

Vorbemerkungen: Zur Frage eines anderen Denkens

Alle Philosophie ist Arbeit am λόγος, genauer noch Arbeit am λόγος, im λόγος und durch den λόγος. Eine solche Ansicht begründet sich nicht allein durch die mannigfaltigen Bedeutungen, die dem Ausdruck „λόγος“¹ zugeschrieben werden und einer Interpretation der Philosophiegeschichte resp. der Tätigkeit des Philosophierens als einer mit diesen Bedeutungen korrespondierenden Praxis, sondern auch durch den Umstand, dass selbst die Relativierung und Kritik einer logozentrischen oder gar logokratischen Auffassung der Philosophie sich meisthin der Mittel des λόγος bedient.² Damit wird keineswegs behauptet, dass alle Arbeit am λόγος bereits Philosophie sei, oder dass sich Philosophie darauf reduziere, Arbeit am λόγος zu sein. Wo aber, so ließe sich sagen, in der Vernunft durch das Medium der Sprache darauf, wovon die Rede ist, Bezug genommen wird; oder aber, wo in Worten durch Begriffsbestimmungen auf die Sache selbst rekurriert wird, kann die Philosophie nicht ferne sein. Fassen wir diese Arbeit am λόγος konkreter noch als eine Praxis vertiefter Reflexion, dann zeigt sich auch die Nähe der Philosophie zum Denken. Zu einem spezifischen Denken freilich, das in seiner Eigenart als „selbstständige und selbstgesetzliche Tätigkeit des Geistes“³ vielleicht jener „Kunst des Denkens“ entspricht, an die Paul Valéry mit Blick auf „eine einzige Philosophie“ dachte und die er als Kunst „des Erkennens und Entfaltens der Kräfte des Könnens“⁴ charakterisiert. Die Arbeit am λόγος ist in diesem Sinne das Geschick des Vollzugs einer bestimmten Weise denkerischen Vermögens, die wir als Philosophie bezeichnen. Betrachten wir nun das Denken im Gesamten, d.h. auch außerphilosophischen Spektrum des λόγος, wo dieser die menschliche Sprache als solche umfasst, so gilt es innerhalb der vielen verbalen Anleihen an basalen Tätigkeiten wie dem Zählen, Gehen, Stellen, Legen und Setzen, das Augenmerk entschieden auch auf den „elementaren Prozess des Wägens“⁵ zu richten. Sei dies nun im Erwägen, Abwägen oder dem Gleichgewicht der Dinge, viele rhetorische Figuren bedienen sich gravitationsbedingter Kräfte zur Veranschaulichung ihrer intendierten Bedeutung. Diese

¹ „λόγος“ lässt sich u.a. übersetzen als: Sprechen, mündliche Mitteilung, Wort, Rede, Erzählung, Nachricht, Gerücht, grammatikalischer Satz, Ausspruch Gottes, Befehl, Weissagung, Lehre, Erlaubnis zum Reden, Beredsamkeit, aufgestellter Satz, Behauptung, Lehrsatz, Definition, Begriffsbestimmung, wovon die Rede ist, Sache, Gegenstand, Bericht, Schrift, das Berechnen, Rechenschaft, Rechnung, Rücksicht, Wertschätzung, Verhältnis, Vernunft. Siehe Gemoll: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*.

² Vgl. Steiner: *Von realer Gegenwart*, S.173. Davon weichen vielleicht performative Formen einer radikal skeptizistisch motivierten Auflehnung gegen den λόγος ab, wie sie, gemäß Aristoteles, etwa der Herakliteer Kratylos vollzog, indem er sich weigerte zu sprechen und nur noch den Finger zum Zeigen bewegte. Siehe Aristoteles: *Metaphysik* 1010a.

³ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Artikel „Denken“).

⁴ Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.299.

⁵ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.10.

Anbindung an das Wägen lässt sich, mit Blick auf die etymologische Verwurzelung im Lateinischen sowie dadurch in vielen romanischen Sprachen, vor allem aber auch am Begriff des “Denkens“ feststellen. Ausgehend vom lateinischen *pendere*, d.h. dem (Auf-)hängen, sowie *pondus*, d.h. dem Gewicht, kann das Denken im italienischen *pensare*, französischen *penser* oder spanischen *pensar* explizit als Prozess des Abwägens, Erwägens resp. des Aufhängens eines Waagebalkens (von *pendere*) und seines Gewichts (*pondus*), welches diesen in Bewegung hält, verstanden werden. Das Denken wird somit, im plastischen Sinne, zur Tätigkeit innerhalb eines gravitativen Kräftefeldes.⁶ Wenn nun etwa Friedrich Nietzsche im 269. Aphorismus von *Die Fröhliche Wissenschaft* schreibt „W o r a n g l a u b s t d u ? — Daran: dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen.“⁷ Und Søren Kierkegaard im fünften Band seiner *Tagebücher* uns zu verstehen gibt, dass das eigentliche Christentum abgeschafft wurde, indem man dieses „als regulierendes Gewicht abgeschafft hat“, welches dem Leben das Gewicht der Ewigkeit verlieh,⁸ so lässt sich daraus leicht absehen, dass die Neubestimmung aller Gewichte resp. die Abschaffung regulierender Gewichte in erster Linie mit einer Veränderung des Denkens, d.h. mit einer Verschiebung im gravitativen Kräftefeld zusammenhängt. Ein solches neues oder anderes Denken kann auf mannigfaltige Weisen auftreten. Es kann mit Blick auf Kierkegaard als Besinnung auf eine neue Kategorie, nämlich jene des „Einzelnen“⁹, erfolgen, oder aber mit Nietzsche als radikale „Umwertung aller Werte“¹⁰ angedacht werden. Es kann aber auch, wie Bernhard Waldenfels (* 1934) dies in seiner *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* bezüglich des Phänomens der Aufmerksamkeit einfordert, eine „eigene Sprache, in der Ereignisse, Bewegungen, Richtungsunterschiede, Tempi, Kräfte und Gewichte eine weitaus größere Rolle spielen als Akte, Ziele und Regeln“ implizieren, oder aber bedeuten, vom binären Denkmuster eines bloßen Für und Wider abzusehen und mehr auf „Nuancen zu achten“¹¹. Für Waldenfels bedeutet „anderes denken“ auch „in anderen Dimensionen denken“¹². Ein anderes Denken ist dabei gleichermaßen als Erfordernis eines Blicks auf neue Dinge sowie als Anstoß eines neuen Blicks auf die Dinge zu verstehen, d.h. es ist sowohl die Konsequenz einer Neubestimmung der Gewichte als auch

⁶ Siehe ebd., S.10. Das lateinische *cogitare* für denken sowie die Rückbindung des deutschen “denken“ an das Danken und Dünken verweisen aber auch auf anderweitige etymologische Anbindungen des Begriffs.

⁷ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.519.

⁸ Kierkegaard: *Die Tagebücher* (Band IV), S.226f.

⁹ Kierkegaard u.a.: *Furcht und Zittern*, S.252f/259; *Der Begriff Angst*, S.534; *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.494; *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller in Die Schriften über sich selbst*, S.9/64/96ff.

¹⁰ Siehe Nietzsche u.a.: *Götzen-Dämmerung* (KSA6), S.57; *Der Antichrist* (KSA6), S.253; *Ecce Homo* (KSA6), S.365; *Nachgelassen Fragmente 1884–1885* (KSA11), S.218.

¹¹ Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S.10.

¹² Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S.27.

deren Ursache. Als solches erweist sich ein anderes Denken offenkundig als eine alterierte Form der Arbeit am λόγος, die letztlich von einem veränderten Verständnis der Philosophie zeugt.

Die vorliegende Schrift versteht sich nun als Versuch, ein solches neues oder anderes Denken zu untersuchen, und zwar anhand der von Waldenfels vorgelegten Hyperphänomenologie. Ausgehend vom philosophiehistorisch, gemäß Waldenfels, bisher unterdeterminierten Motiv des Fremden¹³ sowie der damit verbundenen allgemeinen Intention sogenannte Zwischenereignisse zu denken, d.h. „Ereignisse, in denen etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihnen verknüpft zu sein“¹⁴, lässt sich dieser Versuch eines anderen Denkens zunächst als „diastatisches“ oder auch „differenzielles Denken“¹⁵ verstehen, wie Waldenfels dies in *Bruchlinien der Erfahrung* statuiert. Grundsätzlich gehört ein solches diastatisches Denken des Zwischen aber zum waldenfelsischen Grundprogramm einer „responsiven Rationalität“¹⁶ resp. einer responsiven Phänomenologie, die sein Werk in vielfältiger Gestalt entfaltet. Dieses diastatische, oder aber differenzielle Denken des Zwischen sowie die responsive Phänomenologie und Rationalität überhaupt lassen sich allesamt als sowohl präparatorische wie auch konstituierende Elemente einer Hyperphänomenologie lesen. Eine Hyperphänomenologie, die Waldenfels seit *Antwortregister* aus dem Jahre 1994 explizit und über viele inhaltliche sowie terminologische Umwege schon weitaus früher als seine *Antwortregister* implizit entwickelt hat. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung stellt dabei das im Jahre 2012 erschienene Werk *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* dar, welches in diesem Kontext „Überschussphänomene“ als ein „Über-hinaus“, der „Grenzen der jeweiligen Ordnung“ im „Zwischen“ untersucht.¹⁷ Bei genauerem Blick beschränkt sich die waldenfelsische Hyperphänomenologie allerdings nicht auf deren Hyperbolik, wie sie in *Hyperphänomene* im Zentrum steht, sondern erweist sich vielmehr als Grundzug, ja vielleicht die entscheidende Komponente des waldenfelsischen Denkens, d.h. seiner responsiven Phänomenologie überhaupt. Die waldenfelsische Hyperphänomenologie ist so im phänomenologischen Kontext von Fremdheit, Diastatik und Responsivität als ein zugleich multiperspektivisches und verschränktes Denken zu verstehen, welches dasjenige, was sich als „unwiderrufliche Abwesenheit“ an den „Rändern der Gegenwart“ zeigt, im augenscheinlich

¹³ Siehe Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.186.

¹⁴ Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S.174.

¹⁵ Ebd. S.174f.

¹⁶ Waldenfels u.a. in: *Ordnung im Zwielficht*, S.50; *Der Stachel des Fremden*, S.27.

¹⁷ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.9ff.

gegebenen Anwesenden zu denken versucht.¹⁸ Damit entpuppt sich die Hyperphänomenologie als Versuch einer, wie Waldenfels sagt, „*Radikalisierung des Unmöglichen*“, die „aus der Erfahrung selbst erwächst“¹⁹. Als „radikale Form von Phänomenologie“ ließe sich in diesem Zusammenhang von der Hyperphänomenologie insgesamt auch von einem „Andersdenken, einem *penser autrement*“²⁰ sprechen, welches das diastatische Denken von Zwischenereignissen an das Demarkative des phänomenologisch noch Möglichen treibt. Insofern die Hyperphänomenologie bei Waldenfels, entsprechend der hier vorgelegten Deutung, explizit als Versuch eines anderen Denkens verstanden wird, ist sie innerhalb seines Werkes zugleich als andauernde Suche *nach* sowie bereits als Vollzug *von* einem solchen anderen Denken aufzufassen. Die Hyperphänomenologie ist dabei keine abgeschlossene Lehre, sondern ein in die responsive Phänomenologie eingebetteter und diese zugleich an ihre Grenzen führender, andauernd sich selbst erprobender Denkprozess auf der Schwelle zwischen An- und Abwesendem, zwischen Nähe und Ferne.²¹

Nun ist ein zumindest im Ansatz hyperphänomenologisches Denken, wie Waldenfels selbst stets betont, im Kern weitaus älter als seine eigenen Bemühungen dies sind, gehört es in gewissem Sinne doch zum Urbestand abendländischen Denkens. Es findet sich mit differierenden Betonungen schon im antiken Denken Platons, im Neuplatonismus Plotins, bei Augustinus von Hippo, in vielen mystischen Traditionen im Mittelalter, aber auch im modernen Denken eines Phänomenologen wie Maurice Merleau-Ponty.²² Gleichwohl darf Waldenfels in dieser Angelegenheit, nicht zuletzt aufgrund seiner Anbindung des Topos an die gesamte, eng und weit gefasste phänomenologische Tradition, eine thematische Autorität sondergleichen attestiert werden, insofern sein konzeptuell außerordentlich vielschichtiges Denken die Hyperphänomenologie auf mannigfache Weise gleichermaßen direkt denkt, wie indirekt zeigt; explizit konstituiert, wie implizit umkreist. Was also im abendländischen Denken bisher nur ansatzweise, teils auch nur in Bruchstücken vorlag, konzentriert Waldenfels in seinem Anspruch an eine Andersheit des Denkens, welches Motiven wie dem Fremden, dem Diastatischen und dem Hyperbolischen in ihrer Zwischenheit den tatsächlich gebührenden Raum gewährt, auf bisher einzigartige Weise. Die Verwurzelung von Waldenfels' ganzem Denken in dieser hyperphänomenologischen Tradition lässt sich dabei anhand der vier für ihn

¹⁸ Waldenfels: *Antwortregister*, S.18. Vgl. auch Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.208.

¹⁹ Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.87.

²⁰ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.16.

²¹ Siehe Waldenfels: *Hyperphänomene*, S.12 sowie *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S.16ff.

²² Siehe u.a. Platon: *Politeia* 509bc; Plotinus: *Enneads VI*; Augustinus: *Über die wahre Religion*, S.39/72; Merleau-Ponty: *Der Philosoph und sein Schatten in Zeichen*, S.260.

selbst, *summa summarum*, wohl wichtigsten Denker, nämlich Platon, Edmund Husserl, Merleau-Ponty sowie Emmanuel Levinas konkret einsehen, bedeutet aber keineswegs, dass sich die Motive seines Denkens in dieser Rückgebundenheit erschöpfen. Die Bedeutung dieser Rückbindungen, ist nebst anderer, die für das Denken der Hyperphänomenologie von Belang sind, auch für die hier vorgelegte Schrift von grundlegender Natur. Sie versehen die Schichten unserer Auseinandersetzung mit Waldenfels immer wieder mit dem für das Verständnis seiner Ausführungen unerlässlichen Untergrund. Die im waldenfelsischen Denken durchaus rege Präsenz eines Aristoteles', Immanuel Kants, Valéry's oder Martin Heideggers, dem trotz deutlicher Kritik und Abgrenzung eine ebenso fortwährende Anwesenheit in Waldenfels' Überlegungen zukommt, oder aber in reduzierter Form eines Kierkegaards, Nietzsches, Jean-Paul Sartres oder Paul Ricœurs, um hier lediglich einige weitere für Waldenfels wichtige Philosophen zu nennen, wird uns folglich ebenso mit Kontinuität beschäftigen müssen. Wir können so auch sagen, dass sich eine von ihren Wurzeln her denkende Hyperphänomenologie nicht ohne Bezug auf ihre ständigen Begleiter entwickeln lässt. Dies wird auch hier nicht anders sein.

Dass sich für eine Hyperphänomenologie, deren Fokus auf dem Fremden, dem Überschüssigen und dem phänomenal Grenzwärtigen liegt, naturgemäß eine Fülle an Fragen auftun, liegt auf der Hand: Was genau sind Hyperphänomene? Worin unterscheiden sich diese von anderweitigen Phänomenen? Und wie ist es überhaupt möglich, an solche hyperbolischen Erfahrungen radikalierter Unmöglichkeit heranzukommen? Ähnliche, auf Klärung bedachte Fragen drängen sich auch in Bezug auf das erwähnte diastatische Denken, die responsive Rationalität oder den Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie auf. Vor allem, wenn diese im Kontext eines *penser autrement* angedacht, entwickelt und appliziert werden und dennoch in sowohl grundlegende als auch die Jahrhunderte überspannende Denkbewegungen verankert sind. Es bedarf hier also eines beileibe nicht trivialen Navigierens zwischen Altbekanntem und Neuem, zwischen Vertrautem und Unbekanntem, welches in besonderem Masse nach Antworten verlangt hinsichtlich der Neu- und Andersheit dieses hyperphänomenologischen Denkens. Worin genau liegt dessen Novum? Inwiefern greift es ein Altes erneuernd auf? Und worin genau liegt die darin zu formulierende Notwendigkeit? Fragen dieser Art betreffen dabei nicht nur eine adäquate Hermeneutik der waldenfelsischen Begriffe und Argumente, sondern in besonderem Masse auch die konkrete hyperphänomenale Erfahrung ihrer Gegenstände sowie der perzipierenden Subjekte, welche diese erfahren. Dadurch rücken nicht nur zusätzliche Fragen nach dem hyperphänomenologischen Status dieser Schrift (als Auseinandersetzung mit

den hyperphänomenalen Erfahrungen), ihres Autors (als perzipierendes Subjekt dieser Erfahrungen) sowie ihrer Leser (als perzipierende Subjekte dieser Auseinandersetzung) in den Fokus unserer Untersuchung, sondern zeigt sich bereits, dass und inwiefern das hermeneutische Moment unseres Gegenstandes unweigerlich in ein primär aufzeigendes und aufgezeigtes Beschreiben und Erfahren des Hyperphänomenalen umschlagen muss. Diese Wende vom Auslegen zum Zeigen, von der Interpretation zur Erfahrung, ist damit auch eine Wende vom Verstehbaren zum Unverstehbaren. Sie ist charakteristisch für die waldenfelsische Hyperphänomenologie und den daran geknüpften Begriff der Philosophie. Dieser Begriff ist dabei keineswegs marginal oder nur als Implikat dieser Form der Phänomenologie aufzufassen, ganz im Gegenteil, betreffen das Fremde, seine Erfahrung und die Analyse dieser Fremderfahrungen doch die Philosophie *in toto*, wovon das vergangene Jahrhundert, in welchem das Fremde und Andere zu zwei ihrer Leitmotive mutiert sind, mit aller Deutlichkeit zeugt.²³ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Hyperphänomenologie, als ein neues Denken verstanden, auch als eine alterierte Form der Arbeit am *λόγος* begriffen sein will. Wir verhandeln in dieser Schrift also nicht nur ein phänomenologisches Spezifikum, sondern, kraft ihrer Spezifik, die Philosophie als solche.

Eine Untersuchung der waldenfelsischen Hyperphänomenologie verlangt zunächst also nach einer gründlichen *Exposition* ihrer Gehalte. Es muss im Rahmen des Möglichen verstanden und, ihrer Beschaffenheit gemäß, hergeleitet werden, wovon die Hyperphänomenologie im eigentlichen Sinne handelt. An diese darstellende Aufgabe wird sich eine *interpretatorische* anhängen müssen, die naturgemäß mit ersterer immer schon verwoben ist. *Exposition* und *Interpretation* sind dabei, wie oben angetönt, im Rahmen einer Hyperphänomenologie aber niemals nur von hermeneutischer Art, sondern inhärieren *immer auch* und *immer schon* eine primär aufweisende Eigenart, gerade dort, wo die Auslegung an ihre wesensmäßigen Grenzen stößt. Wo gedeutet und analysiert wird, ist ferner das Hinterfragen nie weit entfernt. An die Darstellung und Ausdeutung der Hyperphänomenologie wird somit notwendig ein *kritisches* Moment anschließen müssen, das im prüfenden und beurteilenden Zwischen seiner Zustimmungen und Ablehnungen bereits Raum schafft für das vierte, *komplementierende* Moment, welches die hier vorgesehene Diskussion der waldenfelsischen Hyperphänomenologie abrunden wird. Aufgrund ihres oft primär aufweisenden Charakters sowie der vielen, gerade auch selbstreferentiellen Fragen, die sie aufwirft, lässt sich eine

²³ Siehe Weidtmann: *Erfahrung des Zwischen* in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, S.263.

angemessene und darin fundierte *Exposition, Interpretation, Kritik* und *Komplementierung* der Hyperphänomenologie niemals in einem nur wiedergebenden und dabei vergegenständlichenden Sinne vornehmen, wollte diese Untersuchung ihren Stoff hier nicht vollends verfehlen, weil sie diesen unter die Bequemlichkeit eines objektivierenden Diktats hermeneutischer Beherrschung, und damit Banalisierung, gestellt hat. Es muss hier deshalb der Versuch unternommen werden, gewisse für die Hyperphänomenologie – sowie vielleicht die Phänomenologie überhaupt – fundamentale Aspekte mit der nötigen Resoluthet zu berücksichtigen. Entsprechend gilt es hier, – erstens, möglichst von der *konkreten Erfahrung* des Hyperphänomenalen auszugehen, d.h. diese, soweit das Medium des Textes dies erlaubt, möglichst unmittelbar zugänglich zu machen. Es muss folglich unser Bestreben sein, so nahe wie nur irgend machbar, an die konkrete Wirklichkeit der hyperphänomenalen Erfahrung zu gelangen, selbst wenn dies zu einer erschwerten Dechiffrierung ihrer tatsächlichen Phänomenalität führen sollte. In klassisch phänomenologischer Manier soll deswegen das unmittelbare Erleben zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung genommen werden, gerade auch wo dieses in Bezug auf hyperbolische Erfahrungen ängstliche Züge aufweist. Erst im Ausgang von dieser Unmittelbarkeit kann sodann die waldenfelsische Hyperphänomenologie sukzessive entwickelt werden. Dieser *point of departure* richtet unsere Aufmerksamkeit, – zweitens, auf das oben schon erwähnte perzipierende Subjekt, welches über den Autor, in seiner ambigen Doppelrolle als Verfasser und Rezipient, hinaus, hier primär der Leser sein muss. Die Erste-Person-Perspektive des hyperphänomenal erlebenden Autors schlägt also immer schon um in jene des Lesers, an den sich der Versuch die Erfahrung des Hyperphänomenalen deskriptiv zugänglich zu machen, ohnehin richtet. Sinngemäß kommt dem Leser durch diese unmittelbar mit-erfahrende *Involviertheit* in die Empirie des Hyperphänomens eine zentrale Rolle im vorliegenden Versuch zu. Dieses jeweils umschlagende Verhältnis betrifft nun Waldenfels und die von ihm zur Sprache gebrachten Quellen, ebenso wie den Autor dieser Schrift, wodurch sich die erlebende Erste-Person-Perspektive als ein mehrfach oszillierendes Verhältnis zwischen Waldenfels resp. zwischen Waldenfels und seinen Quellen, dem Autor, der stets auch Leser von Waldenfels und dessen Quellen *war* und *ist*, sowie den Lesern dieser Schrift erweist. Die Schnittstelle dieser Relationen ist dabei immer die Sprache, genauer das textuelle Medium, in welchem die konkreten hyperphänomenalen Erfahrungen artikuliert sind. Diese beiden ersten Aspekte bedingen ihrerseits, – drittens, eine ganz bestimmte *Einstellung*, welche der Autor hier, insbesondere aber der Leser, aufweisen muss, damit dieser sich auf das unmittelbare Erleben der Hyperphänomenalität in der Erste-Person-Perspektive auch einlassen kann. Es klingt hier, unüberhörbar in der Tat, ein husserl'sches Erbe an, welches für die

Hyperphänomenologie aber nicht von minderer Bedeutung als für die transzendente Phänomenologie ist. Schließlich entspringt dem schon erwähnten Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie, – viertens, ein *Performativitätscharakter* auch für die im Rahmen dieser Untersuchung vorgenommene Auseinandersetzung mit dieser. Das konkret erfahrene Hyperphänomen aufzuweisen, bedeutet dieses in der Erste-Person-Perspektive nachzuvollziehen, was ein empirisches und reflexives Mitgehen der hier anzugehenden Untersuchung impliziert und wiederum den Leser möglichst greifbar in den Vollzugscharakter der Hyperphänomenologie inkludiert. Hier werden auch Parallelen zu einigen zentralen Überlegungen des frühen Heidegger deutlich.

Diese vier Aspekte des *konkreten Erlebens*, der *Involviertheit des Lesers*, der damit einhergehenden *Einstellung* sowie des *mitzugehenden Vollzugscharakters* opponieren allesamt einer einebnenden und dabei allzu hermeneutischen Hantierung der Hyperphänomenologie. Sie veranschaulichen damit die hier anvisierte Bemühung, die Hyperphänomenologie möglichst konsequent anzuwenden, d.h. die Fremdheit des Fremden und die damit einhergehende Radikalisierung des Unmöglichen tatsächlich ernst zu nehmen, was letztlich nichts anderes heißt, als der Hyperphänomenalität *als* Hyperphänomenalität möglichst gerecht zu werden, gerechter vielleicht noch als Waldenfels selbst. Was die methodische Ausrichtung dieser Untersuchung anbelangt, führt dies zu einer Vorgehensweise, welche von den folgenden sieben Motiven charakterisiert ist: – Erstens bedarf eine in der konkreten Erfahrung gegründete Hyperphänomenologie einer *Herleitung* ihrer eigenen analytischen Plausibilität aus den konkreten Erfahrungen, die sie analysiert. Sie ist also auf eine Entwicklung von ihren empirischen Stoffen hin auf sich selbst angewiesen. Die zuvor erwähnte sukzessive Entwicklung der Hyperphänomenologie sprach dies schon an. Dies bedeutet, dass die waldenfelsische Hyperphänomenologie erst aus basalen, d.h. möglichst voraussetzungslosen Konfrontationen des Lesers mit hyperphänomenalen Erfahrungen gewonnen werden soll. Damit wird auch der methodisch wesentliche Grundzug dieser Schrift deutlich, nämlich dass ihr Gegenstand, ihre Begriffe und die damit verbundenen Problemfelder, welche sich an der Abarbeitung der hyperphänomenologischen Topoi immer deutlicher herauskristallisieren müssen, durch eine fortlaufende Klärung immer erst zu entwickeln sind, gleichsam als würden sie sich an ihren Fragen erst bilden. – Zweitens bedingt diese eingeforderte Nähe zum Phänomen ebenso eine besondere *Textnähe* zu den behandelten Quellen, sofern darin von konkreten Erfahrungen des Hyperphänomenalen die Rede ist, resp. sofern diese Texte selbst hyperphänomenale Erfahrungen evozieren. Zunächst bedeutet dies offenkundig, dass wir

möglichst nahe am waldenfelsischen Primärtext und den damit verbundenen Begrifflichkeiten arbeiten wollen. Aber auch darüber hinaus interessieren uns andere Primär- und vereinzelte Sekundärquellen vor allem hinsichtlich ihrer empirischen Proximität zum Hyperphänomenalen. – Drittens verlangt eine solche erfahrungsgebundene Hyperphänomenologie eine besondere *Aufmerksamkeit* für ihre eigene Beschaffenheit sowie Ausrichtung, die zugleich grundvertraut und fremd, originär und derivativ ist. Es gilt für diese Aufmerksamkeit nicht nur das phänomenologische Auge für den Blick auf das Phänomen der Aufmerksamkeit selbst, sondern auch für alle weiteren hier relevanten Phänomene des Fremden sowie für die Betrachtung auf sich selbst zu schärfen. An dieser Aufmerksamkeit hängt so nicht wenig von der hier erforderlichen hyperphänomenologischen Einstellung, die der Autor und Leser gleichermaßen an den Tag zu legen haben. – Viertens muss hier, ausgehend vom Herleitungs- und Prozesscharakter der Materie, dem Vorgehen auch eine *Experimentalität* zugestanden werden, in gewissem Sinne ein nicht-doktrinäres Üben, Erproben und Suchen²⁴ *an* und *innerhalb* der hyperphänomenalen Kanten und Lücken. Denn insofern die Hyperphänomenologie als keine abgeschlossene Lehre, sondern als ein genuin unabgeschlossener, kontinuierlich fortdauernder und sich selbst auch korrigierender Prozess zu verstehen ist, der sich phänomenologisch zwischen der Präsenz und Absenz von Grenzphänomenen ereignet, erlaubt sie einen methodisch nur sehr schmalen, darin aber konkret einsehbaren Pfad zu begehen, der von einer doppelten Offenheit gezeichnet ist: Zum einen kommt diese Offenheit nämlich dem *Hyperphänomenalen* als solchem zu, d.h. der Weise wie sich diese Phänomene als übersteigende Rand- und Zwischenereignisse zeigen, zum anderen charakterisiert diese Offenheit auch das *Hyperphänomenologische* selbst, d.h. die Methode der Untersuchung dieser phänomenalen Modi, das sich stets entlang der Grenzen des phänomenologisch noch Zugänglichen bewegen muss. Auch Hyperphänomenologie ist somit in der Hauptsache „Arbeit an den Phänomenen“²⁵. – Fünftens erfordert dieser experimentelle und übende Charakter der Arbeit an den Phänomenen auch die Bereitschaft, die zu untersuchenden Hyperphänomene in immer neuen *Wiederholungen* zu umkreisen. Dies führt nicht nur zu immer neu vorgenommenen Analysen derselben Phänomene, sondern bestimmt den hyperphänomenologischen Vollzugscharakter vor allem als eine antilineare Zirkelbewegung. Die entfaltende Bewegung der Hyperphänomenologie entpuppt sich damit weniger als vertikaler Aufstieg hin zur hyperphänomenalen Wirklichkeit, denn als fortlaufende Spiralbewegung um eben diese. Am Hyperphänomenalen in immer neuen Umrundungen

²⁴ Vgl. Hampe: *Die Lehren der Philosophen. Eine Kritik.* (2014).

²⁵ Siehe Husserl: *Arbeit an den Phänomenen* (Herausgegeben 1993 von Bernhard Waldenfels).

anzusetzen, erlaubt dabei nicht nur einen fortwährenden Perspektivenwechsel, um das Phänomen immer genauer zu fassen, sondern deutet auf figurativ-leibliche Weise auch schon an, was im Umgang mit Hyperphänomenen leicht geschehen kann, ja vielleicht auch geschehen sollte, dass man nämlich in einen Taumel gerät. – Sechstens impliziert diese mit der Wiederholung und Experimentalität verbundene Offenheit, dass trotz unserer angestrebten Textnähe der Umgang mit diesen Quellen und den darin aufgewiesenen Erfahrungen nicht selten auf einen freien, weil der Offenheit der Hyperphänomenalität entsprechenden Umgang angewiesen ist. Diese *Freiheit* betrifft dabei gleichermaßen unser interpretatorisches Vorgehen wie unseren Anteil an der mit-erfahrenden *Involviertheit* in das konkrete Erleben des Hyperphänomenalen. Die daraus resultierende Doppelspurigkeit unseres Vorgehens hat auch eine doppelspurige Hyperphänomenologie zur Folge. Wo diese Schrift in ihren darstellenden Zügen nämlich einer neutralen Einführung in das waldenfelsische Denken gleichen mag, führen die Anteile ihres notwendigerweise freien Umgangs mit dem Stoff wiederum dazu, dass wir oftmals einen nicht nur ausgelegten, sondern durch den Autor und seine Leseart immer schon angereicherten Waldenfels vorfinden werden. “Unser“ Waldenfels wird also ein zugleich textnaher und doch ergänzter, und vielleicht immer schon modifizierter Waldenfels sein. Es kann für uns keinen anderen geben. – Siebentens und schließlich zieht diese von Repetitionen geprägte, experimentelle Offenheit, die zwischen textueller Gebundenheit und interpretatorischer, vor allem aber aufweisender Ungebundenheit variiert, eine ganz bestimmte *Verantwortung* gegenüber den Phänomenen nach sich. Mit Heidegger könnten wir sagen: eine ganz bestimmte Achtsamkeit für die Sachen selbst, für eine Pflege ihres Beschreibens und Wirkens.²⁶ Sofern wir unsere Arbeit an den Phänomenen in diesem Sinne auch als Arbeit am *lóγος* verstehen wollen, kann und muss uns diese Gangart auch ermutigen, mit und an Waldenfels, mit und an der Hyperphänomenologie konkret zu philosophieren, d.h. mit Geschick an diesen unser Denken zu vollziehen.

Dieses unsrige Ansinnen, die Hyperphänomenologie empirisch *herzuleiten*, sie trotzdem in *Textnähe* herauszuarbeiten, eine dafür nötige *Aufmerksamkeit* zu kultivieren, sie *experimentell* zu erproben, dabei *Wiederholungen* nicht zu scheuen, sich der gebotenen *Freiheit* zu bedienen und alles dies als *Verantwortung* einer kontinuierlichen Arbeit am *lóγος* zu verstehen, dient einer stringenten und darin möglichst zwingenden Zugangsweise an das Hyperphänomenale. Gewiss ist damit auch ein methodisches Wagnis verbunden, rücken auf offenen und vielleicht

²⁶ Siehe Heidegger: *Über den Humanismus*, S.56.