



WCP 2008 Proceedings
Vol.19 Phenomenology

Transformativ Phänomenologie Neue Denkwege zwischen Asien und Europa

Rolf Elberfeld

Universität Hildesheim, Germany
rolf.elberfeld@uni-hildesheim.de

ABSTRACT The approach of a "transformative phenomenology" was won from a comprehensive analysis of Asian philosophies. In most Asian philosophies the knowledge about life is not only a descriptive one but rather a transformative knowledge. This means that the analysis of the life changes and realizes our life in a new way and transforms it from within. It is tried in using the approach of eastern philosophies as a startingpoint to deepen and transform certain trends of phenomenology. Going beyond a "descriptive" and "hermeneutical phenomenology" a "transformative phenomenology" is proposed in which the process of its own execution will be a constitutive element of the method itself. The analysis of phenomena isn't longer an act of pure objectivation but a transformation for my perception and existence. The transformation which is performed by the phenomenological work is in this way always connected with my way to live. In the work I encounter my own experience with all possible consequences which an intensive meeting can have. Phenomenology don't mean any longer to describe phenomena as a "pure spectator" but transform myself as a process of Bildung within the encounter with my own social, bodily and thinking experience.

Mit der Begründung der Phänomenologie durch E. Husserl zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist eine erfahrungsbasierte Richtung in der europäischen Philosophie entstanden, deren innovative Kraft bis heute anhält. Eine Besonderheit in der Entfaltung der Phänomenologie als einer philosophischen Methode besteht darin, dass sie bereits kurz nach ihrer Entstehung in Ostasien – vor allem in Japan, Korea und China – auf besondere Resonanz gestoßen ist. Ausgehend von der phänomenologischen Bewegung kam es zu einem Ost-West-Austausch, der die Tradition des Interesses an Asien bei europäischen Denkern wie Wolff, Leibniz und Schelling auf neue Weise fortsetzte. Es war vor allem Heidegger, der im Rahmen der Phänomenologie das „Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ als notwendigen Schritt für eine Philosophie der Zukunft hervorhob. Als Voraussetzung für dieses Gespräch betonte er die Notwendigkeit der Beherrschung ostasiatischer Sprachen, die allerdings in Europa nicht zum Kanon der philosophischen Ausbildung gehörten und gehören. So kam es erst in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts dazu, dass in der Phänomenologie ausgebildete europäische Studenten zum Studium der Philosophie nach Ostasien gingen. In Deutschland waren es vor allem die phänomenologischen Kreise um Heinrich Rombach, Hermann Schmitz, Bernhard Waldenfels, Klaus Held, Hartmut Buchner und Alois Halder, die diesen Austausch auf besondere Weise begünstigten.

Das Stichwort „Transformative Phänomenologie“ ist im Rahmen der phänomenologischen Begegnung mit der ostasiatischen Welt entstanden. Im Unterschied zur „deskriptiven Phänomenologie“ (Husserl) und „hermeneutischen Phänomenologie“ (Heidegger, Gadamer) stellt die transformative Phänomenologie ausgehend von ostasiatischen Denkwegen den transformativen Übungscharakter phänomenologischen Vorgehens ins Zentrum des Erfahrens, Denkens und Sprechens. Dem gemäß ist die phänomenologische Übung selbst der Ort, an dem und in dem die Phänomene ein reflexives Leben

gewinnen und sich in immer wieder neuen Wendungen zeigen. Die Phänomene werden zu Übungswegen, die auf schlechthin keine Weise von einem überzeitlichen Ziel bestimmt werden. In der transformativen Phänomenologie wird das radikal zeitliche Leiblichsein als Grund und Ausrichtung des Denkens und Erfahrens jeweils zugleich zum reflexiven Anfang des Denkens und Erfahrens selbst. Die Erschließungsformen im Rahmen transformativer Phänomenologie verstehen sich als „Übungen“ von geschichtlich und kulturell geprägten Wirklichkeitsvollzügen, die immer nur im Erweis ihrer selbst ein klares Profil und einen präzisen sowie zugleich offenen Sinn gewinnen, ohne jemals an ein wie auch immer imaginiertes „Ende“ gelangen zu können.

Obwohl der Vollzugscharakter des Denkens und dessen Beschreibung bereits seit Beginn der Phänomenologie eine zentrale Rolle spielte, verweist das frühe Motiv der „Ideation“ bei Husserl auf eine transzendente Ebene, deren „über“zeitlicher Status durch Husserl selbst zunehmend einer kritischen Reflexion unterzogen worden ist. Als sein Denken in den 1930er Jahren an der phänomenologischen Deskription der „lebendigen Gegenwart“ scheiterte, war dies ein weiterer Hinweis darauf, dass es sich bei dem Phänomen der Zeit um ein für die Grundlegung der gesamten Phänomenologie zentrales Phänomen handelt. Es zeigte sich, dass es sich in schlechthin keiner Weise objektivieren und einer „Ideation“ unterziehen lässt, sondern sich ausschließlich als Vollzug zeigt und nur darin seine Wirksamkeit entfaltet. Beim späteren Heidegger wurde das Phänomen der Zeit durch die Sprachform des „Andenkens“ auf neue Weise mit der Geschichtlichkeit verbunden und bei Merleau-Ponty grundsätzlich mit der Frage nach der Leiblichkeit verschmolzen.

Anschließend an diese phänomenologische Tradition wird in der transformativen Phänomenologie durch den nicht-teleologischen und ausschließlich als „Übung“ verstandenen phänomenologischen Vollzug vor allem die Radikalisierung des Zeitproblems bei Zen-Meister Dōgen

(1200-1253) im Philosophieren wirksam. Bei Dōgen ist der Gedanke ausgesprochen, dass der Vollzug des Zusammenhangs von Ich und Welt als solcher die Zeit ist und das Erwachen zu diesem Zusammenhang immer nur die Übung dieses Zusammenhangs selbst ist. Der wohl einzig mögliche Weg die Zeit als Zeit zu erfahren, besteht demnach darin, das Anordnen bzw. Geschehen von Ich und Welt selber als Zeit zu üben und zu erweisen. Denn wenn der Zusammenhang von Ich und Welt selber Zeit ist, so lässt sich dies in einem Ich-Bewusstsein nie vollständig objektivieren, da auch dieses erst aus dem Geschehen hervortritt. Um diesen Sachverhalt anzudeuten, verwendet Dōgen folgendes Bild: „Zeit [bzw. Leben] ist, wie wenn jemand in einem Boot dahingleitet. Auf diesem Boot gebrauche ich ein Segel und lenke mit einem Ruder. Auch wenn ich mich mit einem Stab fortstoße, so trägt mich das Schiff und ich bin nichts außer dem Schiff. Indem ich in dem Boot dahingleite, lasse ich dieses Boot Boot sein. Diese richtige und treffende Zeit ist bemüht auszuprobieren und inständig zu lernen. In dieser richtigen und treffenden Zeit ist das Boot niemals nicht die Welt. Himmel wie Wasser wie Küste sind alle die Zeitweilen des Bootes. Sie sind nicht gleich den übrigen Zeitweilen, die nicht das Boot sind. Daher ist Zeit [Leben], was ich leben lasse und ich bin, was Zeit [Leben] mich sein lässt.“ (Dōgen, Shōbōgenzō, Zenki. Übersetzung R. E.) Zeit, Sachverhalt, Welt und Ich geben einander, ohne dass ein erster Ursprung gefunden werden könnte. Es ist ausschließlich der Vollzug selber, der die „Ursprungslosigkeit“ als Übung des Vollzugs realisiert. Dōgens Zeitphänomenologie weist somit auf eine Zeit, die weder subjektiv bzw. aktiv, noch objektiv bzw. passiv begründet werden kann. In der Hinwendung zum Phänomen der Zeit wird die Erschließung der Zeit selber zu einer „Einübung in die Zeit“ als Selbsttransformation.

Eine zentrale kulturelle Prägung der phänomenologischen Übung besteht in der Sprache, in der sie vollzogen wird. Aus diesem Grund spielen die Sprache und die Sprachen als Vollzugsmedien

transformativer Phänomenologie eine entscheidende Rolle, so dass die Phänomenologie insgesamt vor allem im Anschluss an Wilhelm von Humboldt und Paul Valéry sprachphänomenologisch gewendet wird. Ausgehend von Humboldt wird nicht nur die Sprache als „energeia“ verstanden, sondern auch die Vielfalt der verschiedenen Sprachen und ihre je verschiedene Struktur in Bezug auf das philosophische Denken ernst genommen. Sprachen sind nach Humboldt die je verschiedenen Medien, in denen der Mensch im Ausgang von sinnlichen Erfahrungen eine Sicht und Anschauung der Welt erzeugt. In dieser Weltansicht lebt der Mensch zunehmend unbemerkt. Erst dann, wenn er sich reflektierend in der Sprache auf die Sprache und die Sprachen selber richtet, wird erfahrbar, wie sehr die jeweilige Sprache immer schon unser Bild und unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit prägt. In der transformativen Phänomenologie ist kein sprachentranszendenter Standpunkt angezielt, sondern die Sprache und die Sprachen werden selbst zu Medien der Transformation. Es geht um die Übung der pragmatischen Zuspitzung phänomenologischen Sprachgebrauchs in der jeweiligen Sprache. Für die phänomenologische Übung bieten allein die verschiedenen Unterscheidungsprofile der Einzelsprachen im Rahmen unterschiedlicher Wortfelder und grammatischer Formen einen reichen Schatz an Phänomenstrukturen, deren transformative Kraft auch über die Sprachgrenzen hinweg wirksam werden kann.

Phänomenologischer Vollzug ist nichts anderes als sprachliche und leibliche Einübung in die Transformation meiner selbst und der Welt. Außerhalb der Einübung in diese Transformation gibt es nichts zu erreichen. Weder vorausgesetzte Ideen noch einen überzeitlichen Gott. Philosophieren wird auf radikale Weise zur „Übung“, wobei dieses Wort hier mit allen Konnotationen gehört werden muss, die ihm im Rahmen verschiedener ostasiatischer Denkwege zukommen. Indem ich – mich selbst transformierend – im Gespräch mit mir selbst, mit anderen

Menschen, der Natur und den Dingen eindringe in die Erfahrung meines Lebens und meiner Zeit – im doppelten Sinne dieses Wortes –, um so mehr kann meine Erfahrung des Lebens und der Zeit als etwas „Geschichtliches“ in meinem eigenen und im Blick der anderen hervortreten. Auf diese Weise verbinden sich Selbst- und Welthorizont immer wieder auf neue Weise, so dass die Bewegung der Geschichte zumeist sehr kleinschrittig und immer unvordenklich bleibt und nicht an ein letztes Ziel gebunden ist. Die Selbsttransformation ist nie ein Akt solipsistischer Abgeschlossenheit, sie findet vielmehr immer inmitten der Welt und ihrer konkreten Situationen statt, so dass zum Kriterium des Gelingens ihre wirklichkeitserschließende und -gestaltende Wirksamkeit (diese tritt an die Stelle der „Evidenz“) in individueller sowie in sozialer Hinsicht wird.

Transformative Phänomenologie ist somit selber eine Praxis, die zu einer Erneuerung und Veränderung der Wirklichkeitsbezüge führen kann. Sie knüpft dabei an verschiedene Bedeutungen von Praxis an. Neben der Betonung des Sprachgebrauchs als einer spezifischen Praxis, sind auch die leibbezogenen transformativen Praktiken verschiedener philosophischer Wege in Asien von zentraler Wichtigkeit. Ohne sich an bestimmte religiöse Erfahrungen zu binden, bezieht sich die transformative Phänomenologie als Praxis zugleich auf kulturell-gesellschaftliche und individuelle Ebenen. Im Unterschied zur Philosophischen Praxis und zur Angewandten Philosophie verbindet sich transformative Phänomenologie mit den Methoden der Phänomenologie, die allerdings nicht auf den Ansatz von Husserl beschränkt bleiben, sondern gerade die neueren Ansätze in Ost und West in zentraler Weise einbezieht. Im Unterschied dazu, dass in den Anwendungsformen der Philosophie zumeist primär der Wunsch besteht, Philosophie breitenwirksam zu vermitteln, ist transformative Phänomenologie ein dezidiert interkulturell orientierter Forschungsansatz, der die eigenen Bedingungen des Denkens und

Wahrnehmens immer wieder in der Auseinandersetzung verschiedenkultureller und verschiedensprachlicher Ansätze aufs Spiel setzt. Da es sich bei transformativer Phänomenologie um Philosophie als „Übung“ im radikalen Sinne des Wortes handelt, kann zu jeder Zeit und im Rahmen verschiedener Phänomene die Übung begonnen werden, ohne sich dabei auf ein bestimmtes Fachvokabular stützen zu müssen, so dass auf diese Weise auch eine Breitenwirksamkeit nicht ausgeschlossen ist. Denn das Leben der Phänomene ist ihre Übung selbst – hier und jetzt.

Transformativ Phänomenologie als Ansatz lässt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Transformativ Phänomenologie verfolgt kein letztes wissenschaftliches Ziel, in dem sie ihr Vorhaben beendet sehen könnte. Die Einübung in ihre eigene Praxis ist immer erneut der Erweis der eigenen Fruchtbarkeit und Lebendigkeit. Sie steht damit immer selbst auf dem Spiel und sieht die eigene Endlichkeit als konstitutives Motiv der phänomenologischen Übung. Die Phänomene sollen und können nicht an sich meliorativ gesteigert und transzendental geklärt werden, sondern es gilt vielmehr, sie als „Übungen“ im prägnanten Sinne dieses Wortes zu intensivieren und zugleich in „Gelassenheit“ ihren Weg finden zu lassen.

2. Transformativ Phänomenologie übersteigt die gegenseitige Missachtung und Trennung von Theorie und Praxis auf verschiedenen Ebenen. Indem nicht nur der Sprachgebrauch selbst als eine Praxis verstanden wird, in der es um Erfahrungen des Denkens geht, die sich selber nicht über alle anderen kulturellen Praktiken stellt, reiht sich das Philosophieren ein in die verschiedenen Bemühungen, Leben menschlich und fruchtbar zu gestalten.

3. Transformativ Phänomenologie ist ein Vorgehen, in dem Phänomene nicht Objekte der Anschauung sind, vielmehr findet sich derjenige, der sich auf ein Phänomen einlässt, bereits inmitten der

Phänomene selbst. Phänomene lassen sich somit nicht letztgültig objektivieren, sondern verändern den, der sie erfährt bzw. beschreibt und werden durch denselben Prozess ihrerseits erweitert und erneuert. Phänomene werden nicht als „Dinge“ beschrieben, sondern als Situationen erschlossen, die ständig in Bewegung bleiben.

4. Transformative Phänomenologie vollzieht sich weder aktiv noch passiv, sondern als ein „mediales“ Geschehen, in dem sich der Denkende immer wieder neu findet. Indem die deutsche Sprache beim Modus der Verben nur zwischen „aktiv“ und „passiv“ unterscheidet, bleibt die Möglichkeit, ein Geschehen im Sinne der grammatischen Form des „Mediums“ zu verstehen, oft unbemerkt. In der Form des Mediums sind Subjekt und Objekt gleichermaßen aktiv und passiv, so dass sich hier eine Vollzugsform andeutet, die aus der gewöhnlichen Dichotomie von aktiv und passiv herausführt.

5. Transformative Phänomenologie arbeitet gegenwartsorientiert quer zu geschichtlichen und kulturellen Traditionen. Von jeder Tradition aus kann die Betrachtung begonnen werden. Im Heranziehen und Durchwandern der verschiedenen geschichtlichen und interkulturellen Perspektiven kann sich ein Profil ergeben, das beispielsweise Phänomene wie „Zeit“, „Sprache“, „Menschsein“, „gutes Leben“, „Sinnlichkeit“, „Kunst“ usw. in interkultureller Perspektive auf innovative Weise erschließt, ohne sie damit abschließend behandeln zu können. Es geht nicht nur um ein kulturspezifisches Verstehen, sondern um die Entfaltung gegenwartsbezogener Perspektiven und Fragestellungen im Horizont verschiedener Kulturen im Sinne eines Philosophierens als Praxis und als Vollzug von Interkulturalität.