

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-13-7 € 15

polylog

15 2006

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

*formen*  
DES  
PHILOSOPHIERENS

mit Beiträgen von

Anand AMALADASS

Rolf ELBERFELD

Heinz KIMMERLE

Jan ASSMANN

Paul TIEDEMANN

SONDERDRUCK



7

ANAND AMALADASS

*Literarische Formen des Philosophierens*



19

ROLF ELBERFELD

*Aspekte philosophischer Textpragmatik in  
Ostasien und die Idee einer »transformativen  
Phänomenologie«*

47

HEINZ KIMMERLE

*Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen  
Eine postkoloniale Problemkonstellation*



65

JAN ASSMANN

*Etymographie  
Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen  
Hieroglyphenschrift*



81

PAUL TIEDEMANN

*Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde*

90 Bücher & Medien

128 Impressum

129 polylog Bestellen

ROLF ELBERFELD

# Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien und die Idee einer »transformativen Phänomenologie«<sup>1</sup>

---

## I. VOM SINN PHILOSOPHISCHER SPRACHPRAGMATIK

---

Die Frage nach dem Bezug des Philosophierens zur Sprache begleitet das Denken in der europäischen Tradition spätestens seit Platon. Als dieser im *Phaidros* bedenkenswerte Argumente gegen jede Verschriftlichung des Philosophierens vortrug, tat er es im Namen der Lebendigkeit des Denkens, die nach seiner Auffassung durch jede schriftliche Fixierung erheblich beeinträchtigt zu werden droht. Gerade weil er diese Bedenken in sich trug, ist es nicht zufällig, dass die meisten seiner Texte in Form von Gesprächen überliefert sind.

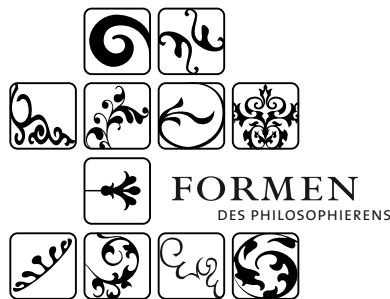
Platons Misstrauen gegenüber der Verschriftlichung philosophischer Gehalte ist

---

<sup>1</sup> Auf Englisch erschienen in: *Satya Nilayam – Chennai Journal of Intercultural Philosophy* 8/2005, S. 80–116.

uns heute längst abhanden gekommen, so dass sich das Studium der Philosophie geradezu durch die Lektüre von *Texten* definiert, die den »Kanon« der Philosophie bilden. Dieser Kanon besteht bei genauer Betrachtung aber nicht aus Texten mit ein und demselben Textcharakter. Vielmehr ist umgekehrt festzustellen, dass es eine Vielzahl literarischer Formen gegeben hat, die jeweils einen besonderen Bezug von Sprache und Philosophieren hervorgebracht haben. Wenn Philosophieren sich in unterschiedlichem Bezug zur Sprache und damit auch in verschiedenen Textformen manifestiert, so hat dies in der Konsequenz auch Folgen für die *Wissensformen* der Philosophie selber. »Philosophie drückt sich in einer ganz bestimmten literarischen Gattung aus und kommt deswegen erst in ihr zur vollen

ROLF ELBERFELD ist Privatdozent  
der Philosophie an der  
Universität Wuppertal.



Platons Misstrauen gegenüber der Verschriftlichung philosophischer Gehalte ist uns heute längst abhanden gekommen, sodass sich das Studium der Philosophie geradezu durch die Lektüre von *Texten* definiert, die den »Kanon« der Philosophie bilden.

Verwirklichung.«<sup>2</sup> – »Für die Untersuchung philosophischer Werke ist es essentiell, daß die Korrelation von Lehre und literarischer Gattung sich nicht allgemein bestimmen lässt, sondern nur im Einzelfall untersucht und analysiert werden kann.«<sup>3</sup>

Diese Situation sollte Anlass genug sein, darüber nachzudenken, in welcher Weise sich Philosophieren im Rahmen sprachlicher Äußerungen entfaltet hat und was dies für die Philosophie und das Philosophieren selbst bedeutet. Im folgenden müssen aus Gründen des Umfangs die mündlichen Formen des Philosophierens unbeachtet bleiben. Es sollen vor allem die Strategien im Rahmen der textlichen Überlieferung untersucht und interkulturell im Rahmen ostasiatischer Traditionen gesichtet werden. Diese Entscheidung impliziert keinerlei Wertungen. Weder sollen dadurch die mündlichen Formen abgewertet noch die textlichen aufgewertet werden.

Nach Pierre Hadot »lassen sich zunächst grundlegend die Schriften, die allein darauf abzielen, dem Leser einen lehrhaften Inhalt zu vermitteln, von denjenigen unterscheiden, die seine Lebensweise, sein Handeln und Den-

ken verändern wollen.«<sup>4</sup> Hadot betont jedoch, dass sich insbesondere in der antiken Philosophie und vermutlich auch im Mittelalter diese beiden Ausrichtungen nicht scharf voneinander trennen lassen. Die auf die Lebensweise abzielenden »psychagogischen Schriften« differenziert Hadot im Weiteren nach ihrem Zweck: 1. Bekehrung (Aristoteles »Protrep-tikos«), 2. Seelenleitung (Briefe Senecas), 3. geistige Übungen (Platons Dialoge, Marc Aurels »Wege zu sich selbst«). »Die geistigen Übungen [...] sind dazu bestimmt, die Weise, wie man die Dinge sieht, dank geistiger Askese radikal umzuformen.«<sup>5</sup> Gerade dieser letztgenannte Zweck veranlasste etwa Platon, gegenüber einer Vertextlichung des Philosophierens misstrauisch zu sein. Denn wenn es um »geistige Übungen« geht, so ist das Gespräch mit einem Lehrer notwendig, der den Schüler Schritt für Schritt, in angemessenem Tempo und in individueller Weise, zur plötzlichen Einsicht führt.

Wenn es zutrifft, »daß grundlegende philosophische Einsichten sich nicht nur auf Argumente gründen«,<sup>6</sup> sondern gerade durch die *Weise* des Philosophierens bestimmte Evidenzen erzeugt werden, so gewinnt die Textform, in der das Philosophieren präsen-

2 Juan MARIAS: *Die literarische Ausdrucksform in der Philosophie und die Frage nach dem möglichen Sinn von Philosophie heute* in: Richard Wisser (Hg.): *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, Niemeyer: Tübingen 1960, S. 31.

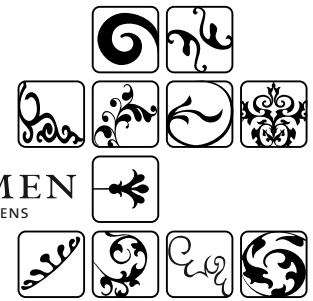
3 Reinhard BRANDT: *Die literarische Form philosophischer Werke*, in: *Universitas* 40 1985, S. 548. Ders.: *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Frommann Holzboog: Stuttgart 1984, S. 103–136.

4 Pierre HADOT: *Literarische Formen der Philosophie* in: Joachim Ritter u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Schwabe: Basel 1989, S. 857.

5 P. HADOT (Fn. 3), S. 857f.

6 Gottfried GABRIEL: *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, in: Gottfried Gabriel u. Christiane Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, S. 17.





tiert wird, erheblich an Bedeutung. »Diese Erkenntnis ist selbst eine grundlegende philosophische Einsicht und scheint mir, weil sie grundlegend für das Verständnis der Philosophie ist, insbesondere selbst zu denjenigen Einsichten zu gehören, deren Anerkennung argumentativ nicht erzwingbar ist.«<sup>7</sup>

Das Phänomen der Sprach- bzw. Textpragmatik ist erst in der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts explizit untersucht worden. Man entdeckte, dass die Benutzung von Sprache, ob in gesprochener oder geschriebener Form, notwendig in einen »Handlungskontext« bzw. in eine »Situation« eingebettet ist und ohne diesen Zusammenhang meist gar nicht verstanden werden kann. »Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – Es gibt unzählige solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir »Zeichen«, »Worte«, »Sätze«, nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andere veralten und werden vergessen. [...] Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß *das Sprechen der Sprache* [Hervorhebung R. E.] ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.«<sup>8</sup>

7 G. GABRIEL (Fn. 5), S. 17.

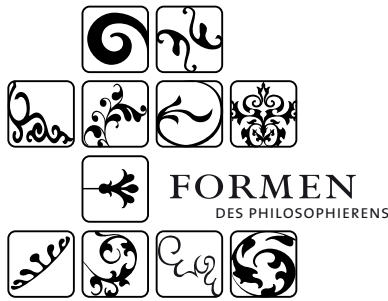
8 Ludwig WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 23. Eine Entwicklungslinie dieses Gedankens ist bekanntlich im Rahmen der Alltagssprache von John L. Austin in seinem Buch *How to Do Things With Words* (1962) entwickelt worden. Uns interessiert im vorliegenden Kontext jedoch weniger die Alltagssprache als vielmehr die »philosophische« Sprache in ihren verschiedenen Weisen, etwas zu »tun«.

Geht man von dieser allgemeinen Charakterisierung der Sprache aus, so ist zu erwarten, dass sich auch im Rahmen der Philosophie Sprache in unterschiedlichen »Sprachspielen« bzw. »Sprachformen« entwickelt hat und wesentlich verbunden ist mit verschiedenen »Lebensformen«.

John Austin hat im Anschluss an Wittgenstein den Gedanken der Sprachpragmatik weiter entwickelt und vertieft. Für das »Handeln« der Sprache gibt er unter anderem folgende Beispiele: 1. »Ja« als Äußerung im Rahmen einer Trauung; 2. »Ich *tauf*e dieses Kind auf den Namen »Jona« als Ausspruch des Priesters in einer Taufe; 3. »Ich *vermach*e meine Uhr meinem Bruder« als Teil eines Testamentes; 4. »Ich *wette* einen Fünzfziger, daß es morgen regnet« im Gespräch unter Freunden.

Austin legt dieses sprachliche Handeln in folgender Weise aus: »Jeder würde sagen, daß ich mit diesen Äußerungen etwas Bestimmtes *tue* (natürlich nur unter passenden Umständen); dabei ist klar, daß ich mit ihnen nicht beschreibe, was ich tue, oder feststelle, daß ich es tue; den Satz äußern heißt: es tun. [...] Wie sollen wir Sätze oder Äußerungen dieser Art nennen? Ich schlage als Namen »performativer Satz« oder »performative Äußerung« vor. [...] Der Name stammt natürlich von »to perform«, »vollziehen«, man »vollzieht« Handlungen. [...] Ganz allgemein gesagt, ist es immer nötig, daß die Umstände, unter denen die Worte geäußert werden, in bestimmter Hinsicht oder in mehreren Hinsichten passen, und es ist sehr häufig nötig, daß der Sprecher oder andere Personen zusätzlich gewisse weitere

Das Phänomen der Sprach- bzw. Textpragmatik ist erst in der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts explizit untersucht worden. Man entdeckte, dass die Benutzung von Sprache, ob in gesprochener oder geschriebener Form, notwendig in einen »Handlungskontext« bzw. in eine »Situation« eingebettet ist und ohne diesen Zusammenhang meist gar nicht verstanden werden kann.



Wäre jedes Philosophieren als eine bestimmte Form des »Handelns« zu vollziehen, so drängte sich die Überlegung auf, dass es verschiedene Formen des Handelns im Rahmen des an Sprache gebundenen Philosophierens geben kann.

Handlungen vollziehen – ob nun ›körperliche‹ oder ›geistige‹ Handlungen oder einfach die, gewisse andere Worte zu äußern.«<sup>9</sup>

Austin hat bestimmte Vollzüge unseres Lebens im Auge, wenn er von »performativen Sätzen« spricht. Die Sätze des Philosophierens selbst versteht er jedoch nicht ausdrücklich als ein solches Handeln. Anschließend an Wittgenstein und Austin stellt sich aber die Frage, was eigentlich geschieht, wenn im Philosophieren auch in Form von verschiedenen Texten, die »Lebensweise«, das »Handeln« und das »Denken« verändert werden sollen? Um bloße neutrale Aussagen kann es sich dabei nicht handeln. Im Anschluss an diese Frage legt sich der Gedanke nahe, auch die Sprache und das Sprechen im Philosophieren als ein »Handeln« zu verstehen, auch wenn dies eine Erweiterung und Verschiebung des Ansatzes von Austin ist. Wäre jedes Philosophieren als eine bestimmte Form des »Handelns« zu vollziehen, so drängte sich die Überlegung auf, dass es verschiedene Formen des Handelns im Rahmen des an Sprache gebundenen Philosophierens geben kann. Dieser Gedanke ist heute immer noch weit davon entfernt, ins allgemeine Bewusstsein der Philosophie eingedrungen zu sein. Vielmehr ist oft folgendes zu beobachten: »Der *Leser* irgendeiner Epoche – etwa der unseren – liest alle philosophischen Texte in der gleichen Weise, nämlich unter dem Gesichtspunkt, was *er* unter Philosophie versteht.«<sup>10</sup>

Entgegen dieser immer noch häufigen Praxis kann die Festlegung der Philosophie und des Philosophierens auf eine bestimmte Sprachform ausgehend von der Geschichte philosophischer Sprachformen zurückgewiesen werden. In der Entfaltung dieses Gedankens ist zu erwarten, dass unterschiedliche Themen und Phänomene durch unterschiedliche Sprachformen erschlossen werden können und sich so verschiedene Formen der Korrespondenz zwischen Thema und Sprachform herstellen.

Dieses Themenfeld, das allein schon für die europäische Tradition einen erheblichen Umfang besitzt, erweitert sich noch einmal signifikant, wenn die interkulturelle Perspektive in Betracht gezogen wird, in der die außereuropäischen Denk- und Lebenstraditionen einbezogen werden. Ausgehend von ausgewählten Beispielen im ostasiatischen Raum sollen im folgenden einige Gedanken zur Textpragmatik entwickelt werden – als erste Schritte in eine Forschungsperspektive, deren Weite und Größe wir erst langsam zu ahnen beginnen.

## 2. PHILOSOPHISCHE TEXTPRAGMATIKEN IN CHINA

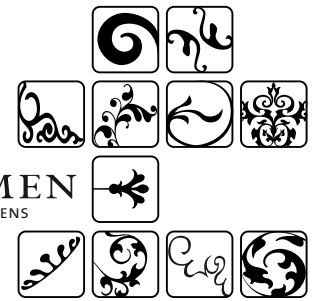
### 2.1. FRÜHE TEXTPRAGMATIK IN CHINA:

#### DAS YIJING

Auch wenn man sich inzwischen daran gewöhnt hat, andere Traditionen nach »Philosophien« und »Religionen« einzuteilen und bei den »Religionen« dann wiederum eindeutig verschiedene »-ismen« zu unterscheiden, so zeigt der differenzierende Blick in andere

<sup>9</sup> John L. AUSTIN: *Zur Theorie der Sprechakte*, Reclam: Stuttgart 1972, S. 27.

<sup>10</sup> J. MARÍAS (Fn. 1), S. 32.



FORMEN  
DES PHILOSOPHIERENS

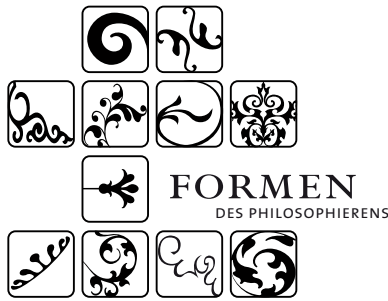
Traditionen häufig, dass diese Einteilungsmetapher das Verständnis eher verstellt als befördert. Nur weil die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam immer auf eine klare Abgrenzung bedacht waren, muss dies keinesfalls auch für andere Traditionen gelten. Gerade die ostasiatische Geistesgeschichte ist ein Beispiel dafür, dass die allzu klaren Einteilungen kaum weiterhelfen. Schon das älteste Buch der chinesischen Geistestradiation, das *Yijing* (Buch der Wandlungen), lässt sich nicht eindeutig zuordnen, vielmehr wird es in China immer wieder in unterschiedlicher Weise und im Rahmen verschiedener Geistesströmungen Ausgangspunkt des Denkens und Handelns.

Das in seinem Kern zu den ältesten chinesischen Schriften gehörende Orakelbuch *Yijing* (vermutlich erstes Drittel des 1. Jahrtausends v. Chr.) und seine wichtigsten Kommentare, die »Zehn Flügel« (vermutlich zwischen 206 v. bis 220 n. Chr.), sind ein Paradebeispiel für einen Textkorpus, der über alle Schulzuordnungen hinweg in China wirksam geworden ist und bei dem eine klare Zuweisung zu »Religion« oder »Philosophie« wenig sinnvoll scheint. Es handelt sich weder um einen »Schöpfungsmythos« noch um eine »Offenbarung«, weder um einen rein reflektierenden noch um einen »logischen« Text, sondern um die Auslegung und Deutung bestimmter *Bewegungsqualitäten*. Das *Yijing* beschäftigt sich vornehmlich mit den Wandlungsphasen der weltlichen Zusammenhänge und deren Deutbarkeit. Es enthält vierundsechzig Hexagramme, die jeweils eine andere Wandlungsphase repräsentieren.

Durch bestimmte, festgelegte Vorgänge kann jeder Fragesteller Hinweise für die eigene derzeitige Wandlungsphase erhalten, die zugleich Handlungsanweisungen für das Kommende umfassen. Der Text und die zu ihm gehörenden praktischen Vorgänge lassen uns aufmerksam werden auf die gegenwärtige Bewegungsqualität der *eigenen* Lebenssituation in ihrer *Übergänglichkeit*. »Nicht eine einzige Situation, sondern die Spannung zwischen zwei Situationen, von denen die zweite aus der ›Verwandlung‹ der ersten hervorgeht, ist es also, über die das *Yijing* Auskunft geben will; immer steht die Veränderung im Zentrum der Aussage.«<sup>11</sup> Dabei geht es nicht darum, nur die Formen der Verwandlung ein für alle mal zu *wissen*, sondern im jeweils zeitgebundenen Wissen um die Verwandlung, gemäß dieser Wandlungsphase zu *handeln*. Das Wissen, welches in dem Text vermittelt wird, ist jeweilig und kann immer nur in der Situation des *einzelnen* Menschen eine Wirkung entfalten. Dennoch erheben die Texte des *Yijing* selber den *allgemeinen* Anspruch, die grundlegenden Möglichkeiten der Wandlungsphasen zu umfassen. Wir haben es jedoch mit einer »Allgemeinheit« zu tun, die immer nur im Konkreten eine Wirksamkeit entfaltet. Sie strebt nicht einseitig danach, sich von jeder Konkretheit zu lösen, um eine möglichst zeitlose Geltung zu erlangen, die noch dazu den reinen Selbstzweck als höchsten Maßstab anlegt.

»Nicht eine einzige Situation, sondern die Spannung zwischen zwei Situationen, von denen die zweite aus der ›Verwandlung‹ der ersten hervorgeht, ist es also, über die das *Yijing* Auskunft geben will; immer steht die Veränderung im Zentrum der Aussage.«

<sup>11</sup> Wolfgang BAUER: *Die Grundlagen des »Buches der Wandlungen«*, in: I Ging. Text und Materialien, übers. v. Richard Wilhelm, Marix Verlag: Köln 1973, S. 4.



... dass es diesen Texten in keinem Fall darum geht, bestimmte Sachverhalte »festzustellen«, sondern vielmehr darum, konsequent »Bewegungsqualitäten« in verschiedenen »Wandlungsphasen« ins Bewusstsein zu heben, ...

Bei den Texten, die in den Auslegungsteilen zu den Hexagrammen des *Yijing* versammelt sind, handelt es sich wahrscheinlich um alte Spruchweisheiten, die zunächst dem Alltag entwachsen waren. In der Zusammenstellung wurden diese dann geordnet und jeweils mit bestimmten Wandlungsphasen verbunden. Besonders wichtig für das Thema der Textpragmatik ist, dass es diesen Texten in keinem Fall darum geht, bestimmte Sachverhalte »festzustellen«, sondern vielmehr darum, konsequent »Bewegungsqualitäten« in verschiedenen »Wandlungsphasen« ins Bewusstsein zu heben, die jedoch immer nur in konkreten Situationen einen Sinn gewinnen. Es handelt sich somit um eine Weisheit der *Bewegung*, die selbst auch in ihrer Anwendung in Bewegung bleibt.

## 2.2. EIN VERGLEICHENDER BLICK AUF DEN WEISHEITS-BEGRIFF DER GRIECHEN

Vergleicht man dies nur ansatzweise mit dem frühen Weisheitsbegriff der Griechen, so zeigt sich zum einen eine erstaunliche Parallele und zum anderen wird deutlich, wie sich mehr und mehr ein Gegensatz herausbildet. Bei den frühen Griechen tritt uns *sophia* zuerst als eine spezifische Form des Wissens im Rahmen *handwerklicher* Phänomene entgegen. Die erste, uns überlieferte Stelle findet sich in Homers *Ilias*, wo handwerkliches Können als gelehrt von der Göttin Athene beschrieben wird. »[...] wie eine Richtschnur einen Schiffsbalken gerade richtet in den Händen eines kundigen Zimmermanns, der sich gut versteht auf jegliche Geschicklichkeit (*eidai*

*sophiae*), nach den Weisungen der Athene.«<sup>12</sup> In der Literatur findet man »noch in späterer Zeit die Vertreter einzelner Berufe als *sophoi* bezeichnet, so den Künstler, den *tekton* (Baumeister), den Seher, den Feldherrn, den Steuermann, den Arzt, den Wagenlenker, den Ringer und einzelne andere.«<sup>13</sup>

*Sophia* bedeutet zunächst *Geschicklichkeit, Gewandtheit, Kunstfertigkeit* und wandelt seine Bedeutung später in Richtung *Verstehen, Kenntnis, Einsicht, Weisheit*. In der frühen Bedeutung von *sophia* sind Formen des Könnens mit einer praktischen Wirksamkeit verbunden, die zugleich ein hohes Maß an Wissen verlangen, denn »das wahre Wissen ist letztlich ein Können, und das wahre Können ist ein das Gute Hervorbringen-Können.«<sup>14</sup> Hierbei ist die Wirksamkeit das Maß für Können und Wissen als *sophia*. Weise ist der, dem die Dinge gelingen. Können und Wissen als *sophia* stammen jedoch nicht allein aus der Kraft des Menschen, sondern werden von den Göttern gelehrt. Auch die spätere Geschichte des Begriffs zeigt deutlich, wie der Bezug zum Göttlichen durchgehend erhalten bleibt.

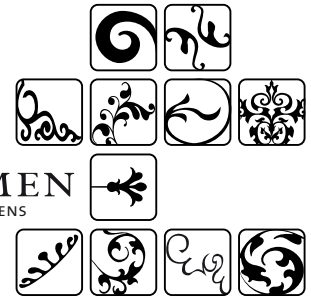
»Ausgehend vom *sophos* als dem Mann, der sich auf ein Handwerk meisterhaft versteht, wurde das Wort sehr schnell auf den verständigen Künstler und Dichter übertragen. In

<sup>12</sup> HOMER: *Ilias*, XV, 410ff, übers. v. Wolfgang Schadewaldt, Artemis & Winkler: Frankfurt a. M. 1975, S. 254.

<sup>13</sup> BRUNO SNELL: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 2. unveränderte Auflage, Weimann: Hildesheim 1992, S. 6f.

<sup>14</sup> PIERRE HADOT: *Wege zur Weisheit oder Was lehrt und die antike Philosophie?*, Eichborn: Berlin 1999, S. 34.





dieser Übertragung müssen wir den entscheidenden Ausgangspunkt für die Erhöhung und Erweiterung des Begriffs sehen. Der Dichter ist auf Grund seines engen Verhältnisses zum Göttlichen befähigt, zu erkennen und zu verstehen, wo die anderen Menschen sich verwundern oder gar nichts bemerken. *Sophia* verlagert sich schließlich als ein von göttlichen Mächten eingegebenes Wissen immer mehr auf das Erkennen und Verstehen der göttlichen Ordnung. In dem Maße, in dem sich der Begriff *sophia* erhöht, wird er nun auch immer ausdrücklicher den Göttern im ursprünglichen und eigentlichen zugeschrieben.<sup>15</sup> In der Erhöhung des Begriffs zu einer Erkenntnisform und geistigen Haltung entfremdet er sich aber nicht vom Handeln, sondern bleibt an eine praxisbezogene *Wirksamkeit* gebunden.

»Fragt man nun auf der anderen Seite, was in der Gesamtheit der Entwicklung allen Stufen und Ausformungen das Gemeinsame ist, so könnte man etwa sagen, dass *sophiae* immer ein Wissen ist, welches das einzelne Handeln unter eine größere Ordnung stellt. Der Handwerker, der sein Fach versteht, weiß, in welchem Verhältnis jeder einzelne Handgriff zum Ganzen und Geordneten steht. Der Dichter weiß, wie sich das einzelne menschliche Geschehen in die umfassende Ordnung der Götter fügt. Er vermag an jedem Punkt des Geschehens das Wirken des Göttlichen zu zeigen. Ganz ähnlich vermag der Staatsmann als *sophos* die menschlichen, d.h. sozialen und politischen Ordnungen unter das umfassende

<sup>15</sup> Burkhard GLADIGOW: *Sophia und Kosmos*, Olms: Hildesheim 1965, S. 73.

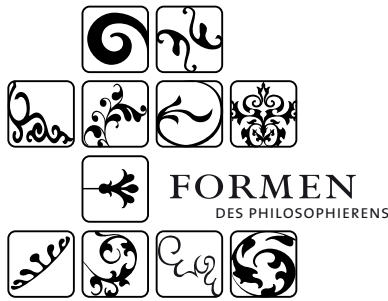
göttliche Gesetz zu stellen. *Sophiae* ist immer ein Wissen, das die Stellung des Einzelnen im Ganzen erkennt und es bewußt in diese Ordnung einfügt.«<sup>16</sup>

*Sophia* ist Können und Wissen zugleich und zwar in sehr verschiedenen Bereichen des Lebens. Erst langsam bildet sich in der altgriechischen Kultur ein Vorrang der Theorie vor der Praxis und des Erkennens vor dem Handeln heraus. Dieser Prozess beginnt in der ionischen Naturphilosophie, in der *sophia* und *techné* (Künste) einander entgegengesetzt werden. Durch diese Unterscheidung verstärkt sich der Aspekt der Verinnerlichung des Wissens. Die *sophia* wird so zu einer betrachtenden Tätigkeit, die sich allein auf den Geist bezieht und ihren Bezug zum Handeln verliert.

Einen derartigen Abhebungsprozess des Theoretischen vom Praktischen hat es in China nie als leitende Unterscheidung gegeben. Es ist vielmehr eine andere Richtung eingeschlagen worden, die sich auch in der Textpragmatik überall zeigt. Theoretisches und Praktisches sind in vielfältiger Weise gerade auch in Texten immer wieder als *ein* Zusammenhang gedacht und gehandelt worden. Die Selbstverständlichkeit der Unterscheidung im Rahmen europäischer Philosophie verhindert es, das ganze Ausmaß dieser »Nicht-Unterscheidung« zu sehen. Somit scheint das Thema »Textpragmatik« in besonderer Weise geeignet, darauf hinzuweisen, dass nach diesem Gedanken auch die »theoretischen« Texte als ein »Handel« aufgefasst werden und so-

<sup>16</sup> B. GLADIGOW (Fn. 14), S. 74.

Theoretisches und Praktisches sind in vielfältiger Weise gerade auch in Texten immer wieder als *ein* Zusammenhang gedacht und gehandelt worden.



mit eine Dimension aufgedeckt wird, die in chinesischen Texten immer schon wie selbstverständlich wirksam ist. Dies zeigen auch andere Texte der chinesischen und japanischen Tradition.

### 2.3. DIE ROLLE DES KOMMENTARS IN DER CHINESISCHEN DENKTRADITION

Die Kommentare sind somit nicht Texte, die einen nachgeordneten Rang besitzen und bloß epigonenhaft den Ausgangstext nachvollziehen.

Für die klassisch-chinesischen Texte ist ein Sachverhalt besonders zu beachten, der durch allzu leichte Identifikation mit dem europäischen Horizont schnell in der Gefahr steht, übersehen zu werden. Wie bereits im Zusammenhang mit dem *Yijing* erwähnt worden ist, wurde der Text zusammen mit bestimmten »Kommentaren« gelesen und überliefert. Spätestens seit der Han-Zeit (206 v. – 220 n. Chr.) spielt der Kommentar eine immer größere Rolle in der Textkultur Chinas. »Die Trennungslinie markiert den Übergang vom Text zum Kommentar als dem Hauptmedium der politischen Philosophie und der religiösen Erkenntnis, den Übergang von einer Text- zu einer Kommentarkultur. Seit der Han-Zeit wird in der Tat der Kommentar zum wichtigsten Instrument des Denkens, und selbst der philosophische Essay wird zunehmend zu einer im Vergleich zum Kommentar systematischen Reflektion über in den Klassikern enthaltene, aber verborgene Erkenntnis.«<sup>17</sup>

Die Kommentare sind somit nicht Texte, die einen nachgeordneten Rang besitzen und bloß epigonenhaft den Ausgangstext nachvollziehen. Dies ist eine europäische Vorstellung, die in der westlichen Sinologie lange auf die Texte in China projiziert worden ist. »Die aus der protestantischen Tradition unter die Grundweisheit der Philologie geratene Vermutung von der Bedeutung des Originals und des Urtextes und der Zweitrangigkeit und Epigonenhaftigkeit der Kommentare der »Späteren« hat in der Sinologie zu der merkwürdigen Erscheinung geführt, daß ungeachtet der Bedeutung und des Volumens der Kommentarliteratur deren eigenständiges Studium gerade erst beginnt.«<sup>18</sup>

Spätestens seit der Han-Zeit wird somit der Kommentar zu einem notwendigen Begleiter der Klassiker.<sup>19</sup> Diese Tradition hielt über Jahrhunderte an, und dabei ist zu beobachten, wie durch die Kommentare die Klassiker jeweils zu sehr verschiedenen Texten wurden mit einer je anderen Grundausrichtung. Dies ist vor allem auch möglich gewesen aufgrund der Struktur der chinesischen Sprache und Schrift. Da die chinesischen Zeichen isoliert weder eindeutig in Wortarten eingeteilt sind und auch keine Flexionen aufweisen, ist der Deutungsspielraum der Texte wesentlich größer als in vergleichbaren Texten der europäischen Tradition. Diese Vieldeutigkeit

17 Rudolf G. WAGNER: *Der vergessene Hinweis. Wang Pi über den Lao-tzu* in: Jan Assmann u. Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, Fink: München 1995, S. 239.

18 R. G. WAGNER (Fn. 16), S. 273.

19 Zum »Kanon« der Klassiker vgl. T. GRIMM: *Der chinesische Kanon – seine Struktur, Funktion und Kritik* in: Aleida u. Jan Assmann (Hg.) *Kanon und Zensur*, Fink: München 1987.



wird jedoch nicht als Nachteil gesehen, sondern auch für die philosophische Reflexion als Vorteil genutzt.<sup>20</sup> »Die Unausdrücklichkeit grammatischer Beziehungen bei gleichzeitiger extremer Dichte des Ausdrucks etwa im Lun-yu, Lao-tzu oder Chou-i läßt dem Kommentator im einzelnen viel Freiheit bei der Konstruktion des Haupttextes, während sie zugleich den hohen Anspruch an ihn stellt, ein homogenes Ganzes aus dem Gesamttext zu machen.«<sup>21</sup> Text und Kommentar treten somit in eine fruchtbare Beziehung als eine Form von Sinnproduktion, die von Ausgangspunkt zu Ausgangspunkt und von Zeitalter zu Zeitalter andere Akzente setzt. Durch die Kommentierung eines Haupttextes treten die Kommentatoren im Laufe der Zeit zudem in eine Auseinandersetzung mit den anderen Kommentaren ein. »Insofern ist die Konstruktion des Textes durch den Kommentar zugleich auch die Dekonstruktion einer anderen Leseweise.«<sup>22</sup>

Um dieses Verhältnis im Rahmen der chinesischen Texttradition weiter zu verdeutlichen und auch die Entsprechungen beispielsweise zur Philosophie Derridas aufscheinen zu lassen, bedarf es noch längerer Forschungen. Dabei wäre die Frage nach der Textpragmatik

20 Vgl. Rolf ELBERFELD: *Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen*, in: Tilman Borsche (Hg.): *Denkformen – Lebensformen*, Olms: Hildesheim 2003.

21 R. G. WAGNER (Fn. 16), S. 263. Die Abweichungen in der Umschrift kommen aufgrund verschiedener Umschriftsysteme für die chinesische Sprache zustande.

22 R. G. Wagner (Fn. 16), S. 264.

in grundsätzlicher Weise einzubeziehen. Um die Bedeutung des Kommentars beispielhaft zu verdeutlichen, sollen im Folgenden kurz drei Kommentare zum *Daodejing* vorgestellt werden.

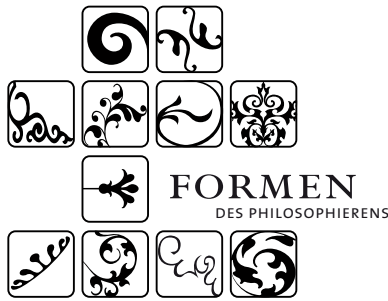
#### 2.4. DAOISMUS

Das *Daodejing* des Laozi gehört zu den bekanntesten Büchern Chinas<sup>23</sup> Es umfasst Spruchweisheiten, die in 81 Kapitel aufgeteilt sind. Zu diesem Text sind mehrere hundert Kommentare entstanden, die je nach Ausgangspunkt den Text als Anweisung zum politischen Handeln des Herrschers, als philosophische Reflexionen über *dao* und Nichts (*wu*) oder als Anweisung für eine Praxis der Lebensverlängerung gelesen und erschlossen haben. Der Text scheint somit eine Textpragmatik zu zeigen, die in sich eine große Offenheit besitzt im Hinblick auf die Wirkformen. Verbindendes Element bleibt jedoch der Anleitungscharakter, in dem sowohl praktische wie auch reflexive Passagen zu finden sind. Um das Verhältnis von Text und Kommentar näher zu verdeutlichen, sollen drei Kommentare kurz vorgestellt werden.

Zu den ältesten Kommentierungen des *Daodejing* zählen die Passagen in dem Werk von Hanfeizi (280–233 v. Chr.), in denen er zu Laozi Stellung nimmt. Hanfeizi, der als

23 Zu den verschiedenen Textausgaben und den Übersetzungen vgl. Günter WOHLFART: *Der Philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*, Edition Chora: Köln 2001.

Text und Kommentar treten somit in eine fruchtbare Beziehung als eine Form von Sinnproduktion, die von Ausgangspunkt zu Ausgangspunkt und von Zeitalter zu Zeitalter andere Akzente setzt.



»After forms and names appear, dao develops them, nourishes them, provides their formal shape and completes their formal substance, that is, becomes (or is) their Mother. This means dao produces and completes things with the formless and nameless.«

Wang Pi

Konfuzianer gilt, liest das *Daodejing* als einen politischen Text, der dem Herrscher Hinweise zum Regieren geben soll: »Was man ›die Mutter zur Erhaltung des Staates‹ nennt, ist das *dao*. Das *dao* entspringt aus der Staatskunst, mit deren Hilfe man den Staat erhält, und eben weil es die Kunst ist, mit deren Hilfe man den Staat erhält, nennt man es ›die Mutter zur Erhaltung des Staates‹. In Eintracht mit der Welt seine Kreise ziehend schafft das *dao* beständig neues Leben und gewährt ewige Wohlfahrt.«<sup>24</sup>

In dem Kommentar Wang Bis, der ab einer bestimmten Zeit selbst als »der« klassische Kommentar galt und das *Daodejing* in vielen Ausgaben heute noch begleitet, finden wir eine weitgehend andere Ausrichtung. Wang Bi entwickelt in seinem Kommentar eine Philosophie des »Nichts« (*wu*), die für die Rezeption des Buddhismus in China eine zentrale Rolle gespielt hat.<sup>25</sup> In dem Kommentar ist deutlich zu merken, wie die Stellen, an denen Laozi das Nichts erwähnt, besonders beachtet werden und ins Zentrum der Deutung rücken. Bereits im Kommentar zum ersten Kapitel wird die grundlegende Richtung der Auslegung bestimmt: »The Nameless is the origin of Heaven and Earth; The Named is the mother of all things. (Kap. 1)‹ All being originates

from nonbeing. After forms and names appear, *dao* develops them, nourishes them, provides their formal shape and completes their formal substance, that is, becomes (or is) their Mother. This means *dao* produces and completes things with the formless and nameless. Thus they are produced and completed but do not know why. Indeed it is the mystery of mysteries.«<sup>26</sup>

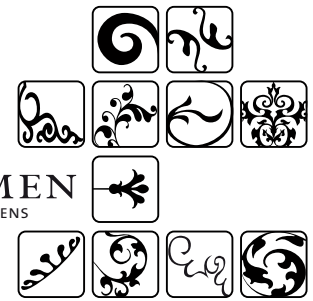
In dem wichtigen Kommentar von Heshang Gong (ca. 2. Jh.), der in deutliche Konkurrenz zu Wang Bi tritt, sind es vor allem die religiösen Praktiken der Lebensverlängerung, die mit dem Text verbunden werden. Der Daoismus hat in einer seiner Strömungen diese Praktiken entwickelt und mit vielfältigen rituellen Vollzügen zusammengeführt. Im Kommentar zum 6. Kapitel finden wir folgende Erläuterung: »If one nourishes the spirits, one dies not.‹ If one is able to nourish the spirits, one does not die. By the spirits the spirits of the five viscera are meant. The liver contains the spiritual soul (*hun*), the lungs contain the animal soul (*po*), the heart contains the spirit (*shen*), the kidneys contain the essence (*ching*), the stomach contains the will (*chi*). If all of the five viscera are hurt, then the five spirits flee. ›This is called the dark and the female.‹ This means: The Tao of immortality is contained within the dark one and the female.«<sup>27</sup>

24 *Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei*. Gesamtausgabe, übers. v. Wilmar Mögling, Kiepenheuer: Leipzig 1994, S. 174.

25 Rolf ELBERFELD, Michael LEIBOLD, Mathias OBERT: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Edition Chora: Köln 2000.

26 **Übersetzung aus:** Wang Pi. *Commentary on the »Lao Tzu«*, übers. v. Ariane Rump, University Press of Hawaii: Honolulu 1979, S. 1.

27 **Übersetzung aus:** Eduard ERKES: *Ho-Shang-Kung's commentary on Lao-tse*, Artibus Asiae: Ascona 1950, S. 21. Besonders aufschlussreich ist an dieser



Auf diese Weise ist das *Daodejing* immer wieder Ausgangspunkt von Deutungen und Reflexionen gewesen, die bis in unsere Tage reichen. Ein wichtiger Einschnitt in der Kommentierung ist zum einen das Erstarren des Buddhismus in China und zum anderen die Rezeption westlicher Philosophie. Eine besondere Frucht buddhistischer Kommentierung zum *Daodejing* ist der Kommentar des Chan-Meisters Hanshan Deqing (1546–1623). In seinem Kommentar durchdringen sich Daoismus und Chan-Buddhismus auf eigene Weise, ohne dass eindeutige Zuschreibungen eine Rolle spielen würden. Ähnliches ereignete sich im *Daodejing*-Kommentar Yan Fus (1853–1921), in dem nicht buddhistische, sondern europäische Termini zur Auslegung herangezogen wurden. So heißt es in seinem Kommentar zum Wort *dao* im 1. Kapitel: »Die Westler nennen es »summum genus«. Die Tendenz, das Buch des Laozi mit europäischen Begriffen auszulegen, hat sich im 20. Jahrhundert verstärkt, so dass zahlreiche Versuche unternommen wurden, den Text beispielsweise in der Perspektive Heideggers zu lesen.<sup>28</sup>

Stelle der Vergleich zu Wang Bis Kommentierung, der ein Zeichen anders deutet und damit der Text Laozis »The spirit of the valley never dies« (Übersetzung A. Rump (Fn. 25), S. 21) lautet. Die Kommentierung sagt dann: »The spirit of the valley is comparable to the center of the valley which is nothing, without form, without, shadow, without opposing it and without going against it.« A. Rump (Fn. 25), S. 21.

<sup>28</sup> Vgl. Rolf ELBERFELD: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnissnahme zur »Wiederholung«*, in: Helmut Schneider (Hg.): *Philosophieren im*

Man könnte die Entwicklung der Kommentierung als ein »Driften« der Interpretation bezeichnen, die je nach Kommentator und Zeit eine neue Sinnschicht hervorgehen läßt. Es zeichnet sich hier eine eigene Form der »Geschichtlichkeit« der Texte ab, die aus der besonderen Form der Praxis der Kommentierung und deren Stellung in der Geistesgeschichte entsteht. Das Wachsen der Bedeutung legt verschiedene Plateaus an, die im Hervorgehen auch miteinander verbunden werden. Letztlich gibt es jedoch nicht die einzig *richtige* Auslegung, sondern das Verfolgen verschiedener Konsequenzen, verbunden mit den Aufgaben der jeweiligen Zeit. Hier legen sich Hinweise nahe, in welcher Form interkulturelles Philosophieren mit Texten aus verschiedenen Kulturen und Zeiten gegenwartsbezogen umgehen kann.

## 2.5. CHAN-BUDDHISMUS

Als der Buddhismus im 1. Jh. n. Chr. in China eindrang, brachte dieser neue Textformen mit, die sich ihrerseits wieder mit der chinesischen Geisteswelt verbunden haben. Der Chan-Buddhismus, den viele nur unter der japanischen Bezeichnung »Zen-Buddhismus« kennen, ist dann auch eine Frucht aus der Begegnung des indischen Buddhismus mit der chinesischen Geisteswelt.<sup>29</sup> Er entstand etwa im 6. Jahr-

Dialog mit China, Edition Chora: Köln 2001; ders., *Heidegger und ostasiatisches Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch*, Metzler Verlag: Stuttgart 2003.

<sup>29</sup> Vgl. Heinrich DUMOULIN: *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 Bde., Franke: Bern 1986.

Das Wachsen der Bedeutung legt verschiedene Plateaus an, die im Hervorgehen auch miteinander verbunden werden. Letztlich gibt es jedoch nicht die einzig *richtige* Auslegung, sondern das Verfolgen verschiedener Konsequenzen, verbunden mit den Aufgaben der jeweiligen Zeit.





Das Wort Koan [...] stammt ursprünglich aus der juristischen Sprache und wurde zunächst von dort her in die buddhistische Sprache übertragen.

hundert in China und hatte dort eine Blüte bis ins 13. Jahrhundert. Ab dem Ende des 12. Jahrhunderts wurde er nach Japan übertragen, wo er in verschiedenen Schulen und besonders in den Künsten eine einzigartige Wirkung entfaltet hat. Neben seiner Wirkung in den Künsten, ist vor allem eine sprachliche Form entstanden, die in Europa unter dem Namen »Kōan« (chin. gong'an) bekannt geworden ist. Zumeist verbindet man mit dem Wort »Kōan« paradoxe Sprüche wie »Höre den Ton der einen Hand« oder Ähnliches, so dass sich ein Gefühl der Exotik und des Geheimnisvollen einstellt, wodurch jedoch die Sache gänzlich verstellt wird. Nur selten reflektiert man auf die Sprach- und Textpragmatik dieser bei genauerem Hinsehen hoch komplexen Formen, die in verschiedener Weise im Chan entwickelt werden. Die literaturwissenschaftliche Forschung steht hier erst am Anfang. Es dürfte sich lohnen, gerade im Rahmen interkulturellen Philosophierens diese Textformen und die damit verbundenen Pragmatiken genauer zu studieren.

Das Wort *Kōan* (wörtlich: öffentlicher Fall)<sup>30</sup> stammt ursprünglich aus der juristischen Sprache und wurde zunächst von dort her in die buddhistische Sprache übertragen. »An examination of the earliest occurrences of the word *kung-an* [= *gong'an*] in Ch'an texts shows it was first used simply to compare the spiritual authority of a Ch'an master with the

legal authority of a civil magistrate, not to refer to the old cases of the patriarchs.«<sup>31</sup>

Die erste Verwendung des Wortes im Sinn der kurzen Erzählung einer Begebenheit zwischen Meister und Schüler findet sich erst in der Mitte des 11. Jahrhunderts in den Aufzeichnungen der Worte des Zen-Meisters Xuetou (gest. ca. 1052). Dort heißt es: »Although the case (*kung-an*) was clearly decided, he asked Chao-chou, and let him wander at his leisure [...]«<sup>32</sup> Die verbreitete Verwendung des Wortes im Sinne einer niedergeschriebenen alten Begebenheit zwischen Meister und Schüler findet sich dann in der *Kōan*-Sammlung *Biyānlu* (jap.: *Hekiganroku*), die Yuanwu (1063–1135), ein Schüler Xuetous, zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfasste. Er baute dabei auf der Sammlung von hundert alten Begebenheiten durch Xuetou auf, indem er diese auf unterschiedlichen literarischen Ebenen kommentierte. Das *Biyānlu* ist eine der literarisch komplexesten Entwicklungen der chan-buddhistischen Literatur. Erst der Schüler Yuanwus mit dem Namen Dahui (1089–1163) entwickelte dann die Praxis, einzelne *Kōan* direkt in der Zen-Meditation zu benutzen. »Viewed in this light, contemplation phrases appears to be more a variation of refinement of the traditional practice of commenting on old cases than a rejection of it.«<sup>33</sup>

31 T. Griffith FOULK: *The Form and Funktion of Koan Literature. A Historical Overview* in: Steven Heine u.a. (Hg.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press: Oxford 2000, S. 18.

32 T. Griffith FOULK (Fn. 30), S. 19.

33 T. Griffith FOULK (Fn. 30), S. 23.

30 Ich werde hier die japanische Lesung beibehalten, da sie sich inzwischen mit der deutschen Sprache verbunden hat.



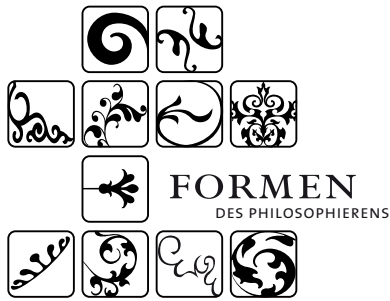
Im Umkreis des Wortes *kōan* finden sich andere, im Westen nicht so bekannte Ausdrücke, die hier kurz angeführt seien, da sie andeutungsweise die Weite der Pragmatik im Rahmen des *kōan*-Gebrauchs zeigen: 1. *kien-mondō*, *kien* bedeutet »Gelegenheit«, »Anlass« und im Kontext des Buddhismus bezeichnet es die Gelegenheit oder den Anlass, wodurch Erwachen realisiert wird. *Mondō* bedeutet »Frage und Antwort« im Sinne von: »die Gelegenheit zum Erwachen, die durch Fragen und Antworten gegeben wird«. 2. *kanna-zen*, zen-buddhistische *kōan*-Meditationsmethode, die von Dahui entwickelt wurde und vor allem in der Rinzai-Schule tradiert wurde. 3. *watō*, Hauptvers in einem alten Fall, der von einer Begebenheit zwischen Meister und Schüler berichtet und in der Meditation benutzt wird. 4. *kosoku*, paradigmatischer Fall, der überliefert wurde. 5. *juko*, poetischer Kommentar zum vorhergehenden Fall in den *kōan*-Sammlungen. 6. *nenko* Prosa-Kommentar zum vorhergehenden Fall in den *kōan*-Sammlungen. 7. *jakugo*, Zwischenbemerkung zum *kōan* in den Sammlungen. 8. *kattō*, wörtlich: »Schlingpflanzen«, übertragen: »Verwicklungen«, die in einer Begegnung zutage treten und gelöst werden müssen. 9. *kufū*, Methode, Vorgehensweise. 10. *kikan*, pädagogische Gelegenheiten, die Erwachen evozieren. 11. *tengo*, Wendewort, durch das jemand zum Erwachen gelangt.

Schon nach diesem kurzen Blick in die Geschichte und das Bedeutungsumfeld des Wortes *kōan* lässt sich die Komplexität ah-

nen, die sich mit diesem Wort verbindet. Hier zeigt sich eine Verwendung von Sprache und Texten, die noch längst nicht – auch für das philosophische Sprechen – ausgeschöpft bzw. entdeckt worden ist.

Heute kann man zumindest zwischen drei verschiedenen Bedeutungen von *kōan* unterscheiden: »Generally, ›kōan‹ is used in at least three overlapping yet distinct ways. [1] The term can refer in the most general sense to the spontaneous T'ang dialogues, eventually recorded in the chronicles, from which the traditional cases were usually drawn; this significance more or less corresponds to the meaning of *kien-mondō*, *kikan*, and *kattō*. It has been said by Japanese Rinzai master Daiō Kokushi, who helped introduce *kōan* training into Japan, that there are seventeen-hundred *kōans*, which is a rough approximation of the number of masters discussed in the *Keitoku Dentōroku*. [2] But in a stricter sense, ›kōan‹ refers only to the formal, paradigmatic cases serving as the basis of instruction and included in the Sung *kōan* collections – these are the ›public (*kō*) records (*an*)‹, or *kosoku*, usually accompanied by *nenko* and *juko* commentaries. [3] And in its most limited meaning, ›kōan‹ is sometimes considered identical with the shortcut method (*kufū*) of the *watō*, or with *kanna-zen*. But it is crucial to avoid conflating these levels of meaning because *kōans* in the second and third senses – that is, as catechistic and shortcut techniques, respectively – were probably relatively late developments that involved interpreting the dialogues in a

Hier (beim *kōan*) zeigt sich eine Verwendung von Sprache und Texten, die noch längst nicht – auch für das philosophische Sprechen – ausgeschöpft bzw. entdeckt worden ist.



Hier deutet sich ein Zusammenhang von Sprache und Erweckung an, der in den Texten selbst nicht thematisch wird.

certain though by no means necessarily predetermined direction.«<sup>34</sup>

Untersucht man verschiedene Kōan im Hinblick auf ihre Textpragmatik, so lassen sich unterschiedliche Wirkformen unterscheiden, wobei immer zu beachten ist, dass es sich ursprünglich immer um gesprochene Situationen gehandelt hat. In der Sprache der Kōan verquicken sich auf eigene Weise gesprochene und geschriebene Sprache. Ohne dieses Ineinanderdringen eigens zu beachten, möchte ich vorläufig sechs Wirkweisen differenzieren, ohne damit einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen. Bei den Unterscheidungen stellt sich das Problem, dass sie sich letztlich nicht ganz scharf voneinander trennen lassen. Positiv gewendet können die Unterscheidungen auch als verschiedene »Gewichtungen« verstanden werden, so dass in der Gewichtung eines bestimmten Moments auch die anderen Momente aufscheinen, aber nicht im Vordergrund stehen.

1. PRAGMATIK DER BEFREMDUNG: In Beispiel 14 des *Wumenguan* (jap. Mumonkan)<sup>35</sup> zeigt ein Meister seinen Schülern eine Katze, verbunden mit der Aufforderung, das richtige Wort für diese Situation zu äußern. Wenn dies nicht geschehe, würde er die Katze töten. Da niemand in der Lage dazu war, tötete der Meister die Katze.

34 Steven HEINE: *Dōgen and the Kōan Tradition. A Tale of Two Shōbōgenzō Texts*, State University of New York Press: New York 1985, S. 38.

35 MUMONKAN: *Die Schranke ohne Tor. Meister Wumen's Sammlung der 48 Kōan*, übers. v. Heinrich Dumoulin, Grunewald: Mainz 1975.

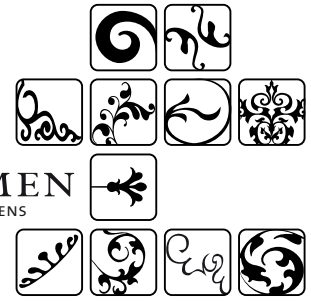
2. PRAGMATIK DES DIREKTEN AUFZEIGENS: In Beispiel 3 des *Wumenguan* wird berichtet, dass der Meister, was immer er auch gefragt wurde, nur einen Finger hob. Am Ende seines Lebens sagt der Meister dann, dass er sein ganzes Leben das »Chan des einen Finger« benutzt habe, es aber nicht habe erschöpfen können.

3. PRAGMATIK DER EINEN WORTWENDUNG: In Beispiel 1 des *Wumenguan* wird der Meister gefragt, ob der Hund die Buddha-Natur besitze. Die Antwort des Meisters lautet »Wu« (nicht, Nichts).

4. PRAGMATIK DES SCHWEIGENS: In Beispiel 6 des *Wumenguan* wird beschrieben, wie Buddha vor einer Schar von Mönchen schweigend eine Blume emporhob. Nur einer der Schüler wusste darauf zu antworten mit einem kleinen Lächeln, worauf der Buddha ihm einen besonderen Auftrag zur Weitergabe der Lehre erteilt.

5. PRAGMATIK DER PARADOXEN FRAGE: In Beispiel 5 des *Wumenguan* beschreibt der Meister eine Situation, in der ein Mann sich mit den Zähnen an einem Ast festhält und gefragt wird, was die eigentliche Bedeutung der Lehre Buddhas sei. Wenn er in dieser Situation die Frage beantwortet, fällt er vom Baum und verliert sein Leben, wenn er die Frage nicht beantwortet, wird er seinem Meister nicht gerecht.

6. PRAGMATIK DER ALLTAGSVERRICHTUNG: In Beispiel 7 des *Wumenguan* bittet ein Schüler den Meister, ihm den Weg zu weisen. Als Antwort erhält er nur, dass er seine Essschale waschen solle.



In der Kōan-Sammlung *Wumenguan* folgen auf das Beispiel jeweils eine kurze Erklärung von Meister Wumen und dann ein dichterischer Vers. Alle Teile sind intertextuell miteinander verwoben und entfalten auf einzigartige Weise eine textliche Wirkung, die in der Meditation das »Erwachen« des Menschen evozieren soll. Hier deutet sich ein Zusammenhang von Sprache und Erwachen an, der in den Texten selbst nicht thematisch wird. Ein volles Bewusstsein für den Zusammenhang von Sprache und Erwachen finden wir jedoch bei Dōgen, einem berühmten Zen-Meister Japans.

### 3. PHILOSOPHISCHE TEXTPRAGMATIK IN JAPAN

3.1. SPRACHE UND TEXTPRAGMATIK BEI DOGEN  
Als der Chan-Buddhismus im 12. Jahrhundert nach Japan gelangte, war auf der einen Seite die Bildung einer chinesisch-buddhistischen Fachsprache längst abgeschlossen, die durch den Übersetzungsprozess buddhistischer Texte aus indischen Sprachen ins Chinesische entstanden war, und auf der anderen Seite hatte der Buddhismus insgesamt in China den Zenit seiner dortigen Entwicklung längst überschritten. Dōgen (1200–1253), der Begründer der japanischen Linie der Sōtō-Schule, brachte diese Schule nach einem zweijährigen Aufenthalt in China mit nach Japan. Er gilt nicht nur als einer der größten Zen-Meister Japans, sondern auch als ein philosophischer Denker ersten Ranges.<sup>36</sup> Seine Texte sind in vielerlei

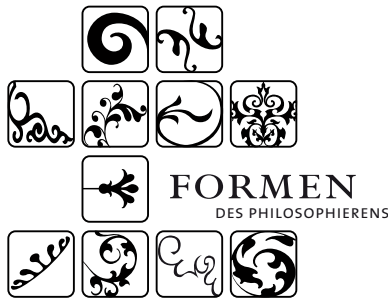
<sup>36</sup> Zu dem Prozess, wie Dōgen im 20. Jahrhundert

Hinsicht innovativ. Er knüpft zum einen an die Textformen der Kōan-Sammlungen an<sup>37</sup> und zum anderen entwickelt er eine Sprache, die sowohl die Vorteile der chinesischen wie auch der japanischen Sprache zu nutzen weiß. Wendet man sich seinen Texten zu, so ist man zunächst überrascht über die oft »theoretisch« anmutenden Sprachwendungen, die man bei einem »Zen-Buddhisten« nicht erwartet. Zen scheint gerade in Europa dafür zu stehen, alle intellektuellen Gedankenspiele aufzugeben und die sprachliche Dimension radikal abzuschneiden. Dies ist bei Dōgen explizit nicht der Fall, da er vielmehr umgekehrt den sprachlichen Ausdruck bis zur äußersten Grenze nutzt, um das Sichrealisieren von Wirklichkeit auch in der Sprache zu üben. Auf diese Weise versucht er, die *Sprache und das Sprechen selbst erwachen zu lassen*. Diese Verwendung von Sprache kann bei näherer Betrachtung insgesamt eine vertiefte Reflexion der Sprachlichkeit und des Sprachgebrauchs beim Philosophieren nach sich ziehen. Die andere Verwendung von Sprache bei Dōgen wird jedoch nicht einfach in den Texten erklärt, sondern vollzieht sich vielmehr auf der performativen Ebene. Die Texte sind somit selber Formen, wie das Erwachen im buddhistischen Sinne geübt werden kann. Es handelt sich um Übungen des Erwachens. Zu diesem

zu einer wichtigen Quelle für moderne japanische Philosophen geworden ist vgl. Rolf ELBERFELD: *Philosophie in Japan – Japanische Philosophie. Perspektiven der Philosophiegeschichte* im 20. Jahrhundert, in: *Polylog* 10/11, 2004, 51–64.

<sup>37</sup> S. HEINE (Fn. 33).

Dies ist bei Dōgen explizit nicht der Fall, da er vielmehr umgekehrt den sprachlichen Ausdruck bis zur äußersten Grenze nutzt, um das Sichrealisieren von Wirklichkeit auch in der Sprache zu üben. Auf diese Weise versucht er, die *Sprache und das Sprechen selbst erwachen zu lassen*.



»Sie wissen nicht, daß Nachdenken in Worten geschieht und Worte das Nachdenken loslösend durchdringen.«

DÖGEN

Charakter der Texte gehört eine besondere Weise des Lesens. Der noch ungeübte Leser ist nach dem ersten Lesen eher verwirrt und weiß zumeist nicht genau, worum es in den Texten gehen soll. Erst nachdem die Texte mehrmals gelesen wurden und ihre eigene Form der Wirksamkeit entfalten, beginnen sie sich mit dem Leser zu verbinden.

In der folgenden Passage wird deutlich, wie Dōgen die Missverständnisse anprangert, die offenbar schon damals in China bezüglich von Sprache und Ausdrucksformen entstanden waren. »Gegenwärtig gibt es im großen Sung-Reich [= *China*] eine Art von groben Leuten, die jetzt eine ganze Schar bilden. Die wenigen Wahrhaften können sie nicht schlagen. Diese [*Leute*] sagen folgendes: Die Rede vom Ostberg, der auf dem Wasser geht, und die Rede von Nansens Sichel<sup>38</sup> seien unsinnige Reden. Der Sinn dieser Reden sei, daß eine Rede, die mit allerlei Nachdenken<sup>39</sup> verbunden ist, keine Zen-Rede im Sinne der buddhistischen Meister sei. Unsinnige Reden, das sei die Rede der buddhistischen Meister. Daher seien Ōbakus

Gebrauch des Stocks und Rinzais Donnern<sup>40</sup> nur schwer verständlich und haben nichts zu tun mit Nachdenken; diese halte man für das große Erwachen, das noch vorhergeht dem Entstehen jeglichen Anzeichens. Die Worte, mit denen die früheren Meister oft als Hilfsmittel alles Verschlungene [*des Nachdenkens*] abgeschnitten hätten, seien unverständlich. [...] In verschiedenen Gegenden des Sung-Reiches gibt es viele von diesen Leuten. Ich habe es mit eigenen Augen und Ohren erfahren. Wie erbärmlich! Sie wissen nicht, daß Nachdenken in Worten geschieht und Worte das Nachdenken loslösend durchdringen.«<sup>41</sup>

Die Weise, wie Dōgen durch seine Worte das »Nachdenken loslösend durchdringt«, hat in seinem Sprachgebrauch eine Perfektion erreicht, die im folgenden nur an vier Strategien verdeutlicht werden soll. Dafür müssen die chinesischen und japanischen Zeichen angeführt werden, ohne die sich die Bewegungen der Sprache nicht verdeutlichen lassen.

1. Im Spiel mit Zeichenkombinationen erreicht Dōgen es immer wieder, eine erstaun-

38 Von Meister Nansen ist folgende Geschichte überliefert: Ein Schüler kommt zu Nansen und fragt: »Wohin führt der Weg Nansens?« Der Meister hält seine Sichel hoch und sagt: »Ich habe diese Sichel für 30 Cent gekauft!« Der Mönch erwiderte: »Ich habe dich nicht nach dem Preis der Sichel gefragt. Wohin führt dein Weg?« Der Meister sagt: »Jetzt kann ich sie gebrauchen, sie ist wirklich sehr handlich!«

39 Jap. *nenryo*. *Nen*: rezitieren, auswendig lernen, Gedanke. *Ryo*: im Sinne haben, planen. Das Wort kann als »nachdenklich werden« gedeutet werden. Dōgen versteht es hier durchaus positiv gegen eine Unmittelbarkeitsmanier der Zenapologeten.

40 Zen-Meister Ōbaku war bekannt für die plötzlichen Schläge, die er seinen Schülern versetzte. Meister Rinzaï verwendete hingegen plötzlich ausgestoßene Laute, um seine Schüler aufzurütteln.

41 Übersetzung aus: DÖGEN: *Shōbōgenzō*. Ausgewählte Schriften. Anders Philosophieren aus dem Zen, übers. u. hg. Ryosuke Ōhashi u. Rolf Elberfeld, Frommann Holzboog: Tokyo/Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 126ff. Sprache und Sprechen ist für die zenbuddhistische Praxis außerordentlich wichtig. Es sei an dieser Stelle nur auf die Interpretation Toshihiko Izutsus verwiesen in seinem Buch *Die Philosophie des Zen-Buddhismus*, Rowohlt: Reinbek 1986.





liche Bewegung in die Sprache zu bringen. Kombinationen von zwei, drei oder vier chinesischen Zeichen werden dabei so in ihrer Kombination durchgespielt, wie es in keiner europäischen Sprache möglich wäre. Aus der chinesischen Kombination 即心是佛 (*soku shin ze butsu*), die Dōgen in eine Passage einbindet, baut er dann im Verlauf des Satzes folgende Kombinationen: 心即佛是 (*shin soku butsu ze*), 佛即是心 (*butsu soku ze shin*), 即心佛是 (*soku shin butsu ze*), 是佛心即 (*ze butsu shin soku*). Er lässt somit die Zeichen jeweils eine andere Stellung einnehmen, so dass in jeder neuen Verbindung ein verschobener Sinn hervorgeht. Durch das Spiel der Kombinationen erreichen die Zeichen einen Durchdringungsgrad, der nur aufgrund der besonderen Schrift und Struktur der chinesischen Sprache erreicht werden kann. Die Passage, in der dieses geschieht, könnte wie folgt übersetzt werden: »Wir ergründen konkret, dass ›das Herz zugleich Buddha ist‹; wir ergründen konkret, dass ›das Herz, das zugleich Buddha ist, dies ist‹; wir ergründen konkret, dass ›der Buddha zugleich dieses Herz ist‹; wir ergründen konkret, dass ›das Zugleich von Herz und Buddha zutreffend ist‹; wir ergründen konkret, dass ›dieses Buddha-Herz das Zugleich ist‹.«<sup>42</sup> Im Spiel der semantischen Komponenten wird der Sinn verflüssigt und zum Medium des Erwachens.

2. Dōgen erreicht semantische Umdeutungen durch syntaktische Neudeutung von chinesischen Zeichenkombinationen. Die auf

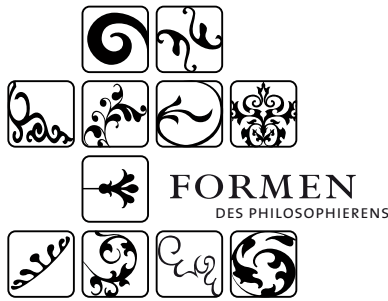
42 Diese Passage findet sich im Text *Sokushinzebutsu* des *Shōbōgenzō* von Dōgen.

chinesisch eher einfach klingende Wendung 此法起時 (*chin. ci fa qi shi*) wird bei Dōgen zu 此法は起時なり (*jap. kono hō wa kiji nari*). Die erste Wendung kann übersetzt werden mit »Wenn diese *dharma* entstehen...«. Die zweite Wendung hingegen bedeutet »Diese *dharma* sind die Zeit des Hervorgehens«. Durch die kleine Verschiebung auf syntaktischer Ebene im japanischen Sprachgebrauch wird aus dem »wenn« im Chinesischen ein philosophischer Gedanke, der die »Zeit« im Zusammenhang deutet mit dem Hervorgehen der *dharma*. Derartige Vexieren zwischen alltäglicher Konkretion und hoher Abstraktion gehört zu den bevorzugten Mitteln bei Dōgen, den sprachlichen Ausdruck in eine Ebene zu überführen, die ihre Wirksamkeit diesseits des Gegensatzes von konkret und abstrakt entfaltet.

3. Die Mehrdeutigkeit chinesischer Zeichen wird von Dōgen durchgehend eingesetzt als Stärkung seiner Sprachkraft. Gelten insbesondere in der europäischen Philosophie Mehrdeutigkeiten als massive Störung eindeutiger Sinnkonstruktionen, so werden sie bei Dōgen, ganz im Sinne verschiedener älterer Traditionen chinesischer Philosophie, zu Momenten der Bewegungsqualität der Sprache selber. Titel seiner Texte wie *Kūge* und *Dōtoku* zeigen dies deutlich.

Die Kombination *kūge* besteht aus zwei Zeichen. Das erste Zeichen *kū* bedeutet zunächst einfach »Himmel«. Daneben ist es aber auch die Übersetzung für das Sanskritwort und buddhistische Grundkonzept *śūnyatā*, welches mit »Leerheit« übersetzt werden kann. In

Durch die kleine Verschiebung auf syntaktischer Ebene im japanischen Sprachgebrauch wird aus dem »wenn« im Chinesischen ein philosophischer Gedanke, der die »Zeit« im Zusammenhang deutet mit dem Hervorgehen der *dharma*.



Dogen erreicht mit seinem vexierenden Sprachgebrauch, dass die Sprache auch in einzelnen Wendungen immer nur im Umspringen und der Bewegung ihre Wirksamkeit entfaltet, so dass ständig jede Substanzialisierung von Gedanken und Konzepten durch die Pragmatik der Sprache unterlaufen wird.

diesem Gedanken, der vor allem im 1./2. in Indien von Nāgārjuna entwickelt worden ist, werden alle Dinge im Sinne des Buddhismus als »leer« durchschaut.<sup>43</sup> Das zweite Zeichen (*ge*, bzw. *ka*) bedeutet »Blume« bzw. »Blüte«. In dem Wort *kūge* spielt Dōgen dann mit den Bedeutungen »Himmel« und »Leerheit«, so dass er sowohl von der »leeren Blüte« wie auch von der »Himmelsblüte« spricht, so dass das konkrete Bild der Leere des Himmels umschlägt in die »Leerheit« gemäß der buddhistischen Lehre.

Die Kombination *dōtoku* besteht ebenfalls aus zwei Zeichen. Das erste Zeichen, japanisch *dō* ausgesprochen, ist das Zeichen für das chinesischen Wort *dao*, was häufig mit »Weg« übersetzt wird. Es kann aber auch »sagen, sprechen« bedeuten. Das zweite Zeichen *toku* bedeutet »erreichen, gelingen«. *Dōtoku* kann somit zum einen das »Erreichen des Weges« bedeuten und zum anderen das »Gelingen des Sprechens«. Auf sehr subtile Weise verbindet Dōgen den Weg des Buddhismus mit dem Sprechen und der Sprache. Zwischen dem »Erreichen des Weges« und dem »Gelingen des Sprechens« liegt ein Unterschied, der dem in einem Vexierbild gleicht. Dort sehen wir eine Gestalt, ohne zugleich die andere sehen zu können. Erst im Umspringen in die andere Gestalt wird klar, dass in der gleichen Zeichnung zugleich eine andere Ge-

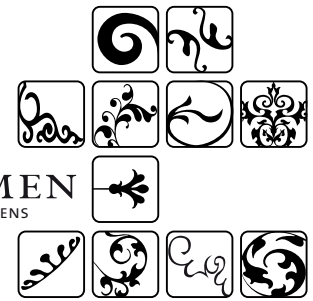
stalt wohnt, ohne dass beide zugleich zu sehen wären. Es ist somit vor allem das *Umspringen* und die Bewegung des Vexierbildes, die ihm einen tiefen Sinn verleiht. Dōgen erreicht mit seinem vexierenden Sprachgebrauch, dass die Sprache auch in einzelnen Wendungen immer nur im Umspringen und der Bewegung ihre Wirksamkeit entfaltet, so dass ständig jede Substanzialisierung von Gedanken und Konzepten durch die Pragmatik der Sprache unterlaufen wird.

4. Dōgen treibt die Selbstreflexivität sprachlicher Wendungen in eine Bewegung hinein, die sich immer wieder aus sich selbst heraus sprengt. An einer Stelle in dem Text *Sansuikyō* heißt es: »Es gibt einige, die im Wasser wohnend Fische angeln, Menschen angeln, und Wege angeln. [...] Weiter voranschreitend soll es die geben, die sich selbst angeln, soll es die geben, die die Angel angeln, soll es die geben, die von der Angel geangelt werden, soll es die geben, die vom Weg geangelt werden.«<sup>44</sup> In diesem kurzen Abschnitt wird der Vorgang des »Angeln« so hin und her gewendet, dass alles von allem geangelt wird. Zugespitzt könnte man sagen, dass alles am »Haken« von allem hängt und genau so geschieht Bewegung als Übung des Erwachens.

An einer anderen Stelle wird die Selbstreflexivität noch weiter auf den Gipfel getrieben. In dem Text *Uji* heißt es: »Verhindern verhindert Verhindern und sieht [dadurch] Verhindern. Verhindern verhindert Verhindern – dies ist Zeit.« Die Textstelle, die hier freilich aus dem Zusammenhang gerissen ist,

43 *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierender Einführung*, übers. u. hg. v. Bernhard WEBER-BROSAMER u. Dieter M. BACK, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 1997.

44 Übersetzung aus: DŌGEN (Fn 40).



setzt eine sprachliche und denkerische Bewegung in Gang, die kein eindeutiges Ziel besitzt, sondern immer wieder in sich zurückkehrt, ohne dabei einfach sinnlos zu werden. In bezug auf das Wort »Verhindern« sei daran erinnert, dass im Huayan-Buddhismus das »Nicht-Verhindern« (*wuai*) eine zentrale Rolle spielt. »Nicht-Verhindern« bedeutet, dass alles genau das sein kann, was es ist, ohne dass es durch anderes verhindert wird. Anders gesagt, da alles das ist, was es ist, lässt es auch anderes sein, was es ist, ohne es zu verhindern. In dem Wort »Nicht-Verhindern« ist aber auch ein »Verhindern« enthalten in dem Sinne, dass jedes einzelne verhindert, dass anderes dieses ist und es sich somit gegen anderes *absetzt*. »Verhindern« schlägt somit um in Ermöglichung von konkreter Bewegung, die nie »festgestellt« werden kann, da sie nur in den verschiedenen Ebenen und Vollzügen des »Verhinderns« zustande kommt. In diesem Sinne verhindert auch ein Wort ein anderes Wort und wird somit genau zu diesem Wort. Das andere Wort vollzieht sich jedoch in gleicher Weise, so dass sich Negation und Position vollständig durchdringen. Hier deutet sich ein Sprachgebrauch an, der nicht nur in Negation und Verschiebung besteht, wie dies vielleicht bei Derrida gesagt werden kann<sup>45</sup>, sondern immer zugleich mit der radikalen Negation konkrete und volle »Einzigkeit« hervortreten

45 Vgl. Rolf ELBERFELD: *Ort – Derrida und Nishitani*, in: Rolf Elberfeld u. a. (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, Schriften der Académie du Midi, Bd. 4: München 1998.

lässt, die an keiner Stelle an sich selber festhält.

Die angeführten Beispiele müssen genügen, um einen Sprachgebrauch anzudeuten, der für ein gegenwärtiges Philosophieren im interkulturellen Kontext weiter entwickelt werden kann. Dies wird vor allem darum nahegelegt, weil die bisher angeführten Beispiele alle je auf ihre Weise *nichtsubstanziierende* Sprachpragmatiken zeigen und somit dem Interesse entgegenkommen, das »Zwischen« und die »Bewegung« stärker zu betonen und zu entfalten im Gegensatz zu eindeutigen Zuschreibungen und Feststellungen.

Als letztes Beispiel aus Ostasien soll die moderne japanische Philosophie ins Spiel gebracht werden. Es ist vor allem Kitarō Nishida (1870–1945)<sup>46</sup>, der Begründer der Kyōto-Schule<sup>47</sup>, der eine Sprachpragmatik entwickelt hat, die Reflex seiner eigenen philosophischen Suche nach Kreativität ist.

### 3.2. TEXTPRAGMATIK BEI NISHIDA

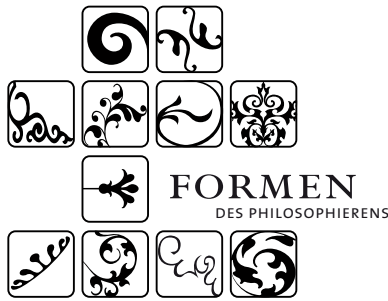
Ohne hier näher auf die Philosophie Nishidas selber einzugehen, soll nur seine Textpragmatik fokussiert werden. Letztlich ist es nur sein erstes Buch – *Studie über das Gute*<sup>48</sup> –, mit dem Nishida 1911 der philosophische Durchbruch

46 Rolf ELBERFELD: *Kitarō Nishida (1870–1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Rodopi: Amsterdam 1999.

47 Ryosuke ŌHASHI (Hg.): *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Alber Verlag: Freiburg/München 1990.

48 Dt. Kitarō NISHIDA: *Über das Gute*, übers. v. Peter Pörtner, Insel Verlag: Frankfurt a. M. 1989.

... alle je auf ihre Weise  
*nichtsubstanziierende* Sprachpragmatiken zeigen und somit dem Interesse entgegenkommen, das »Zwischen« und die »Bewegung« stärker zu betonen und zu entfalten im Gegensatz zu eindeutigen Zuschreibungen und Feststellungen.



In dieser Weise ist kein letzter, objektivierender Akt vorgesehen, der alles überschaubar machen könnte, denn in der Sprache und im Philosophieren geht der Autor selber mit hervor.

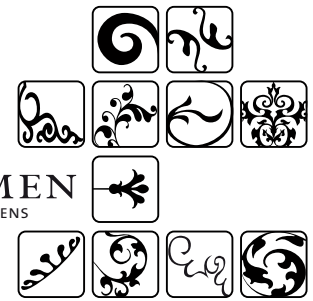
geling, in dem die einzelnen Kapitel Titel tragen und Struktur und Aufbau klar erkennbar sind. Die nachfolgenden Bücher und Texte gehen mehr und mehr aus von einzelnen Problemkomplexen.<sup>49</sup> So sind die Bücher von 1915 bis 1934 noch mit Titeln versehen<sup>50</sup>, wobei die einzelnen Teile, die zwar auch einen Titel tragen, nur noch einen lockeren Zusammenhang zeigen und einzelnen Phänomenen nachgehen. Nishida geht mehr und mehr dazu über, seine Texte ausgehend von Fragestellungen zu verfassen, ohne die Ergebnisse am Ende der Untersuchung noch einmal in eine systematische Form zu bringen. Dies wird ab 1935 zusätzlich dadurch unterstrichen, dass seine Bücher nunmehr nur noch den Titel »Philosophische Aufsätze« tragen, in denen einzelne Themen in einem beständigen Fluss weiter bearbeitet werden. Mit der siebenten Sammlung von Aufsätzen wird sein Schaffen durch den Tod abrupt beendet. Auch wenn Nishida im ersten Band seiner »Philosophischen Aufsätze« noch an den »Plan eines philosophischen Systems« denkt, so

meint er dies gewiss nicht im Sinne eines Systems Kantischer oder Hegelscher Prägung.

Liest der europäische Leser die Texte Nishidas, so ist er häufig zunächst befremdet, da er sich durch lange Gedankengänge hindurchfinden muss, in denen die Spuren ihrer Entstehung und Veränderung nicht verwischt worden sind. Nishida dachte beim Schreiben, und dies ist letztlich zur Pragmatik seiner Texte insgesamt geworden. Im Gebrauch der Sprache wuchsen ihm die Fragen und Gedanken zu, die er gleichzeitig zu Papier brachte. Dies führte dazu, dass in einigen Texten der Anfang und das Ende eine andere Position zeigen, die im Text selber erst durch verschiedene Überlegungen hervorgetreten war. Der Leser ist somit immer auf den Prozess verwiesen und kann an keiner Stelle einfach fragen, was nun das letzte und endgültige Ergebnis sei. Die Lektüre Nishidas wird dadurch erschwert, dass von Buch zu Buch die Gedanken in beständiger Übung weitergetrieben werden, ohne an ein endgültiges Ende zu gelangen. Seine Texte besitzen Wegcharakter. Ihnen geht es nicht darum, Ergebnisse des Denkens festzuhalten, sondern vielmehr darum, neue Wege des Denkens zu evozieren in ihm selbst und in seinen Lesern. In der Praxis seiner Texte tritt Nishida selber als Nishida immer wieder neu hervor und genau dieses spiegelt sich auch in der Praxis seiner Texte. Nishidas Texte sind nichts anderes als Spuren seiner philosophischen Einübung in das Selbst- und Weltphänomen. Sie zeigen, wie sich nicht nur fortwährend die Gedanken und Ansätze verändern, sondern auch sein Sprechen. Er blieb bis zu letzt unterwegs

49 Für eine Übersicht über die Werke vgl. Kitaro NISHIDA: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. v. Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999.

50 Denken und Erleben (1915), Anschauung und Reflexion im Selbstbewußtsein (1917), Das Problem des Bewußtseins (1920), Kunst und Moral (1923), Vom Wirkenden zum Sehenden (1927), Das selbstbewußte System des Allgemeinen (1930), Die selbstbewußte Bestimmung des Nichts (1932), Grundprobleme der Philosophie. Die Welt des Handelns (1933), Grundprobleme der Philosophie – Fortsetzung. Die dialektische Welt (1934).



im Denken im Sinne einer »Übung«. Philosophieren wird bei Nishida zentral zu einer Übung, die immer wieder *nur als Übung* über sich hinausgelangt. In dieser Weise ist kein letzter, objektivierender Akt vorgesehen, der alles überschaubar machen könnte, denn in der Sprache und im Philosophieren geht der Autor selber mit hervor.<sup>51</sup>

Ich möchte die Textpragmatik Nishidas an dieser Stelle verbinden mit einer alten japanischen Literaturform, die den Namen *Zuihitsu* trägt, was so viel bedeutet wie »dem Pinsel folgen«. Viele Werke der alten japanischen Literatur, aber auch der ästhetischen Reflexion werden dieser Form zugeordnet. Im *Tsurezuregusa* von Yoshida Kenkō findet sich ein Satz, der sowohl in inhaltlicher wie auch in grammatischer Hinsicht für den vorliegenden Zusammenhang einen Hinweis geben kann. Dort heißt es: »Zum Pinsel greifend stellt sich wie von selbst das Schreiben von etwas ein« (jap. *fude o toreba, mono kakare*). Der Vollzug des Schreibens wird hier vor allem durch die grammatische Form des Verbs »kakare« bestimmt. Es handelt sich weder um eine aktive noch um eine passive Form, sondern um ein sogenanntes »Medium«, was auch in der altgriechischen Sprache noch als grammatische Form bekannt ist, aber in der englischen, französischen und deutschen Sprache nicht mehr zu finden ist. Das Medium als Aktionsform des Verbs zeigt zugespitzt gesagt

51 Von hier aus ergeben sich überraschende Konvergenzen zu Theorien der Autorschaft in europäischen Diskurs. Vgl. Fortis JANNIDIS u.a. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Reclam: Stuttgart 2000.

an, dass der Vollzug weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern »von selbst« hervortritt als ein Resonanzgeschehen aller beteiligten Momente. Dort gibt es kein eindeutiges »Ich« als Subjekt, von dem die Tätigkeit zielgerichtet ausgeht, dieses »Ich« findet sich vielmehr im Vorgang selbst immer wieder neu.

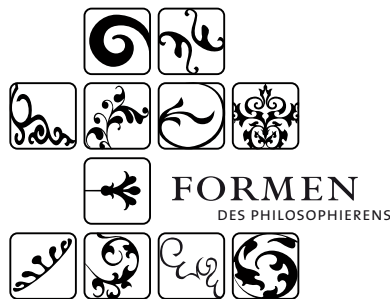
Eine ganz ähnliche Qualität scheint Nishida zu meinen, wenn er in seinen späteren Texten sagt »Zur Sache werden und denken« (*mono to natte kangaeru*). Durch diesen Bezug von »zur Sache werden« und »Denken« tritt zugleich ein Sprachvollzug hervor, der selbst einen »medialen« Charakter trägt. Wenn weder einfach *ich* spreche noch ein letzter übergeordneter *logos*, dann entsteht ein Zeitort des Sprechens und der Sprache, indem Ich und Sache jeweils neu hervortreten. Es deutet sich ein Sprachvollzug an, der nur in der jeweiligen konkreten Übung und Situation eine präzise Bedeutung gewinnen kann, wobei ein Scheitern nicht weniger ein Üben ist wie ein Gelingen.

#### 4. DIE IDEE EINER TRANSFORMATIVEN PHÄNOMENOLOGIE

Bisher wurde im Durchgang durch verschiedenen Textpragmatiken Ostasiens deutlich, wie die *transformative* Bewegung der Bedeutung in allen Beispielen von zentraler Wichtigkeit ist. Um ausgehend von diesen historischen Perspektiven Konsequenzen für ein gegenwärtiges und interkulturelles Philosophieren zu ziehen, kann methodisch an die Entwicklungen der neueren Phänomenologie angeknüpft

Wenn weder einfach *ich* spreche noch ein letzter übergeordneter *logos*, dann entsteht ein Zeitort des Sprechens und der Sprache, indem Ich und Sache jeweils neu hervortreten.





Der Text spricht dabei nicht  
belehrend, sondern versucht  
vielmehr *sichtbar* bzw.  
*wahrnehmbar* zu machen und  
zu sensibilisieren für Erschei-  
nungsweisen von Wirklichkeit,  
inmitten derer wir uns immer  
schon bewegen.

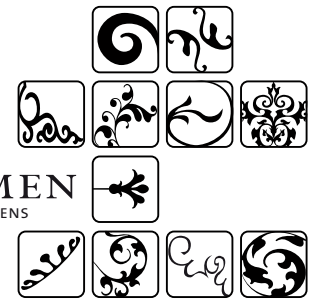
werden. Phänomenologie soll dabei nicht nur im Sinne einer orthodoxen Lehre ausgehend von Husserl verstanden werden, sondern als eine philosophische Bewegung, die zum einen selbst immer wieder in die Nähe ostasiatischer Gedanken gelangt ist – vor allem bei Heidegger und einigen seiner Schüler<sup>52</sup> – und zum anderen in Ostasien in hohem Maße rezipiert wurde und dort auch die Neuaneignung der älteren Traditionen gefördert hat. Anders als gewöhnlich soll hier durch die Verbindung zur Phänomenologie nicht ostasiatisches Denken neu interpretiert werden, sondern umgekehrt der Impuls aufgenommen werden, durch die ostasiatischen Vorgehensweisen, die Textpragmatik der Phänomenologie zu thematisieren und zu radikalieren. Um einen direkten Anschluss an das bisher Gesagte zu ermöglichen, soll paradigmatisch und vergleichend die phänomenologische Textpragmatik bei Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty thematisiert werden.

4.1. PHÄNOMENOLOGISCHE TEXTPRAGMATIK  
Ausgangspunkt ist bei Husserl die Deskription des Bewusstseinsflusses in phänomenologischer Einstellung, die durch »Epoché« erreicht wird. Die Beschreibung geht nur von dem aus, was sich mir direkt hier und jetzt als konstitutiv für meinen Bewusstseinsstrom zeigt. Die Texte sprechen den Leser somit in seiner gegenwärtigen Situation an, in der er

<sup>52</sup> Vgl. für diese in der Phänomenologie noch zu wenig beachteten Motive: Eckard WOLZ-GOTTWALD: *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Passagen Verlag: Wien 1999.

das im Text Gezeigte direkt nachvollziehen können soll. Ein phänomenologischer Text bewirkt somit, dass eine Struktur vor dem geistigen Auge in Erscheinung tritt, die immer schon – hier und jetzt – in irgendeiner Weise »fungiert«, ohne aber eigens bewusst zu sein. Der Text spricht dabei nicht belehrend, sondern versucht vielmehr *sichtbar* bzw. *wahrnehmbar* zu machen und zu sensibilisieren für Erscheinungsweisen von Wirklichkeit, inmitten derer wir uns immer schon bewegen. Der Text bezieht sich somit nicht auf eine vorausgesetzte Wahrheit, sondern soll alles durch phänomenologischen Aufweis zur Evidenz bringen. Es gibt keinen absoluten Anfang, denn der Anfang kann überall gemacht werden. Es wird zwar bei Husserl ein irgendwie geartetes Ganzes angenommen, dieses ist jedoch in phänomenologischer Kleinarbeit (»Arbeitsphilosophie«) nach und nach in Form von phänomenologischen Analysen zu erschließen.

Die phänomenologische Analyse kann jedoch in unterschiedlicher Absicht durchgeführt werden, wobei jeweils eine andere Sprachpragmatik leitend wird. Um dies zu verdeutlichen, habe ich exemplarisch drei Sprachpragmatiken unterschieden: *Ideieren* bei Husserl, *Andenken* beim späteren Heidegger, *Transformieren* bei Merleau-Ponty. In bezug auf Heidegger können Bedenken erhoben werden, ob er in der späteren Phase direkt zur Phänomenologie gerechnet werden kann oder nicht. Zudem könnte gefragt werden, ob Husserls Sprachgebrauch durchgehend als »Ideieren« beschrieben werden kann, oder ob sich seine



Sprachpragmatik in seiner Spätphase ändert. Es soll zunächst nicht festgelegt werden, ob es im Rahmen der Phänomenologie auch noch andere Sprachpragmatiken geben könnte. Das Ziel ist, den Bezug zur Sprache im Rahmen der Phänomenologie phänomenologisch zu untersuchen.

#### 4.2. »IDEIEREN« – »ANDENKEN« – »TRANSFORMIEREN«

Mit dem Konzept des »Ideierens« bzw. der »Ideation« bindet sich Husserl zum einen zurück an die Kantische und Platonische Philosophie. Zum anderen aber wird das herkömmliche Wort »Idee«, das in der deutschen Sprache nur als Substantiv und Adjektiv üblich war, zu einem Verb und damit zu einem Vollzug. Dieser Vollzug des Ideierens ist bei Husserl an den konkret gegebenen Bewusstseinsstrom des einzelnen Menschen gebunden. Man könnte daher sagen, dass Husserls Idealismus durchaus im Sinne des Empirismus »von unten« aufgebaut und nicht »von oben« vorgegeben ist, wie dies eher bei Platon und Kant der Fall ist. Indem ein bestimmter Erlebnisstrom durch die Deskription als ein einheitlicher Vollzug erscheint und sich somit über das je und je konkret Gegebene hinaus als Ganzheit zeigt, tritt mir die »Idee« der Sache vor Augen. Die Erzeugung einer gedachten Ganzheit im Medium der Sprache – Ideieren – bleibt aber immer zurückgebunden an den konkreten leiblichen und wahrnehmenden Vollzug. In dieser methodischen Wendung liegt der Schlüssel, den Gegensatz von Idealismus und Empirismus zu überwinden.

Um die Reichweite des Ideierens zu verdeutnen, sei es erlaubt, drei Zitate nacheinander anzuführen:

»Im kontinuierlichen Fortgang von Erfassung zu Erfassung erfassen wir nun, sagte ich, in gewisser Weise auch den Erlebnisstrom als Einheit. Wir erfassen ihn nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise einer Idee im Kantischen Sinne. [...] Es ist eben das Eigentümliche der eine Kantische ›Idee‹ erschauenden Ideation, die darum nicht etwa die Einsichtigkeit einbüßt, daß die adäquate Bestimmung ihres Inhaltes, hier des Erlebnisstromes unerreichbar ist.«<sup>53</sup>

»Die intuitive ›Ideation‹ (die als ›Idee‹erschauung hier ganz besonders ihren Namen verdient) lehrt uns das Ding kennen als notwendig dauernd, als prinzipiell hinsichtlich seiner Dauer endlos extendierbar. Wir erfassen in ›reiner Anschauung‹ (denn diese Ideation ist der phänomenologisch geklärte Begriff von Kants reiner Anschauung) die ›Idee‹ der Zeitlichkeit und aller in ihr beschlossenen Wesensmomente.«<sup>54</sup>

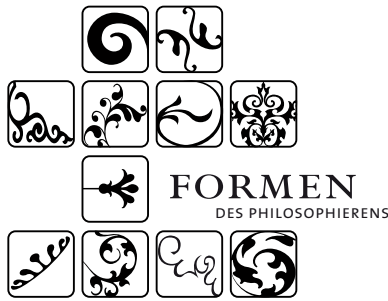
»Das schauende und ideierende Verfahren innerhalb der strengsten phänomenologischen Reduktion ist ihr ausschließliches Eigentum, es ist die spezifische philosophische Methode, insofern als diese Methode wesentlich zum Sinn der Erkenntniskritik und so überhaupt zu jederlei Kritik der Vernunft gehört.«<sup>55</sup>

Die Erzeugung einer gedachten Ganzheit im Medium der Sprache – Ideieren – bleibt aber immer zurückgebunden an den konkreten leiblichen und wahrnehmenden Vollzug.

53 Edmund HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer: Tübingen 1980, S. 166f.

54 E. HUSSERL (Fn. 52), S. 312.

55 Edmund HUSSERL: *Die Idee der Phänomenolo-*



[Heideggers] *Andenken* hat somit in sprachpragmatischer Hinsicht jede Absicht auf Überzeitlichkeit aufgegeben und versucht inmitten der Geschichte diese in radikaler Weise mitzugestalten.

Ideieren ist für Husserl *das* sprachliche Verfahren der Phänomenologie. Obwohl die Aufgabe, die Vollzüge der Wirklichkeit insgesamt zu ideieren, letztlich nie beendet werden kann (Ideen sind »aufgegeben« und nie »gegeben« wie Kant sagt), ist es dennoch möglich in unendlicher Kleinarbeit, die Phänomene in ihren Grundstrukturen zu klären und in reiner Anschauung vor sich bringen. Indem aber Husserl das Erschauen der Idee im Ideieren selber zu einem Vollzug gemacht hat und er nicht von vorgegebenen Idee ausgeht, stößt er vor allem beim Ideieren des Phänomens der Zeit auf die Grenze dieser Methode. Denn die »lebendige Gegenwart« als Zentralphänomen der Zeit lässt sich nicht durch Ideieren einholen, da sie sich jeder Objektivierung schlechthin entzieht und selber Grund eines jeden Ideierens ist.

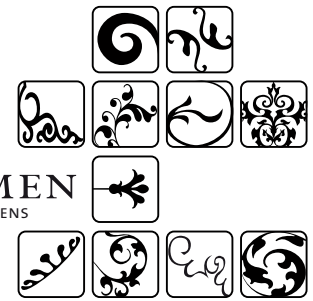
Die Sprachpragmatik des »Ideierens« strebt, trotz aller Anbindung an den leiblichen Vollzug, aus dem zeitlichen Fluss heraus, um auf diese Weise Überzeitliches zu realisieren im Sinne der reinen Anschauung. Wie aber steht dieses in der Zeit generierte Überzeitliche selber zur Zeit? Das Ideieren selber ist ein zeitlicher Vorgang. Ist dann nur sein Inhalt überzeitlich? Vor allem das Phänomen der Zeit wird auch in bezug auf die Sprachpragmatik ein zentrales Problem, das dann der spätere Heidegger auf seine Weise zu lösen versucht.

Ideieren zielt bei Husserl auf Überzeitliches und nicht auf Geschichtliches. Erst durch Heidegger wird das Phänomen der Zeit als Geschichtlichkeit des Denkens bis in die Sprach-

pragmatik hinein wirksam. Heideggers Wort, um dies zum Ausdruck zu bringen, ist das von Hölderlin entlehnte »Andenken«. *Andenken* bedeutet in der deutschen Sprache zweierlei: zum einen ist es ein Erinnern des Gewesenen und zum anderen ist es ein vorblickendes Versuchen, Neues zu denken. Das Denken ist somit selber ganz in den Horizont geschichtlicher Gestaltung gestellt, aus dem es niemals ganz objektivierend heraustreten kann. *Andenken* hat somit in sprachpragmatischer Hinsicht jede Absicht auf Überzeitlichkeit aufgegeben und versucht inmitten der Geschichte diese in radikaler Weise mitzugestalten. Heidegger geht es dabei, anders als Hegel, um eine Epochenwende, die als solche unvordenklich ist. Im *Andenken* versucht Heidegger das Unvordenkliche denkend auf den Weg zu bringen.

»An-denken, nämlich das gewesene Geschick, besagt jedoch: bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende. Diesem entspricht das Denken nur als vor-denkendes. An-denken das Gewesene ist Vor-denken in das zu-denkende Ungedachte. Denken ist andenkendes Vordenken. Es haftet weder historisch vorstellend am Gewesenen als einem Vergangenen, noch starrt es vorstellend mit der Anmaßung des Prophetischen in eine vermeintlich gewußte Zukunft. [...] Es bedarf des Sprunges, bis das andenkende Vordenken in das Sein als Sein sich selbst aus der Wahrheit des Seins zu einem *anderen Sagen verwandelt* hat.«<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Martin HEIDEGGER: *Das Satz vom Grund*, Neske/Klett-Cotta: Pfullingen 1957, S. 158f. In den »Beiträgen« spricht er von einem »anfänglichen Denken«



Es geht Heidegger um eine Verwandlung, die auf das Ganze der europäischen Denkgeschichte zielt. Er geht nicht nur vom konkreten Bewusstseinsstrom aus wie Husserl, sondern spätestens seit den 30er Jahren vom ganzen der europäischen Geschichte des Denkens. Heidegger sieht sich als Denker in die Geschichte eingelassen. Nicht das Bewusstsein ist primär, sondern die Bewegung der Geschichte, die immer schon mein Bewusstsein umfasst. Zwischen Ideieren und Andenken tut sich daher ein tiefgehender Graben auf, der auch heute noch das Gespräch zwischen Husserl-Forschung und Heidegger-Forschung erschwert. *Andenken* gibt sich nicht mit den kleinen Zusammenhängen zufrieden, sondern muss aufs Ganze gehen in weltgeschichtlicher Perspektive. *Ideieren* ist dagegen interessiert an den Details, die unermüdlich in der Analyse hin und her gewendet werden.

Als zentral für die Veränderung der Sprachpragmatik bleibt festzuhalten, dass das Sprechen selber zu einer Verwandlung der Sprache führt, wodurch geschichtlich Neues hervortreten soll. Philosophisches Sprechen zielt somit nicht mehr auf Überzeitliches im Sinne von aufgegebenen Ideen, sondern wird bei Heidegger selber zu einem Gestaltungsakt der Geschichte.

Bei Merleau-Ponty findet die Phänomenologie zurück zu den kleineren Zusammenhängen. Nun wird allerdings der schon von  


---

 und sagt: »Das Erdenken der Wahrheit des Seyns ist wesentlich Ent-wurf.« – Martin HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann: Frankfurt am Main 1989, S. 56.

Husserl untersuchte Leib zum zentralen Ausgangspunkt der Betrachtung. Die phänomenologische Analyse ist selber eingebettet in die Leiblichkeit, die dem Denken immer schon vorausliegt. Es werden die präreflexiven Strukturen wirksam, die Husserl im Phänomen der passiven Synthesen untersucht hat. Merleau-Ponty geht aufgrund dieses Ausgangspunktes nicht mehr von der Möglichkeit aus, sich in einen Raum der reinen Anschauung im Sinne des Ideierens begeben zu können. Vielmehr ist die phänomenologische Analyse eine kreative Arbeit in bezug auf meinen eigenen existenziellen Vollzug. Mein eigenes Leben bleibt in der phänomenologischen Arbeit nicht unberührt, sondern erfährt eine *Transformation*, deren Ziel und Endpunkt aber nicht schon im Voraus festliegt.

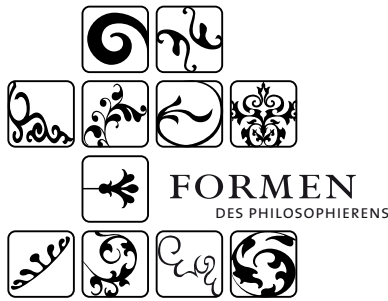
»Es genügt nicht, in die reflexive Einstellung überzugehen und sich hinter einem unangreifbaren cogito zu verschanzen, [...]. Es genügt nicht, Philosophie zu treiben, es bedarf des Bewußtseins der Verwandlung (transformation), die die Philosophie selbst im Anblick der Welt und in unserer Existenz vollbringt. [...] Reflexion ist nur wahrhaft Reflexion, wenn sie sich nicht über sich selbst erhebt, vielmehr sich selbst als Reflexion-auf-Unreflektiertes erkennt, und folglich als Wandlung der Struktur der Existenz (un changement de structure de notre existence).«<sup>57</sup>

Wenn es in der wahren Reflexion um eine »Wandlung der Struktur der Existenz« gehen soll, so wird die phänomenologische Arbeit

57 Maurice MERLEAU-PONTY: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter deGruyter: Berlin 1966, S. 86f.

»... die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung einer Wahrheit.«

MERLEAU-PONTY



Philosophieren wird hier wesentlich zu einer *Einübung in den Vollzug von Begegnung* auf unterschiedlichen Ebenen.

selber ein kreativer Vollzug. Man könnte vielleicht sagen: Geschichtlichkeit im Kleinen. Hier ist auf der einen Seite der große Ausgriff Heideggers vermieden und auf der anderen Seite der Glaube an eine unveränderliche transzendente Struktur aufgegeben. Transformation der Geschichte geht hervor aus der tiefen Selbstbetrachtung unserer leiblichen Vollzüge, ohne dass dabei ein letztes Ziel vorgegeben wäre.

»Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung einer Wahrheit (*réalisation d'une vérité*).«<sup>58</sup>

Phänomenologische Arbeit ist somit ausgehend von der eigenen leiblichen Existenz Realisierung einer Wahrheit als gestalterischer Prozess. Der Ort, wo dies geschieht, bin ich selbst als Sprechender und Schreibender.

»Diese Antizipation, dieses Überschreiten, diese Übertretung, diese gewaltsame Tätigkeit, durch welche ich Gestalten bilde, Tätigkeiten umforme, sie zu dem mache, was sie sind, sie in sie selbst verwandele – in der Literatur und in der Philosophie ist es die lebendige Rede, die das bewirkt.«<sup>59</sup>

Merleau-Ponty sieht diese Transformation in der »lebendigen Rede« realisiert. Somit wird die Sprache als Vollzug zum Ort dieser Veränderung. Er geht aber noch einen Schritt weiter, denn die lebendige Rede kann auch

ein Gespräch mit dem Anderen sein. Der Andere wird im phänomenologischen Gespräch zu einer Quelle der Transformation im Sinne der Überraschung und Verwandlung.

»Aber wenn das Buch mich wirklich etwas lehren, wenn der Andere wirklich ein Anderer sein soll, dann muß es dahin kommen, daß ich in einem bestimmten Augenblick überrascht, desorientiert werde und wir uns nicht mehr in dem treffen, was wir an Ähnlichem, sondern in dem, was wir an Verschiedenem haben; und dies setzt eine Umformung meiner selbst voraus wie die des Anderen (*ceci suppose une transformation de moi-meme et d'autrui aussi bien*).«<sup>60</sup>

Der Sinne des Philosophierens und auch der phänomenologischen Analyse gewinnt hier eine neue Dimension: es geht um die Begegnung mit mir selbst und den anderen, wobei weder ich selbst noch die anderen schon als Festgelegte vorgegeben sind. Vielmehr empfangen wir uns gegenseitig im miteinander Sprechen. Philosophieren wird hier wesentlich zu einer *Einübung in den Vollzug von Begegnung* auf unterschiedlichen Ebenen.

Merleau-Ponty folgt im Gedanke der Transformation seinem Vorbild Paul Valéry, dessen Denken zutiefst davon geprägt ist. Curtius bringt dies auf den Punkt: »Wandlung, Verwandlung, Umformung – dies ist das fundamentale ideelle Schema in der Kunst von Paul Valéry. In der Mathematik erscheint es als Verfahren der Abstraktion und der Transformation. Aber wir finden es bei Valéry in allen

<sup>58</sup> M. MERLEAU-PONTY (Fn. 56), S. 17.

<sup>59</sup> Maurice MERLEAU-PONTY: *Die Prosa der Welt*, Fink: München 1984, S. 147.

<sup>60</sup> M. MERLEAU-PONTY (Fn. 58), S. 157.





Gebieten des Geistes. Sein Denken ist eine universale Transformationstheorie.«<sup>61</sup>

Valéry selber sagt: »Der allgemeine Gedanke der Transformation muß das Denken bestimmen bei seiner Zuwendung zum Leben und zu den Lebewesen.«<sup>62</sup> Und: »Ich bin eine Transformation«.<sup>63</sup>

Folgt man diesem Gedanken, so kann für die phänomenologische Arbeit und Sprachpragmatik gesagt werden: Diese Arbeit ist nichts anderes als Einübung in die Transformation meiner selbst und der Welt. Außerhalb der Einübung in diese Transformation gibt es nichts zu erreichen. Weder vorausgesetzte Ideen noch einen überzeitlichen Gott. Philosophieren wird auf diese Weise radikal zu einer »Übung«, was zum einen der antiken Tradition in Europa nicht unvertraut war, und zum anderen zentrales Motiv vieler ostasiatischer aber auch indischer Denkansätze ist.

Obwohl Merleau-Ponty dies selber nicht so nennt, kann, gestärkt durch die ostasiatischen Denkansätze und Sprachpragmatiken, neben eine »deskriptive Phänomenologie« und »hermeneutische Phänomenologie« eine »transformative Phänomenologie« treten, in der die Lebendigkeit und Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs konstitutiv mit eingeht. In der Vorgehensweise der »transformativen Phänomenologie« ist die Analyse von Phänomenen nicht

zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner Wahrnehmung und Existenz* und der *Geschichte*. Diese Transformation steht immer im Zusammenhang mit meiner Weise zu *leben*. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst, *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren*, um so ein selbst- und weltproduktives Denken hervortreten zu lassen.

Durch die von mir so genannte »transformative Phänomenologie« soll die Linie Husserl, Heidegger, Valéry und Merleau-Ponty durch das Motiv der »Übung« und »Bewegung«, wie es sich in der ostasiatischen Philosophie entwickelt hat, im Hinblick auf die Sprache radikalisiert werden. Texte und Gesprochenes werden im Rahmen einer transformativen Phänomenologie zu Übungsspuren der Selbst- und Weltklärung, die aber als solche nicht schon einfach als Ergebnis angesehen werden können. Das Sprechen der Sprache in dieser Form der phänomenologischen Arbeit ist immer nur eine Einübung in das jeweilige Phänomen. *Über diese Einübung hinaus gibt es nichts zu erreichen*. Auch schon vorliegende Texte sind nur anzueignen als Einübung in das Geschehen von Wirklichkeit im Sinne einer transformativen Praxis.

Texte und Gesprochenes werden im Rahmen einer transformativen Phänomenologie zu Übungsspuren der Selbst- und Weltklärung, die aber als solche nicht schon einfach als Ergebnis angesehen werden können.

61 Ernst Robert CURTIUS: *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Francke: Tübingen 1952, S. 376.

62 Paul VALÉRY: *Cahiers/Hefte*, Bd. 5, Fischer: Frankfurt a. M. 1992, S. 271.

63 Paul VALÉRY: *Cahiers/Hefte*, Bd. 3, Fischer: Frankfurt a. M. 1992, S. 195.