

Ryôsuke Ohashi

Phänomenologie der Compassion

VERLAG KARL ALBER



Ryôsuke Ohashi

Phänomenologie der Compassion

Pathos des Mitseins
mit den Anderen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Ryôtsuke Ohashi

Phenomenology of Compassion

The Pathos of Being-with-others

Ohashi's new book frees Christian »compassion,« as well as the Buddhist notion of »karuna« (»affect« or feeling-with-others) and the Islamic concept of »rahman rahim« from their religious contexts and establishes compassion as a name of the basic phenomenon occurring between human and human, human and thing, human and nature, human and state. The book understands and unfolds compassion phenomenologically as the »pathos of being-with others.«

In the first part, the »Groundwork of a Phenomenology of Compassion« the problem of the »Other(s)« is approached and thematised in a radically new way in light of current discourses within phenomenology as well as in light of the Mahayana-Buddhist »Heart-Sutra.« Ohashi here crucially takes into consideration not only human others (»autrui«), but also non-human others (»l'autre«). In the second part, entitled »Unfolding of a Phenomenology of Compassion« the concept of compassion is researched phenomenologically on the individual-aesthetic, the communal-societal, and the political-ethical level as well as the level of the philosophy of religion. Prevalent topics like violence and justice are considered as concrete approaches. The book offers a new, extendable contribution for the intercultural dialogue among humans across diverse cultures.

The Author:

Ryôtsuke Ohashi was born in 1944 in Kyôto, Japan. He studied philosophy at the University of Kyoto. In 1974 he received his PhD at the University of Munich, in 1983 he was the first Japanese scholar to be habilitated in Germany, at the University of Würzburg. In 1990 he received the Philipp-Franz-von-Siebold-Award. He was professor of philosophy at the Technical University of Kyoto, the University of Osaka and the Buddhist Ryukoku-University. He was a visiting professor at the Universities and Institutes of Cologne, Vienna, Hannover, Hildesheim, Tübingen. Since 2015 he has been the Director of the Japanese-German Cultural Institute in Kyoto.

Ryôsuke Ohashi

Phänomenologie der Compassion

Pathos des Mitseins mit den Anderen

Die »Compassion«, christlich verstanden das Mitleiden, aber auch die stehende Übersetzung des buddhistischen Begriffs »karuna« (»Mitleidenschaft«) und weiterhin eine Entsprechung zum islamischen Begriff »rahman rahim«, wird hier vom Rahmen der religiösen Dogmen abgelöst und als die Bezeichnung für das Grundphänomen zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Ding, Mensch und Natur, Mensch und Staat, als »Pathos des Mitseins mit den Anderen«, phänomenologisch aufgefasst und entfaltet.

Im ersten Teil, »Grundlegung zur Phänomenologie der Compassion«, wird das Problem des/der »Anderen« im Hinblick auf die bisherigen Diskurse innerhalb der Phänomenologie, aber auch im Lichte des mahayana-buddhistischen »Herz-Sutra«, neu thematisiert, wobei unter dem/den »Anderen« nicht nur die anderen Menschen (»autrui«), sondern auch die nicht-menschlichen Anderen (»l'autre«) in den Blick kommen. Im zweiten Teil, »Entfaltung der Phänomenologie der Compassion«, wird der Begriff der Compassion auf der individuell-ästhetischen, gemeinschaftlich-gesellschaftlichen, politisch-ethischen und religionsphilosophischen Ebene im Gespräch mit der christlichen, buddhistischen, islamischen und jüdischen Religion phänomenologisch bearbeitet. Dabei werden aktuelle Themen wie Gewalt, Gerechtigkeit usw. als konkrete Ansätze aufgenommen. Das Buch bietet einen neuen, anschlussfähigen Beitrag für den interkulturellen Dialog der Menschen und Kulturen.

Der Autor:

Ryôsuke Ohashi, geb. 1944 in Kyôto, Japan. Studium der Philosophie an der Universität Kyôto. 1974 Promotion an der Universität München, 1983 Habilitation an der Universität Würzburg als erster Japaner. 1990 Philipp Franz von Siebold-Preis. Professor an der Technischen Universität Kyôto, der Universität Osaka und der buddhistischen Ryûkoku-Universität. Gastprofessuren an Universitäten und Instituten in Köln, Wien, Hannover, Hildesheim, Tübingen. Seit 2015 Direktor des Japanisch- Deutschen Kulturinstituts in Kyôto.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Alexander von Humboldt-Stiftung



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Abbildung auf Seite 187: Noli me tangere, Entwurf Edward Burne-Jones, Ausführung William Morris, 1874, Trinity Church, Saugerties, New York.

Abbildung Umschlag: Zen-Bilder und Kalligraphien des Meister Hakuin, hg. v. Katsuhiko Yoshizawa und Hanazono Zen-Institut, Kyôto 2009, Bd. 1: Zen-Bilder, S. 497.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48947-5

Inhalt

Einleitung: Der Vorbegriff der »Compassion«	13
---	----

Erster Teil:

Grundlegung zur Phänomenologie der Compassion

Erstes Kapitel: Die »Fernnähe« der Anderen	23
1. Die Dreiheit Andere, Ich und Welt	23
2. Der phänomenologische Vorrang der »Anderen«	24
3. Die Anderen in der zweiten Person (Du, Sie, Ihr)	30
4. Terminologische Bemerkung zum Wort »Fernnähe«	32
5. Die Anderen in der dritten Person (er, sie in Singular und Plural)	37
6. Die impersonalen Anderen (die Dinge)	39
7. Das non-personale Andere (der Tod). Einige Bemerkungen zu Husserl	43
8. Das hyper-personale Andere (das Göttliche)	50
Zweites Kapitel: Die »Höhentiefe« der Anderen	53
1. Terminologische Bemerkung zur »Höhentiefe«	53
2. Beispiel: »Die Heimat«	55
3. Erneut zu den Anderen in der zweiten Person. Einige Bemerkungen zu Levinas	58
4. Erneut zu den Anderen in der dritten Person	62
5. Erneut zu den impersonalen Anderen	65
6. Erneut zum non-personalen Anderen	72
7. Erneut zum hyper-personalen Anderen	77

Drittes Kapitel: Das in der Geschichte der Sinneslehre	
vergessene Thema: Die »Sinnesvergessenheit«	81
1. Die Sinnesvergessenheit	81
2. »In-Berührung-mit-der-Welt-sein«	92
3. Der Unterschied zwischen der »Sinnesvergessenheit« und der »Seinsvergessenheit«	100
4. Eine Annäherung zur »Leere«. Einige Bemerkungen zu Merleau-Ponty	102
Viertes Kapitel: Phänomenalia (Phänomenkategorien) und	
Mundana (Weltkategorien)	107
1. Die Seinskategorien bei Aristoteles	107
2. Die Erkenntniskategorien bei Kant	109
3. Die logischen Kategorien bei Hegel	111
4. Die »Existenzialien« bei Heidegger	113
5. Die »Phänomenkategorien« (Phänomenalia) und die Weltkategorien« (Mundana). Anregungen aus der Phänomenologie der neueren Zeit	117
6. Der Denkhorizont »Von der Welt her sehen«	120
7. Der Denkhorizont »Von den Anderen her sehen«	124
Fünftes Kapitel: Der Welt-Ort	128
1. Der »Ort«, in dem das Phänomen »Welt« besteht	129
2. Der »Welt-Ort« und die »Sein-Zeit« bei Dôgen	131
(a) <i>Der Unterschied zwischen der religiösen Predigt und dem philosophischen Text</i>	131
(b) <i>Die »Sein-Zeit« bei Dôgen</i>	133
(c) <i>Augenblickscharakter des »Welt-Ortes«</i>	135
3. Der »Welt-Ort« und der »Augenblick« bei Kierkegaard	138
(a) <i>Kurzer Überblick über die verschiedenen Fassungen des »Augenblicks«</i>	138
(b) <i>Prekäres Verhältnis zwischen »Augenblick« und »Natur« bei Kierkegaard</i>	140
4. Ethische Perspektive des Welt-Ortes	143
(a) <i>In Rücksicht auf die »Ethik des Platzes« bei I. Takayama, einem Schüler K. Nishidas</i>	144

(b) <i>In Rücksicht auf das »Zwischen« der Ethik bei T. Watsuji, und wieder zum »Augenblick« Kierkegaards</i>	146
5. Geschichtlichkeit des Welt-Ortes, oder die Anti-Natur in der Natur selbst	148

Zweiter Teil:

Die Entfaltung der Phänomenologie der Compassion

1. Kapitel: Phänomenologie der Fünfsinne.

Zu den Tiefenschichten der Sinne	157
1. Ist die Lehre der »Fünfsinne« überholt?	157
2. Die Tragweite des Tastsinnes	160
3. Die Tragweite des Geschmackssinnes	165
4. Die Tragweite des Geruchssinnes	169
5. Die Tragweite des Gehörsinnes	174
6. Die Tragweite des Gesichtssinnes	179

Exkurs zum 1. Kapitel: »Noli me tangere« 184

1. Jesus im Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und dem Tod	184
2. Der Sinn des »tangere«	188
3. Die Interpretationen J.-L. Nancys und G. Mosts	191
4. Die »Leere« des »Berührens«	195
5. Anhang: Anmerkungen von Johannes Brachtendorf	200

2. Kapitel: Der »un-gemeinsame Gemeinsinn«

(Sensus communis non-communis)	204
1. Gemeinsinn und Common Sense	204
2. Die Dialektik von Herr und Knecht und Ding	207
3. Der Gemeinsinn zwischen Herrn und Knecht	212
4. »Der un-gemeinsame Gemeinsinn« und der »Welt-Ort«	214
5. Das Andere im Ich-Selbst / das Ich-Selbst im Anderen	218
(a) <i>Der Fall des/der Anderen in der zweiten Person</i>	220
(b) <i>Der Fall des/der Anderen in der dritten Person</i>	221
(c) <i>Der Fall des/der impersonalen Anderen</i>	222

Inhalt

(d) <i>Der Fall des non-personalen Anderen</i>	224
(e) <i>Der Fall des hyper-personalen Anderen</i>	227
Exkurs zum 2. Kapitel: Die »Sicht der abgeschiedenen Sicht« und das »Gemeingefühl« beim Nô-Schauspieler Zeami	232
1. <i>Blumenspiegel</i> als die Lehre über den »Anderen«	232
2. Die Phänomenologie der »Maske«	235
3. »Bewege den Körper sieben Zehntel«	241
4. Der Sinn des »Versteckens«	247
5. Die Sicht der abgeschiedenen Sicht und das Nicht-Herz	250
6. Das »un-gemeinsame Gemeingefühl«	256
3. Kapitel: Un-geselliges Gesellschaftspathos	260
1. Einige Bemerkungen zu Michel Henry (i): Zu »pathos-avec«	260
2. Bemerkungen zu Michel Henry (ii): Tragweite der »immédiation pathétique«	264
3. Der »Staat« als das souverän-umgebende Andere	271
4. Gerechtigkeit und Staat – Platon, Hegel, Tanabe, Rawls, und Hobbes	276
5. Staatspathos und Staatssouveränität	285
Exkurs zum 3. Kapitel: Die Gewaltkritik	291
1. Der ewige Frieden und die ewige Gewalt	292
2. Einige Bemerkungen zu W. Benjamin	294
3. Die Gewalt am / vom »Anderen«	299
(a) <i>Gewalt am / vom Anderen in der zweiten Person</i>	301
(b) <i>Gewalt am / vom Anderen in der dritten Person</i>	302
(c) <i>Gewaltsubjekt als das impersonale Andere: Ding</i>	302
(d) <i>Gewaltsubjekt als das non-personale Andere: Der Tod</i>	305
(e) <i>Gewaltsubjekt als das hyper-personale Andere: Göttliches</i>	308
4. Das die Gewalt entsöhnende Pathos	311

4. Kapitel: Weltpathos – Die Aktualität der Philosophie der »Leere«	318
1. Eine andere »Umwertung aller Werte«	318
2. Dialog mit der physisch-physikalischen Weltansicht. Über den »Anfang der Welt«	322
3. Die Ungründigkeit des »Welt-Ortes«	330
4. Ethische Weltanschauung. Einige Bemerkungen zu Hans Jonas	332
5. Religiöse Weltanschauung – Compassion als Pathos der »Leere«	337
Exkurs zum 4. Kapitel: Gott oder Leere? Levinas und Nishitani über die Kenosis	342
1. Der Kenosis-Gedanke als Schnittpunkt	342
2. Die Fernnähe und die Höhentiefe bei Nishitani und Levinas	345
3. Das mahayana-buddhistische und das jüdische Verständnis der Kenosis	347
4. Die Kenosis und die »Compassion«	354
Nachtrag: Was dargestellt wurde und was noch darzustellen ist .	359
Nachwort	371
Literaturverzeichnis	375
Namenregister / Sachregister	391

Einleitung: Der Vorbegriff der »Compassion«

Die im vorliegenden Buch gemeinte »Compassion« ist zwar zunächst ein bekannter Begriff in der christlichen Geistestradiation. Wenn man aber eigens nach dem Sinn dieses Wortes fragt, so werden meistens Antworten vorgeschlagen, in denen das Wort schlichtweg durch andere Wörter ersetzt wird, etwa mit »Sympathie«, »Mitleid«, »Erbarmen«, »Barmherzigkeit«, »Empathie« usw. Gelegentlich wird auch »Liebe« vorgeschlagen. Diese Wörter wären für eine verweisende Erklärung mehr oder weniger richtig, aber wenn man nach dem differenzierten Sinn der »Compassion« fragt, wird man verlegen.

Dies hängt damit zusammen, dass die »Compassion« bisher kaum in der Philosophie betrachtet wurde, was ein großer Unterschied zur »Liebe« ist. Die Liebe im Sinne des »Eros« war ein Hauptthema der platonischen Philosophie¹ und die Liebe als die christliche »agapê« war ein Grundbegriff der mittelalterlich-neuzeitlichen Philosophie. Unter dem Einfluss der europäischen Wendung dieses Wortes hat sich seit der Modernisierung Japans, d.h. seit der Meiji-Ära, auch der Sinn des japanischen Wortes »Liebe« (jap: *ai*) stark verwandelt. Dieser ursprünglich buddhistische Begriff war negativ; er bedeutete die egoistische Selbstliebe und die Begierde. Heute ist er fast synonym mit dem christlich-europäischen Begriff der Liebe.

Der Sachverhalt »Compassion« wurde aber, wie wir im Hauptteil des vorliegenden Buchs sehen werden, in der Philosophiegeschichte kaum betrachtet. Eine Ausnahme war die Philosophie der Kyôto-Schule, da sie unter einem Einfluss des Mahayana-Buddhismus stand und ihr der Begriff »Compassion« von vornherein vertraut war. Wenn auch nicht thematisch, behält sie hie und da diesen Begriff im Auge.² Die Breite und Weite des Themenbereichs der »Compassion«

¹ Es dürfte nicht nötig sein, auszuführen, dass Platon z.B. im Dialog *Symposion* durchgehend den »Eros« in dessen verschiedenen Dimensionen erörtert.

² So erwähnt Kitarô Nishida diese »Große Compassion« z.B. in seiner letzten und reifen Abhandlung »Die Ortlogik und die religiöse Weltanschauung«, *Kitarô Nishida*

wird leichter vorstellbar, wenn gesehen wird, dass das Wort »Compassion« die stehende englische Übersetzung für den mahayana-buddhistischen Terminus »karuṇā« ist, das ein Wort im Begriffspaar »mahā prajñā – mahā karuṇā« (Große Weisheit – Große Compassion) ist. Das Wort »Compassion« meint sowohl die christliche Grundgesinnung wie auch die buddhistische »karuṇā«. Wenn man dieses in Kenntnis nimmt, so kann man voraussehen, dass das Wort ein neues Sinngebiet sein kann, in dem das Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus gründlich vorbereitet werden kann.

Wie steht es um den Islam? Im »Koran« (Qurʾān) beginnt jedes Kapitel mit dem Wort »Im Namen Gottes, des Allerbarmenden und Barmherzigen«. ³ Der Ausdruck in diesem Satz: »des Allerbarmenden und Barmherzigen« (im Arabischen: »rahman rahim«) verweist auf »rahma«, was wohl ohne großen Einspruch mit »Compassion« übersetzt werden kann. ⁴

Jedoch, wenn ich so schreibe wie oben, mag der Leser meinen, es

Gesamtausgabe, alte Ausgabe (im Folgenden verkürzt: *Nishida, Alte Ausgabe*), 19 Bde., 3. Auflage, Tōkyō 1978–1980, 3. Auflage, Bd. 11, S. 445; *Nishida Kitarō Gesamtausgabe*, neue Ausgabe (verkürzt: *Nishida, Neue Ausgabe*), 24 Bde., Tōkyō 2003–2009. *Neue Ausgabe*) Bd. 10, S. 352. (Im Folgenden werden bei Zitaten aus Nishidas Text die Band- und Seitzahlen der Alten und Neuen Ausgabe angegeben.). Keiji Nishitani redet in seiner Spätphilosophie vom sinnlich-pathetischem Aspekt der Leere (vgl. Keiji Nishitani, *Gesammelte Schriften*, jap., Bd. 13, Tōkyō 1987, S. 117 f.). Dieser Aspekt kann zwar schon mit dem Begriff der »Compassion« ausgedrückt werden, und seine Philosophie der »Leere« hat auch den Aspekt der Philosophie der »Compassion«, die aber Nishitani nicht thematisiert hat. Daisetsu Suzuki redet zwar hier und da extensiv von der »Großen Compassion«, die er als »die Wirkung des nicht-unterscheidenden Wissens« (jap. Mufunbetsu-chi) versteht (*Daisetsu Suzuki-Gesamtausgabe*, jap., Bd. 6, Tōkyō 1968: *Abhandlungen über die Philosophie des Reinen Landes*, S. 191). Er thematisiert die »Große Compassion« in der zweiten Vorlesung »Der Grundgedanke des Buddhismus« (jap.) im Bd. 7. derselben Gesamtausgabe. Seine Vorlesung ist kenntnisreich. Allerdings gelten seine Schriften als erbauliche Reden, die nicht im Stil des »philosophischen Diskurses« ausgeführt werden.

³ Vgl. *Der Koran*, übersetzt von Hans Zirken, WBG, Darmstadt 2003.

⁴ Als ich vom 10. bis 16. Dezember 2016 eingeladen wurde, Vorträge zu halten jeweils an drei Universitäten in Teheran (Allameh-Tabatabaie Universität, Teheran Universität, Institut für Geisteswissenschaften und geistesgeschichtlich-kulturelle Studien) und mit den dortigen Geisteswissenschaftlern sowie auch mit Herrn Rev. Reza Davari, dem Präsidenten der Iranischen Akademie der Wissenschaften, viele Dialoge führen durfte, habe ich das Wort »Compassion« öfters verwendet. Der ausgezeichnete Übersetzer Ahmad Rajabi schrieb mir auf meine Frage die Erklärung: »Beide Adjektive, die aus dem Wort »Rahma« abgeleitet werden, also »rahman« und »rahim«, bedeuten als Eigenschaften Gottes beide soviel wie »Rahma (Barmherzigkeit) habend.«

geht im vorliegenden Buch um eine vergleichende Betrachtung zu den Religionen. Das ist aber gerade nicht der Fall. Es geht hier eher darum, das Wort »Compassion« vom Rahmen der etablierten religiösen Dogmen zu befreien und als ein neues Schlüsselwort der Geisteswissenschaften der Gegenwart zu entfalten. Dabei gilt, dass die von alters her durch dieses Wort überlieferte, tiefe religiöse Erfahrung das Licht ist, das den Gedankenweg beleuchtet. Aber die hermeneutisch-exegetische Erklärung dieses Wortes ist hier nicht die Aufgabe. Die Aufgabe ist vielmehr, den in diesem Wort implizierten Inhalt frei und phänomenologisch zu entfalten und als den Begriff zu bilden, mit dem die Probleme der Gegenwart neu belichtet werden können.

Im Hauptteil des vorliegenden Buchs wird durch die Entfaltung der in diesem Wort geborgenen Sinnschichten ein neuer Gesichtsort eröffnet werden, aus dem die Ethik, Logik, Ästhetik, Rechtswissenschaft, Geschichtswissenschaft usw. neu gesehen werden könnten. Dabei ist als Koordinatenursprung dieses Gesichtsortes das »Pathos des Miteinanders« bzw. das »Pathos des Mitseins mit den Anderen« zu nennen, wie der Untertitel des Buchs lautet. Worauf es ankommt, ist nicht eine begriffliche Definition oder Interpretation des Wortes »Compassion«, sondern diesen Koordinatenursprung quasi phänomenologisch anhand der Sachen in den oben genannten Gebieten zu einem neuen Gesichtsort, einem Denkhorizont für die Probleme der Gegenwart, zu bilden.

Der Name dieses Koordinatenursprungs kommt hier übrigens nicht als ein Einfall des Verfassers. Sie ist von vornherein im Wort »Compassion« enthalten. Das Präfix »con-« im Wort »Compassion« verweist nämlich auf die Existenz der »Anderen«, und die letzte Hälfte des Wortes, »-passion«, kommt von »Pathos«, das die Gesinnung und den Willen des Menschen meint.

Das Pathos gehört nicht nur den Individuen, sondern es wurzelt auch in der Sitte und der Gewohnheit des »Wohnortes« (»ethos«) des Menschen, und gehört also zum Gebiet der »Ethik«, die ebenfalls »ethos« heißt. Das Gesagte gilt auch vom buddhistischen Wort »karuṇā«, die ein Pathos ist, das von der Existenz der Anderen und deren Handlungen erweckt wird und diesen Anderen gilt.

Hier ist ein Blick zu werfen auf die aktuelle Situation der gegenwärtigen Welt, die von verschiedenen Arten der Trennung, der Spaltung, des Streites usw. geprägt wird. Dabei wird nicht immer bemerkt, dass der Versuch einer Lösung oft die Ursache der neuen Art der Trennung, der Spaltung und des Streites herbeiführt. Auch wenn

man dieses Phänomen bemerkt, mag man es nicht gern thematisieren, weil diese Thematisierung die Bemühung um die Versöhnung zu einer Fratze machen kann. Aber es scheint auch, dass sich hinter diesem Phänomen ein Dunkel erstreckt. So versteckt sich etwa im reinen religiösen Bewusstsein oft die Tendenz der fundamentalistischen Rechtfertigung der eigenen Glaubenshaltung, die von der Haltung am entferntesten ist, die Anderen zu verstehen und anzuerkennen. Die »Compassion« ist zunächst für die Religion selbst, in der es eben um sie geht, die Kernaufgabe.

Nicht nur für die »Religion«, sondern auch für die »Politik« ist das Pathos des Miteinanders ein wichtiges Thema geworden. Wenn man den platonischen Dialog *Politeia* davon ausgehend sieht, dass das Problem der Gerechtigkeit der Individuen an der Gerechtigkeit des Staates deutlicher beobachtet werden kann, so bemerkt man auch und eben heute, dass die Problematik der individuellen Ichheit an der Staatssouveränität in vergrößerter und härterer Weise zu beobachten ist. Das Pathos des Miteinanders als Ethik zwischen den Individuen zeigt sich in der vergrößerten und gesteigerten Weise als die politische Spannungsdynamik zwischen den souveränen Staaten.

Die Frage, inwieweit »die Technologie« und die »Natur« sich miteinander versöhnen, steht im Zentrum der Diskussionen über die globale Natur und Umwelt. Philosophisch wird dabei auch die gründliche Reflexion über die Naturauffassung benötigt. Dieses Bedürfnis wird schon darin angedeutet, dass der in der langen und vielschichtigen Geistesgeschichte der Menschheit gebildete Begriff der »Natur« im griechischen »physis«, in der lateinischen »natura«, im sino-japanischen »shizen« usw. einen je anderen Sinn haben. Die jeweilige Auffassung der Natur verbindet sich mit der jeweiligen Selbstauffassung der Menschennatur und der Kultur. Wie das Miteinander des Menschen als des technischen Wesens mit den Lebewesen im Ganzen im 21. Jahrhundert sein wird, ist keine uferlose Frage, sondern eine ganz lebensnahe.

Die genannten Aufgaben fordern, den Begriff der »Anderen« nicht nur im Sinne der anderen Menschen (frz.: »autrui«), sondern auch der anderen »Dinge« (frz. »l'autres«) zu verstehen, und somit eine weitere und tiefer greifende Perspektive der »Phänomenologie der Anderen«. Im vorliegenden Buch werden deshalb die Anderen nicht nur als die »personalen Anderen« (die anderen *Menschen*), sondern je nach Kontext auch als die »impersonalen Anderen« (die Dinge), das »non-personale Andere« (der Tod), das »hyper-personale An-

dere« (das Göttliche), die »umweltlich umfassenden Anderen« (die Staaten, die Institutionen, usw.) betrachtet. Es wird versucht, ihre wesentlichen Charaktere in einer phänomenologischen Betrachtungsweise herauszustellen.

Mit der Erweiterung des Wortes »die Anderen« werden politische Probleme wie »Demokratie«, »Gerechtigkeit«, »Terror«, »Krieg«, »Flüchtlinge«, ethische Probleme wie »Verantwortung« oder »Pflege«, Themen der philosophischen Erkenntnislehre wie die »Wahrnehmung« oder der »Leib«, Umweltprobleme wie die »Erwärmung der Erde« oder die »Ressourcenerschöpfung« usw. alle *als Probleme der »Anderen«* betrachtet werden.

Zum besseren Vorverständnis der Compassion als des »Pathos des Miteinanders« kann das englische Wort »conviviality« als ein Sinn dieses Begriffs herangezogen werden.⁵ Wer die »Compassion« als das Gefühl des Leidens bzw. des Mitleidens auffasst oder von der heutigen japanischen Wendung des Wortes »hi« (»karuñā«), d. h. der Trauer, ausgehend versteht, sollte ins Auge fassen, dass »karuñā« eigentlich die Gesinnung der große »Leere« ist. Diese ist mit dem leeren, wolkenlosen Himmel zu vergleichen. Die Gesinnung der Leere *ist* die restlose Heiterkeit. Einen Einklang mit dieser Heiterkeit hat das lateinische Wort »convivo«, wörtlich: das Zusammenleben. Das aus diesem stammende Wort »convivor« ist das Trinken und Essen im Gelage. Das englische Wort »convivial« verweist auf die heitere Stimmung des Gelages (convivium). Die »Compassion« ist einerseits die Teilhabe an der Trauer der in der Welt der Misere leidenden Lebe-

⁵ Im Hinblick auf diese zwei Wörter ist das Buch von Tatsuo Inoue, *Conviviality – Die Gerechtigkeit des Dialogs* (jap.), Tôkyô 1986, zu den Vorläufern des vorliegenden Buchs zu zählen. Inoue fasst den scharfen Gegensatz zwischen der islamischen Welt einerseits und der jüdisch-christlichen Welt andererseits ins Auge, und denkt zwei Zugänge zu diesem Problemfeld. Der eine ist die vergleichende Betrachtung der Religionen sowie deren Eigenheiten, und der andere ist die Erläuterung des Miteinanders mit den Anderen selbst. Vgl. Tatsuo Inoue, *Anstand des Miteinanders* (jap.), www.jdz.de/fileadmin/.../PDF/.../05-pdf-p992-j%20Inoue.pdf, und *Anstand des Miteinanders – die Gerechtigkeit als die Conversation* (jap.), Tôkyô 1986. Er setzt der Idee J. Rawls', »Justice as Fairness«, seine eigene Idee der »Gerechtigkeit als Conversation« entgegen, wobei die »Conversation« in seinem Sinne im Einklang mit der »Compassion« im vorliegenden Buch steht. Denn die »Conversation« bedeutet für Inoue »die fundamentale Form, in der die zueinander fremden Individuen sich miteinander verbinden, indem sie ihre Fremdheit füreinander beibehalten.« (A. a. O., S. 255, übersetzt vom Verfasser.)

wesen, aber zugleich auch die große Heiterkeit der Entleerung dieser Trauer, so widersprüchlich dies auch klingen mag.⁶

Zum Schluss ist noch in Aussicht zu stellen, dass die Schürfung des Sachverhaltes »Compassion« zu einer Umwendung des »Denkens« führt. Die Ausführung sollte dem Hauptteil überlassen werden. Jetzt ist der Einfachheit halber ein Wort Daisetsu Suzukis zu zitieren, das lautet: »Die Liebe geht vom eigenen Ich aus, die Compassion hingegen von den Anderen.«⁷ In diesem Wort wird auf eine Sachlage hingewiesen, die Daisetsu nicht eigens zu thematisieren vorhatte (obwohl er auch nicht dagegen wäre), d. h. die »Umwendung der Denkungsart«. Es wäre für den Menschen, der sein eigenes Ich hat, selbstverständlich, vom eigenen Ich ausgehend zu denken. Das Denken, das »von den Anderen ausgeht«, wäre unsinnig bzw. die unsinnige Umwendung des »Ich denke«. Denn man kann nicht leben ohne das eigene Ich und den eigenen Willen. Aber gerade das anscheinend Unsinnige, dieses eigene Ich und den eigenen Willen aufzugeben, findet faktisch in einem unbewussten alltäglichen Mitsein mit den Anderen fast immer statt. Dies deutet an, dass die Umwendung des »Ich denke«, das sonst für selbstverständlich genommen wird, de facto vollzogen wird, ohne dass das Denken sich dessen bewusst wird. Es kommt öfters vor, dass das Faktum weit vorne vorausgeht, während das ichliche Denken weit hinten bleibt. In diesem Fall wird nur benötigt, dass das Denken das Faktum direkt sieht.

Das vorliegende Buch ist ein kleiner Versuch, der von der obigen Aussicht geleitet wird. Der Verfasser glaubt mit diesem Buch endlich am »Ausgangspunkt« zu stehen, von dem aus er auf die verschiedenen Problemgebiete weiter eingehen kann. Dabei findet er, dass in diesem Ausgangspunkt eigentlich nichts wesentlich Neues da ist. Alles, was im vorliegenden Buch dargestellt wird, wurde seit alters her bereits irgendwo in irgendeiner Form von irgendjemandem schon

⁶ Es könnte gefragt werden, wie das Einssein der »Trauer« und der »Heiterkeit« ohne unsinnige Rhetorik gedacht werden kann. Ein Gedicht Kitarô Nishidas ist dazu zu zitieren: »Mein Herz ist von einer bodenlosen Tiefe; keine Welle der Trauer noch Freude erreicht sie« (Gedicht, datiert: 20. Feb. 1923). Die »bodenlose Tiefe« der Freude bzw. der Trauer ist so zu verstehen, dass die Freude oder die Trauer sich unendlich weiter vertiefen können, so dass in dieser sich unendlich weiter vertiefenden Freude oder Trauer diese selbst »entleert« werden.

⁷ Daisetsu Suzuki, *Die buddhistische Moral* (jap.), *Daisetsu Suzuki Gesamtausgabe*, Bd. 7, Tôkyô 1968, S. 97.

gesagt.⁸ Es kann allerdings sein, dass das Altüberlieferte neu beleuchtet wird. Mit einem etwas übertriebenen Beispiel gesagt, gab es den amerikanischen Kontinent, bevor Kolumbus diesen entdeckte. Viele hätten früher gewusst, wie man ein Ei auf dem Tisch aufstellt, bevor Kolumbus es tat. Dennoch ist es für jeden jedes Mal neu, der, wie einst Kolumbus, ein Ei auf dem Tisch aufzustellen versucht. Jeder/jede kann ein Kolumbus sein. Ob das vorliegende Buch eine Art Ei des Kolumbus sei, ist die Frage, auf die zu antworten den Lesern überlassen wird.

⁸ Ein Anliegen der fast zu vielen historischen Anmerkungen in diesem Buch ist, dass die Spuren der Gedanken der Vorläufer dieses Buches möglichst klar kennzeichnet werden sollen, um den Gedankengang möglichst sichtbar zu verorten.

Erster Teil:
Grundlegung zur
Phänomenologie der Compassion

Erstes Kapitel: Die »Fernnähe« der Anderen

1. Die Dreiheit Andere, Ich und Welt

Wie das Präfix »Co-« bzw. »Com-« der »Compassion« zeigt, weist dieses Wort auf das Miteinander mit den Anderen hin. Nicht nur der Mensch, sondern auch alles, was ist, existiert zusammen *mit* den Anderen. Dabei bedeutet dieses Miteinander nicht immer eine friedliche Co-Existenz. Sowohl in der Naturwelt wie auch in der Geschichtswelt gibt es in diesem Miteinander mehr oder weniger Konflikte und Gegensätze. Der »Andere« (frz. *autrui*) bzw. das »Andere« (frz. *l'autre*), *mit* dem ich *bin*, drängt sich mir in irgendeiner Weise auf, solange er bzw. es in seiner »Andersheit« mir gegenüber auftaucht und sich als das zeigt, was nicht mein Ich ist. In der Richtung der Negativität dieses Nicht-Ichs wird die Andersheit der Anderen die Dimension der »Fremdheit« entlarven, die nicht überbrückt werden kann. Dadurch befinde ich mich, indem ich mit allen Dingen zusammen bin, dennoch in einer absolut einsamen Isolation. Allerdings sind diese absolut fremden Anderen andererseits auch das, was meine Existenz unterstützt und umschließt. Ohne die Anderen kann ich in keinem Augenblick *sein*. Insofern muss die absolute Negativität der Anderen für mich zugleich auch die absolute Positivität sein. Das »Miteinander« mit den Anderen setzt einerseits mein absolutes Geschieden-sein von den Anderen voraus, aber andererseits auch die untrennbare Bindung und Verbindung mit diesen Anderen.

Die Gleichzeitigkeit der zusammenhängenden Verbindung-miteinander und der Trennung-von-einander ist bei allen Phänomenen der zeitlichen Welt als wesentliches Merkmal festzustellen. Sowohl die Verbindung miteinander auch die Trennung voneinander geschieht in und mit der Zeit. Dies heißt, dass mein Ich, das sich mit den Anderen verbindet, durch die Endlichkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit, somit durch die Zeitlichkeit im weiten Sinne, geprägt wird. Dieses Sein des Ich mit den Anderen, die vermutlich ebenfalls endlich und vergänglich, unter Umständen auch sterblich (im Fall der

menschlichen Anderen) sind, dieses »Miteinander« bedeutet das Gefüge der Dreiheit von »Anderen-Ich-Welt«. An jedem Glied dieses dreieinigen Sachverhaltes wird man den Zugang zu den anderen beiden Gliedern finden. Jedoch werden im vorliegenden Buch, von einem methodologischen Gesichtspunkt her, die »Anderen« als die genannte dreieinige Gesamtheit thematisiert. Der Grund dafür muss zuallererst erörtert werden.

2. Der phänomenologische Vorrang der »Anderen«

Bei der Betrachtung der Entstehung des menschlichen Ich-Bewusstseins ist daran zu erinnern, dass ein Säugling, erst indem es von seiner Mutter umarmt und gekost wird und Milch bekommt, sich seiner selbst bewusst zu werden beginnt, wenn auch am Anfang in einem Eins-sein mit der Mutter. Mit dem Akt des »Weinens« werden alle seine Bedürfnisse ausgedrückt, womit eben auch seine Selbstbehauptung keimt. Für Kleinkinder sind die »Anderen« die Puppen oder die Haustiere in ihrer Umgebung, in die sie sich projizieren. Die in der Psychologie bedachte und danach auch in der Phänomenologie viel berücksichtigte »Einfühlung« wird in diesem Verhältnis ständig vollzogen. Säuglinge und Kleinkinder beginnen, sich selbst bewusst zu werden, indem sie mit den »Anderen« umgehen. Zwar kann man dabei, um die aristotelische Unterscheidung zwischen dem »für uns früher« und dem »an sich früher« heranziehen,⁹ den Einwand erheben, dass es »von uns her gesehen« so ist, dass ein Säugling durch die Existenz seiner Mutter und seiner Spielzeuge sich seiner selbst bewusst wird, aber »an sich« muss der Keim seines Selbstbewusstseins instinktiv von Anfang an da und früher sein als seine Wahrnehmung der Anderen.

Dieser Einwand kann so belassen werden, da dadurch das Problem des Zugangs zur Dreiheit von »den Anderen, dem Ich und der Welt« nicht beeinflusst wird. Husserl, der immer das »reine Subjekt« bzw. das »reine Ich« thematisiert hat als das, was sich weder dem Werden noch dem Vergehen unterwirft, sagt dennoch: »Zur Auffassung des Menschen (im geistigen Sinn) komme ich in Beziehung auf

⁹ Diese Unterscheidung macht bekannterweise Aristoteles öfters in seiner *Metaphysik*. Eine exemplarische Stelle wäre *Metaphysik*, 993 b 10 f.

mich selbst durch Komprehension der Anderen«. ¹⁰ Dieses Wort lässt sich umschreiben: Wenn das »Ich« als die transzendente Subjektivität sich als den »Menschen« begreifen will, so geht das Erkennen der Anderen phänomenal der Ich-Erkenntnis voran. Levinas, der von Husserl die Phänomenologie auf seine Weise erlernt hat, sagt auch: »Der Andere (autrui) sind die zu allererst Verständlichen«. ¹¹

Es wird im vorliegenden Buch von Kapitel zu Kapitel immer deutlicher, dass die Thematisierung der »Anderen« nicht nur im Hinblick auf die phänomenologische Theorie, sondern auch in praktisch-ethischer Hinsicht von zentraler Bedeutung ist. Der Zugang zur genannten Dreiheit der Anderen enthält nämlich einen Ansatz zu den ethisch-sozialen Problemfeldern. Die Gegensätze der Religionen, der Völker, die Konflikte in der Politik, der Ökonomie, im Militär, und selbst die Probleme der Wissenschafts- und Technologie-Politik (man bedenke die Umweltprobleme bezüglich der Atom-Energie) usw. haben alle zu tun mit den Problemen der »Anderen«. Der Ansatz bei den »Anderen« verbindet sich mit den dringlichsten Problemen unserer Welt.

Um vorsichtshalber eine Bemerkung hinzufügen, so ist das Erkennen der Anderen doch auch eine Leistung des Ich, so dass dieses Erkennen eine Erfahrung mit dem Ich enthalten muss, was Husserl mit seiner Idee des transzendentalen und reinen Ich unterstützt. Aber auch unabhängig davon muss das Erkennen der Anderen in sich selbst das Erkennen des eigenen Ich enthalten. Die dabei gemeinten »Anderen« müssen weiterhin nicht unbedingt die »anderen Menschen« sein. Für Kleinkinder sind ihre Spielzeuge die impersonalen »Anderen« bzw. die »Dinge«. Auch der »Tod«, der von den Lebenden

¹⁰ Vgl. *Husserliana* (im Folgenden verkürzt mit *HUA*), Bd. III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, Den Haag 1952, S. 242. Wenn man die Ansicht Husserls über die »Anderen« mit diesem Zitat vertritt, erheben Husserl-Forscher gewiss Einwand. Denn es ist die fünfte Meditation in *Cartesianische Meditationen* (erschieden in der französischen Fassung 1931, jetzt als *HUA I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1991, §42–62), in der Husserl seine transzendente Phänomenologie der Anderen thematisch entwickelt. Auch im »Krisis«-Buch ist die reifere Ansicht des späten Husserl zu finden (vgl. z. B. *HUA VI*, S. 186 f.). Das obige Zitat wird nur im Hinblick auf den Kontext angegeben. Zur Ansicht Husserls zu den Anderen vgl. die Paragraphen (1) und (2) des dritten Kapitels des zweiten Teils des vorliegenden Buchs »Einige Bemerkungen zu Michel Henry«.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1965, S. 270.

oft als das fremde Jenseits vorgestellt wird, und »Gott« bzw. das »Göttliche« als das, was alle menschlichen Maßstäbe transzendiert, können als die »Anderen« aufgefasst werden. Im Französisch werden »autrui« und »l'autre« voneinander unterschieden, und auch im Deutschen wird mit »der Andere« oder »die Andere« der männliche oder der weibliche »Mensch« gemeint, während »das Andere« das »andere Ding« im weiten Sinne bedeutet. Allerdings wird im Allgemeinen in der phänomenologischen Lehre der Anderen das Problem der »Anderen« im Sinne der »Dinge« kaum behandelt.¹² Im vorliegenden Buch werden die »Dinge« allerdings als wichtige Kategorie der »Anderen« behandelt.

Im vorliegenden Kapitel werden diese mehrdeutigen »Anderen« zunächst als die »Anderen in der zweiten Person« (Du, Ihr), dann als die »Anderen in der dritten Person« (er, sie im Singular, sie im Plural), als die impersonalen Anderen (Dinge), weiterhin als das non-personale Andere (der Tod), und letztlich als das hyper-personale Andere (das Göttliche im weitesten Sinne) betrachtet.

Der Grund dafür, dass hier kein »Anderer in der ersten Person« angegeben wird, liegt weder darin, dass dieser Ausdruck widersprüchlich ist, noch darin, dass die erste Person nur mein »Ich« und nicht die Anderen bezeichnet. Es kann durchaus vorkommen, dass mein Ich von mir selbst als fremd empfunden wird. Die Erfahrung der »Entfremdung« besagt, dass mein Ich als »der Andere in mir selbst« empfunden wird, was in existenzieller, psychischer und auch religiöser Hinsicht ein wichtiges Problemfeld ist. B. Waldenfels weist darauf hin, dass das Ich in der ersten Person (engl.: »I«, fr: »je«) ein

¹² Bei Bernhard Waldenfels, der in der Lehre der Anderen offensichtlich bemerkenswerte Schritte geleistet hat, wurde zwar das »Fremde« als die zugespitzte Andersheit der Anderen herausgestellt, aber die »Dinge« werden nicht in dieser Perspektive betrachtet (vgl. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main 1997). Seine Phänomenologie, die er selber als »Xenologie« bezeichnet (a. a. O., S. 85 ff.), ermöglicht, alle Arten der anderen Menschen in der Lebens- und der Kulturwelt ins Auge zu fassen. Allerdings könnte und sollte auch ins Auge gefasst werden, dass die »Dinge«, die nie wir selber sind, insofern für uns die »Anderen« sind, und die unter Umständen fremd sein können, diese Kultur- und Lebenswelt ausmachen. In seiner ebenfalls ausgezeichneten Schrift *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, vermisst man diesen Gesichtspunkt. Wie später dargestellt, sind die »Dinge« nicht bloß material, sondern können in eine spirituell-religiöse und auch unheimliche Richtung hinweisen. Eine Betrachtung in dieser Richtung könnte vielleicht auch in der Phänomenologie der Anderen bei Waldenfels noch nachgeholt werden.

verdoppeltes Wesen ist und zum »Mich« (engl.: »me«, frz.: »moi«) werden kann – ein für uns ausschlaggebender Sachverhalt.¹³ Jedoch soll hier die Ausführung des »Anderen in der ersten Person« um der Darstellungsordnung willen zunächst noch zurückgestellt werden.¹⁴

Allerdings ist hier die Unterscheidung zwischen dem »Selbst« und dem »Ich« nicht zu übergehen. Das »Ich« ist die erste Person, das Subjekt, das sich selbst bewusst ist und meistens glaubt, bei sich selbst zu sein. Es wurde in der neuzeitlichen Philosophie, vor allem seit Kant, als das »Bewusstsein überhaupt«, als das erkennende Subjekt, thematisiert. Aber umso exakter die thematische Analyse des Ich-Bewusstseins wurde, desto unsichtbarer wurde das »Selbst« dieses Ichs. Dies wird begreifbar, wenn man sieht, dass das »Selbst« eigentlich das »Ich vor dem Ich«, das »Diesseits des Bewusstseins«, ist. Es liegt diesseits einer präzisen Analyse des Ich-Bewusstseins und wird im Versuch der präzisen Erörterung der Bewusstseinsstruktur eher verdeckt. Das »Selbst« wird meistens vergessen. Allerdings kann dieses »Ich vor dem Ich« bzw. das »Diesseits des Bewusstseins« auch nicht ganz in Vergessenheit geraten. Denn es wird ständig in einer unthematischen Weise erlebt. Da besteht die Sachlage der »Erlebensvergessenheit« – eine »Vergessenheit«, die hier in einem späteren Kapitel aufgegriffen wird. Hier ist nur daran zu erinnern, dass diese »Vergessenheit« nie zum »Verschwinden« führt, so dass der vergessene Sachverhalt oft und unversehens als der anfängliche wieder zum Ich-Bewusstsein kommt und dieses zu ihm zurückführt. Der im Athener Tempel Sokrates gegebene Spruch »gnôthi sauton«, der Ausgangspunkt der abendländischen Philosophie, erinnert ständig an die Frage nach dem sonst vergessenen »Selbst«. Weiterhin gilt dieses »Selbst« nicht nur am »Ich« als der ersten Person, sondern auch am »Du« als der zweiten Person und dem »Er« als der dritten Person sowie am impersonalen »Ding« und dem non-personalen »Tod« als ihre jeweilige Wesensnatur. Dies wird, wenn man will, an den banalen Ausdrücken wie »Du selbst«, er selbst«, »das Ding an sich selbst«, »der Tod als solcher« usw. bereits sprachlich sichtbar.

¹³ Vgl. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, S. 30. In dieser Hinsicht hat Lambert Wiesing einen weiteren Schritt getan, indem er darauf aufmerksam macht, dass in der Wahrnehmung das »Ich nehme wahr« auch »das Mich der Wahrnehmung« impliziert ist. Lambert Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, besonders S. 119 ff.

¹⁴ Vgl. das nächste Kapitel »Höhentiefe«, 6. Abschnitt, in dem dieses Problem des »Anderen in der ersten Person« behandelt wird.

Wenn im Alten Testament der Gottesname erklärt wird: »Ich bin, der ich bin«, oder »Ich werde sein, der ich sein werde«, ¹⁵ so wird in dieser tautologischen Erklärung eben das »tauton«, das Selbe, als das Selbst Gottes ausgedrückt, das von dem vom Menschen gerufenen bzw. vor dem Menschen erscheinenden Gott unterschieden wird. Meister Eckhart nennt diesen Gott selbst die »Gottheit« im Unterschied vom »Gott«. »Gott und Gottheit sind so verschieden wie Himmel und Erde.« ¹⁶ So gesehen gilt das »Selbst« auch bei allen fünf angegebenen Seinsweisen.

Das Gesagte bedeutet auch, dass das »Selbst« nicht mit dem substantziellen »Mit-sich-Identischen« zu ersetzen ist. Wird das »Selbst« in solcher substantziellen Selbstidentität begriffen, so wird auch die Andersheit des Anderen selbst im substanzialistischen Identitätsdenken aufgefasst werden, so dass sich diese Andersheit des Anderen wiederum dem Denken entziehen wird. Der Hinweis auf dieses Problem des »Selbst« ist auch der Wegweiser der Richtung, in der dieses in einer völlig anderen Ideenkonzeption als jene des Identitätsdenken gelöst wird, in der dieses »Selbst« als Nichts oder Leere aufgefasst wird.

Es ist dabei auch klar, dass zwar das »Selbst« und das »Ich« voneinander dimensional unterschieden werden, aber nicht wie im Nebeneinander der verschiedenen Dinge vor uns. Die Untersuchung zum »Selbst« und die zum »Ich« sind voneinander untrennbar. Dies zeigt sich beispielsweise dann, wenn das »Ich« als die zeitliche Existenz in dessen Zeitlichkeit untersucht wird, so dass das »Selbst« als das Vor-Ichliche bzw. Über-Ichliche auftaucht. Der »animus« in der augustinschen Untersuchung zur Zeit, ¹⁷ das »Dasein« in der heideggerischen Untersuchung zur »Zeitlichkeit«, ¹⁸ sind nur zwei Beispiele dafür. Der Longseller Bin Kimuras *Die Zeit und das Selbst* ist auch als eine psychiatrische Annäherung zum vor- und über-ichlichen Selbst

¹⁵ Exodus, 3, 14. Nach der *Neuen Jerusalemer Bibel* (Einheitsübersetzung): Ich bin der »Ich-bin-da«. Nach der Übersetzung Luthers: »Ich werde sein, der ich sein werde«.

¹⁶ Vgl. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, München 1963, 26. Predigt, S. 272.

¹⁷ Vgl. *Augustinus, Confessiones / Bekenntnisse*, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955, Kap. XXVI ff.

¹⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, jetzt in: *Martin Heidegger-Gesamtausgabe* (Im Folgenden *HGA*), Frankfurt am Main, Bd. 2, S. 55. Der Titel des Ersten Teils des Buchs lautet: »Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein«.

vom »Ich« aus anzusehen.¹⁹ Der Blick auf dieses »Selbst schlechthin« begleitet die ganze Untersuchung des vorliegenden Buchs.

Von hier aus gehen wir zurück zur Erörterung der »Anderen«. Die Einteilung der fünf Weisen der Anderen wird nach der »personalen Bezeichnung« gemacht. Dass diese Einteilung keine Übernahme der »anthropo-zentrischen« Ansicht bedeutet, sondern eher auf das Verlassen derselben ausgeht, muss klar sein. Denn die Betrachtung der »Dinge«, des »Todes« und des »Göttlichen« sind nicht mehr personal. Der Blick auf diese impersonalen, non-personalen und hyper-personalen Anderen deckt sich übrigens im Grunde mit dem Gesichtspunkt K. Nishidas, der die »Dinge«, »Du« und »das transzendente Ich« als das betrachtete, was »in drei Richtungen über das Ich hinausgeht«. ²⁰ Diese Übereinstimmung wird hier zwar nicht mit Absicht erzielt, obwohl sie kein reiner Zufall wäre. Denn der Gedanke im vorliegenden Buch stimmt im Grundton überein mit jenem Nishidas, obwohl der Darstellungsstil in keiner Weise jenem Nishidas ähnlich ist.

Von der Seite, in der die »Natur« nicht nur im physikalischen, sondern auch im geistigen und philosophischen Sinne thematisiert und erforscht wird, könnte kritisch gefragt werden, in welcher Weise die »Natur« aus der obigen Einteilung der Anderen in fünf bzw. drei

¹⁹ Vgl. Bin Kimura, *Die Zeit und das Selbst* (jap.), 1982. Da dieses Buch ein Longseller ist, ist es zwar heute noch leicht zu besorgen. Um aber die Stelle des Buchs im Gesamtkontext der Arbeit Kimuras zu sehen, ist es günstig, die Fassung zu sehen, die in den Gesammelten Werken Kimuras (*Kimura Bin chosaku-shū*, Bd. 2, Tōkyō 2001, S. 129–268) aufgenommen wurde. Das von Kimura erörterte »Selbst« ist bald das »Ich« eines psychiatrischen Patienten, bald das »Selbst« dieses Ich. Er nimmt aber auch das Selbst, wie es im Zen-Buddhismus aufgefasst wird, auf: »Das Selbst (Dein), das *ist*, bevor (Dein) Vater und (Deine) Mutter geboren wurden«. Kimura meint: »Solches Selbst vor dem Selbst lässt sich nicht als das Selbst bezeichnen« (a.a.O., S. 259). Dieses Selbst wird sich auch dem Bereich »Zeit und Selbst« entziehen und letztlich den Namen »Leere« erhalten, wie sie im vorliegenden Buch als Grundthema bedacht wird.

²⁰ K. Nishida, *Ich und Du* (1931, jap.) *Nishida, Alte Ausgabe* Bd. 6, S. 408, *Nishida, Neue Ausgabe*, Bd. 5, S. 318. Nishida beginnt danach in seiner Schrift »Das dialektische Allgemeine« (1934, jap.), neben »Ich« und »Du« auch die unzähligen »er's« zu betrachten. Das non-personale Andere, d. h. der »Tod«, wird zwar bei Nishida nicht als das »Andere« betrachtet, aber wenn er davon redet, »In der Tiefe des (unseres) Selbst das absolut Andere sehen«, so kann dieses absolut Andere auch in Form des »Todes« gedacht werden. Vgl. dazu *Nishida, Alte Ausgabe*, Bd. 6, S. 378, *Nishida, Neue Ausgabe*, Bd. 5, S. 318; Ders. *Die Ortlogik und die religiöse Weltanschauung*, *Nishida, Alte Ausgabe*, Bd. 11, S. 396; *Nishida, Neue Ausgabe*, Bd. 10, S. 315.

Weisen herausfällt. Um eine vorläufige Antwort auf diese Frage vorzulegen: Die »Natur« gilt hier genau so wie das »Selbst« von allen obigen fünf bzw. drei Seinsweisen der »Anderen«, indem allen diesen je die Natur im Sinne der »Wesensnatur« zugeschrieben werden kann und soll. Diese »Wesensnatur« ist synonym mit dem »Selbst« und gilt sowohl für die Außennatur wie auch für die Innennatur. Die »Natur« wird in der gesamten Darstellung des vorliegenden Buchs ein immer wichtigeres Thema, je weiter die Analyse der fünf Weisen der Anderen geht. Das im letzten Kapitel des ersten Teils erörterte Thema, die »Anti-Natur in der Natur selbst«, wird das am Ende belegen. Dem Verfasser ist es dabei bewusst, dass in der christlichen Theologie *natura naturans* ein Name für »Gott« und im Buddhismus des Reinen Landes die »Natur« ein anderer Name für die »Buddha-Natur« ist. Es kann aber erst am Ende der Entfaltung der Lehre der Anderen gerechtfertigt werden, dass und wie die Natur als das »Andere« in diesem umfassenden Sinne betrachtet wird.

3. Die Anderen in der zweiten Person (Du, Sie, Ihr)

Die Anderen, die vor uns und für uns erscheinen, uns entgegenkommen, uns ansprechen, sich auf uns beziehen, diese Anderen sind bestimmte in der Weise der »zweiten Person«. Dieses mag als Einstieg in die Betrachtung der Anderen zuerst als etwas beschränkt und eng aussehen. Betritt man aber diesen Einstieg, so erkennt man sofort, dass der Innenraum desselben weit und mehrschichtig ist. Zwar gibt es im Englischen nur einen Ausdruck für die zweite Person, »you«, abgesehen vom literarischen Wort »thou«. ²¹ Im Deutschen hat man aber »Du« und »Ihr«. Bei M. Buber ist das »Du«, wie man weiß, nicht nur der Ruf zu den dem Rufenden vertrauten nahen Menschen, sondern auch der Ruf zum unendlich hohen und in diesem Sinne fernen Gott. Dieser ist, wie noch später darzustellen ist, das »hyper-personale Andere«, aber dennoch auch der Andere in der zweiten Person, der

²¹ Allerdings gibt es im Dialekt und in der Mundsprache den Plural der zweiten Person, wie z.B. »you guys /'jugəz/ im Westen Amerikas, oder y'all /yɔl/ im Süden Amerikas sowie im Englisch der Afroamerikaner, youse /juz/ in Irland usw. (vgl. Webseite: ja.wikipedia.org/wiki/Personale_Pronomen_im_Englischen). Aber diese Ausdrücke sind alle eine quantitative Erweiterung des Bereichs, der mit »you« gekennzeichnet wird, und enthält keine qualitative Differenzierung, wie sie im Deutschen oder Japanischen zu finden ist, was im Folgenden dargestellt wird.