Nähe, die uns im Anschluss an *Kritik* und *Komplementierung*, zum Gegenwärtigsein des Hyperphänomenalen in der *tatsächlichen* Betroffenheit des Lesers führen soll, wie wir schon angedeutet haben. Damit versuchen wir – erstens unserer Annahme, aber auch Forderung an die Hyperphänomenologie zu entsprechen, dass diese das Hyperphänomenale möglichst real zugänglich machen soll; und – zweitens nach einer Lösung für das doppelte Dilemma der Hyperphänomenologie (siehe IV-2.2.). Der vermeintlichen Unmöglichkeit dieses Unterfangens sind wir uns dabei vollkommen gewahr. *Konkretion* bedeutet in diesem Falle also die bisher unausgesprochenen Konsequenzen aus der Hyperphänomenologie zu ziehen, wie sich uns diese zunächst bei Waldenfels und dann im Rahmen unseren kritischen sowie komplementierenden Bemühungen aufgedrängt haben. Dies umfasst dreierlei: – Erstens eine erfahrbare Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen, – zweitens eine unmethodische Unmittelbarkeit dieser Vergegenwärtigung und – drittens den Einbezug der Dimension der *Tatsächlichkeit* dieses Erfahrens *pro nobis* resp. *pro me*.

Führen wir uns die bisherigen Gehalte dieses *IV. Teils* vor Augen: Welche Wege haben sich uns in Sachen *Konkretion* also angeboten? In anderen Worten: Mit welchen zusätzlichen Mitteln bereichert können wir an die Hyperphänomenologie herantreten, um an den für uns problematischen resp. ungeklärt gebliebenen Stellen anzuknüpfen? Wir können sagen, dass es drei an der Zahl sind: Zum einen Wege und Mittel der Sigetik, zum anderen Wege und Mittel der Künste und schließlich, als drittes, Wege und Mittel der Existenz. Der sigetische Pfad heiße

uns die *Konkretion* erschweigen, d.h. die Hyperphänomenologie in Bezug auf unsere weiterführenden Anliegen in ein Nicht-Sagen zu transzendieren. Der künstlerische Pfad indes hieße uns die *Konkretion* mit ästhetischen Mitteln aufzeigen, d.h. das Hyperphänomenale in einer gewissen adäquaten Formvollendetheit anschaulich zu machen. Der existenzielle Pfad schließlich hieße uns die *Konkretion* selbst leben, d.h. die Hyperphänomenologie sowie das Hyperphänomenale im Daseinsvollzug zu realisieren. Der Weg der Sigetik würde in seiner Anknüpfung an die Hyperphänomenologie nicht nur diese selbst, sondern überhaupt auch alle uns hier gebotenen Möglichkeiten hinter sich lassen. Unsere Schrift käme an dieser Stelle notwendig zu ihrem Ende. Die Sigetik scheint, wie immer berechtigt sie auch anmutet in Bezug auf gewisse hyperphänomenologische Aspekte wie das vorprädikative Pathos oder ein “weises“ Bewahren unserer *Konkretionsversuche* in einem Verstummen, welches Vergegenwärtigung, Unmittelbarkeit und *Tatsächlichkeit* des Hyperphänomenalen womöglich, aller Sprache entzogen, sogar konkretisiert weiß, doch nicht unser Weg zu sein. So zumindest nicht in ihrer ganzen Radikalität, da wir mit Waldenfels doch an den Möglichkeiten indirekter Anzeigbarkeit des Nicht-Sagbaren festhalten wollen. Dies führt uns entsprechend zum künstlerischen Weg, den wir einerseits mit Waldenfels und andererseits mit unseren zitierten literarischen Exempeln sowie Hinweisen auf andere Kunstgattungen bereits beschritten haben. Hier gilt es allerdings zu verdeutlichen, wie eine hyperphänomenologische *Deskription* mit künstlerischen Mitteln einer möglichst unmittelbaren Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen expressiv vervollständigt werden kann. Expressiv, insofern die ausdrucksvolle Darstellung der abendländische Bezug zur Wirklichkeit ist; Mittel der Unmittelbarkeit, insofern dieses Paradox nicht nur zum Wesen des sprachlichen Ausdrucks (siehe Merleau-Ponty), sondern zu jeder Expression gehört. Der existenzielle Weg wiederum, der uns in ein hyperphänomenologisches resp. hyperphänomenales Leben führen muss, bedarf nicht nur der Klärung – erstens seiner Möglichkeit und – zweitens seiner Sinnhaftigkeit, sondern – drittens vor allem seiner Plausibilität einer solchen *Konkretion*. Im Angesicht der prinzipiellen Grundierung aller Hyperphänomenologie in den begrifflichen und anschaulichen Ausdruck, bleibt eine solche Existenz zunächst jedenfalls an unseren zweiten Weg rückgebunden, den wir deswegen zuerst betreten müssen.

IV – 4.1. Wege und Mittel der Künste

Die waldenfelsische indirekte *Deskription* im Ganzen vorausgesetzt, können wir fürs Erste folgende, uns schon bekannte Kriterien für eine Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen erneut festhalten: – Erstens, das Hyperphänomenale gilt es nicht auszusagen, sondern

anzuzeigen und so aufzuweisen. – Zweitens, das Hyperphänomenale gilt es indirekt als *abwesend anwesenden* Überschuss anzuzeigen. – Drittens, dafür eignet sich ein sagendes Sagen, das sich noch nicht im Gesagten festgesetzt hat. Es weist das Hyperphänomenale mit parasprachlichen Mitteln auf, zu welchen auch rhetorische Figuren wie die Allegorie oder Metonymie gehören, aber auch das manifeste Paradoxe und Ambivalente. Diese Figuren zeigen die Unmöglichkeit des Sagens des Gesagten implizit an. – Viertens, aufgewiesen wird das Hyperphänomenale dabei u.a. am responsiven *Wirken* pathisch Getroffener. – Fünftens, Ziel einer solchen schrägen Rede ist die Verfremdung der Erfahrung ihrer Leser, d.h. sie weist nicht nur pathisch-responsive Wirkungen auf, sondern strebt selbst nach einer *Wirkung* im betroffenen Leser. Damit kann die hyperphänomenologische *Deskription* eine Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen erreichen. Dies alles ist uns bekannt.

Die nunmehr zu ergänzenden Kriterien betreffen in der Hauptsache eine zeigende Form der Literatur oder der literarisierten Beschreibung, welche Potenziale einer erhöhten Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen realisieren können und so an die Seite der hyperphänomenologischen *Deskription* zu treten haben. Auch dies haben wir in dieser Schrift bereits erwogen und ansatzweise selbst performiert (siehe I-2., III-6. sowie IV-3.), doch fehlte uns bisher noch die wirklich konkretisierende Klärung dieses Umstandes. Grundsätzlich gilt dabei, dass wir hier stets an den literarischen Noten bei Waldenfels anknüpfen – die wir auf ihre jeweilige Weise z.B. auch bei einem Gumbrecht vorgefunden haben – und zwar sowohl in Bezug auf seine immer wieder literarisch geprägte Sprache als auch seine zumindest satzweise zitierten, in der Regel aber paraphrasierten und vor allem umschriebenen sowie analysierten literarischen Exempel. Gerade hier ist aber ein weitergehender Passus verlangt. Das literarische Addendum, das uns dabei vorschwebt, knüpft so zunächst nahtlos an den genannten Kriterien einer hyperphänomenologischen *Deskription* an. Wir sprechen hier also nicht von beliebigen literarischen Exempeln, sondern von einer Literatur resp. literarisierten Beschreibungen im Gestus eines Nietzsche, Celan oder Nancy – im Medium des Films auch eines Tarkowski – welche anzeigend das Abwesende anwesend machen und zu ihrer *Wirksamkeit* in uns Rezipienten bringen. Das Umkreisende, ein gewisser Mut zur Ungenauigkeit und das Aussparen des Unsagbaren bleiben dabei wesentliche Kriterien solcher Textformen. Die entscheidende, von uns bereits angetönte Annahme ist nun, dass solche Texte in ihrer sprachlichen Weise anzuzeigen, das Hyperphänomenale des Hyperphänomens, das Sagen des Gesagten und das Erfahren des Erfahrenen stärker zu vergegenwärtig im Stande sind, als es eine hyperphänomenologische *Deskription* dies in der Regel vermag. Es gelingt ihnen die

Ambivalenz der Wirklichkeit oftmals besonders intensiv zum Ausdruck zu bringen, wodurch sie pathisch stark auf den Leser einwirken, ihn also heimzusuchen vermögen, uns so, in dieser realen Berührung, emotional und reflexiv konkret in das Veranschaulichte involvieren. Literarischen Beschreibungen dieser Art kommt in der so wirksamen Indirektheit also das Potenzial eines gleichsam “zeigenderen Sprechens“ zu, wenn sie die Erfahrung ihrer Leser durch die damit verbundene Erfahrung mit der Sprache oftmals stärker und nachhaltiger *verfremden*. Wir folgen damit in der bei Steiner und Gumbrecht, aber auch Marion erneut stark gemachten Annahme, dass die Literatur resp. die Künste einen bevorzugten Ort der Fremderfahrung und damit der Gegenwärtigkeit des Fremden markieren. Doch weshalb ist dies der Fall? Vom Zugeständnis an das Rätselhafte abgesehen, das solche Begebenheiten immer begleitet, haben wir im vorangehenden Teilkapitel bereits zwei Gründe aufgeführt: Die methodische Unmittelbarkeit sowie das Potenzial wirkmächtige Stimmungen einerseits festzuhalten und andererseits zu erzeugen. Die Beispiele *Stalkers*, *Thomas des Dunklen* oder des *Eindringlings* sollten diese Unmittelbarkeit selbst erneut nahbar gemacht haben, ebenso wie Gumbrechts Projekt *reading for Stimmung*.

Weitere Gründe können wir in der Folge dieser beiden Kriterien in der erhöhten Anschaulichkeit, Plastizität und Augenfälligkeit vermuten, welche eine unmittelbar anmutende und stimmungsvoll erzeugte Vergegenwärtigung der anzuzeigenden *Sachlichkeit selbst* mit sich bringen. In dieser, so lässt es sich denken, tritt dann am literarischen Text auch das Auratische dieser “Sache selbst“ in Erscheinung, das so durch eine entsprechende Atmosphäre, die von diesen Texten ausgeht, erfahrbar wird. Dies alles ist nicht zuletzt auch eine Frage des Stils von Darstellung, der die einzelnen Autoren unverkennbar voneinander unterscheidet. Gerade in der damit verbundenen Intensität sowie Reduktion von Abstraktion *wirkt* Literatur eindringlicher und nachdrücklicher auf ihre Leser. Es kommt in dieser Form der atmosphärischen *Involviertheit* durch Anschauung auch die bekannte Identifikationsmöglichkeit mit Roman- oder Filmhelden zustande, welche letztlich aber nur ein Zurückgeworfensein der Rezipienten auf sich selbst bedeuten kann, wie Steiner es für die Künste ganz grundsätzlich feststellt. Auch eine intensive Autor-Leser-Beziehung können wir *ipso facto* als eigentlichen Selbstbezug des Lesers durch den Autor, den er liest, begreifen. Dieser Faktor gelingt literarischen resp. literarisch angehauchten Texten meistens deshalb so wirksam, weil er die Involvierung seiner Leser verstärkt an seinen Erzählakten entfalten und manifest machen kann. Es kommt sodann der insbesondere im Rahmen religiöser Texte vorfindliche Aspekt hinzu, dass die Kontextualisierung des Lesers – erstens mit dem Ewigen,

das er entweder selbst ist, zu sein glaubt oder von dem er sich behütet weiß; – zweitens mit dem kosmischen Ganzen, das auch ihn selbst umgreift, oder – drittens zumindest mit der existenziellen Gemeinheit eines jeden einzelnen Lebens, dass das Gesagte also auch ihn betrifft, immer eine starke Wirkung auf ihn ausüben kann. Herausragende Texte solcher Naturierung sind dann nicht nur dahingehend porös, dass eine Präsenz der “Sache selbst” möglich wird – mit Steiner gedacht implizit sogar des Göttlichen im Akt jeder Signifikation – weil das Hyperphänomenale im Sinne des indirekten φαίνεσθαι, sich selbst zeigend, durch den Text hindurchscheint, sondern weil diese Texte auch porös sind für den Leser, der die aufgerissenen Lücken, Risse und Löcher mit sich selbst, als dem darin Betroffenen und zu einer Antwort Herausgeforderten, füllen kann.

Hier stoßen wir gewiss auch auf das Faktum, dass Texte, aber auch Kunstwerke anderer Art, auf uns Rezipienten sogar verwundend, aber auch heilsam zu wirken vermögen – beides ein Ausdruck starker *Wirkung*, d.h. starker Anwesenheit der *Sachlichkeit selbst*, die wir als Kriterium hier zur Bedingung erheben wollen.¹⁴³⁷ Wir können dann auch von einem Resonanzverhältnis gemäß Rosa sprechen, das, dort wo es mit Gumbrecht zum Gefühl mutiert und im Rhythmus mit den Dingen der Welt zu schwingen beginnt – gerade dies ist ein solches Selbst-Verhältnis des Einzelnen zum Ewigen, Ganzen oder zumindest Existenziellen – auch in Gelassenheit münden kann. Die Konsequenz der Gelassenheit selbst soll uns nicht als Kriterium dienen, aber durchaus die dafür vorausgesetzte *Wirkmöglichkeit* der “Sache selbst”. Die *Involviertheit*, die hier stattfinden kann, muss sich so zugleich als eine Vergegenwärtigung der *Sachlichkeit selbst* in *uns* als die so Betroffenen erweisen. Mit der Rezeptionsästhetik gedacht: Die so geartete Appellstruktur dieser literarischen Texte lässt uns im verstärkten Masse eine Konkretisation ihrer Unbestimmtheiten auf uns selbst vornehmen, da die zu füllende Bedeutung nicht zuletzt von uns selbst her erfolgen muss, wozu wir durch die *Involviertheit* wiederum konkret aufgerufen werden. Der so mit Körner zu fassende, inspirierte Leser, auch über die Lektüre der *Heiligen Schrift* hinaus, ist dann nicht nur der so erzeugbare, aber auch der so erwünschte Leser, der am Porösen dieser hyperphänomenalen Texte nicht allein signifikativ, sondern auch selbstreferentiell vervollständigend wirken kann. Das besonders starke indirekte φαίνεσθαι literarischer Texte lichtet sich dann nicht nur mit Heidegger in der Sprache, etwa

¹⁴³⁷ Dies alles mag in gewisser Weise die von Samuel Taylor Coleridge eingeführte “willing suspension of disbelief” (die willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit) voraussetzen, oder zumindest durch diese verstärkt werden (siehe *Biographie Literaria*, Bd.II, S.6). Dass wir also unsere Zweifel bezüglich der Erzählfiktion, die sich in unserem hyperphänomenologischen Falle auch auf Nicht-Fiktives beziehen muss, freiwillig aufgeben und, wenn nötig, auch bereit sind das Unmögliche zu glauben.

eines Kafka oder Kierkegaard, sondern auch in *uns selbst* mit. Die konkrete Gegenwärtigkeit der “Sache selbst“, d.h. das wirklich Anwesende, das real Präsente ist dann erst recht nicht reduzierbar auf seine Gegebenheit im indirekt Gesagten der entsprechenden rhetorischen Figuren: Die “Sache selbst“ *ist* kein Allegorie, sie wird nicht als Abstraktum übertragen auf ein Zeichen einer anderen, personifizierten oder gegenständlichen Sache. Sie *ist* kein Symbol, sie verweist als stellvertretende Darstellung nicht auf etwas Anderes. Sie *ist* keine Metonymie, sie verschiebt das Gemeinte nicht auf einen anderen Ausdruck desselben Wirklichkeitsbereiches. Sie *ist* auch keine Metapher, ihre Bedeutung wird nicht auf eine bildhafte Umschreibung verschoben. Diese Figuren sind lediglich Mittel ihrer Versprachlichung. Das vorprädikative Pathos scheint so zwar auch bei literarischen Texten als ein indirekt Angezeigtes durch, kann uns in dieser Indirektheit aber einen Funken eines direkten φαίνεσθαι des Hyperphänomenalen erheischen lassen. Diese sprunghafte Sprengung könnte so auch mit dem Träumen verwandt sein, das uns zur Realität wird, und sei es in der Realzeit auch nur für wenige *Augenblicke*.

Was also bleibt, wenn wir den künstlerischen Weg mit-begehen wollen nebst dem hyperphänomenologischen? Ganz grundsätzlich der Anspruch, dass alles oben Ausgeführte auf seine Weise auch für die Hyperphänomenologie fruchtbar gemacht werden soll. Es bleiben so drei mögliche Konsequenzen übrig: Entweder nämlich, – erstens, selbst literarische Texte zu schaffen resp. Kunstwerke, um das Hyperphänomenale darin “zeigender“ aufzuzeigen und “gegenwärtiger“ zu vergegenwärtigen; oder aber, – zweitens, zumindest Kunstwerke, und d.h. im Rahmen der Phänomenologie so vor allem literarische oder zumindest literarisierte Textstücke, original und in ihrer so gegebenen, vollen *Wirkmöglichkeit* zu zitieren. Bedingung ist, dass sie den von uns oben gesammelten Kriterien genügen. – Drittens schließlich die Kombination der ersten beiden Konsequenzen mit der hyperphänomenologischen Beschreib- und Analysierbarkeit. In anderen Worten: Es gilt die hyperphänomenologische *Deskription* so zu ergänzen, dass wir die jeweils zu analysierende, hyperphänomenale Wirklichkeit resp. das jeweils zu untersuchende Hyperphänomen durch literarische Exempel gemäß unseren Kriterien zusätzlich veranschaulichen und so vergegenwärtigen. Dazu stellen wir diese Texte komplementierend an die Seite unserer Analysen, indem wir sie entweder vollständig wiedergeben – im Rahmen des Möglichen natürlich, wir denken hier anerkennend an Gumbrecht, selbst wenn noch mehr veranschaulichende Radikalität mögliche wäre – oder aber selbst eine literarische Anschauung versuchen, mit dann zweifelsohne nicht unbescheidenen Ansprüchen an unsere eigenen literarischen Kräfte. Oder aber wir gehen umgekehrt in Bezug auf unsere Analysen gerade von literarischen Anschauungen aus, deskribieren und analysieren

diese hyperphänomenologisch und ergänzen sie allenfalls durch weiterführende hyperphänomenologische *Deskriptionen* der relevanten Phänomene außerhalb ihres textuellen Niederschlags. Die literarischen Texte selbst lassen sich, ungeachtet ihrer starken Wirkkraft, grundsätzlich gemäß den drei Bereichen der hyperphänomenologischen Disposition (siehe II-4.4.) untersuchen. Es gilt also, *summa summarum*, die beiden Dimensionen des literarischen Zeigens und des deskriptiven Aufzeigens miteinander zu kombinieren. Die Anschaulichkeit der Literatur soll dabei durch die Präzision des Begriffs ebenso ergänzt werden, wie die Bewusstheit des Begriffs durch die Wirkung der Anschaulichkeit. Es trifft zwar zu, dass literarische Texte eine erhöhte Gegenwärtigkeit des Hyperphänomenalen aufweisen, doch bedarf es ebenso des hyperphänomenologischen λόγος, damit wir diese Gegenwärtigkeit, auf den Begriff gebracht, auch deutlich einsehen und nicht nur erfahren können. Die enge Kollaboration beider Dimensionen leistet den in dieser Schrift betonten Anspruch das Hyperphänomenale möglichst real zugänglich zu machen dann am weitreichendsten. Eine erhöhte *Involviertheit*, Protreptik sowie Vollzugsstimulation des Lesers dürften so zu den zu erwartenden weiteren Folgen dieser offenen, aber anregenden Liaison gehören. Das Schaffen etwa eines Kierkegaards, Nietzsches, Heideggers, Sartres oder Camus‘ lässt sich, auch ohne, dass diese Autoren der spezifischen Ausrichtung unseres Versuches hier immer entsprächen, in vielerlei Hinsicht als ein sprachlich performierter Mittelweg dieser beiden Dimensionen verstehen.

Diese durch die literarische Konkretion erhöhte *Involviertheit* könnten wir nun bereits als Annäherungen an die für uns bedeutsamen, in dieser Schrift erwogenen Begriffe wie die singuläre Salienz, das *Pro nobis* und *Pro me* oder die *Tatsächlichkeit* des Erfahrens, aber auch das exzessive Selbst deuten. Prinzipiell attestieren wir der literarischen Konkretion diesbezüglich auch ein bedeutsames Vermögen. Ob wir das doppelte Dilemma der Hyperphänomenologie damit aber schon als aufgelöst betrachten können, gilt es zu bezweifeln. Zwar trifft es zu, dass methodische Konditionierungen und eine Distanz zur “Sache selbst“ in der Literatur verringert werden. Ebenso erhöht die Literatur das widerfahrende Pathos in seiner hyperbolischen Erfahrbarkeit. Diese Faktoren tangieren in ihrer Hauptsache aber nur den ersten Teil des Dilemmas und lösen dieses auch nicht auf, wenngleich sie deren Fangschlüssigkeit signifikant reduzieren. Was indes die Lücke der Zugänglichkeit anbelangt, den zweiten Teil des Dilemmas, intensiviert die Literatur zwar das Widerfahrnis des ineffablen Pathos für *uns*, jedoch bleibt auch diese verstärkte Gegenwartserfahrung in ihrer *Tatsächlichkeit* nur dem Rezipienten selbst zugänglich und lässt sich deshalb gleichermaßen nur äußerlich beschreiben.

Das Dilemma ist, so gesehen, in seiner Kluft also “größer“, als der Sprung in die Kunst diese zu überspringen vermag, wenngleich einige Schwierigkeiten dadurch bedeutend abgeschwächt wurden. Die von uns eingeführten Begrifflichkeiten und das damit Implizierte müssen wir folglich in einem nochmal anderen Kontext angehen. Dieser kann nur noch der dritte vorhin erwähnte Weg sein: Das Leben selbst. Aus diesem rührt alle Literatur, aber auch Phänomenologie letztlich her, ob explizit oder implizit, und auf dieses beziehen sich letzten Endes alle Literarisierungen und Versprachlichungen auch wieder (siehe IV-3.). Was diesen dritten *Konkretionsschritt* anbelangt, müssen wir aber von einer Hyperbolik des Textes ausgehen, der auf ein *Mehr* des Lebens hinweist, als dieses Wechselverhältnis es suggeriert. Dieser Hyperbolik gemäß, die sowohl von literarischen als auch hyperphänomenologischen resp. philosophischen Textstücken ausgehen kann, wobei wir ersteren bekanntermaßen eine besondere Schlagkraft bescheinigen, *wirkt* die darin manifeste Pathik über den Text hinaus in den Lebensvollzug des so getroffenen und betroffenen Lesers. Was wir vorhin in Bezug auf die großen Texte der Philosophie gesehen haben (siehe IV-3.10.), gilt natürlich auch für die großen Texte der Literatur.

IV – 4.2. Wege und Mittel der Existenz

Es bleibt als dritte *Konkretion* der existenzielle Pfad, der das Hyperphänomenologische sowie das Hyperphänomenale im Daseinsvollzug zu realisieren versucht. Die grundsätzliche Frage, die sich hier zunächst stellt, lautet: *Wie* lässt sich hyperphänomenologisch leben? Was heißt es, das Unendliche, das Unsichtbare oder das Außerordentliche in Form von Überschüssen und Überschreitungen zu leben? Der damit implizierte Begriff des Lebens bezieht sich auf eine Existenz, die als performative Responsivität verstanden werden kann, insofern sie fortwährend auf eine ganz bestimmte Weise auf das hyperphänomenale Pathos der Wirklichkeit antwortet. In unserem Falle gilt dies besonders für ein textuell vergegenwärtigtes Pathos, das durch die Hyperbolik von Texten in das Leben ihrer Leser gleichsam überströmt. Selbstredend trifft vieles, was wir hier verhandeln, gerade auch für die hyperphänomenale Wirklichkeit zu, insofern sie im Lebensvollzug außerhalb von Literatur oder *Deskription* auftritt. Die hier adressierte *Konkretion* des Hyperphänomenalen, die aus der Erfahrung in den Lebensvollzug *als solchen* umschlägt, ist aber ohnehin dieselbe, unabhängig davon, ob sie textuell vermittelt wurde oder einer unmittelbaren Erfahrung entspringt. Es handelt sich in beiden Fällen um ein existenzielles Sich-Verhalten zur hyperphänomenalen Erfahrung, die, wie wir oben schon festhielten, in ihrer Responsivitätsleistung den Prozess der Selbsttransformierung hin zu einer neuen und anderen Existenzform des Betroffenen untermalt.

Wie es schon deutlich geworden sein sollte, greift die Frage nach einem hyperphänomenologischen Lebensvollzug nicht die Frage nach dem Leben des Hyperphänomenologen auf, der durch seine *Eingestelltheit* empirisch, begrifflich und denkerisch geschärft ist und das Hyperphänomenale beschreibend vollzieht, sondern eine Verwirklichung dieser Disposition in der Existenz *außerhalb* der Tätigkeiten des Hyperphänomenologen. Dies kann selbstredend das Leben des Hyperphänomenologen betreffen, und tut es sicherlich oftmals auch, sofern er seine hyperphänomenologische Disposition, über diese hinaus, in seinem Leben existiert. Es kann dies aber auch das Leben eines Nicht-Hyperphänomenologen betreffen, d.h. von jemandem, der nicht nach z.B. waldenfelsischem Maßstab Hyperphänomene indirekt beschreibt, sofern seinem Erfahren und Denken gewisse ambivalent-dialektische Züge existenziell eignen. Uns selbst schwebt hier *in primis* aber der Leser hyperphänomenologischer Text vor, der protreptisch oder emotional am Textgeschehen bereits mitwirkt und von diesem, über sich selbst und den Text hinaus, angeregt wird. Wir wollen an dieser Stelle aber keine Typologie definieren, sondern lediglich eine Existenzweise umschreiben, die der hyperphänomenologischen Radikalität und Multidimensionalität auch im realen Lebensvollzug entsprechen kann. Wir können ein solches Leben dann als notwendig exzessiv verstehen, gemäß unserem Wortverständnis. In der dafür verlangten Rigorosität ist es gewiss rar und unmöglich leichtfertig zu nehmen. Es verlangt ein Selbst, welches das *Wie* der *tatsächlich* „gelebten Unmöglichkeit“ durch sich selbst performiert, d.h. welches *durch* und *an* sich selbst zur existenziellen Antwort auf die hyperphänomenale Angesprochenheit *wird*.

Der Ausgangspunkt dieser existenziellen Wende ist dabei das von Steiner hervorgehobene Faktum, dass der einzig mögliche Ort hyperphänomenaler Erfahrung immer der Rezipient selbst ist. Hyperphänomene dringen in unser Innerstes und werfen uns auf uns selbst zurück. Diese erneute Verstärkung der Erste-Person-Perspektive intensiviert so auch das faktische *Mich*-Angehen der Hyperphänomenalität. Die uns längst vertraute Grundproblematik für die Phänomenologie zwischen ihrer Ablehnung strikter Innerlichkeit bei gleichzeitig forcierter Veräußerung innerlich erfahrener, aber äußerlich beschreibbarer Zustände wird hier wieder virulent. Ein hyperphänomenologisches Leben spielt sich nun offenkundig auf beiden Ebenen ab: Ein Leben, welcher Art auch immer es ist, lässt sich einerseits äußerlich fassen und so beschreiben. Dies gilt auch für das dieses Leben existierende Selbst. Es kann sich außerdem zu sich selbst beobachtend verhalten und so auch sein Innenleben sprachlich zum Ausdruck bringen, etwa durch autobiographische Erlebnisberichte. Andererseits ereignet sich ein Leben

auch auf einer ausschließlich für das betroffene Selbst zugänglichen Weise, die immer über die Beschreibbarkeit seiner Bewusstseinszustände oder seiner aktiven Responsionsleistungen hinaus geht. Die indirekte Beschreibung kommt hier, wir wissen es, im Gesagten des Sagens am nächsten heran an das Unnahbare, doch schließt es damit die Lücke der Zugänglichkeit an die *Tatsächlichkeit* der Erfahrung nicht. Dies trifft auch für das betroffene Selbst zu, das so, bis zu einem gewissen Grad, ebenfalls vor dem zweiten Teil des hyperphänomenologischen Dilemmas stehen bleiben muss. Dann gilt, wie wir schon festhielten: Das *tatsächliche* Erleben des Hyperphänomenalen lässt uns notwendig verstummen (siehe III-6.1.). Wir stoßen hier im Grunde auf eine Form der ekstatischen Fremdheit, die sich in Bezug auf das eigene Leben zeigt, welches sich selbst *im* Erfahren und Denken des betroffenen Selbst dieses Lebens fremd sein muss. Trotzdem lässt sich, zumindest in einem ersten Schritt, all dasjenige, was sich zu einem hyperphänomenologischen Leben sagen lässt, auch sagen. Dies bleibt valide, selbst wenn der *tatsächliche* Lebensvollzug sich in einem zweiten Schritt in ein Unsagbares entfaltet, das alle beschreibende Hyperphänomenologie sprengen muss. Was wir nunmehr vorlegen können sind also Umschreibungen eines hyperphänomenologischen Lebens, wie dieses als Ergänzung zur Hyperphänomenologie *qua* ihrer selbst verstanden werden kann, ohne dass wir damit die Lücke der Zugänglichkeit jemals überqueren könnten. Unsere hypothetischen Begriffe, die am Betroffensein des Lesers zu arbeiten versuchten, wie etwa die singuläre Salienz oder das *Pro me*, sind also auch ihrerseits nur Umschreibungen eines Ineffablen, das aber an *uns wirkt*.

Wir beginnen, unserer bisherigen Struktur gemäß, mit der Frage nach der *Eingestelltheit*, d.h. mit der Frage nach der Disposition eines hyperphänomenologischen Lebens: Wenn die Hyperphänomenologie die Wirklichkeit angemessen aufweist, d.h. sorgfältig und präzise, jedoch nicht akribisch und über-ordentlich, denn gerade dies ist ja nicht möglich, dann weist sie als solche nichts anderes auf, als den faktischen Sub-Kontext eines jeden menschlichen Lebens. In anderen Worten: Jeder Mensch lebt in gewisser Hinsicht immer schon hyperphänomenologisch, denn er lebt in einer dergestalt adäquat beschriebenen Wirklichkeit, insofern diese die Wirklichkeit *ist*. Entscheidend an einem hyperphänomenologischen Leben ist somit nicht sein ontologischer Status, sondern das Bewusstsein des betroffenen Selbst, ob es sich dessen also gewahr ist oder nicht, dass es grundsätzlich *immer schon* hyperphänomenologisch, besser vielleicht, hyperphänomenal lebt. Ein hyperphänomenologisches Leben beginnt *ergo* mit dem Gewahrsein der prinzipiellen Hyperphänomenalität des Seins, mit all ihren in dieser Schrift thematisierten Implikationen, das so vor allem den Hyperphänomenologen auszeichnet, aber, wie wir oben sagten, auch

denjenigen, der in seinem Erfahren und Denken prinzipiell gewisse ambivalent-dialektische Züge existenziell aufweist. Dies alles bedingt aber jedenfalls dasjenige, was wir als dispositionale Aufmerksamkeit *der* Aufmerksamkeit bezeichnen, geht als solches also der hyperphänomenologischen *Eingestelltheit* zum einen voraus, wie dass es zum anderen auch Element dieser *Eingestelltheit* ist. Die von uns in dieser Schrift entwickelte hyperphänomenologische Disposition, die vor allem auch eine offene Haltung gegenüber hyperphänomenalen Aufmerksamkeitsgeschehnissen ist, muss somit zur Sensibilität, Vorsicht und Wachsamkeit auf das hyperphänomenologische Leben werden, wie es *tatsächlich* gelebt wird, d.h. wie es letztlich immer nur *mich* betreffen kann. Als solches muss diese Disposition sich als eine aktive Reflexions- und Erfahrungsweise des betroffenen Selbst erweisen, das auf sich selbst aufzumerken weiß in Bezug auf die erfahrene Hyperphänomenalität. Eine Insularität dieses Selbst, im Sinne Gumbrechts, sowie ein *savoir* und *saveur* dieses Selbst in Bezug auf eine minimal-hermeneutische Verstehbarkeit des Nicht-Verstehbaren und eine Souveränverwendung des eigenen Umgangs damit, im Sinne Kearneys, sind dabei gewiss nicht abträgliche Elemente dieser Haltung. Damit wird diese Disposition sowohl zur Grundlage aller weiteren hyperphänomenologischen Bezüglichkeiten auf dieses Leben als auch zur Basis einer solchen Existenzweise, die um ihre eigene hyperphänomenale Verfasstheit nicht nur weiß, sondern diese auch aktiv zu kultivieren versucht. Die hyperphänomenologische *Eingestelltheit* muss hier also in eine existenzielle Einstellung zu sich selbst übergehen, die so mit dem husserl'schen *tua res agitur* ernst zu machen versucht, wo dieses noch mehr wird als bloß die Feststellung, dass die Erfahrung des Hyperphänomenalen *uns* resp. *mich* angeht. Wir könnten diese aktive Reflexions- und Erfahrungsweise als Folge einer entsprechenden ἐποχή und Reduktion fassen, doch würde sie damit bereits wieder auf eine Form der Betrachtung minimiert werden, die in Bezug auf eine so disponierten Existenzweise immer schon überschritten wird, da "zu existieren" mehr ist, als nur "zu betrachten", selbst wenn jede Betrachtung in das gelebte Leben fällt.

Für das so disponierte Selbst entfaltet sich die hyperphänomenale *Sachlichkeit selbst* dann als Stoff der eigenen Existenzgrundlage. Der hyperphänomenale Mensch ist, wie wir zeigten, derjenige, der sich seiner eigenen Hyperphänomenalität ausgesetzt weiß (siehe III-4.3.). Der hyperphänomenologisch disponierte Mensch ist derjenige, der dazu "Ja" sagt als Basis seines eigenen Lebens. Das reflexiv- und erfahrungsmäßig Hyperbolische und Demarkative zur Voraussetzung des eigenen Lebens zu machen, bedeutet dann im Wesentlichen die eigene Existenz entsprechend der hyperphänomenologisch einsehbaren Wirklichkeit einzurichten.

Dass dies zum fortwährenden Grenzgang werden muss, ist evident. Umschreiben lässt sich dies dann etwa wie folgt: Eine Existenz im Lichte des Darüber-hinaus und der Zwischenheit der Wirklichkeit; eine Existenz eingedenk des Ineffablen ihrer Pathik und der Ambivalenz ihrer Responsivität; eine Existenz, die sich selbst als von Fremdheit durchzogen weiß; eine Existenz, die sich selbst als nicht-festgestellt, aber auch als responsiv, hyperbolisch, grenzhaft, zwischenhaft und immer wieder neu zu sagen und einzuholen weiß (siehe III-4.3.). Mit Waldenfels könnten wir auch einfacher betonen: Eine Existenz, die um die responsiven Grundlagen und Vermögen des Menschen weiß und sich diesen gemäß einzurichten versucht. Wie für den Hyperphänomenologen gilt für die so disponierte Existenz aber auch, dass sie sich im Exzessiven abspielen muss, welches sich selbst im mannigfachen Respondieren auf das Pathos der Erfahrung selbst noch exzessiv ist. Ein solches Leben banalisiert und verharmlost also nicht, was ihm widerfährt, sondern steigert dieses noch in aller Redlichkeit gegenüber der “Sache selbst“. Im Angesicht dieses zur Dauer erhobenen Ausnahmezustandes, der sich kaum ertragen ließe, der aber auch nicht abgeschwächt werden darf, kann nur die von uns unterstrichene verständige Souveränverwendung eine minimale Sicherheit im genuin Unsicheren verleihen. *In summa* handelt es sich bei einem hyperphänomenologischen Leben so um den steten Versuch der Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen *im* und *durch* den eigenen Lebensvollzug, das folglich sowohl erfahrungsmäßig als auch praktisch zu einer realen Präsenz gebracht werden soll. Im jetzigen Stadium unserer hier versuchten existenziellen *Konkretion* sprechen wir allerdings erst von einem Einsehen in das so zu gestaltende Leben, das aus der dispositionalen Aufmerksamkeit gewonnen wird. Es handelt sich um einen Einblick in die formale Qualität von existenziellen Gehalten, die es erst noch existenziell zu vollbringen gilt.

Beschreiben lässt sich ein solches hyperphänomenologisches Leben in seiner *Tatsächlichkeit* nicht, es sei denn indirekt als Vorbereitung auf seine eigene Transzendierung der Sagbarkeit. Genau dies versuchen wir hier; genau dem entsprechen auch die bisherigen Umschreibungen eines solchen Lebens, die von innen her begrenzen, was sich letzten Endes auch der indirekten *Deskription* noch entziehen muss. Die oben erwähnte Beschreibbarkeit eines jeden Lebens betrifft ihre Äußerlichkeit sowie die autobiographisch externalisierbaren Elemente von Innerlichkeit. Insbesondere die Künste erweisen sich als privilegiertes Medium solcher Formen von Darstellbarkeit. Weil wir hier also an eine natürliche Grenze unserer Mittel stoßen, können wir umgehend auf unser viertes Leitmotiv, nämlich die *Involviertheit* übergehen.

Die dispositionale Aufmerksamkeit bewirkt hier das Ausschlaggebende: Sie richtet unseren Fokus auf die je eigene Betroffenheit im hyperphänomenalen Erfahrungsgeschehen, in unserem Falle besonders die Betroffenheit des Lesers. Das damit verbundene *Uns-und-Mich-Angehen* der Erfahrung betont nicht nur den steiner'schen Ort hyperphänomenaler Erfahrung *im* Rezipienten, unseren obigen Ausgangspunkt der existenziellen Wende, sondern untermauert einmal mehr, dass wir hier von der namenlosen *Tatsächlichkeit* der Existenz sprechen. Das Selbst dieser Existenz ist *mehr* als der waldenfelsische Patient und Respondent, ohne diese deshalb nicht zu sein. Er ist auch mehr als das bei Nancy herauszuhörende Hyperphänomen, das der Mensch ist, selbst wenn er *gerade* dies *ist*, um *gerade* so eben *mehr* zu sein als ein gesagtes "Hyperphänomen". Das getroffene Selbst ist das als Betroffenes beteiligte Selbst. Die konkrete Betroffenheit haben wir nun unter der Bezeichnung einer singulären Salienz von hyperbolischen Widerfahrnissen *pro nobis* resp. *pro me* zu fassen versucht. Gemeint ist damit, wir wissen es, zunächst der stark wirksame Reiz einer Erfahrung gerade für *uns*, der gerade nur *uns* ins Auge fällt, weil er in *uns* brennt, wie eine ins Fleisch gestochene Nadel. Die damit adressierte pathische *Wirkung in sensu*, etwa eine leibliche Ergriffenheit, ist ferner Ausdruck einer *tatsächlichen* Erfahrung, die das *Wem* des Widerfahrnisses *tatsächlich* durchmacht als einzelnes *Wer* des Antwortens. Ein starker Stimulus *pro me* also, der eine Verschiebung der Aufmerksamkeit impliziert, die zur Verseitlichung der Verseitlichung werden muss, sofern wir darin ein Hyperphänomenales fassen wollen, das nur *mich* anspringt und nur *ich tatsächlich* erleide. Dafür bedarf es einer zweifachen Modulation der Wahrnehmung: Zunächst vom Erfahrenen zur Erfahrung eines Hyperphänomens und davon noch zur Erfahrung eines *tatsächlich* erfahrenen "Hyperphänomens" eines Hyperphänomenalen. Die singuläre Salienz *pro me* bezeichnet also viererlei: – Erstens, das Umschlagen vom Getroffenen zum Betroffenen; – zweitens, dass der Betroffene *ich* sein kann; – drittens, dass Ich das Erfahrene darin *wirklich* erfahre; und – viertens, dass dies einzusehen einer doppelten Verschiebung der dispositionalen Aufmerksamkeit bedarf. Wir umkreisen so erneut die unzugängliche Erste-Person-Perspektive des Erleidens von Hyperphänomenalität, allerdings anhand einer spezifischen Erfahrungsqualität, die irreduzibel ist. Das Aufmerken auf dieses *Mich-Anspringende* ist dabei ein Aufmerken auf ein konkretes φαίνεσθαι, das als dieses Sich-Zeigen in den so Betroffenen einzigartig hineinragt. Es erhöht die faktische Zugänglichkeit zum Hyperphänomenalen damit immer um die Dimension individueller Betroffenheit und intensiviert so auch das Gegenwärtigsein der erfahrenen *Sachlichkeit selbst*. In dem, was die singuläre Salienz bezeichnet, ereignet sich also ein *Mehr* an Wirklichkeit, das allerdings immer nur *pro me* erfahrbar ist. Die singuläre Salienz bedingt somit immer den Leser oder Perzipienten, der ich

sein kann. Die Hinwendung zum *Pro me* des betroffenen Selbst ist so eine Hinwendung zum erfahrungsmäßig *tatsächlich* involvierten Leib, der an einem Anspruch *tatsächlich* eine responsiv *verfremdende Wirkung* erfährt und der sich selbst so *tatsächlich* auch fremd werden kann. Die ekstatische Fremdheit ist ein Musterbeispiel für das saliente *Pro me*, denn sich selbst fremd wird immer nur derjenige, der sich selbst *tatsächlich* fremd wird.

Alles dies weist auf eine Ebene genuiner Idiosynkrasie der hyperphänomenalen Erfahrung, und zwar sowohl in ihren pathischen als auch responsiven Zügen. Beispiele zu geben für diesen spezifischen Erfahrungsmodus ist kein Leichtes, denn je individuell kann potenziell alles singulär-salient *wirken*, da dies von der jeweiligen Beschaffenheit des Perzipienten abhängig ist. Die singuläre Salienz lässt sich deshalb an Texten oder Erfahrungszusammenhängen auch nicht faktisch nachweisen, sondern ist nur erfahrbar für den einzeln Betroffenen. Wir können sie als potenziellen Funken an Prominenz in Texten oder Erfahrungszusammenhängen beschreiben, der auf gewisse Perzipienten überspringen kann, sofern er diese betrifft. Die *tatsächliche Wirkung* auf diese Perzipienten haben wir damit aber nicht gefasst. Jeder kennt solche Momente, in welchen ein Wort, ein Gegenstand, ein Geruch oder eine Nuance in einer Melodie einem in einzigartiger Weise in die Sinne springen und dort Verschiedenstes freisetzen können: Starke Gefühle, vergessene Erinnerungen, alte Hoffnungen. Fassen wir dabei das genuin Fremde dieser Widerfahrnisse, das uns merklich trifft, insofern es uns be-trifft, auf das wir je nach Subtilität, Indirektheit oder Kontext aber doch gezielt achten müssen – hier bedarf es der entsprechenden Aufmerksamkeit – dann können wir von einer singulären Salienz eines hyperbolischen Widerfahrnisses *pro me* sprechen. Die Kunstschaffenden, deren Aufmerksamkeit ihr erstes poetisches Werkzeug ist, übersehen hier in der Regel nichts, gerade auch dort nicht, wo die singuläre Salienz für sie schmerzhaft ist. Die Übertragung dieser Erfahrungen in ihr jeweiliges ästhetisches Medium, welches das Pathos der singulären Salienz immer schon mindert, gehört zum oben behandelten zweiten Weg, beruht aber auf einer hyperphänomenologischen Existenz, die sich als *pro me* versteht und verstehen muss. Das hyperphänomenologische Dilemma entbrennt hier nicht nur erneut am Problem der Unmittelbarkeit und Veräußerung, sondern auch daran, dass das Beispiel des Künstlers deutlich zeigt, dass es weder neutrale Erfahrungen noch z.B. neutrale Texte geben kann, die sich auf ihre Beschreibbarkeit reduzieren ließen: Der Erfahrende resp. auch der Leser sind immer schon involviert auf eine uneinholbare Weise, von welcher die singuläre Salienz ein partikuläres, weil explizit nur das betroffene Selbst angehendes Beispiel ist. Die Erfahrung ist immer mehr als die beschreibbare Erfahrung davon. Ausgespart werden darf diese Dimension der Erfahrung

nicht, einbezogen werden kann sie hyperphänomenologisch aber auch nicht. Das Dilemma bleibt hier weiterhin ungelöst und es lässt sich weder rationalisieren noch simplifizieren. Entscheidend für den Moment aber ist, wie das Leben der Künstler schon andeutet, dass die singuläre Salienz *pro me* zu einer hyperphänomenologischen Existenz gehört und für diese gerade charakteristisch ist, und zwar als jene Erfahrungsweise, welche die je eigene *Involviertheit* in das allgemeine Erfahrungsgeschehen an seinen Besonderheiten zu empfinden versteht, die nur ihm gehören. Am singulär Salienten wird so nicht nur die *Tatsächlichkeit* von Erfahrung ausdrücklich sichtbar – denn das Pathos kann da nur als *Mich*-Angehen zur Responsivität reizen – sondern auch dasjenige, was die Erfahrung des so betroffenen Selbst prägt, d.h. seinem Leben je punktuell Würze, Spannung und Esprit verleiht, wovon im qualitativen Sinne allerdings wieder nur dieses betroffene Selbst wissen kann.

Dieses betroffene Selbst können wir nun durchaus mit dem von uns schon eingeführten exzessiven Selbst in Relation bringen, insofern dessen Existenz profundal grundiert ist, d.h. sie ist, wie wir sahen, von bodenloser Herkunft, denn das exzessive Selbst geht in seinem Woher immer über sich selbst hinaus: Konkret in das vorprädikative Pathos der *Sachlichkeit selbst*, die es aber noch unterwandert in eine nichtsag- und nichtdenkbare Un-er-gründ-lichkeit. Dieser namenlose Ursprung entzieht dem hyperphänomenologischen Leben exzessiver Provenienz von Beginn weg “den Boden“, den es niemals hatte, und stellt es auf taumelnde Füße über einem Abgrund, der ihm aber als *die* Wirklichkeit zustößt. Diese Wirklichkeit ist, wie wir sie bezeichneten, die als *Simultaneität des Inkommöglichen* verstandene Wirklichkeit. Sie wird hier zur grundlosen Grundlage eines hyperphänomenologisch radikalen Lebens, wie wir dies oben in Bezug auf die Sachlichkeit schon antrafen. Insofern das exzessive Selbst durch die dispositionale Aufmerksamkeit von allem weiß – denn eine seiner existenziellen Vollzugsbewegungen von Geist, Leib und Seele geht, wie wir sagten, in Richtung des Profundalen – ist seine Existenz in aller Radikalität explizit die hier schon umschriebene hyperphänomenologische Existenz. Es kommt nun entscheidend hinzu, dass gerade dem exzessiven Selbst die Wirklichkeit als solche zur singulär salienten Regung *pro me* wird. In anderen Worten: Die Wirklichkeit als *Simultaneität des Inkommöglichen*, als profundal, als unergründlich verstanden, ist gerade “dasjenige“, was im exzessiven Selbst brennt, was es anspringt und woran es entsprechend auch *tatsächlich* leidet. Es ist dann die hyperphänomenale Wirklichkeit selbst, die *ihm* zur salienten Wunde wird und sein Leben vor dem Horizont einer am eigenen Leib erlittenen Hyperphänomenalität erfahrungsmäßig sinnlich und reflexiv ausbreitet. Das Leben des exzessiven Selbst ist jenes Leben, welches das Hyperbolische und

Demarkative der Erfahrung “persönlich nimmt“, welches vom Grenzwärtigen im Intimsten betroffen ist, unnachgiebig auf dieser Offenheit seiner responsiven Sinne beharrt, ohne deshalb in ein, wie Waldenfels sagt, Pathos ohne Response abzudriften. Es trifft wohl zu, dass ihm die Wirklichkeit an allen Ecken und Ende, oder *in toto*, singulär salient schockartig und sogar traumatisch widerfahren kann. Ein Selbstverlust in das Exotische und ganz Andere (siehe II-2.4.) ist dabei aber weder anvisiert noch wäre es seiner Disposition gemäß.

Die entscheidende Frage lautet also: Welche Response bleibt dem exzessiven Selbst, insofern *ihm* die pathische Wirklichkeit als solche zur Wunde geworden ist? Oder anders: Welche Antwort ist einem hyperphänomenologischen Leben möglich, welches den empirischen und reflexiven Exzess zu seiner Haltung gemacht hat, wenn *ihn* der Anspruch der Wirklichkeit selbst aus der Fassung bringt? Was wir zuvor bei Kearney, Gumbrecht, Fuchs, Elberfeld und Vogelsang, aber auch schon bei Augustinus und Waldenfels, vorgefunden haben, können wir als Ansätze für mögliche Antworten deuten: Responsive Therapie, minimal-hermeneutische Selbstverstehen, Souveränverwendung über das Nicht-Bewältigbare (die nicht aneignender Natur ist), ekstatische Selbstverwandlung, Transformation des Lesers oder radikal religiöse Bekehrung. Dies alles sind als existenzielle Antworten für ein exzessives Selbst möglich, doch legen sie die Emphase vielleicht nicht entschieden genug auf das, was einem indirekt an sich selbst verwundeten Selbst – denn *die* Wirklichkeit erleidet das exzessive Selbst ja gerade *pro me*, d.h. nicht zuletzt als ekstatische Fremdheit – einzig bleiben kann: *Selbstwerdung* als existenzielle Antwort auf das hyperphänomenale Pathos.

Es bleibt so das fünfte Leitmotiv der *Performativität*: Oben hielten wir fest, dass ein hyperphänomenologisches Leben ein Selbst verlangt, welches das *Wie* der *tatsächlich* “gelebten Unmöglichkeit“ durch sich selbst performiert. Den eben ausgeführten Wesenszügen des exzessiven Selbst gemäß, kann die existenzielle Response, die nun vollzugsmäßig verlangt ist, dem exzessiven Selbst nur in Bezug auf seine zweite, ihm eigene Bewegung gelingen, die wir das Exponatische nannten. Diese ist, wie uns bekannt, eine Bewegung des Selbst in das Hinausgestellte eines Woraufhin. Das Selbst, welches auch als das so festgehaltene “exzessive Selbst“ zunächst aus dem Differenzierungsgeschehen eines λόγος der Response resultiert, sich so also sagbar macht, geht dabei über das Hyperphänomenologische noch einmal hinaus in eine gleichsam nach-prädikative Response, die selbst wieder ein Pathos ist. Das Exponatische des Woraufhin schlägt also wieder um in ein Hyperphänomenales, das dann naturgemäß immer mehr sein wird als ein “Hyperphänomenales“. Wie wir schon festhielten, umschreiben diese

Begrifflichkeiten vorerst den Ort der singular-salient *tatsächlichen* Erfahrung *pro me*, d.h. wie wir nun mit Blick auf das exzessive Selbst anfügen können, etwa der Wirklichkeit als solcher oder der Selbstfremdheit. Darin konkretisiert sich das Exzessive, indem es mit dem Selbst, dem es erscheint, gleichsam konvergiert, da es sich ja als nur *ihm eigenes* Erleiden zeigt. Dieses ist bereits exponatisch, denn es stellt sich in seiner *Tatsächlichkeit* und singulären Salienz in eine unzugängliche Offenheit hinaus. Das exzessive Selbst ist aber, wie wir bereits sagten, in seiner exponatischen Bewegung auch von sich herausgestellter Zukunft und mündet dabei in einem unsagbaren „Es *wirkt*“ der Response. Das Exponatische deutet an sich also eine Bewegung an, die noch weiter geht als die *Tatsächlichkeit* des *Pro me* (diese gehört den Ebenen der *Sachlichkeit selbst* und *Involviertheit* an), denn sein Woraufhin betrifft eine Response, die sich aus der *Tatsächlichkeit* des *Pro me* erst ergibt.

Hier nun folgt der entscheidende nächste Schritt, wenn wir diese Charakterisierungen des exzessiven Selbst mit den oben aufgeworfenen Fragen nach der existenziell einzig noch bleibenden Antwort für das verwundete Selbst nunmehr im Kontext der *Performativität* zusammenführen: Das hyperphänomenal verwundete, exzessive Selbst muss die existenzielle Antwort nämlich über seinen eigenen *λόγος* hinaus an sich selbst vollziehen, indem es selbst zur existenziellen Antwort *wird*. Die nach-prädikative Response, die selbst wieder ein Pathos ist, muss das exzessive Selbst also an sich selbst vollbringen. Dann erst stellt sich das somit hyperphänomenal gewordene Selbst in eine radikal offene Zukünftigkeit hinaus, in die es als eine zum Pathos gewordene Response *wirken* kann. Dies alles aber ist, indem es vom exzessiven Selbst *tatsächlich* an sich selbst vollzogen werden muss, immer auch *jenseits* dieser Worte und Gedanken. Was wir seit Beginn dieses letzten Teilkapitels immer wieder erwähnt haben, dass sich nämlich ein hyperphänomenologisches Leben in seiner *Tatsächlichkeit* nicht beschreiben lässt, es sei denn indirekt als Vorbereitung auf seine eigene Transzendierung der Sagbarkeit, wird hier nun immer greifbarer, indem es sich uns notwendig ganz entzieht. Was sich so als letzte Gewissheit anbahnt ist ein *modaler Übergang*, der nicht nur die Sprache überschreitet, sondern auch die Hyperphänomenologie von innen her sprengen muss. Es ist dies nichts anderes als die letzte und einzige Konsequenz aus dem Pathos des Exzessiven, wo dieses mit einem real existierenden Selbst zusammenfällt und dort seine ihm gemäße Wirkung entfaltet.

IV – 4.3. Der *modale Qualitätssprung*

Was uns jetzt, vor dem notwendigen Innehalten dieser Schrift, noch bleibt, ist die begriffliche Klärung der Bedingungen, die letztlich in der existenziellen *Konkretion* des exzessiven Selbst münden und sich dort im Unsagbaren verlieren müssen. Ein hyperphänomenologisches Leben lässt sich dabei indirekt und äußerlich, wie wir bis hierhin gesehen haben, also durchaus umschreiben, ohne dass wir das Dilemma, das sich daran knüpft, damit aber mehr als nur bestätigt hätten. Alles, was wir hier vorbrachten, betrifft also nicht explizit die *Tatsächlichkeit* der Existenz und ist auch nicht frei von methodischen Voraussetzungen. Solange wir sagen, was nicht zu sagen wäre und ankünden, was nicht anzukündigen ist, spielen wir auf ein hyperphänomenologisches Leben als existenzielle *Konkretion* immer nur an. Immerhin bereiten wir damit immer auch vor, was als Lebensvollzug folgen muss und hindern diesen so nicht, zögern ihn sprachlich höchstens hinaus.

Die einzige Antwort, die hier also bleibt, um einerseits das Dilemma der Hyperphänomenologie zu lösen und so andererseits die existenzielle *Konkretion* zu ihrer letzten Konsequenz zu führen, ist ein hyperphänomenologisches Leben *schlicht zu leben*. Die existenzielle *Konkretion* also nicht begrifflich zu verhandeln, sondern *de facto zu existieren*. Dieser *modale Übergang* von der Sprache in die Existenz, vom Gedachten in den Vollzug, vom Hyperphänomenologischen erneut in das Hyperphänomenale mag so einem Durchtrennen des gordischen Knotens gleichen, den uns die Hyperphänomenologie geknüpft hat: Es ist ein Angriff nach vorne in das Erfahren des Erfahrenen. *Tatsächliche* Existenz lässt sich im Endeffekt nicht besagen, sondern gilt es *tatsächlich* zu existieren. Nur im je eigenen Lebensvollzug eröffnet sich dem Betroffenen dasjenige, was in Beschreibungen, Darstellungen oder Bezeugungen eines Lebens gemeint sein kann. Die Lücke der Zugänglichkeit schließt sich also nie von außen, sondern immer nur von innen für den Betroffenen, der sich responsiv in die *Konkretion* seiner Existenz wirft. Obgleich dies im Kern einigermaßen trivial ist, so ist es doch nicht selbsterklärend, wenn wir diesen Übergang als die einzig mögliche Konsequenz aus einer ausgebreiteten, kritisch umkreisten und punktuell ergänzten Hyperphänomenologie verstehen. Die vielleicht ausschlaggebende Frage aber ist, ob gerade diese Transition wiederum “verstanden werden muss“, oder ob sie sich nicht vielmehr einfach “zu ereignen hat“ für jene, die sie ohnehin nicht-verstehend verstehen und hernach schlicht vollziehen.

Die so gefasste existenzielle *Konkretion* zeigt also, dass sie als Folge singulärer Salienz *pro me* ein Nur-Selbstisches sein kann, d.h. sie betrifft immer nur das exzessive Selbst als den

Einzelnen, der *ich* sein kann, der als Getroffener zum Betroffenen wurde. Im Rahmen dieser Schrift sprechen wir also vom Leser von Waldenfels, von hyperphänomenologischen Texten, wie wir diese hier thematisierten, nicht zuletzt aber auch vom Leser dieser Schrift hier. Dieser Leser ist das potenziell exzessive Selbst, wenn er das hier Ausgeführte nicht nur protreptisch und involviert mitgehen kann und will, sondern in gewisser Hinsicht, darüber hinaus, auch existenziell konkretisieren *muss*. Die annähernde Notwendigkeit ergibt sich, wir wiederholen dies, wenn die hyperphänomenale Wirklichkeit *ihn selbst* verwundet hat und er *eo ipso* zu einer Lebensführung “auf der Höhe“ dieser damit verbundenen Einsichten gezwungen ist, um nicht hinter das selbst Erlittenen zurückzufallen. Das singulär-saliente *Mehr*, dass ihn aus der Wirklichkeit hyperphänomenologischer Texte angegangen hat (die erwähnte Hyperbolik der Texte), zwingt ihn, wenn er sich wirklich zu Herzen nimmt, was ihn da traf, zu einer existenziellen Response, die nur er selbst zu vollbringen im Stande ist. Diese muss aufgrund der damit einhergehenden Selbstfremdheit eine Form der *Selbstwerdung* im Lichte der eigenen Ekstasik sein. Das Exponatische des Exzesses muss sich in ihm, als dem profundal verletzten Selbst, also eine Werdbarkeit verleihen, will es nicht untergehen in einer Banalisierung und Ernüchterung seiner selbst. Sein hyperphänomenologisches Leben muss folglich auf eine exzessive Zukunft hinstreben, will es seiner Herkunft treu bleiben.

Was aber bedeutet dann *Selbstwerdung* für das exzessive Selbst? Es bedeutet, dass das aus der Fassung geratene Selbst, welches nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch sich selbst als bodenlos erfahren hat, zu einer existenziellen Antwort gezwungen wird, die *es selbst* sein muss. *Selbstwerdung* bedeutet so zunächst “Werdung einer Response“, und zwar, wie wir oben schon statuierten, *durch* und *an* sich selbst. Responsivität ist somit auch Möglichkeit zur existenziellen *Konkretion*, die es nicht nur zu finden und erfinden gilt, sondern, in diesem Falle, auch zu schaffen und werden. Das exzessive Selbst ist also nicht responsiv, wie ein jedes Selbst es ist, sondern es *wird* eine Response, und zwar auf sich selbst hin, d.h. auf die Wirklichkeit als solche, insofern sie in *ihm* verwundend und verrückend *wirkt*, sich also in ihm vergegenwärtigt hat. Ebenso wie der Mensch als das leidende Wesen auch das bewältigungsbedürftige, aber hyperphänomenologisch bewältigungsverhinderte Wesen ist, so bedeutet die Antwortwerdung des exzessiven Selbst auf dieser Ebene keine Bewältigung, sondern ein Umgang der (nicht-aneignenden) Souveränwerdung gegenüber der präsent gewordenen Hyperphänomenalität. Diese Vergegenwärtigung macht das so getroffene Selbst auch zu einem Hyperphänomen, wie es der Mensch im Grunde aber ohnehin schon ist, denn er ist ja, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht, das Gefäß der hyperphänomenalen Wirklichkeit. Der exzessive Mensch ist somit,

recht eigentlich, das Hyperphänomen des Hyperphänomens resp. das Hyperphänomen aller Hyperphänomene, insofern diese als “Pathos des Seins“ erst im Menschen durch den λόγος responsiv zu sich kommen. Das exzessive Selbst ist also auch dasjenige Selbst, welches sich als ein spezifisches Hyperphänomen weiß, nämlich ein Hyperphänomen *pro me*. Es fasst nun aber die Antwortlichkeit, welche das “Hyperphänomen *als* Hyperphänomen“ darstellt und welches es sich selbst gegenüber als Hyperphänomen *pro me* ist, selbst wieder als ein Pathos, das ihm profundal sowie ekstatisch widerfährt und auf das es nunmehr also existenziell antwortet, indem es das Hyperphänomenale im “Hyperphänomen“ zu einer zum Pathos gewordenen Response konkretisiert, und zwar am eigenen Leib, im eigenen Lebensvollzug. Pathos wird Response; Response wird Pathos.

Die *Selbstwerdung* des exzessiven Selbst ist also auch Ausdruck eines verdoppelten Doppelereignisses, das nach gegenseitiger Kongruenz von Herkunft und Zukunft strebt, im Wissen der Unmöglichkeit dieses Versuches. Maßgeblich ist, dass das exzessive Selbst sich seiner Werdung und den damit verbundenen begrifflichen und erfahrungsmäßigen Bewegungen – erstens bewusst sein muss, und zwar seit der dispositionalen Aufmerksamkeit, und dass es – zweitens diese, soweit hyperphänomenologisch möglich, bewusst auch zu formen versucht. Hyperphänomenale Selbstwerdung bedeutet deswegen auch gezielte Arbeit an sich selbst, um das Exzessive im eigenen Leben konkret zu performieren. Dies hat zweifelsohne auch poetische Züge. Selbstwerdung bedeutet dabei nicht Selbstschaffung oder Selbstaneignung, wohl aber Selbstformung durch kreative Elemente, wobei sie *in primis* aber Ausdruck eines Willens zur Selbstüberwindung ist, der Hyperphänomenalität existenziell auch zu entsprechen. Die Gehalte der so gearteten Antwort werden dann auch die Gehalte des so konkretisierten Lebens sein. Die existenzielle Antwort *ist* die Existenz selbst. Dies geht dann genau soweit mit einer drastischen Lebensveränderung einher, wie die Existenz des betroffenen Selbst zuvor nicht schon hyperphänomenologisch bestimmt war.

Dies alles bedingt nun sowohl für das betroffenen Selbst, als den Leser, als auch für diese Schrift einen Übergang, den wir hier als einen *modalen Qualitätssprung* fassen wollen. Dieser löst das hyperphänomenologische Dilemma, indem es dieses modal sprengt. Wo zuvor einmal schon von einem modalen Sprung die Rede war, so bezog dieser sich auf einen Sprung *aus* der Erfahrung, und zwar im doppelten Sinn: *Von* der Erfahrung *her* und *aus* der Erfahrung *heraus* (siehe II-2.4.). Wir können nun ergänzen: Ein Sprung auch *aus* der Sprache, *aus* dem Gedachten, *aus* dem Hyperphänomenologischen und *aus* dem Erfahrenen und zwar *in* die

Existenz, den Vollzug, das Hyperphänomenale sowie das Erfahren. Der Sprung des modalen Qualitätssprunges ist also ein Übergang vom Modus des λόγος in den Modus der Praxis, d.h. von einer qualitativen Seinsweise, die immer schon vergangen ist, zu einer Seinsweise, die immer erst wird. Vom Festgehaltenen zum Festhaltbaren, vom Konkretisierten zur *Konkretion* verschiebt sich so die Beschaffenheit der Seinsweise. In seiner *Tatsächlichkeit* lässt sich dies evidenterweise nur vom betroffenen Selbst festhalten und konkretisieren, denn die beiden Modi unterliegende primäre Qualität ist, wie wir wissen, dass sie stets singulär-salient und also *pro me* sind. Im Rahmen der Hyperphänomenologie bleibt das Fremde ein aufgewiesenes, maximal *verfremdend* wirkendes Fremdes; im Rahmen der Existenz *ist* resp. *wird* der Leser ein Fremder mit diesen oder jenen befremdenden Attributen. Dies gilt so natürlich wieder nur für Außenstehende und ist beschreibbar, aber das “Es existieren“ dieser Attribute ist die Folge des *modalen Qualitätssprunges* im Rahmen der *Selbstwerdung*. Wo sich mit Waldenfels das pathische Woher und responsive Worauf beschreiben lässt, *wird* das exzessive Selbst hier zudem ein *Was* seines Woraufhin. Dieses *Was* ist so zwar nur das *Was* des “Selbstgewordenen“ – was aber ist das exzessive Selbst geworden? Der Selbstgewordene – denn *was* es *tatsächlich* ist, kann nur es selbst wissen, dennoch hat es sich infolge des *modalen Qualitätssprunges* eine Signifikation verliehen.

Der Übergang selbst muss nun, in ambivalent-dialektischer Manier, sowohl als eine Peripetie, gleichsam *in ictu oculi*, als auch als ein Prozess mit mehreren Verlaufslinien erfolgen. Der hier gemeinte Sprung erweist sich somit als ein zugleich offener Nexus und eine bindende Separation, die sich sowohl im Augenblick als auch über eine unbestimmt längere Zeitdauer im exzessiven Selbst ereignet und von diesem gefördert wird. Der Sprung ist kurz und lang, öffnend und schließend, ein Einschnitt und ein Fortlauf in einem, ohne nicht beides zugleich zu sein. Wesentlich ist, dass der *modale Qualitätssprung*, sobald er einmal erfolgt ist, als irreversibel eingesehen werden muss. Das gesprungene Selbst ist, selbst wenn es zurückfiele in seinen Ausgangsmodus, nie mehr dasselbe. Es hat einen Übertritt vollzogen, von dem es stets gezeichnet bleibt. In unserem Fall ist dies natürlich insoweit banal und selbsterklärend, als dass, das exzessive Selbst ohnehin schon lebt, vor wie nach dem Sprung. Allerdings ist es, sobald seine existenziell-konkretisierende Selbstwerdung auch nur flüchtige Züge annähme, von diesem ihm aufgeschienen Bild nie mehr ganz loszubringen, hat es sich selbst doch so gesehen, wie es seiner Erfahrungswirklichkeit gemäß sein *muss*. Insofern auch der *modale Qualitätssprung* einer Wiederholungsstruktur unterliegt, d.h. bis zu einem, nur individuell zu bestimmenden Grad, gilt es immer wieder oder zumindest mehrere Male zu springen, so ist

doch der erste Sprung auch diesbezüglich irreversibel, dass alle weiteren sich an der Unmöglichkeit seiner Wiederholung versuchen müssen. Wesentlich ist ferner, dass der Sprung *durch* und *am* exzessiven Selbst erfolgt, und deshalb sowohl aktive wie passive Momente aufweist. Die bewussten, selbstformenden Elemente paaren sich hier mit der pathisch-responsiven Teilnahme am eigenen Erfahrungs- und auch Seinsgeschehen. Es gilt zu beiden ein „Ja“ zu sprechen, notgedrungen und willentlich. Die existenzielle *Konkretion* ist somit Ausdruck einer Freiheit, die responsiv bleibt, darin aber eine selbsttransformative Willensaktivität aufweist, welche sich selbst gegenüber Ver-antwort-ung wahrnehmen will. Eine Ver-antwort-ung, die ein Ausdruck, wie wir sagten, eines Selbst-Ethos ist im Rahmen der eigenen Transformation (siehe IV-2.5.), die es *tatsächlich* zu erleiden gilt, um sie auch *tatsächlich* vollziehen zu können. Wesentlich ist schließlich, dass der *modale Qualitätssprung*, in Abkehr auch von aller begrifflichen Verdichtung, durch die *Konkretion* dem Leben seine Gegenwart selbst verleihen kann. Der Sprung ist somit keine Transzendierung in ein Höheres, sondern, vergleichbar dem ἔτερον des Seins im *Sophistes*, in ein Anderes und Verschiedenes der Gegenwärtigkeit des Hyperphänomenalen. Diese Gegenwartsweise durch die existenzielle *Konkretion* ist für das exzessive Selbst, welche diese Existenz lebt, maximalisiert, für die Außenstehenden je nach Transparenz und Zugänglichkeit deskriptiv durchaus zugänglich. Nichts ist so *wirkmächtig* wie ein reales Leben. Dies geht auch über die starke Wirkung der Künste hinaus. Das wirklich Anschauliche, Plastische, Augenfällige und Unabwendbare liefert das gelebte Leben, von dem die Künste ebenso wie die Philosophie zehren.

Im Lichte unserer grundsätzlichen Annahme und Forderung an die Hyperphänomenologie können wir so festhalten: Durch den *modalen Qualitätssprung* im hyperphänomenologischen Leben kommt dem Hyperphänomenalen in seiner *tatsächlich* vollzogenen Gelebtheit die größte Anwesenheit als Abwesenheit zu. Die hyperphänomenologische Existenz setzt nicht nur ihre empirische sowie reflexive Präsenz im betroffenen Selbst voraus, sondern steigert diese noch in ihrer Realisierung in dessen Lebensvollzug. Wo wir in Bezug auf die textuelle Präsenz noch von einem „Gleichsam“ der Anwesenheit sprachen, gibt es in Bezug auf die *tatsächliche* Existenz kein „Quasi“ der Gegenwart mehr, sondern sie ist selbst eine Gegenwartsweise, und zwar die stärkste. Dieses Faktum antwortet so auch auf die eingangs dieses Teilkapitels angeführten drei Kriterien der *Konkretion*: – Eine erfahrbare Vergegenwärtigung des Hyperphänomenalen erstens, – eine unmethodische Unmittelbarkeit dieser Vergegenwärtigung zweitens und – der Einbezug der Dimension der *Tatsächlichkeit* dieses Erfahrens *pro nobis* resp. *pro me* drittens. Sie alle sind durch den *modalen Qualitätssprung* in der *tatsächlich*

performierten Existenz des exzessiven Selbst erfüllt. Der *modale Qualitätssprung* bezeichnet, mit alle dem zwar einen Sprung aus der Hyperphänomenologie heraus, doch markiert er als Sprung in ein hyperphänomenologisches Leben die einzige Möglichkeit, um also durch eine *Konkretion* als Komplement an die Seite der Hyperphänomenologie zu treten und nicht über diese hinaus zu gehen oder sich von dieser abzuwenden. Was die Hyperphänomenologie *als* Hyperphänomenologie nicht zu leisten vermag, aber doch indirekt schon aufzeigt, muss in einer diesem Aufzeigen gemäßen Existenz seinen Fortlauf finden: Die Existenz ergänzt so die Erfahrung, den Gedanken und den Begriff um die Qualität ihrer größeren Gegenwartsweise. Der modale Sprung klärt so endgültig auch den Status unserer hypothetisch eingeführten, von einer Innerlichkeitspsychologie weit entfernten Begriffe: Sie sind auf den *modalen Qualitätssprung* hin angelegt, um sich im hyperphänomenologischen Leben gleichermaßen zu bewähren wie als hinfällig zu erweisen.

Schließlich lichtet sich hier auch, was wir in dieser Schrift sporadisch unter der Bezeichnung einer Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie erwogen: Eine solche steigert die performative Dimension der Hyperphänomenologie in der Tat in das hyperphänomenologische Leben, als dessen Keim wir zurecht den Exzess vermuteten, der die Hyperphänomenologie nicht nur aus sich treten lässt, um als Denk- und Erfahrungshaltung *tatsächlich* auch vollzogen zu werden, sondern, wie wir nunmehr wissen, um auch *tatsächlich* existiert zu werden. Die Hyperphänomenologie wird also von innen her gesprengt, denn sie verlangt von sich selbst, im Angesicht ihrer Existierung, immer mehr als sie zu verrichten vermag. Sie verlangt ein Leben: Das Leben des exzessiven Selbst. Die Hyperphänomenologie wird durch den *modalen Qualitätssprung* also zu immer mehr als sie ist, d.h. eine Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie, genauer vielleicht noch ein Hyperphänomenales der Hyperphänomenologie. Sie ist jedenfalls immer mehr als ihre “Sachen selbst“ oder deren Beschreibbarkeit es sind. Die Hyperphänomenologie ist, sobald es sie zu konkretisieren gilt, folglich *trans se ipsum*, denn sie wird sich selbst hyperbolisch. Die Fruchtbarkeit der Ambivalenz, wie sie uns am Herzen liegt, vollstreckt sich vielleicht auch gerade hier am deutlichsten: Im Leben eines λόγος der Erfahrung, der im *tatsächlichen* Leben dieser Erfahrung über sich hinaus sein muss.

Doch ist nun alles dies, was jetzt zuletzt folgte, ja doch wieder ausgesprochen und auf den Begriff gebracht, wo doch auch unser λόγος tunlichst in den Hintergrund treten sollte zugunsten des hier nun endgültig erforderlichen, modalen Übergangs. Solange wir diesen nur artikulieren,

ist er noch nicht erfolgt. So wie es die Leiter, sobald der Aufstieg vollbracht ist, wegzuwerfen gilt, so muss auch diese Schrift ihr Medium hinter sich lassen. Jene Leser, die also bis hierhin mit dem vorgelegten Versuch mitgegangen sind, und zu diesen gehört bekanntlich auch der Autor selbst, insofern er selbst einer dieser Leser *ist*, müssen von der unmittelbaren Gegebenheit seiner Inhalte nun abrücken, um einer Existenz Raum zu schaffen, die sich *nicht sagen*, sondern nur *existieren* lässt. –

Nachbemerken: Zur Frage eines anderen Lebens

Alle Philosophie ist Arbeit am λόγος, so sagten wir. Genauer noch, Arbeit am λόγος, im λόγος und durch den λόγος. Aller λόγος aber ist noch nicht “die“ Existierung des λόγος, wo dieser über sich hinaus gehen muss. So ist auch alle Philosophie immer mehr, als was sich sagen, denken und erkennen lässt, dort nämlich, wo sie zur *ihr gemäßen* Existenz aufruft. So ergänzen wir nun: Alle Philosophie ist Arbeit am λόγος, insofern sich dieser λόγος im Geschick des Vollzugs seines denkerischen Vermögens auch noch in seine Praxis zu übersteigen weiß. „Denken heißt Überschreiten“¹⁴³⁸, lesen wir bei Ernst Bloch. In unserem Sinne heißt Denken auch das Überschreiten des Denkens selbst, wo es *aus* diesem, *auf* dieses existenziell zu respondieren gilt. Die Hyperphänomenologie als ein neues und anderes Denken, wie wir dies hier untersucht und dargelegt haben, ist, wie wir zuletzt sahen, Ausdruck einer solchen Überschreitung: Von einem anderen Denken auch in ein anderes Leben, das dem Denken, welchem es entstammt, einen praktischen Ausdruck zu verleihen versucht. Verstehen wir also die Hyperphänomenologie als Ausdrücke einer Philosophie *schlechthin*, d.h. als ein nochmal radikaleres Wiedererlernen des rechten Sehens und Analysierens der Welt, das so im Fremden, Disparaten und Ambivalenten der Welt seinen Anfang nehmen muss, sich dabei nur noch in seiner eigenen Indirektheit erträgt, so naturgemäß ins Stolpern gerät, dadurch aber womöglich sogar normativen Charakter annimmt, dann erweist sich *diese* neue und andere Philosophie nicht zuletzt deshalb als neu und anders, weil sie ihren im Grunde ungeheuerlichen und erschütternden Gehalten auch einen existenziellen Ausdruck zu verleihen versteht.

Das Paradox des hyperphänomenologischen Ausdrucks sprengt sich dann in den Ausdruck des hyperphänomenologischen Paradoxes, insofern dieses stolpernd gelebt wird, als die von Waldenfels betonte *Radikalisierung des Unmöglichen*. Dass Waldenfels selbst diesen Schritt in ein hyperphänomenologisches Leben nicht explizit geht, ist ihm nur bedingt vorzuhalten, sehen wir unsere Stoßrichtung hier doch ausdrücklich als eine Ergänzung zur waldenfelsischen Hyperphänomenologie, die als solche nicht ausschließlich einer vorangehenden *Kritik* entspringen muss. Dennoch ist es als ein Mangel einzusehen, dass Waldenfels nicht aufgreift, welche Wirkung die Hyperphänomenologie als ein neues und anderes Denken auf seine Leser haben kann, ja haben *muss*. Es scheint beinahe, dass er die von ihm ansonsten postulierte Radikalität seines Denkens in diesem Punkte für zu gering nimmt. Dabei gilt in dieser Sache

¹⁴³⁸ Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, S.2/3.

doch mit Entschiedenheit ein Wort Steiners: „Die „Andersheit“, die in uns eintritt, macht uns anders.“¹⁴³⁹ Wozu denn, das Hyperphänomen bewusst erfahren, denken und beschreiben, wenn nicht gerade dies auch das eigene Leben verändern soll? Insofern die Hyperphänomenologie eine Philosophie ist, tangiert sie die Frage nach einem anderen Leben ohnehin auf genuine Weise. Insofern dieses andere Leben einem neuen Denken entspringt, erweist es sich als Ausdruck dieses Denkens selbst, d.h. als eine konkrete Verschiebung im gravitativen Kräftefeld. Es gibt dieser Neubestimmung der Gewichte selbst das letzte und schwerste Gewicht, wenn das hyperphänomenologische Leben nämlich zum gelebten „Beweis“ seiner Sache selbst wird. Sich existenziell in den Riss der ambivalent-dialektischen Ungeborgenheit zu begeben und sich dort im Exzessiven zu halten, ist dann ebenso rar und rigoros wie das wahrhaftig philosophische Leben dies ohnehin immer schon war: Ein Leben konsequent bis an die Extreme. Alle Philosophie ist auf unterschiedlichste Weisen der Vollzug eines andauernden Grenzganges, und wo sie dies nicht ist, ist sie keine Philosophie im eigentlichen Sinne mehr und droht in Halbheiten ihrer selbst abzudriften.

Dass diese unsere letzte Bewegung der Hyperphänomenologie, d.h. der Schritt in die existenzielle *Konkretion* eines radikal Gedachten und ebenso radikal Erfahrenen, bei Denkern wie Kierkegaard, Nietzsche, aber auch bei Heidegger, Jaspers oder Sartre in manchem schon angelegt ist, zumindest dem Ansatz nach, wollen wir nicht verhehlen. Dennoch gilt es die Dynamisierung des Lebens, welche aus der wissentlichen wie ebenso der unbewussten Begegnung mit Hyperphänomenen resultiert und unser Leben so zu Kehrtwenden anleitet, in ihrer Eigenheit zu fassen. Hyperphänomene sind nicht nur von deskriptiver Besonderheit, sondern gerade auch in ihrer *verfremdenden* Wirksamkeit, welche sich zur *verfremdend* und verrückend wirksamen Wirklichkeit steigert, exzeptionell, sofern wir in allen Phänomenen immer auch Überschüssiges, Abweichungen und Entzogenes erkennen. Der hyperphänomenale Appell, der fortlaufend an unser Leben geht, um dieses der in ihm manifesten Wirklichkeit zu adaptieren, entspringt somit aus der Wirklichkeit *in toto*, da der offenen Wirklichkeit, im Ganzen und jeweils Einzelnen, eine uns angehende Fremdheit zukommt. Das Hyperphänomen ist somit das Phänomen, welches nicht nur hyperbolische Erfahrungen bezeichnet und auf uns hyperbolisch wirkt, etwa als leibliche Erregung, sondern *potentialis* auch über sich selbst hinaus ist, in das Leben seiner existenziellen Respondenten hinein. Die darin implizierte Hyperphänomenologie *der* Hyperphänomenologie zeigt so auch eine Besonderheit dieser Lehre

¹⁴³⁹ Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.248.

der Erscheinung an, nämlich einer Art Selbst-ἐποχή zu unterliegen, wo sie sich in das Unsagbare ihrer Existenz sprengt. Da hält sich die Hyperphänomenologie gleichsam ihrer selbst gegenüber zurück, insofern sie sich selbst überschreitet. Sie klammert sich selbst als λόγος aus, um sich ganz als Praxis entfalten zu können. Sie deskribiert nicht mehr, sondern existiert, was sich zeigt. Die Hyperphänomenologie wird dann selbst zum Ereignis, das sich als ein Tun, nicht nur ihrer Anwendung, sondern ihrer Verlebendigung ins Werk setzt, indem sie als Existierung ihrer Gehalte selbst mit hervortritt, um immer mehr zu sein, als sie ist.¹⁴⁴⁰ Hier, zuletzt, ist sie zumindest implizit, von der fundamentalen Rückbindung der hyperphänomenalen Praxis an ihren λόγος abgesehen, auch außer-methodisch am Werk. Und zwar gleichsam als Ausprägung einer gereiften Rückkehr zum latenten Riss, der schon das zugleich nicht-natürliche und proto-phänomenologische Zwischen durchzieht, im Rahmen einer hyperphänomenologischen Existenz aber eher zum Riss eines post-phänomenologischen und über-natürlichen Zwischen wird. Diese Transition des Hyperphänomens, wie ebenso der Hyperphänomenologie, in das andere Leben ihrer selbst ist dabei keineswegs nur linear oder kausal zu verstehen, sondern durchaus diastatisch und verschränkt, weshalb wir für die existenzielle *Konkretion* mit Waldenfels durchaus von einer Realisierung im Futur II sprechen können. Für diese gilt: „Antwortend werde ich sein, was ich auf gewisse Weise schon gewesen sein werde, da ich einem Anspruch folge, der mir nie als eigene Möglichkeit bevorstand und der einer ursprünglichen Vergangenheit angehört, die nie meine Gegenwart war.“¹⁴⁴¹ Ebenso gilt: „Vorgängigkeit impliziert eine *vergangene Zukunft*, Nachträglichkeit eine *zukünftige Vergangenheit*.“ Sowie: „Vorgängig ist, was *kommend war*, nachträglich, was *gewesen sein wird*.“¹⁴⁴² Diese zeitverschobene Realisierungsstruktur bezeugt auf ihre Weise aber wieder nur, dass und inwiefern die hyperphänomenologische Lebens-Praxis an ihren λόγος und dieser an sein Pathos rückgebunden bleiben.

Das hyperphänomenologische Leben verwirklicht also eine zukünftige Vergangenheit seiner gedachten und erfahrenen selbst, wie ebenso das hyperphänomenologische Denken und Erfahren schon eine vergangene Zukunft seiner Verlebendigung impliziert. Der *modale Qualitätssprung* ist damit auch ein Sprung zwischen den verschobenen Zeiten, der vom Zukünftigen in das Vergangene wie ebenso vom Vergangenen in das Zukünftige geht. Das exzessive Selbst ist in seiner Dynamik zwischen dem Profundalen und Exponatischen, d.h.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Waldenfels: *Antwortregister*, S.201.

¹⁴⁴¹ Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, S.65.

¹⁴⁴² Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.179.

seiner Herkunft und Zukunft nach, somit ebenfalls primär diastatisch und verschränkt zu begreifen, was wiederum einzig möglich bleibt, insoweit es ja gerade das Hyperphänomenologische, welches nun einmal eine Zeitverschobenheit nachweist, zu existieren versucht. Die von Waldenfels wiederum kritisch vorgebrachten Worte zum Existenzialismus, „der das Denken mit dem Leben zu verschmelzen verspricht“ und der sich so einer „kurzschlüssigen Pathetik“ annähere, wo doch die Philosophie ohne ein gewisses *dégagement* nicht zu denken sei ¹⁴⁴³, tangieren uns hier nicht, da sich das hyperphänomenologische Leben – erstens, nicht als Verschmelzung von Denken und Leben erweist, sondern als rückgebundene Transition vom einen in das andere, es – zweitens, in seiner *Konkretion* keineswegs pathetisch ist und es – drittens, gerade durch eine Art „Befreiungsschlag“ zu erlangen ist, wie der *modale Qualitätssprung* zeigt. Dennoch irrt Waldenfels mit seiner Kritik am Existenzialismus, zumindest unter dem Gesichtspunkt der offenkundig starken Vergegenwärtigungsmöglichkeiten von gelebter Hyperphänomenalität, die auch diesem eignen und die wir hier bekanntermaßen als grundlegend einstufen, von unserem differierenden *Kritik*-Begriff für die Hyperphänomenologie gar nicht zu sprechen.

Das besagte hyperphänomenologische Leben haben wir im vorangehenden, letzten Teilkapitel nur äußerlich, nur formal beschrieben, ohne auszuführen, welche Lebensführung dies, bis auf Andeutungen, *in facto* zur Folge haben könnte. Wie es nun ebenso gewiss ist, dass die menschliche Existenz, wie sie auch geartet sein mag, immer auch Rätsel bleiben darf, und auch bleiben soll, so gilt auch, dass es sich in seiner *Tatsächlichkeit*, um die es uns ja geht, gerade einer Sagbarkeit entziehen *muss*. Wohin ein hyperphänomenologisches Leben inhaltlich wirklich führen kann, muss letztlich ein jeder, der diesen Weg beschreiten will und dazu fähig ist, selbst in Erfahrung bringen. Zu sagen, dass daraus nun ein Leben als Philosoph, als Künstler oder als Heiliger resultieren müsse, oder vielleicht auch als Politiker, Ökonom oder Jurist – was sich ohne Zweifel bereits schwieriger denken lässt, vermutlich aber von großer Brisanz wäre – mutet ebenso kurios wie inadäquat an, selbst wenn ein hyperphänomenologisches Leben letzten Endes natürlich in eine so zu bezeichnende Lebensform eingehen muss. Gewiss ist, dass ein hyperphänomenologisches Leben sich einer eindimensionalen Kanalisierung auf *ein* ihr entsprechendes Leben, etwa als gelehrter Hyperphänomenologe, der nun ein Leben seiner Forschungsmethode gemäß ins Auge fasst, ebenso entzieht, wie dass es trotz seiner Schwierigkeit und Exzessivität unzählige Möglichkeiten bietet, um eine Existenz dieser

¹⁴⁴³ Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.335.

philosophischen Kolorierung entsprechend kreativ, frei und variabel anzugehen. Der nie ganz zu tilgende experimentelle und deshalb immer auch übende sowie versuchende Charakter eines solchen Lebens, der sich von seiner Denkart her naturgemäß ableitet, leistet hier dann ohnedies das Seinige in Sachen wiederkehrender Ungebundenheit und erfinderischer Herausforderung. Der Leser selbst, ob nun von dieser Schrift hier angeleitet, von den großen Texten der Philosophie oder von Waldenfels, springt nicht nur selbst und bewährt nicht nur selbst die höchste Gegenwärtigkeit von Hyperphänomenalem, sondern beantwortet letztlich auch als einziger, was ein hyperphänomenologisches Leben *tatsächlich* sein kann. Dieses fungiert so als eine Art unbestimmtes Ideal für den Einzelnen, der *sich selbst* als exzessives Selbst *wird*.

Blicken wir nun, am Ende dieser Untersuchung auf ebendiese zurück, so sprechen wir hier aus einem beinahe atopischen Beisein ihrer eigentlich schon übersprungenen Verfassung. Einerseits wollen wir abschließend auf sie zurückblicken, haben sie andererseits aber schon abgeschlossen, insofern das letzte Teilkapitel sich in die existenzielle *Konkretion* überstieg. Einerseits sind wir uns also immer hinterher, andererseits aber nur, weil wir bereits vollbracht haben, was wir jetzt zu vollbringen vorsehen. Wir stehen also auch mit diesen Nachbemerkungen, wie es schon mit den Vorbemerkungen der Fall war, in gewisser Hinsicht außerhalb der linearen Entwicklungsdimension dieser Schrift. Unser zugleich retrospektiver wie prospektiver Blick zeigt auch hier wieder, dass unserer Untersuchung ein auch alienarer Zug entspricht und damit solider Ausdruck einer unmöglichen Möglichkeit bleibt. Um den Blick zurück nun aber doch ganz klassisch zu wagen, hat sich unser Versuch die waldenfelsische Hyperphänomenologie als ein neues und anderes Denken zu untersuchen, als Bewegung von den *Umgebungen* des Hyperphänomenalen (*Teil I*) über die *Exposition* und *Spezifikation* des Hyperphänomenologischen (*Teil II* und *III*) bis in die *Konkretion* des Hyperphänomenologischen (*Teil IV*) herausgestellt. Zugleich entsprach dies auch einer Motion vom *Ante se ipsum* zuerst des Hyperphänomenalen, dann des Hyperphänomenologischen, zum *In se ipso* der Hyperphänomenologie und schließlich zum *Trans se ipsum* des Hyperphänomenalen. Die Grundanliegen der *Exposition*, *Interpretation*, *Kritik* und *Komplementierung* der waldenfelsischen Hyperphänomenologie waren dabei ebenso leitgebend wie unsere fünf Leitmotive der *Eingestelltheit*, *Sachlichkeit*, *Involviertheit*, *Performativität* und *Deskription*. Auch die als charakterisierende Motive einer Methodik in den Vorbemerkungen erwähnten Bemühungen die Hyperphänomenologie empirisch herzuleiten, sie trotzdem in Textnähe herauszuarbeiten, eine dafür nötige Aufmerksamkeit zu kultivieren, sie experimentell zu erproben, dabei Wiederholungen nicht zu scheuen, sich trotzdem der

gebotenen Freiheit zu bedienen und dies alles als Verantwortung einer kontinuierlichen Arbeit am λόγος zu verstehen, blieben maßgebend, ungeachtet variierender Gewichtung und Berücksichtigung. Für diese galt, in der ganzen Ambivalenz einer Methodik, die mit dem Unmethodischen zumindest kokettierte, jedenfalls Pascal Quignards Bemerkung: „Die Methode ist der Weg, nachdem wir ihn durchlaufen haben.“¹⁴⁴⁴ Der Versuch den Leser dabei weitestgehend protreptisch in den Denk- und Zeigeprozess der Arbeit mit einzubeziehen, war sicherlich ein Hauptanliegen, das in seinem möglichen Gelingen jeder Leser selbst zu beurteilen weiß. Tatsache ist, dass wir nach Möglichkeiten an der hyperphänomenalen *Sachlichkeit selbst* zu arbeiten versuchten, die uns letzten Endes auch über die Hyperphänomenologie hinausführen musste. Dass diese vielleicht „nur“ im Bunde mit den Künsten und dem Leben der betroffenen Leser zu ihrer *tatsächlich* möglichen und, also solchen, auch notwendigen Realisierung gelingen kann, gehört sicherlich zu den eröffnenden Elementen, welche diese Untersuchung hier erbringen konnte.

Der vorgelegte Stil, inhaltlich wie sprachlich, war dabei von einer gewissen Verdichtung, Überlagerung und mannigfachen Beweglichkeit geprägt, die so der ambivalent-dialektischen Naturierung hyperphänomenaler Zustände zu entsprechen versuchte. Sie war trotz ihrer zeitweiligen Komplexität unumgänglich, denn die bloße Anschauung der Hyperphänomenalität hätte ebenso wenig ausgereicht, wie eine simplifizierte Terminologie oder Denkwendigkeit ihrem Sich-Zeigen gegenüber, um der hyperbolischen sowie demarkativen Wirklichkeit Genüge zu tun. Obgleich dieses Vorgehen gewiss kein leichtes war, wurde gerade dadurch auf einer reflexiven Ebene eine konkrete Gegenwärtigkeit des Hyperphänomenologischen geschaffen, die, ebenso wie der grundsätzliche Wiederholungsgestus von Begriffen und Gehalten, dabei der „Sache selbst“ und ihrer Erforschbarkeit entsprangen. Wir können nur hoffen, dass der Leser auch hier ein wenig ins Taumeln oder Stolpern geriet, verlangt das Exzessive doch genau dies. Die immer wieder dichte und verwickelte Sprache dieser Schrift jedenfalls dürfte ein Zeichen dafür sein, wie auch die Sprache hier, an den Grenzen ihrer Möglichkeiten, ins Stolpern geriet und sich nach Erlösung im unsagbaren Vollzug zu sehnen begann.

Gälte es nun die hyperphänomenologische Bewegung nach Waldenfels, die im exzessiven Selbst mündet, in wenigen, vereinfachenden Sätzen zusammenzufassen, so könnte dies wie

¹⁴⁴⁴ Quignard: *Abimes*, S.161.

folgt klingen: Es gibt Erfahrungen des Fremden. Diese lassen sich durch eine entsprechende Aufmerksamkeit erkennen, beschreiben und untersuchen. Für diese Erfahrungen gilt aber auch, dass sie uns auf besondere Weise treffen können, nämlich indem sie unsere Erfahrung *verfremden*, aber auch indem sie gerade nur *uns* betreffen können. So können sie uns sogar verwunden und uns selbst befremden. Dies gilt auch für textuelle Erfahrung. Solche Erfahrungen vollziehen wir dann auf ganz besondere Weise, d.h. wir sind in deren Erfahrung auf spezielle Weise als Leser involviert. Ihr Sich-Zeigen gelingt dabei auf besonders klare Weise in der Literatur, die eine starke Präsenz ihrer Gehalte durchscheinen lässt. Diese kann den Leser so stark mitnehmen, dass er sich selbst transformieren muss, um sie noch zu ertragen. Dazu muss er die Antwort, die dann verlangt ist, selbst performativ vollbringen. Ein *modaler Qualitätssprung* führt ihn so von der Erfahrung in die Existierung davon, in welcher er selbst zur Antwort auf seine erlittene Verwundung *wird*. Dies führt zu einer Sprengung der Hyperphänomenologie in ein hyperphänomenologisches Leben, das nur der Leser selbst existieren kann.

Gegenüber aller Präzision der Beteuerung von eigener Gesprengtheit und Offenheit, die selbst im Grunde allzu geschlossen und konzise formuliert sind, mag hier aber auch zutreffen, dass unsere Untersuchung ihrem Stoff vielleicht dann am gerechtesten wurde, wenn sie diesen auch leicht verfehlt hat, um gerade so ihrer wirklichen Alterität zu entsprechen. Die wirkliche Freiheit und Polysemie der hyperphänomenalen Wirklichkeit ist, wo sie erlebt wird, jedenfalls doch eine andere, als jene, die wir hier zu umschreiben und umschreiten versucht haben.¹⁴⁴⁵ Die bemerkenswerten Verse Rilkes in den *Duineser Elegien* geben so vielleicht am klarsten wieder, was wie ein paradoxes, darin aber besonders redliches Ethos der dargelegten Hyperphänomenologie anmutet: „Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.“¹⁴⁴⁶ Diese leichte, nennen wir sie Verschobenheit, die verfehlt und zerfällt, weil sie gerade dies muss, mag so, je nach Perspektive, auch für unseren Umgang mit Waldenfels zutreffen. Wir haben hier sicherlich einen Waldenfels vorgelegt, der sowohl einen faktisch-objektiven als auch einen interpretatorisch schon stark geprägten Charakter aufweist. Unser Versuch war dabei, in aller Aufrichtigkeit seinem Denken gegenüber, ebenso einer fruchtbaren Eigenwilligkeit zu genügen. Eine Einführung in das Denken Waldenfels‘ haben und wollten

¹⁴⁴⁵ Vgl. Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.232: „[...] eine gute Deutung verfehlt den Text oder den Kunstgegenstand um eine Entfernung, um einen Umkreis der Inadäquatheit, der selbst wiederum so erleuchtet ist wie die Korona um die verfinsterte Sonne. Das Verfehlen ist ein Garant für die erlebte „Andersheit“ – für die dem Gedicht, dem Gemälde, dem Musikstück innewohnende Freiheit, zu sein oder nicht zu sein, in einen geistigen Austausch mit uns zu treten oder nicht.“

¹⁴⁴⁶ Rilke: *Duineser Elegien* (8. Elegie), S.41.

wir, trotz dem beträchtlichen Anteil exponierender Stellen, so jedenfalls nicht schreiben. Der Hyperphänomenologie gemäß gilt es Waldenfels, mehr noch als andere Denker, aber als eine unsystematische Anregung zu fassen, die einen selbst herausfordern soll. Waldenfels ist gerade kein Denker, den man auswendig lernen und dann anwenden darf, um ihn nicht vollends zu verfehlen. Lebendig werden er und sein Denken, wo man *mit ihm*, nicht durch ihn denkt, wo sich *mit ihm* arbeiten und erfahren lässt, schlimmstenfalls sogar auf Kosten einer letzten Präzision, dafür aber im Dienst eröffnender Denk- und Erfahrungsräume. Verzerrungen oder allzu idiosynkratische Behandlungen im Umgang mit großen Denkern sind gewiss suboptimal, doch können diese philosophisch gerade besonders anregend wirken, wie etwa Adornos “Kierkegaard“ oder Heideggers “Nietzsche“ hinlänglich beweisen. Waldenfels war und ist uns ein Tor zur Erfahrung, doch kann es nie nur beim Einschreiten in diesen Bereich bleiben, wie der *IV. Teil* dieser Schrift deutlich zeigt. Ob wir damit Waldenfels besser verstanden haben, als er sich selbst, wollen wir weder behaupten noch erhoffen. Der Komparativ interessiert uns im Lichte der “Sache selbst“ herzlich wenig, weitaus wichtiger bleibt eine Praxis, die selbst zum Stimulus wird. Gerade dies bestätigt, dass diese Schrift hier letzten Endes immer nur propädeutisch war, so wie es im Grunde alle Philosophie ist, denn sie war in ihrer Hauptsache Vorbereitung. Im vorliegenden Falle für das hyperphänomenologische Leben eines exzessiven Selbst, dem, allen Umschreibungen zum Trotz, der Boden immer nur bereiten, nicht aber schon bestellt werden kann.

So bleiben hier, zum Ende, nur zweierlei Optionen übrig: Einerseits die Möglichkeit einer Weiterführung des vorgelegten Ansatzes, angewandt etwa auf Denker vom Schlage Kierkegaards, Nietzsches, Pessoa's oder Heideggers, oder aber auf spezifische Themenfelder, wie das Politische oder Theologische, mit ihren jeweiligen Fragen. Dann ließe sich mit den uns jetzt vorliegenden, hyperphänomenologischen Mitteln an den Texten solcher Größen ansetzen, um die hyperbolischen Erfahrungen, die sich in ihrem Denken konzentriert haben, freizulegen – wie in dieser Schrift dem Ansatz nach bereits erfolgt – und sodann auf deren performative Momente hin zu untersuchen, oder aber unterschiedliche politische oder theologische Phänomene entsprechend zu beschreiben und zu analysieren. Andererseits aber bleibt *uns* nur der vielbesagte Sprung in die Imponderabilie des Lebens selbst, das wir in seiner so bezeichneten Unabwägbarkeit nicht nur bereits hyperphänomenologisch fassen, sondern genau so auch schon existiert haben werden.

Literaturverzeichnis

Primäre Quellen:

- Waldenfels, Bernhard: *Das sokratische Fragen*. Anton Hain. Meisenheim am Glan 1961
- Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an E. Husserl*. M. Nijhoff. Den Haag 1971
- Waldenfels, Bernhard: *Möglichkeiten einer offenen Dialektik in Phänomenologie und Marxismus*. Band 1. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1977
- Waldenfels, Bernhard: *Verhaltensnorm und Verhaltenskontext in Phänomenologie und Marxismus*. Band 2. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1977
- Waldenfels, Bernhard: *Im Labyrinth des Alltags in Phänomenologie und Marxismus*. Band 3. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1978
- Waldenfels, Bernhard: *Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in Phänomenologie und Marxismus*. Band 4. Suhrkamp Frankfurt am Main 1979
- Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1980
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1983
- Waldenfels, Bernhard: *In den Netzen der Lebenswelt*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1985
- Waldenfels, Bernhard: *Ordnung im Zwielficht*. 2. Auflage (1. Auflage Suhrkamp 1987). Wilhelm Fink. München 2013
- Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp 1990
- Waldenfels, Bernhard: *Einführung in die Phänomenologie*. Wilhelm Fink. München 1992
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1994
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge I*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1995
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1997
- Waldenfels, Bernhard: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998
- Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998
- Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1999
- Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Herausgegeben von Regula Giuliani. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2000

- Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2002
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2004
- Waldenfels, Bernhard: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Suhrkamp Frankfurt am Main 2005
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2006
- Waldenfels, Bernhard: *Schattenrisse der Moral*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2006
- Waldenfels, Bernhard: *Philosophisches Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens 1980–2005*. Herausgegeben von Regula Giuliani. Wilhelm Fink. München 2008
- Waldenfels, Bernhard: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2009
- Waldenfels, Bernhard: *Lehren und Lernen im Wirkungsfeld der Aufmerksamkeit in Festschrift für Käte Meyer-Drawe, S.23-33*. Herausgegeben von N. Ricken, H. Röhr, und J. Ruhloff. Fink. München 2009
- Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2010
- Waldenfels, Bernhard: *Bewährungsproben der Phänomenologie in Philosophische Rundschau*, Band 57 (2), S.154-178. Herausgegeben von Martin Gessmann, Jens Halfwassen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Mohr Siebeck. Tübingen 2010
- Waldenfels, Bernhard: *Radikalisierte Erfahrung in Phänomenologie der Sinnereignisse*. Herausgegeben Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. Wilhelm Fink. München 2011
- Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2012
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*. Suhrkamp. Berlin 2015
- Waldenfels, Bernhard: *Platon: Zwischen Logos und Pathos*. Suhrkamp. Berlin 2017
- Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Suhrkamp. Berlin 2019

Sekundäre Quellen:

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1973
- Adorno, Theodor W.: *Vermischte Schriften I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1986
- Adorno, Theodor W.: *Vorlesung über Negative Dialektik*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003
- Alloa, Emmanuel: *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*. Diaphanes. Zürich 2018
- Anselm von Canterbury: *Proslogion / Anrede*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis. Reclam. Stuttgart/Ditzingen 2005
- Aristoteles: *Kategorienschrift* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Band 1. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1995
- Aristoteles: *Die Lehre vom Satz* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Band 1. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1995
- Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Reclam. Stuttgart 2000
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Reclam. Stuttgart 2003
- Aristoteles: *Physik. Vorlesung über Natur*. Zweiter Halbband (Bücher V-VIII). Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hans Günter Zekl. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1988
- Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhmann. Reclam. Stuttgart 1994
- Aristoteles: *Politik* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Band 4. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1995
- Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Reclam. Ditzingen 2019
- Aristoteles: *Topik* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Band 1. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1995
- Augustinus, Aurelius: *Confessiones / Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Reclam. Stuttgart 2009
- Augustinus, Aurelius: *De vera religione / Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme. Reclam. Stuttgart 2010

- Aurelius, Marcus: *Selbstbetrachtungen*. Übersetzt von Wilhelm Capelle. Kröner. Stuttgart 2001
- Ávila, Terese von: *Das Buch meines Lebens*. Gesammelte Werke Band 1. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Herder. Freiburg im Breisgau 2001
- Baasner, Rainer: *Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Erich Schmidt Verlag. Berlin 1996
- Bachtin, Michail M.: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Herausgegeben von Renate Lachmann. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1995
- Barth, Karl: *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. Herausgegeben von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja. Theologischer Verlag Zürich. Tübingen 2010
- Baudrillard, Jean: *Das radikale Denken*. Aus dem Französischen von Riek Walther. Matthes & Seitz. Berlin 2013
- Beckett, Samuel: *Drei Romane. Molloy. Malone stirbt. Der Namenlose*. Herausgegeben und übersetzt u.a. von Elmar Tophoven. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2005
- Beierwaltes, Werner: *Exaiphnès oder: Die Paradoxie des Augenblicks in Philosophisches Jahrbuch*. München 1966/67
- Benjamin, Walter: *Denkbilder*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1994
- Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit in Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1977
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk in Gesammelte Schriften, Band V*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1982
- Bergson, Henri: *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. Übersetzt von Roswitha Plancherel-Walter. Felix Meiner Verlag. Göttingen 2011
- Berkeley, George: *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Cosimo Classics. New York 2005
- Bernet, Rudolf: *Was kann Phänomenologie heute bedeuten?* in *Information Philosophie*. Heft Nr.4. 2010
- Bernet, Rudolf: *Das traumatisierte Subjekt in Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2001
- *Die Bibel*. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 2017

- Blanchot, Maurice: *Thomas der Dunkle*. Aus dem Französischen von Jürg Laederach. Suhrkamp. Berlin 2017
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. In drei Bänden. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1959
- Böhme, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2013
- Böhme, Hartmut: *Welt aus Atomen und Körper im Fluss. Gefühl und Leiblichkeit bei Lukrez in Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift Hermann Schmitz 65. Geburtstag*. Bonn 1993
- Borges, Jorge Luis: *Das Handwerk des Dichters*. Aus dem Englischen von Gisbert Haefs. Fischer. Frankfurt am Main 2013
- Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band 2. Herausgegeben von Oskar Kraus. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1955
- Broekman, Jan M.: *Darstellung und Diskurs in Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, S.77-97. Verlag Karl Alber. Freiburg /München 1982
- Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. Übersetzt von Alexander Nitzberger. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2014
- Bulka, Thomas: *Stimmung, Emotion, Atmosphäre. Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität*. mentis Verlag. Münster 2015
- Calabi, Clotilde: *Perceptual Salience in Phenomenology and Philosophy of Mind*. Edited by David Woodruff Smith and Amie L. Thomasson. Oxford University Press. 2005
- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 1997
- Casey, Edward S.: *An den Rand des Ereignisses kommen in Phänomenologie der Sinnereignisse*. Herausgegeben Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. Wilhelm Fink. München 2011
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp. Frankfurt 1984
- Celan, Paul: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen in Gesammelte Werke III*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1983
- Celan, Paul: *Die Niemandsrose in Die Gedichte*. Herausgegeben von Barbara Wiedermann. Suhrkamp. Berlin 2018
- Cimasky, Joseph J.: *All of a sudden. The Role of Εξαίφνης in Plato's Dialogues*. Duquesne University. 2014

- Cimino, Antonio: *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2013
- Claesges, Ulrich: In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Schwabe Verlag. Basel 1989
- *The Cloud of Unknowing and other works*. Translated with an Introduction and Notes by A.C. Spearing. Penguin Books. London 2001
- Coleridge, Samuel Taylor: *Biographia Literaria*. Band. II. Clarendon Press. 1907
- Cristin, Renato: *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit in Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2001

- Dalferth, Ingolf Ulrich: *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*. Mohr Siebeck. Tübingen 2009
- Dastur, Françoise: *Merleau-Pontys Begriff von Erfahrung als Reversibilität und Chiasma in Phänomenologie der Sinnereignisse*. Herausgegeben Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. Wilhelm Fink. München 2011
- Dattatreya: *Avadhuta Gita: Gesang der Freiheit*. Übersetzung und Bearbeitung von Daniel Herbst. Noumenon-Verlag. Hamburg 2016
- Dávila, Nicolás Gómez: *Einsamkeiten. Glossen und Text in einem*. Karolinger. Wien 1987
- Dávila, Nicolás Gómez: *Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift ... Aphorismen*. Ausgewählt und herausgegeben von Michael Klonovsky. Reclam. Stuttgart 2015
- Deleuze, Giles: *Differenz und Wiederholung*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. Wilhelm Fink. München 1992
- Deleuze, Giles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Übersetzt von Ulrich Johannes Schneider. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2000
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Übersetzt von Joseph Vogl. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2000
- Derrida, Jacques: *Die différance in Randgänge der Philosophie*. Herausgegeben von Peter Engelmanns, übersetzt von Gerhard Ahrens. Passagen Verlag. Wien 1999
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Suhrkamp. Frankfurt 1983

- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übersetzt von Jochen Hörisch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1979
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Reclam. Stuttgart 2008
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Herausgeben und übersetzt von Artur Buchenau. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1972
- Dhareshwar, Vivek: *The Song of the Sirens in the Heart of Darkness / The Enigma of Récit in boundary 2* Vol. 15, No. 1/2. Duke University Press. Durham 1986/87
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften, Band XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Herausgegeben von Helmuth Johach und Frithjof Rodi. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1997
- Döblin, Alfred: *Der Bau des epischen Werks in Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Walter-Verlag. Freiburg und Olten 1998
- Eckhart, Meister: *Deutsche Predigten*. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Reclam. Stuttgart 2001
- Eckhart, Meister: *Textauszüge über die Liebe aus deutschen Predigten und Traktaten*. Herausgegeben und übersetzt von J. Quint. Kohlhammer. München 1963
- Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin 1904
- Elberfeld, Rolf: *Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation in Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*. Herausgegeben von Hans Rainer Sepp und Ichiro Yamaguchi. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg 2006
- Elberfeld, Rolf: *Transformative Phänomenologie in Information Philosophie*. Heft Nr.5 2007
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Rowohlt. Hamburg 1957
- Empiricus, Sextus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Übersetzt von Malte Hossenfelder. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1985
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz. Reclam. Ditzingen 2017

- Fellmann, Ferdinand.: *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*. Albert. Freiburg/München 1983
- Figal, Günter: *Gibt es wirklich etwas draußen? – Skizze einer realistischen Phänomenologie in Information Philosophie*. Heft Nr.1. 2016
- Figal, Günter: *Hermeneutical Phenomenology in The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Edited by Dan Zahavi. Oxford University Press. Oxford 2012
- Figal, Günter: *Hermeneutik und Phänomenologie in Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen 2009
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Fischer. Frankfurt am Main 1991
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Band XII. Herausgegeben von Anna Freud. Fischer. Frankfurt am Main 1999
- Friesen, Norm: *Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction in Phenomenology & Practice*, Volume 7. No.2. 2014
- Frisch, Max: *Stiller*. Roman. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1954
- Frisch, Max: *Mein Name sei Gantenbein*. Roman. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1964
- Fuchs, Thomas: *Zur Phänomenologie der Stimmungen in Stimmung und Methode*. Herausgegeben von Friederike Reents und Burkhard Meyer-Sickendiek. Mohr Siebeck. Tübingen 2013
- Fuchs, Thomas: *Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie in Information Philosophie*. Heft Nr.3. 2015
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Hermeneutik I. Band I. Mohr Siebeck. Tübingen 2010
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen / Register*. Hermeneutik II. Band II. Mohr Siebeck. Tübingen 1993
- Gehring, Petra: *Anspruch und Befehl in Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2001
- Gehring, Petra: *Wie Phänomenologie interveniert*. In *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII. 2011
- Gelhard, Andreas: *Diastase und Diachronie – Levinas mit Waldenfels in Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Kathrin Busch, Iris Därmann und Antje Kapust. Wilhelm Fink. München 2007

- Gemoll, Wilhelm: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Freytag/Hölder-Pichler-Tempsky. München/Wien 1965
- Gödel, Kurt: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I* in *Monatshefte für Mathematik und Physik*. Akademische Verlagsgesellschaft. Leipzig 38 1931
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Die Leiden des jungen Werthers*. Reclam. Stuttgart 2014
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Maximen und Reflexionen*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Helmut Koopmann. Deutscher Taschenbuch Verlag. C.H. Beck. München 2006
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Sämtliche Werke*. Weimarer Ausgabe in 143 Bänden. Fotomechanischer Nachdruck der Weimarer Ausgabe von 1887–1919. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1987
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Torquato Tasso*. Reclam. Stuttgart 2016
- Goethe, Johann Wolfgang von / Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Herausgegeben von Fritz Bergemann. Insel Verlag. Frankfurt am Main 1981
- *Goethe-Handbuch*. Herausgegeben u.a. von Bernd Witte. Band 4/2, Personen, Sachen, Begriffe. J.B. Metzler. Stuttgart 1998
- Gombrich, Sir Ernst: *Die Geschichte der Kunst*. Phaidon. Berlin 2009
- Gondek, Hans-Dieter: *Der Händedruck zwischen Merleau-Ponty und Levinas in Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2001
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Atmosphere, Mood, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature*. Translated by Erik Butler. Stanford University Press. Stanford, California 2012
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2004
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Präsenz*. Suhrkamp. Berlin 2012
- Gumbrecht, Hans Ulrich/ Leland, Schavone und Schnapp: *The Athlete's Body, Stanford in Humanities Review* 6.2, S. VII-XII.
- Griesecke, Birgit: *World gone wrong. Verstummen als Notstand der Rede in Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Kathrin Busch, Iris Därmann und Antje Kapust. Wilhelm Fink. München 2007

- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2009
- Hampe, Michael: *Die Lehren der Philosophen. Eine Kritik*. Suhrkamp. Berlin 2014
- Hamsun, Knut: *Segen der Erde*. Aus dem Norwegischen von Alken Bruns. Ullstein. Berlin 2019
- Han, Byung-Chul: *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Fischer. Frankfurt am Main 2016
- Heidegger, Martin: *Hegels Begriff der Erfahrung in Holzwege* (GA5). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2004
- Heidegger, Martin: *Wegmarken* (GA9). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2003
- Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grunde* (GA10). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1995
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz* (GA11). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2006
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache* (GA12). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2018
- Heidegger, Martin: *Mein Weg in die Phänomenologie in Zur Sache des Denkens* (GA14). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2007
- Heidegger, Martin: *Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens* (GA14). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2007
- Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA17). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1994
- Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)* (GA20). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1994
- Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2005
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik* (GA40). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1883
- Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA56/57). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1987
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1995
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA61). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1994

- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)* (GA65). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2014
- Heidegger, Martin: *Besinnung (1938/39)* (GA66). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1997
- Heidegger, Martin: *Die Geschichte des Seyns (1938–40)* (GA69). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1998
- Heidegger, Martin: *Über den Anfang (1941)* (GA70). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2005
- Heidegger, Martin: *Das Ereignis (1941/42)* (GA71). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2009
- Heidegger, Martin: *Die Stege des Anfangs (1944)* (GA72). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2020
- Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA79). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1994
- Heidegger, Martin: *Nietzsche Band I*. Neske. Pfullingen 1961
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1967
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2010
- Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam. Stuttgart 1986
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 2007
- Heidegger, Martin: *Das Wesen der Sprache in Unterwegs zur Sprache*. Neske. Pfullingen 1990
- *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Herausgegeben von Dieter Thomä. J.B. Metzler. Stuttgart/Weimar 2013
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1973
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1971
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik (Erster Teil)*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1986
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik (Zweiter Teil)*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1986
- Heisenberg, Werner: *Quantentheorie und Philosophie*. Reclam. Stuttgart 1986
- Hesse, Hermann: *Steppenwolf*. Erzählung. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1974

- Hofmannsthal, Hugo von: *Brief des Lord Chandos*. Herausgegeben von Fred Lönker. Reclam. Ditzingen 2019
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Insel Verlag. Frankfurt am Main 2019
- Hösle, Vittorio: *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. C.H. Beck. München 2018
- Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction and Notes by Meter Millican. Oxford University Press. Oxford 2007
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (Hua I)*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2012
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie (Hua II)*. Herausgegeben von Walter Biemel. Nijhoff. Den Haag. 1950
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Hua III)*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2009
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Hua IV)*. Herausgegeben von Walter Biemel. Nijhoff. Den Haag. 1952
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (Hua VI)*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2012
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie I (1923-24) (Hua VII)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Nijhoff. Den Haag 1956
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie II (1923-24) (Hua VIII)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Nijhoff. Den Haag 1959
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesung Sommersemester 1925 (Hua IX)*. Herausgegeben von Walter Biemel. Springer-Science+Business Media B.V. Den Haag 1968
- Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Nijhoff. Den Haag 1966
- Husserl, Edmund: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Hua XI)*. Nijhoff. Den Haag 1966
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935 (Hua XV)*. Herausgegeben von Iso Kern. Nijhoff. Den Haag 1973

- Husserl, Edmund: *Ding und Raum (Vorlesungen 1907) (Hua XVI)*. Herausgegeben von Ulrich Claesges. Nijhoff. Den Haag. 1973
- Husserl, Edmund: *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (Hua XVII)*. Herausgegeben von Paul Janssen. Nijhoff. Den Haag 1974
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen (Zweiter Theil) (Hua XIX/2)*, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer. Halle a.S. 1901
- Husserl, Edmund: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (Hua XXIII)*. Herausgegeben von Eduard Marbach. Nijhoff. Den Haag 1980
- Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921) (Hua XXV)*. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Nijhoff. Dordrecht 1987
- Husserl, Edmund: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) (Hua XXXIII)*. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Kluwer. Dordrecht 2001
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935) (Hua XXXIV)*. Herausgegeben von Sebastian Luft. Springer-Science+Business Media B.V. Dordrecht 2002
- Husserl, Edmund: *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Waldenfels. Fischer. Frankfurt am Main 1993
- Husserl, Edmund: *Briefwechsel*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann. Springer. Dordrecht 1994
- Husserl, Edmund: *Encyclopaedia-Britannica-Artikel in Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Reclam. Stuttgart 1985
- Husserl, Edmund: *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Reclam. Stuttgart 1986
- *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Herausgegeben von Sebastian Luft und Maren Wehrle. J.B. Metzler. Stuttgart 2017
- Huth, Martin: *Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Reihe XX Philosophie. Bd/Vol. 716. Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main 2008
- Ignatius of Loyola: *The Spiritual Exercises and Selected Works*. Translated and edited by George E. Ganss S.J. NJ: Paulist Press. Mahwah 1991

- IJsseling, Samuel: *Philosophie und Textualität in Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*. Verlag Karl Alber. Freiburg /München. Augsburg 1982
- Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Niemeyer. Halle 1931
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Wilhelm Fink. München 1994
- Iser, Wolfgang: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. Wilhelm Fink. München 1972

- Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*. Piper. München 2000
- Jaspers, Karl: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. Piper. München 1965
- Jünger, Ernst: *Das Abenteuerliche Herz. Sämtliche Werke II / Essays III*. Klett-Cotta. Stuttgart 2015
- Jünger, Ernst: *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Klett-Cotta. Stuttgart 2018

- Kafka, Franz: *Beschreibung eines Kampfes, Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß in Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Max Brod. Fischer. Frankfurt am Main 1983
- Kafka, Franz: *Franz Kafka. Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*. Herausgegeben von Roger Hermes. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, 2004
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1998
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Deutscher Klassiker Verlag. Frankfurt am Main 2009
- Kant, Immanuel: *Logik in Logik in Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1977
- Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Herausgegeben von Konstantin Pollok. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2001
- Kapust, Antje: *Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge in Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Kathrin Busch, Iris Därmann und Antje Kapust. Wilhelm Fink. München 2007

- *Katechismus der Katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. Oldenbourg. St. Benno-Verlag. Paulusverlag. München 2005
- Kearney, Richard: *What is Diacritical Hermeneutics?* in *Journal of Applied Hermeneutics* 10.12./2011
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff der Angst*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Entweder-Oder*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller in Die Schriften über sich selbst*. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG. Simmerath 2003
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Die Tagebücher*. 4 Bände. Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf/Köln 1970
- Kierkegaard, Sören: *Die Wiederholung*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2005
- König, Robert: *Die Wissenschaft der Idee: Platons Grundlegung der Philosophie im Dialog Parmenides*. Ferstl & Perz. Wien 2016
- Körtner, Ulrich H.J.: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1994
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press. Chicago 2012

- Lacan, Jacques: *Seminar III (1955–1956): Die Psychosen*. Übersetzt von Michael Turnheim. Turia + Kant. Wien/Berlin 2016
- Lambert, Johann Heinrich: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764)
- Laplanche, Jean: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*. Psychosozial Verlag. Gießen 2005
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*. Französisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hartmut Hecht. Reclam. Stuttgart 1998
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übersetzt von Thomas Wiemer. Karl Alber. Freiburg im Breisgau/München 2011
- Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen in Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Karl Alber. Freiburg im Breisgau/München 1999
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Karl Alber. Freiburg im Breisgau/München 2002
- Levinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Ludwig Wenzler. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1984
- Luckmann, Thomas/Schütz, Alfred: *Strukturen der Lebenswelt*. UVK. München/Konstanz 2017
- Lukács, Georg: *Die Seele und die Formen*. Aisthesis Verlag. Bielefeld 2011
- Mackey, Jacob L.: *Saving the appearances. The Phenomenology of Epiphany in Atomist Theology*. Princeton/Stanford Working Papers in Classics. 2006
- Mackinlay, Shane: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University Press. New York 2010
- Mann, Thomas: *Der Zauberberg*. Roman. Fischer. Frankfurt am Main/Berlin 1952
- Marcel, Gabriel: *Unterwegssein in Werkauswahl in 3 Bänden: Band III: Unterwegssein*. Herausgegeben von Peter Grotzer und Siegfried Foelz. Ferdinand Schöningh. Paderborn/München/Wien/Zürich. 1992
- Marion, Jean-Luc: *Die Banalität der Sättigung in Phänomenologie der Sinnereignisse*. Herausgegeben Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. Wilhelm Fink. München 2011
- Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l'être*. Presses Universitaires de France. Paris 2013

- Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France. Paris 1997
- Marion, Jean-Luc: *Le phénomène saturé* in *Phénoménologie et Théologie*. Herausgegeben von J.-F. Courtine. Paris 1992
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Geschrieben von April bis Aug. 1844. Karl Marx. Nach der Handschrift*. Einleitung und Anmerkungen von Joachim Höppner. Reclam. Leipzig 1968
- Menga, Ferdinando G.: *Guest Editor's Preface: The Experience of the Alien and the Philosophy of Response in Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII. 2011

- Merleau-Ponty, Maurice: *Le Monde sensible et le monde de l'expression* (1953) in *Cours au Collège de France: Notes, 1953*. Métis Presses. Genève 2011
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Boehm. Walter De Gruyter. Berlin 1966
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. Paris 1976
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Erfahrung*. Herausgegeben von Lambert Wiesing. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003
- Merleau-Ponty, Maurice: *La Conscience et l'acquisition du langage* (1950) in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*. Grenoble 1988
- Merleau-Ponty, Maurice: *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris. Gallimard 1968
- Merleau-Ponty, Maurice: *Sens et non-sens*. Nagel. Paris 1948
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*. Herausgegeben von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. Wilhelm Fink. München 1986
- Merleau-Ponty, Maurice: *Sinn und Nicht-Sinn*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. Wilhelm Fink Verlag. München 2000
- Merleau-Ponty, Maurice: *Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*. Übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Alexandre Métraux. Berlin/New York: de Gruyter 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss* in *Zeichen*. Herausgegeben von Christian Bermes, übersetzt von Barbara Schmitz, Hans Werner-Arndt und Bernhard Waldenfels. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2007

- Merleau-Ponty, Maurice: *Der Philosoph und sein Schatten in Zeichen*. Herausgegeben von Christian Bermes, übersetzt von Barbara Schmitz, Hans Werner-Arndt und Bernhard Waldenfels. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2007
- Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. Übersetzt von Friedrich Griesse. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1975
- *Die Mönchsviten des Heiligen Hieronymus*. Herausgegeben von Katharain Greschat und Michael Tilly. Marix Verlag. Wiesbaden 2009
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet. Von Arthur Franz. Reclam. Ditzingen 2008
- Müller-Funk, Wolfgang: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*. A. Francke Verlag. Tübingen 2016
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman/I. Erstes und zweites Buch. Herausgegeben von Adolf Frisé. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 1987

- Nancy, Jean-Luc: *Der Eindringling / L'Intrus. Das fremde Herz*. Deutsch/Französisch. Übersetzt von Alexander García Düttmann. Merve Verlag. Berlin 2000
- Nancy, Jean-Luc: *Das Vergessen der Philosophie*. Herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Horst Brühmann. Passagen Verlag. Wien 2010
- Nagel, Ernst / Newman, James R.: *Der Gödelsche Beweis*. De Gruyter. Oldenbourg 2003
- Nagel, Thomas: *What is it like to be a bat?* The Philosophical Review. LXXXIII (4). Durham. North Carolina 1974
- Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“)* (KSA3). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA4). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1988
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (KSA5). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. (KSA6). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011

- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum* (KSA6). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo – Wie man wird, was man ist* (KSA6). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA7). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA11). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2011

- Oesers, Erhard: *Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie*. Theiss Verlag. Darmstadt 2016
- Oetinger, Christoph: *Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit: worinnen von den unsichtbaren Anfängen des Spiritus Rectoris oder bildenden Geistes in den Pflanzen, von der Signatura rerum & hominum, von den Lehr-Sätzen des grossen Hippocratis und der Alten gehandelt wird* (1762).
- Orth, Ernst Wolfgang: *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes* in *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*. Verlag Karl Arber. Freiburg/München. Augsburg 1982
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Neuausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas. Verlag C.H.Beck. München 2014

- Pascal, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*. Herausgegeben von Jean-Robert Armogathe, übersetzt von Ulrich Kunzmann. Reclam. Stuttgart/Ditzingen 2005
- Peperzak, Adriaan: *Phänomenologische Notizen zum Unterschied zwischen Literatur und Philosophie* in *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*. Verlag Karl Arber. Freiburg/München 1982
- Pessoa: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*. Fischer. Frankfurt am Main 2006

- Pike, Nelson: *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Cornell University Press. Ithaca 1992
- Pirandello, Luigi: *Così è (se vi pare)*. Oscar Mondadori. 1980
- Pirandello, Luigi: *Uno, nessuno e centomila*. Pillole BUR. Milano 2007
- Platon: *Briefe*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Gorgias*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Parmenides*. Übersetzt von Franz Susemihl. Holzinger. Berlin 2017
- Platon: *Phaidon*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Politeia*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Sophistes*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Theaitetos*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Platon: *Timaios*. Werke in acht Bänden: Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011
- Plessner, Helmuth: *Lachen und Weinen* in *Gesammelte Schriften* Band VII. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1982
- Plotin: *Ausgewählte Schriften*. Übersetzt von Christian Tornau. Reclam. Stuttgart 2001
- Plotinus: *Enneads*. With an English translation by A.H. Armstrong. In seven Volumes. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts 1966
- Pole, Dragan: *Polemology and Xenology. Waldenfels and the sting of the alien in Philosophy and Society*. VOL.29, NO.3. 2018

- Puntel, Lorentz B.: *Eine fundamentale und umfassende Kritik der Denkrichtung Jean-Luc Marions in Jean-Luc Marion. Studien zum Werk.* Herausgegeben von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Verlag Text & Dialog. Dresden 2012

- Quignard, Pascal: *Abimes.* Gallimard. Paris 2002

- Ratcliffe, Matthew: *How is Perceptual Experience Possible?: The Phenomenology of Presence and the Nature of Hallucination in Normativity in Perception.* Herausgegeben von M. Doyon und T. Breyer. Palgrave Macmillan. London 2015
- Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum.* Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Kösel. München 2013
- *Die Philosophie der Kyoto - Schule. Texte und Einführung.* Herausgegeben von Ryôsuke Ohashi. Karl Alber. Freiburg/München 2011
- Richter, Matthias: *Wirkungsästhetik.* In: Arnold, H.L./Detering, H. (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft.* München, S. 516-535.
- Ricœur, Paul: *A l' école de la phénoménologie.* Paris 1986
- Ricœur, Paul: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion.* Karl Alber. Freiburg im Breisgau 2008
- Rilke, Rainer Maria: *Die Aufzeichnung des Malte Laurids Brigge.* Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1962
- Rilke, Rainer Maria: *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus.* Niehans & Rokitansky Verlag. Zürich 1948
- Rölli, Marc: *Phänomenologie und Empirismus – Ein exklusives Verhältnis in Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels.* Herausgegeben von Kathrin Busch, Iris Därmann und Antje Kapust. Wilhelm Fink. München 2007
- Rombach, Heinrich: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins.* Karl Alber. Freiburg/München 1980
- Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Suhrkamp. Berlin 2019
- Rosa, Hartmut: *Unverfügbarkeit.* Residenz Verlag. Wien/Salzburg 2019
- Rosenzweig, Franz: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“* in *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland.* Jg. 1. 1925
- Rimbaud, Arthur: *Une Saison en Enfer / Eine Zeit in der Hölle.* Französisch/Deutsch. Übertragen und herausgegeben von Werner Dürrson. Reclam. Stuttgart 1992

- Saint-Exupéry, Antoine de: *Le Petit Prince*. Gallimard. Paris 1999
- Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Deutsch von Uli Aumüller. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 2012
- Sartre, Jean-Paul: *Huis Clos*. Ernst Klett Schulbuchverlag. Stuttgart 1981
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 1991
- Schaffler, Theodor: *Goethes Leben, Leisten und Leiden in Goethes Bildersprache*. Salzwasser Verlag. 2016
- Scheibe, Erhard: *Die Philosophie der Physiker*. C.H. Beck. München 2007
- Scheler, Max: *Gesammelte Werke*. 16 Bände. Bouvier. Bonn 1954–1998
- Schelling, Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Holzinger. Berlin 2013
- Schelling, Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe*. 40 Bände (I: Werke; II: Nachlass; III: Briefe). Herausgegeben im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften u.a. von Thomas Buchheim. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976
- Schmitz, Hermann: *Atmosphären*. Karl Alber. Freiburg/München 2014
- Schönwalder-Kuntze, Tatjana: *Philosophische Methoden zur Einführung*. Junius Verlag. Hamburg 2015
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band I und II. Schopenhauer-Werkausgabe. Haffmans Verlag bei Zweitausendeins. Frankfurt an Main 2006
- Schöttker, Detlev: *Theorien der literarischen Rezeption. Rezeption, Rezeptionsästhetik, Empirische Literaturwissenschaft*. In *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. Herausgegeben von H.L. Arnold und H. Detering. München 1997
- Schrimpf, Hans Joachim: *Johann Wolfgang von Goethe, Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Anmerkungen, Maximen und Reflexionen*. Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Band XII, C.H. Beck, München 1998
- Schuhmann, Karl: *Phänomenologie. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion in Husserls Studies*. Band 1. The Hague 1984
- Schwab, Gustav: *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*. Reclam. Stuttgart 1986
- Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium / Briefe an Lucilius über Ethik*. Teil 1 & 2. Latein/Deutsch. Herausgegeben von Marion Giebel. Reclam. Ditzingen 2018
- Spinoza, Baruch de: *Briefwechsel*. Sämtliche Werke Band 6. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Bartuschat. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2017

- Steinbock, Anthony J.: *Evidence in the Phenomenology of Religious Experience* in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Edited by Dan Zahavi. Oxford University Press. Oxford 2012
- Steiner, George: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Carl Hanser Verlag. München, Wien 1990
- Stifter, Adalbert: *Der Nachsommer*. Berechtigte Lizenzausgabe für die Schweizer Volksgemeinde Luzern. Alle Rechte dieser Ausgabe beim Winkler-Verlag. München 1857
- *Stimmung und Methode*. Herausgegeben von Friederike Reents und Burkhard Meyer-Sickendiek. Mohr Siebeck. Tübingen 2013
- Stölzel, Thomas: *Meine Spezialität, das ist mein Geist. Paul Valéry – ein >hommes de cahiers<* in *Ich grase meine Gehirnwiese ab*. FISCHER. Frankfurt am Main 2016
- Strauß, Botho: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* in Steiner: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Carl Hanser Verlag. München, Wien 1990
- Strugazki, Arkadi/Strugazki, Boris: *Picknick am Wegrand*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1981
- Tengelyi, László: *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz in Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie Bernhard Waldenfels*. Herausgegeben von Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2001
- Tengelyi, László: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Springer. Heidelberg 2007
- Trakl, Georg: *Das dichterische Werk*. Herausgegeben von Walther Killy und Hans Szklenski. München 1972
- Valéry, Paul: *Cahiers / Hefte*. 6 Bände. Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe, herausgegeben von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt., übersetzt von Hartmut Köhler, Christine Mäder-Viragh und Jürgen Schmidt-Radefeldt. Fischer. Frankfurt am Main 1987-93
- Valéry, Paul: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*. Fischer. Frankfurt am Main 2016
- Valéry, Paul: *Tel Quel*. Gallimard. Paris 1996
- Valéry, Paul: *Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen*. Aus dem Französischen von Bernhard Böschstein, Hans Staub und Peter Szondi. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991

- Van Gogh, Vincent: «*Manch einer hat ein großes Feuer in seiner Seele*». Van Gogh. *Die Briefe*. Ausgewählt und herausgegeben von Leo Jansen, Hans Luijten und Nienke Bakker, Übersetzt von Marlene Müller-Haas und Susanne Röckel unter Mitarbeit von Andrea Prins. C.H. Beck. München 2017
- Vergil: *Aeneis*. Herausgegeben von Volker Ebersbach. Reclam. Stuttgart 2007
- Vogelsang, Frank: *Identität in einer offenen Wirklichkeit. Eine Spurensuche im Anschluss an Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels*. Verlag Karl Arber. Freiburg/München 2014
- *Die Vorsokratiker*. Herausgegeben und übersetzt von Wilhelm Capelle. Kröner. Stuttgart 2008
- *Die Vorsokratiker*. Griechisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi. Reclam. Stuttgart 2012

- Weidtmann, Nils: *Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung in Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII. 2011
- Wellbery, David E.: In *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Herausgegeben u.a. von Karlheinz Barck. J.B. Metzler. Stuttgart 2010
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. The Free Press. New York 1985
- Whitman, Walt: *Leaves of Grass. Selected Poems*. Edited by Bridget Bennett. Macmillan Collector's Library. London 2019
- Wiesing, Lambert: *Artifizielle Präsenz - Studien zur Philosophie des Bildes*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2005
- Wiesing, Lambert: *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2015
- Wiesing, Lambert: *Ich für mich: Phänomenologie des Selbstbewusstseins*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2020
- Wiesing, Lambert: *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik in Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. Band 57, Heft 2. Herausgegeben von Josef Früchtel und Maria Moog-Grünwald. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2012. Zitiert nach www.dgae.de (Deutsche Gesellschaft für Ästhetik)
- Winnicott, Donald Woods: *Vom Spiel zur Kreativität*. Übersetzt von Michael Ermann. Klett Cotta. Stuttgart 1973
- Wittgenstein, Ludwig: *Briefe*. Herausgegeben von B.F. McGuinness und G.H. Wright., übersetzt von Joachim Schulte. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1980

- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logic-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit. Bemerkungen über die Farbe / Über Gewissheit / Zettel / Vermischte Bemerkungen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1984
- *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Hemuth Vetter. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2004
- *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbigen und Uwe Meyer, Felix Meiner Verlag. Hamburg 2013

- Zahavi, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*. Wilhelm Fink. Paderborn 2007
- Zahavi, Dan: *Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion in Phänomenologie der Sinnereignisse*. Herausgegeben Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. Wilhelm Fink. München 2011
- Zizek, Slavoj: *Disparitäten*. WGB (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2018.
- Zizek, Slavoj: *Lacan. Eine Einführung*. Aus dem Englischen von Karen Genschow und Alexander Roesler. FISCHER. Frankfurt am Main 2016
- Zweig, Stefan: *Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen*. Fischer. Frankfurt am Main 2018

Abstract Deutsch:

Diese Schrift mit dem Titel *Exzess und Selbst. Hyperphänomenologische Bewegungen nach Waldenfels* untersucht die von Bernhard Waldenfels, in vielfachem Rückgriff auf die philosophische sowie phänomenologische Tradition von Platon bis Merleau-Ponty, vorgelegte Hyperphänomenologie als Versuch eines neuen und anderen Denkens. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei auf der pathisch-responsiven Begegnung mit dem Hyperphänomenalen, wie dieses in literarischen Texten sowie indirekten Deskriptionen konkret, als “Sache selbst“, gegenwärtig wird. Die Hyperphänomenologie wird in diesem Zuge als Ausdruck einer ambivalenten Dialektik verstanden, die nicht nur einer ganz bestimmten Eingestelltheit des Lesers bedarf, sondern diesen auch performativ in ihren Denk- und Erfahrungsvollzug involviert. Die Kritik und Komplementierung der waldenfelsischen Anteile legen schließlich einen modalen Qualitätssprung nahe, der die Hyperphänomenologie, über sich selbst hinaus, in der Existenz eines exzessiven Selbst konkretisiert.

Abstract English:

This work entitled *Excess and Self. Hyperphenomenological Movements after Waldenfels* examines the hyperphenomenology presented by Bernhard Waldenfels, in frequent recourse to the philosophical as well as the phenomenological tradition from Plato to Merleau-Ponty, as an attempt of a new and different way of thinking. The focus of the investigation lies on the pathic-responsive encounter with the hyperphenomenal, as it becomes concrete, as a “thing itself”, in literary texts as well as indirect descriptions. In this context, hyperphenomenology is understood as an expression of an ambivalent dialectic, which not only requires a very specific attitude of the reader, but also involves him or her performatively in its process of thought and experience. The critique and complementation of the Waldenfelsian parts finally suggest a modal leap in quality that concretizes the hyperphenomenology, beyond itself, in the existence of an excessive self.