

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

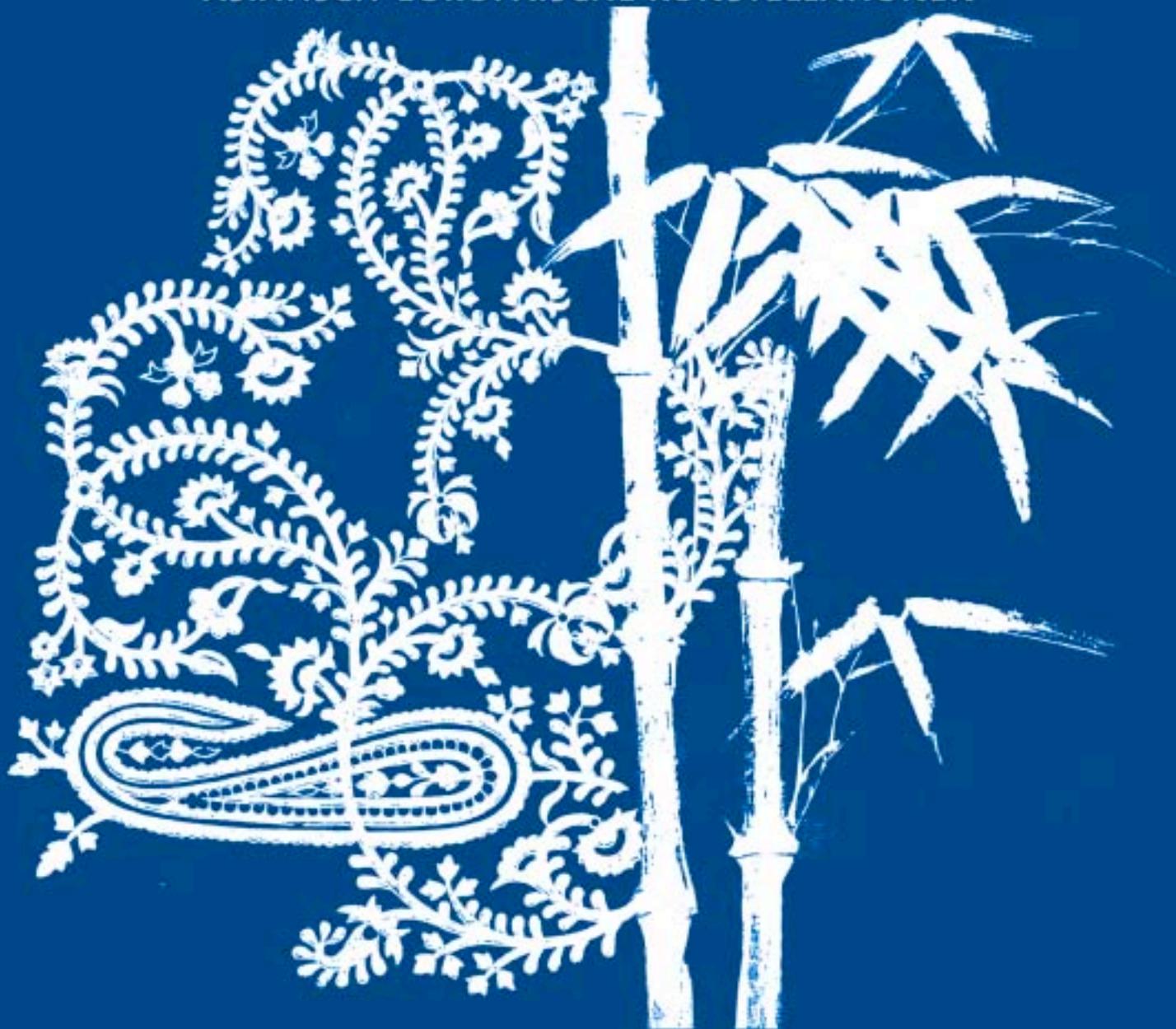
polylog

19₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

*Subjektivität – das therapeutisch-
soteriologische Paradigma in der indischen
und griechischen Philosophie*

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivie-
rung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchine-
sischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im
Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des
modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

*Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen,
wie man handeln soll*

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der inter-
kulturellen Philosophie*

FORUM



SVEN SELLMER

Subjektivität

Das therapeutisch-soteriologische Paradigma
in der indischen und griechischen Philosophie

Beim Vergleich unterschiedlicher philosophischer Konzeptionen, insbesondere solcher aus verschiedenen Kulturkreisen, besteht der fruchtbarste Ansatz häufig darin, sich nicht in erster Linie den Endergebnissen des Nachdenkens zuzuwenden, sondern von den *Problemen* auszugehen, die diesem zu Grunde liegen.

Im Folgenden soll Subjektivität das Thema sein: ein schwieriger und in verschiedenen philosophischen Traditionen uneinheitlich, teilweise sogar ganz unterschiedlich verwendeter Begriff. Daher könnte man auf den ersten Blick meinen, es sei angebracht, zunächst einmal »Subjektivität« **eindeutig zu definie-**

ren und diese Definition als für die weitere Untersuchung maßgeblich festzulegen. Doch damit würde man den Blickwinkel von vornherein allzu sehr verengen und speziell den außereuropäischen Traditionen mit einem starren, ihnen mehr oder weniger fremden Begriffsgerüst entgegentreten, was eine sensible und flexible Begegnung außerordentlich erschwert.

Somit erscheint es aussichtsreicher, zunächst auf ein vages Vorverständnis zu vertrauen und zu sehen, ob sich in den zu vergleichenden Philosophien eine gemeinsame Problematik auffinden lässt, in Auseinandersetzung, mit welcher Philosopheme entstanden sind, die für unser Gefühl dem Bereich der Subjektivität zugehören. Hier ließen sich beispielsweise Stichworte nennen wie Subjekt, Ich, Person, Selbstbewusstsein, Affektivität, Privatheit, Leiblichkeit u. dgl. Auf diese Wei-

Dr. Sven SELLMER unterrichtet
Sanskrit und indische Philosophie
am Institut für Orientalistik
der Adam-Mickiewicz-Universität
Poznań.

¹ Eine ausführlichere Darstellung der hier vertretenen Thesen findet sich in meinem Buch *Formen der Subjektivität*, Alber: Freiburg/München 2005. Dort sind auch zahlreiche Belegstellen und Literaturangaben zu finden, auf die ich nicht in jedem Einzelfall hinweisen werde.





Doch erst wenn die Selbstformung als reflektierte Lebensgestaltung mit einem konkreten Endziel erscheint, haben wir es mit Philosophie zu tun.

se könnte man sich einer *Problematik der Subjektivität* nähern, ohne letzteren Begriff exakt bestimmen zu müssen.

Im Lichte dieser methodologischen Prämissen sollen nun jeweils drei griechische und indische philosophische Traditionen näher ins Auge gefasst werden: Stoa, Epikureismus, neopyrrhonische Skepsis sowie ältere Upanishaden, Sāṃkhya und Frühbuddhismus. In all diesen Fällen lässt sich die Auseinandersetzung mit einer zentralen Problematik wiederfinden, die ich »Ausgesetztheit« nenne.² Dabei geht es um einen ebenso einfachen wie fundamentalen Zug des menschlichen Lebens: Sowohl der größte Teil dessen, was uns selbst ausmacht, wie auch Menschen und Dinge, die uns lieb sind, befinden sich nur in sehr begrenztem Maße in unserer Gewalt, so dass wir in allen diesen Hinsichten den zerstörerischen Machenschaften anderer Menschen oder auch einfach Alter und Schicksal mehr oder weniger hilflos ausgesetzt sind. Auf diese Weise entsteht ein Leidensdruck, der gewissermaßen einen geistesgeschichtlichen Evolutionsdruck darstellt.

Als Reaktion auf diesen Druck lässt sich ein Prozess beobachten, der zur Entstehung hier einschlägiger Philosopheme führt. Diese Entwicklung beginnt, sobald der Mensch mit dem Problem der Ausgesetztheit nicht mehr (nur)

² Damit ist nicht beabsichtigt, die philosophische Terminologie wesentlich zu bereichern. Es geht lediglich darum, einen neutralen Begriff für das betreffende Phänomen zu haben, der nicht bereits mit speziellen Assoziationen oder Theorien aufgeladen ist, wie etwa das buddhistische Konzept der Leidhaftigkeit.

durch verstärkte Schutzmaßnahmen fertig zu werden versucht (Bau von Häusern und Wällen, Bewaffnung usw., aber auch Bitten an die Götter oder Einsatz von Magie), sondern sich darauf besinnt, dass man die Sache auch von der anderen Seite angehen kann: Ob beispielsweise die Zerstörung oder der Diebstahl von Sache X mich leidvoll betrifft, hängt ganz entscheidend davon ab, ob X mir überhaupt wichtig ist. Ist das nicht der Fall, gibt es für mich in Bezug auf X keine Ausgesetztheit (mehr). Was mir aber wichtig ist, darüber kann ich durchaus in einem gewissen Maße verfügen, indem ich mich selbst – und damit den Umfang meiner Eigenwelt (im Sinne der Gesamtheit dessen, was mir emotional wichtig ist)³ – entsprechend forme. Es geht im Folgenden also, kurz gesagt, um *bewusste Selbstformung*. Unbewusst hat eine solche sicherlich schon immer stattgefunden; die Erwachsenwerdung jedes Menschen stellt einen spontanen Prozess dieser Art dar. Doch erst wenn die Selbstformung als reflektierte Lebensgestaltung mit einem konkreten Endziel erscheint, haben wir es mit Philosophie zu tun.

Mit welchen Methoden, in welchem theoretischen Rahmen und mit welchen Erwartungen sie an der Eigenwelt des Menschen arbeiten – darin unterscheiden sich die betrachteten Traditionen nicht unerheblich. Hier kann nur eine sehr grobe Skizze gegeben werden.

³ Den Begriff der Eigenwelt in diesem Sinne übernehme ich von Hermann Schmitz: *Die Person*, Bouvier: Bonn ²1990, § 274 (System der Philosophie IV).





STOA⁴

Das Endziel der stoischen Selbstformung ist idealtypisch in der quasi-mythischen Figur des Weisen verkörpert. Für diesen ist die Welt scharf aufgeteilt in einen ethisch relevanten und einen letztlich gleichgültigen Bereich. Jener umfasst die jeweils eigene Tugend und das unmittelbar damit Verbundene, dieser den ganzen Rest. Obwohl diese Restwelt – zu der etwa auch der Körper des Weisen gehört – wiederum in bevor- und »benachzugte« sowie gänzlich irrelevante Dinge aufgeteilt wird, ändert das nichts an der Tatsache, dass sie den Weisen letztendlich nicht tangiert, er also im Hinblick auf sie über jede Ausgesetztheit erhaben ist. Entscheidend ist allein die Tugend. Diese muss sich im Handeln im Einklang mit der Weltvernunft verwirklichen; Handlungen wiederum sind die Folge von sog. »Impulsen« (*hormai*). Die Tugend im stoischen Sinne beruht daher auf der entsprechenden, d. h. vernunftgemäßen Ausrichtung der Impulse, wofür stoischer Psychologie zufolge das *hēgemonikón*, das zentrale »Steuerungsorgan« der Seele, zuständig ist. Es könnte nun scheinen, dass der Weise durch sein Handeln (etwa den Widerstand gegen einen übermächtigen Tyrannen) dennoch in allerlei von ihm nicht beherrschbare Weltangelegenheiten verstrickt wäre. Doch ist dies nur oberflächlich der Fall, denn die Hauptsache bleibt für ihn stets der

Handlungs*impuls*, nicht das praktische Ergebnis. So ist die Tugend letztlich völlig autonom, nichts kann den Weisen erschüttern, gegen die »Leidenschaften« (*páthē*) – d. h. Lust, Leid, Begehren und Furcht – ist er immun. Seine programmatische »Apathie« (*apátheia*) besteht jedoch nicht etwa in einer absoluten Kälte oder Stumpfheit: Zum einen kennt er durchaus akzeptable Gefühlsregungen (sog. *eupátheiai*), die sich allerdings ausschließlich auf echte Güter und Übel, also auf die Tugend/Untugend und das unmittelbar damit Verbundene beziehen, mithin enttäuschungssicher sind; zum anderen darf er seine Impulse auch auf Dinge richten, die außerhalb dieses Bereichs liegen – jedoch stets nur »unter Vorbehalt« (*meth' hypexairéseōs*), nie mit vollem Engagement, so dass ihm auch hier keine Erschütterung droht. Gegen rein leibliche Empfindungen ist selbst der Weise nicht immun, doch diese spielen für die Stoiker keine nennenswerte Rolle. Für sie zählt im ethischen Sinne nur das, was der Kontrolle durch das *hēgemonikón* unterliegt, und das ist, ihrer Überzeugung nach, das gesamte bewusste Verhalten des Menschen. Selbst von schlimmsten Schmerzen lässt sich der Weise daher zu nichts bewegen, das der Vernunft zuwiderliefe.

Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, sich dem Ideal des Weisen möglichst weit anzunähern, denn nur so realisiert er voll sein Potenzial als vernünftiges Wesen und wird zu einem Mitwirkenden im Plan der göttlichen Vernunft. Damit ist der einzige Weg zum Glück vorgegeben. Er besteht, kurz gefasst, einerseits in einer sehr umfassenden Distanzierung

Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, sich dem Ideal des Weisen möglichst weit anzunähern, denn nur so realisiert er voll sein Potenzial als vernünftiges Wesen und wird zu einem Mitwirkenden im Plan der göttlichen Vernunft.

⁴ Besprochen wird hier eine alt-mittel-stoische Durchschnittslehre, ohne Rücksicht auf eventuelle Differenzen der bedeutendsten Schulhäupter Zenon und Chrysipp.



Anders als das stoische, schreibt das epikureische Therapieprogramm seinen Anhängern keine radikale Transformation ihrer selbst und ihrer Eigenwelt vor, lediglich eine Reduzierung auf das Wesentliche.

von allem Möglichen, das einem gewöhnlich begehrenswert oder Schrecken erregend erscheint, zum anderen in einer Konzentration auf das *hēgemonikón*, oder, wie es bei Epiktet meist heißt: das *hairetikón*, das »Wahlorgan«. Worauf meine Souveränität gegenüber dem Schicksal beruht, was mir niemand nehmen kann, was ich meinem innersten Wesen nach bin – das ist nach den Stoikern also mein Wille (der aber im Idealfall in keiner Weise »willkürlich« ist, sondern sich stets vollständig vom Logos führen lässt).

EPIKUREISMUS

Epikur erklärt unmissverständlich, was allein im Leben zählt: Lust und Schmerz. Damit sind in erster Linie (objektiven Körperzuständen entsprechende) Leibesempfindungen gemeint. Im Hinblick auf diese erkennt Epikur prinzipiell die menschliche Ausgesetztheit an, meint sie aber durch einfache praktische Maßnahmen der Lebensklugheit auf ein erträgliches Maß reduzieren zu können. Für unser Thema interessanter ist sein Umgang mit den Freuden und Leiden des Geistes (*diánoia*), bei dem es ihm vor allem darum geht, alle Arten von Beunruhigungen (*tarachai*), insbesondere Ängste, zu vermeiden. Mit welchen konkreten Argumenten er die Hauptängste vor den Göttern, dem Tod und körperlichem Schmerz zu zerstreuen sucht, muss hier nicht im Einzelnen dargestellt werden; bemerkenswert ist jedoch die wiederkehrende Strategie, bestimmte Fragen (z. B. was nach meinem Tod sein wird) als prinzipiell nichtig und irrele-

vant (*kenós*, wtl. »leer«) auszusondern, da sie mit den Wurzeln aller Relevanz – meiner Lust und meinem Schmerz – weder direkt noch indirekt zu tun haben. Auf diese Weise kommt es auch in der epikureischen Tradition zu einer Trennung zwischen zwei Gegenstandsbe- reichen: der eine umfasst die Dinge, die für mich von Belang, der andere diejenigen, die es nicht sind. Die Unterscheidung erfolgt auf einer völlig anderen Basis als im Stoizismus, ist aber womöglich noch schärfer als dort. Besonders deutlich wird das bei Lukrez, der u. a. mit rhetorischem Geschick vergangene und zukünftige Ereignisse von großem *objektiven* Gewicht (die Punischen Kriege und den Weltuntergang) in all ihrer Gewaltigkeit darstellt, nur um auf diese Weise um so deutlicher zu machen, dass man sich durch den furchterregenden Anschein nicht täuschen lassen darf, sondern das all dies für (jeden einzelnen von) uns in Wirklichkeit nicht die geringste Bewandnis besitzt (*De rerum natura* III 832–842).

Anders als das stoische, schreibt das epikureische Therapieprogramm seinen Anhängern keine radikale Transformation ihrer selbst und ihrer Eigenwelt vor, lediglich eine Reduzierung auf das Wesentliche.

NEOPYRRHONISCHER SKEPTIZISMUS

Methode und Ziel seines Philosophierens fasst Sextus Empiricus zu Beginn des *Grundrisses der pyrrhonischen Skepsis* folgendermaßen zusammen: »Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen, von der aus wir





wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung [*epoché*], danach zur Seelenruhe [*ataraxía*] gelangen« (I 8; Ü.: Hossenfelder). Im vorliegenden Kontext interessieren nicht so sehr die raffinierten Einzelheiten von Sextus' Entgegensetzungskunst (obwohl sie den Großteil seiner Schriften einnehmen), sondern die Frage, worauf die empfohlene Selbstformung beruht, von welcher Art also die Seelenruhe des Skeptikers ist, warum und inwiefern er glaubt, der Ausgesetztheit entronnen zu sein. Vorauszuschicken ist dabei, dass Sextus in den »aufgezwungenen« Dingen – d. h. beispielsweise Hunger, Durst oder körperliche Schmerzen – dem Skeptiker nicht mehr versprechen kann als ein »maßvolles Leiden« (ebd., I 25), so dass also von einem vollständigen Entrinnen nicht die Rede ist. Dennoch hat die Behauptung, über die *Epoché* gelange man zur *Ataraxie*, eine erhebliche Tragweite.

Wie nun hat man sich das phänomenologisch vorzustellen, anders ausgedrückt: Wie ist es, ein Skeptiker zu sein? Da Sextus in dieser Hinsicht nur wenige Hinweise gibt, ist die Frage schwer zu entscheiden. Bei den modernen Interpretationen finden sich zwei Extrempositionen:

A. Die Urteilsenthaltung des Skeptikers betrifft lediglich solche Fragen, über die andere Philosophen, religiöse Fanatiker u. dgl. sich unnötig ereifern – im übrigen Leben ist er ein ganz normaler Mensch und hat in derselben Weise Meinungen wie alle anderen auch.⁵

5 Diese Ansicht wird besonders dezidiert vertreten von Tad Brennan: *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, Garland: New York/London 1999.

B. Der Skeptiker enthält sich im Hinblick auf *alles*, was ihm erscheint, eines abschließenden Urteils. Auf diese Weise kann er zwar ein äußerlich ganz durchschnittliches Leben führen, verfügt jedoch über eine geradezu gespenstische innere Distanz gegenüber allen Dingen.⁶

A lässt sich mit ausdrücklichen Textaussagen nicht in Einklang bringen,⁷ während B eine Konstruktion ist, die nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Geist von Sextus' Beschreibungen des Skeptikers widerspricht.⁸ Dem von Sextus Intendierten dürfte eine Interpretation am besten entsprechen, die beide Extreme vermeidet. Variante B ist insofern zuzustimmen, als der Skeptiker Überzeugung

6 Als Skeptiker, so eine namhafte Forscherin, »we become detached both from the reasons and – more weirdly – from our own responses, which now become themselves nothing more than appearances« (Julia ANNAS: »*Doing without Objective Values*«, in: Malcolm SCHOFIELD & Gisela STRIKER [Hg.]: *The Norms of Nature*, Cambridge Univ. Press: Cambridge 1986, S. 22); darin sieht sie »an immense split between scepticism and ordinary life« (ebd., S. 21). Der Unterschied zum Nicht-Skeptiker sei fundamental: »the suspension of judgement which results from this investigations will produce an inner detachment of a striking kind. [...] So even if his behaviour is externally indistinguishable from the dogmatist's, his inner state is totally different.« (Julia ANNAS & Jonathan BARNES: *The Modes of Scepticism*, Cambridge Univ. Press: Cambridge 1985, S. 169)

7 Vgl. S. SELLMER: *Subjektivität* (Fn. 1), S. 148f., 153f.

8 Bei Sextus sind keinerlei Bilder zu finden, wie sie zur Beschreibung von »inner detachment« (Fn. 6) aus anderen Traditionen geläufig sind: das Schweben, das Betrachten aus großer Höhe, das Spielen einer Rolle usw.

Aber was ihm [dem Skeptiker] so oder so erscheint, nimmt er als bloße Erscheinung hin, ohne persönlich darüber zu urteilen oder sich gar damit zu identifizieren.



... dass die unsichtbare, lebensspendende Essenz des Alls, die den Samen des Feigenbaums erfülle, auch ihm selbst zu Grunde liege (*tat tvam asi*).

gen in *allen* Bereichen vermeidet. Damit ist sicherlich eine gewisse Distanziertheit gegeben, doch nichts deutet darauf, dass diese einen so radikalen Charakter hätte, wie Annas (s. Fn. 6) meint. Am einfachsten kann man die fragliche Art von Distanz als völligen Mangel an Engagement verstehen. Das heißt jedoch nicht, dass der Skeptiker nichts mehr täte – er tut, was ihm gerade angebracht erscheint, und das wiederum folgt aus seiner Erziehung, Sozialisation usw. Aber was ihm so oder so erscheint, nimmt er als bloße Erscheinung hin, ohne persönlich darüber zu urteilen oder sich gar damit zu identifizieren. Er unternimmt gewissermaßen nichts mehr von sich aus, er macht nur noch mit, weder gern noch ungern, eben einfach »ohne Überzeugung« (im umgangssprachlichen Sinne). Auf diese Weise verfließt die Person des Skeptikers gleichsam in die sozialen Bindungen, Konventionen u. dgl., in die er eingebettet ist. Da er sich nicht mehr engagiert, keinem Vorhaben wirklich verpflichtet ist, reagiert er weder auf Erfolge euphorisch noch mit Niedergeschlagenheit auf Misserfolge: So kann ihn das Schicksal nicht mehr ernsthaft erschüttern – das wäre der schlichte Sinn der skeptischen Ataraxie.

DIE ÄLTEREN UPANISCHADEN⁹

Die älteren Upanischaden stellen eine Kompilation über längere Zeit hinweg entstandener,

⁹ Im Folgenden werden nur Passagen aus den im allgemeinen als am ältesten geltenden beiden Prosatexten *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (= BU) und *Chāndogya-Upaniṣad* (= ChU) herangezogen.

teilweise ursprünglich voneinander unabhängiger, kürzerer Texte dar. Daher besteht die fruchtbarste Herangehensweise nicht darin, in ihnen nach einer einheitlichen Lehre zu suchen, sondern die enger zusammengehörigen Stücke für sich zu betrachten und so gewonnene einschlägige Aussagen und Ansätze zusammenzustellen.

In vielen Passagen wird die Frage nach einem Wesenskern des Menschen aufgeworfen – und zwar nicht im Sinne einer bloß objektiven, zweckfreien Suche, sondern (auch) um etwas zu finden, das der Ausgesetztheit des Körpers widersteht, wie in mehreren Passagen deutlich wird.

A. Zum einen finden wir naturphilosophische Herangehensweisen an diese Frage. So wird etwa in einigen Passagen der Atem (*prāṇa*), das vitale Prinzip, als Wesen des Menschen propagiert, denn von ihm hänge das Funktionieren des Gesamtorganismus ab. Und in einer berühmten Belehrung macht der Vater seinem Sohn Śvetaketu klar, dass die unsichtbare, lebensspendende Essenz des Alls, die den Samen des Feigenbaums erfülle, auch ihm selbst zu Grunde liege (*tat tvam asi*).

B. Zum anderen gibt es mehr psychologisch orientierte, für unseren Kontext einschlägigere, Überlegungen, in denen die Begriffe *puruṣa* (wtl. »Mensch«, »Person«) und *ātman* (»Selbst«) dominieren. In diesem Zusammenhang wird häufig die (auch in anderen Kulturkreisen beliebte) Metaphorik einer Innenwelt verwendet, in welcher der tiefste Kern des Menschen sich befindet.





B1. In der Passage *Chāndogya-Upaniṣad* VIII 7–12 erscheint der Atman gewissermaßen als die verkörperte Überwindung der Ausgesetztheit, denn ihm werden *a priori* Attribute wie Unversehrtheit, Unzerstörbarkeit und absolute Selbstbestimmtheit zugeschrieben. Inhaltlich dagegen ist er unbestimmt; so kann man sinnvoll fragen, ob z. B. mein Körper der Atman ist, worauf sich die negative Antwort von selbst ergibt. Auf diese Weise werden in dem genannten Abschnitt verschiedene Kandidaten erwogen (neben dem Körper Traum-Ich und Tiefschlaf-Ich), die alle an den Atman-Kriterien scheitern und von denen sich der Suchende daher abwendet. Diese Strategie kann beliebig fortgesetzt werden: Wir haben es hier also mit einer Art *via negativa* der Selbstformung zu tun.

B2. Für die weitere Entwicklung der indischen Philosophie sind mehrere Passagen von großer Bedeutung, in denen sich idealistische Lehren finden: Hinter den einzelnen Akten des Sehens, Riechens, Denkens usw. wird eine Instanz (Atman oder Puruscha) identifiziert, von der – als dem »unsichtbaren Seher, dem unhörbaren Hörer« usw. – die jeweiligen Akte abhängen. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert dabei weniger der erkenntnistheoretische Aspekt dieser Lehren, sondern die Rolle, die ihnen bei der Etablierung eines der Ausgesetztheit enthobenen Wesenskerns zufällt. Ein moderner Interpret bringt sehr treffend zum Ausdruck, worum es hier geht: »To identify oneself with a self which stands above any recognizable object is to become invulnerable. Mind, body, emotions—

all these are susceptible to pain and suffering. But all these can be made objects of knowing, and therefore there must be a knowing subject that is deeper and more fundamental than they. It is that unknowable, knowing subject which is the true self. Why then fear sickness, suffering, or death? These affect what the self perceives; they do not affect what the self is.«¹⁰ Wissen und Wahrnehmen geraten hier also primär gewissermaßen als Modi der Distanzierung in den Blick: Indem ich d. h. von einem Schmerz *weiß*, bin ich schon nicht mehr einfach identisch mit dem vom Schmerz Betroffenen. Dieser Aspekt idealistischer Theorien, der durchaus auch in der europäischen Tradition eine nicht unerhebliche Rolle spielt, wird in den oft einseitig erkenntnistheoretisch orientierten Interpretationen nicht immer angemessen beachtet.

B3. In dem berühmten Dialog der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (BU) zwischen dem Weisen Yājñavalkya und dessen Frau Maitreyī kommt der Atman/das Selbst in noch einer anderen Funktion in den Blick. Dort heißt es: »Wahrlich, Frau, der Ehemann ist (der Ehefrau) nicht um des Ehemannes willen lieb, sondern um des Selbstes/ihrer selbst willen [*ātmanas tu kāmāya*] ist der Ehemann (der Ehefrau) lieb.« (BU II 4,5) Für den Ehemann werden dann weitere Wesenheiten eingesetzt, bis hin zum All. Der Atman fungiert hier also, heideggerisch gesprochen, als primäres

Wir haben es hier also mit einer Art *via negativa* der Selbstformung zu tun.

¹⁰ Joel BRERETON: »The Upanishads«, in: Theodore DE BARY & Irene BLOOM (Hg.): *Approaches to the Asian Classics*, Columbia University Press: New York/Oxford 1990, S. 126.



»Dieser mein Atman im Inneren des Herzens ist feiner als ein Reis- oder Gersten- oder Senf- oder Hirsekorn oder der Kern eines Hirsekorns. Dieser mein Atman im Innern des Herzens ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als die Welten.«

Chandogya-Upanischad

Umwillen, als Quell aller Bedeutsamkeit. Dabei lässt sich die Doppeldeutigkeit des Wortes *ātman* in der Übersetzung nicht mit *einem* deutschen Begriff wiedergeben: es bezeichnet die metaphysische Wesenheit »Selbst«, dient aber zugleich ebenso (und zwar ursprünglich) als Reflexivpronomen. Klar ist nichtsdestoweniger die lebenspraktische Tendenz, die hinter dieser Lehre steht: Man soll sich von allem nur sekundär Bedeutsamem ab- und allein dem Ausgangspunkt dieser Bedeutsamkeit zuwenden: dem Atman, dem Selbst.

B4. Zu den bekanntesten und folgenreichsten der in den älteren Upanischaden zu findenden Lehren dürfte die von der Identität von Individual- und Weltprinzip – *ātman* und *brahman* – gehören. Entscheidend ist nicht nur, dass diese Einheit objektiv besteht, sondern dass der jeweilige Mensch um sie »weiß«¹¹ – wobei nicht ein rein intellektuelles Wissen gemeint ist, sondern eine Verwirklichung dieser Einheit, die man auf mystisch-meditativem Wege erlangen kann, wie etwa die folgende Passage nahelegt: »Dieser mein Atman im Inneren des Herzens ist feiner als ein Reis- oder Gersten- oder Senf- oder Hirsekorn oder der Kern eines Hirsekorns. Dieser mein Atman im Innern des Herzens ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als die Welten« (*ChU* III 14,2–4).

¹¹ Stellvertretend für viele Passagen sei hier zitiert: »Daher wird ein Mensch, der dies [das Wesen des Atman] weiß, friedvoll, beherrscht, ruhig, duldsam und gesammelt, und er sieht das Selbst in sich selbst, er sieht alles als das Selbst an« (*BU* IV 4, 22–23).

Die sich hier aussprechende Konzeption der Erlösung verbindet den Rückzug in das eigene Innerste, das Selbst, mit der Verwirklichung eines alles umgreifenden Einheitsgefühls. Dies hat auf den ersten Blick etwas Paradoxes. Eine Möglichkeit, solche Vorstellungen¹² zu verstehen, bietet folgende Überlegung: Im Verlauf der Konzentration auf das Selbst verlieren die Dinge der Welt sowohl ihre anziehende wie auch ihre abstoßende Wirkung; ein ganz ähnliches Bild ergibt sich aber auch, wenn ich »alles als das Selbst ansehe« (s. Fn. 11), meine Anteilnahme sich also, entsprechend »verdünnt«, in inflationärer Weise auf alles ausdehnt. Im Moment der pantheistischen Identifizierung von Selbst und Weltseele bietet sich also die gesamte Welt gewissermaßen in einheitlicher Beleuchtung dar (die allerdings weniger intensiv ist als die gewohnte, wie die oben verwendeten Attribute des Erlösten nahe legen). Konzentration auf das Innerste und Auflösung im All wären in dieser Hinsicht somit gewissermaßen zwei Aspekte derselben Sache, je nachdem, ob der Blick nach außen oder nach innen geht. In beiden Fällen verschwinden die Grenzen zwischen »meiner« Welt (= dem, was mich betrifft) und der irrelevanten Restwelt vollends.¹³

¹² Eine gewisse Verwandtschaft besteht zur stoischen Konzeption der »Aneignung« (*oikeiōsis*); vgl. dazu S. SELLMER: *Subjektivität* (Fn. 1), S. 42–60.

¹³ Diese Vorstellungen haben auch eine ausgeprägt leibliche Komponente, die sich gut mit den Schmitz'schen Begriffen der Weitung und Engung beschreiben lässt, doch darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.





SĀṂKHYA

Im, textlich vor allem durch die *Sāṁkhyakārikā* (= SK) repräsentierten, klassischen Sāṁkhya gibt es eine scharfe Trennung zwischen einem materiellen Prinzip, der *prakṛti* (Weltstoff, Urmaterie), und einem Bewusstseinsprinzip, dem *puruṣa* (gedacht als existierend in Form unzähliger separater Monaden). Dabei werden zum Bereich der *prakṛti* neben dem Grobstofflichen auch Empfinden und Denken gerechnet, kurz fast alles, was im Westen traditionell der Seele und heutzutage dem »Geist« (mind) zugeschrieben wird. Die Funktion des *puruṣa* besteht allein darin, dass diese Ereignisse zu Bewusstsein kommen, inhaltlich hat er nichts mit ihnen zu tun. Lediglich als Folge unserer Verblendung fühlen wir – die wir eigentlich *puruṣas* sind – uns vom Weltgeschehen, zu dem ja auch Empfinden und Denken »unseres« Organismus gehören, betroffen und (wähnen zu) leiden. Die Verblendung geht letztlich auf das Konto eines speziellen Bestandteils des (feinstofflichen) psychischen Organismus: des »Ich-Machers« (*ahaṁkāra*), der dafür verantwortlich ist, dass psychische Inhalte von der betreffenden Person auf sich bezogen werden.¹⁴ Die Erlösung zu Lebzeiten tritt gemäß

¹⁴ Diese Formulierungen sind absichtlich unscharf, denn die Lage ist paradox: Man kann eigentlich nicht sagen, dass der *puruṣa* leidet oder auch nur zu leiden wähnt, denn alles Empfindungen und Gedanken gehören zum Bereich der *prakṛti*. Auf welche Weise der *puruṣa* in das Leiden verstrickt wird, bleibt letztlich mysteriös und wird von den Autoren der Sāṁkhya-Tradition versucht, mit diversen Gleichnissen zu erhellen.

dem klassischen Sāṁkhya ein, sobald die Subjektivierungsaktivität des *ahaṁkāra* endet, was mit der Einsicht »Ich bin nicht –, – ist nicht mein, – ist kein Ich« (SK 64) einhergeht. Bis zum Ableben des Körpers, mit dem jegliches empirische Bewusstsein schwinden würde, könnte dann der *puruṣa* in seinem eigentlichen Wesen, als bloßer Zuschauer des Tanzes der *prakṛti*¹⁵ fungieren. Praktisch scheint dies darauf hinauszulaufen, dass der Erlösungssuchende sich radikal von seinem Erleben distanziert. So würde, um es auf eine Formel zu bringen, aus dem naiven »Ich empfinde« ein »Der *puruṣa* konstatiert, ›Es findet eine Empfindung statt«, wobei jedoch der nahe liegende Irrtum zu vermeiden ist, den *puruṣa* als eine Art Mikrosubjekt aufzufassen: Der *puruṣa* hat kein Bewusstsein, er *ist* Bewusstsein.¹⁶

... dass der Erlösungssuchende sich radikal von seinem Erleben distanziert.

FRÜHBUDDHISMUS¹⁷

Die erste der Vier Edlen Wahrheiten kann geradezu als klassische Formulierung der Aus-

¹⁵ Ein Gleichnis der *Sāṁkhyakārikā* 65f.

¹⁶ Historisch gesehen, scheint die hier besprochene Konzeption einer Erlösung zu Lebzeiten, wie auch das psychische Organ *ahaṁkāra*, nicht von Anfang an in der Sāṁkhya-Tradition vorhanden gewesen zu sein. Die älteste Vorstellung vom Zustand der Erlöstheit war wohl ausschließlich die eines, gleichzeitig mit dem Tod eintretenden, leeren Bewusstseins – vgl. S. SELLMER: *Subjektivität* (Fn. 1), S. 252–254.

¹⁷ Mit diesem Begriff ist der Buddhismus gemeint, wie er durch die älteren Teile des Pālikanon repräsentiert wird. Auf die damit verbundenen, erheblichen philologischen Schwierigkeiten kann hier nicht eingegangen werden.



Später verdrängt das Unwissen den Durst weitgehend aus der Position des Grundübels, und der Gleichmut wird zu einem untergeordneten Aspekt des Nirvana.

gesetztheitsproblematik dienen, während die dritte das Ziel des buddhistischen Erlösungsweges enthält: »Dies ist ferner, ihr Mönche, die Edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Tod ist leidvoll, mit Unliebem vereint sein ist leidvoll, von Liebem getrennt sein ist leidvoll; wenn man etwas wünscht und es nicht erlangt, das ist leidvoll [...] Dies ist ferner, ihr Mönche, die Edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Es ist die Aufhebung des Durstes durch völlige Begierdelosigkeit, das Aufgeben, Ablehnen, Sich-Freimachen und Nicht-daran-Haften.« (*Vinayaṭīka* I 10, Übers. Frauwallner, mod.). »Durst« (*tanhā*, Skt. *trṣṇā*)¹⁸ steht hier synekdochisch für alle Formen affektiver Verstrickung in die Welt. Wie die dritte Wahrheit lehrt, liegt der Schlüssel zur Erlösung darin, sich von allen Dingen, mit denen man so verbunden ist, zu distanzieren. Den auf diese Weise erreichten Zustand der Distanz bezeichnen die Autoren des Pali-Kanons mit dem Begriff *upekkhā* (Skt. *upekṣā*), der traditionell mit »Gleichmut« übersetzt wird. Historisch gesehen, handelt es sich dabei um ein sehr ursprüngliches, in alten Passagen des Kanons eng mit dem Nirvana verbundenes (an einigen Stellen sogar geradezu synonymes) Konzept. Später verdrängt das Unwissen (*avijjā*, Skt. *avidyā*) den Durst weitgehend aus der Position des Grundübels, und der Gleichmut wird zu einem untergeordneten Aspekt des Nirvana. In unserem Zusammenhang sind aber gerade die Bemühungen des buddhisti-

schen Adepten um gleichmütige Distanz und die ihm dabei zur Verfügung stehenden Methoden interessant, die sich schematisch in nichtdiskursive und diskursive einteilen lassen (wobei auch Mischformen vorkommen).

Die wohl älteste nichtdiskursive Methode besteht in einer gegenstandslosen Meditation, deren Verlauf in der alten Liste der Vier Versenkungen (*jhāna*, Skt. *dhyāna*) beschrieben wird. Nachdem er das Denken, aber auch alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen hinter sich gelassen hat, gelangt der Meditierende mit ihrer Hilfe zur vierten Versenkung, »die frei ist von Freude und Leid, zur höchsten Reinheit von Gleichmut und Achtsamkeit« (*Dīghanikāya* [= DN] III 222).

Eine andere, heutzutage wieder sehr populäre nichtdiskursive Meditationstechnik legt großen Wert auf Achtsamkeit (*sati*, Skt. *smṛti*). In der *Lehrrede von den Anwendungen der Achtsamkeit* (*Satipaṭṭhānasutta*, DN II 290–315) wird beschrieben wie der Adept seine Aufmerksamkeit auf seinen Atem, auf seine Körperhaltungen, auf seine Handlungen, auf seine Empfindungen sowie auf seinen Geist richtet, mit dem Ziel, sich all diese Dinge in allen Einzelheiten bewusst zu machen. Dies aber ist eine höchst wirkungsvolle Methode, um Distanz zu dem jeweils Beobachteten zu entwickeln, wie die folgenden Bemerkungen eines modernen Praktikers zeigen: »Man wird dabei dazu kommen, die Körperhaltungen wie die Bewegungen und Posituren einer großen Gliederpuppe zu empfinden. Gegenüber diesem Bewegungsspiel der Körperpuppe wird sich ein Gefühl der Fremdheit, ja auch des leichten

¹⁸ Buddhistische Begriffe werden jeweils erst in ihrer Pāli-, dann in ihrer Sanskritvariante angegeben.





Belustigtseins einstellen, in dem sich die gewohnheitsmäßige Identifizierung mit diesem Körper zu lösen beginnt.«¹⁹

Diskursiv kann man Vorgehensweisen nennen wie beispielsweise diejenige, die der Buddha in folgendem Dialog einsetzt (die Ähnlichkeit zur oben skizzierten ChU-Passage [B1] springt ins Auge): »Was meint ihr, Mönche: Ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig? – Unbeständig, Herr. – Und ist das Unbeständige Leiden oder Freude? – Leiden, Herr. – Und ist es richtig, das Unbeständige, Leidvolle und der Veränderung Unterworfenen so zu betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst‹ [attā = Skt. ātman]? – Keineswegs, Herr.« (Saṃyuttanikāya [= SN] III 66–68).

An einer anderen Stelle heißt es, man solle die Körperlichkeit – aus den oben genannten Gründen – so betrachten: »Das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.« (SN III 22) Hier haben wir die Distanzierung in eine klassische Formel gefasst (von der auch die oben zitierte Stelle aus der *Sāṃkhyakārikā*, über Zwischenstufen, abstammen dürfte).

Im Unterschied zur Mehrzahl der bisher angesprochenen Traditionen strebt die buddhistische Selbstformung nicht auf das Einswerden mit einem innersten Wesen o. dgl. hin. Vermutlich wurde eine solche Motivation als schädlich verworfen, da die eifrige Konzentration auf ein derart konkret vorgestelltes Ziel dem angestrebten Gleichmut allzu sehr widersprochen hätte. Vielmehr steht eine negative Methode im Vordergrund, wie sie in der Ge-

schichte des alten Mönchs Khemaka sehr schön zum Ausdruck kommt. Dieser gibt an, nach Jahren der Übung zwar Fortschritte gemacht, das Ziel aber noch nicht erreicht zu haben: »In diesen Fünf Gruppen [khanda, Skt. skandha] des Ergreifens, Freund, erblicke ich kein Selbst oder zum Selbst Gehöriges, doch bin ich kein von den Befleckungen freier Arhat: Ich finde in den Fünf Gruppen des Ergreifens ein ›Ich bin‹ [asmi], ein ›Ich bin dies‹ [ayam aham asmi] erblicke ich nicht (mehr).« (SN III 128) »Ich bin dies« darf man wohl als Formel für die manifeste, durch einen geübten Praktiker wie Khemaka leicht bemerk- und daher auch auflösbare Identifizierung seiner selbst mit einem Element der Fünf Gruppen des Ergreifens (Körperlichkeit, Empfindungen, Wahrnehmungen, Geistesformationen, Bewusstsein) verwenden. Beim »Ich bin« dagegen scheint es sich um ein subtileres Phänomen zu handeln. Khemaka zufolge beziehe es sich nicht auf einen bestimmten Bestandteil der empirischen Person, sondern sei ganzheitlich verteilt, wie der Geruch einer Lotosblüte über die gesamte Blüte. Nur durch langwieriges, geduldiges Üben sei es zu beseitigen. Der Mönch scheint also darauf abzielen, auch den letzten Rest an persönlicher Betroffenheit, des bloß noch diffusen Gefühls, dass es um *mich* geht, zum Verschwinden zu bringen. – Auf diese Weise würde dann auch er selbst, als Person, sich auflösen.

Der Mönch scheint also darauf abzielen, auch den letzten Rest an persönlicher Betroffenheit, des bloß noch diffusen Gefühls, dass es um *mich* geht, zum Verschwinden zu bringen.

RÜCKSCHAU UND AKTUALITÄT

Wenn man nun die skizzierten Ansätze Revue passieren lässt, sieht man, dass sie sich mit der

19 NYANAPONIKA: *Geiststraining durch Achtsamkeit*, Christiani: Konstanz 1970, S. 60.





Es sind mehr als theoretische Modelle, es sind vielmehr Lebensentwürfe, deren Wert nicht nur von Stichhaltigkeit der Einzelthesen und Kohärenz der betreffenden Systeme abhängt, sondern ebenso von der praktischen Realisierbarkeit des aufgezeigten Weges.

derselben Problematik auseinandersetzen, für diese eine radikale Lösung anstreben und zu diesem Zweck Strategien der Selbstformung entwickeln. Dies ist angesichts des ganz anderen kulturellen Hintergrunds der griechischen und indischen Systeme an sich ein bemerkenswertes Faktum. Die strukturellen Parallelen gehen aber noch weiter: Gemeinsam ist allen betrachteten Systemen die große Bedeutung, welche die Technik der Distanzierung spielt. Ereignisse, Menschen, Dinge, die gewöhnlich zum engsten Bereich des mich persönlich Betreffenden gehören, werden – mit dem jeweiligen System entsprechenden, oft ganz unterschiedlichen Begründungen – als belanglos entlarvt; meine Selbstformung besteht somit darin, sie entsprechend zu behandeln, sie also in den Bereich des Gleichgültigen abzuschieben. Generell findet sich in allen betrachteten Fällen eine Unterscheidung zwischen einem leidvollen Ist-Zustand mit einer Eigenwelt, deren Kern man als »Ich« bezeichnen könnte, und einem Glück, oder sogar Erlösung, verheißenden Endziel – dies ist die allgemeinste Charakteristik dessen, was ich die *therapeutisch-soteriologische Herangehensweise an die Subjektivität* nennen möchte. Die Endziele und die zu ihnen führenden Wege unterscheiden sich nicht unerheblich; unsere Beispiele lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Verwirklichung der Identität mit einem über die Ausgesetztheit enthobenen Etwas, das ich wesenhaft bin (hier bietet sich der Begriff »Selbst« an), durch radikale Transformation des Ich (Stoiker, Sāṃkhya, Upanischaden [B1+2])

Heilsame Reduzierung des Ich durch Aufgabe »leerer« Ängste und Begierden (Epikureismus)

Verflüssigung des Ich durch Verzicht auf alle festen Meinungen und jegliche Eigeninitiative (Skepsis)

Auflösung des Ich durch umfassende Distanzierung (Buddhismus)

Verwirklichung der Einheit von Selbst und All durch radikale Transformation des Ich in einer simultanen Doppelbewegung von extremer Kontraktion und Expansion (Upanischaden [B4])

In allen diesen Fällen geht es letztendlich um *praktische* Selbstformung; deren Möglichkeit beruht jedoch darauf, daß der Problembereich der Subjektivität auch philosophisch durchdacht und begrifflich erschlossen wird. Diesen therapeutisch-theoretischen Doppelcharakter gilt es bei der Interpretation der betreffenden Philosopheme immer im Blick zu behalten. Dem therapeutischen Aspekt der behandelten Traditionen würde man nicht gerecht, wenn man ihre Konzeptionen von Ich und Selbstformung lediglich als psychologische bzw. philosophische Theorien betrachten würde. Es sind mehr als theoretische Modelle, es sind vielmehr Lebensentwürfe, deren Wert nicht nur von Stichhaltigkeit der Einzelthesen und Kohärenz der betreffenden Systeme abhängt, sondern ebenso von der praktischen Realisierbarkeit des aufgezeigten Weges. Denn es handelt sich bei der Ausgesetztheit nicht um ein rein objektives Problem, das man hoffen dürfte, mit geduldiger wissenschaftlicher Arbeit abschließend zu lösen. Vielmehr ist es eine *höchst persönliche Aufga-*





be: Die Frage nach der Gestaltung seiner selbst lässt sich nicht einfach *beantworten*, jeder für sich kann die Antwort in jedem Augenblick bloß *sein*. Diese Grundeinsicht der Existenzphilosophie klingt heute fast ein wenig banal; dennoch ist es wichtig zu betonen, dass ernsthaftes Philosophieren in diesem Kontext kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern immer auch eine *Selbstformung* ist: das heißt, der Gegenstand des Nachdenkens verändert sich fortwährend im und durch den Prozess des Nachdenkens selbst.²⁰ Eben darauf beruht die völlig ungebrochene Aktualität – besser gesagt: die Zeitlosigkeit – der antiken Zeugnisse eines Ringens um eine Gestalt meiner selbst, die dem Leiden ganz, oder zumindest weitgehend, enthoben ist.

All dies gilt ohne jeden Unterschied sowohl für die griechischen als auch für die indischen Ansätze. Daher halte ich die therapeutisch-soteriologisch aufgefasste Subjektivitätsproblematik für eines der wenigen Felder, auf denen sich antike und moderne, abendländische und außer-europäische Philosophen völlig gleichberechtigt begegnen und gegenseitig befruchten können.

EPILOG: DIE MODERNE SUCHE NACH DEM ICH

Neben der Ausgesetztheit gibt es noch einen weiteren, speziell modernen Zugang zum Be-

²⁰ Dabei setze ich voraus, das zumindest die maßgeblichen der für die dargestellten Lehren verantwortlichen Philosophen tatsächlich in ernsthafter und engagierter Weise philosophiert haben. Natürlich gab es daneben auch in der Antike bloße Dogmatiker und Begriffsakrobaten.

reich der Subjektivität, der in gewisser Weise von der entgegengesetzten Seite her erfolgt. Descartes mit seiner Selbstversicherung im radikalen Zweifel stellt hierbei erst eine Vorstufe dar. Das Reifen der Subjektivitätsproblematik in der modern-westlichen Form kann man ausgehend von Lichtenbergs bekannter Kritik am *Cogito ergo sum* beobachten: »*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch *Ich denke* übersetzt.«²¹ Damit ist Descartes einer gewissen Naivität überführt; später machen Philosophen wie Avenarius und Mach mit Lichtenbergs Anregung Ernst und schaffen in Gestalt des Empiriekritizismus ein System, in dem es nur noch unpersönliche »Denkungen«, »Fühlungen« usw. gibt und das sog. Ich lediglich eine bequeme Fiktion darstellt. Doch Lichtenberg und seine Nachfolger schießen über das Ziel hinaus, denn so einfach ist der gesamte Inhalt der Welt nicht zu objektivieren. Was Lichtenberg übersieht oder übergeht, darauf dürfte als erster Philosoph Johann Gottlieb Fichte den Finger gelegt haben, der sich die grüblerische Frage stellt: »Die Beziehung der Anschauung auf mich, das, wodurch sie meine Anschauung wird, ist nichts anderes als ein Gefühl. Denn warum erscheint mir meine Anschauung als die *meine*? warum nicht als Bewegung – Eindruck p. von etwas außer mir? Warum rechnen wir unsere Vorstellungen als zu uns gehörig? Eine wichtige Frage, die bisher noch nie, auch von Kant nicht, aufgeworfen

... dass ernsthaftes Philosophieren in diesem Kontext kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern immer auch eine Selbstformung ist: das heißt, der Gegenstand des Nachdenkens verändert sich fortwährend im und durch den Prozess des Nachdenkens selbst.

²¹ Georg Christoph LICHTENBERG: *Sudelbücher*, Bd.II, Zweitausendeins: Frankfurt am Main 1998, S. 412.





Warum eigentlich hat in der Antike und bis hin zu Fichte niemand diese scheinbar banale, in Wirklichkeit aber geniale Frage gestellt: »Mein Ich, nicht das deinige. Wo ist der Unterschied?«

wurde.«²² Fichte geht es in diesen Überlegungen nicht darum, das Ich zu transformieren oder es gar aufzulösen, sondern im Gegenteil darum, seiner überhaupt erst einmal begrifflich habhaft zu werden.²³ Kaum einen Philosophen vor ihm scheint es gestört zu haben, dass beim Nachdenken über »das Ich« u. dgl. stets unklar bleibt, inwiefern all dies auch *mich ganz persönlich* betrifft. Warum eigentlich hat in der Antike und bis hin zu Fichte niemand²⁴ diese scheinbar banale, in Wirklichkeit aber geniale Frage gestellt: »Mein Ich, nicht das deinige. Wo ist der Unterschied?«²⁵ Vielleicht gibt es hierauf keine theoretisch befriedigende Antwort, doch das Problem ist echt: Die Verunsicherung im Hinblick auf das eigene Ich, die von Fichte in der philosophischen Sprache seiner Zeit formuliert wird, ist als Lebensgefühl in der Lite-

ratur des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jhs. weit verbreitet – die Angst vor Selbstverlust, das Leiden an der eigenen Gleichgültigkeit (ennui, Weltschmerz), Nihilismus u. dgl. – und dürfte auch zu Beginn des 21. Jhs. noch präsent sein.²⁶ Doch ist Fichtes Fragestellung wirklich ein epochaler Durchbruch?²⁷ Oder handelt es sich vielleicht nur um eine typisch westlich-moderne krankhafte Überbetonung des Subjekts? Um eine von der Postmoderne bereits überwundene Einseitigkeit?²⁸ Mir wenigstens scheint, dass Fichte durchaus einen wichtigen Punkt getroffen hat, dessen Implikationen noch lange nicht voll verstanden sind. Daher dürfte es für das Nachdenken über Subjektivität eine fruchtbare Strategie sein, die traditionellen therapeutischen Ansätze mit der bohrenden Frage nach »meinem« Ich, wie sie Fichte und seine Nachfolger beschäftigt, zu konfrontieren oder auch zu kombinieren.²⁹

22 Johann Gottlieb FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. IV 2, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 73. – Überzeugender freilich als beim Schreiben oder Vorstellen drängt sich die Irreduzibilität einer gewissen subjektiven Nuance beim Fühlen von Schmerz, Angst u. dgl. auf. Von den modernen Philosophen, die in Anknüpfung an Fichte dieser Nuance nachgehen, sind vor allem Schmitz, Henrich, Pothast und Frank zu nennen.

23 In Fichtes späteren Werken kann man dagegen durchaus die Motivation finden, das Ich in gewisser Weise wieder loszuwerden, doch dies kann und muss hier nicht weiter verfolgt werden.

24 Dies schließt Indien mit ein, wenngleich die indischen Denker diesem Problem erheblich näher kommen als ihre griechischen Zeitgenossen.

25 Johann Gottlieb FICHTE: *Gesamtausgabe*, S. 73. (Alle Fichte-Zitate nach Hermann Schmitz: *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel*, Bouvier: Bonn 1992, S. 8.)

26 Bis weit ins 20. Jh. hinein wird dieses geistesgeschichtliche Phänomen mit seinen, teilweise höchst bedrohlichen und unheimlichen, Metamorphosen verfolgt von Michael GROSSHEIM: *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*, Mohr Siebeck: Tübingen 2002.

27 So H. SCHMITZ: *Die entfremdete Subjektivität* (Fn. 25), S. 5–21.

28 Als Vorreiter der Theoretiker vom »Tod des Subjekts« könnte Lichtenberg selbst gelten, der seinen oben zitierten Aphorismus kühl abschließt: »Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.«

29 Eine, allerdings vorwiegend kritische, Auseinandersetzung mit einem Versuch, Sāṃkhya und Sartre zusammenzubringen, findet sich in S. SELLMER: *Subjektivität*, S. 256–262.

