

Studien zur Anthropologie und Kulturphilosophie 2

Robert Lehmann (Hrsg.)

Philosophische Dimensionen des Impersonalen



Philosophische Dimensionen des Impersonalen

Herausgegeben von
Robert Lehmann

STUDIEN ZUR ANTHROPOLOGIE UND KULTURPHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Annika Hand und Tim-Florian Steinbach

Wissenschaftlicher Beirat:
Thomas Ebke, Annette Hilt, Hans-Peter Krüger,
Volker Schürmann, Matthias Wunsch

Band 2

ERGON VERLAG

Philosophische Dimensionen des Impersonalen

Herausgegeben von
Robert Lehmann

ERGON VERLAG

Gefördert mit Mitteln der Stiftung Alfried Krupp Kolleg Greifswald

Titelbild:
Heiko Krause
www.krausesbilder.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISSN 2627-0919

ISBN 978-3-95650-767-0 (Print)

ISBN 978-3-95650-768-7 (ePDF)

Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht auf einen internationalen Workshop zurück, der im Januar 2020 unter dem Titel „Philosophische Dimensionen des Impersonalen“ im Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald stattfand. Ohne die finanzielle Förderung der Stiftung Alfred Krupp Kolleg Greifswald und die unermüdliche Unterstützung des wissenschaftlichen Geschäftsführers, Dr. Christian Suhm, der wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen Christin Nestler und Katja Kottwitz sowie der studentischen Mitarbeiterinnen Susanne Kuhn und Charlotte Wenke wären diese für die Teilnehmenden sehr fruchtbaren Tage nicht möglich gewesen. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle von Herzen für den reibungslosen Ablauf und die so konstruktive wie kreative Atmosphäre danken. Es war ein großes Glück, sich wie selbstverständlich auf sie alle verlassen zu können. Dem Ziel, einen Überblick über die sprachlichen und logischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen und künstlerischen Perspektiven des Impersonalen zu gewinnen sowie erste Ansätze zu ihrer einheitlichen Bestimmung zu entwickeln, konnten wir nicht zuletzt aufgrund der idealen Bedingungen nahekomen, unter denen diese Veranstaltung verwirklicht wurde.

Die Entscheidung, die Ergebnisse dieser Tage in einer Anthologie zusammenzuführen, durch weitere Beiträge anzureichern und öffentlich zugänglich zu machen, wurde schließlich durch die Bereitschaft des Ergon Verlags bestärkt, den Band in der Reihe *Studien zur Anthropologie und Kulturphilosophie* zu veröffentlichen. Herrn Holger Schumacher und Frau Julia Prez vom Ergon Verlag sowie den Reihenherausgebern, Frau Dr. Annika Hand und Herrn Dr. Tim-Florian Steinbach, sei an dieser Stelle für die professionelle und engagierte Zusammenarbeit gedankt. Das Foto von Heiko Krause, das den Einband ziert, prägte schon die Stimmung der Greifswalder Tage und ich bin ihm für die Möglichkeit, es nun auch hier nutzen zu dürfen, sehr dankbar.

Wie der Beginn dieses Projektes, so verdankt sich auch sein erfolgreicher Abschluss in Form des vorliegenden Bandes der finanziellen Zuwendung der Stiftung Alfred Krupp Kolleg Greifswald. Ich bin ihr für die großzügige Ermöglichung der Drucklegung sehr dankbar und freue mich, dass die Früchte gemeinsamer philosophischer Arbeit hier nun öffentlich ihren Ausdruck finden können.

Inhalt

Robert Lehmann

Dimensionen des Impersonalen – Zur Einführung 9

Michael Astroh

Sprachliche und logische Impersonalität 41

Fabian Strobel

Bin Ich Es? Das Wort als Subjekt und Prädikat bei Karl Kraus 73

Rolf Elberfeld

„Impersonales“ im *Subjekt* und im *Geschehen* 85

Thomas Schmaus

„Es geht“: Die Dimension des Impersonalen in Heinrich Rombachs
Strukturphilosophie..... 113

Christian Rößner

Il y a. Levinas über die unerträgliche Seichtigkeit des Seins 133

Eric Ebner

Organisation im ichlosen Bewusstseinsfeld – Gurwitschs Kritik
an einer egologischen Phänomenologie..... 149

Stefan Lang

Anonymes Selbstbewusstsein 171

Ralf Gisinger

Figuren des Unpersönlichen bei Deleuze:
Ein Leben, Haecceitas, man, homo tantum..... 187

Eric Eggert

Manierismus des Seins. Zur Geste des Impersonalen
in Agambens Philosophie..... 211

Daniel Neumann

Formales und kollektives Denken. Spinozas geistiger Automat
anstelle von Descartes' meditierendem Subjekt 235

Annika Hand

Die Person als Einsatz im Spiel der Welten bei Cusanus. Ein Essay..... 255

Robert Lehmann

Impersonale Subjektivität in der Komödie des Solipsismus –
Bemerkungen zur Phänomenologie von Merleau-Ponty und
dem Advaita-Vedānta von Śāṅkara 271

Katrin Felgenhauer

Absurdes Theater – Die Welt im impersonalen Blick 299

Enrico Müller

Impersonalität, Sprache und Maske im Denken Nietzsches 327

Frank-M. Raddatz

Der Altas-Effekt – Zur Gestalt des Impersonalen
im Anthropozän 349

Im Gespräch mit Theodoros Terzopoulos

a song that sings itself..... 361

Dimensionen des Impersonalen – Zur Einführung

Robert Lehmann

*You asked me once, what was in Room 101.
I told you that you knew the answer already.*

Everyone knows it.

– O'Brien

Es wäre wenigstens Ausdruck schlechten Geschmacks, wenn die Einführung in eine Anthologie wissenschaftlicher Beiträge ohne die bescheidene, verschwiegene Verbrüderung des *Pluralis Auctoris* einsetzte und stattdessen zu einer vertraulichen Ansprache griffe: *Stell Dir eben einmal vor, ich würde diesen Text so beginnen.*

Wir wissen doch, wir, Du und ich, spielen in unseren Texten keine Rolle – oder, genau genommen, sehr wohl, nämlich eine unpersönliche. Die Verbindlichkeit wissenschaftlichen Ausdrucks zeigt sich schon daran, dass *man*, also wir, infinit auftreten. Zur Dignität wissenschaftlicher Arbeit gehört ihr Nimbus unpersönlichen Ausdrucks. Die detachierte Haltung verbürgt, dass subjektive mithin unsachliche Elemente den Fluss wissenschaftlicher Erkenntnis und Kommunikation nicht trüben.

Wenn sich Wissenschaftler auf die Spur der Wahrheit begeben, – so will es zumindest die zumeist ja vergebliche Vorstellung – dürfen sie sich nicht von Vorurteilen oder Idiosynkrasien leiten lassen – dürfen also wenigstens das, was sie finden, nicht persönlich nehmen. Sie müssen einer Neutralität verpflichtet bleiben, die ihre Erkenntnisse in einer unpersönlichen Geltung lässt, die durchaus unmenschlich sein darf. Das *Unpersönliche* ist ein Ideal, das uns zeigt: *Persönliches* einzuklammern entspricht dem abendländischen Streben eines Wissens um des Wissens willen. Die selbstverständliche Güte des Persönlichen wie des Unpersönlichen ist kulturelle Errungenschaft. Angesichts dieses Selbstverständnisses ist leicht zu übersehen, dass sie gerade deshalb entgegengesetzte Formen menschlichen Erlebens kennzeichnen, weil sie eine gemeinsame Voraussetzung teilen: Es handelt sich in beiden Fällen um gegenständliches Erleben. Beide Formen setzen längst voraus, dass wir uns zur Welt und vor allem zu uns selbst in eine intime Distanz begeben können. Ob der verbindliche Zugriff auf die Welt unpersönlich oder persönlich ausfällt, er nimmt schon ein Ich in Anspruch, das sich in der Lage sieht, zu sich selbst und zur Welt in einem Verhältnis des vis-à-vis zu stehen.

Das aber, was ich in jedem vordergründig gegenständlichen Erleben werde voraussetzen müssen, ist selbst nicht gegenständlich verfügbar, gibt somit leichtthin Anlass, den Ton des Unsagbaren anzuschlagen, diesen Hinter-Grund jeder vorsätzlichen Orientierung entweder zu vernachlässigen oder ihm bloß emphatisch Nachdruck zu verleihen. Die Beiträge, die in diesem Band versammelt sind, versuchen unter dem Begriff des *Impersonalen* einige der methodischen, systematischen und praktischen Schwierigkeiten in die Aufmerksamkeit zu heben, die entstehen, wenn man sich sowohl die Marginalisierung als auch die Überhöhung dieser Sphäre versagt.

Begriff und Phänomen des Impersonalen geraten der westlichen Philosophie zuerst in einem urteilstheoretischen Horizont in den Blick. Die grammatische Struktur natürlichsprachlicher Aussagen, ihre Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, legt schon traditionell nahe, dass zwei Sorten von Urteilen besonders problematisch sind: In Existenzurteilen, wie „Gott ist“, wird der prädikative Status der Kopula fragwürdig. Für sogenannte Impersonalia, wie „Es brennt“, stellt sich die Frage nach dem eigentümlichen Subjekt des Satzes. Während die philosophische Orientierung an einem grammatischen Subjektbegriff Hand in Hand mit der Ausformung ontologischer Subjektbegriffe ging, wurde dem impersonalen Charakter subjektloser Sätze und Satzkonstruktionen erst in der mittelalterlichen Logik und Sprachphilosophie sowie in entsprechenden Debatten des ausgehenden 19. Jh. Aufmerksamkeit geschenkt. Die Sphäre des Impersonalen und das Moment des Geschehens, das seine sprachliche Gestalt zum Ausdruck bringt, bezeugen aber einen philosophischen Gehalt, der weit über die Fragen logischer, grammatischer und linguistischer Untersuchungen hinausgeht. Neben der einleitenden Entfaltung der sprach- und urteilstheoretischen Dimension sind im Folgenden daher auch die ontologischen, kulturtheoretischen, bewusstseinsphilosophischen, die religiösen und die theatralischen Dimensionen des Impersonalen zu skizzieren, aus denen die Beiträge in diesem Band schöpfen.

Zunächst gibt der Begriff des Impersonalen selbst keine großen Rätsel auf. Die Nomenklatur ist offensichtlich: Sie stellt dem Personalen als dem logischen wie ontologischen Garant für Identität und Individualität, Vernunft, Autonomie und Würde eine durch das privative Präfix vermittelte Negationsfigur gegenüber und legt so den Gehalt des Impersonalen auf den Gegensatz des Personalen fest. Ein Begriff des Impersonalen erscheint so als vielleicht abkömmlicher Terminus, der einer auf Personalität hin zentrierten Philosophie hin und wieder bedrohlich erscheinen mag.

Sein bedrohliches Potenzial wird offensichtlich, sobald man sich den Umfang des Begriffs anschaut, dem er Widerstand zu leisten scheint. Person, Personalität, personale Identität – das Wortfeld, gegen das er antritt, verbürgt wie kaum ein

anderes das Selbstverständnis menschlicher Wirklichkeit: Den Umstand, dass wir rationale, selbstbewusste, leiblich, sprachlich und emotional verfasste Subjekte sind, die sich handelnd, erinnernd und erwartend in einer Welt einrichten, sodass wir andere darin als unsersgleichen erkennen, anerkennen und gemeinsam zur souveränen Hervorbringung äußerst komplexer Artefakte und Institutionen in der Lage sind. Selbst wenn sich somit herausstellen sollte, dass wir mit dem *Impersonalen* lediglich ein Vehikel der Negation unserer kognitiven, affektiven und volitionalen Orientierung vor uns haben, verspricht seine Anerkennung zuletzt doch Aufschlüsse über entscheidende Momente unseres Selbstverständnisses. Die Früchte eines kulturellen Selbstverständnisses, das einseitig auf die Reifizierung personaler Subjektivität abstellt, werden sich schließlich erst in dem Maße gewichten lassen, wie die Spuren sichtbar werden, an denen die sprachlichen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen und künstlerischen Perspektiven impersonaler Orientierung je schon unterschwellig zum Ausdruck drängen.

Eine Wort- und Begriffsgeschichte des Impersonalen ist noch nicht geschrieben, und auch wenn man sich davor hüten sollte, sie entlang der Geschichte des Person-Begriffs zu entwickeln, so lassen sich einige Dimensionen des Impersonalen sehr wohl als Derivat personaler Orientierung darstellen. Seine Relevanz für die systematischen Anliegen praktischer Philosophie, Anthropologie, Metaphysik aber auch für die Belange angewandter Ethik verdankt der Begriff der Person einer äußerst wechselhaften Geschichte. In ihrem Verlauf wurde er von der betont akzidentiellen Funktion theatralischer Masken und öffentlicher Rollen zunächst zur Bestimmung göttlicher Hypostasen verwendet. Ihre Bestimmung als vernunftbegabte individuelle Substanz bei Boethius wurde eher beiläufig auf menschliche Personen übertragen. Heute ist eine Bedeutung von „Person“ als Träger unveräußerlicher Würde und Selbstzwecklichkeit maßgeblich. Neben der religiösen Begriffsgeschichte lässt sich diese Bedeutung vor allem auf juristische und moralische Bestimmungen Lockes und Kants zurückführen. So etwa könnte die kürzeste Geschichte des Person-Begriffs bzw. vielmehr des Ausdrucks „Person“ lauten. Wort- und Begriffsgeschichten sind nicht notwendigerweise kongruent, und so, wie der Begriff der Person vor seinem lateinischen Ausdruck historisch plausibel zu machen ist¹, beginnt wohl auch die Geschichte des Begriffs des *Impersonalen*, noch bevor wir ihn terminologisch fixieren können. Diese Geschichte nimmt ihren Anfang allerdings nicht in den üppigen Feldern metaphysischer, theologischer oder ethischer Spekulation, sondern zunächst auf den eher kargen Flächen grammatikalischer Rekonstruktion.

1 Vgl. Dieter Teichert, *Personen und Identitäten*. Berlin 2000, 15–92.

1) *Grammatische, logische und urteiltheoretische Dimensionen*

μὴ ἀμαθεῖς ποίει θεὰς τὸ σὸν
κακὸν κοσμοῦσα, μὴ οὐ πείσης σοφούς.
– Hekabe

Mit Dionysios Thrax' *Technē grammatikē* zieht, was späterhin „Person“ genannt werden wird, in die Grammatik ein – *prósopon tria* zählt man dort: „Die erste Person ist die, von der die Rede ausgeht, die zweite, an die die Rede gerichtet ist, und die dritte, über die die Rede geht.“² Den drei Personen entsprechend unterscheidet Dionysios drei *genera verbi*: das Aktiv (*ἐνέργεια*), das Passiv (*πάθος*) und das Mittlere (*μεσότης*). Das Mittlere, wir sagen heute Medium, ist bei Dionysios noch sehr weit gefasst und meint alle Verbformen, die sich nicht als aktivisch oder passivisch fassen lassen, die also nicht von einem Subjekt ausgehen bzw. einem solchen widerfahren.³

Schon die römische Grammatik wird nur noch Aktiv und Passiv gelten lassen, führt mit Marius Polius aber ein *genus impersonale* ein, um solchen Fällen wie *itur* und *statur* gerecht zu werden, in denen kein konkretes Subjekt handelt oder affiziert wird – *man geht, man steht*.⁴ Ob das *genus impersonale* Ausgleich für ein mangelndes Medium ist, muss hier nicht entschieden werden. Ein *α-πρόσωπον* (*aprósopon*), lässt sich in den antiken Grammatiken zumindest nicht finden – und auch nicht außerhalb von ihnen. Vielleicht verbirgt die Maske nichts, das sich durch ihren Verlust preisgeben ließe. Die privative Figur des *Impersonalen* tritt jedenfalls erst mit den römischen Grammatikern auf.

Bereits die lateinische *ars grammatica* bzw. die entsprechenden Rezensionen, die uns seit dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung vorliegen, bestimmen die *impersonalia verba*, sowohl in ihrer passiven (*dicitur*, es ist die Rede) als auch in ihrer aktiven Form (*fulget*, es blitzt), im Wesentlichen von ihrem Mangel her: „*haec enim primam et secundam personam non habent*.“⁵ Den Endungen der dritten Person wird die Genus-Funktion des Aktiv und Passiv abgesprochen und mit ihr die entsprechende Beziehung zu einer handelnden oder erleidenden Person.

2 Wilfried Kürschner, *Die Lehre des Grammatikers Dionysios (Dionysios Thrax, Tékhne grammatiké – deutsch mit griechischem Paralleltext)*. In: Pierre Swiggers und Alfons Wouters (Hrsg.): *Ancient grammar: Contents and contexts*. Löwen/Paris 1996, 198–199.

3 Vgl. Drahomíra Tesařová-Nováková, *Die Kategorie des Genus verbi und der Deagentität im Lateinischen*. In: *Listy Filologické* 111 (1988), 145–54.

4 Vgl. T. Heinrich G. Keil, *Grammatici Latini*. Bd. IV. Leipzig 1864, 360.

5 Hans-Joachim Hartung, *Die grammatische Theorie der Verba Impersonalia. Einige Bemerkungen zu ihrer Entstehung und Entwicklung*. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 118, no. 3/4, (1975), 345–362, 352.

Somit wird eine Ergänzung notwendig: die *accidentia persona*, eine sinnfällige Vervollständigung durch Personal- oder Demonstrativpronomen.

Für die aktivischen Formen lässt sich der Mangel einer Beziehung auf eine affizierte oder handelnde Person zwanglos durch pronominaler Ergänzungen ausgleichen und mit dem Hinweis begründen, der Informationsgehalt solcher *infinita* bleibe ansonsten unterbestimmt. Mit Blick auf die passiven Formen trägt diese Begründung nicht, denn ihr Gehalt lässt sich durchaus ohne personalen Bezug verständlich machen:

„Wenig vereinbar mit dieser auf die *impersonalia* passiver Form erweiterten Bestimmung, die die Information über einen agens in einer notwendigen Ergänzung von außen (*extrinsecus necessario*) sucht, ist die Beschreibung des Informationsgehalts (*significatio*) der formalpassiven *impersonalia*: Sie stellt fest, daß durch diese Verben gerade nicht eine handelnde Person, sondern die Handlung selbst bezeichnet wird.“⁶

Eine Handlung oder ein Geschehen selbst ohne Bezug zu einem Subjekt denken zu wollen, stellt für die europäische Grammatik von Anbeginn eine Herausforderung dar. Der antike Lösungsversuch, der sich vor allem in griechischen Grammatiken finden lässt, das mangelnde Subjekt etwa bei Witterungsverben durch eine göttliche Instanz zu ersetzen, sodass ‚es donnert‘ stets verstanden werden kann als ‚Zeus donnert‘,⁷ verliert schon bei Priscian seinen Reiz. Er wird dort durch den pleonastisch anmutenden und in der frühen Scholastik etwa durch Planudes darum heftig kritisierten Vorschlag ersetzt, dass Subjekt in impersonalen Sätzen sei nichts anderes als der Nominativ des ausgedrückten Geschehens: *evenit*, ‚es geschieht‘, sei also zu lesen als ‚*eventus evenit*‘.⁸

Das Unbehagen, das die impersonalen Verben und die damit verbundene Möglichkeit subjektloser Sätze hervorrufen, lässt sich auch in der Logik von Aussagen angeben. Schließlich ist die grammatische Form des Satzes, seine Verbindung von Subjekt und Prädikat, Grundlage der termlogischen Vorstellung, jedes Urteil bejahe oder verneine einen Prädikatsbegriff von einem Subjekt.⁹ Die unter der Voraussetzung klassischer Subjekt-Prädikat-Struktur indoeuropäischer Sprachen und ihrer Entsprechung in der aristotelischen Termlogik augenscheinliche Anomalität solcher Konstruktionen wie „es blitzt“ kann den antiken Logikern nicht entgangen sein. Aber erst mit Abaelards Kommentar zu *peri hermeneias*

6 Ebd., 354.

7 Vgl. Franz Miklosich, *Subjektlose Sätze*. Wien 1883, 2.

8 Vgl. Simon Fraser MacLennan, *The Impersonal Judgment. Its Nature, Origin, and Significance*. Chicago 1897, 7.

9 Vgl. Christoph Siegwart, *Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung*. Freiburg i.Br. 1888. 1–2.

findet sich eine ausdrückliche Problematisierung ihres logischen Gehalts.¹⁰ Es zeigt sich dort, dass Aristoteles gute Gründe hatte, impersonale Verben und Aussagen aus den logischen Analysen auszuklammern: Sie haben das Potenzial, die Systematik des *Organon* gehörig zu stören. Nicht nur lassen impersonale Formen die Grundstruktur der Aussage – ‚etwas wird von etwas ausgesagt‘ – fragwürdig werden, auch die Konstruktionsregel, die besagt, dass nur Nomen im Nominativ wahrheitsfähige Aussagen erzeugen können, wird als wenigstens unvollständig entlarvt. Die aktive Konstruktion *taedet*, ‚es eckelt‘, kann zusammen mit einem Pronomen eine wahrheitsfähige Aussage bilden: *taedet me*, ‚mich eckelt‘. Wenn *me* als Subjekt dieses Satzes gelten soll, wäre es ein Nomen in einem *casus obliqui* und damit für Aristoteles kein Nomen im wahrheitsfähigen Sinn.

Zeigen Impersonalia dieser Art also einen subjektlosen Satz an oder versteckt sich ein Subjekt im impersonalen Verb? Diese für die klassische Urteilstheorie schwierige Frage sollte insbesondere in den neu entfachten urteilstheoretischen Grundlegendiskussionen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. und der ersten Hälfte des 20. Jh. eine Fülle von Antworten motivieren. Die große Zahl an Vorschlägen, sich über den grammatischen und logischen Status impersonaler Urteile Klarheit zu verschaffen, zielen dementsprechend entweder darauf, doch ein implizites logisches, grammatisches, psychologisches oder metaphysisches Subjekt zu konstruieren.¹¹ Oder sie werden, wie etwa bei Miklosich und Heidegger, als Sätze eigenen Rechts behandelt, in denen Handlungen, Vorgänge, (plötzliche) Ereignisse oder Zustände ohne Verbindung zu einem sie bedingenden Subjekt zum Ausdruck gebracht werden.¹²

Die grammatische und urteilstheoretische Provokation der Impersonalia lässt sich noch fruchtbar verschärfen, wenn man ihr eine interkulturelle Perspektive gibt. An ihren sprachkomparatistischen Momenten lässt sich etwa verdeutlichen, wie tiefgreifend der Einfluss ist, den die grammatische Gestalt einer Sprache

10 Vgl. Klaus Jacobi, *Diskussionen über unpersönliche Aussagen in Peter Abaelards Kommentar zu Peri hermeneias*. In: *Mediaeval semantics and metaphysics: studies dedicated to L.M. de Rijk ... on the occasion of his 60th birthday*. Hrsg. von Egbert P. Bos. Nijmegen 1985, 1–63.

11 Eine Zusammenstellung einiger logischer, grammatischer, psychologischer Lösungen findet sich in Anton Marty, *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie*. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. 18. (1894). Die metaphysische Interpretation zeigt sich exemplarisch bei Karl Kraus, der das „Es“ bestimmt als „[d]as stärkste Subjekt, das es im Bereich der Schöpfung gibt, jenes, das Licht wurde, jenes, das Tag wird, jenes, das Abend werden will. [...] Es: das Chaos, die Sphäre, das All, das Größte, Gefühlteste, welches schon da ist vor jenem, das daraus erst entsteht.“ Karl Kraus. *Es*. In: Ders. *Die Sprache*. München 1969, 66.

12 Vgl. Franz Miklosich, *Subjektlose Sätze*. Wien 1883. Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. In: Ders. *Frühe Schriften*. Frankfurt a.M. 1978, 59–188.

auf den philosophischen Gehalt ihrer Sätze hat. Es lässt sich beispielsweise zeigen, dass innerhalb der indoeuropäischen Sprachfamilie ein weitgehender grammatischer und logischer *Zwang* zum Subjekt besteht, im Rahmen japanischer und chinesischer Sprache hingegen die *Möglichkeit* besteht, ein Subjekt im Satz auszuzeichnen, aber ebenso gut darauf verzichtet werden kann.¹³ So ergeben sich vielfältige Spielräume für systematische und methodische Alternativen zu der nach wie vor maßgeblichen Subjektzentriertheit abendländischen Philosophierens.¹⁴

Insbesondere an der Vorstellung des Subjektes lässt sich seit Aristoteles zudem eine schwierige Verquickung von logischer Struktur und ontologischer Ordnung ausmachen. Die entsprechende Einsicht, dass die Subjekt-Prädikat- bzw. genauer die Subjekt-Kopula-Prädikat-Struktur nicht nur die grammatische und logische, sondern auch die ontologische Grundfigur des abendländischen Wirklichkeitsverständnisses ist, hat dafür gesorgt, die subjektphilosophischen Grundlagen neuzeitlicher Philosophie in Frage zu stellen. Programmatisch ist in diesem Zusammenhang Lichtenbergs berühmte Provokation der Cartesischen Grundlegung abendländischen Philosophierens, ein Ich sei die Bedingung menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse. Sobald es auch nur im Modus des Versuchs in den Horizont impersonaler Ordnung versetzt ist, wird das *cogito* als *fundamentum inconcussum* prekär:

„Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“¹⁵

Das urteiltstheoretische Provokationspotenzial des Impersonalen erschöpft sich aber nicht in der Problematisierung subjektphilosophischer Selbstverständlichkeiten. Im gleichen Maße erlaubt es, den Sinn der Kopula und das *verbum substantivum* fragwürdig werden zu lassen und dadurch zwanglos in die abendländische Grundfrage nach dem *Sein* Einzug zu halten.

13 Vgl. Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg i.Br. 2012, 190ff.

14 Siehe exemplarisch Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Stuttgart 2004, ferner Lucas Dos Reis Martins, *Das grammatische Medium als interkulturelle Leitfrage des Denkens – am Beispiel Heideggers und Nishidas*. In: *Kulturen und Methoden. Aspekte interkulturellen Philosophierens*, hrsg. v. Anna Zschauer, Robert Lehmann, Tony Pacyna. InterCultural Philosophy 2020(1): 127–144. Analysen medialer Handlungsformen, entsprechender Figuren der „Selbstzurücknahme“ und erste methodische Konsequenzen für die Phänomenologie finden sich in Rolf Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg i.Br. 2017, 328–450.

15 Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher*. Hrsg. von W. Promies. München 2005, 412.

2) *Ontologische Dimensionen*

Who chose this face for me?

– Dedalus

Wie man auch zur philosophischen Frage nach dem Sein stehen mag, ob man sie weiterhin als Königs(macher)frage ansieht oder sie als unbeantwortbar und damit irrelevant einstuft, ob man sie zu einem Scheinproblem oder einem nützlichen McGuffin erklärt, unbestreitbar bleibt die verwirrende Homonymität des Wortes „Sein“. Man wird der linguistischen Hypothese, wonach die kopulative Verwendung von εἶμι eine nachträgliche Entwicklung aus dem *es- einer indoeuropäischen Ursprache darstellt und damit aus dem Sinn von Existenz hervorgeht¹⁶, nicht zustimmen müssen, um einräumen zu können, dass sowohl der prädikative, identifizierende, unter Umständen auch der klassifizierende Gebrauch von „ist“ die Existenz des Prädizierten, Identifizierten oder Klassifizierten präsupponiert.

Es mag diese Präsupposition und das zugehörige vage Vorverständnis des Seins gewesen sein, das Heidegger zu der Bemerkung veranlasste, solcher Vorgriff sei im Falle von Seiendem selbstverständlich – wir sagen von Seiendem, dass „es ist“ –; im Fall des Seins selbst aber mahnt es uns zur Vorsicht: Wir sagen nicht „Sein ist“, sondern „Es gibt Sein“.¹⁷ Die ontologische Differenz markiert schon in *Sein und Zeit* eine Grenze zwischen thematischem, kategorialem *Bezug* und unthematischem, existentialem *Vollzug*. Dort *versteht* sich das Dasein im entwerfenden Vollzug seiner je eigenen Existenz allerdings immer schon *auf* das Sein – als das „Existenzial Gekonnte“¹⁸. Das entsprechende Seinsverständnis lässt sich somit noch leichtfertig „als Leistung der Subjektivität“ missverstehen, wo doch das der Seinsfrage angemessene Vorgehen ein „die Subjektivität verlassendes Denken“¹⁹ zu sein habe. Ein solches ekstatisches Verstehen wäre ein Denken des „Es gibt“, wie wir es in *Zeit und Sein* exemplifiziert finden. Durch die Verführungen der Grammatik sieht sich Heidegger allerdings weiterhin der Gefahr ausgesetzt, auch jenes „Es“ zu einem Subjekt zu hypostasieren, das das Geben von Sein und Zeit zu leisten hätte. Er sieht darum zwar davon ab, das große Es, das „vom Belanglosen bis in das Dämonische“ reiche und vermutlich

16 Vgl. Charles Kahn, *The verb ‚be‘ in Ancient Greek*. Indianapolis 2003.

17 Martin Heidegger, *Zeit und Sein*. In: Ders., *Zur Sache des Denkens*, 1–26., Tübingen 1969, 4f.

18 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, 143.

19 Martin Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*. In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe* 9, Frankfurt a.M. 2004, 313–364, 327.

etwas ganz „Ausgezeichnetes“²⁰ anzeige, näher zu bestimmen. Nicht aber ohne im Modus grundsätzlicher Überlegungen das Es von seinem Geben her zu denken.

Diesseits grammatikalischer und metaphysischer Substantialisierung bezeugt sich das *Es*, das gibt, als *Ereignis*.²¹ Das „Ereignis“ soll aber nicht zum Taschenspieler-Begriff für die alte Funktion des Seins als absoluter Oberbegriff werden, der nun „Zeit“ und „Sein“ zu umfassen hätte. Es ist auch schlechterdings nicht als Gegen-Stand oder Vor-Stellung zugänglich, „weder als Gegenüber, noch als das alles Umfassende“:²² Das Ereignis selbst *ist* nicht und es *gibt* auch kein Ereignis. Das impersonale Geschehen übernimmt vielmehr eine prekäre Begründungsfunktion, die Heidegger nur noch im Verlegenheitspleonasmus Priscians zum Ausdruck bringen kann – ‚eventus evenit‘ –: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: „Das Ereignis ereignet.“²³

Es steht zu vermuten, dass die tautologische Form des impersonalen Geschehens, die auftaucht, als Heidegger „das Sein ohne Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden“²⁴ denken will, einen performativen Sinn birgt. Zu Heideggers Radikalisierung phänomenologischer Verfahren gehört ab den 1930er Jahren die „Weckung einer Grundstimmung“: Neben der „Angst“ in *Sein und Zeit* und der „Verhaltenheit“ und „Ahnung“ in den *Beiträgen* ist für den hier leitenden Zusammenhang vor allem die „Langeweile“ entscheidend, deren Verfassung in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* entwickelt wird. Hier zeigt sich der wesentlich impersonale Zug solcher Gestimmtheit: „*Es ist einem langweilig*“. In dieser Stimmung sind „wir nicht bloß der *alltäglichen Personalität* enthoben, [...] sondern in eins damit hinausgehoben auch über die jeweilige Situation und das *betreffende Seiende*, das uns umgibt.“²⁵ In dem Maße, wie die Dinge um mich und in eins ich mir selbst in meiner personalen Struktur gleich-gültig werden, offenbart sich das Seiende im *Ganzen* für das Da-sein als *solches*.²⁶ In der Zumutung dieser doppelten Depersonalisierung mag ein Hinweis auf die tautologische Emphase des Ereignisses liegen. Während sich das Seiende in der Grundstimmung der Langeweile dem Da-sein lediglich *versagt*, d.h. jede einzelne Möglichkeit für ein Tun und Lassen abschneidet und gerade dadurch im *Ganzen* offenbar

20 Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, 19.

21 Ebd., 20f.

22 Ebd., 24.

23 Ebd. Zu Heideggers Ereignis-Begriff siehe: Wolfgang Ullrich, *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*, München 1996 und zuletzt Lasma Pirkkina, *Das Ereignis. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion*. Freiburg i.Br. 2019.

24 Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, 2.

25 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Vorlesung Wintersemester 1929/30). Frankfurt a.M. 2004, 207.

26 Ebd., 208–210.

wird, *entzieht* sich das Sein als Ereignis, ja es enteignet sich im Ereignen.²⁷ Das, was Sein und Zeit gibt, gibt es nicht, und doch ist es das Nächste selbst. Ist der geheime und vergebliche Wunsch hinter der Tautologie also der, dass die doppelte Affirmation desselben eine Negation *zeigen* möge, so wie die doppelte Negation in eine fruchtbare Affirmation zu kippen droht? Oder geht es gerade nicht um solchen aufgespannten Spielraum, sondern um die Lückenlosigkeit des Seins als solchem, die sich nur tautologisch ausdrücken lässt? Ob sich eine Stimmung einstellen könnte, die darauf eine Antwort zulässt, können wir hier dahingestellt sein lassen. Das Wissen, das sie mit sich bringen würde, so Heidegger, wäre jedenfalls „nutzlos und hat keinen ‚Wert‘“.²⁸

Das mag Ausdruck der zuweilen unbefriedigenden Einsicht sein, dass das Staunen über das Wunder, dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, sowohl am Anfang als auch am Ende philosophischer Besinnung stehen kann. Aber was besagt solch ein Staunen über das bloße Sein eigentlich? Für Emmanuel Levinas besagt es einen Irrtum. Als Kontrast zu der wundersamen und unverfügbaren Nähe impersonalen Geschehens versteht Levinas das „Il y a“ als ausweglosen Schrecken. Hatte Heidegger das Sein noch aus und in der forstwirtschaftlich inspirierten Metaphorik der Lichtung und einer entsprechenden Offenheit gedacht, so lässt Levinas als mögliche Erfahrung des Seins nur einen geschlossenen nächtlichen Raum gelten: „Der anonyme Strom des Seins überschwemmt jedes Subjekt, Person oder Ding, und lässt es untergehen. [...] Sogar das, was man das Ich nennt, ist von der Nacht überflutet, überfallen, entpersönlicht, von ihr erstickt.“²⁹

Intuitionen dieser Couleur, die impersonale Dimension des Seins biete, ob als Wunder oder Schrecken, eine Alternative zu dem grammatischen Bann und den überkommenden Konsequenzen klassischer Metaphysik, haben Ende des 20. Jh. auch zur Entwicklung einer Ereignislogik und entsprechender Ontologien geführt. Bertram Kienzle, dessen Analysen ihren Ausgang bei Heideggers frühen Analysen impersonaler Urteile nehmen, hat in diesem Zusammenhang nicht nur einen kreativen Vorschlag für das logische Subjekt der scheinbar subjektlosen Modalimpersonalia vorgelegt und sie damit wieder der traditionellen Subjekt/Prädikat-Analyse überantwortet, sondern auch in Aussicht gestellt, dass eine Ontologie dieser Art, den metaphysischen Status personaler Identität so bestimmen kann, dass Personen „die ereignishaftige Struktur von Impersonalia aufweisen“.³⁰

27 Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, 23.

28 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe* 65, Frankfurt a.M. 1989, 596.

29 Emmanuel Lévinas, *Von Sein zum Seienden*. Freiburg i.Br. 2008, 69f.

30 Bertram Kienzle, *Die Bestimmung des Janus*. Tübingen 2007, 4.

In der beschränkteren, regionalen Ontologie des Personalen erweist sich das Provokationspotenzial des Impersonalen als besonders stark. Denn seine privative Figuration entfaltet hier ihre direkteste Wirkung. Eine Ontologie des Personalen, die den Begriff des Impersonalen in ihr Zentrum ließe, hätte nicht nur mit offensichtlichen theoretischen Inkonsistenzen zu rechnen, sondern auch mit nachdrücklich kontraintuitiven Konsequenzen zu kämpfen.

Wir erleben uns als Entitäten, die Entscheidungen *fallen*, Handlungen *vollführen*, Gedanken und Gefühle *haben* usw. Es ist eine Zumutung, sich auch nur im Versuchssinne zu vergegenwärtigen, was es wohl hieße, wenn Gedanken und Gefühle nur *auftauchten*, Handlungen *geschähen* und Entscheidungen lediglich *fielen*.

Ein Versuch, den Ereignischarakter menschlicher Personalität zu entwickeln, bewegt sich allerdings durchaus im Rahmen der klassischen Idee, die diachrone Identität der Person als unabhängig von substanzmetaphysischen Annahmen eines diese Identität tragenden materiellen oder immateriellen Subjektes zu verstehen. Im Anschluss an John Lockes Vorschlag, personale Identität von der möglichen Persistenz selbstbewussten Erlebens bzw. der Erinnerung abhängig zu machen, hat sich in Form der Frage nach dem ontologischen Status personaler Identität und Einheit bereits ab den 60er Jahren des 20. Jh. eine kaum überschaubare Materialmenge sprachanalytischer Antworten akkumuliert.³¹

Derek Parfits einflussreiche Theorie eines Reduktionismus, der personale Identität auf eine Menge von Verbindungen zwischen psychischen Zuständen zurückführt, die in angemessener Weise verursacht sein müssen, nimmt das Impersonale sowohl in deskriptiver als auch präskriptiver Hinsicht in Anspruch. Parfits Impersonalismus behauptet in Anknüpfung an Lichtenbergs berühmte Kritik des Cogito nicht nur, dass alle Aussagen über die diachrone Identität von Personen sowie die Beschreibungen menschlicher Erfahrung und ihrer Verbindungen verlustfrei in impersonale Aussagen übersetzt werden können.³² Die zum Schlagwort avancierte Doktrin „Identity is not what matters“ verbindet sich zudem mit einem normativen und einem verhalten soteriologischen Anspruch. Demzufolge ist es nicht nur moralisch wünschenswert, sondern sogar existenziell befreiend, die reduktionistischen Konsequenzen eines Impersonalismus anzuerkennen, der unser personales Selbstverständnis als einen fundamentalen Irr-

31 Im deutschsprachigen Raum dürfen die Arbeiten und Anthologien Michael Quantes nach wie vor als maßgeblich gelten. Siehe Michael Quante (Hrsg.), *Personale Identität*. Stuttgart 1999 und Ders., *Person*, Berlin 2012, ferner John Perry (Hrsg.), *Personal Identity*. Berkeley 1972, Dieter Sturma (Hrsg.), *Person: Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001.

32 Vgl. Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford 1984, 210–212, 224–27.

tum bestimmt.³³ Es ist hier nicht der Ort auf die vielfältigen Kritiken dieser Theorie einzugehen.³⁴

Mit Michael Quante können wir den Parfit'schen Impersonalismus als fruchtbare Provokation zur Kenntnis nehmen, die zur Anerkennung der praktischen Dimension „des personalen Lebens als ein aktivisches und evaluatives Selbstverhältnis“³⁵ Anlass gibt. Dies gibt uns die Möglichkeit, das Provokationspotenzial des Impersonalen auch außerhalb seiner genuin logischen und ontologischen Sphäre zu befragen. Je reicher der Begriff der Personalität ist, desto tiefer reicht augenscheinlich die Privationsfigur des Präfixes. Die Parfit'sche Provokation ist ungleich intimer im Horizont eines philosophischen Selbstverständnisses, das Menschen nicht nur im juristischen und ethischen Sinne einen Person-Status zu- und absprechen kann, sondern das auch die basale ontologische Einheit seiner individuellen Existenz unter den Begriff der Person zu bringen sich angewöhnt hat. Zudem dient diese Provokation nicht nur der metaphysischen Grundlegung einer utilitaristischen Ethik und dem entsprechenden Abweis egozentrischer Lebensform, sondern ist von dem therapeutisch anmutenden Anspruch begleitet, die Sorge um die eigene Zukunft und die Angst vor dem eigenen Tod abzuschwächen.³⁶

Dieser deskriptive Sinn wird außerdem durch einen präskriptiven angereichert: Personale Identität ist nicht das, worauf es ankommen sollte.³⁷ Dieses nachdrücklich normative Moment wird uns weiter unten im Rahmen der religiösen und soteriologischen Dimensionen des Impersonalen wiederbegegnen. Parfits entschiedene Absage an das neuzeitliche Selbstverständnis offenbart darüber hinaus eine wichtige Ambiguität des Impersonalen, aus deren Spannung Parfit nicht nur eine Motivation für seinen Impersonalismus gewinnt, sondern die auch auf seine kulturtheoretische Dimension verweist:

33 Ebd., 445, 281. Wie umfassend die Revision ist, die Parfit verlangt, wenn er die alltägliche Selbstverständlichkeit, ein personales Selbst zu sein, für rational unbegründet, das entsprechende Erleben zu einer Fiktion erklärt, zeigt Stefaan E. Cuypers, *Self-Identity and Personal Autonomy. An analytical anthropology*. London 2017, 47–56.

34 Siehe die Beiträge in Jonathan Dancy (Hrsg.), *Reading Parfit*. Hoboken 1997. Ferner Dieter Teichert, *Personen und Identitäten*, 225–265.

35 Michael Quante, *Person*, 133.

36 Vgl. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 281f.

37 Unter (bio)politischen Voraussetzungen verweisen auch die Arbeiten von Roberto Esposito in diese Richtung, wenn er im Anschluss an Simone Weil, Maurice Blanchot und Deleuze gegen ein „Dispositiv der Person“ nicht nur den Begriff, sondern zugleich eine Praxis des Impersonalen fordert, die etwa bei Blanchot aus einer Depersonalisierungsübung des Schreibens in ein politisches Experiment umschlägt. Vgl. Roberto Esposito, *For a philosophy of the impersonal*. In: *The New Centennial Review*. 10/2, 121–134. Siehe auch Ders., *Third Person. Politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge 2012, 104–151.

„Life in big cities is disturbingly impersonal. We cannot solve this problem unless we attack it in its own terms. Just as we need thieves to catch thieves, we need impersonal principles to avoid the bad effects of impersonality.“³⁸

In der deutschen Sprache behält das Begriffsfeld „Impersonalität“ eine abstrakte, fast technische Konnotation. Seine umgangssprachlich sedimentierte Übersetzung gibt hingegen eine weit weniger formale Bedeutungsdimension preis. Parfits programmatische Sorge um die moderne Ordnung urbaner Kultur bietet uns daher die Möglichkeit auf eine zunächst vorphilosophische Dimension einzugehen.

3) *Kulturtheoretische Dimensionen*

*Irgendjemand lebt mein Leben.
Und das bin nicht ich.
– Heidi Hoh*

Wir verstehen, was Parfit meint, wenn er die Stimmung heutiger Großstädte als „unpersönlich“ anspricht. Die Unverbindlichkeit städtischer Lebensart ist ein oft beklagtes Symptom moderner und nachmoderne Kultur. Die kulturtheoretische Dimension des Impersonalen im Sinne einer *unpersönlichen Anonymität* ist in diesem Zusammenhang Widerschein der auf Zweckrationalität hin entworfenen Strukturen versachlichter Lebensformen³⁹ sowie Ausdruck des Unbehagens jener abgekapselten Individualität, die diesen Lebensformen zu entsprechen hat. In dieser Wendung ist das Impersonale mithin Chiffre für den ungelösten Konflikt im Selbstbild industriell bestimmter Lebensformen, wie er auch heute als Spannung zwischen den Widerfahrnissen einer mitunter als indifferent oder gar feindselig erlebten rationalen Organisation des sozialen Lebens auf der einen und des Verlangens nach dem individuellen Durchleben persönlichen Glücks auf der anderen Seite, erfahren werden kann.

Man muss also nicht erst einen Jargon der Eigentlichkeit bemühen, um die vulgärerem Dichotomien gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Lebensform in individuell und kollektiv, singulär und universell, privat und öffentlich um eine weitere ergänzen zu können: persönlich und unpersönlich. Unter den dualistischen, zuweilen heroischen Voraussetzungen einer auf das personale Individuum hin zentrierten Kultur ergibt sich zwangsläufig eine pejorative

³⁸ Ebd., 444.

³⁹ Vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*. Amsterdam 1967, 94–122 sowie Axel Honneth, *Verdinglichung*. Berlin 2015, 20–45.

Konnotation des Kollektiven, Universellen, Öffentlichen – des Unpersönlichen, des *Man*.

Diese Dimension des Impersonalen gehört unübersehbar in den größeren ideengeschichtlichen Horizont der Moderne und ist so untrennbar mit der Entwicklung neuzeitlicher Wissenschaft verknüpft. In dem entsprechenden Narrativ zählt es zu den wirkmächtigsten Dispositionen des Menschen, zunehmend systematisch von den kontingenten und idiosynkratischen Momenten seiner subjektiven Perspektive auf die Welt absehen zu können. Sodass er zu einer objektiven Perspektive, entsprechenden Darstellungsformen und der Ausbildung von Überzeugungen gelangt, die es erlauben, sich über Ordnung und Sinn des Lebensanzes, so wie seine Position in diesem Ganzen Gewissheit zu verschaffen. Dieses Streben, ja das Bedürfnis nach Objektivität, ist empfindlich von Verfahren einer schrittweisen Distanzierung und ihrer methodischen Kultivierung abhängig. Für den Positivismus des 20. Jh. wird im Zuge solcher Distanzierung bekanntlich nicht nur das Ich für unrettbar, sondern auch der Beitrag zu einem „unpersönlichen, überpersönlichen Leben“ allgemeiner Bewusstseinsinhalte für das größte Glück der Künstler und Forscher erklärt.⁴⁰ In dem Maße, wie die subjektive Perspektive als transzendierbar, die wissenschaftliche Rationalität aber weiterhin als menschliches Vermögen gelten muss, ergibt sich die Forderung nach einem unpersönlichen Selbstverständnis. Die lebendigen Tendenzen zeitgenössischer Philosophie zu Szientismus und Objektivismus lassen sich demnach, wie Thomas Nagel pointiert hervorhebt, als einseitige Betonung unseres unpersönlichen oder objektiven Selbst bestimmen.⁴¹

Die fraglose Plausibilität dieses Selbstverständnisses steht in engem Zusammenhang mit dem Übergang von einem Weltverhältnis, in dem sich der Mensch als Teil einer kosmischen Ordnung erfährt, zu der Vorstellung, Teil eines kontingenten Universums zu sein. Ein Übergang, der seinerseits eng mit der Entstehung neuzeitlicher Subjektivitätsvorstellung verknüpft ist, die sich mit Charles Taylor als Entfaltung einer distanzierten, desengagierten Vernunft apostrophieren lässt.⁴²

40 Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen*. Darmstadt 1987, 19–20. Musil differenziert Machs verhaltene Konjunktion, wenn er den Zustand glückenden Denkens artikuliert, in dem „sich die Gedanken selbst gemacht haben, statt auf ihren Urheber zu warten“: „Dieses verdutzte Gefühl nennen Leute heutigentags Intuition, nachdem man es früher auch Inspiration genannt hat, und glauben etwas Überpersönliches darin sehen zu müssen, es ist aber nur etwas Unpersönliches, nämlich Affinität und Zusammengehörigkeit der Sachen selbst, die in einem Kopf zusammentreffen.“ Robert Musil, *Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1978, 112.

41 „What really happens in the pursuit of objectivity is that a certain element of oneself, the impersonal or objective self, which can escape from the specific contingencies of one’s creaturely point of view, is allowed to predominate.“ Thomas Nagel, *The view from nowhere*. Oxford 1986, 9.

42 Vgl. Charles Taylor, *Die Quellen des Selbst*. Berlin 2016, 207–318.

Zur Entwicklung solcher errungenen Distanz, die in der Regel als Umschwung vom Mythos zum Logos⁴³, späterhin als Rationalisierung, Säkularisierung und Entzauberung zu fassen versucht wird, gehört aber nicht nur die zuverlässige Diagnose einer durch Technisierung und Urbanisierung fortschreitenden Depersonalisierung menschlicher Wirklichkeit. Die Geschichte neuzeitlicher Rationalitätskultur wird außerdem traditionell in Kontrast zu den metaphysischen, religiösen und soteriologischen Tendenzen menschlicher Orientierung entworfen.⁴⁴ Bemerkenswerterweise nehmen diese Tendenzen, vorrangig dort, wo sie sich der dogmatischen und institutionellen Ordnung der Religionen entziehen, eine Bewegung in Anspruch, die dem wissenschaftlichen Streben nach fortschreitender Distanzierung von den kontingenten Elementen des Erlebens zu entsprechen scheint. Sie geben der Forderung nach einem unpersönlichen Selbstverständnis jedoch eine gegenläufige Richtung. Sie führt nicht in die aktive Abstraktion von personalen Erlebensanteilen, sondern nimmt Formen ekstatischer und entatischer Widerfahrnis in Anspruch.

Solche Depersonalisierung ermöglicht nicht die kollektive Verbindlichkeit *transpersonaler Objektivität*, sondern, so will es scheinen, jene *apersonale Subjektivität*, die die augustinische Umwendung beschwört – *in interiore homine habitat veritas*. Denn wie der weit weniger berühmte Nachsatz in *De vera religione* zeigt, geht es Augustinus nicht um ein *fundamentum inconcussum*, sondern gerade um die Fragwürdigkeit des *esse* im *sum* des cogito: „Wenn du entdeckst, von welcher unbeständiger Beschaffenheit du bist, dann überschreite auch noch dich selbst.“⁴⁵ Und es ist eine Figur immanenter Überschreitung, die bei Meister Eckhart dazu führt, nicht nur dem persönlichen Schöpfergott eine impersonale Gottheit zur Seite zu stellen, sondern das Verhältnis zur Gottheit über die soteriologische Figur der Selbstentleerung auszuzeichnen.⁴⁶ Die religiöse Distanznahme von den kontingenten, kreatürlichen Momenten menschlicher Orientierung

43 Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940.

44 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin 2017, 460–507.

45 Aurelius Augustinus, *De vera religione*. Lat./Dt. Stuttgart 1983, 72.

46 Die impersonale Erfahrung als Grundfigur der Mystik betont insbesondere Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959, 115–120. Zum Phänomen der Selbstentleerung siehe Rodrigo Guerizoli, *Die Verinnerlichung des Göttlichen*. Leiden 2006, 144–153. Als exemplarische Autoren westlicher Philosophie solchen Schnitts können neben Plotin, Meister Eckhart und den engeren Vertretern negativer Theologie wie Pseudo-Dionysius und Cusanus die Ansätze der Heiligung eines unpersönlichen Grundes menschlichen Seins bei Schelling, Weil und Emerson ebenso zählen, wie die kenotischen und gnostischen Vorstellungen bei Bataille und Hans Jonas. Für eine Untersuchung der entsprechenden literarischen Figuren des Impersonalen bei Weil, Emerson, Melville u. a. siehe Sharon Cameron, *Impersonality*. Chicago 2007.

muss dabei nicht, wie Nietzsche in Aussicht stellt, von der priesterlichen Präention postmortaler Erlösung oder der hypnotischen Gesamtdämpfung eines asketischen Ideals geleitet sein. Sobald wir die impersonalen Momente, wie sie sich in religiös bzw. mystisch motivierter Erfahrung einstellen mag, nicht lediglich als exaltierte Formen idiosynkratischer Entrückung verstehen, lassen sie sich auf ihre strukturellen Voraussetzungen hin befragen. Da die religiöse Dimension des Impersonalen mithin empfindlich von der Vorstellung bestimmter Modi menschlicher Selbsterfahrung abhängen, gewinnen wir zwanglos Raum für seine bewusstseinsphilosophische Dimension.

4) *Bewusstseinsphilosophische Dimensionen*

*Now, here, you see, it takes all the running you can do,
to keep in the same place.
If you want to get somewhere else,
you must run at least twice as fast as that!*
– The Red Queen

Wenn Nietzsche im Anschluss an Lichtenberg und gegen die „Logiker“ die eitle Souveränität des Denkens in Frage stellt, so zeichnet er nicht nur die psychologische Kränkung des nahenden Jahrhunderts vor, in dem das Ich einsehen musste, dass es „nicht Herr in seinem eigenen Haus sei“.⁴⁷ Er weist auch auf eine Entgrenzung der Impersonalitätsproblematik voraus.

„[E]in Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht, wenn ‚ich‘ will; so dass es eine F ä l s c h u n g des Tatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘: Es denkt: aber dass dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ‚unmittelbare Gewißheit‘.“⁴⁸

47 Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. Bd. V (1917). 1–7. Der ambivalente Umgang mit dem Freud’schen ‚Es‘ zeigt sich etwa an der Einschätzung Thomas Manns. Er begreift Freud einerseits als Element einer Dynamik des „großen Zurück ins Nächtige, Heilig-Ursprüngliche, Lebensträchtig-Vorbewußte, in den mythisch-historisch-romantischen Mutterschoß“ (34f.), andererseits sieht er in ihm einen Sieg der Vernunft und Aufklärung vorbereitet, ein „Fundament der Zukunft, der Wohnung einer befreiten und wissenden Menschheit.“ (54) Thomas Mann, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*. In: *Freud und die Psychoanalyse: Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen*. Frankfurt a.M., 1991, 30–54.

48 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1988, Bd. V, 30f.

Für die bereits angezeigte grammatikalische und urteiltstheoretische Neubestimmung auf den fragwürdigen Status des Subjektes in impersonalen Sätzen und Satzkonstruktionen um die Jahrhundertwende lässt sich etwa eine Entsprechung in der frühen phänomenologisch ausgerichteten Philosophie finden. Im Anschluss an die vor-transzendentalen Arbeiten Edmund Husserls, die sich im Gegensatz zu den egologischen Motiven späterer Schriften durch eine ichlose Konzeption des Bewusstseins auszeichnen⁴⁹, entwickeln Jean-Paul Sartre und Aron Gurwitsch dezidiert „non-egologische“ Ansätze zu einer Theorie des Bewusstseins, die zumindest zu fragen erlauben, „ob man sich nicht absolut unpersönliche Bewusstseine vorstellen kann“.⁵⁰

Zwar reichen die Implikationen dieser Frage an den Kern diverser metaphysischer, ethischer und erkenntnistheoretischer Problemstellungen, besonders einflussreich hat sie sich allerdings im Hinblick auf Theorien des Selbstbewusstseins bzw. der Subjektivität erwiesen. Die aktuelle Diskussion hat sich vermutlich Mitte der 60er Jahre an dem von Dieter Henrich im Anschluss an Fichte wieder aufgedeckten Desiderat von Selbstbewusstseinstheorien entzündet, die Selbstbewusstsein als Reflexion im Sinne einer Rückwendung von Bewusstsein auf sich selbst verstehen. Die Vorstellung „daß Bewußtsein, was es ist, erst im Nachhinein, als Ergebnis einer expliziten Selbstthematizierung, erfahre“⁵¹ verlangt die grundlegende Einheit des Bewusstseins durch eine Selbst-Spaltung zu erklären, die durch einen Akt der Reflexion wieder überwunden werden muss, wenn wir von *Selbst*bewusstsein sprechen wollen. Damit ein Bewusstseinsakt (erster Stufe) überhaupt ein bewusster und nicht vielmehr ein unbewusster Akt ist, bedarf es demnach eines weiteren Aktes (zweiter Stufe), der ersteren thematisch macht, d.h. explizit ins Bewusstsein hebt. Aber wie etwa Zahavi richtig bemerkt „genügt es nicht, daß das in Frage stehende Erlebnis reflexiv thematisiert und so zum Gegenstand gemacht wird. Es muss auch als identisch mit dem thematisierenden Erlebnis aufgefasst werden.“⁵² Die Reflexion soll sich auf das Erlebnis erster Stufe schließlich als ‚sein eigenes Erlebnis‘ beziehen. Da es sich offenbar nicht um eine numerische Identität handeln kann, muss sich das Erlebnis, auf das reflektiert

49 Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Bd. I und II, Hua XIX/1 und Hua XIX/2. Hrsg. Ursula Panzer. Berlin 1994. Ferner Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag 1974, 23f.

50 Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*. In: Ders., *Die Transzendenz des Ego: Philosophische Essays*. Hamburg 2010, 43. Aron Gurwitsch, *A Non-Egological Conception of Consciousness*. In: Ders., *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston 1961, 287–300.

51 Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a.M. 1984, 294.

52 Dan Zahavi, *Husserl und das Problem des vorreflexiven Selbstbewusstseins*. In: Klaus Held, Heinrich Hüni und Peter Trawny (Hg.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin, 2002, 697–724, 700.

wird, als Teil desselben Bewusstseinsstroms erweisen, wie das reflektierende Erlebnis. Die Schwierigkeit, die sich hier zeigt, ist die folgende: Was ermächtigt das reflektierende Erlebnis dazu, ein anderes Erlebnis als zu demselben Bewusstseinsstrom wie es selbst zugehörig zu identifizieren? Muss der Reflexionsakt sich nicht wenigstens selbst diesem Bewusstseinsstrom zugehörig wissen, um solch eine Identifikation leisten zu können? Das zu unterstellen würde aber bedeuten, eine *petitio principii* in Kauf zu nehmen, indem man diese ursprüngliche Zugehörigkeit doch wohl als Selbstbewusstsein ansprechen müsste, und man damit voraussetzte, was man zu erklären beabsichtigt hatte. Die andere Möglichkeit wäre, zu behaupten, diese Zugehörigkeit würde über einen weiteren Reflexionsakt zu Bewusstsein gebracht werden, was die Reflexionstheorie, ihrer klassischen Kritik entsprechend, in einen infiniten Regress verwickeln würde.⁵³

Aber nicht nur die offenkundigen Schwierigkeiten einer an dem Begriff der Reflexion entwickelten Theorie des Selbstbewusstseins haben zu einer Renaissance der Sartre'schen Idee unpersönlichen und präreflexiven Bewusstseins geführt.⁵⁴ Es lässt sich auch eine wachsende Sensibilität dafür beobachten, dass unser theoretisches Selbstverständnis entscheidend davon abhängt, an welcher Erfahrung wir anheben, Selbstbewusstsein philosophisch zu problematisieren. Wir gelangen natürlicherweise zu einem anderen systematischen Fokus, wenn wir unsere Überlegungen zum Begriff und Phänomen des Selbstbewusstseins an den vertrauten Momenten rationalen Selbstbezugs organisieren, in denen wir uns als psychosoziale, zu Ich-Gedanken fähige Wesen erleben, als wenn wir auch solche Selbsterfahrungen berücksichtigen, aus denen uns die ichlosen oder ichfernen Formen des Erlebens vertraut sind. Besonders das Zwischenreich des Einschlafens, das zähe Zerstreuen des Weltbezugs durch Rausch oder Synkope und das „anonym[e] Sich-Bilden einer Welt beim Erwachen aus einer Narkose“⁵⁵ konfrontieren uns mit prekären Dimensionen subjektiven Erlebens: „Im Fall vorbegrifflicher Erlebnisse präsentiert sich Subjektivität anonym, unpersönlich; im Fall begrifflicher Leistungen kommt ein ‚Ich‘ als Akteur und Träger von Zuständen ins Spiel.“⁵⁶

Die Intuition einer der reflexiv organisierten und personal engagierten Subjektivität gegenüber ursprünglich anonymen Dimension von Bewusstsein muss einer an gegenstandsorientierten Formen der Erkenntnis ausgerichteten Philosophie verdächtig werden. Die Schwelle der Theoriebildung, an der die Frage nach Selbstbewusstsein prekär wird, weil sie auf den Null- und Quellpunkt gegen-

53 Vgl. Klaus Düsing, *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München 1997, 97–102.

54 Vgl. Sofia Miguens et al., *Pre-reflective consciousness. Sartre and contemporary philosophy of mind*. London 2016.

55 Manfred Frank, *Ansichten der Subjektivität*. Berlin 2012, 8.

56 Ebd.

ständlicher Orientierung verweist, gibt daher leicht der Auffassung Raum, eine Auslegung dieser Dimension liefe auf eine anschauungsferne Spekulation hinaus.

Doch sind uns die ichfernen oder gar ichlosen Momente vertrauter, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag; und nicht wenige kulturelle Techniken sind dem Gewinn dieses durchaus lustvollen Verlustes gewidmet. Das kindliche Vergnügen etwa, sich selbstvergessen dem eigenen Leib im Kettenkarussell oder den erzählten Welten elterlicher oder literarischer Imagination zu überlassen, zählen hierher. Der in der Regel gemeinschaftlichen Hervorbringung zuweilen eher dämmeriger Modi rauschhaften und ekstatischen Erlebens widmen wir manche Zeit und Anstrengung. Auch die so unterschiedlichen Formen kultureller Praxis, die wir, oft ein wenig verlegen, unter den Begriff der Meditation zu bringen uns angewöhnt haben, konfrontieren uns mit der mal erbaulichen, mal erschreckenden Durchlässigkeit des eigenen Ich. In den Selbstbeschreibungen von Menschen, die sich intensiv den athletischen, den kriegerischen, den künstlerischen oder religiösen Aspekten des Lebens widmen, überhaupt von Menschen, die an den Grenzen menschlicher Selbst- und Fremderfahrung interessiert sind, hört man regelmäßig das impersonale Moment des Erlebens hindurchklingen. Die geglückte Hingabe an die Gegenwart einer Handlung, das Aufgehen in der Intensität ihres bloßen Vollzugs, geht zuweilen einher mit natürlicherweise retrospektiv artikulierten und paradoxal wirkenden Selbstbeschreibungen eines „Ich tue eigentlich nichts, es geht (wie) von selbst“. Da, wo künstlerischer Ausdruck sich beispielsweise den Eindruck gibt, nicht nur erschaffen, sondern entdeckt zu werden, artikulieren sich die kreativen Prozesse zwanglos in passivischer, medialer oder impersonaler Form: „Ich komponiere nicht, ich werde komponiert.“⁵⁷ Kein Sänger, der nicht verstünde, was das schon zum Sprichwort geronnene „Es atmet mich“ besagen soll.

Während sich die psychologische Forschung diesem Phänomenbereich unter dem Label „Flow“ im Fahrwasser der Arbeiten Mihaly Csikszentmihalyis seit Mitte der 70er Jahre ausdrücklich zu widmen beginnt⁵⁸, fristet er unter den Bedingungen philosophischer Reflexion westlicher Provenienz ein Schattendasein. Mit dem Verweis auf die philosophiehistorischen Voraussetzungen einer subjektzentrierten Grammatik und der neuzeitlichen Intuition egologischer Souveränität ist dieser dunkle Fleck allerdings kaum hinreichend bestimmt.

57 Vgl. „Ich komponiere nicht, ich werde komponiert“. Helmut Lachenmann im Gespräch mit Stephan Mösch. In: *Komponieren für Stimme. Von Monteverdi bis Ribm*, hrsg. von Stephan Mösch, Kassel 2017, 342–347.

58 Vgl. Thomas Schmaus, *Philosophie des Flow-Erlebens: Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs*. Stuttgart 2012, 13–61.

Die Modi des Ereignisses, des bloßen Vollzugs und Geschehens teilen die zuweilen paradoxen Züge der subtileren Lagen gemeinschaftlichen Gelingens, für die es *nichts weiter* als einer gewissen Lässigkeit – *una certa sprezzatura* – bedarf. Die vornehme Zurückhaltung, die Castiglione den Höflingen in Urbino nahelegt, wird man mit Elias für die Grundfigur moderner Selbstbeherrschung halten können, die mit spontaner Lebensart unvereinbar ist.⁵⁹ Die Kunst, sich einen Ausdruck zu geben, der „anscheinend mühelos und fast ohne Nachdenken zustande gekommen ist“⁶⁰, verlangt aber sicher mehr – oder weniger – als die vielleicht schamotivierte Disziplinierung der eigenen Affekte und eine entsprechend diplomatische Höflichkeit. Schließlich gibt es kaum etwas, dass die Aussicht auf Ungezwungenheit schneller zunichtemacht, als der Versuch, natürlich zu wirken.

So, wie das mühsame Ertasten der ersten Schritte eines fremden Tanzes, die langsame Verbindung seiner Momente zu einer Figur, mag die Kultivierung gelassenen Ausdrucks aufmerksames und diszipliniertes Üben verlangen. Für die Ablösung des Ganzen von seinen Momenten aber, für das plötzliche Passen im mühelosen Mitgenommen- und Bewegt-sein, muss das Brennglas des inneren Blicks jedoch entweder fassungslose Diffusion oder einstrahlige Konzentration gewährleisten. In beiden Fällen sieht sich der Tanzende der paradoxalen Zumutung ausgesetzt, so bewusst zu sein, dass er schon wieder unbewusst ist. Wenn uns in Momenten solchen Gelingens das eitle Ich und sein Reflexionsreflex wieder in die Quere kommt, ahnen wir, dass die impersonale Anmut des gegenwärtigen Geschehens so nah ist, dass sie den reflexiven Anstrengungen des Ich fernbleiben muss. Erst wenn sich die Reflexion wieder an sich selbst aufheben würde, könnte die Vergeblichkeit jener unerreichbaren Natürlichkeit weichen. Und so findet sich erst, lässt Kleist Herrn C. im *Marionettentheater* schließen, „wenn die Erkenntniß gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d.h. in dem Glieder mann, oder in dem Gott.“⁶¹

59 Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1976. Für eine vorsichtige Kritik siehe Richard Sennett, *Zusammenarbeit*. Berlin 2012, 163–166.

60 Baldesar Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*. Übersetzt und erläutert von Fritz Baumgart. Mit einem Nachwort von Roger Willemsen, München 1986, 53.

61 Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*, zweiter Band, hrsg. von Helmut Sembdner. München 1993, 345.

5) *Religiöse Dimensionen*

Relève ton pantalon.

– Vladimir

Während es bei der Marionette der geläufigen Intuition nach höchstens metaphorisch in Frage kommt, ihr Persönlichkeit zuzuschreiben, oder sie gar als Person gelten zu lassen, sind die Intuitionen „dem Gott“ gegenüber weit weniger eindeutig.

So gehört es nicht nur zu den theologischen Grundzügen der abrahamitischen Großreligionen, dass ihr Gottesbild eine in der Regel transzendente, omnipotente und ubiquitäre Instanz vorsieht, zu der sich der Gläubige in ein mittelbares persönliches Verhältnis setzen kann. Die Wurzeln des abendländischen Person-Begriffs selbst liegen, wie bereits angedeutet wurde, in den trinitätstheoretischen Diskursen patristischer Theologie. Wir müssen diese verworrene Geschichte hier nicht entwickeln.⁶² Entscheidend ist allein, dass die Vorstellung eines personalen Gottes eine entsprechende religiöse Erfahrungsfigur nahelegt, in der sich der Mensch dem Willen und der Tat Gottes widersetzen oder überlassen kann. Mensching spricht hier von einem Gotteserlebnis der *Prophetie*, in der sich der Mensch mit einer persönlichen Form des In-Dienst-Gestelltwerden konfrontiert sieht. Von solchen prophetischen Widerfahrnissen sind daher die Anklänge mystischen Erlebens zu unterscheiden. Ob man dieses Erleben nun in den Modi eines weltabgewandten asketischen Ideals und der sinnlichen Emphase der *Vereinigung* mit Gott (*Deo unitum esse*) oder in den subtileren Lagen der Gelassenheit und des *Einsseins* mit Gott (*unum esse cum Deo*)⁶³ realisiert sieht, der Gott von dem hier gesprochen wird, ist „*das impersonale Eine*“.⁶⁴

Die Formen der Konversion und Selbstpreisgabe, in denen William James zu Recht ein Zentrum religiösen Erlebens ausmacht,⁶⁵ werden unter solchen impersonalen Vorzeichen zu einem Radikal, das sich exemplarisch an einem mystisch informierten Idealismus angeben lässt, wie ihn Schellings Metaphysik

62 Siehe dazu etwa John M. Rist, *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions*. Cambridge 2020, 44–90. Sowie Dieter Teichert, *Personen und Identitäten*, 99–130.

63 Keiji Nishitani ist einer der wenigen Religionsphilosophen, die auf diese zentrale Unterscheidung bei Meister Eckhart insistiert und dadurch nicht in die Verlegenheit der Vorstellung einer persönlichen *unio mystica* gerät. Vgl. Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* Vom Autor autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Berlin 1984, 122. Vgl. auch Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*. Übersetzt und eingeleitet von Jan van Bragt, Berkely 1982, 61f.

64 Gustav Mensching, *Die Religion*, 119.

65 Vgl. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London 2008, 151f.