

Münchner Philosophische Beiträge
Band 28

Jianjun Li

Leben als kreatives Antworten

Eine Untersuchung der responsiven
Phänomenologie von Bernhard
Waldenfels im Hinblick auf den Dialog
der Religionen in der Lebenswelt



Herbert Utz Verlag

Jianjun Li

Leben als kreatives Antworten

Eine Untersuchung der responsiven Phänomenologie
von Bernhard Waldenfels im Hinblick auf den Dialog der
Religionen in der Lebenswelt

Herbert Utz Verlag · München 2016

Münchner Philosophische Beiträge
Band 28

Ebook (PDF)-Ausgabe:

ISBN 978-3-8316-7239-4 Version: 1 vom 29.06.2016

Copyright© Herbert Utz Verlag 2016

Alternative Ausgabe: Softcover

ISBN 978-3-8316-4581-7

Copyright© Herbert Utz Verlag 2016

Jianjun Li

Leben als kreatives Antworten

Eine Untersuchung der responsiven
Phänomenologie von Bernhard Waldenfels
im Hinblick auf den Dialog der Religionen
in der Lebenswelt



Herbert Utz Verlag · München

Münchner Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler
Wilhelm Vossenkuhl
Siegbert Peetz
Bernhard Lauth

Band 28



Zugl.: Diss., München, Univ., 2015

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2016

ISBN 978-3-8316-4581-7

Printed in EU
Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de

Im Gedenken an
meine Mutter ZHANG Guilan 張桂蘭 (1956-2005)
und
den Chan-Meister Jing Hui 淨慧禪師 (1933-2013)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Stichwort: Von der Intentionalität zur Responsivität	6
§ 1 Intention als Ineinander von Bedeuten und Begehren.....	6
§ 2 Responsivität und die zeitliche Diastase.....	9
Erster Teil: Fremdheit und Leiblichkeit	14
Erster Abschnitt: Das Fremde denken	14
§ 3 Ortsverschiebung – die Ortlosigkeit des Fremden.....	15
§ 4 Zeitverschiebung – das Worauf des Antwortens.....	17
Zweiter Abschnitt: Das Eigene umdenken	18
§ 5 Die Aneignung als Bewältigung der Fremdheit.....	18
§ 6 Die Verfremdung des Eigenen.....	20
§ 7 Die Enteignung als Überreaktion auf das Fremde.....	22
Dritter Abschnitt: Das gesplante Selbst	24
§ 8 Selbstspaltung.....	24
§ 9 Selbstverdoppelung.....	28
Vierter Abschnitt: Das leidende Selbst	30
§ 10 Intentionalität und Identifikation.....	31
§ 11 Mangel und Leiden.....	33
Fünfter Abschnitt: Das leibliche Selbst	36
§ 12 Fremdheit und Leiblichkeit.....	38
§ 13 Die scheinbare Banalität des Leibphänomens und das radikale Identitätsproblem.....	40
§ 14 Leib, Leiden und Denken – eine kritische Anmerkung.....	45
Zweiter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität	55
§ 15 Übergang: Am Leitfaden der Zeitlichkeit.....	55
Erster Abschnitt: Die Fundamentalität der Zeitlichkeit	60
§ 16 Die Zeitlichkeit der Selbstabgrenzung.....	60
§ 17 Die Zeitlichkeit der Selbstabweichung.....	63
§ 18 Zeit, Gedächtnis und Leib.....	65
§ 19 Hervorhebung des eigentlichen Problems.....	

– die Zeitlichkeit als Intentionalität	68
Zweiter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (1):	
Zeitlichkeit und Intentionalität	
aus einer biologischen Perspektive	72
§ 20 Die Gleichursprünglichkeit	
von Zeitlichkeit und Intentionalität	73
§ 21 Rätselhafte Außenperspektive und notwendige Versklavung	75
Dritter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (2):	
Zeitlichkeit und Intentionalität im Buddhismus	78
§ 22 <i>karman</i> und die Verunreinigung des Bewusstseins	80
§ 23 Unwissenheit und Leiden	83
Vierter Abschnitt: Responsivität im Problemfeld der Freiheit 86	
§ 24 Responsivität im Hinblick auf das Gedächtnis	86
§ 25 Verleugnung und Propaganda des Vergessens	89
§ 26 Responsivität weiterdenken	92
Fünfter Abschnitt: Zeitlichkeit und Freiheit	
§ 27 Zeitlichkeit als Problem auf dem Weg zur Freiheit	94
§ 28 Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit	95
§ 29 Die Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit	99
§ 30 Die Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit	105
Sechster Abschnitt: Responsivität als Versöhnung	
zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (1):	
Auseinandersetzung mit Waldenfels	
im Hinblick auf die chan-/zen-buddhistische Meditation	113
§ 30 Auf dem Weg am Ziel	114
§ 31 Plötzlichkeit und Allmählichkeit der Erleuchtung	119
§ 32 Das Bodhisattva-Ideal	123
Siebter Abschnitt: Responsivität als Versöhnung	
zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (2):	
Auseinandersetzung mit Waldenfels	
im Hinblick auf die Wer-Frage	133
§ 33 Die responsive Freiheit	133
§ 34 Die Wer-Frage	138
Dritter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität	
im Problemfeld des Dialogs der Religionen	147

Erster Abschnitt: Waldenfels' Kritik der Dialog-Philosophie	148
§ 35 Die fundamentale Idee des Dialogs	148
§ 36 Das Dritte und das Vergleichen	150
§ 37 Der Dialog um des Fremdverstehens willen	154
§ 38 Das Fremde und der zerstreute Dialog	157
§ 39 Zwischenbemerkung als Übergang zur Antwortlogik	158
Zweiter Abschnitt: Antwort auf das Fremde	163
§ 40 Das Motiv der Responsivität als Dialogkritik	163
§ 41 Die Antwortlogik	165
§ 42 Kreatives Antworten	171
Dritter Abschnitt: Religiosität und Alltäglichkeit	174
§ 43 Die Entwertung des Alltags	175
§ 44 Die Rehabilitierung des Alltags	177
§ 45 Das Fremde und die Lebenswelt	182
§ 46 Die Lebenswelt in Wandlung und das Religiöse	184
§ 47 Husserls Aporie in der Rückfrage nach der Lebenswelt	187
§ 48 Die universale Besinnung und das Religiöse	190
§ 49 Die Lebenswelt und die Wer-Frage	202
Literaturverzeichnis	206
English Abstract	214
Table of Contents	215

Einleitung

Waldenfels' responsive Phänomenologie muss nicht nur vor dem Hintergrund der ganzen phänomenologischen Bewegung, die bekanntlich auf Husserl (1859–1939) zurückgeht, sondern auch vor dem Hintergrund der Philosophie überhaupt betrachtet werden, wenn seine Kernidee der Responsivität in ihrer ganzen Subtilität und Tiefe erfasst werden soll. Die Auslotung der Responsivität betrifft nicht nur die Frage „was ist Phänomenologie?“, sondern allgemeiner die Frage „was ist Philosophie?“. Wenn die Philosophie von Anfang an mit Wort und Denken um die Sinnbildung und die damit zusammenhängende Infragestellung aller gegebenen Sinnkonstruktionen kreist, so gewinnt die von Husserl durch die phänomenologische Methodik der Epoché und Reduktion deutlich ans Licht gebrachte Intentionalität ihre Allgemeingültigkeit. In diesem Sinne bedeutet Phänomenologie keine Unterbrechung der abendländischen philosophischen Tradition, sondern vielmehr eine stärkere Bewusstwerdung der Intentionalität des Bewusstseins, welche sich als Ineinander von Bedeuten und Begehren entfaltet und menschliche Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. Eben wegen der Intentionalität neigt das alltägliche, zeitliche Bewusstsein zur Sinnfixierung, die sich durch Anhaften an verschiedenen Formen von Sinnwelten auf unterschiedlichen Ebenen wie Kulturen und Religionen zeigt. Diese Sinnfixierung hat wiederum die Versklavung des Bewusstseins zur Folge, welche genauer gesagt in der Verschlossenheit des Bewusstseins in seinen eigenen intentionalen Strukturen besteht.

Diese Versklavung des intentionalen Bewusstseins zeigt sich schon in Platons Höhlengleichnis und in unserer Zeit haben viele philosophische Diskurse – über die Macht der Strukturen, das dunkle Unbewusste, die Wirkungsgeschichte usw. – etwas mit der Intentionalität des Bewusstseins zu tun. Die Problematik der Intentionalität des Bewusstseins besteht darin, dass jede Sinnstiftung durch Bedeuten und Begehren der Aneignung dient, wobei fortwährend die Identität eines Selbst bestätigt wird. Da dieses Selbst aus seinen Emotionen, Meinungen, Vorurteilen, Glaubensinhalten, Gedanken, Erinnerungen usw. besteht und alle diese Elemente intentional bedingt sind, stellt sich die Frage, was es eigentlich bedeutet, ein Ich bzw. ein menschliches Subjekt zu sein. Da die Selbstabgrenzung durch Sinnfixierung immer auch das Rätsel der Intersubjektivität mit sich bringt, leidet ein solches Selbst an zwischenmenschlichen Reibungen sowie interkulturellen und -religiösen Konflikten: Das Selbst leidet an dem, was es deutet und begehrt – das heißt: Es leidet eigentlich an sich selbst, wenn es scheinbar am Anderen und am Fremden leidet.

Damit stellt sich letztendlich auch die Frage: Wer ist es, der versklavt ist und leidet? Diese hier spezifisch hinsichtlich des gelebten Leidens gestellte Frage

betrifft eigentlich die Grundlage von Philosophie und Religion im Allgemeinen, welche zweifellos in dieser Wer-Frage besteht. Die fortwährende Aneignung zur Bestätigung der Identität des Selbst deutet darauf hin, dass das Selbst eigentlich bei *sich* ruhen will, dies aber nicht kann, denn ein festes Selbst gibt es nicht. Waldenfels hat mit seiner Phänomenologie des Fremden gezeigt, dass ein Selbst erst durch die Grenzziehung entsteht – das heißt, dass das ausgegrenzte Fremde zugleich mit dem Eigenen gleichursprünglich ist. Dieser dynamische Differenzierungsprozess ist unaufhaltbar. Angesichts dessen wird die tiefgreifende Zeitlichkeit des Bewusstseins deutlich, die einerseits die Intentionalität zutage treten lässt und andererseits die responsive Freiheit ermöglicht.

Die Zeitlichkeit wohnt der Selbstidentifikation/-konstitution inne. Ein Selbst steht nicht statisch da und beobachtet eine Welt, die in Bewegung ist und in der Menschen, Tiere und alle anderen Objekte sich bewegen oder bewegt werden. Das Erscheinen einer Welt für ein Selbst oder die Ermöglichung einer jeglichen Erfahrung überhaupt impliziert schon das Bewegtsein des Geistes, welches bei Kant umgekehrt als ein Akt beschrieben wird. Bewusstsein ist schon ein Resultat des Bewegtseins des Geistes. Das Verhältnis zwischen *Passivität* und *Aktivität* hinsichtlich der Bewegung des Geistes ist etwas sehr Subtiles und kann eigentlich nur praktisch erfahren werden, z.B. durch *yoga* (im yogacara-buddhistischen Sinne) oder *dhyāna* (der tiefen Versenkung des Geistes im Chan-/Zen-Buddhismus). Ein Selbst braucht immer Zeit, um sich als dasselbe zu identifizieren. Bevor man sich im Alltag dieser Tatsache bewusst wird, ist es im Zuge der gewöhnlichen Wahrnehmung bereits geschehen. Selbst die zufällige Wahrnehmung z.B. eines Baumes setzt schon ein Ich als den Wahrnehmenden voraus. Genau genommen ist das den Baum in diesem Augenblick wahrnehmende Ich mit dem Baum gleichursprünglich, wenn die Wahrnehmung ganz direkt und unmittelbar ist. Eine ganz direkte und unmittelbare Wahrnehmung benötigt eigentlich eine Reinigung des Bewusstseins, da das gewöhnliche Bewusstsein immer schon verunreinigt ist: Bevor er zufällig und plötzlich den Baum wahrnahm, war der Geist schon seit langem (Wie lange? – Das ist eine gute Frage zur Meditation) auf eine *weder kontinuierliche noch unterbrochene* Weise beschäftigt und hat zahlreiche Informationen in sich gespeichert, die auf vielfältige Weise und teilweise sehr subtil auf die kommenden Wahrnehmungen einwirken. Die Wahrnehmung des alltäglichen Bewusstseins ist deshalb immer sehr zerstreut und belastet. Wir leben also in eigenem Ego befangen, das sich auf eine intentional bedingte Weise immer in der Vergangenheit befindet und Gedächtnisinhalte mit sich trägt. Deshalb ist unsere Erfahrung im Verhältnis zu dem, was in dem augenblicklichen *Ereignis* tatsächlich geschieht, immer zu spät. Auch die Zeitlichkeit in diesem Sinne trägt zur Intentionalisierung des Bewusstseins bei. Die alltägliche Erfahrung spielt sich zwar innerhalb der Zeitlichkeit ab, aber immer mit einer Nachgängigkeit und wegen der Verschlös-

heit des Bewusstseins bewegt sich dieses auf eine unmerkliche Weise eigentlich in Wiederholungen.

Erst vor diesem Hintergrund erweist sich Waldenfels' Rede von Fremderfahrung und Responsivität als ein Denken der Freiheit – auf diesen Begriff muss man sich allerdings aus eigener Erfahrung heraus in Verbindung mit der gelebten Intentionalität und dem gelebten Leiden besinnen, bevor man vergeblich nach einen Träger dieser Freiheit sucht. Diese Freiheit basiert auf der Erkenntnis der Intentionalität und integriert die Zeitlichkeit in sich. Responsivsein impliziert, sich auf die Kreativität des Geschehens einzulassen, um auf den Anspruch des Fremden kreativ antworten zu können. Der Anspruch des Fremden fordert die intentionale Struktur des Bewusstseins, das auf die Ich-Konstitution zentriert ist, heraus und bietet dem Selbst die kostbare Chance, seine intentional bedingte Aktivität zu erkennen. Damit das Leben als Antworten inmitten der sich manifestierenden Wirklichkeit in der Tat responsiv sein kann, muss die Bewusstseinsbetätigung so weit wie möglich zur Ruhe gebracht werden. Die Responsivität im Waldenfels'schen Sinne muss die eigentliche Bedeutung von Passivität begreifen angesichts der Tatsache, dass das Eigene unverzichtbar und unvergesslich ist. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb auf einer bestimmten Ebene der religiösen Erfahrung von Selbstüberschreitung, Grenzenlosigkeit, Zeitlosigkeit usw. die Rede von *passiv* und *aktiv* ganz überflüssig wird. Ohne das Begreifen der Passivität bleibt das eigene Bewusstsein überwiegend der Intentionalität ausgesetzt, weil alles, was willentlich von uns her kommt oder in uns entsteht – einschließlich der sinnlichen Wahrnehmung – von den in Gedächtnis und Leib (dem Urgedächtnis) sedimentierten Strukturen bestimmt wird. Natürlich kann kein Mensch die Intentionalität abschaffen insofern er eine Welt erfährt, denkt, redet und handelt. Deshalb ist die *Rechtzeitigkeit* des kreativen Antwortens von Bedeutung: Kreatives Antworten heißt, rechtzeitig zu antworten: Das Antworten muss unmittelbar und direkt sein, bevor man im Denken und Nachdenken dem Strom des zeitlichen, intentionalen Bewusstseins verfällt.

Ich begreife die Responsivität als Möglichkeit zur Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit. Anknüpfend an meine diesbezügliche Auseinandersetzung mit Waldenfels werfe ich deshalb auch einen Blick auf den Chan-/Zen-Buddhismus. Beim Eindringen in die Responsivität spielt die Besinnung auf die subtile Zeitlichkeit eine entscheidende Rolle – nicht nur deshalb, weil diese wegen der auf ihr beruhenden Intentionalität zur weiteren Versklavung führen könnte, sondern auch deshalb, weil die Zeitlichkeit zugleich die Grundlage der Befreiung bleibt. Responsivität impliziert eine Freiheit, welche die Zeitlichkeit in sich integriert. Diese responsive Freiheit ist insofern möglich als durch die Zeitlichkeit auch die Kreativität ermöglicht wird. Leben als kreatives Antworten muss zuerst aber die tief verwurzelte Spannung zwischen Zeit-

lichkeit und Freiheit leibhaftig erkennen, was die Basis zum Vordringen in die Kreativität des Geschehens bildet. Die chan-/zen-buddhistische Meditation hat die Dynamik des Geistes auf dem Weg zu einer Freiheit innerhalb der Zeitlichkeit offengelegt. Durch die Gegenüberstellung dieser beiden Sprachen, der Waldenfels'schen und der chan-/zen-buddhistischen, soll einerseits das Begreifen der Responsivität vertieft werden, andererseits aber auch eine dosierte Kritik an Waldenfels hinsichtlich des *Wie* geübt werden: Wie ist es trotz der grundlegenden Intentionalität möglich, kreativ zu antworten und kreativ zu leben? Auf diese Frage hat sich Waldenfels meines Erachtens nicht tief genug eingelassen.

Die Analyse des Zusammenhangs zwischen Zeitlichkeit und Responsivität bildet den Hauptteil (den *zweiten Teil*) der vorliegenden Arbeit. Hier wird die grundsätzlich schon im *ersten Teil* intensiv behandelte Wer-Frage, die dort hauptsächlich anhand der Diskussion über Fremdheit und Leiblichkeit untersucht wurde, auf eine selbstkritische und noch tiefgreifendere Weise weitergedacht. Diese Wer-Frage ist gleichfalls die Kernfrage der Religionen. Im Hinblick auf die Rätselhaftigkeit des *Wer* wird der Dialog der Religionen im vulgären Sinne allerdings als sekundär angesehen. Dies wird deutlich, wenn im *dritten Teil* die beiden Begriffe Dialog und Religion analysiert werden.

„Dialog der Religionen“ wird normalerweise als ein Dialog z.B. zwischen Christentum und Buddhismus verstanden. Die Frage nach dem Wer wirft allerdings ein neues Licht auf das eigentlich Religiöse: Religionen, die sich auf heilige Schriften, Sutras, Tempel, Institutionen, Rituale, Disziplinen, Ordnungen, religiöse Identitäten usw. reduzieren lassen, sind gleichfalls der Intentionalität unterworfen. Das innere Paradox der vergegenständlichten Religionen besteht darin, dass das Religiöse, das ursprünglich allen gegebenen Sinn der Welt bezweifelt und nach einem Ausweg aus der Enge des Geistes sucht – was eben auch eine kritische Haltung gegenüber der Intentionalität impliziert – hier selbst in intentionale Strukturen geraten ist. Eigentlich müsste eine lebendige Religion dieses Paradox erkennen und anerkennen.

Was meine Untersuchung angeht, ist im Anschluss an Waldenfels erstens die Dialog-Philosophie zu kritisieren, die in Worten und Gedanken befangen ist, ohne sich die Intentionalität des Denkens vor Augen zu führen (Der vorliegenden Arbeit gilt natürlich auch die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der universalen Intentionalität, die sowohl in der selektiven Leseart der Waldenfels' Phänomenologie *im Hinblick auf* den Dialog der Religionen, als auch in der deutlichen Gewichtsverlagerung in meiner phänomenologischen Diskussion über das Religiöse auf „die buddhistische Sprache“ zu sehen ist). Zweitens geht es um das Zurücksetzen des Religiösen in die Lebenswelt, deren beiden Seiten, nämlich das Alltägliche und das Unalltägliche, das Religiöse in sich tragen sollte. Der

Alltag ist im Grunde genommen gar nicht so alltäglich, wenn man sich nicht an die gewohnten intentionalen Strukturen klammert: Wegen der kreativen Zeitlichkeit ist der Alltag unerschöpflich. Die Lebenswelt ist eine entstehende Welt – Zeitlichkeit und Responsivität werden deshalb in Bezug auf das Problemfeld des Dialogs der Religionen hier noch weiter untersucht. Die Religion ist kein Sonderbereich des Lebens, vielmehr ist das Religiöse gerade das Fremde/Hyperbolische innerhalb der Lebenswelt. Das heißt, dass ein so verstandenes religiöses Leben über die Wer-Frage meditiert und über die gleichfalls rätselhaften Beziehungen zu anderen Menschen/Lebewesen in der Lebenswelt, ohne sich eigennützig hinter einer oberflächlichen religiösen Identität zu verschanzen. Die sich daraus ergebende Responsivität selbst ist in diesem Sinne als das eigentlich Religiöse anzusehen.

Trotz der Bezugnahme auf religiöse Diskurse (Buddhismus und Christentum) gehen alle hier enthaltenen Diskussionen von Waldenfels aus und auf ihn zurück. Das reichhaltige Potential seiner Gedanken soll durch Gegenüberstellung und Auseinandersetzung hier so weit wie möglich zur Sprache gebracht und erschlossen werden.

Stichwort: Von der Intentionalität zur Responsivität

§ 1 Intention als Ineinander von Bedeuten und Begehren

Zur größten Leistung der Phänomenologie zählt die Enthüllung der grundlegenden Intentionalität der menschlichen Erfahrung überhaupt. Für Waldenfels gilt das Theorem der Intentionalität als das „Herzstück der Husserlschen Phänomenologie“ und man könnte sie als das Schibboleth der Phänomenologie bezeichnen.¹ Die Erkenntnis der Intentionalität bildet den Hintergrund der phänomenologischen Bewegung und Waldenfels' Eindringen in diese Thematik hat die responsive Phänomenologie hervorgebracht. Um in das Problemfeld einzusteigen, ist es deshalb nötig, eine Skizze der Intentionalität, vor allem mit Worten von Waldenfels, zu geben. Waldenfels hat die Intention als ein Ineinander von Bedeuten und Begehren präzisiert, die jeweils einer *signifikativen Differenz* und einer *appetitiven Differenz* entsprechen.

In der *V. Logischen Untersuchung – über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“* hat Husserl zwischen dem „Gegenstand, welcher intendiert ist“ und dem „Gegenstand, so wie er intendiert ist“ unterschieden:² „Der Gegenstand *ist* nicht einfach ein und derselbe, er erweist sich als derselbe im Wechsel von Gegebenheits- und Intentionsweisen, in denen er aus der Nähe oder aus der Ferne, von dieser oder von jener Seite erschaut, in denen er wahrgenommen, erinnert, erwartet oder phantasiert, in denen er beurteilt, behandelt oder erstrebt, in denen er als wirklich behauptet, als möglich oder zweifelhaft hingestellt oder negiert wird.“³ Der variierend erscheinende Gegenstand deutet hin auf die ursprüngliche Korrelation zwischen dem sinngebenden Akt des Bewusstseins, das ebenfalls variiert, und dem erst durch Sinnzuschreibung entstehenden Gegenstand. Um etwas wahrzunehmen, kann das Bewusstsein nicht so ruhig und klar wie ein Spiegel⁴ bleiben – es muss irgendwie bewegt werden. Das Bewegtsein bzw. die

¹ Waldenfels 2008 (1998): 43; 2006: 34.

² „In Beziehung auf den als Gegenstand des Aktes verstandenen intentionalen Inhalt ist folgendes zu unterscheiden: der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist. In jedem Akte ist ein Gegenstand als so und so bestimmter ‚vorgestellt‘, und als ebensolcher ist er eventuell Zielpunkt wechselnder Intentionen, urteilender, fühlender, begehrender usw.“ Husserl 1984 (Hua. XIX/1): 414.

³ Waldenfels 1992: 15.

⁴ Die „Korrelationsproblematik“ zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand ist eben auch ein Kernthema des Buddhismus. Vor diesem Hintergrund ist der Spiegel im Buddhismus eine übliche Metapher für die originale Buddhaschaft (Geistgrund) oder das gereinigte Bewusstsein. Hiermit sei die Affinität zwischen der Phänomenologie und der Bewusstseinsanalyse im Buddhismus bereits angedeutet, um später darauf zurückzukommen. Vgl. Laycocks *Mind as Mirror and the Mirroring of the Mind: Buddhist Reflections on Western Phenome-*

Bewegung des Bewusstseins überhaupt wird von Husserl ein sinngebender Akt (*noesis*) genannt und den Sinn, der den Gegenstand bestimmt nennt er entsprechend *noema*. Die Husserl'sche Korrelationsforschung besagt: Das Verhältnis zwischen dem Erlebnisakt (*noesis*) und dessen angezieltem Gegenstand (*noema*) bedeutet „mehr als eine reale Beziehung zwischen Bewußtsein und Sache, so muss das Erlebnis sich selbst als eine ‚bezügliche Intention‘ (Hua XIX/1: 385) charakterisieren lassen, so dass im Falle von Akt und Gegenstand eines nicht ohne das andere sein kann.“⁵

Erfahrung ist nicht transparent und eine klare Grenze zwischen Subjekt und Objekt gibt es nicht. Ein Mensch, der erst durch die Intentionalität eine Welt, sich selbst und die anderen Menschen erfahren kann, lebt im Grunde genommen in den Bedeutungen. In kurzen Worten ist mit Intentionalität gemeint, „dass sich *etwas als etwas* zeigt, dass etwas in einem bestimmten Sinn und in einer bestimmten Weise gemeint, gegeben, gedeutet, verstanden oder behandelt wird, nämlich als frisches Grün, als Blutfleck, als Erdbeergeschmack, als Tisch, als geflügelter Pegasus, als arabische Zahl, als Liebesbrief, als Schreibprogramm, als fiebrige Entzündung, als Attentat, als Terrorakt und so fort.“⁶ In diesem Sinne hat Waldenfels auch von einer *signifikativen Differenz* in der Genesis der Erfahrung gesprochen.⁷

Dennoch ist *etwas als etwas deuten* nicht die ganze Sache. Ohne die Aufdeckung des Ineinander von Bedeuten und Begehren in der Genesis der Erfahrung ist noch nicht ganz erklärt, weshalb das Bewusstsein eine Tat bzw. einen Akt überhaupt begehen muss. Anders gefragt: Wieso muss das Bewusstsein sich bewegen lassen und sich Namen und Formen schaffen? Deshalb hat Waldenfels zusätzlich zur *signifikativen Differenz* auch eine *appetitive Differenz* in der Erfahrung aufgezeigt. Damit ist der andere der Intentionalität innewohnende Aspekt ins Licht gebracht: das Begehren. Die *appetitive Differenz* besteht darin, dass etwas, das fehlt oder abwesend ist, *in etwas* erstrebt wird. Das erste *etwas*

nology (Laycock 1994).

⁵ Waldenfels 1992: 15.

⁶ Waldenfels 2006: 34.

⁷ „Die Bedeutung [...] läßt sich in die minimale Formel *etwas als etwas* fassen. Etwas ist als etwas gemeint oder gegeben, es tritt als etwas in Erscheinung. [...] In dieser Formel bekundet sich vielmehr eine *signifikative Differenz*, der zufolge etwas in einer bestimmten Bedeutung gefaßt wird.“ Waldenfels 2002: 28. Waldenfels hat die Schwierigkeit und Problematik der Husserl'schen Korrelationsforschung verfolgt. Nach seiner Auffassung betritt Husserl bei seiner Enthüllung des Erfahrungsgeschehens einen schmalen Grat zwischen dem „Was der Erfahrung“ und dem „Wie der Erfahrung“. Vgl. „Husserls Verstrickung in die Erfahrung“ (Waldenfels 2003: 268–269).

ist nach Waldenfels das Woraufhin des Strebens oder das Gesamtstreben des Lebens (z.B. das Glücksstreben)⁸, während das zweite *etwas* (in „*in etwas*“) die konkreten Sachen sind, die als Gegenständen der Begierden gedeutet werden. „Dieses appetitive In gehört ebenso wie das signifikative Als zu den Angelpunkten, um die sich die Erfahrung dreht.“⁹ Eine Welt überhaupt erfahren zu können, bedeutet für einen Menschen, sich im Streben zu halten. Immer nach etwas zu streben ist ein Faktum des Lebens und keine konkrete Befriedigung *in etwas* kann das *Streben selbst* zur Ruhe bringen.

Die *appetitive Differenz* impliziert, „dass sich im Streben selbst ein Spalt auftut zwischen dem, was als Ziel erstrebt beziehungsweise als Weg und Mittel zum Ziel gewählt wird, und dem, was in diesem Ziel gesucht wird.“¹⁰ Das, was in diesem Ziel gesucht wird, bleibt für Waldenfels als das Fremde bestehen, als der Überschuss, auf den ich später noch eingehen werde. Aber durch das, „was als Ziel erstrebt beziehungsweise als Weg und Mittel zum Ziel gewählt wird“, sehen wir klar, dass die Bedeutungsintention dem Streben und Begehren innewohnt. Deshalb betont Waldenfels: „bei genauem Hinsehen greifen Bedeuten und Begehren ineinander. [...] Wenn Bedeuten und Begehren voneinander abzusondern sind, so nur durch einen künstlichen Schnitt.“¹¹

Das Ineinander von Bedeuten und Begehren kann zusammenfassend auch anhand der grundlegenden Sinnbildung des Menschen wie folgt offengelegt werden: „Jeder Sinn hat seine Verweisungshorizonte, da die Bedeutung einer Sache nicht in der punktuellen Gegebenheit festzumachen ist. Intentionalität besagt in diesem anfänglichen Sinne Bedeutungsintention.“¹² Der Verweisungshorizont impliziert, dass Intentionalität das Gerichtetsein auf einen bestimmten Sinn bedeutet, „in dem sich etwas als etwas artikuliert oder sich als solches aufbaut, ei-

⁸ „Das Woraufhin des Strebens oder, um es in einer traditionellen Sprache zu sagen, die *species boni*, das heißt die Rücksicht, unter der etwas als gut erstrebt wird, ist kein zweites oder höheres Gut, das zusätzlich erstrebt würde, sondern es markiert genau das, was in dem jeweils Erstrebten erstrebt wird und was dieses zu einem Gut macht. Dies gilt für das elementare Selbsterhaltungsstreben genau so wie für die Glücksstreben.“ Waldenfels 2002: 380. „Das Streben nach Zielen folgt im einzelnen dem binären Schema von Suchen und Meiden, einem praktischen Ja und Nein, das es erlaubt, von praktischer Wahrheit zu sprechen. Doch wie schon angedeutet, gilt dies nicht ebenso für das Gesamtstreben des Lebens. Niemand wählt, glücklich zu werden. Es gibt also ein integrales *Ja vor dem Ja und Nein*.“ Waldenfels 2002: 42.

⁹ Waldenfels 2002: 380.

¹⁰ Waldenfels 2002: 42.

¹¹ Waldenfels 2002: 23.

¹² Waldenfels 2002: 24.

ne Verfassung annimmt und sich in diesem Sinne *konstituiert*.¹³ Bei Lichte besehen folgt die Gerichtetheit immer einer *Bewegungsrichtung*, die auf das Woraufhin des Strebens deutet. Das Woraufhin erweist sich wiederum in jeder Bedeutungsintention als Ziel eines Strebens. Kurz und bündig können wir sagen, dass wir ohne Begehren nichts erfahren (*etwas als etwas* sehen, hören usw.) könnten und dass wir ohne Bedeuten nach nichts streben würden.

§ 2 Responsivität und die zeitliche Diastase

Die Responsivität, die ebenfalls ein Herzstück der Waldenfels'schen Phänomenologie ist, verliert ihren Tiefsinn, wenn die Intentionalität außer Betracht gelassen wird. In gewissem Sinne ergibt sich die responsive Phänomenologie bzw. die Phänomenologie des Fremden aus dem weitergehenden und vielfältigen Eindringen in die Intentionalität. Die Enthüllung der Intentionalität bzw. des Ineinandergreifens von Bedeuten und Begehren, die nach Kant eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung genannt werden kann, hat die herkömmliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sein und Sollen und zwischen Ästhetik (*aisthesis*), Epistemologie (*logos*) und Ethik (*ethos*) erschüttert.

Im Bannkreis der Intentionalität erweist sich die Erfahrung als interpretiert, reguliert, gerichtet, kanalisiert, eingeengt, geraht usw. Buddhistisch gesagt erweist sich die intentionale Erfahrung als *karmisch*. Die Bezugnahme auf eine religiöse Sprache soll hier dazu dienen, die responsive Phänomenologie von Waldenfels auch als einen Rettungsversuch der Erfahrung zu begreifen, der in seinen großartigen Bemühungen um die Aufdeckung der Fremderfahrung deutlich wird. Wie Waldenfels selbst hinsichtlich der Bemühungen von Brentano und Husserl gesagt hat, impliziert die Enthüllung der Intentionalität eine Befreiungsmöglichkeit von der Enge der menschlichen *Seelenkammer*: „Was nun Husserl und vor ihm Brentano angeht, so kann man ihre Bemühungen um eine intentionale Deutung des Erlebens als den Versuch betrachten, das Erleben auf der ganzen Linie aus der Enge einer Seelenkammer zu befreien und ihm seine Lebendigkeit und Welthaftigkeit zurückzugewinnen, ohne in eine Psycho-Kosmologie zurückzutauken und die Einsichten der neuzeitlichen Subjektslehre einfach über Bord zu werfen.“¹⁴

Durch die Analyse der Intentionalität als ein Urphänomen,¹⁵ das hauptsächlich

¹³ Waldenfels 2002: 24.

¹⁴ Waldenfels 2002: 24.

¹⁵ „Urphänomene sind solche, die sich in allen Phänomenen mit zeigen und die Phänomenalität der Phänomene ausmachen. Jedes Zum-Ausdruck-bringen der Erfahrung setzt sie voraus; denn ohne sie gäbe es buchstäblich nichts, was zu erfahren wäre, und also auch niemanden,

von den beiden ineinandergreifenden Grundmechanismen *Bedeutend* und *Begehren* gekennzeichnet ist, ist der sich tendenziell verschließende Teufelskreis des Bewusstseins zu erkennen. „Warum beunruhigen uns fremde Möglichkeiten, die uns verschlossen sind oder denen wir uns verschließen?“¹⁶ Diese Fragestellung deutet auf die gewöhnliche Tendenz zum Solipsismus bzw. die fortwährende Aneignung als Bewältigung des Fremden hin, die die Philosophen zur Suche nach einem Ausweg zwingt, den Waldenfels dadurch gefunden hat, dass er dem Fremden entgegenkommt: „Die Erfahrung des Fremden impliziert ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung, da diese im Zusammenstoß mit dem Fremden ihre Selbstverständlichkeit einbüßt.“¹⁷ Erst in diesem Sinne sehe ich Waldenfels’ Denken des Fremden als eine Befreiungsbemühung an, die sich gegen die intentional bestimmte Selbstverengung bzw. Selbstversklavung richtet, welche sich als „ein in die vorgegebene Welt Hineinerfahren, Hineindenken, Hineinwerten, Hineinhandeln“¹⁸ ausdrückt.

Der Titel dieses Kapitels – von der Intentionalität zur Responsivität – deutet insofern auch nicht eine Überwindung der Intentionalität an, die unmenschlich wäre, sondern verweist auf eine Waldenfels’sche Kritik an der Tendenz der Erfahrung, sich wegen ihrer Intentionalität zu verschließen. Um seine Bemühung um eine responsive Phänomenologie zu erklären, sagt er: „die geläufigen Grundzüge der Intentionalität und der Regularität, die zur Entstehung einer gemeinsamen Welt unabhängig sind, werden durch die Responsivität nicht ersetzt, wohl aber überboten.“¹⁹ Die responsive Phänomenologie wird nicht im Reich des Sinnes heimisch und ihr Logos weist Züge einer originären Heterologie auf. „Der Überschritt über die Sphäre eines intentional oder regelhaft konstituierten Sinnes vollzieht sich im Antworten auf einen fremden Anspruch, der weder einen Sinn hat noch einer Regel folgt, der im Gegenteil geläufige Sinn- und Regelbildungen unterbricht und neue in Gang setzt.“²⁰ Aufgrund der Fremderfahrung wird Intentionalität durchgängig von der Responsivität her begriffen, „so gewinnt die signifikative Differenz zwischen dem, was sich zeigt, und der Art und Weise, wie es sich zeigt, die neue Dimension einer *responsiven Differenz*, die das, worauf geantwortet wird, scheidet von dem, was auf diese oder jene Weise geantwortet wird.“²¹ Anders gesagt: Es ist die Differenz zwischen dem,

der Erfahrungen machen könnte.“ Waldenfels 2002: 378.

¹⁶ Waldenfels 2008 (1998): 43.

¹⁷ Waldenfels 2008 (1998): 42.

¹⁸ Husserl 2012: 152.

¹⁹ Waldenfels 2006: 57.

²⁰ Waldenfels 2006: 58.

²¹ Waldenfels 2008 (1998): 43.

worauf wir antworten, und dem, was wir zur Antwort geben.

Immitten des Geschehens, bei dem *etwas als etwas* intendiert und *etwas in etwas* erstrebt wird, klappt ein Spalt auf, der von Waldenfels auch eine Diastase, ein Hiatus, ein genuines Auseinandertreten genannt wird.²² Etwas widerfährt uns vorgängig oder wir sind schon zuvor von etwas getroffen – und erst dann haben wir etwas zu sagen oder zu tun. Jedes Sagen oder Tun, das Waldenfels als *Antworten* im weitesten Sinne begriffen hat, verwandelt sich aber zwangsläufig und auf eine subtile Weise in eine Aussage (das Gesagte) oder in eine Tat (das Getane), die jeweils den Bedeutungen und Begierden verhaftet sind. „Etwas, das *als etwas* intendiert oder *in etwas* erstrebt wird, ist darüber hinaus etwas, *wovon* wir getroffen sind und *worauf* wir antworten, indem wir es auf diese oder jene Weise meinen und erstreben. [...] Das Worauf des Antwortens nimmt im Wovon des Widerfahrnisses eine pathische Färbung an.“²³ Das pathische Ereignis des Widerfahrnisses ist als Getroffensein zu denken. Im Getroffensein offenbart sich ein Moment der zeitlichen Vorgängigkeit: „Was uns zustößt oder zufällt, ist immer schon geschehen, wenn wir darauf antworten.“²⁴

Die zeitliche Diastase zwischen der Vorgängigkeit des Pathos (Anspruchs) und der Nachträglichkeit der Reponse (Antwort) legt die urphänomenale Zeitverschiebung in der intentional vergegenwärtigten Erfahrung offen. „Die Analysen der Zeitlichkeit lehren, daß alles, was *jetzt* erscheint, *soeben* schon war und *so-gleich* noch zu sein verspricht. ‚Retention‘ und ‚Protention‘ sind Bestandteile der Wahrnehmung selbst und keine nachträglichen Modifikationen einer reinen Gegenwart.“²⁵ Das tägliche intentional orientierte Leben, das zu schnell nach dem Sinn greift, neigt aber dazu, die subtile Zeitlichkeit zu ignorieren. Das hat die immerwährende Aneignung bzw. die Bewältigung des Fremden zur Folge. Dagegen hat die unüberwindbare zeitliche Diastase das Waldenfels'sche Denken des Fremden durchdrungen. Wegen der unaufhebbaren Zeitverschiebung bleibt das Fremde radikal und „original unzugänglich“. Dieses Denken des Fremden stellt sich die zentrale Frage, was uns im Bedeuten und Begehren widerfährt. Die uneinholbare Zeitverschiebung lässt das Fremde, der Antwortlogik zufolge, nur in Form eines Überschusses begreifen, der außerhalb von Sinn und Ziel liegt.

²² Der Gebrauch des Wortes *Differenz* und die Idee des Zwischen, „die in der Diastase und der Differenz durchschimmert“, sind nicht Neues (Waldenfels 2002: 173). Sie nähern sich der *différence* oder *différance* im Sinne von Deleuze und Derrida. „Es handelt sich nicht um einen bloßen Akt der Unterscheidung, der eines vom anderen als verschieden absondert, sondern um einen Prozeß der Scheidung.“ Waldenfels 2002: 174 f..

²³ Waldenfels 2002: 60.

²⁴ Waldenfels 2002: 56.

²⁵ Waldenfels 1992: 33.

Nach Waldenfels gehören solche Begriffe wie Sinn, Ziel usw. zu der Art von Philosophie, die sich noch um die *zeitaufhebende Subjektivität* dreht. Die zeitaufhebende Subjektivität schafft sich eine Sphäre der Selbstgegenwart, ein reines *Jetzt*. Waldenfels dagegen besteht unerschütterlich auf dem Hiatus der Zeitverschiebung: Für ihn ist das reine *Jetzt* nur ein idealer Limeswert – „es ist nur denkbar, nicht erfahrbar.“²⁶

Bei Licht betrachtet richtet sich die Grundanalyse der phänomenologischen Untersuchung von Waldenfels auf das Zeitproblem. Nun müssen wir fragen: Inwiefern unterscheidet sich die hier von Waldenfels begriffene zeitliche Diastase, die immer zwei Aspekte impliziert, nämlich ein vorgängiges Pathos und eine nachträgliche Response, von dem herkömmlichen Zeitbegriff, der die Erfahrung des aufeinanderfolgenden Vorgehens bedeutet, was Waldenfels ausdrücklich so betont:

Hier klafft ein Spalt auf inmitten des Geschehens, dem eine Welt, Andere und ich selbst entspringen. Wird dieser diastatische Charakter außer acht gelassen, so verwickeln wir uns in Ungereimtheiten, indem wir einen Referenten X unterstellen, der mit zwei Attributen versehen ist oder unter zwei Aspekten auftritt, nämlich gleichzeitig als Agens, durch das etwas geschieht, und als Patiens, worauf sich das Geschehen richtet. Es stimmt zwar, wir antworten auf das, wovon wir getroffen sind, und wir sind von dem getroffen, worauf wir antworten, doch beides geschieht in eins, wenngleich in einer zeitlichen Verschiebung, die eben aus der Antwort ein nachträgliches, aus dem Widerfahrnis ein vorgängiges Ereignis macht.²⁷

Die Hervorhebung der Diastase bzw. Differenz richtet sich eben gegen die vulgäre Wahrnehmung der Zeit, nach der die Erfahrung mit *Bausteinen* operiert, „die selbst schon etwas sind und sich zu komplexen Gebilden zusammenfügen“²⁸, nach der die Bewegung stets die Bewegung von *etwas* ist und die Menschen, die gleichzeitig als Agens und Patiens die Bewegung beobachten können, statisch da zu stehen scheinen und auf einem stabilen Standpunkt ruhen können. Waldenfels geht es im Grunde genommen um das Erwachen bzw. um das Erkennen der Rätselhaftigkeit des Geschehens oder Ereignisses. Demnach bezeichnet Diastase „einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht.“²⁹ Um noch weiter mit Waldenfels zu sprechen: „wenn

²⁶ Waldenfels 1992: 33 f.

²⁷ Waldenfels 2002: 60.

²⁸ Waldenfels 2002: 175.

²⁹ Waldenfels 1994: 335.

die Bewegung in einen Zu-stand übergeht,“ verfestigt sich die Diastase zu einem bloßen Ab-stand und wenn das Zwischenereignis stagniert, „so bleibt ein Zwischenraum zurück, der sich mit diesem und jenem ausfüllen läßt.“³⁰ Der Differenzierungsvorgang als das Zwischenereignis ist nicht von etwas Vorfindlichem her zu denken, sondern anders: „als *Riß* ohne etwas, das zerreißt, als *Spalt* ohne etwas, das sich aufspaltet, als *Pause*, ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als *Abweichung* ohne etwas, das abweicht – und so eben auch als Diastase ohne etwas, das auseinandertritt.“³¹

Ohne Rücksicht auf die zeitliche Diastase würde die responsive Phänomenologie bzw. die Antwortlogik zu einer Banalität des Alltags werden. Die Diskussion darüber wird im Folgenden immer fortgeführt und weiter präzisiert werden. Erst vor diesem Hintergrund ist es nun auch sinnvoll, zu erwähnen, dass für Waldenfels die Rede von der Zeitlosigkeit bzw. der Ruhe des Geistes, wie man sie oft in den religiösen und metaphysischen Diskursen sieht, für die Phänomenologie tabu ist. Wenn Waldenfels über das *kreative Antworten* spricht, dann deutet er eine subtile Besinnung auf die Zeitlichkeit an, die uns wegen ihrer Kreativität wiederum an die im menschlichen Geist tief verwurzelte Sehnsucht nach der Versöhnung zwischen Zeit und Freiheit erinnern könnte. Die religiöse und metaphysische Rede von der Zeitlosigkeit bzw. der Ruhe beruht auch nicht auf einer Naivität, die die Zeitlichkeit nur auf eine sentimentale Weise ignoriert. Die durch eine vertiefte Besinnung auf die Zeitlichkeit herbeizuführende Auseinandersetzung zwischen Waldenfels und den religiösen bzw. metaphysischen Diskursen im Folgenden soll dazu dienen, das Leben als *kreatives Antworten* im Waldenfels'schen Sinne zu erhellen. Zuvor aber sind die Elementarbegriffe der responsiven Phänomenologie zu erläutern.

³⁰ Waldenfels 2002: 174.

³¹ Waldenfels 2002: 174.

Erster Teil: Fremdheit und Leiblichkeit

Erster Abschnitt: Das Fremde denken

Nach Waldenfels gibt es verschiedene Formen der Fremdheit.³² Fremdes, „das weder auf Eigenes noch auf Gemeinsames zurückgeführt werden kann“³³, bezeichnet Waldenfels als *radikal Fremdes*. Das radikal Fremde erscheint „als das originär Unzugängliche und originär Unzugehörige; es tritt auf in einer besonderen Art von Bezug, der durch einen gleichzeitigen Entzug charakterisiert ist, in einer Beziehung, die nicht auf *Beziehungsfundamenten* ruht.“³⁴ Die Fremderfahrung ist und bleibt „eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit.“³⁵ Deshalb ist eine Wissenschaft des Fremden von Anfang an mit einem Paradox konfrontiert, denn die Erfahrung des Fremden zur Sprache zu bringen hieße, das Fremde als Fremdes zum Verschwinden zu bringen. „Die Phänomenologie als Xenologie wäre eine Wissenschaft, die mit ihrem Gegenstand sich selbst auflösen würde.“³⁶

Das radikal Fremde kann nicht als ein Moment eines Ganzen oder als eine Phase einer Gesamtentwicklung erfasst werden. Das Ganze und die Gesamtentwicklung deuten jeweils auf den räumlichen und den zeitlichen Aspekt hin. Insofern sehen wir, dass das radikal Fremde sich nicht durch Raum und Zeit bestimmen lässt. Anders gesagt ist das radikal Fremde kein *Etwas* in Raum und Zeit. Erst vor diesem Hintergrund können wir begreifen, weshalb Waldenfels' Denken des Fremden hauptsächlich auf die Orts- und die Zeitverschiebung konzentriert ist.³⁷

³² Waldenfels 1997: 35–42.

³³ Waldenfels 2012: 62.

³⁴ Waldenfels 1997: 27.

³⁵ Waldenfels 1997: 30. Hierzu auch: „Radikal Fremdes, das sozusagen zur Sache selbst gehört, läßt sich nur denken als ein *Paradox*, das sich in Formeln kleidet wie *Zugänglichkeit des Unzugänglichen* und *Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit*. Solche Paradoxa werden ebenfalls entschärft, wenn man die Unmöglichkeit, die in der Unzugänglichkeit oder Nichtzugehörigkeit anklingt, auf bloße Grenzen des Wissens und Könnens zurückführt, auf Grenzen, die mit der Kontingenz unserer leiblichen Ausstattung und unseres sprachlichen Vermögens, mit der historischen Situiertheit, mit der Selektivität soziokultureller Ordnungen oder mit den Kapazitätsgrenzen eines geregelten oder sich selbst regelnden Systems zusammenhängen.“ Waldenfels 2002: 188.

³⁶ Waldenfels 1997: 96.

³⁷ Die grundlegende Bedeutung der Orts- und Zeitverschiebung für Waldenfels' Eindringen in die Erfahrung des Fremden sehen wir daran, dass er mit dem Buch, das als *Ortsverschiebung, Zeitverschiebung – Modi leibhafter Erfahrung* (2009) betitelt ist, eine auf drei Bände ange-