

Markus E. Hodec und Hilmar Schmiedl-Neuburg (Hg.)
Literatur und Leib

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandervelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Literatur und Leib

Philosophische Perspektiven

Herausgegeben von
Markus E. Hodec und
Hilmar Schmiedl-Neuburg

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

This publication was supported by
The Ministry of Education, Youth and Sports of Czech Republic,
Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations,
Charles University, Faculty of Humanities.
Output of the program „Text and Image in Phenomenology and Semiotics“ (Progres Q 21).



Středoevropský institut
pro filosofii

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-490-9

Inhaltsverzeichnis

<i>Hilmar Schmiedl-Neuburg und Markus E. Hodec</i> Vorwort	11
<i>Hilmar Schmiedl-Neuburg</i> Literatur und Leib. Systematische Grundlinien	20
I. Das Verhältnis von Leib und Literatur	
<i>Heike K. Behnke</i> Der Leib der Schrift und die Leiblosigkeit des Lesens. Zum Verhältnis zwischen Körper und Text bei Sartre und Plessner	31
<i>Hilmar Schmiedl-Neuburg</i> Schrift und Leib I. Interkulturelle Reflexionen zur Leiblichkeit der Schrift	44
Schrift und Leib II. Interkulturelle Reflexionen zum Leiben des Schreibens	73
<i>Ginger I. Kokorin</i> Das unendliche Begehren. Von der Erotik des Schreibens	100
<i>Marius Sitsch</i> Vom Sagen des Unsagbaren oder von der Selbstverständlichkeit zur Nachdenklichkeit. Überlegungen, wie Literatur die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz aufbrechen kann	111

<i>Tomáš Sigmund</i>	
Paul Ricœur.	137
Fleisch und die virtuelle Existenz	
<i>Sandro Herr</i>	
Tropologie des Leibes.	153
Wendungen zwischen Nietzsche, de Man und Serres	
II. Der Leib in der Literatur	
<i>Sandra Lehmann</i>	
Skripte der Sakralisierung des Körpers.	177
Der Fall der frühchristlichen Märtyrerakten	
<i>Marcus Martin</i>	
sam ob er lebt.	191
Zu Darstellungen der Grablegung Hectors in Trojaprosen und in Herborts von Fritztar <i>Liet von Troye</i>	
<i>Hilmar Schmiedl-Neuburg</i>	
Sokrates zwischen Diotima und Alkibiades.	215
Apollinisch-Dionysische Strukturen im Platonischen <i>Symposion</i>	
<i>Melanie Reichert</i>	
Überschreitung im Zeitalter der Entgrenzung.	229
Überlegungen zu Ökonomie, Moral und Erotik	
<i>Asita Roustai und Moritz Riemann</i>	
Entre Côtes.	248
Schiffbruch mit Menschenfresser	
<i>Benjamin Kaiser</i>	
Erleben, erinnern, erzählen.	262
Jean Améry	
<i>Anne Döring</i>	
Leihkörper der Wortfilme.	270
Rezeptionsästhetische Überlegungen zu Christian Krachts <i>Die Toten</i> (2016) und <i>Imperium</i> (2012)	

Inhaltsverzeichnis

<i>Lutz Niemann</i>	
Das ganz Andere und seine leibliche Präsenz.	285
Eine Spurensuche in Julio Cortázers <i>El perseguidor</i>	
<i>Markus E. Hodec</i>	
Die Egge.	308
Wie uns Kafka in den Leib schreibt	
Zu den Autorinnen und Autoren	327
Illustrationen	331

Marius Sitsch

Vom Sagen des Unsagbaren oder von der Selbstverständlichkeit zur Nachdenklichkeit.

Überlegungen, wie Literatur die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz aufbrechen kann

„Nur mit den Mitteln der Literatur können wir über das Undenkbare nachdenken“¹

1. Selbstverständlichkeit und Aufbruchsmöglichkeiten der menschlichen Existenz

Beim Lesen geschieht es dem Leser² leicht, dass er völlig im Text verschwindet; in ihn eintaucht und sich und die ihn umgebende Welt völlig vergisst. Ähnlich wie in einem Traum findet er sich in einer imaginierten Welt wieder und wird sich seines Eintauchens erst mit der Rückkehr in die ihn gewöhnlich umgebende Welt bewusst. Er ist sich nicht mehr bewusst, dass er liest, also eine leibliche Tätigkeit vollzieht, etwa seine Augen bewegt und die Seiten umblättert. Lesen wird in diesem Sinne zunächst von einer Leibvergesenheit begleitet. Stattdessen bewegt er sich in der imaginär-räumlichen Welt des Textes. Diese Bewegung verweist durchaus auf eine Leiblichkeit, die sich aber eher als sinnhaft imaginiert beschreiben lässt. Dann aber ereignet sich ein Moment des Bruchs: Der Leser blickt von dem Text auf, er sieht sich

¹ King (2016, 414).

² Die verwendeten grammatisch männlichen Formen *der Leser* und so weiter sind abstrakt als lesende menschliche Existenz und so weiter zu verstehen. Faktoren wie Geschlecht, Alter, Klassenzugehörigkeit und Ähnliches der menschlichen Existenz werden in der vorliegenden Untersuchung im phänomenologischen Sinne eingeklammert. Inwiefern diese und andere Faktoren dennoch ein Moment des Aufbruchs beeinflussen, muss aufgrund der formalen Beschränkungen weiteren Untersuchungen anheimgestellt werden.

möglicherweise sogar um. Er blickt auf, nicht weil ihn etwas aus der ihn gewöhnlich umgebenden Welt, die er zeitweilig vergessen hatte, dazu veranlasst hat, auch wenn dies durchaus vorkommen kann. Der Moment des Zögerns und Innehaltens geschah durch einen vom Text ausgelösten Bruch, durch eine Stelle, die stolpern ließ. Es kann beispielsweise ein als besonders schön empfundener Satz sein, oder einer, der eine Grenzreaktion wie Lachen oder Weinen forderte. Was auch immer der konkrete Auslöser gewesen sein mag, der Leser ist vom Text in einer Weise berührt worden, die ihn betroffen gemacht hat. In dem Moment seines Innehaltens und Aufblickens ist er sich der Welt um ihn herum wieder bewusst, sich vielleicht sogar bewusst, dass er sie nie vergessen hatte und dass der Inhalt des Buches imaginiert ist und er ist sich ebenso bewusst, dass er gerade gelesen hat. Dennoch ist auch die imaginierte Welt noch präsent, zumindest der Satz oder das Satzgefüge, welches ihn aufblicken ließ, hallt nach. Er ist sozusagen in der Schwebelage zwischen beiden Welten.

Diese Erfahrung des Bruches und des Innehaltens oder Zögerns bei der Lektüre ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Die eben geschilderte Situation kann sinnbildlich oder metaphorisch für die allgemeine Situation der menschlichen Existenz stehen. Diese ist in ihrer alltäglichen Praxis in ein sinnhaftes Selbstverständnis verstrickt, in welcher ihr der eigene Grund und die sinnvorgängige leibliche Verortung in der Welt verdeckt sind. Im Folgenden werden zunächst die Gedanken der Verstrickung und der Selbstverständlichkeit ausgeführt, wonach eine der menschlichen Existenz inhärente Spannung sichtbar wird. Die Spannung lässt sich dann mittels Überlegungen zur Leiblichkeit genauer explizieren, wobei ebenfalls die Möglichkeit des Aufbruchs charakterisiert werden kann. Im zweiten Teil der Untersuchung wird ausgeführt, inwiefern Literatur einen solchen Aufbruch bedingen kann. Im dritten Teil wird ausblickend auf die Anwendungsmöglichkeiten der Überlegungen als therapeutische Praxis verwiesen.

Die Verstrickung der menschlichen Existenz lässt sich zunächst mit Hans Lipps explizieren. Für diesen ist die menschliche Existenz immer schon in ihre eigene Existenz verstrickt, das heißt im Vollzug des selbstgeschehenden Selbstverständnisses des Menschen ist ihm sein eigener Grund oder Ursprung entzogen. In seinem Lebensvollzug ist er zwar auf diesen bezogen, aber so, dass dieser nicht erfasst werden kann. Die menschliche Existenz ist nicht Herr über ihr Erfassen der Dinge, denn das menschliche Erleben hat sich nicht selbst, ist nicht Grund seines Existierens. Der Mensch ist Umkreisen seiner eigenen tragenden Mitte als Grundlegung (vgl. Lipps

1941, 57; Lipps 1976, 21). Dies lässt sich so verstehen, dass die menschliche Existenz einen intentionalen Ausgriff besitzt, der von ihrer Grundlegung ausgeht, wobei dieser Ausgriff aber nicht die Dinge selbst erfasst, sondern sie stets in einem sinnhaften Kontext erfährt. Dinge begegnen stets als Etwas, sie stehen somit in einem Zusammenhang von Sinngefügen, die aufeinander verweisen, beispielsweise auf ihren Zweck. Der Sinn ist dabei eigentlich für die menschliche Existenz oder im Bezug zu ihr, aber gerade dieser Bezug ist verdeckt, und so erscheint der Sinnkontext als autonom.

Diese Verdeckung lässt sich mit Hans Blumenbergs Theorie der Lebenswelt als Selbstverständlichkeit fassen: Diese ist sowohl Begründungsunbedürftigkeit als auch Unüberbietbarkeit. Erfahrung akkumuliert sich in einer nicht ausdrücklich zu leistenden, sondern sich selbst herstellenden Angepasstheit an die Erfordernisse der Welt. Der Vollzug der Existenz in der von Blumenberg in Anlehnung an die Phänomenologie so genannten Lebenswelt geschieht in einer normalen und dem Vollziehenden vertrauten Art und Weise. Hierbei kommt es durchaus zu Einbrüchen des Unerwarteten. Aber diese scheitern an der Integrationsfähigkeit der Lebenswelt, die sogar Regeln für das Nicht-Funktionieren hat. Selbstverständlichkeit ist somit zunächst ein stabilisierendes Moment in der Lebenswelt, das Einbrüchen des Unerwarteten sofort in integrativer Weise begegnet, aber deswegen eben Verdeckung von Sachverhalten und Begründungsmängeln mit sich bringt (vgl. Blumenberg 2010, 100 ff.). An der Peripherie der Lebenswelt tritt beständig Unbekanntes auf, das durch Namensgebung und Klassifizierung bewältigt und integriert wird. Es wird sozusagen in den schon bestehenden Kontext eingefügt und somit verständlich gemacht. Die Lebenswelt ist nach Blumenberg eine sinnhafte Aufladung des außenweltlichen Raumes, die sich aber verselbstständigt und eine eigene Logik gewinnt (vgl. ebd. 135 ff.).

Die menschliche Existenz ist in einen Sinnkontext eingebunden und verstrickt, der zudem die Tendenz besitzt, jegliches Unbekannte als schon selbstverständlich zu integrieren. Diese gesamte Idee besitzt einen negativen Beigeschmack, denn die menschliche Existenz scheint somit Unbekanntem immer assimilatorisch zu begegnen und nur einen verschleierte Blick auf sich selbst, ja auf alles außerhalb von Sinnkontexten zu haben. Daher ist zu betonen, dass Sinnkontexte und die ihnen innewohnende Selbstverständlichkeit notwendig sind. Dass sie beispielsweise in Bezug auf die Intersubjektivität als gesellschaftlich geteilte Narrative gegeben sein müssen, lässt sich mit Hannah Arendt verdeutlichen. Eine Grundbedingung der menschlichen

Existenz ist laut Arendt die Pluralität; es gibt nicht einen Menschen auf der Welt, sondern eine Vielzahl an Menschen. Für den Menschen heißt leben folglich unter anderen Menschen zu leben. Pluralität besagt zudem, dass alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dennoch kein Mensch dem anderen gleicht. Diese Grundbedingung lässt sich nur über eine öffentliche Sphäre vermitteln, in welcher sich die Einzelnen als Verschiedene betrachten, aber als Gleiche begegnen. Für eine solche Sphäre wiederum und damit sowohl für ein Zusammenleben in der Pluralität als auch für das Betreiben von Politik allgemein, ist eine Vermittlung zwischen den Individuen notwendig, die durch gesellschaftlich geteilte Narrative, durch gemeinsame Erinnerungen, geleistet wird. Diese Narrative zielen auf die Fragen: Wo kommen wir her, wer sind wir und wo gehen wir hin? (vgl. Arendt 1992, 14 ff. u. vgl. Hayden 2014a, 15 ff.).

Hier lässt sich ergänzen, dass ein solches Narrativ, zumindest als grobes Konstrukt, auch für den Einzelnen schwerlich verzichtbar ist. Denn die Abwesenheit jeglicher sinnhaften Einbettung geht zumeist mit dem Verlust des Lebensantriebswillens einher. Ohne ein, wenn auch diffuses, *Warum* und *Wozu* wird beinahe jedes Tun unmöglich.³

Die Fähigkeit, ein solches Narrativ beziehungsweise überhaupt einen Sinnkontext auszubilden, lässt sich allgemein als Imagination beschreiben. Imagination wiederum kann als die Möglichkeit beschrieben werden, sich etwas anders vorzustellen, als es ist, das heißt vom Gegebenen, zumindest in geistiger Hinsicht, Abstand zu nehmen und sich darüber hinaus etwas vorzustellen, das nicht real gegeben ist. Hervorzuheben ist hierbei, dass das Gegebene notwendig ist, um sich davon abzuheben, Imagination also nicht mit einer völligen Loslösung von dem, was ist, gleichgesetzt werden darf. Eine Gefahr liegt jedoch in der Tendenz zur Autonomie dieses Imaginierten, die letztlich in die Verabsolutierung der natürlichen leiblichen Egozentrik zu

³ Als literarische und philosophische Beispiele können die Werke *Der Ekel* von Jean-Paul Sartre und *...trotzdem ja zum Leben sagen* von Viktor Frankl dienen. Sartre schildert anschaulich, wie der Verlust eines Narrativs und des sinnhaften Bezuges schlechthin vom Protagonisten als existentielle Krise erlebt werden (vgl. Sartre 1982). Frankl wiederum legt in seiner psychologischen Beschreibung der Erfahrung des Konzentrationslagers dar, dass ein sinnstiftendes *Warum* es überhaupt ermöglicht, ein solches Leid zu ertragen (vgl. Frankl 1977). Beide Werke veranschaulichen auf ihre Weise beispielhaft, warum der vollständige Verlust von Sinnhaftigkeit für die menschliche Existenz nicht zu ertragen ist und häufig zum Selbstmord führen kann.

einem sinnhaften Egoismus beispielsweise als totalitäre Ideologie führen kann.

Arendt verdeutlicht dies in ihren Überlegungen zu Lügen und Tatsachenwahrheiten in der Politik. Die Lüge – die Leugnung von Tatsachen, also dem, was ist – und das Handeln – die Fähigkeit, das Gegebene zu verändern – haben ihre gemeinsame Wurzel in der Fähigkeit zur Imagination. Da die menschliche Existenz die Möglichkeit besitzt zu handeln, ergibt sich für sie gleichzeitig die Möglichkeit der Lüge und aller Arten von Täuschungen, gegenüber sich selbst und anderen.⁴ Gerade in der Sphäre des Handelns, dem Politischen, birgt diese Fähigkeit den Keim der Totalität in sich, wenn beispielsweise ein Narrativ die Faktizität gänzlich verleugnet oder sich auf ein utopisches Morgen, welches keine Wurzel im faktischen Heute hat, zubewegt (vgl. Arendt 2013a, 8 ff.).

Andererseits lässt sich gar nicht sagen, was ist, ohne mittels der Imagination ein Narrativ zu bilden. Denn das, was ist, ist ja gerade das Entzogene, Unverständliche und Unbekannte. Auch Arendt schließt mit Verweis auf die Geschichtsschreibung, dass die menschliche Existenz die nackten Tatsachenwahrheiten gar nicht erfassen kann. Die bloße Faktizität besitzt im Feld des Politischen zudem ebenfalls eine totalitäre Tendenz, denn über sie kann es keinen politischen Diskurs geben, was wiederum bedeutet, dass die Meinungen der Anderen nicht in Betracht gezogen werden (vgl. Arendt 2013b, 58 ff.). Hier wird eine Spannung in der menschlichen Existenz sichtbar, die sich scheinbar zu keinem der beiden Pole auflösen lässt.

Diese Spannung zeigt sich im Hinblick auf die Leiblichkeit als Spannung zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung. Was bisher als Sinnkontext bezeichnet worden ist, lässt sich bei Lipps als Ausbildung einer Sicht

⁴ Für die Lüge ist es charakteristisch, dass der Lügner die Wahrheit bis zu einem gewissen Grad kennen muss, er sich also der Lüge bewusst ist. In einer Fehlperzeption werden die Tatsachen dagegen unbewusst falsch wahrgenommen (vgl. Arendt 2013a, 8). Die Grenzen zwischen Fehlperzeptionen und Lügen können verschwimmen, bis am Ende der Lügner seine eigenen Lügen glaubt. Natürlich funktioniert auch der umgekehrte Fall, bei dem aus einer Selbsttäuschung erst Lügen erwachsen, so dass die Wahrheit, von welcher der Lügner seine Lügen abgrenzt, gar nicht mehr als solche gegeben ist. Dann liegt nicht mal mehr einfache Selbsttäuschung vor, da diese immer noch eine Wahrheit als Grundstein voraussetzt; fällt die Wahrheit jedoch im Zuge komplexer Fehlperzeptionen der Realität weg, lässt sich von einer *Entwirklichung* sprechen (vgl. Arendt 2013a, 30 ff.).

beschreiben. Diese geht dabei mit der Legung eines Grundes einher. Die Grundlegung ist Verortung und somit Zentralisierung der menschlichen Existenz, von ihr greifen alle transzendenten Bezüge, alle Dezentralisierung aus. Transzendenz als Dezentralisierung bleibt also an die Zentralisierung gebunden, da diese der Transzendenz die Richtung vorgibt. Die Spannung zwischen Dezentralisierung und Zentralisierung stiftet eine Räumlichkeit, die Sinnmedialität und Zirkel des Sinns insofern ist, als sich hier jeweilige Existenz in ihrem Sinnmedium bewegt. Sie bildet den Bereich für das Zusammentreffen von Selbst und der es umgebenden Wirklichkeit. Die Existenz hält sich in diesem Medium, welches für sie als solches nicht erlebt wird und einen abgezirkelten Bereich bildet (vgl. Sepp 1999, 127). Die Grundlegung, also das sinnvorgängige Faktum der Verortung der menschlichen Existenz ist leiblich zu denken. Diese leibliche Verortung lässt sich mit der *Oikologie* von Hans Rainer Sepp fassen. Die Leiblichkeit selbst kann als Ortsbezüge bestimmt werden. Der Ort ist der Bezug, den ein Leib durch seine Verortung (als *Innung*) in das, was ihn umgibt, ausbildet. Der erste Bezug ist damit die *Grenzleiblichkeit*. Die Grenze ist hierbei das lebendige Innen-sein, und dieses Innen-sein als Grenze ist nicht von einem Außen bestimmt. Leben entquillt sich selbst und erlebt sich dann in Folge der Konfrontation mit der sinnlosen Härte des Realen (vgl. Sepp 2017, 23 ff.). Hier bedient sich Sepp der Unterscheidung zwischen dem Realen als faktischer Vorhandenheit, dem Dasein eines Gegenstandes und seinem Wesen oder seiner Essenz, dem Sosein, von Max Scheler. Das Dasein des Realen ist für Scheler völlig anders gegeben als Sosein, es wird nur im leiblichen Widerstand erfahren, wobei die ursprüngliche *Re-flexion* des Lebens mit dem Haben und Erleiden eines als Widerstand gegebenen Realitätsmoments einhergeht (vgl. Scheler 1976, 185 ff., 209 ff.). Das Kraftfeld des Widerständigen eröffnet mit dem Schaffen von Widerständen also erst Möglichkeiten. Das Leben erringt sein *Es-selbst-Sein* nur im Aushalten seines eigenen widersprüchlichen Faktums; es setzt dem Widerstand des Realen ein eigenes Widerstehen entgegen. Hierbei erfolgt die ursprüngliche und sinnvorgängige Urcheidung von innen und außen. Das Reale ist in diesem Sinne Träger der menschlichen Existenz. Als Reaktion auf diese ursprüngliche *grenzleibliche* Erfahrung begibt sich Leben, nun auch als *Richtungsleib*, exzentrisch aus sich heraus. Es regiert mit einem *richtungsleiblichen* Ausgriff auf die erste Zurückgeworfenheit auf sich selbst. Nachdem nun dieses Ausrichten vom Realen ebenfalls wieder auf sich zurückgeworfen wird, wird es ein Einrichten, vergleichbar mit dem Umkreisen des eigenen Grundes bei Lipps. Als weitere

Reaktion hierauf kann das Imaginäre verstanden werden, über dem *Grenz-* und *Richtungsleib* erhebt sich der *Sinnleib*, der beide zwar überformt, aber in seiner Gegebenheit an sie gebunden ist. Die menschliche Existenz ist völlig leiblich in sich verankert, aber übersteigt sich beständig selbst in ihrem Ausgriff. Der Mensch ist das mit Imagination begabte Wesen, das zugleich real ist (vgl. Sepp 2017, 26 ff.). Damit können die oben begonnenen Überlegungen präzisiert werden: Das Reale, als das faktisch Vorhandene, also das, was ist, lässt sich lediglich vermittels seiner über die Leiblichkeit gegebene Widerständigkeit erfahren. Das Imaginäre dagegen ist nur über einen schon sinnhaften Zugriff gegeben und ermöglicht es, das, was ist, in anderer Weise, schon innerhalb eines Sinnkontextes, zu erfahren.

Das eben Beschriebene lässt sich als die Spannung zwischen Real und Imaginär verstehen, in welcher sich die menschliche Existenz bewegt, und die sie halten muss. Wie auch bei Arendt bezüglich des Politischen deutlich wurde, darf weder auf das Faktische gänzlich verzichtet werden, noch kann überhaupt das Imaginäre beiseitegelassen werden. Real und Imaginär erscheinen daher als zwei komplex miteinander verwobene Begriffe, in deren Spannung die leibliche menschliche Existenz zu verorten ist. Zugleich zu dieser Spannung offenbart sich laut Sepp eine zweifache Grenze der Zugänglichkeit: Die Grenze nach innen, denn der eigene Grund, die eigene Mitte, bleibt immer ein nicht völlig zu begreifendes Moment und die Grenze nach außen, die des Widerstandes im Erleben des Realen als Undurchdringliches, die eine absolute Separation der menschlichen Existenz und des Realen bedingt (vgl. ebd. 14 ff.). Insofern die Leiblichkeit gerade Indikator des Realen ist und die Literatur als Sinngebilde aufgefasst wird, lässt sich die Zusammenwirkung von *Leib und Literatur* als Beschreibung für diese Spannung verstehen. Die menschliche Existenz lebt „verstehend in der Welt aus einer Mitte heraus existierend und zugleich in der Unsichtbarkeit puren Erlebnisvollzugs“ (ebd. 15).

Dennoch gibt es Möglichkeiten des Aufbruchs der sinnhaften und selbstverständlichen Verstrickung der menschlichen Existenz. Lipps bezeichnet diese Unterbrechung des alltäglichen Lebensvollzugs, in welchem eine Aneignung im Sinne einer Bewusstwerdung der eigenen uneinholbaren Grundlegung möglich wird, als *Epoché*. In dieser existentiellen *Epoché* wird vorher Verdecktes sichtbar gemacht und die menschliche Existenz wird auf einen schon vorhandenen Sinn, genauer, auf das bloße Faktum ihres Grundes, zurückgebracht. Sie findet sich mit dem Ursprung ihres transzendenten, ausgreifenden Bezuges konfrontiert. Der Vollzug dieser Konfrontation wird

von Lipps mit *Betroffen-bei* betitelt. Dies verdeutlicht die Passivität und Wucht diese Konfrontation: Die menschliche Existenz kann nicht betroffen werden wollen, sie wird betroffen. Sie erlebt ein Moment des Bruches in der Konfrontation mit etwas, worauf sie nicht eingestellt war (vgl. Sepp 1999, 113 f.). Dieses *Betroffen-werden* geschieht durch das Beispiel oder die Demonstration. Ein Verständnis für etwas kann nur durch eine Demonstration geweckt werden, es entzündet sich an der Demonstration. Mit einem Beispiel, einer Demonstration, wird etwas verdeutlicht, das eigentlich nicht veranschaulicht werden kann. Als Beispiel wird etwas aus seinem Zweckkontext entnommen und verweist somit nicht mehr auf diesen oder jenen Zweck, sondern wird selbst interessant. Der Lebensvollzug wird so veranschaulicht, dass sich sein Vollziehen selbst zeigt. Das Beispiel macht dabei betroffen bei Etwas, das bloßes Faktum und vorbewusst ist, aber das doch als Faktum sein *In-Frage-gestellt-Sein* überholt hat (vgl. Lipps 1941, 55).

Diese mögliche Radikalisierung des Selbstbezuges, die sich als Aufbruch der vorgängigen Verstrickung vollzieht, ist für Lipps an den Anderen und das Gespräch mit ihm geknüpft. Die menschliche Existenz begegnet dem Anderen, der sich, wie sie auch, auf sich rückbezieht. Sie kann nur an den Anderen appellieren und ihn mittels der Beispiele mit seiner eigenen Grundlegung konfrontieren. In der Rede wird der Andere zu sich gebracht, denn seine Antwort setzt eine Sichtweise und damit auch einen Ursprung als Sinnstiftung voraus. Im Gespräch kann der Andere über diese Konfrontation mit seiner Grundlegung von seiner Befangenheit und Verstrickung in sich selbst freigemacht werden. Dies ist den Anderen betroffen machen oder anders formuliert, ihn in die *Epoché* führen. Dieses Verhältnis ist natürlich wechselseitig, denn eine menschliche Existenz kann nur durch eine andere menschliche Existenz zu der Unterbrechung des Umkreisens geführt werden (vgl. Lipps 1976, 21). Im Gespräch bietet sich daher für die menschliche Existenz und den Anderen die Möglichkeit, von der Dominanz der eigenen Sicht frei zu werden.⁵

⁵ Dies bedeutet nicht, dass ein Gespräch mit einem Anderen immer diese Möglichkeit verwirklicht. Gerade eine Konfrontation, welche einen Bruch mit dem Sinnkontext bewirkt, kann zu einem Rückzug auf das Selbst führen und zu einer Abschottung gegenüber dem Anderen. Ebenso müssen Formen des Gruppenegoismus bedacht werden, in welchen nur die Dominanz der eigenen Sichtweise erweitert, da diese nun von den Individuen geteilt, wird. All dies schließt jedoch die gelungene Begegnung mit dem Anderen nicht aus.

Das Gespräch mit dem Anderen und das Beispiel verweisen allerdings auf ein Jenseits des Sinns. Im Gespräch reicht daher die Konfrontation mit einer anderen Sichtweise, die ebenfalls nur Sinn ist, nicht aus, stattdessen muss die menschliche Existenz gerade mit dem Unvorhergesehenen, Sinnlosen und Unverständlichen konfrontiert werden. Ein solches Bruchmoment wie in der lipsschen *Epoché* kann, wenn diese Erfahrung allgemeiner verstanden wird, durch mannigfaltige Ereignisse ausgelöst werden: durch ästhetisches Erstaunen etwa, durch die direkte Konfrontation mit der Andersartigkeit des Anderen, wie im Blick bei Jean-Paul Sartre oder dem Antlitz des Anderen bei Emmanuel Lévinas beschrieben⁶; durch ein geschichtliches Ereignis dessen Gewalt kein Sinn abgepresst werden darf, wie Theodor Adorno es angesichts des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau schreibt (vgl. Adorno 1966, 16 ff., 352 ff.); oder einfach durch die leibliche Erfahrung der Widerständigkeit des Realen im Sinne von Scheler (vgl. Scheler 1976, 185 ff.), wie sie detaillierter und mit Bezug auf die Leiblichkeit auch von Sepp dargelegt wird. In ähnlicher Weise geben Depraz et al. in ihrer Beschreibung des Vollzuges einer *Epoché* drei auslösende Möglichkeiten an: ein äußeres existentielles Ereignis, wie ästhetisches Erstaunen oder der Tod eines anderen Menschen, die Einwirkung eines Anderen sowie die an sich selbst gerichtete Aufforderung, welche allerdings ein langes Einüben als eine Art Training voraussetzt. Ihnen zufolge verbindet die *Epoché* einen Augenblick der Erschütterung durch ein Widerstandserlebnis mit einem Zurückgeworfen-Werden des Subjektes auf sich selbst und seine Bezüge, wonach die Möglichkeit erscheint, diese zu modifizieren (vgl. Depraz et al. 2003, 214 ff.). Ebenso gibt Sepp an, dass die Freiheit, welcher sich die *Epoché* bedient, erst selbst befreit werden muss. Sie erwächst dabei aus einem Zusammenstoß mit einem Undurchdringlichen, weil Unverständlichen; eben aus einer Erschütterung des Sinnzusammenhangs. *Epoché* ist dann die Überwindung dieses Widerstandes, sie ist Annahme des Bruches (vgl. Sepp 2012, 265 ff.).⁷

⁶ Für Sartres Sozialontologie und Theorie des Blicks wird auf das entsprechende Kapitel aus seinem Werk *Das Sein und das Nichts* verwiesen. Siehe: Sartre (1993, 405 ff., 457 ff.). In Bezug auf Lévinas wird auf seine Überlegungen zum Antlitz aus seine Werk *Totalität und Unendlichkeit* verwiesen. Siehe: Lévinas (2002, 267 ff.).

⁷ Für einen Überblick über die verschiedenen Formen und Gestalten der *Epoché* wird auf das Werk *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie* (Kühn u. Staudigl 2003) verwiesen.

Bei dieser Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, die den alltäglichen Lebensvollzug unterbrechen, lassen sich wenigstens drei Gemeinsamkeiten feststellen. Erstens tragen diese Erlebnisse immer die Doppelgestalt der Gewalt und Gabe; Gewalt durch die Erschütterung oder sogar Zerstörung des Sinngefüges, durch die Konfrontation mit dem Unfassbaren und Gabe durch die damit einhergehende Befreiung eines Potentials zu einer neuen Haltung, sei es durch die *Epoché*, als Aneignung des Lebensvollzuges wie bei Lipps, die Möglichkeit der Bewusstwerdung wie bei Scheler oder die Möglichkeit einer neuen Philosophie, als Antwort auf die Gewalt des Ereignisses, wie in der *Negativen Dialektik* Adornos.

Zweitens begegnet bei allen Erlebnissen Andersartigkeit, entweder in direkter Weise in Form einer anderen menschlichen Existenz, in indirekter Weise, durch Erzeugnisse der menschlichen Existenz, seien es Kunstwerke, die ästhetisches Erstaunen auslösen können, oder geschichtliche Ereignisse oder durch die Erfahrung des radikal Anderen des Sinns, die nicht notwendig an eine andere menschliche Existenz geknüpft ist, in der Begegnung mit dem Realen. Für das im vorliegenden Text untersuchte Thema, die Aufbruchsmöglichkeiten der Literatur, ist entweder der Andere im Text, als mehr oder minder *veränderte* Version des Autors oder der Andere als Erzähler eines Narrativs, Ausführender eine Demonstration und so weiter, beteiligt. In diesem Sinne wird die hier beschriebene Leseerfahrung als eine Begegnung mit Andersartigkeit betrachtet.

Drittens ist dieser exemplarischen Darstellung gemein, dass alle Konfrontationserlebnisse auf ein Jenseitiges oder Anderes des Sinns verweisen und dennoch innerhalb des Sinnkontextes der Sprache ausgedrückt werden. Hier ergibt sich die Frage, welche Möglichkeit der Sinnkontext selbst besitzt, um über sich hinauszudeuten. Dies ist es, was mit Sagen des Unsagbaren und dem Aufbruch der Selbstverständlichkeit gemeint ist.

2. Vom Sagen des Unsagbaren

Das Sagen des Unsagbaren ist allerdings erstmal ein Widerspruch in sich. Auch die kleine, eingangs gegebene Beschreibung, die als Metapher des Lebensvollzuges erörtert wurde, muss kritisiert werden. Der Lebensvollzug ist nicht wie Lesen, auch wenn die Idee der Lesbarkeit der Welt weit verbreitet ist. Lesbarkeit der Welt ist eine blumenbergsche Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit (vgl. Blumenberg 1986). Dieses Ganze ist jedoch nicht er-

reichbar. Die Idee des Lesens hält sich dennoch hartnäckig: Träume werden gedeutet und lesbar gemacht, der genetische Code wird gelesen und selbst in anderen Menschen lesen wir. Doch dies verweist gerade auf die Grenzen der Lesbarkeit, denn es gibt ein nichtaufzulösendes Moment in jedem Sinnkontext und jeder logischen Überlegung: die eigene Grundlegung, die der leiblich verortete Ausgangspunkt des Sinnkontextes ist, der in der menschlichen Existenz selbst liegt. Diese Grenze der Lesbarkeit ist dann auch die der Verstehbarkeit und infolgedessen letztlich auch der Sagbarkeit. Damit steht aber das gesamte Unternehmen der vorliegenden Untersuchung unter dem Zeichen der Unmöglichkeit. Mit Blumenberg liegt jedoch genau in dieser Unmöglichkeit die Möglichkeit des Romans.

Die Theorie der Literatur ist laut Blumenberg eine Auseinandersetzung mit dem Satz, das Dichter lügen. Bestreiten lässt sich dieser, indem ihm entweder ein Bezug zur vorgegebenen Wirklichkeit oder die Erzeugung einer eigenen Wirklichkeit unterstellt wird. Ein dritter Ausweg wäre zu sagen, dass Literatur sich jenseits von Tatsachenwahrheit und Lüge bewegt. In seinem Text untersucht Blumenberg verschiedene historische Gestalten von Wirklichkeitsbegriffen, denn zwischen diesen und den Verständnisweisen des Kunstwerks besteht ein Begründungszusammenhang. Für die Möglichkeit des Romans sind jedoch vor allem zwei dieser Begriffe von Interesse, zumal sie sich mit dem hier bisher verwendeten Realitätsbegriff decken. Erstens: Wirklichkeit ist Resultat einer Realisierung, einer sich sukzessiv konstituierenden Verlässlichkeit, die jedoch nie endgültig wird und immer anders werden könnte. In dieser Vorstellung besitzt jeder seine Wirklichkeit, was wiederum in die Notwendigkeit einer intersubjektiv geteilten Wirklichkeit führt, da deren Bestätigungsmoment benötigt wird. Zweitens: Wirklichkeit ist als Erfahrung von Widerstand gegeben. Die Wirklichkeit ist hier unverfügbar und nur als Widerstand erfahrbar, sowohl leiblich als auch als logisches Paradox. Sie ist das nicht auflösbare, aber auch nicht weiter analysierbare *factum brutum* (vgl. Blumenberg 2001, 47 ff.). Die Wirklichkeit erscheint historisch nach diesen beiden Vorstellungen nicht als den Dingen anhaftende Qualität, sondern als Syntax von Elementen. Sie wird in diesem Sinne, wie in der *Lesbarkeit* angedeutet, als textartig verstanden. Hierbei entsteht auch die Eigenwirklichkeit des Kunstwerks als eigene Kontextwirklichkeit. Ein Roman erzeugt somit eine Konkurrenz zwischen der imaginären Kontextrealität und dem Wirklichkeitscharakter der den Leser umgebenden Welt. Ein Roman stellt nicht etwas dar, sondern sich selbst und zerbricht somit die Doppeldeutigkeit von Sein und Bedeuten und von Sache

und Symbol. Das Zeichen will keiner Sache mehr entsprechen und gewinnt so Substantialität. Damit ist der Roman die Kunstform, die gerade die zweite Vorstellung der Wirklichkeit erzeugt. Er wird möglich in der Demonstration seiner eigenen Unmöglichkeit. Denn als Versuch der Adäquation der potentiell unendlichen Wirklichkeit, also als unendlicher Kontext, scheitert er daran, dass er endlicher Text ist. Die Unmöglichkeit des Erzählens wird im Roman selbst dargestellt und verweist auf den Widerstand der imaginären Wirklichkeit gegen ihre Deskription. Dieses Unmögliche des Romans und sein paradoxer Charakter verweisen dabei auf die Spannung der menschlichen Existenz selbst. Der Roman soll das Werk eines Menschen sein, aber nicht zufällig gewollt, so dass er anders sein könnte, sondern eine Art der notwendigen Eigenständigkeit besitzen. Er soll kontingent und notwendig sein. Er beruht letztlich auf einer hermeneutischen Vieldeutigkeit, womit er unabhängig von seinem Schöpfer wird. In dieser Betrachtung versucht er weder zu lügen noch die Wahrheit zu sagen, sondern die Spielregeln der Wirklichkeit zu durchbrechen, womit er diese gerade sichtbar macht (vgl. ebd. 64 ff.). Der Roman ist also nur möglich, weil die Wirklichkeit nicht eindeutig ist, er ist die Performanz der schon beschriebenen Spannung der menschlichen Existenz. Diese Performanz kann mit dem gewöhnlichen und unbewussten Narrativ, in welches die menschliche Existenz eingebettet ist, dadurch brechen, dass sie selbst konkurrierendes Narrativ innerhalb des ersten Narrativs ist und somit auf das unbewusste Narrativ oder sogar die Imagination insgesamt hinweist.

Das Erzählen einer Geschichte lässt sich somit als eine Art der Performanz betrachten, mit der das Unsagbare gesagt wird, aber eben nicht indem es gesagt wird, sondern indem das Gesagte darauf verweist. Eine einzige solche Verweisung ist eine kleine Rede von Blumenberg über die Nachdenklichkeit. Nachdenklichkeit ist zunächst das Gegenteil von Denken, welches dem beschriebenen Schema des alltäglichen Vollzuges und der Selbstverständlichkeit folgt. Denken ist der kürzeste Weg von A nach B, von einem Problem zu seiner Lösung oder von einem Bedürfnis zu seiner Befriedigung. Denken ist folglich gradlinig und ergebnisorientiert. Es ist begrifflich auf die Dinge bezogen und damit auch intentional in sich verstrickt oder verfangen. Doch beim Menschen gibt es ein Moment der Unterbrechung, er ist das Wesen, das zögert. Die Unentschiedenheit vor der Alternative Angriff oder Flucht, der darin eingebettete Verzicht auf eine rasche Lösung, auf den kürzesten Weg, markieren laut Blumenberg den ersten Schritt zur Kultur. Zögern ist zunächst, ähnlich wie den oben beschriebenen Bruchmomenten, die

Folge einer Störung, eines Wechsels des Biotops etwa oder einer Veränderung des Klimas. Die Eindeutigkeit und Vertrautheit fehlen und dieser Mangel an Deutlichkeit und Entfremdung von der Umwelt lösen das Zögern aus (vgl. Blumenberg 1980).

Das Zögern als ursprüngliches Bruchmoment entwickelte sich zu einer Lust am Zögern; es wurde kultiviert. Damit wurde die Zweckgebundenheit des Lebens Zweckfreiheit und aus dieser erwuchs die Kultur (vgl. ebd.). Das Zögern ist nach Stoellger die aktionslose Reaktion auf den Handlungszwang, sozusagen das Nicht-Handeln aufgrund von Evidenzmangel. Aus dem eben Dargelegten folgt, dass innerhalb des Zögerns zwei Ebenen oder ein erstes und ein zweites, diesem nachfolgendes, Zögern unterschieden werden müssen. Das erste Zögern ist tatsächlich das im Angesicht von der Entscheidung zwischen Flucht und Angriff. Dieses kann auch Tieren zugeschrieben werden, weswegen es eben nicht der Kern der *Humanitas* des Menschen sein kann. Es lässt sich jedoch sagen, dass Tiere trotz ihres Zögerns nicht aus dem Schema von Flucht oder Angriff hinauskommen, wohingegen der Mensch das Zögern kultiviert. Dieses kultivierte Zögern, welches wiederum die Kultur schafft, ist das zweite Zögern. Wie anhand der Differenzen zum Denken deutlich wurde, vollzieht sich im Zögern der Nachdenklichkeit eine Unterbrechung von Erwartung und Erfüllung, von Handlung und Zweck und von Wunsch und Verwirklichung. Dieses Verzögern lässt sich als phänomenologische Metapher für den nicht-intentionalen Vollzugssinn der Intentionalität verstehen (vgl. Stoellger 2000, 338 ff.). In der Zweckfreiheit der Nachdenklichkeit zeigt sich ein Unterbrechen der gewöhnlichen Um-Zu-Bezüge der menschlichen Existenz, welches diesen gewöhnlichen Ausgriff selbst erfahrbar macht. Die Nachdenklichkeit lässt sich daher mit dem oben beschriebenen Schema der *Epoché* vergleichen: Auch die Nachdenklichkeit ermöglicht es, einen Bruch anzunehmen und durch die Erfahrung des eigenen sinnhaften Ausgriffs auf veränderte Art und Weise neu anzuknüpfen. Am ehesten lässt sich die Nachdenklichkeit mit einer Fabel umfassen:

„Ein Greis fällt ein Holz, lud es sich auf und ging eine lange Strecke. Der Weg ermüdete ihn. Er lud seine Last ab und rief nach dem Tod. Der erschien alsbald und fragte, weshalb er ihn gerufen habe. Der Greis antwortete: Um mir die Last wieder aufzuladen.“ (Blumenberg 1980)

Traditionell geht die Fabel oft mit einer *Moral von der Geschichte*, einem *Epimythion*, einher. Dieses ist laut Blumenberg häufig verkürzend, unter-

bricht die Nachdenklichkeit und präsentiert, eher im Stil des Denkens, eine Lösung. Der Mensch liebt das Leben, selbst wenn es ihm schlecht geht, könnte sie beispielsweise bei dieser Fabel lauten, aber dies ist eine Reduktion der vielen möglichen Interpretationen. Nicht wirklich falsch, aber zu wenig und daher enttäuschend. Der Versuch, eine eindeutige Mitteilung aus der Fabel zu extrahieren, führt zur Verflachung dessen, was nur in der Nachdenklichkeit umfasst, aber nie wie ein Begriff erfasst werden kann (vgl. Blumenberg 1980). Hierin lässt sich auch der Versuch sehen, etwas mit einem Sinnkontext beschreiben oder einholen zu wollen, das sich diesem entzieht und nicht eingeholt werden kann. Die Fabel verweist in diesem Verständnis auf eine Grenze des Sinnkontextes, indem sie nachdenklich macht.

Die Nachdenklichkeit, welche die Fabel auslöst, wird von Blumenberg mit der Nachdenklichkeit in der Fabel in Zusammenhang gebracht. Durch das Abwerfen der Last erlebt der Greis eine Verzögerung, sein Überdruß am Leben gewährt ihm einen Aufschub, in dem er die unter der Bürde seiner Last nicht mehr wahrgenommene Welt doch wieder wahrnimmt. Als der Tod zu ihm herantritt, ist der Greis nachdenklich und schiebt dann den Tod selbst weiter auf (vgl. ebd.). Diese Interpretation ließe sich noch erweitern: Der tätige Greis als *Homo Faber* ist von seiner Last, der Zweckgerichtetheit, die ihn ermüdet hat, befreit und findet nun im Warten, in der Verzögerung, die Freiheit der Abschweifung der Nachdenklichkeit. Seine Rückgebundenheit an die Lebenswelt, an den Ursprung all seiner Zwecke und seines Handelns, wird ihm erst jetzt wieder bewusst und nur so kann er weiterleben. Die Fabel erzählt nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf ging, während er wartete. Durch diese Leerstelle schafft sie einen Spielraum für die Nachdenklichkeit. Ebenso zeigt sich die Nachdenklichkeit im Missverhältnis von Fabel und Moral; die Moral wirkt, als sollte sie demonstrieren, wie wenig getan ist, wenn die Fabel auf ein *Epimythion* reduziert wird. Es kommt vielmehr gerade darauf an, jenen Zustand der Bedächtigkeit zu bewirken, der solche Sätze verhindert. In diesem Sinne ist die Nachdenklichkeit ein Aufschub für die banalen Resultate, welche das Denken bei Fragen nach dem Sinn des Lebens, dem Tod und so weiter produziert. Denn es liegt in der *Humanitas* der menschlichen Existenz Fragen zu haben, auf welche es keine Antworten gibt.

Laut Stoellger ist hierbei die Form von Blumbergs Text sehr aufschlussreich oder, genauer gesagt, die Wirkung auf den Leser. Wie die im Text behandelte Fabel macht auch der Text selbst nachdenklich. Er ist daher nicht so sehr auf Resultate oder Argumente fokussiert, sondern darauf, durch

seine Form eine bestimmte Erfahrung beim Leser auszulösen. Seine Auseinandersetzung mit der Fabel ist selbst wie eine Fabel. Seine Methode ist der gezielte Verzicht auf ein Resultat, die *Moral von der Geschichte* bleibt dem Leser überlassen (vgl. Stoellger 2000, 328 ff.). Die Rede stellt in diesem Sinne etwas dar, das nicht dargestellt werden kann: Sie steht metaphorisch für die Nachdenklichkeit. Gerade weil sich über die Nachdenklichkeit nicht denken lässt, da sie nicht begriffen und erfasst, sondern nur umfasst werden kann, muss der Text selbst nachdenklich machen. Die Leerstellen, die Blumenberg dabei lässt, regulieren die Vorstellung des Lesers. Das Fehlen des Zeichens wird selbst zum Zeichen. Der Leser schreibt die Fabel in Gedanken fort. So ist es die Unbestimmtheit, die nachdenklich macht. Indem Blumenberg also als Autor zurücktritt, wird der Leser provoziert, selbst in den Text zu gehen. Daher bestimmt Blumenberg Begriffe wie Lebenswelt, Nachdenken und so weiter nicht, daher stellt er starke Thesen wie die Genese der Kultur aus dem Zögern auf, aber argumentiert nicht für diese. Ebenso wenig findet sich seine Meinung in seinen Texten, er überlässt es in geradezu kunstvoller Weise dem Leser, sich eine eigene zu bilden (vgl. ebd. 335 ff.). In dieser Art verweist Blumenberg auf die Grenze des Sinns. Er tut dies ebenfalls mittels eines performativen Widerspruchs, beispielsweise im Fall der Fabel und der Moral. Der Sinn wird vermeintlich so klar und einfach dargestellt, so sehr komprimiert, dass er dadurch in sich zusammenbricht und in sein Gegenteil überläuft. Es sind die Momente, in welchen der Text ins Leere läuft und der Ausgang der Fantasie des Lesers überlassen wird. Gerade diese Textstellen werden leichter als bedeutungsschwanger erfahren. Der Text gibt lediglich Verweise, er deutet auf etwas, das sich gar nicht sagen lässt oder, falls es gesagt würde, lediglich banal oder sogar falsch erscheint. Statt einer stringenten Argumentation kann ein Text Abzweigungen und Umwege nehmen, bis sich der Leser in dem Labyrinth verliert. Er ist dann gezwungen innezuhalten, zu zögern und nachdenklich zu werden.

Abgesehen von der Rede über die Nachdenklichkeit lässt sich dies als allgemeine Leseerfahrung von Blumenbergs Texten beschreiben. Der Leser wird permanent enttäuscht, indem seine Erwartungen nicht erfüllt werden, indem er selbst die Leerstellen schließen muss und nicht einfach Blumenbergs Meinungen und eine sie begründende Argumentation vorfindet. Stattdessen macht das Lesen von Blumenbergs Texten aufgrund der eben charakterisierten Form nachdenklich. Die Form des Textes spiegelt in diesem Sinne auch den Inhalt des Textes wider und gewinnt so die Möglichkeit, etwas zu zeigen oder auf etwas zu verweisen, das sich nicht sagen lässt. Der Leser oder

Zuhörer wird über die Performanz der Erzählung oder des Textes in die Nachdenklichkeit geführt, die ein Erlebnis des Aufbruchs der Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit mit der Möglichkeit zur Freiheit verbindet, indem auf die Grenze des Sinns selbst verwiesen wird. Somit zeigt sich in dieser Art des Erzählens oder Schreibens von Geschichten ein Potential zur Befreiung von der Verstrickung in sich selbst.

Obwohl, wie dargelegt, der Sinnkontext in textueller Form das Potential besitzt, über sich selbst hinauszudeuten, bleibt festzuhalten, dass diese Möglichkeit Einschränkungen unterliegt. Zum einen macht beispielsweise nicht jede Fabel nachdenklich und zum anderen scheint nicht jeder Aufbruch des alltäglichen Vollzuges der menschlichen Existenz von gleicher Art beziehungsweise Intensität zu sein. Zur weiteren Erforschung wäre es daher notwendig, eine Art der Klassifizierung vorzunehmen, in welcher die Bedingungen, unter welchen ein Text ein Aufbruchserlebnis realisieren kann, untersucht werden. Dabei scheint es wahrscheinlich, einen Zusammenhang hinsichtlich der Intensität der Erschütterung einerseits und des Potentials der Modifikation des alltäglichen Vollzuges der menschlichen Existenz andererseits zu postulieren. Eine solche Klassifizierung würde allerdings den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreiten, weswegen lediglich die bisher beschriebenen Beispiele durch das *Kōan* ergänzt werden.

Kōans können im vorliegenden Kontext als Grenzfall dessen, was Literatur vermag und in diesem Sinne als extremes Beispiel der Aufbruchsmöglichkeit dienen. *Kōans* (chinesisch *kung-an*, was wörtlich *öffentlicher Fall* bedeutet) lassen sich als rätselhafte oder sogar paradoxe kurze Geschichten verstehen, die meistens auf einem Dialog von Meister und Schüler beruhen, und in der Tradition des *Ch'an*- und *Zen*-Buddhismus zu verorten sind. Im Verlaufe ihrer Geschichte besaßen *Kōans* unterschiedliche, jedoch miteinander verwobene Bedeutungen.⁸ Ausschlaggebend für die vorliegende Unter-

⁸ In einer historischen und sozio-kulturellen Betrachtung entfaltet das *Kōan* zumindest drei Momente: Zu Beginn stellte *Kōan* die lebendige Dialogsituation zwischen Meister und Schüler dar, in welcher geprüft wurde, ob der Schüler die Erleuchtung erreicht hat, welche erst nachträglich schriftlich festgehalten wurde. *Kōan* wurde dann der textuelle Beleg über vergangene Prüfung der Erleuchtung, die wiederum in einem dritten Moment von anderen *Ch'an*-Meistern neu kommentiert und somit wieder in die lebendige Praxis integriert wurde. Für eine Übersicht über die mindestens drei Bedeutungsebenen des *Kōan* siehe: (Elberfeld 2012, 347 ff. im Vergleich zu Foulk 2000, 15 ff.).

suchung ist der Gedanke, dass *Kōans* einerseits die Situation des Erwachens verkörpern beziehungsweise von dieser Zeugnis geben und andererseits eine Übungsform des Erwachens darstellen. Sie sind daher sowohl Werkzeug, um die Erleuchtung zu erreichen, als auch Expression des erleuchteten Geistes. In dieser zweiten Bedeutung übersteigen sie die gewöhnliche sinnhafte Bezugnahme der menschlichen Existenz, indem sie die Subjekt-Objekt-Differenz und das unterscheidende Denken allgemein übersteigen. Sie erscheinen in diesem Sinne als logisch inkonsistent: Sie sagen etwas aus, das nicht in logischer Weise zugänglich ist, also eigentlich nicht logisch sinnvoll ausgesagt werden kann. Sie entfalten ihre Wirkung, indem sie alle Konzepte und Konstruktionen dessen, was Erwachen sein könnte, negieren (vgl. Elberfeld 2012, 350 ff. u. vgl. Heine u. Wright 2000, 3).

Ebenso wie die Nachdenklichkeit lassen sich *Kōans* am besten durch ein Beispiel fassen:

„Ein Mönch fragte Chao-chou: ‚Was sagt der Satz ‚Bodhidharma kam aus dem Westen?‘ – Chao-chou: ‚Die Zypresse vor der Haupthalle‘“ (Wu-men Hui-k'ai 1977, 113).

Dieser kurze Dialog klingt aus der Perspektive des Schülers noch auf andere Art und Weise sinnlos als die Fabel von Greis und Tod. Das Beispiel Blumenbergs regt durch seine Leerstellen lediglich dazu an, nachdenklich zu werden und damit den alltäglichen Vollzug des Denkens zu unterbrechen. Wie oben bezüglich der Aufbruchsmöglichkeiten beschrieben, wird zwar so die Selbstverständlichkeit aufgebrochen und die Möglichkeit eines neuen Anknüpfens gegeben, wobei die Grenze des Sinns tangiert wird, allerdings findet kein vollständiges Verlassen des Sinnkontextes statt. Das *Kōan* geht jedoch einen Schritt weiter. Zunächst wirkt die Antwort einfach inhaltlich sinnlos, insofern sie nicht als passende Antwort zu der Frage erscheint. Der Schüler erwartet eine für ihn verstehbare, das heißt den Strukturen seines Denkens und Auf-Dinge-Bezogen-Seins entsprechende Aussage. Die Antwort fällt jedoch aus diesem Schema. So wird das Fragesubjekt „Bodhidharma“ nicht aufgegriffen, stattdessen steht in der Antwort des Meisters ganz unvermittelt das Objekt „Zypresse“. Ebenso wird die Richtung „kam aus dem Westen“ ohne Rückbezug auf einen Ort „vor der Haupthalle“ verwiesen. Hinzukommt allerdings, dass der Schüler weiß, dass die Antwort aus der Perspektive des Meisters intellektuell nachvollziehbar ist und somit dennoch eine (über-)sinnvolle Wahrheit artikuliert, dass also „Bodhidharma kam aus dem Westen“ gleich „Die Zypresse vor der Haupthalle“ ist. In diesem Sinne ist die Antwort für

den Schüler tatsächlich Paradox, denn das Ding Zypresse ist nicht nur Zypresse, sondern ebenfalls der Sachverhalt, dass Bodhidharma aus dem Westen kam. Sie ist zugleich Zypresse und etwas völlig anderes, eben Nicht-Zypresse. In gleicher Weise wird die Bewegung („kam aus“) mit der Ruhe („vor der“) und die Richtung („Westen“) mit dem Ort („Haupthalle“) gleichgesetzt und das Subjekt („Bodhidharma“) wird ununterscheidbar von dem Objekt („Zypresse“). Somit wird dem Schüler eine tatsächlich paradoxe Antwort präsentiert, die gerade als Schock fungieren soll, der das Erwachen auslöst. In diesem Sinne schreibt auch Sepp, dass die Erfahrung des Erwachens im *Zen* weitergeht, als beispielsweise die der husserlschen *Epoché* als Unterbindung der *Natürlichen Einstellung* (vgl. Sepp 2007).

Um der Bedeutung des *Kōan* gerecht zu werden, müssen immer beide Bedeutungsebenen betrachtet werden. Zwar sind zum einen im *Zen*- oder *Ch’an*-Buddhismus keine positiven Aussagen über die Wahrheit oder das *Dharma* der Dinge möglich und die Erfahrung des Erwachens lässt sich daher nicht sinnvoll ausdrücken (vgl. Foulk 2000, 35). Zum anderen kann diese Erfahrung dennoch gemacht werden und es ist dem Meister zudem möglich, wie anhand der Fallbewertung deutlich wird, zu urteilen, ob ein Schüler die Erleuchtung erreicht hat. Die Sinnlosigkeit des *Kōan* kann daher nicht mit Beliebigkeit gleichgesetzt werden, denn für den Meister besitzt das *Kōan* wie angemerkt durchaus eine intellektuell nachvollziehbare Aussage. So bringt die Antwort von Chao-chou laut Sepp in der Tat eine *Zen*-buddhistische Wahrheit zum Ausdruck: Der Erleuchtete hat das diskriminierende, unterscheidende Denken der Subjekt-Objekt-Differenz überwunden und stattdessen die pure Erfahrung erlebt, die im Gegensatz zur alltäglichen Erfahrung nicht auf unterschiedliche Dinge bezogen ist und auch ihr Bezogensein nicht von den Dingen unterscheidet und in der sich ebenso die Beziehung von Einheit und Vielfalt verändert. Für Aussagen über diese Erfahrung gelten daher das Prinzip des Widerspruchs (A ist nicht gleich Nicht-A) und das Prinzip der Identität (A ist gleich A) nicht mehr oder zumindest in anderer Weise. Die pure Erfahrung gleicht einem Feld, in dem nicht diskriminiert wird, sondern das Subjekt oder das Objekt können zwar genannt und so hervorgehoben werden, allerdings wird dabei das gesamte Feld mit in die Präsenz gehoben. Das Subjekt und seine Objektwelt, auf welche es bezogen ist, werden in das *Eine* des Feldes zurückgenommen. Für das Beispiel der Zypresse würde dies bedeuten, dass in ihrer Anrufung das Feld als das *Eine* mit erscheint, die Zypresse also als hervorgehobenes Etwas vom Feld unterschieden ist, aber zugleich nur ein hervorgehobenes Etwas sein kann, als *in*

eins mit dem Feld. Die Zypresse ist daher Zypresse und Nicht-Zypresse zugleich, oder genauer: Sie ist nur Zypresse, weil sie zugleich Nicht-Zypresse ist (vgl. Sepp 2007, 56 ff.). Es gibt also ein ursprünglich Undifferenziertes, jenseits von Objektivität oder Subjektivität, das sich jedoch immer in differenzierter Form manifestiert, wenn es denkend erfasst wird. Dieses Undifferenzierte kommt hier und jetzt als Zypresse zum Ausdruck. Die Antwort Chao-chous ist daher nicht sinnlos, sie besitzt vielmehr nach Sepp einen Über-Sinn, der jedoch auf der Ebene des alltäglichen Denkens, oder eigentlich des Denkens schlechthin, einfach als sinnlos erscheint (vgl. ebd. 61 ff.).

Diese Sinnlosigkeit auf der Ebene des Intellekts und der gewöhnlichen Logik ist es jedoch gerade, die zu einem Bruch führen soll. Es gibt nach Sepp keine sinnhafte Brücke, welche das Sein des Erwachens erreichen oder beschreiben könnte. Das *Kōan* selbst ist Ausdruck der Mauer zwischen beiden Ebenen, es ist der in diesem Sinne negative Versuch, mit Sinn die Grenze des Sinnhaften zu brechen. Daher muss es paradox auftreten, denn nur die reine und nicht sinnhaft erfassbare Widerständigkeit, welche die Begegnung mit der an herkömmlichen Denk- und Bezugsstrukturen gemessenen Widersinnigkeit des *Kōan* erzeugt, vermag es so zu provozieren, dass die Grenze überwunden wird. So bedingt der Nicht-Sinn den Durchbruch zum Über-Sinn (vgl. ebd. 63 ff.). Es sind damit nicht die Worte selbst, sondern die Widerständigkeit durch die Unsinnigkeit der Sätze, welche zugleich eine Überwindung der Widerständigkeit fordern und so die Erleuchtung ermöglichen.

Die Mittel, mit denen der Sinnkontext über sich hinausweisen kann, sind damit diejenigen, mit denen er Sinnloses artikulieren kann, ohne jedoch in die Beliebigkeit zu verfallen. Die vorgestellten textuellen Aufbruchsmöglichkeiten sind bestrebt, über ihre Performanz des Lese- oder Sprechaktes eine Erfahrung des Rezipienten auszulösen. Sie bedingen diese Erfahrung durch die Konfrontation mit ihnen und ihrer Widersprüchlichkeit, die als Widerstand erfahren wird und im Durchbruch desselben einen Aufbruch auslösen kann. Je nachdem, wie diese Widerständigkeit hervorgebracht wird, sei es durch Leerstellen und Umwege oder durch das augenscheinlich Denk- und Bezugsstrukturen widersprechende und als Aussage logisch Sinnlose, kann dieser Aufbruch intensiver oder weniger intensiv erlebt werden. Das Sagen des Unsagbaren ist also im eigentlichen Sinne ein Erzeugen beziehungsweise Zeigen oder Sichtbarmachen von Widerständigkeit, welche die Möglichkeit des Aufbruchs bedingt. Die Widerständigkeit ist wiederum im

eigentlichen Sinne leibliche Erfahrung des Realen und damit zugleich Aufbruch und Rückführung des Imaginären auf seinen Ursprung.

3. Überlegungen zu Anwendungsmöglichkeiten

Zum Abschluss der vorliegenden Ausführungen, wie Literatur die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz aufbrechen kann, bleibt noch darzulegen, in welchem Sinne diese Möglichkeit des Aufbruchs positiv verstanden werden kann und welche Anwendungsmöglichkeiten die Performanz des Erzählens von Geschichten demnach haben könnte. Im Folgenden werden daher einige Überlegungen zu einem praktischen Potential der Dimension der Gabe getroffen. Vorab ist jedoch nochmals anzumerken, dass diese Dimension nur in Verbindung mit der Dimension der Gewalt zu denken ist. Selbst eine genuin positiv besetzte Erfahrung wie die Erleuchtung im *Zen-Buddhismus* entbehrt nicht einer gewissen Gewalt, die sich schon im Begriff der *Ego-Zerstörung* widerspiegelt. Zunächst kann die den Aufbruch auslösende Erschütterung selbst negativ sein und somit eine Vielzahl an negativen Reaktionen auslösen. Die genuine Ohnmacht des passiven *Betroffen-werdens* kann beispielsweise als Hilflosigkeit empfunden werden und so traumartige psychische Schäden hervorrufen. Ebenso kann die Möglichkeit der neuen Anknüpfung, beispielsweise die Nachdenklichkeit, selbst pathologische Züge annehmen, wenn nämlich die Selbstverständlichkeit vollständig verloren wird und der Betroffene der nackten Gewalt des Realen in diesem Sinne schutzlos ausgeliefert ist.

Die positive Dimension der Gabe ist demgegenüber die Möglichkeit der menschlichen Existenz, sich zu ihrem eigenen Grund zu verhalten, denn dieser lässt sich als Ursprung jeder Sinnkonstitution umfassen. Die Sinnkonstitution wird dabei nicht mehr als zwingend notwendig, sondern als bis zu einem gewissen Grad kontingent erfahren. Bezüglich der Erleuchtungserfahrung soll sogar das diskriminierende Denken schlechthin überwunden werden. Der Aufbruch der Selbstverständlichkeit bildet allgemein ein Gegenprogramm zu einer Verlängerung des leiblichen Egozentrismus zu einer totalitären Sichtweise oder eines als absolut betrachteten Sinnkontextes. Durch den Aufbruch wird die Kontingenz der Sinnkonstitution deutlich, wodurch es möglich wird, die Sinnsysteme zu analysieren, zu vergleichen und zu modifizieren. Das entscheidende Moment in allen Sinnkonstitutionen, sei es das alltägliche Leben oder ein politisches oder soziales System

oder auch eine Ethik, ist gerade, so wird hier postuliert, das Fluide und Kontingente dieser jeweiligen Konstitution. Sei es das Politische oder das Ethische oder in Bezug auf die Philosophie das Philosophische oder genauer das Philosophieren des Philosophierenden. Durch das Aufzeigen der Rückbindung aller Sinnkontexte an ihren Ursprung wird die menschliche Existenz von ihrer Verstrickung befreit, um sich nach einem nachdenklichen Hinterfragen erneut in sie zu engagieren. Hierbei offenbart sich ein therapeutisches Potential.

Unter therapeutischer Praxis lässt sich zunächst allgemein eine Praxis verstehen, welche dem Therapierten hilft, mit den Erfordernissen des Lebens klarzukommen, und sie setzt meist dort an, wo die integrative Fähigkeit der Lebenswelt versagt hat, wo also eine Störung des Verhältnisses aufgetreten ist. Indem der Therapeut nicht nur einen konkurrierenden Sinnkontext bietet, sondern den Therapierten zur Nachdenklichkeit anregt, könnte er zweierlei leisten: Erstens die Befreiung von der Verstrickung in einen Sinnkontext und zweitens die Möglichkeit, diejenigen Mechanismen der Sinnbildung zu umfassen, die sich aufgrund ihrer Entzogenheit nicht begreifen lassen.

Verknüpft mit dem Gedanken, dass Literatur diesen Aufbruch der Selbstverständlichkeit zu leisten vermag, zeichnet sich ein Potential von Geschichten als therapeutische Praxis ab, wie sie von Jorge Bucay in seinem Werk *Komm, ich erzähl dir eine Geschichte* beschrieben wird. Der Therapeut Jorge erzählt seinem Patienten Demian auf viele von dessen Fragen und Problemen einfach eine Geschichte. Teilweise liefert er zu diesen eine kleine *Epimythion* oder sogar eine Interpretation, denn die Geschichten dienen zum einen dazu, Demian etwas verständlich zu machen. In diesem Sinne ist das konkrete symbolische Abbild, welches eine Geschichte liefert, laut Jorge der einzige Weg etwas zu begreifen, ohne die Erfahrung selbst zu machen (vgl. Bucay 2012, 13). In den meisten Fällen überlässt er die Interpretation jedoch seinem Zuhörer, denn zum anderen dienen die Geschichten dazu, diesen selbst zum Denken anzuregen. So meint Jorge, ein an Neurosen leidender Mensch braucht weder einen Therapeuten, der ihn heilt, noch einen Pfarrer, der ihn führt, sondern vielmehr jemanden, der ihm zeigt, an welchem Punkt des Weges er sich verirrt hat (vgl. ebd. 52 f.).

Auf die Frage seines Patienten, was für eine Therapie das sei, fragt er zurück, ob es denn eine Therapie sei. Er bringt seinen Patienten mit seinen Nachfragen derart in Rage, dass Demian einen kleinen Wutanfall in der Praxis durchlebt. Dies sei ebenfalls ein Ziel der Therapie, so Jorge: hervorzulocken, was in jedem Moment seines Lebens in Demian vorgeht. Es ist eine

einzigartige Therapie, denn sie findet nur zwischen den beiden Menschen statt, außerdem ist sie nicht auf Heilung, sondern auf Hilfe zur Selbsthilfe aus. Die kleinen Fabeln und Parabeln sind ein Katalysator für einen Prozess des Erwachens und Gewährwerdens. Es geht um die gegenwärtige Situation des Patienten, es soll herausgefunden werden, was in der betroffenen Person vor sich geht (vgl. ebd. 60 ff.). Die Antworten auf die Fragen, mit welchen Demian in die Therapie gekommen ist, besitzt nicht der Therapeut, sondern nur Demian selbst. Der Therapeut hilft lediglich beim Gewährwerden der möglichen Antworten (vgl. ebd. 73 f.). Jorge wird sogar wütend, als Demian bei einer Geschichte versucht, ihm zu beweisen, dass er die richtige Antwort gefunden hat. Denn wenn die Geschichte eine Aussage hat, dann nur für Demian selbst. Es geht nicht um die Botschaft, nicht um das *Epimythion*, sondern um das Suchen nach der Antwort des Zuhörers (vgl. ebd. 82 ff.). Mit Blumenberg gesprochen geht es darum, ihn nachdenklich zu machen. Nach und nach wird der Patient dazu gebracht, die Selbstverständlichkeiten seines bisherigen Lebensvollzuges zu hinterfragen. Laut Jorge lässt sich jede Regel und jeder Lehrsatz überdenken. Der Preis ist, dass die Werteordnung aus den Fugen gerät und der Betroffene so lange herumirrt, bis eine neue Ordnung gefunden ist. Dabei trifft das Gewährwerden Demian leiblich; er muss beispielsweise weinen oder erlebt einen Wutausbruch (vgl. ebd. 148, 170 ff.). Schlussendlich ist es Demian, der nach seiner Therapie diese Geschichten in einem Buch zusammenfasst, um selbst ihre therapeutische Wirkung weiterzutragen. Das literarische Beispiel Bucays zeigt den therapeutischen Wert des Übergangs von der Selbstverständlichkeit zur Nachdenklichkeit und wie das Erzählen oder Lesen von Geschichten als diesen Aufbruch leistend eine Hilfe zur Selbsthilfe darstellen kann. Letztlich lässt das Gewährwerden, wie Bucay es nennt, den Betroffenen ebenfalls die Spannung der menschlichen Existenz erkennen.

Leib und Literatur lassen sich zusammenfassend so verstehen, dass der Mensch ein Wesen des Imaginären und des Sinnes ist, aber in seiner Leiblichkeit vom Realen getragen wird. Letztlich zeigt sich gerade in der Literatur ein Potential zur Befreiung von der Verstrickung in sich selbst und der Bewusstwerdung der eigenen Grundlegung. Mit Geschichten, Fabeln und Parabeln wird es möglich, den Leser oder Zuhörer in die Nachdenklichkeit zu führen, seinen alltäglichen Vollzug zu unterbrechen und ihm die Möglichkeit zur Freiheit zu geben, indem er sich der Grenze des Sinnhaften bewusst wird. Hier zeigte sich eine therapeutische oder zumindest praktische Wirkung: Das Unselbstverständliche, der Bruch mit der Normalität und

Alltäglichkeit, der so häufig als Quelle des Unglücks verstanden wird, kann gerade einen positiven Effekt haben und die Verwurzelung in der Lebenswelt und die ursprüngliche leibliche Verortung verdeutlichen und eine Befreiung bewirken. Ab und an sollte das Unsagbare gesagt werden, damit das Denken unterbrochen wird und einen Umweg nimmt, damit nicht alles so selbstverständlich bleibt, wie es war.

Literaturverzeichnis

Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.

Arendt, H. (1992): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Neuausg., 8. Aufl., München.

– (2013): *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. Ungek. Taschenbuchausg., München.

– (2013a): *Die Lüge in der Politik*, in: H. Arendt (Hg.): *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. Ungek. Taschenbuchausg., München, 7-43.

– (2013b): *Wahrheit und Politik*, in: H. Arendt (Hg.): *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. Ungek. Taschenbuchausg., München, 44-92.

Blumenberg, H. (1980): „Nachdenklichkeit“, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Online verfügbar unter URL:

<https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>, zuletzt geprüft am 07. 06. 2019.

– (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main.

– (Hg.) (2001): *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Unter Mitarbeit v. A. Haverkamp, Frankfurt am Main.

– (2001): „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: ders. (Hg.): *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Unter Mitarbeit v. A. Haverkamp, Frankfurt am Main, 47-73.

– (2010): *Theorie der Lebenswelt*. Unter Mitarbeit v. M. Sommer. 1. Aufl., Berlin.

Bucay, J. (2012): *Komm, ich erzähl dir eine Geschichte*. Unter Mitarbeit v. S. v. Harrach. Lizenzausg., 13. Aufl., Frankfurt am Main.

Depraz, N., F. Varela, J. Francisco u. P. Vermersch (2003): „Die phänomenologische "Epoché" als Praxis“, in: R. Kühn u. M. Staudigl (Hg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, 213-228.

Elberfeld, R. (2012): *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*, Freiburg/München.

Foult, T. G. (2000): „The Form and Function of Kōan Literature. A Historical Overview“, in: S. Heine u. D. S. Wright (Hg.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford/New York, 15-45.

Frankl, V. E. (1977): ... *trotzdem ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Ungek. Ausg., 10. Aufl., München.

Hashi, H., W. Gabriel u. A. Haselbach (Hg.) (2007): *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*, Wien.

Hayden, P. (Hg.) (2014): *Hannah Arendt. Key Concepts*. Durham.

– (2014a): „Introduction: Illuminating Hannah Arendt“, in: dies. (Hg.): *Hannah Arendt. Key Concepts*, Durham, 1-19.

Heine, S. u. D. S. Wright (2000): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford/New York.

– (2000a): „Introduction. Kōan Tradition: Self-Narrative and Contemporary Perspectives“, in: dies. (Hg.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford/New York, 3-14.

King, S. (2016): *Basar der bösen Träume*, Unter Mitarbeit v. W. Bergner u. U. Blumenbach, München.

Kühn, R. u. M. Staudigl (Hg.) (2003): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg.

Lévinas, E. (2002): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Unter Mitarbeit v. W. N. Krewani, 3. Aufl., Freiburg/München.

Lipps, H. (1941): *Die menschliche Natur*, Frankfurt am Main.

– (1976): *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main.

Sartre, J.-P. (1982): *Der Ekel*, Roman, in neuer Übers., unter Mitarbeit v. U. Aumüller, Reinbek bei Hamburg.

– (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*; in neuer Übers., 17. Aufl. hg. v. T. König u. V. v. Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg.

Scheler, M. (Hg.) (1976): *Späte Schriften. Gesammelte Werke*, Max Scheler Bd. 9, Bern.

Sepp, H. R. (Hg.) (1999): *Metamorphose der Phänomenologie. Liber amicorum für Meinolf Wewel*, Freiburg/München.

– (1999): „Epoché als Auf-Bruch des Zirkels. Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps“, in: H. R. Sepp (Hg.): *Metamorphose der Phänomenologie. Liber amicorum für Meinolf Wewel*, Freiburg/München, 111-135.

- (2007): „Zen und Epoché“, in: H. Hashi, W. Gabriel u. A. Haselbach (Hg.): *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*, Wien, 51-66.
- (2012): *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, teilw. zugl.: Dresden, Univ., Habil.-Schr., 2005, Würzburg.
- (2017): *Philosophie der imaginären Dinge*, Würzburg.

Stoellger, P. (2000): *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, vollst. zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1998-1999, Tübingen.

Wu-men Hui-k'ai (1977): *Cb'an-tzung Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*, übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. v. W. Liebenthal, Heidelberg.

(2019), hg. mit B. Kaiser; *Philosophie, Psychoanalyse, Kultur* (2017), hg. mit M. Böge; „Negative Theologie bei Adorno, Derrida, Wittgenstein und Heidegger“, in: R. Guttschmidt & T. Rentsch: *Gott ohne Theismus* (2016).

Tomáš Sigmund unterrichtet und forscht im Bereich der Ethik und Informationsethik, Semiotik und Philosophie der Technik an der University of Economics, Prag. Er begann mit Forschungen zur Phänomenologie und zu ihren Einflüssen und Entwicklungen in Tschechien. Während seines Philosophiestudiums spezialisierte er sich auch auf Hubert Dreyfus und begann davon ausgehend mit Untersuchungen der Einflüsse der Technik auf die Lebenswelt. Über diese Studien des Verhältnisses von Mensch zu Technik untersuchte er die Einzigartigkeit des Menschen, den er als den Schnittpunkt unterschiedlicher Tendenzen (ontische x ontologische, phänomenale x physikalische, phänomenale x hermeneutische) auffasst, die er anhand von Merleau-Ponty, Derrida, Ricœur etc. verfolgt. Daraus entwickelte sich Sigmunds Interesse für ethische Fragen.

Marius Sitsch studiert derzeit im Erasmus-Mundus-Masterstudiengang „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien/Philosophies allemandes et française: enjeux contemporains“ an der Karls-Universität in Prag sowie der Université catholique de Louvain in Louvain-la-Neuve. Neben seinem Studium ist er Chefredakteur der philosophischen Fachzeitschrift *AUC Interpretationes (Acta Universitatis Carolinae Interpretationes Studia Philosophica Europeanea)*. Er publizierte bisher die Monographie *Liebe und Ein-samkeit. Komplementäre Gegebenheitsweisen des Anderen nach Edith Stein und Jean-Paul Sartre* (2019). Derzeit im Erscheinen ist sein Artikel in der Fachzeitschrift *Acta Mexicana de Fenomenología* „An abstaining stance towards otherness? — An oikological approach to the practical usability of the Epoché“ (2020).