

ALBER PHÄNOMENOLOGIE **A**

PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 29

Robert Lehmann

Stiller Zeuge – Bewegtes Leben

Selbstbewusstsein in Phänomenologie
und Advaita-Vedānta

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Robert Lehmann

Silent Witness – Moved Life

Self-awareness in Phenomenology and Advaita Vedānta

The question of Self-awareness is one of the key challenges of philosophical research. Phenomenological studies in particular should not rush towards making Self-awareness the object of conceptual provisions. Before such an endeavor they must accept the task of experiencing this phenomenon in a methodically reflected way. The present study shows that the phenomenologies of Husserl, Sartres, and Merleau-Ponty are theoretically at a loss when faced with this task. For the Advaita Vedānta, in turn, the quandary this task provides is the prerequisite and motive of its philosophical praxis. By means of the concept of *impersonal subjectivity*, those moments of Self-awareness are thus identified, which are accessible from a phenomenological perspective. But against the background of a vedāntic system they allow for a recapitulation of phenomenological theorizing.

The Author:

Robert Lehmann, born 1985, is a research assistant at the University of Greifswald.

Robert Lehmann

Stiller Zeuge – Bewegtes Leben

Selbstbewusstsein in Phänomenologie und Advaita-Vedānta

Die Frage des Selbstbewusstseins gehört zu den entscheidenden Herausforderungen philosophischer Forschung. Insbesondere phänomenologische Untersuchungen dürfen sich nicht vorschnell darauf ausrichten, Selbstbewusstsein zum Gegenstand begrifflicher Bestimmungen zu machen. Zuvor müssen sie sich die Aufgabe stellen, dieses Phänomen methodisch reflektiert in Erfahrung zu bringen. Die vorliegende Studie zeigt, dass die Phänomenologien Husserls, Sartres und Merleau-Pontys angesichts dieser Aufgabe in eine theoretische Verlegenheit geraten, die für den Advaita-Vedānta Voraussetzung und Motiv philosophischer Praxis ist. Mittels des Begriffs *impersonaler Subjektivität* werden so diejenigen Momente von Selbstbewusstsein identifiziert, die in phänomenologischer Perspektive zugänglich sind, vor dem Hintergrund einer vedāntischen Systematik aber Anlass zu einer Rekapitulation phänomenologischer Theoriebildung geben.

Der Autor:

Robert Lehmann, geb. 1985, ist wissenschaftlicher Assistent an der Universität Greifswald.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister
Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

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

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48996-3

In jedem ernsteren philosophischen Problem
reicht die Unsicherheit bis an die Wurzel hinab.
Man muß immer darauf gefaßt sein,
etwas *ganz* Neues zu lernen.

L. Wittgenstein (*Bemerkungen über die Farben* §15)

Inhalt

Vorwort	13
Verzeichnis der häufigsten Abkürzungen	15
0. Einleitung	17
0.1 Gang der Arbeit	24
0.2 Phänomenologischer Horizont	26
0.3 Interkultureller Horizont	36
Kapitel I	49
1. Husserls Paradoxie der Subjektivität	49
1.1 Das logische und das lebendige Paradox	52
1.2 Fruchtbare Scheitern	57
1.2.1 Welt, Gemeinschaft, Einsamkeit	57
1.2.2 Das Fremde im Eigenen	61
1.2.3 Reduktion und Abstraktion	62
1.2.4 Einfühlung und die Reziprozität der Fremderfahrung	67
1.3 Das fungierende Ur-Ich und die natürliche als eine transzendentale Einstellung	72
1.4 Finks Zuschauer und das Sich-selbst-Erkennen des Absoluten	79
1.5 Die Ichspaltung und der interessiert uninteressierte Zuschauer bei Husserl	92
1.6 Bewusste Untiefe – Transzendentale und existenzielle Epoché	98

Inhalt

2. Selbstbewusstsein und Selbsterfahrung als Probleme des Zeitbewusstseins	108
2.1 Der gerade und der gewendete Blick	111
2.2 Ungegenständliches Zeitbewusstsein als Selbstwahrnehmung	116
2.3 Vorreflexives Selbstbewusstsein – eine analytische Annäherung	120
2.4 Die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins und die Metaphysik der Präsenz	126
2.5 Das Faktum des Mit-sich-vertraut-Seins	135
2.6 Vorreflexives Selbstbewusstsein bei Husserl – konstitutionstheoretische Hinsichten	139
2.7 Die Erfahrung lebendiger Gegenwart – impersonale Subjektivität	152
2.7.1 Erlebte und lebendige Gegenwart	152
2.7.2 Das Ärgernis lebendiger Gegenwart	157
Kapitel II	173
3. Spuren impersonaler Subjektivität in der phänomenologischen Philosophie Sartres	173
3.1 Impersonales Bewusstsein beim frühen Sartre	174
3.2 Ein latenter Dualismus	179
3.3 Erste Entscheidungen	181
3.4 Das Verhältnis des unpersönlichen Bewusstseins zum Ego	186
3.4.1 Binnenstruktur des Ego	186
3.4.2 Projektion und Hypnose	191
3.4.3 Intimität und Interiorität	193
3.4.4 Autophobie und Epoché	197
3.5 Erfahrung als Seinsweise	202
4. Selbstbewusstsein in <i>Das Sein und das Nichts</i>	209
4.1 Entschiedenes Scheitern – der ontologische und der metaphysische Horizont von <i>Das Sein und das Nichts</i>	209
4.1.1 Sein, Erscheinen, Bewusstsein	210
4.1.2 An-sich und Für-sich	213
4.1.3 An-sich-für-sich	217

Inhalt

4.2 Die Binnenstruktur des Für-sich	225
4.2.1 Fragmentierte Präsenz – die Krux der Theorie des <i>präreflexiven Cogito</i>	225
4.2.2 Das ekstatische und das gegenwärtige Selbst . . .	232
4.2.2.1 Anwesenheit bei sich – zwei Spiegel, die Welt und ein Zeuge	233
4.2.2.2 Abwesenheit von sich – Personalität und Ego	236
4.2.2.3 Einen Augenblick, bitte! – Zeitlichkeit, Reflexion und Ego	241
4.3 Die Faszination Rousseaus	256
Kapitel III	261
5. Aspekte einer Phänomenologie des Selbstbewusstseins bei Merleau-Ponty	261
5.1 Das klaustrophobe, das allmächtige und das offene Selbst – Intellektualismus und Epoché	262
5.2 Engagierter Leib, uninteressierter Zuschauer und ein notwendiger Zeuge	271
5.3 Transzentales Feld und transzentales Geschehen .	276
5.3.1 Das transzentale als ein impersonales Feld . . .	276
5.3.2 Das <i>stillschweigende Cogito</i> und das letzte Bewusstsein als Gegenwart bei der Welt	282
5.3.3 Notwendiger Zeuge – ein unüberwindlicher Solipsismus und Gott als der Andere	298
Kapitel IV	311
6. Selbst und Selbstbewusstsein im Advaita-Vedānta	311
6.1 Historisch-systematische Orientierung	313
6.1.1 Die Quellen des Advaita-Vedānta	314
6.1.2 Gauḍapāda	321
6.1.3 [Selbst]	331
6.1.4 Śaṅkaras Vedānta	337
6.1.4.1 Standpunkte und Stufen der Realität	339
6.1.4.2 Die große Täuschung und der Deus ludens .	344
6.1.4.3 Mittel und Methoden	350
6.1.4.4 Śaṅkaras Schüler	361

Inhalt

6.2	Methodische Orientierung	364
6.2.1	Disziplinäre Verquickungen	364
6.2.2	Phänomenologie und Advaita-Vedānta	369
7.	Elemente einer Phänomenologie des Selbstbewusstseins im Advaita-Vedānta	382
7.1	Erkenntnistheoretische Grundzüge	382
7.1.1	Śankaras phänomenologische Redlichkeit	382
7.1.2	Rudimente einer Theorie sinnlicher Erkenntnis	388
7.2	Phänomenologische Grundzüge	392
7.2.1	Person und Selbst	392
7.2.2	Reflexion und Übertragung	403
7.2.3	<i>sākṣin</i> – Stiller Zeuge	409
8.	Schlussbetrachtungen	426
	Literaturverzeichnis	430

Vorwort

Wir müssen kaum soweit gehen wie Pascal und das ganze Unglück der Welt darauf zurückführen, dass es uns nicht gelingt, ruhig in einem Raum zu bleiben. Doch es kann sicher zu den ausnehmend schwierigen Übungen zählen, eine Zeit der Stille mit sich selbst zu verbringen. Das vorliegende Buch – eine überarbeitete Version meiner Dissertation, die ich im Frühjahr 2017 an der Universität Greifswald verteidigt habe – ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit zwei philosophischen Traditionen, für die sich gewissenhaftes Philosophieren dadurch auszeichnet, auch dieser Schwierigkeit standzuhalten.

Das kontemplative Moment der Philosophie ist nicht unbedingt zeitgemäß. Zu übermäßig erscheinen die Herausforderungen, vor die der ökologische, globalpolitische, digitale überhaupt technische Wandel uns stellt, als dass wir es uns leisten könnten, den philosophischen Anspruch auf Selbsterkenntnis tatsächlich durch eine radikale Wende auf uns selbst einzulösen. Eine solche Wende scheint umso verdächtiger, wenn sie sich von den Traditionen inspirieren lässt, die uns die Philosophien des Ostens anbieten. Trotz der weithin sichtbaren Entwicklung interkulturellen Philosophierens schwelt immer noch das Vorurteil, eine solche Inspiration stehe im Zeichen eines Eskapismus, der mit innerem Frieden im Herzen dem Untergang der Menschheit beiwohnt. Dieses Vorurteil ist aber kaum mehr als Ausdruck der genannten Schwierigkeit. Konfrontiert die Wende zu uns selbst doch zunächst mit dem inneren Tumult eines bewegten Lebens, für das die Bezeichnung »Bewusstseinsstrom« nur ein höflicher Euphemismus sein kann. Die Wucht, mit der die Ruhe eines Raumes die Wasser des Bewusstseins aufwühlen kann, verlangt in der Tat ein Pathos der Distanz. Wenn wir verstehen wollen, was es heißt, Bewusstsein von uns selbst zu haben, müssen wir uns erst enthalten. Hier haben wir aber nicht die stille Kultivierung eines asketischen Ideals, sondern einer methodischen Sensibilität vor uns, die dem singulären Rätsel des Selbstbewussteins gerecht werden will.

Vorwort

Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zu einer Philosophie, die diesem Rätsel durch methodisch reflektierte Selbsterfahrung auf die Spur zu kommen versucht. Wie jede auf einer Wende der Erfahrung beruhende Forschung weiß eine solche Bewusstseinsphilosophie um ihre galileische Verantwortung. Die Herausforderung ist, nicht allein mit seinen Argumenten zu überzeugen, sondern dazu zu bewegen, hinzusehen. Ob Jupitermonde oder das Selbst – wir müssen einen Blick riskieren.

Da, wo dieses Buch gelungen ist, ist es nicht zuletzt Resultat glücklicher Begegnungen, und so gibt es eine Reihe von Menschen, denen ich an dieser Stelle von Herzen danken möchte:

meinem Doktorvater, Michael Astroh, ohne dessen sokratische Gelassenheit und ruhige Räume, diese Arbeit nicht hätte entstehen können; meinem Zweitgutachter Rolf Elberfeld, dessen Hildesheimer Kolloquien stets Quelle der Inspiration und Ermutigung waren; meinen Eltern, Brigitte und Egbert Lehmann, für ihre liebevolle Zuversicht; Haṃsa für die Enttäuschungen; Ram Adhar Mall für den frühen Zuspruch, der einige Zweifel des Anfangs zerstreuen konnte; Birgit Recki für den frühen Widerspruch, der einige fruchtbare Zweifel weckte; Mark Miller für das »why not?«; Anna Berres für das Hineintäuschen ins Wahre (Tak for Alt); Marcus Schmücker für Hilfe bei den Herausforderungen des Sanskrits und manchem wichtigen Hinweis; Katrin Felgenhauer, Christine Neubert, Hannes Pohlman, Robert Jende und Georg Meier für das heitere Philosophieren jenseits des Schreibtisches; Till Ermisch für das richtige Motto zur richtigen Zeit, Lukas Trabert vom Verlag Karl Alber und den Herausgebern der Reihe *Phänomenologie* für die freundliche Aufnahme, den Damen und Herren der Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für die Bereitstellung des Druckkostenzuschusses.

Leipzig, im Januar 2019

Verzeichnis der häufigsten Abkürzungen

Die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

Edmund Husserl

Ideen I	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie</i>
Krisis	<i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.</i>
CM	<i>Cartesianische Meditationen</i>
EU	<i>Erfahrung und Urteil</i>

Eugen Fink

VI. CM	<i>VI. Cartesianische Meditation</i>
--------	--------------------------------------

Jean-Paul Sartre

TE	<i>Transzendenz des Ego</i>
Imag	<i>Die Imagination</i>
SuS	<i>Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis</i>
SN	<i>Das Sein und das Nichts</i>

Maurice Merleau-Ponty

SV	<i>Struktur des Verhaltens</i>
PhW	<i>Phänomenologie der Wahrnehmung</i>
SuU	<i>Das Sichtbare und das Unsichtbare</i>

Sanskritliteratur

Upaniṣaden

Die Upaniṣaden werden, wo nicht anders angegeben, in der Übertragung von Deussen (2007) und unter Angabe der dort verwendeten Einteilung zitiert, z.B. (BĀU, III.4.2) = 3. Kapitel, 4. Abschnitt, 2. Vers; bzw. (KeU, II.3) = 2. Kapitel, 3. Vers.

BĀU	<i>Brhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>
ChU	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>

Verzeichnis der häufigsten Abkürzungen

KU	<i>Kaṭha-Upaniṣad</i>
KeU	<i>Kena-Upaniṣad</i>
MU	<i>Muṇḍaka-Upaniṣad</i>

Kommentare (*bhāṣya*) und eigene Abhandlungen (*prakaraṇa grantha*)
Śaṅkaras:

Die Quellen der *bhāṣya* und *prakaraṇa grantha* sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Sie werden nach der dort verwendeten Einteilung der Originaltexte, die *bhāṣya* zudem unter der Angabe der Seitenzahl des Kommentars zitiert.

ABh	<i>Adhyāsabhbhāṣyam</i> (Einleitung zum <i>Brahmasūtrabhāṣya</i>)
BhGBh	<i>Bhagavadgītābhāṣya</i>
ĀBh	<i>Brhadāraṇyaka-Upaniṣadbhbhāṣya</i>
BSBh	<i>Brahmasūtrabhāṣya</i>
ChUBh	<i>Chāndogya-Upaniṣadbhbhāṣya</i>
KeUBh	<i>Kena-Upaniṣadbhbhāṣya</i>
MUBh	<i>Muṇḍaka-Upaniṣadbhbhāṣya</i>
DdV	<i>Dṛgdrṣya Viveka</i>
Upad	<i>Upadeśasāhasrī</i>
VC	<i>Vivekacūḍāmaṇi</i>

Andere Sanskritliteratur

Die Quellen der übrigen Sanskritliteratur sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Sie werden nach der dort verwendeten Einteilung zitiert.

BhG	<i>Bhagavadgītā</i>
BS	<i>Brahma-Sūtra(s)</i>
ManU	<i>Māṇḍukyaupaniṣadkārikā</i> (Gaudapāda)
MMK	<i>Mulamadhyamakakārikā(s)</i> (Nāgārjuna)

0. Einleitung

Selbstverständliches fragwürdig werden zu lassen, ist eine bewährte Form philosophischer Praxis. Was der Philosophie rätselhaft ist, wird es oft dadurch, dass einen Augenblick länger zur Geltung kommt, was die alltägliche Orientierung fraglos lässt. Selbsterkenntnis ist schon deshalb ein so gewichtiges Element philosophischer Kultur, weil sie in diesem Sinne zugleich nahe liegendes und anstößiges Unterfangen ist. Nicht nur dürften wir selbst zu den Momenten der Wirklichkeit gehören, über die wir die meisten und intimsten Vorurteile hegen, es ist bekanntermaßen auch keineswegs klar, ob die Frage »Wer bin ich?« eine philosophische Frage ist. Wenigstens wird sie sich nur bedingt allgemein verbindlich beantworten lassen. Die Frage, was es heißt, Bewusstsein von sich selbst zu haben, besitzt hingegen andertermaßen die Dignität, ein philosophisches Rätsel anzuzeigen.

Phänomenologie kann als diejenige philosophische Bewegung gelten, für die diese beiden Fragen in einer entscheidenden Hinsicht ununterscheidbar sind. Beide lassen sich nur im Rahmen kultivierter Selbsterfahrung beantworten. Die tradierte Form dieser Selbsterfahrung sprechen wir wohl seit Leibniz als Reflexion an.¹ Das allzu vertraute Bild von Bewusstsein, das sich vermöge einer besonderen Anlage zur Selbstreferenzialität in den Blick nimmt, ist in der phänomenologischen Tradition und darüber hinaus so sehr Ausgangspunkt, wie es Kritikpunkt ist. Denn Bewusstsein, das ich von mir selbst habe, als solches bewusst und theoretisch verfügbar zu machen, scheint das in Frage stehende Phänomen auf eigentümliche Weise zu verfehlten. Müssen wir doch schon in Anspruch nehmen, was wir uns gegenständlich zugänglich zu machen suchen. Innerhalb der drei klassi-

¹ Vgl. Monadologie §30. »Durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen, sind wir auch zu den reflexiven Akten erhoben, die uns ein Ich denken und Betrachtungen darüber anstellen lassen, daß dies und jenes in uns ist.« Leibniz (2005), 27.

Einleitung

schen phänomenologischen Positionen, deren Untersuchung der erste Teil der vorliegenden Arbeit gewidmet ist, zeichnet sich angesichts dieses Bildes in verschiedenen Facetten eine philosophische Verlegenheit ab, die sich in Husserls Begriff *lebendiger Gegenwart*, Sartres Begriff des *präreflexiven Cogito* und Merleau-Pontys Begriff des *stillschweigenden Cogito* artikuliert. Diese Verlegenheit motiviert sich aus einer Spannung zwischen den begrifflichen Dispositionen, die Struktur und Dokumentation phänomenologischer Selbsterfahrung organisieren, der Beiläufigkeit dieser Erfahrungen selbst und der umgreifenden philosophischen Architektur einer Theorie des Bewusstseins, in der diese Erfahrungen ihren Ausdruck finden.

Von phänomenologischer Warte aus kann es darum kaum einerlei sein, an welcher Erfahrung man anhebt, Selbstbewusstsein philosophisch zu problematisieren. Wir gelangen natürlicherweise zu einem anderen Fokus, wenn wir unsere Überlegungen zu Begriff und Phänomen des Selbstbewusstseins an den vertrauten Momenten rationalen Selbstbezugs organisieren, in denen wir uns als psychosoziale, zu Ich-Gedanken fähige Wesen erleben, als wenn wir auch solche Selbsterfahrungen berücksichtigen, wie sie aus dem methodisch geleiteten Einstellungswechsel phänomenologischer Epoché entspringen, oder solche, aus denen uns die zumeist dämmrigen Modi ichlosen oder ichfernen Erlebens vertraut sind. Besonders das blasser Zwischenreich des Einschlafens, das zähe Zerstreuen des Weltbezugs durch Rausch oder Synkope und das »anonym[e] Sich-Bilden einer Welt beim Erwachen aus einer Narkose« (Frank 2012, 8) legen, wie auch der phänomenologische Zugriff, zuweilen eine Rede von Selbstbewusstsein nahe, die dem »>Feld-< oder >Dimensions-< Charakter des Bewusstseins« (ebd.) Rechnung trägt. Ein wieder anderer Fokus muss sich ergeben, wenn man solche Selbsterfahrungen in Erwägung zieht, wie sie die begrifflichen und ästhetischen Differenzierungen philosophischer Kulturen anzeigen, in denen sich die Frage nach Selbstbewusstsein im Rahmen soteriologischer Praxis stellt und Selbstbewusstsein nicht vordergründig als zu erklärendes Phänomen, sondern als existentielle Aufgabe zur Geltung kommt.²

² Wenn im Folgenden der Begriff einer Soteriologie bzw. einer entsprechenden Praxis in Anspruch genommen wird, so handelt es sich um ein Zugeständnis an die Tradition westlicher Indologie, die auch das indische Ideal der Befreiung (*mokṣa*) unter diesen Begriff zu bringen sich angewöhnt hat. Es sei aber schon einleitend darauf hingewiesen, dass sowohl die heilsgeschichtliche und teleologische Konnotation des christlichen Erlösungsbegriffs als auch die Vorstellung einer entsprechende postmortale

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit wird sich in diesem Sinne einer philosophischen Analyse der entsprechenden Elemente des Advaita-Vedānta widmen, wie er von Śaṅkara im Indien des 8. Jh. kodifiziert wurde. Als philosophische Maxime des Vedānta kann die Auffassung gelten, menschliches Bewusstsein entfalte natürlicherweise und in dem Maße eine falsche Vorstellung von sich selbst, wie es sich fortschreitend als distinkte individualisierte und personalisierter Entität (*jīva*) auffasse, die einer Welt mannigfaltiger Erscheinungen gegenüberstünde. Dementsprechend zielen die philosophischen Verfahren des Vedānta Śaṅkaras darauf, das wahre Selbst (*ātman*) des Menschen durch einen Begriff von Bewusstsein (*caitanya*) zu bestimmen, der dieses Selbst nicht nur als das Feld alles durchdringenden (*vibhu*), selbstleuchtenden (*svayañprakāśa*) und selbsterscheinenden (*svayañsiddhā*) Bewusstseins ausweist, sondern zugleich erlaubt, es als wesensgleich mit dem *brahman* genannten absoluten Urgrund aufzufassen und als solches in Erfahrung zu bringen.

Die folgende Untersuchung lässt sich als der Versuch verstehen, die Erfahrung einer in ihrer intimen Nähe unverfügaren Subjektivität, wie sie sich an den phänomenologischen Bemühungen um eine Beschreibung von *Selbstbewusstsein* abzeichnet, mit der vedāntischen Beschreibung von *Selbsterfahrung* zu konturieren, die eine solche Subjektivität als eigentliche Form von (Selbst-)Bewusstsein bestimmt. Der leitende methodologische Imperativ der Arbeit lässt sich dementsprechend wie folgt angeben: Wir sollten offen bleiben für die Möglichkeit, dass die Antwort auf die Frage, was es heißt, Bewusstsein von sich selbst zu haben, nicht Bestätigung und Begründung, sondern Vertiefung und Verwandlung unseres Selbstverständnisses bedeutet.³ Eine phänomenologische *Antwort* auf diese Frage wird sich nur im Vollzug ihrer *Beantwortung* fortschreitend abzeichnen lassen.

Erlösung vollziehe sich im Horizont einer Hinwendung zu einem personal gedachten Schöpfergott, im Falle des Advaita-Vedānta, irreführend sind.

³ In diesem Sinne nehme ich Husserls implizite Programmatik der *Cartesianischen Meditationen* ernst, die bekanntlich nicht mit Descartes, sondern Augustinus enden: »*Noli foras ire*«, sagt Augustinus, »*in te redi, in interiore homine habitat veritas*.« (CM, 161) Und wie schon der weniger berühmte Nachsatz in *De vera religione* zeigt, geht es Augustinus nicht um ein *fundamentum inconcussum*, sondern gerade um die Fragwürdigkeit des *esse* im *sum* des Cogito. »Wenn du entdeckst, von welch unbeständiger Beschaffenheit du bist, dann überschreite auch noch dich selbst.« Augustinus (1983), 72.

Einleitung

Ziel wird es im Folgenden deshalb nicht sein, dem interkulturellen Projekt einen weiteren Vergleich beizusteuern, Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Horizont einer Ost-West-Dichotomie diskutierbar zu halten. Ziel ist es in einem ersten Schritt, konzeptuelle Spannungen innerhalb der phänomenologischen Analysen Husserls, Sartres und Merleau-Pontys so sichtbar werden zu lassen, dass sich der Punkt philosophischer Selbstbesinnung zeigt, von wo aus die Intuitionen fruchtbar werden, die die Entfaltung des Begriffs von Selbstbewusstsein leiten. Da, wo phänomenologische Philosophie in die Verlegenheit eines Bewusstseinsbegriffs gerät, der ihre tradierte Doktrin gegenständlicher und reflexiver Erkenntnis prekär werden lässt, zeigt sich die Dringlichkeit seiner Anerkennung einerseits an dem Bedürfnis, dem Regressproblem eines am Reflexionsbegriff entwickelten Verständnisses von Selbstbewusstsein⁴ gerecht zu werden. Andererseits fordert phänomenologische Redlichkeit, auch solche Erfahrungen gelten zu lassen, in denen der natürliche Selbstbezug eines um sich selbst wissenden Individuums fragwürdig wird. Dies wird er schon insofern, als sich die durch die Leistung der Reflexion etablierte Selbstspaltung von Bewusstsein in Reflektierendes und Reflektiertes eben als Leistung von Bewusstsein zeigt, dessen lebendiger Vollzug durch eine Homogenität und Kohäsion gekennzeichnet ist, die die reflexiven Strukturen gegenständlicher Orientierung zu einer späten Leistung degradieren. Die quasi schizophrene Spannung, die dem Bewusstseinsbegriff durch den Fokus auf den Reflexionsbegriff eingeschrieben ist, hat deshalb sowohl innerhalb als auch außerhalb der phänomenologischen Diskussion die Intuition vorreflexiven Selbstbewusstseins wachgehalten.⁵

⁴ Der Regress entsteht, wenn man Selbstbewusstsein dadurch verstehen will, ein zunächst unbewusstes Bewusstsein anzunehmen, das erst durch einen – selbst unbewussten – höherstufigen Akt vergegenständlicht wird, der seinerseits, um als bewusst zu gelten, von einem höherstufigen Akt vergegenständlicht werden muss, und so ad infinitum.

⁵ Die aktuelle Diskussion hat sich an dem 1966 von Dieter Henrich im Anschluss an Fichte wieder aufgedeckten Desiderat von Selbstbewusstseinstheorien entzündet, die Selbstbewusstsein als Reflexion im Sinne einer Rückwendung von Bewusstsein auf sich selbst verstehen. Der entsprechende Ausdruck eines präreflexiven Selbstbewusstseins ist Frank zufolge allerdings zuerst bei Sartre nachzuweisen. Vgl. Frank (2014), 12. Und nach wie vor nimmt der zeitgenössische Diskurs hier seinen Ausgang. (Vgl. die jüngsten Beiträge in Miguens/Preyer/Morando 2016). Der Idee nach kennt aber auch Husserl »ein unterstes Erleben, daß die Voraussetzung ist für alles reflektierende« (Hua Mat. VIII, 36). Zentrale phänomenologische Entwicklungen und entspre-

Eine scheinbar schizophrene Struktur menschlicher Subjektivität findet sich auch an den Wurzeln der philosophischen Kultur Indiens. Das Bild zweier Vögel, der eine bewegt, der andere unbewegt, das uns in der *Muṇḍaka-Upaniṣad* begegnet, zählt zu den überkommenen Gleichnissen für die Verfasstheit menschlichen Bewusstseins.⁶

*dvā suparnā sayujā sakhāyā
samānaṁ vṛkṣam̄ pariśaṣvajāte
taylor anyaḥ pippalam̄ svādv atti
anaśnann anyo abhicākaśiti (MU, III.1.1)*

Zwei Adler, zusammen angespannte Genossen,
umklammern den gleichen Baum.
Von ihnen ißt der eine die süße Feige,
der andere schaut ohne zu essen zu.⁷

Für Śaṅkara drückt diese Analogie das Verhältnis zwischen dem individuierten menschlichen Selbst (*jīva*) und dem höheren Selbst (*ātman*) aus, das dem bewegten Leben des *jīva* als Zeuge (*sākṣin*) bewohnt.⁸ Die Dopplung des Selbst markiert hier allerdings nicht Strukturmomente entschiedener Reflexion, sondern die durch eine bestimmte Art von Unwissen (*avidyā*) generierte Übertragung (*adhyāsa*) falscher Überlagerungen (*upādhi*) auf den *ātman*, die der Advaita-Vedānta zu identifizieren und zu beseitigen sucht.

In einem zweiten Schritt sollen die historischen und systematischen Elemente der entsprechenden Bewusstseinskonzeption Śaṅkaras so entwickelt werden, dass der Begriff des *ātman* und seine methodische Konkretion als *sākṣin* bzw. die Vorstellung einer den Bewusstseinsbewegungen (*vṛtti*) zugrunde liegenden Dimension des Bewusstseins als Kernbegriff einer phänomenologischen Theorie des

chende Brückenschläge zwischen Phänomenologie und der Philosophy of Mind finden sich bei Zahavi/Gallgher (2008) und Zahavi (2013). Seit den Siebzigern verteidigt Frank die Vorstellung eines nicht-relationalen und nicht-reflexiven Selbstbewusstseins. Siehe zuletzt Frank (2012) und Frank (2015). Auch am vedāntischen Begriff eines selbstleuchtenden Bewusstseins hat sich eine Debatte um den theoretischen Status präreflexiven Bewusstseins entwickelt. Für eine systematische Unterscheidung von präreflexivem, also selbstleuchtendem Bewusstsein (*svayaprakāśa*) und reflexivem, also fremdbeleuchtetem (*paraprakāśa*) siehe MacKenzie (2007).

⁶ Für eine kulturkritische Interpretation des in diesem Bild angelegten quasi schizophrenen Verständnisses des menschlichen Selbst für die indische Kultur siehe Mathur (1972).

⁷ Vgl. Slaje (2009), 361.

⁸ MUBh, III.1.1, 138f.

Einleitung

Selbstbewusstseins zur Geltung kommen. Die leitende Intuition der vorliegenden Untersuchung besagt, dass die in diesem Bild ausgedrückte Dichotomie zwischen bewegtem Leben und stilem Zeugen als Heuristik zur Freilegung einer fundamentalen Bewusstseinsstruktur ernst genommen werden soll. Das Pathos der Distanz, das in dem Bild des Zeugen zum Ausdruck kommt, wird also nicht als Disposition geistiger Vermögen zu Introspektion und Autoobservation verstanden. In ihm drückt sich auch nicht die hypnotische Gesamt-dämpfung eines asketischen Ideals⁹, das Desengagement kultivierter Rationalität¹⁰ oder die substanzialistische Hypostasierung eines Homunkulus¹¹ aus. Hier geht es darum, ein phänomenologisch ausweisbares Strukturmoment von Bewusstsein, eine Dimension von Subjektivität überhaupt zur Geltung zu bringen. Eine Dimension, die es

⁹ Nietzsche hatte den Advaita-Vedānta neben dem Platonismus bereits in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* zu einer Fratze der dogmatischen Philosophie erklärt. In seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* wird er Śaṅkaras Vedānta dann zum Vertreter eines lebensverneinenden asketischen Ideals und Nihilismus machen. Vgl. Nietzsche (2013b), 118 und 135f. Für einige historische Voraussetzungen des Vedāntaverständnisses Nietzsches, die diese kurzsichtige Auffassung erhellen, siehe Rollmann (1978) und Smith (2004).

¹⁰ Eine Entfaltung der geistesgeschichtlichen Entwicklung eines Ideals wissenschaftlicher und ethischer Selbstbeherrschung und einer entsprechenden »desengagierten Vernunft« bietet Taylor. Die Wendung zum Subjekt, die der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes attestiert wird, geht demnach mit einer Selbstbestimmung einher, die, sich vorrangig von ihrer erkenntnistheoretischen Motivation her legitimierend, einer gewissen präferierten Kultur abendländischer Selbstwahrnehmung Kontur gegeben hat: der rationalen Selbstbeherrschung, Taylors Historiographie der »Verinnerlichung« verfolgt das abendländische Thema der Selbstbeherrschung von der Vorherrschaft der Vernunft als Anschauung kosmischer Ordnung bei Platon, über die Selbstbesinnung Descartes zu der Locke'schen Vorstellung eines zu radikalem Desengagement fähigen Subjekts, das vermöge dieser Distanzierungsleistung eine umfassende, instrumentelle Kontrollfunktion auszuüben imstande ist. Mit dieser aus dem Geiste radikaler Subjektivität entstandenen Selbstobjektivierung geht ein Menschenbild einher, und hier sieht Taylor sicher zu Recht eine »der großen Paradoxien der neuzeitlichen Philosophie«, in dem die letzten Reste von Subjektivität der naturwissenschaftlichen Sicht aus der Perspektive der dritten Person gewichen sind. Vgl. Taylor (1994), 310–319.

¹¹ Es ist weder das Anliegen dieser Arbeit, dem stillen Zeugen einen Platz im »Cartesischen Theater« zu sichern, noch mit ihm den Geist aus der Maschine zu vertreiben. Die phänomenologische Fragerichtung erlaubt, sich der kategorialen Verlegenheit, etwas Zutreffendes über das Körper-Geist-Problem sagen zu wollen, zu enthalten. Etwaige ontologische Verpflichtungen der hier behandelten Denker werden aber da herauszustellen sein, wo sie Gang und Explikation entsprechender Selbsterfahrung betreffen.

zu gewinnen, nicht zu erzeugen gilt. Sie entgleitet den phänomenologischen Reflexionen stets dort, wo sie nicht berücksichtigen, dass sich philosophische Selbsterfahrung im Allgemeinen und phänomenologische Selbsterfahrung im Besonderen nicht in *vorsätzlicher Distanz* entfalten kann. Da schon Selbsterfahrung unter phänomenologischer Epoché die Ordnung der natürlichen Einstellung brüchig werden lässt, muss man berücksichtigen, dass eine Ausweitung ihres Zugriffs auf das basale Selbstverständnis personaler Wirklichkeit die prinzipiell nicht antizipierbare Anstrengung intimer Wandlung evoziert und ihre gemeinsame Kultivierung einfordert.

Für die Philosophie des Advaita-Vedānta ist es der zentrale Begriff des Zeugen (*sākṣin*), der in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient. Versuche, diesen Begriff etwa mit der Konzeption des uninteressierten Zuschauers Husserls oder mit Sartres Vorstellung eines transparenten Bewusstseins in Verbindung zu bringen, beschränken sich bisher auf den Aufweis der Möglichkeiten und Grenzen begrifflicher Äquivalenz. (Vgl. Gupta 1992, Chartterjee 1982) Die vorliegende Arbeit ist hingegen nicht auf einen äußereren Vergleich hin angelegt, fragt also nicht nach möglichen begrifflichen Äquivalenzen. Vielmehr wird die in entschiedener Selbsterfahrung sich aufdrängende Grenze reflexiven und personalen Selbstbezugs in verschiedenen theoretischen Facetten so zu fassen sein, dass sie auf eine Dimension verweist, für die ich den Ausdruck *impersonale Subjektivität*¹² verwende. Zwar wird sich in den drei Phänomenologien, deren Erörterung im ersten Teil der vorliegenden Arbeit zu unternehmen ist, beiläufig nicht nur der Begriff, sondern im Falle Sartres und Merleau-Pontys der Ausdruck eines »Zeugen« nachweisen lassen und die antisubstanzialistischen Bemühungen, die die drei Philosophien in unterschiedlicher Gewichtung kennzeichnen, geben da-

¹² Unter dem »Personalen« kann mit Husserl und mit der Vorläufigkeit einleitender Bestimmung eine »vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde« Subjektivität verstanden werden, die in diesen »personalen Akten in Beziehung zu etwas« (Hua IV, 185) steht. Es muss hier nicht entschieden werden, ob und in welchem Maße eine entsprechende psychosoziale Struktur, mithin eine Persönlichkeit, oder ein Person-Sein im engeren Sinne, d.h. eine entsprechende Subjektivität unter dem Gesichtspunkt ihrer Vernunftbegabung und individuellen Autonomie verhandelt wird. »*Impersonale Subjektivität*« soll zunächst nur zum Ausdruck bringen, dass es sich um eine genuine Erfahrungsdimension, nicht um einen abstrakt zu erörternden Bereich vorbewussten Daseins handelt. In diesem Sinne ist »Subjektivität« eine Kategorie des Erlebens und zeigt nicht die Frage nach einem »Subjekt« an. Siehe auch den *Interkulturellen Horizont* dieser Arbeit. ↓ Kapitel 0.3

Einleitung

bei Gelegenheit, für ein differenziertes Verständnis eines Zeugenbewusstseins zu sensibilisieren. Die Vorstellung einer der reflexiv strukturierten und personal engagierten Subjektivität gegenüber ursprünglichen Dimension von Bewusstsein, die der Begriff des Zeugen evoziert, führt aber allzu leicht in die theoretische Engführung, bei dieser Dimension handle es sich um theoretische Abstraktion oder unzulässige Hypostasierung eines uneinnehmbaren *view from nowhere*. Dieser Ansicht kann nicht durch Konfrontation, sondern nur durch fortschreitende Freilegung von theoretischen Inkonsistenzen begegnet werden, die daraus entstehen, dass eine impersonale Dimension in der phänomenologischen Selbsterfahrung angenommen und ausgedrückt, aber nicht theoretisch anerkannt wird.

Im Folgenden kann es somit nicht genügen, die expliziten theoretischen Entwürfe so darzustellen, dass sie als mögliche Lösung für überkommene erkenntnistheoretische Probleme wie etwa der reflexionstheoretisch orientierten Vorstellung von Selbstbewusstsein zur Geltung kommen. Philosophische Architektur und methodische Ordnung der entsprechenden Positionen werden in solchem Umfang zu berücksichtigen sein, wie sie Einfluss auf den theoretischen Status eines phänomenologischen Faktums haben, das sich nachdrücklich einer gegenstandsorientierten Form der Erkenntnis entzieht. Da dieses Faktum nur an den Rändern phänomenologischer Erörterungen auffällig und letztlich ärgerlich wird, ist nicht nur auf das zu sehen, was die Philosophen *sagen*, sondern vor allem auf das, was sie *tun*.

0.1 Gang der Arbeit

Aus diesem Grund wurde darauf verzichtet, die Arbeit vordergründig nach systematischen Gesichtspunkten zu organisieren. Die Schwelle der Theoriebildung, an der die Frage nach Selbstbewusstsein phänomenologisch prekär wird, weil sie auf den Null- und Quellpunkt gegenständlicher Orientierung verweist, wird sich nur entlang der Bewegung phänomenologischer Arbeit, nicht quer zu ihr identifizieren lassen.

Die beiden Abschnitte des **ersten Kapitels** sind deshalb zwei zentralen Punkten der reifen Transzentalphilosophie Edmund Husserls gewidmet, an denen sich die phänomenologische Problemsphäre von Subjektivität und Selbstbewusstsein als solche abzeichnen lässt.

Im ersten Abschnitt wird die »Paradoxie der Subjektivität«, mit der sich Husserl nach seiner transzentalen Wende konfrontiert sieht, zum Ausgangspunkt genommen, um einerseits sein Verständnis der Reichweite phänomenologischer Methode und anderseits den Weg zur Freilegung des phänomenologischen Datums des *Ur-Ichs* zu beleuchten. Eine Diskussion der entsprechenden Vorstellungen Eugen Finks wird es hiernach erlauben, die durch den Aufweis urtümlichen Erlebens angezeigte Problematik sowohl hinsichtlich phänomenologischer Methodologie als auch hinsichtlich der Frage nach dem Begriff eines phänomenologischen Absoluten zu vertiefen und zugleich ein Desiderat des Husserl'schen Erfahrungs begriffs aufzuweisen.

Der zweite Abschnitt wird Husserls frühe Analysen zum Zeitbewusstsein zum Anlass nehmen, in die Problematik vorreflexiven Selbstbewusstseins einzuführen. Der im ersten Kapitel skizzierte Begriff des Ur-Ichs wird hier als *lebendige Gegenwart* wieder begegnen und Gelegenheit geben, eine Kritik dieses Begriffes sowie Husserls Haltung zu Begriff und Methode der Reflexion zu diskutieren. Während die Kritik am Begriff lebendiger Gegenwart nicht zu seiner Aufgabe, sondern vielmehr seiner Schärfung führt, wird zu verfolgen sein, dass der Phänomenologie Husserls das Phänomen lebendiger Gegenwart und die impersonale Subjektivität, die sich hier zu erkennen gibt, zu einem Ärgernis werden müssen.

Eine Variation und Vertiefung dieses Ärgernisses wird in den beiden Abschnitten des **zweiten Kapitels** an der frühen Philosophie Sartres entfaltet. In dem Maße, wie Sartres frühe phänomenologische Bewusstseinsphilosophie von einem Begriff unpersönlichen Bewusstseins geprägt ist, den er in der phänomenologischen Ontologie von *Das Sein und das Nichts* aufgibt, lässt sich ein konzeptueller Raum abstecken, in dem einerseits das Verhältnis des personalen Egos zum unpersönlichen Bewusstsein, andererseits der Begriff eines *präreflexiven Cogito* und der entsprechende Begriff von Selbstbewusstsein erörtern lässt.

Das **dritte Kapitel** widmet sich der Leibphänomenologie Merleau-Pontys und der dort entwickelten Kritik intellektualistischer Interpretationen bewusstseinsphilosophisch orientierter Phänomenologie. Die dabei entfaltete Absage an den Primat gegenständlicher Erkenntnis führt ihn zu einer Neubestimmung des cartesianischen Cogito und eines entsprechenden Begriffs von Subjektivität. Dabei stößt er zwar auf eine Dimension von Subjektivität, die er mit den

Einleitung

Begriffen eines *stillschweigenden Cogito* und eines *notwendigen Zeugen* anzeigen kann. Ihre impersonale Implikation bleibt innerhalb seines phänomenologischen Horizontes aber ebenfalls unterbestimmt.

Hier versagt sich die vorliegende Arbeit zunächst die Diskussion um den Begriff des Zeugenbewusstseins in der vedāntischen Tradition. Da ein Vorverständnis historischer und systematischer Grundzüge dieser Philosophie nicht vorausgesetzt werden kann, ist zunächst eine entsprechende Orientierung anzubieten. Im ersten Abschnitt des **vierten Kapitels** werden dazu einige wirkungsgeschichtliche Hintergründe des Advaita-Vedānta diskutiert und die Philosophie Śaṅkaras vor allem hinsichtlich ihrer methodischen Ausrichtung und ihrer Auffassung von Selbst und Selbstbewusstsein in einem ersten Anlauf entwickelt. Im Anschluss ist eine allgemeine methodische Orientierung nachzuholen, die diesen ersten Anlauf ihrerseits voraussetzt und deshalb nicht Gegenstand der einleitenden Erwägungen ist. Der zweite Abschnitt widmet sich abschließend Elementen einer Phänomenologie des Selbstbewusstseins im Advaita-Vedānta. Im Horizont ihrer erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Grundzüge wird dabei einerseits der systematische und methodische Begriff von Selbstbewusstsein und eines entsprechenden Zeugenbewusstseins, andererseits das Verhältnis zwischen personaler und impersonaler Subjektivität zu entfalten sein.

0.2 Phänomenologischer Horizont

Es wäre vergeblich, phänomenologisches Philosophieren von einem bestimmten Gegenstandsbereich oder einer Menge vorgegebener methodischer Verfahren her bestimmen zu wollen. Auf der einen Seite wird man im Kosmos solcher Denker, die ihr Philosophieren als phänomenologisch verstehen, kaum einen gemeinsamen methodischen Nenner finden, wenn das hieße, ein bestimmtes Denkverfahren anzugeben, mit dem man sich einer philosophischen Aufgabe widmet. Auf der anderen Seite findet außerhalb dieses Kosmos die auf einen ersten Blick verständliche Ansicht Verbreitung, dass die »Phänomenologie keine einzelne etablierte Methode gefunden [hat], die jedem anwenden und bestätigen könnte«. (Dennett 1994, 66) Daher trifft Scheler den richtigen Ton, wenn er Phänomenologie bestimmt als das, was »weder der Name für eine neue Wissenschaft oder ein Ersatzwort für Philosophie, sondern der Name für eine Einstellung