

Fremdes Selbst. Zur phänomenologischen Propädeutik interkulturellen Philosophierens

ROBERT LEHMANN

ABSTRACT · Der Beitrag versucht, Grundzüge einer phänomenologischen Propädeutik zu ermitteln, in der nicht das Fremde, sondern zunächst ein *horror vacui* als Herausforderung interkulturellen Philosophierens zur Geltung kommt. Entlang der Intuition entschiedener Selbstentfremdung, wie sie sich im Philosophieren Eugen Finks und Max Schelers findet, wird dazu eine Schwelle menschlichen Erlebens thematisch, auf der man *zwischen* Eigenes und Fremdes *gerät*. Da, wo Phänomenologie als besondere Weise bewussten Erlebens ernst genommen wird, ermöglicht sie, den Grund unserer Behaglichkeit gegenüber solchen Theorien fragwürdig werden zu lassen, in der sich Eigen- und Fremdkultur zueinander in ein konfrontatives oder kommunikatives Verhältnis setzen lassen.

KEYWORDS · Interkulturalität; Phänomenologie; Selbstentfremdung; Fremdfindung

Zero is where the real fun starts.
There's too much counting everywhere else.
Hafiz

Der übliche Verweis auf das, was *zwischen* den Kulturen liege, muss mehr besagen, als die bloße Anerkennung hermetisch voneinander getrennter Sphären. Wäre dem nicht so, sähe sich das Projekt einer interkulturellen Philosophie in einer heiklen Lage – es wäre stets mit der Verlegenheit konfrontiert, jene Festung zu zementieren, die es zu stürmen angetreten ist. Im Versuch, ein Verständnis von Philosophie zu entwickeln, das eine grundsätzliche Gleichrangigkeit kultureller Äußerungen zulässt, wird man deshalb Differenzierungen gewinnen wollen, die das Zwischen als die eigentlich fruchtbare Dimension kultureller Verständigung sichtbar werden lassen.

Ein interkulturell orientiertes Philosophieren kann diese Verlegenheit allerdings dann nicht vermeiden, wenn sie die Gegebenheiten von *Fremdkultur* und *Eigenkultur*, die dieses Zwischen hervortreten lassen, als unhinterfragten Ausgangspunkt wählt. Im Rahmen dieser Dichotomie lässt sich zwar die zwischen Eigenem und Fremden gelegene Dimension eines *Inter* als Ort kultureller Verständigung entwickeln. Er bleibt aber so lange ein Unort, wie man nicht angeben kann, welche Bedingungen seine wechselseitige Zugänglichkeit haben mag.

Nun kann man sich in ein Zwischen der Kulturen aber überhaupt nicht *begeben*. Es stellt sich vielmehr ein. Und zwar in dem Maße, wie man sich erlaubt, den *Grund* der

Selbstverständlichkeit und Vertrautheit der Eigenkultur prekär werden zu lassen. Im Zuge der Erschütterung dieses Grundes wird das Zwischen nicht als entlegener *Unort* maßgeblich, in den es zu gelangen gälte, sondern zeigt sich als ein *Ort*, der sich auf einem so unbegrenzten wie leeren Feld aller erst entfaltet. Auf einem Feld, in dem die diversen Formen personalen und kulturellen Ausdrucks gemeinsam Gestalt gewinnen. Erst auf dem *Ungrund* eines solchen Feldes kann sich im gelassenen Mitvollzug dieser Gestaltwerdung auch der Ort des Zwischen als Schwelle des Eigenen und Fremden erschließen.¹

Um diesen Gedanken verständlich zu machen, werde ich im Folgenden solche Momente phänomenologischer Methode herausstellen, die als eine Heuristik kultivierter Selbstentfremdung verstanden werden können. Als Orientierungspunkte sollen mir dabei einige methodologische Intuitionen Eugen Finks und Max Schelers dienen. Auf dieser Grundlage, die sich als phänomenologische Propädeutik versteht, wird sich eine philosophische Haltung abzeichnen, die nicht sogleich das Fremde, sondern zunächst den *horror vacui* als Herausforderung interkulturellen Philosophierens begreift.

I. Niemandland

Man wird La Rochefoucauld zustimmen können, dass Philosophie zwar leicht über vergangene und zukünftige Übel siegt, dass gegenwärtige Übel sie aber stets in die Knie zwingen werden. Zugleich wird man freilich eingestehen wollen, dass Philosophen stets versucht sind, ja versucht sein müssen, die Übel ihrer Zeit wenigstens zu verstehen. Interkulturelle Philosophie kann in ihren heutigen Ausprägungen nicht zuletzt als der Versuch verstanden werden, einer längst unzeitgemäß gewordenen intrakulturellen Orientierung philosophischer Bemühungen entgegen zu wirken. Eine unübersehbare Legitimation gewinnt dieses Projekt bereits durch das Erfordernis einer über die Grenzen kultureller Identitäten hinausreichenden Verständigung, die durch die globalpolitischen Entwicklungen der letzten 60 Jahre offenkundig geworden ist.

Vor diesem Hintergrund könnte interkulturelle Philosophie mit der Identifizierung und Anerkennung einer Situation einsetzen, die sich als eine klassisch hermeneutische Situation beschreiben ließe: eine Situation des statischen Gegenübers. Historisch gewachsene und eingewachsene kulturelle Räume stünden innerhalb dieser Situation einander in einer mehr oder weniger wechselseitigen Verständnisabsicht gegenüber. Nun hat die interkulturelle Philosophie bis heute aber kaum etwas so deutlich gezeigt wie den Widersinn der Vorstellung einer Welt voller abgeschotteter Kulturinseln. Hermetische kulturelle Räume, die einander

¹ Der in einem phänomenologischen Kontext zunächst ungewöhnliche Ausdruck des Ungrundes ist hier trotz mancher Affinität nicht von seiner spekulativen Herkunft bei Schelling zu verstehen. Im Horizont der Bestimmung des *Zwischen* verhält sich *Ungrund* zu *Ort* lediglich wie *Grund* zu *Unort*. Der Ort des Zwischen kann sich nur grundlos erschließen, sein Unort steht immer schon fest. Für eine von Schelling her entwickelte phänomenologische Verwendung dieses Ausdrucks siehe (Ōhashi 2013) sowie zuletzt (Ōhashi 2016).

einfach gegenüberstünden gibt es nicht (mehr), und wenn es sie gäbe, wir könnten sie nicht als solche identifizieren.

Im Horizont phänomenologischer Forschung zeigt sich der Ursprung dieses schon vielfach kritisierten Bildes eines vulgären *Vis à Vis* kultureller Räume bekanntlich nicht nur in einer vitalen Zentrierungs- und Konservierungstendenz, sondern auch in einer basaleren Leistung, die sich an dem Begriff der Fremderfahrung abzeichnen lässt. Ausgehend von Husserls Unterscheidung zwischen Eigenwelt und Fremdwelt lässt sich mit einer einfachen Analogisierung nicht nur zu den Begriffen der Eigenkultur und Fremdkultur gelangen. Es lässt sich auch zeigen, wie und in welchem Maße „das eigentlich Unzugängliche im Modus der Unverständlichkeit doch zugänglich ist“. (Husserl 1973, 631)

Die dabei maßgeblichen *Topoi* des Eigenen und des Fremden verführen ihrerseits leicht zu der Vorstellung eines statischen *Vis à Vis*. Wenn man im Rahmen einer Phänomenologie der Fremderfahrung mit dieser Dichotomie beginnt, so nimmt man bald die Hypothek für eine bestimmte Bewegung möglicher Annäherung auf. Man könnte sie, wenn der Kategorienfehler in einem metaphorischen Sinne gestattet ist, als eine *infinitesimale Bewegung* beschreiben, d.h. als eine Bewegung steter sukzessiver Annäherung, die prinzipiell einen unüberwindlichen Abstand vor sich hertreibt. Es gibt sehr vernünftige Gründe, dies für eine gute Sache zu halten. Schon die Aussicht auf vollständige Annäherung würde ja gerade das zerstören, um dessen willen wir uns überhaupt auf den Weg gemacht haben. Die lebendigen Gefahren bloßer Vereinnahmung, Aneignung oder Überwindung von Fremde bleiben im Horizont dieses Abstandes somit wenigstens sichtbar.

Diese Hypothek bezahlt man allerdings nicht nur mit der Verlockung, diesen Abstand selbst schon für jenen Ort zu halten, in dem sich interkulturelle Philosophie die Aufgabe eines prinzipiell unabschließbaren Gespräches, einer von wechselseitiger Anerkennung getragenen dialogischen Praxis zu stellen hätte. Sie kostet auch die Aussicht darauf, einen gemeinsamen Grund von Eigenem und Fremden als aussichtsreichen Kandidaten für die Quelle des Zwischen gelten zu lassen. Dieses Zwischen wäre kein Ort, den zu erreichen im Horizont eigener Souveränität liegen könnte. Somit kann er auch nicht Ausgangspunkt für eine mögliche Einverleibung des Fremden sein. Das philosophische Wagnis, einen solchen Ort für aussichtsreich zu halten, wird aber selten eingegangen. Man nimmt schon in dem Maße von ihm Abstand, wie seine theoretische Antizipation die Konsequenz einer Überbrückung der Differenz von Eigenem und Fremden evoziert. Dies geschieht zwar in der Regel mit der Emphase auf der Bewahrung des Fremden, ist aber zugleich Ausdruck der Ahnung, dass „eine solche Überbrückung die Vernichtung des Eigenen voraussetzen würde“. (Weidmann 2011, 263)

Da es in gewissem Sinne niemanden gibt, der diese Konsequenz wollen kann, liegt es sehr viel näher, den Begriff der Fremderfahrung ausgehend von einer radikalen Irreduzierbarkeit des Fremden zu entwickeln und damit auch die Irreduzierbarkeit des Eigenen zu sichern. Fremderfahrung gilt dann als genuine, konstituierende Erfahrung für die Genese des Eigenen und letztlich der Eigenkultur. Dadurch wird die Herausforderung durch das Fremde nicht zu einem Ärgernis, das es zu bewältigen gälte, sondern zu einer notwendigen Aufgabe für die

Entwicklung und Gestaltung eigener Kultur. Dieses Vorgehen hebt nicht zuletzt bei der Einsicht an, dass eine gängige nach-kantische Reaktion auf die Herausforderung durch das Fremde der Verweis auf eine einheitsstiftende Instanz ist, die aller erst die Bedingung der Möglichkeit seiner Identifikation darstellt. Innerhalb einer phänomenologischen Tradition, die sich erst spät von einem transzendentalen Formalismus des Ichs und entsprechenden Vorstellungen der Selbstapperzeption zu lösen beginnt, ist es ein kurzer Weg diese einheitsstiftende Instanz als Sphäre allgegenwärtiger Subjektivität zu bestimmen. In dem Maße, wie man das Eigene als wesentlichen Modus dieser Subjektivität versteht, ist es von hier ein kleiner Schritt, das Fremde als bloßes Derivat dieses Eigenen zu unterminieren. Man läuft somit leicht Gefahr, in die Fahrwasser eines transzendentalen Universalismus zu geraten und trotzdem der klaustrophoben Ordnung einer Egologie verhaftet zu bleiben.

Aber auch innerhalb so differenzierter Versuche, wie sie etwa in den Schriften Bernhard Waldenfels unternommen werden, Fremderfahrung als Paradigma interkultureller Philosophie fruchtbar zu machen und zugleich die Verabsolutierung des Eigenen und Vertrauten zu vermeiden, lässt sich eine entschiedene „Präferenz des Eigenen“ (Waldenfels 1997, 74) ausmachen. Sie bleibt auch da eigentlich unbefragt, wo sich Eigenes nur innerhalb einer intimen „Verschränkung“ (ebd., 67–73) mit dem Fremden zeigt. Die Dimension des *Inter*, das Zwischen den Kulturen, wird so zu einem „Niemandland, einer Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt“. (Waldenfels 2006, 110)

An und in dieser Grenzlandschaft wird man sich philosophisch und menschlich so abzuarbeiten haben, dass man zu ihrer gemeinsamen Gestaltung und Kultivierung gelangt. Allein sie bleibt ein unerreichbarer, ja eigentlich immer schon entfernter Unort. Alle Versuche, sich in diese atopische Ordnung des Niemandlandes zu begeben, müssen scheitern, solange und eben weil man sich als Jemand auf den Weg macht.

II. Selbstentfremdung

Nun hat die Phänomenologie im Laufe ihrer Entwicklung aber nicht nur Verfahren hervorgebracht, die zur Aufdeckung der Konstitution des Eigenen und des Fremden führen, wie sie uns in der natürlichen Einstellung lebensweltlicher Orientierung leiten mögen. Sondern sie hat sich zuweilen von der so kühnen wie spielerischen Intuition leiten lassen, dass Phänomenologie sich nicht in der Aufklärung weltlicher Erfahrung und ihrer Sinngengese erschöpft, sondern dass sie nach Maßgabe ihrer methodischen Verfahren selbst genuine Erfahrungswissenschaft ist. Für Scheler heißt das, dass sie „neue *Tatsachen selbst*“ (Scheler 1986, 380) zur Gegebenheit kommen lassen muss.

Der Weg zu diesen neuen Tatsachen eröffnet sich zum einen vermöge einer Haltung, die sich nach Scheler als „der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst*“ (ebd.) bestimmen lassen muss; zum anderen durch eine mit dieser Haltung einhergehende Radikalisierung und Ausweitung der phänomenologischen Verfahren auf das basale Selbstverständnis des menschlichen Individuums. In einer solchen Radikalisierung der

phänomenologischen Verfahren finden wir eine Heuristik philosophischer Selbstentfremdung. Sie gewährt einen Blick auf jene Schwelle menschlichen Erlebens, auf der man *zwischen* Eigenes und Fremdes *gerät*. Dieses Zwischen zeigt sich im Rahmen einer solchen Phänomenologie aber nicht als entlegener Unort, sondern wird erst auf dem Ungrund eines Feldes erfahrbar, auf dem sich auch jenes Selbstverständnis erschüttern lässt, das Scheler als *egozentrisch* kennzeichnet².

Nun gehört es allerdings schon seit Husserls transzendentaler Wende zu den Besonderheiten der Phänomenologie, dass man ihre philosophische Methode zugleich zu viel und zu wenig geübt findet. Als vermeintlich vorbehaltlose Bestandsaufnahme gegebener Phänomene findet sie sich bald in nahezu jeder wissenschaftlichen Disziplin. Als Philosophie strenger transzendentaler Selbsterfahrung, wie sie Husserl ab den 20er Jahren entwickelt, verzichtet man in der Regel darauf, sie zu betreiben und begnügt sich damit, über sie zu schreiben.

Die Emphase auf den lebendigen Mitvollzug seiner Methode, die Husserl sein philosophisches Leben lang kultivierte, hat daran nicht viel ändern können. Und das liegt unter Umständen daran, dass Husserl, wie Scheler meint, die Geisteshaltung des Phänomenologen „selbst trefflich in seinen Untersuchungen auszuüben wußte, [dass] deren Beschreibung und Theorie ihm aber [...] völlig mißlang.“ (Scheler 1926, 281; zitiert nach Leonardy 1976, 48) In einem Brief an Eduard Spranger bringt Husserl diesen Punkt, ein wenig vorsichtiger, selbst ins Gespräch: „Beurteilen Sie die Phänomenologie nicht zu sehr nach Reflexionen des Phänomenologen über die Phänomenologie, auch nicht nach den meinen vieljährig bedachten. Es ist zweierlei, tun und den Sinn seines Tuns richtig bestimmen. Sehen Sie auf das, was da getan wird [...].“ (Husserl 1994, 419) Sieht man auf das, was da getan wird, lassen sich für eine erste Orientierung drei Momente methodologischer Entwicklung ausmachen.

In einem ersten Moment, das sich in Husserls Werk des Durchbruchs, den *Ideen I*, einen vorläufigen Ausdruck verschafft, werden phänomenologische Epoché und transzendente Reduktion in einem urteiltheoretischen Horizont entwickelt. Einklammerung und Außer-Geltung-Setzen der natürlichen Einstellung und des naiven Seinsglauben an eine faktische, vorgegebene Welt und unseres Standes in ihr sind hier im Sinne einer umfassenden Urteilsenthaltung zu verstehen. Es ist dieses Moment, das Scheler dazu führt, die Husserlsche Reduktion als ein bloß „logisches Verfahren“ zurückzuweisen, das durch eine „*Techné* der Reduktion“ zu ersetzen sei, d.h. „durch ein Verfahren *inneren Handelns*, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, *faktisch* außer Kraft gesetzt werden.“ (Scheler 1995, 207)

In einem zweiten Moment kommen aber auch bei Husserl Epoché und Reduktion als besondere Formen phänomenologischer Erfahrung zur Geltung. So, wie in natürlicher Einstellung Welt und Umwelt als fraglos seiend erfahren werden, so muss, wie Husserl in der *Krisis* schreibt, „auch der Blick, den die Epoché frei macht, ein in seiner Weise erfahrender

² „Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene ‚Umwelt‘ für die ‚Welt‘ selber zu halten, d.h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ‚die‘ Welt.“ (Scheler 1973, 69)

Blick sein.“ (Husserl 1976, 156) An diesem Moment entwickelt sich die fruchtbare, aber im Rahmen eines Kantischen Verständnis von Transzendentalität widersinnig erscheinende Methode transzendentaler Selbsterfahrung.³

So musste die transzendente Subjektivität Kants für Husserl letztlich auch „mythische Konstruktion“ (Husserl 1976, 116) bleiben. Kant stellt zwar eine formale Entität in Aussicht, deren transzendente Funktionen die Welt der Erfahrung formen und „deren Wortsinn zwar auf Subjektives verweist, aber eine Weise des Subjektiven, die wir uns prinzipiell nicht anschaulich machen können“. (Ebd.) Bei dem Versuch, Kants Begriff transzendentaler Subjektivität einen anschaulichen Sinn zu geben, findet man sich dann eben „doch in der menschlich personalen, der seelischen, psychologischen Sphäre“ (ebd.) wieder und in dem Maße, wie dem Kantischen Begriff innerer Erfahrung „nicht noch ein anderer als der psychologische Sinne zu geben ist“ (ebd., 117), muss transzendente Selbsterfahrung dem Kantischen Philosophieren widersinnig bleiben. Demgegenüber ist die Erfüllung des phänomenologischen Transzendentalismus für Husserl erst dann in Sicht, „wenn der Philosoph zu einem klaren V e r s t ä n d n i s s e i n e r s e l b s t a l s d e r u r q u e l l e n d f u n g i e r e n d e n S u b j e k t i v i t ä t sich durchgerungen hat“. (Ebd., 102) Das heißt nicht weniger, als dass wir selbst „in eine innerliche Verwandlung hineingezogen [werden], in der uns die längst erfüllte und doch stets verborgene Dimension des ‚Transzendentalen‘ wirklich zu Gesicht, zu d i r e k t e r E r f a h r u n g kommt“. (Ebd., 104) Husserl macht sich daher nicht der Naivität schuldig, die etwa Merleau-Ponty dem Kantischen Kritizismus vorwirft: eine dem natürlichen Ich primordiale Dimension zu postulieren, „so als sei es nicht notwendig, um ein transzendentes Subjekt behaupten zu dürfen, aller erst zu einem solchen zu werden.“ (Merleau-Ponty 1966, 86)

Den urteils- und erfahrungstheoretischen Momenten ist nun aber gemeinsam, dass sich die jeweiligen phänomenologischen Analysen eben auf dem Grund eines Residuums transzendentaler Subjektivität abspielen. In ihm haben die Intentionalanalysen der Bewusstseinsakte und ihrer gegenständlichen Korrelate ihren Ausgang zu nehmen. Ein drittes Moment phänomenologischer Methode kommt dementsprechend da zum Vorschein, wo diese Subjektivität selbst fragwürdig zu werden beginnt, aber nicht einfach als cartesianischer Atavismus beiseitegelassen, sondern hinsichtlich ihrer phänomenologischen Geltung tatsächlich hinterfragt wird.

Eugen Finks auf Husserls Wunsch hin in Angriff genommener Versuch einer Phänomenologie der Phänomenologie, in der Epoché und Reduktion als Wagnis eines konkreten existenziellen Entwurfes zur Geltung kommen, kann für dieses Moment genauso als Beispiel dienen wie Schelers Konzept einer Techné der Reduktion, dem letztlich der Gedanke einer moralischen und personalen Transformation und Selbsttranszendierung des Philosophierenden zugrunde liegt.

³ Für die Kantische Philosophie ergibt sich der Widersinn offenbar „aus der Tatsache, daß die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung nicht selbst wieder Gegenstand einer durch sie ermöglichten Erfahrung sein kann.“ (Trappe 1995, 179)

Beide Philosophen teilen die Auffassung, dass die Gewinnung des Ausgangspunktes philosophischer Praxis nicht lediglich eine intellektuelle, sondern eine existenzielle Anstrengung erfordert. Schon dieser Anspruch scheint unzeitgemäß. Er wird zu einer wirklichen Provokation, wo Scheler von der „Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst“ (Scheler 1968, 89) spricht und Fink eine Entmenschung des Philosophen (Fink 1988, 43) fordert. Am Horizont beider Forderungen steht aber keine Selbstannihilation oder eine autoaggressive Geste der Entselbstung, sondern die Aussicht, dass man sich selbst erst dann eigentlich gewinnt, wenn man sich aufzugeben bereit ist. Die intime Geste der Selbstverneinung, das wird gern übersehen, ist hier stets doppelte Negation.

Die Demut öffnet, so Scheler, „das Geistesauge für *alle* Werte der Welt. Sie erst, die davon ausgeht, daß nichts verdient sei und alles Geschenk und Wunder, macht alles Gewinn!“ (Scheler 1972, 21) Und auch die Entmenschung, die Fink von der Epoché verlangt, endet nicht mit einer pathologischen Deprivation des menschlichen Ich, sondern zeitigt „zutiefst eine Verwandlung des ‚Selbst‘ [...], [die] die schlichte und ‚unauflöslche‘ Einheit des menschlichen Ich transzendiert, sie entzweit und doch in einer höheren Einheit zusammenfaßt.“ (Fink 1933, 357)

Die philosophische Selbstentfremdung, die sich hier abzeichnet, ist offenbar nicht zu verwechseln mit jener Form von Selbstbefremdung, die für die Entwicklung der strukturalistischen Ethnologie methodischen maßgeblich wurde und auch nicht mit einer entsprechenden, in der Ethnographie programmatisch erneuerten Forderung nach einer naiven Distanzierung zum Zwecke eines spielerischen Objektivismus. (Vgl. Amann/Hirschauer 1997, 24–28) Verdemütigung und Entmenschung zielen nicht auf eine vorläufige Einklammerung der eigenen kulturellen Ordnung, sondern sollen als Bedingungen philosophischer Erkenntnis bis an die Grundfeste des Philosophierenden reichen. „Die Epoché ist keine mundane Inhibierung des ontischen, innerweltlichen Glaubens an das Sein der Welt, sondern ist als die konsequente und radikale Außervollzugsetzung der Weltgläubigkeit die Ausschaltung des *Glaubens an den menschlichen Glaubensvollzieher* [...]“. (Fink 1933, 351) Während Schelers Verdemütigung zu den „die philosophische Erkenntnis wesensmäßig disponierende[n] Grundakte[n]“ (Scheler 1968, 89) gehört, legt die Entmenschung im Rahmen der Fink'schen Metaphänomenologie den „transzendentalen Zuschauer“ frei, also jene Instanz des transzendentalen Lebens, die die Konstitutionsleistungen in ihrem Fungieren zu erforschen erlaubt. (Vgl. Fink 1988, 43)⁴

⁴ Fink sieht in diesem Zusammenhang den paradoxen Zug entschiedener Selbstentfremdung, wenn er herausstellt, dass sich der transzendente Zuschauer im Zuge seiner Freilegung jener „transzendentalen Tendenz“ versichert, die vor seiner Freilegung „als das ‚Innerliche‘, schon [...] am Werk seiende Phänomenologisieren des Zuschauers“ (Fink 1988, 44) im Gange war. Für entsprechende Überlegungen zu den existenziellen Motiven phänomenologischer Epoché siehe den Ergänzungsband zu der VI. Cartesianischen Mediation. (Vgl. Fink 1988a, 27–35) Dort ist sich Fink im Klaren, dass eine umfassende Selbstentfremdung „keine Forderung [ist], der wir uns durch einen willkürlichen Entschluss Genüge tun könnten, als ob das Loslassen und Preisgeben der Weltvertrautheit und Weltgewohnheit so einfach in unserer Macht stünde.“ (Ebd., 34) Schelers

Mit Blick auf die „Kunst der Seele“, wie Scheler die philosophisch maßgebliche Form der Demut nennt, möchte ich ein Verständnis phänomenologischer Reduktion zur Sprache bringen, an deren Vollzug sich nicht, wie bei Husserl und auch Fink, sogleich die Haltung eines unbeteiligt Erkennenden, sondern zunächst die Haltung eines gelassen Liebenden abzeichnet. Ein Liebender, der nicht nur die Fremde in sich und sich in der Fremde erträgt, sondern der auch vor jenem Bereich nicht erschrickt, in dem, mit Scheler gesprochen, „ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenzierter Strom der Erlebnisse fließt [...], der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem [...] sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel [bilden], die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen [...] und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden.“ (Scheler 1973, 240)

III. Lassen, Leere, Liebe

Schellers Kunst der Seele kennt zwei Wege. Den Weg der Anspannung und den Weg der Entspannung. Beiden Wegen ist die Vorstellung gemein, dass die natürliche, vorphilosophische Verwobenheit in die Welt von einer egozentrischen Perspektivierung durchzogen ist, die mit einer Fokussierung auf die eigenen heimlichen Werte einhergeht, die Scheler *Stolz* nennt. Beide Wege sollen eine mit dieser stolzen Fokussierung verbundene Enge und Dumpfheit der Seele überwinden helfen. Scheler bestimmt die beiden Wege so:

Der eine Weg ist der Weg der Anspannung des Geistes und des Willens, der Konzentration, der selbstbewussten Entfremdung von den Dingen und von sich selbst. Aller Rationalismus und alle Moral der Selbstbefreiung, des Selbstrichtens, der Selbstvervollkommnung beruht auf dieser Richtung. Der andere Weg ist der Weg der Entspannung des Geistes und Willens, der Expansion und des stetigen Entzweischneidens der Fäden, die auch noch in schlaffer, untätiger Einstellung die Welt, Gott, die Menschen und übrigen Lebewesen an den eigenen Organismus und das eigene Ich auf automatische Weise ketten – der Weg der Vermählung mit den Dingen und Gott. (Scheler 1972, 22)

Es wäre ein Leichtes, den Weg der Entspannung mit einer emphatischen Form der religiös motivierten Selbstaufgabe zu verwechseln, an deren Ende sich die personale Integrität in der liebenden Hingabe zu Gott verliert. Dass Vermählung aber nicht Auflösung bedeuten muss, braucht hier nicht im Einzelnen entwickelt werden. Wie Cusinato gezeigt hat, ist der entscheidende Gedanke Schelers in diesem Zusammenhang nicht die Vernichtung individueller Singularität, sondern die Bestimmung der Demut als eines Modus der Liebe.

Weg der Demut kennt dementsprechend nicht nur einen Gang der Anspannung, sondern auch einen der Entspannung, dessen immer schon am Werk seiende Tendenz er als Liebe begreift. Die Entfremdung durch Verdemütigung muss dem stolzen Selbst in dem Maße widerfahren, wie es sie vollzieht.

(Vgl. Cusinato 2012, 126–130)⁵ Und schon in dem Maße, wie Scheler Liebe nicht nur als den „Kern und die Seele gleichsam des ganzen Aktgefüges“, d.h. der Person, sondern zugleich als Urbewegung „in Richtung des *absoluten Seins*“ (Scheler 1968, 90), d.h. Gott, versteht, ist die durch sie angetriebene Demut nicht Niedergang, sondern vielmehr Aufschwung.

Damit rückt Schelers Kunst der Seele in die philosophische Tradition eines umfassenden Bildungsprozesses, für dessen Bewegung des Aufstiegs es einer *Umkehrung* bedarf. (Vgl. Cusinato 2012, 124–126) So wie für Platons *ánodos* eine *periagogé* notwendig ist, so bedarf es für Schelers Aufschwung einer Verdemütigung in Form einer Abkehr von den egozentrischen Strukturen des Erlebens, die die intentionale Anspannung in die Welt natürlicherweise prägen. Die Demut als Weg der Entspannung, auf dem „diese Anspannung, gleichsam [der] naturhafte Stolz, die naturhafte Zentrierung der Welt und der Werte auf ein Ich [...] zu beseitigen“ (Scheler 1972, 23) sind, ist mehr Realisierung der Person als deren Vernichtung. Ist es doch die mit dem anvisierten Aufschwung verbundene Emanzipation von den zufälligen Verengungen der eigenen Konditionierungen und Projektionen, welche die Person für Scheler erst zu einem „ganzen Menschen“ (vgl. Scheler 1968, 84ff) werden lässt. Und erst hier, wo die naturhafte Verkrustung des Stolzes Risse bekommt, kann sich jene fundamentale Offenheit in die Welt und zum Anderen als solche realisieren, die Scheler Liebe nennt. Personale Integrität und Kontinuität organisieren sich für Scheler demnach überhaupt erst im Horizont einer lebendigen Selbsttranszendenz, die ihre Bedingung und Realisation in der aller intentionalen Anspannung zugrundeliegenden Bewegung der Liebe hat.

Nun hat Scheler schon im Rahmen der Entwicklung seines frühen Personalismus erklärt, dass es „zum *Wesen* der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug *intentionaler Akte*.“ (Scheler 1980, 405) Dies legt wenigstens die Vermutung nahe, dass eine umfassende Entspannung der intentionalen Anspannung eine Form der Depersonalisierung bedeuten müsste. Schelers Schriften geben, soweit ich sehe, dafür aber kaum Anlass. Wenn wir den eidetischen Horizont der Scheler'schen Phänomenologie für unseren Zusammenhang einmal außer Acht lassen, dann ist Demut zunächst eine sehr kultivierte Form der Selbstzurücknahme – deren Radikalität aber nicht unterschätzt werden sollte. Auch wenn die Übung der Demut keine Depersonalisierung verlangt, so fordert sie doch eine kultivierte Selbstaufgabe und dadurch eine Konfrontation mit dem *horror vacui*, der ihren Vollzug stets begleitet. „Auf das echte ‚Loslassen‘ unserer Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeit, [...] gähnt – eben darauf kommt es an!“ (Scheler 1972, 18)⁶

⁵ Cusinato versteht Schelers Reduktion dezidiert als „ethische Reduktion“ (Cusinato 2012., 116) in Form einer Umbildung des Individuums, die „auf den Übungen der Entleerung des Egozentrismus (Entspannung, Demut) und auf denen der Wiedergeburt (Ehrfurcht, Verwunderung, Liebe)“ (ebd.) beruhen. In diesem Horizont ist die „Liebe [...] in Schelers Denken die heimliche Triebfeder der ganzen *techné* der Wiedergeburt. Die richtige Übung der Demut mündet in Ehrfurcht vor dem Anderen und in die Weltoffenheit“. (Ebd., 129)

⁶ Es muss einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, Schelers Figuren von Lassen, Leere und Liebe mit den süd- und ostasiatischen Ausprägungen von *mumukṣu*, *śūnyatā* und *karuṇa* zu

Diesem Loslassen gibt Scheler nun auch einen philosophischen Anhaltspunkt, wenn die Übung der Demut jene „Wesensunbegrenztheit des Liebens“ aufscheinen lässt, die er in *Ordo Amoris* als „leere[s] Feld der Liebenswürdigen“ (Scheler 1986, 361) bezeichnet. Die Wesensunbegrenztheit des Liebens verbürgt dabei für Scheler jene Offenheit zum absoluten Sein, die „jedes Ding in die Richtung der ihm eigentümlichen Wertvollkommenheit zu führen“ (ebd., 355) sucht. Dementsprechend eröffnet sich dieses Feld auch nur in dem Maße, wie man sich die vitale Tendenz zur Selbstbeschränkung versagt, die Scheler *Vergaffung* nennt. Diese allgemeinste Form der Verwirrung sieht Scheler da, „wo der Mensch als einzelner oder als Verband eine absolute letzte Erfüllung und Befriedigung seines Liebesdranges an einem *endlichen* Gute gewonnen zu haben glaubt.“ (Ebd., 359) Da nun aber erst „in der mehr oder weniger bewußten Gewahrung eines grenzenlosen, aber ‚leeren‘ Feldes der Liebenswürdigen [...] diese Wesensunbegrenztheit zum Erlebnis“ kommt, ist Vergaffung für Scheler „erst da vorhanden, wo dieses leere Feld, [...] wo die *metaphysische Liebesperspektive* im Erleben fehlt.“ (Ebd., 361) Diese Einschränkung ist deshalb von Bedeutung, weil Scheler mit Blick auf das leere Feld anerkennt, dass es für endliche Wesen natürlicherweise *konstitutive Beschränkungen* des Liebesreiches geben muss, dass ihr Liebesdrang in der Regel also nicht vollumfänglich mit dem „glücklichen, gottgerichteten ‚ewigen Streben““ (Scheler 1986, 359) korreliert. Der Mensch bedarf schon für die Aussicht auf die Wertvollkommenheit des Liebens einer handhabbaren „Darstellbarkeit des Reiches der Liebenswürdigen im Geiste“. (Ebd., 360) Eine für diese Darstellbarkeit konstitutive Beschränkung ist für Scheler die Besinnung auf eine „*Gesamtbestimmung* des Individuums ‚Menschheit‘.“ (Ebd.) Und hier vermag nur eine „unbegrenzte Fülle verschiedenartiger Individuen von Geistern, [...] Einzel- und Verbandsindividuen, Familien, Völker, Nationen, Kulturkreise“ und die entsprechende „Ergänzung in Form eines gleichzeitigen (gemeinschaftlichen) und sukzessiven (historischen) *Miteinander des Liebens* [...] die einmalige *Gesamtbestimmung* des Individuums ‚Menschheit‘ zu erfüllen.“ (Ebd.)

In der Welt endlicher Wesen ist dieses leere Feld des Liebens somit keines, das von jemandem entschieden kultiviert werden könnte, es kann auch nicht in einem heimischen Wertesystem eingebunden sein oder sich gar in ihm eröffnen, sondern muss gerade in seiner Unbegrenztheit als eine Dimension gelten, in der sich ein *Zwischen der Kulturen* so erschließen kann, dass ein entsprechendes Miteinander des Liebens als unabschließbarer, wie Scheler sagt, *wesensunendlicher Prozess* erfahrbar wird. Das leere Feld der Liebe ist daher weder Abgrund, in dem die personale, gemeinschaftliche oder kulturelle Konkretion verloren ginge, noch Grund eines Niemandlandes, in das man gemeinsam gelangen könnte, sondern Ungrund, dessen Erfahrung Einsicht in die stets schon umfassende Bewegung des Liebens gewährt, deren nur konkreter Ausdruck die eigene personale und kulturelle Gestalt ist. Denn solches Lieben ist für Scheler „immer auch zugleich ein Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses

kontrastieren. Für komparatistische Bemühungen, die bisher vor allem Schelers Person-Begriff betreffen, siehe etwa (Hacker 1978, 270–293) und (Blosser 2016, 359–370).

begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale [...] teilzuhaben und teilzunehmen [...]“ (Scheier 1986, 356) So wird sich in diesem Feld stets ein Verweis auf die differenten Formen konkreter Existenz finden lassen, die gemeinschaftlich und historisch im *Miteinander des Liebens* die Gesamtbestimmung des Individuums Menschheit ausmachen. Zugleich bleiben diese konkreten Formen innerhalb des leeren Feldes dem wechselseitigen Zugriff aber entzogen und werden nur in dem Maße zugänglich, wie das Wagnis des Loslassens unser Selbst und seines Wertes gelingt.

IV. Schlussbetrachtung

Nun könnte man in diesen kurzen Ausführungen den vielleicht vergeblichen Versuch sehen, einem exaltierten Begriff umfassender Liebe und Einheit das Wort zu reden, den man philosophisch kaum, allenfalls ihm Rahmen metaphysischer Setzung, eingelöst findet. Abgesehen davon, dass es mir hier lediglich um die Intuition geht, die dieses Philosophieren leitet, nicht um die Kohärenz, die sie trägt, ist die theoretische Uneinlösbarkeit kein Mangel, sondern gerade Reiz einer solchen Position. Sie mutet uns nämlich zu, unsere Behaglichkeit gegenüber solchen Theorien in Frage zu stellen, in der sich Eigenes und Fremdes zueinander in ein konfrontatives oder kommunikatives Verhältnis setzen lassen. Sie mutet uns zu, den Bereich menschlichen Erlebens zu befragen, aus dem sich die Intuition speist, die uns solches Unterfangen überhaupt sinnvoll erscheinen lässt.

Eine erkenntnistheoretische Orientierung wird diesen Bereich stets entweder für die unzulässige Hypostasierung eines uneinnehmbaren *view from nowhere* halten oder lediglich als theoretische Abstraktion eines *tertium comparationis* gelten lassen. Aber es geht zunächst nicht darum, diesen Bereich theoretisch einzuholen oder gar konstitutionstheoretisch verfügbar zu machen. Ein propädeutischer Sinn solcher phänomenologischen Intuitionen liegt vielmehr in der darin enthaltenen Heuristik für eine Haltung, die dem Ungrund eines leeren Feldes zugeneigt ist, auf dem sich das Zwischen fortschreitend entfaltet und in dem Maße un verfügbar bleibt, wie es sich nur im Vollzug lebendiger Selbstentfremdung und der darin aktualisierten Bewusstwerdung der Leere erschließt. Die Grundlosigkeit des Zwischen verlangt stets einen gelassenen Wandel des Selbst. Denn es wird sich nur auf der Schwelle zum *nächsten Selbst* einstellen, das mir, bei aller Liebe, solange als fremd widerfährt, bis ich mich wieder lasse.

Ich behaupte hier also nicht, dass wir uns zu einem absolut uninteressierten Zuschauer aufschwingen könnten, für den Eigenes und Fremdes gleichermaßen sinnfällig in Erscheinung treten. Ich behaupte aber: Es ist wenigstens fragwürdig, dass sich menschliches Erleben letztlich notwendig in den Grenzen personaler und kultureller Konditionierung organisiert und dass es der Annahme einer impersonalen Erfahrungsdimension bedarf⁷; eines Feldes, in dem

⁷ Für eine Analyse phänomenologischer Hinsichten *impersonaler Subjektivität* siehe (Lehmann 2019). Einen Begriff des Impersonalen, der sich nicht auf den Ausweis einer Erfahrungsdimension

Selbstentfremdung und Fremdfindung einander dadurch bedingen, dass man sich der je eigenen Verengung der personalen und kulturellen Ordnungen fortschreitend bewusst wird. Erst dann ist eine gelassene, wechselseitige Sensibilisierung möglich, die nicht zu bloßer Selbstvergaffung, sondern zu wirklichem Selbstbewusstsein der Kulturen führen mag.

BIBLIOGRAPHIE

- Amann, K./Hirschauer, S. 1997. *Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm*. In: Die Befremdung der eigenen Kultur. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blosser, P. 2016. *The concept of Person in Keiji Nishitani and Max Scheler*. International Philosophical Quarterly (56), Issue 3, S. 359–370. DOI: 10.5840/ipq201661667.
- Cusinato, G. 2012. *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozess bei Schelling und Scheler*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Elberfeld, R. 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fink, E. 1933. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Kant-Studien 38. S. 319–383.
- . 1988. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. In: Husserliana Dokumente Band II/I. Hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- . 1988a. *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. In: Husserliana Dokumente Band II/II. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Hacker, P. 1978. *Die Idee der Person im Denken der Vedānta-Philosophen*. In: Paul Hacker und Lambert Schmithausen (Hg.): Kleine Schriften. Wiesbaden: Steiner, S. 270–293.
- Husserl, E. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XV: Texte aus dem Nachlass (1929–35). Hrsg. v. Iso Kern. Den Haag/Dordrecht: Kluwer.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag/Dordrecht: Kluwer.
- . 1994. *Briefwechsel*. Husserliana Dok III, Band 6: Philosophenbriefe. Hrsg. v. Karl Schuhmann. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Lehmann, R. 2019. *Stiller Zeuge - Bewegtes Leben. Selbstbewusstsein in Phänomenologie und Advaita-Vedānta*. Freiburg: Alber.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und mit einem Vorw, versehen von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Nishida, K. 2011. *Kitano Nishida: Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Hg., übers. u. eingel. v. R. Elberfeld. Darmstadt: WBG

beschränkt, bietet etwa der „topologische“ Ansatz Nishidas sowie die Phänomenologie der Leere bei Nishitani. Vgl. (Nishida 2011), (Nishitani 1986) sowie Elberfeld (2017, 328–385) Auch Stengers Phänomenologie der Intermundaneität nimmt ausdrücklich impersonale Momente in Anspruch, wenn er das „mehrdimensionale autogenetische Geschehen“ und das „Selbsthervorgehen“ von Welt betont. Vgl. (Stenger 2006, 653–840)

- Nishitani, K. 1986. *Was ist Religion?* Übers. und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel.
- Ōhashi, R. 2013. *Der Ungrund und die Leere*. In: Welt der Gründe. XXII. Kongress für Philosophie 11.-15. September 2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Kolloquienbeiträge. Hrsg. v. Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen. Hamburg: Meiner. 1081-1089.
- . 2016. *Der Ungrund in phänomenologischer Perspektive – immanent, aber interkulturell*. In: Ungründe. Potenziale prekärer Fundierung. Hrsg. v. Markus Rautzeberg und Juliane Schiffers. Paderborn: Fink. 77-88.
- Scheler, M. 1968. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*. In: Gesammelte Werke V, (5. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1972. *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In: Gesammelte Werke III, (5. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. In: Gesammelte Werke VII, (6. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings, Bern/München: A. Francke.
- . 1980. *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. In: Gesammelte Werke II, (6. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1986. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: Gesammelte Werke X, (3. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- . 1986. *Ordo Amoris*. In: Gesammelte Werke X, (3. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- . 1995. *Idealismus – Realismus*. In: Gesammelte Werke IX, (2. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- Stenger, G. 2006. *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Trappe, T. 1995: *Zur Vorgeschichte der 'transzendentalen Erfahrung'*. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 38, S. 178–200.
- Waldenfels, B. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1997). *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Weidmann, N. 2011. *Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung*. In: Ethica & Politica/Ethics & Politics, XIII/1. 258-270.