

Zur philosophischen Erschließung der religiösen Dimension*

Überlegungen im Anschluß an
Descartes, Husserl und den Zen-Buddhismus

Von Hiroshi KOJIMA (Yokohama)

I.

Wir leben heute, im Osten wie im Westen, in einer Welt, in der die Religion keinen so großen Einfluß ausübt wie früher. Die Menschen, die die endgültige Wahrheit noch im Bereich der Religion suchen wollen, scheinen weniger geworden zu sein. Statt dessen halten die meisten von ihnen fast unbesehen die Leistungen der Wissenschaften, nämlich der Natur- und Sozialwissenschaften, für die höchste Wahrheit der Welt. Was geschieht denn in diesem Bereich der Wissenschaften? Die Menschen wie die Dinge werden methodisch ins Netz des unendlichen, leeren, transparenten Zeit-Raum-Gitters hineingeworfen, d. h. homogenisiert, und warten darauf, sich durch die Messung in die Zahl zu verwandeln. Dabei wird das Ich des Menschen von seinem Leib ganz getrennt und zu einem leeren Blickstrahl in den ebenfalls leeren Zeit-Raum. Das Ich hat keinen Platz in der Welt mehr. Gespensterhaft wandert es hin und her in der leeren, aller Substantialität beraubten, meßbaren Welt. Sowohl das Ich wie die Welt haben ihr Sein verloren; und zwar geschieht das nicht nur im Bereich der Wissenschaften, sondern immer mehr auch in der Alltäglichkeit. Das ist der Preis, den man für die Anerkennung der Wissenschaften als der höchsten Wahrheit bezahlen mußte.

Daß Religiosität noch in irgendeinem Sinne das Transzendieren von Ich und Welt bedeutet, ist wahr; wenn diese aber einmal total ihr Sein verloren hätten, wäre die Religiosität ihres eigenen Bodens beraubt. Denn die Transzendenz der religiösen Intentionen entsteht nur auf und aus dem festen Boden des Seins von Ich und Welt. In diesem Sinne möchte ich das Sein des Ich und der Welt die Dimension der Entstehungsmöglichkeit der Religiosität nennen. Im totalen Zurücktreteten der Religion in der heutigen Welt liegt m. E. die ursprüngliche Drohung des Verlustes dieser ontologischen Dimension.

Bekanntlich hat diese Drohung im 17. Jahrhundert in der Philosophie Descartes' ihre erste ausdrückliche Gestalt gewonnen durch die Bestimmung von Ich und Welt als „res cogitans“ bzw. „res extensa“, zwischen denen keine innere Beziehung besteht. Aufgrund dieser gänzlichen Scheidung des Ich-Subjekts

* Text eines Vortrags, der am 19. Febr. 1976 am Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg gehalten wurde.

und des Welt-Objekts gewann die damals aufsteigende Naturwissenschaft ihre philosophische Begründung und Befestigung, während die Religiosität ihrer eigenen Entstehungsdimension beraubt wurde. Es erscheint deshalb nicht sinnlos, die cartesianische Philosophie erneut zu prüfen und zu bedenken. Möglicherweise kann das zu einem anderen Ergebnis als dem oben angegebenen führen. Ein solches anderes Ergebnis möchte ich zunächst aufzuweisen versuchen. Nachdem das ursprüngliche Sein des Ich bei Descartes in solcher Weise aufgedeckt wurde, müßte man weiterhin das Sein der Welt, worin dieses Ich wohnt, thematisieren. Dieses Sein der Welt konnte ich nicht bei Descartes, sondern erst bei Husserl finden, der im 20. Jahrhundert an die „Meditationen“ anknüpfte, nämlich in seinem Begriff der „Lebenswelt“. Zum ersten Mal in der Geschichte der abendländischen Philosophie werden hier Raum und Zeit in ihrem ursprünglichen inneren Zusammenhang befragt. Seine „lebendige Gegenwart“ ist weder zeitlich noch räumlich, sondern zeiträumlich, m. a. W. willentlich-horizonthaft. Bei Husserl ist das Willens-Ich von Descartes erst in den Vordergrund gerückt worden und beginnt ein Kontinuum mit der Welt auszumachen, obwohl noch in einer ganz provisorischen Weise. Diese monadische, lebendige Einheit von Ich-sein und Welt-sein ist m. E. sehr verwandt mit der Entstehungsdimension der Religiosität überhaupt. Auch der Zen-Buddhismus ist eine Art des Transzendierens des Ich-Welt- und Zeit-Raum-Kontinuums des Leben. Das möchte ich an Hand von einigen Zitaten aus östlichen Schriften etwas klarer machen.

II.

Welches Ich hat Descartes gefunden? Descartes' Vorgehen ist der methodische Zweifel. Er wollte zunächst an allem zweifeln, woran er zweifeln konnte, um schließlich auf irgendein Unbezweifelbares zu kommen. In den „Meditationes de prima philosophia“ zeigt er die drei Bereiche des möglichen Zweifels auf: erstens die Sinnlichkeit, die uns zuweilen in Größe und Gestalt der Dinge täuscht; zweitens die Sinnlichkeit, die sich besonders auf unseren eigenen Körper bezieht; drittens die mathematischen Wissenschaften, die z. B. $2 + 3 = 5$ als Wahrheit erkennen lassen. Das sinnliche Bild eines fernen viereckigen Turms, sagt er, täuscht uns häufig, so daß er uns rund erscheint. Das sinnliche Bild der riesigen Statue auf dem Turm täuscht uns, so daß er uns klein erscheint. In Wahrheit, könnten wir sagen, wird die Gestalt oder Größe der Dinge nicht nur durch die Empfindungsdaten, sondern auch durch die Auffassung oder die apperzeptive Vereinheitlichung der Empfindungsdaten bestimmt. Nur durch diese apperzeptive Auffassung hält man den Turm für rund oder viereckig, ohne seine Rückseite zu sehen, und die Statue für groß oder klein, ohne sie zu messen; also trifft der Zweifel gerade die Richtigkeit dieser formalen Apperzeption. Es handelt sich dabei um die Möglichkeit der Modifikation oder Revision, d. h. die Möglichkeit des Andersseins oder Nichtseins der räumlichen Bestimmungen der Dinge. Man könnte sagen, diese Funktion des Bewußtseins kommt üblicherweise der Einbildungskraft zu.

Die Schatten der Einbildungskraft im Zweifel Descartes' werden viel deutlicher, wenn wir uns dessen zweitem Bereich zuwenden. Descartes sagt: „Wie oft doch kommt es vor, daß ich alle jene gewöhnlichen Begegnisse, wie daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, mir während der Nachtruhe einbilde, während ich doch entkleidet im Bette liege! . . . Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß niemals Wachen und Traum nach sicheren Kennzeichen unterschieden werden können.“¹ Sowohl die Selbstwahrnehmung wie auch die Existenz des eigenen Körpers wird hier bezweifelt. Sie können bloße Traumbilder während des Schlafs sein. Im ersten Fall, wie oben gesehen, wird die äußere Wirklichkeit durch den Vollzug des Zweifels in eine teilweise Verbindung mit der Einbildungskraft gebracht. Durch ihn wird hier die körperliche Wirklichkeit unter die totale Leitung der Einbildungskraft gestellt.

Im dritten Fall aber beruft sich Descartes auf den bösen Geist, der den Menschen mit aller Kraft zu täuschen strebt, als den Grund der möglichen Falschheit aller mathematischen Wissenschaften. Aber weiter sagt er: „Ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser [Geist] meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen.“² Hier zeigt sich der ungeheuer phantastische Charakter des cartesianischen Zweifels in seinem ganzen Gehalt.

So könnten wir sagen, der methodische Zweifel Descartes' bedeute, das Gegebene (sei es die sinnliche Wahrnehmung, seien es die mathematischen Wissenschaften) durch die Einbildungskraft zur Möglichkeit des Anders- oder Nichtseins zu bringen. Also ist das Vollzugsvermögen des Zweifels nichts anderes als die Einbildungskraft. Was aber ist das Subjekt dieses Vollzugsvermögens, das so das Wirkliche und das Mögliche miteinander vermittelt?

Durch den methodischen Zweifel hat Descartes endlich als die einzige unzweifelbare Tatsache das Sein des Subjekts gefunden, nämlich des eben zweifelnden Ich. Er nennt dieses Ich „res cogitans“, ein denkendes Ding. Er sagt: „Ein denkendes Ding! Was heißt das? Nun, ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das auch Einbildung und Empfindung hat.“³ Also wurde das Ich von Descartes selbst als Vernunft, Wille, Einbildungskraft und Sinnlichkeit bestimmt. Da aber nach ihm die zwei letzteren Vermögen, nämlich Einbildungskraft und Sinnlichkeit, nicht zum Wesen des Ich gehören, wird das Ich wesentlich von Vernunft und Wille konstituiert, wobei das Gewicht auf der ersteren liegt. Jedoch hätte, wie oben gesehen, das Wesen des zweifelnden Ich nichts zu tun mit der Vernunft. Erstens ist das Ich wesensmäßig individuell und scheint keineswegs mit der Vernunft identifiziert werden zu können. Denn die Vernunft ist ihrerseits wesensmäßig universal oder über-

¹ Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (übers. von Buchenau 1965), Med. I, 12f.

² A. a. O. 16.

³ A. a. O. Med. II, 21.

persönlich und nie zu individualisieren. (Im übrigen ist der Begriff „das überpersönliche Ich“ etwas Widersinniges. Denn es könnte nie einen Plural haben, während das Ich eigentlich als Personalpronomen Singular und Plural haben müßte.) Zweitens mag die Vernunft entweder ein entscheidend bejahendes oder verneinendes Urteil über die sinnliche Wirklichkeit und die mathematischen Zählungen fällen oder sich aller Urteile darüber enthalten, doch sie kann nicht daran zweifeln. Nach Descartes selbst kommt das Zweifeln dem Willen zu, nicht aber der Vernunft.⁴ Also wäre das Sein des zweifelnden Ich, das durch den methodischen Zweifel entdeckt wurde, nichts anderes als der Wille, der durch sein Selbstbewußtsein (nämlich durch die Einbildungskraft) die Destruktion aller unsicheren Meinungen vollzog. Als Descartes das durch den Zweifel gefundene Sein des ego mit der Vernunft gleichsetzte, beging er eine fatale Überschreitung. Sofern das Ich allein durch den Zweifel entdeckt wird, konnte es nichts anderes als der freie Wille sein, dessen auch freies Selbstbewußtsein die Einbildungskraft ist.

Das bestätigt auch der Riß, der sich mitten durch die denkende Substanz zwischen der Vernunft und dem Willen zieht. Descartes sah den Ursprung aller Fehler des Urteils im Widerspruch zwischen beiden. Die menschliche Vernunft sei endlich, doch der Wille sei unendlich. Er fungiere spontan über ihren Bereich der Erhellung hinaus. Hieraus stammen alle Fehler des menschlichen Urteils. Obgleich Descartes schrieb, der menschliche Geist sei unteilbar, ist die Vernunft bei ihm vom Willen wie durch einen Abgrund getrennt.

Andererseits gebraucht er oft das Wort „das Licht der Natur“ (*lumen naturale*) anstatt „die Vernunft“. In den „*Meditationes*“ taucht es am meisten in der dritten Meditation auf, wo die Demonstration Gottes als des „eidetischen“ Grundes vermittelt der Idee des Gottes in uns besprochen wird. „Es gibt keine andere Fähigkeit, der ich in gleicher Weise vertraue, wie diesem Licht, und die mich belehren könnte, daß das [was dieses Licht bezeugt] nicht wahr sei.“⁵ Wenn dieses Licht demnach nichts anderes als die Vernunft ist, dann sollte sofort nach dem Verhältnis zwischen ihm und dem ego gefragt werden. Schon in der zweiten Meditation erklärte Descartes: Ich bin genau gesprochen nur ein denkendes Ding, nämlich... die Vernunft“, dementsprechend müßte das Licht freilich das Ich selber sein. Aber die Wendung „Das Licht der Natur bezeugt es mir als wahr“ oder „Ich kann dem Licht vertrauen“ zeigt, daß das Licht und das Ich eben keine geschlossene Einheit bilden. Vielmehr beleuchtet das Licht das Ich sozusagen von oben, und dieses ergreift nur insofern das Wahre, als es am Licht teilhat. In diesem Sinne kann das Ich von Descartes hier nicht eine vernünftige Substanz sein, sondern vielmehr etwas, was nach dem Licht der Vernunft ek-sistiert.

Darum finden wir bei Descartes einerseits den freien unendlichen Willen, der einen Fehler begeht, wenn er über den Erhellungsbereich der Vernunft hinaus fungiert, andererseits das Ich, das vom Licht der Vernunft von oben be-

⁴ Descartes, *Principia Philosophiae*, I, XXXII.

⁵ Descartes, *Meditationes*, a. a. O. Med. III, 31.

leuchtet werden muß, um die Wahrheit zu erreichen. Wir haben allen Grund, diesen Willen und das Ich gleichzusetzen, während die Vernunft als „natürliches Licht“ die Transzendenz gegenüber dem gesamten ichlichen Bereich geltend macht. Folglich ist die Gleichsetzung von Vernunft und Ich bei Descartes äußerst problematisch. Bei näherer Betrachtung sieht man, daß bei ihm das Ich als Wille und das Ich als Vernunft keine runde Einheit bilden können, da die Analyse des Verfahrens des Zweifels fast notwendigerweise das erste Ich als das einzig mögliche darbietet.

Dieses Ich als unendlicher Wille ist eigentlich transzendent gegenüber allen Bereichen des intentionalen Bewußtseins. Es läßt die Einbildungskraft fungieren als sein intimes Werkzeug, aber es selbst ist nicht die Einbildungskraft. Es kann alle sinnliche Wahrnehmung außer Geltung setzen, es kann auch dem Licht der Vernunft den Rücken kehren, obwohl es andererseits dieses Licht in sich empfangen kann. Und selbst wenn das Ich das Licht der Vernunft empfängt, wird es nicht ohne weiteres zum universal überpersönlichen Ich überhaupt, sondern es ergeben sich einerseits das ichlose, impersonale, logische Denkvermögen und andererseits das immer schon ichliche, einbildungshaft willentliche Urteilsvermögen. Descartes hat das erstere impersonale Vermögen fälschlich das ego genannt, während er tatsächlich das letztere ichliche Vermögen angetroffen hat. (Übrigens ist dasjenige, was beide Vermögen vermittelt, noch nicht das Ich überhaupt oder das transzendente Ich, sondern etwas Urpersönliches, das Buber das Zwischen des Ich und Du genannt hat.) So ist bei Descartes das wahre Ich, nämlich das Ich als unendlicher Wille, ganz verdeckt, indem es scheinbar von der Vernunft absorbiert ist. Und der impersonale, ichlose Lichtstrahl der Vernunft wird für das Ich gehalten, wodurch der Verlust des Seins des Ich an den Tag kommt.

III.

Aber das in solcher Weise von Descartes verdeckte Ich als Wille wird von Edmund Husserl als das Leben wiederentdeckt. Und zwar scheint dieses Leben im unabtrennbaren Zusammenhang mit der seienden Welt erfaßt zu werden, nämlich mit der Lebenswelt. Husserl sagt: „Es gehört zu den allem wissenschaftlichen Denken und allen philosophischen Fragestellungen vorausliegenden Selbstverständlichkeiten, daß die Welt ist, immer im voraus ist, und daß jede Korrektur einer Meinung schon seiende Welt voraussetzt. Auch objektive Wissenschaft stellt nur Fragen auf dem Boden dieser ständig im voraus, aus dem vorwissenschaftlichen Leben her, seienden Welt ... Leben ist ständig In-Welt-gewißheit-leben. Wachleben ist für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst, als in der Welt lebend, bewußt sein, die Seinsgewißheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen.“⁶ Aber was ist denn das

⁶ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Den Haag) 112 f., 145.

Leben selbst bei ihm? Es ist dabei ganz merkwürdig, daß von den „Cartesianischen Meditationen“ (1931) an der „Bewußtseinsstrom“ „Lebensstrom“ genannt wird. Außerdem kommen noch viele neue Ausdrücke vor, wie „ursprüngliches Leben“, „reflektierendes Leben“, „intentionales Leben“, sogar „transzendentes Leben“, usw. Doch wird das Leben selbst nirgends thematisch besprochen, vielmehr als etwas Selbstverständliches behandelt.

Aber schon in „Erste Philosophie“ (1923–24) finden wir folgende Worte: „Die Reflexion ist ursprünglich eine solche im Willen. Das Subjekt faßt ja, indem es sich zum philosophischen Subjekt bestimmt, einen auf sein gesamtes künftiges Erkenntnisleben gerichteten Willensentschluß.“ „Wenn wir in prägnantem Sinn von Erkennen sprechen, z. B. von wissenschaftlichem Erkennen, so ist klar, daß jeder solche Akt nicht bloß Urteilen ist, sondern hier geht durch ein uneinsichtiges Urteilen hindurch ein Strebens- und Willenszug, der schließlich in einem entsprechenden einsichtigen Urteilen, dem im prägnanten Sinn erkennenden, terminiert und seinem Gehalt den Willenscharakter der erzielten Wahrheit gibt. Also hier durchdringen sich überall Urteilen und Wollen.“⁷

1933 schrieb Husserl: „Dürfen oder müssen wir nicht eine universale Triebintentionalität voraussetzen, die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart fortreibt, derart daß aller gegenständliche Inhalt Inhalt von Trieberfüllung ist und vor dem Ziel intendiert ist?“⁸

Hier wird deutlich, daß das Leben bei Husserl eine Art von Willen ist und doch hier hauptsächlich als etwas Intentionalitäten Fundierendes, d. h. in der Verbindung mit der Vernunft oder gegenständlichen Wahrnehmung erfaßt wird. Aber das Leben als solches, nämlich das Leben als das Ich schlechthin ist dasjenige, das nicht von der Vernunft oder gegenständlichen Wahrnehmung vermittelt ist, m. a. W. ein unmittelbar, unreflexiv lebendes Leben. Wie ist es zu erkennen und wie steht es mit ihm? Dieses Leben, d. h. das Ich schlechthin, könnte m. E. nur in seinem eigenen Raum und seiner eigenen Zeit erfaßt werden. Das heißt, dieses Ich könnte nur im ursprünglichen Zusammenhang mit der Welt erfaßt werden. Dieser Raum und diese Zeit sind freilich nicht identisch mit dem objektiven leeren Raum und der objektiven leeren Zeit. Das Ich als Leben hat seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit. Oder besser gesagt, dieses Ich existiert als Raum und Zeit. Es breitet von sich aus um sich herum einen Raum und stiftet von sich aus vor und hinter sich eine Zeit. Das eigentliche Ich ist die Einheit des sich ausbreitenden Raums und der quellenden Zeit.

Diese Raum-Zeit-Struktur des eigentlichen Ich wollen wir nun mit der entsprechenden Theorie Husserls von der Monade und der lebendigen Gegenwart konfrontieren. In den „Cartesianischen Meditationen“ sagt Husserl: „Offenbar erstreckt sich das mir als ego Eigenwesentliche nicht nur auf die Aktualitäten und Potentialitäten des Erlebnisstroms, sondern wie auf die konstitutiven Systeme so auf die konstituierten Einheiten. Es gilt auch für alle meine mir selbst-

⁷ Husserl, Erste Philosophie II (Den Haag) 23 f.

⁸ Husserl, Manuskript E III 5.

eigenen Habitualitäten, die im Ausgang von selbsteigenen stiftenden Akten sich als bleibende Überzeugungen konstituieren. – Andererseits gehören hierher aber auch transzendente Gegenstände, z. B. die Gegenstände der äußeren Sinnlichkeit – wenn ich dabei als ego rein das in Betracht ziehe, was als erscheinendes Raumgegenständliches wirklich original durch meine selbsteigene Sinnlichkeit, meine selbsteigene Apperzeption als von ihnen selbst konkret unabtrennbar konstituiert ist.⁹ Dieser eigenwesentliche, d. h. nach der methodischen Ausschaltung eines jeden fremden ego auftauchende Bereich, zu dem nicht nur die immanente Zeitlichkeit des ichlichen Erlebnisstroms, sondern auch die kinästhetischen Habitualitäten des ego und alle vom ego konstituierten räumlichen Gegenstände gehören, nennt Husserl „die Monade“. Andererseits sagt Husserl: „Mein körperlicher Leib hat als auf sich zurückbezogen seine Gegebenheitsweise des zentralen Hier“ nämlich in der Monade. Er wird auch „das absolute Hier“ oder „der Nullpunkt“ geheißt.¹⁰ Die Raumgegenstände in meiner Monade werden nicht nur durch die sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch durch die kinästhetischen Auffassungen des Ich auf meinen Leib als ihr einziges Zentrum bezogen. Es handelt sich hier nun um den Charakter dieser Bezogenheit innerhalb der Monade, die von Husserl „unabtrennbar“ genannt worden ist. Ist sie denn transzendental-formal oder thetisch-mundan? M. a. W. hat sie mit dem phänomenologischen Dingphantom oder mit dem natürlich gesetzten Ding zu tun? Die Antwort ist eben nicht alternativ. In diesem Sinne sind die Schlußworte von Ulrich Claesges in „Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution“ interessant: „Die Tatsache, daß das kinästhetische Bewußtsein eindeutig weder als mundanes Bewußtsein in dem Sinne, den Husserl diesem Begriff gibt, noch als transzendentales Bewußtsein, als in sich geschlossener Seins- und Erkenntnisgrund alles Seienden, bestimmt werden kann, zwingt zu einem erneuten Durchdenken der „Transzendentalität“ der Husserlschen Phänomenologie.“¹¹ Diese Worte weisen auf die wesentliche Zweideutigkeit der Beziehungskraft innerhalb der Husserlschen Monade hin. Hier in dieser Monade scheint die fungierende Lebendigkeit des Ich-Willens noch keine Rolle zu spielen. Nun wenden wir uns der Theorie der Zeitlichkeit bei Husserl zu. Die Zeitmodalität des fungierenden Ich-Lebens nennt Husserl die lebendige Gegenwart. Diese Gegenwart ist als Gegenwart immer die jetzige, aber doch zugleich eine stehend-strömende jetzige. Sie ist nicht ein punktuelles Jetzt, sondern hat immer eine Breite. Und in dieser Breite ist der Horizont des Soebengewesenen und des Soebenzukommenden erhalten. Husserl hat diesen Horizont die Retention und die Protention genannt. Wenn das fungierende Ich einen räumlichen Gegenstand intendiert, entspricht der stehende Kern der Breite der lebendigen Gegenwart der Vorderseite des Dings und beide horizontale Breiten der Retention und Protention können etwa der verborgenen Rückseite des Dings entsprechen. Die Protention ist immer der Zukunft gewärtig und die Retention behält immer das Vergangene.

⁹ Husserl, Cartesianische Meditationen (Den Haag) 134.

¹⁰ Ebd. 145, 146; Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II (Den Haag) 342.

¹¹ Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution (Den Haag) 144.

Diese Breite der Gegenwart wird eigentlich vom Interesse des fungierenden Ich konstituiert. Husserl sagt, „Gegenwart reicht soweit, als wir von einer noch für uns aktuellen Wirklichkeit sprechen. Das hat aber einen verschiedenen Sinn, einen verschieden weiten, und bezieht sich hauptsächlich auf die Praxis.“¹² Hier ist der Willenscharakter des gegenwärtig-strömenden Ich sehr deutlich gezeigt.

Dies bezieht sich aber nur auf die Zeitlichkeit des Gegenstandsbewußtseins oder des Innen-Horizontes des Dings, aber nicht auf die Zeitlichkeit des Monadenbewußtseins oder des Außen-Horizontes.

Nach Husserls Manuskripten ist es klar, daß er immer wieder die nicht-strömende, vorzeitliche ständige Gegenwart des fungierenden Ich zu thematisieren versuchte. Diese anonyme Gegenwart könnte dem Bewußtsein der Monade entsprochen haben. So ist es besonders interessant, daß er manchmal in den Manuskripten andeutet, daß in einer radikaleren phänomenologischen Reduktion auch Retention und Protention eingeklammert werden müßten und dann das reine Jetzt als die eigentlichste und ursprünglichste Gegenwärtigung übrigbliebe. Aber es scheint, daß es auch dieser radikaleren Reduktion nicht methodisch gelang, die monadische Gegenwart als reine Gegenwart zu klären.

So finden wir bei Husserl leider nur den *Ansatz* zur Lösung des Problems vom inneren Zusammenhang zwischen Raum und Zeit. In seiner Theorie der Raumkonstitution ist von der zeitlichen Komponente der Beziehungskraft der Monade keine Rede, während in der Theorie der Zeitanalyse von der Gegenwärtigkeit des Monadenbewußtseins keine Rede ist. Also müßten wir notwendigerweise über die Husserlsche Theorie hinaus die Raum-Zeit-Struktur des Ich selbständig untersuchen.

IV.

Ich habe schon gesagt, das eigentliche Ich als Wille oder Leben habe seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit bei sich. Es breitet den Raum aus und stiftet die Zeit. Wie steht es mit diesem Raum? Wir wollen noch einmal an Hand der Husserlschen Theorie vom Ding vorgehen. Husserl sagt, wenn wir die phänomenologische Reduktion üben, erscheint uns ein räumliches Ding nicht nur als Präsentation seiner Vorderseite, sondern auch zugleich als Appräsentation seiner Rückseite, d. h. als ihre mit-gegenwärtige Antizipation. Diese führt uns zwar manchmal zur Enttäuschung (z. B. wir finden dort anstatt der antizipierten Farbe oder Gestalt eine andere), doch hat die Appräsentation als der notwendige Horizont der Dingerfahrung eine präsumptive Evidenz. M. a. W.: Wir können nie ein Ding sehen ohne die Antizipation seiner verdeckten Seiten. Diese Antizipation zergliedert sich unter der Bedingung der phänomenologischen Zeitanalyse zur Protention und Retention im Bewußtseinsstrom. Aber wir müssen bemerken, daß, insofern diese antizipierten ver-

¹² Husserl, Manuskript C 3 V.

deckten Seiten der Dinge für die Rückseite, nämlich für die verdeckte *Vorderseite*, gehalten werden, schon der objektive, drei-dimensionale Raum vorausgesetzt ist. Denn, wie könnte man, wie Husserl sagt, einen perspektivisch gewahrten Ball sofort als Kugel und einen Würfel sofort als Hexaeder auffassen, ohne sie in irgendeiner Weise vorher in einen objektiven, dreidimensionalen Raum hineinzusetzen? Der Innen-Horizont als die Rückseite, nämlich die verdeckte Vorderseite, ist nur möglich unter der Bedingung der Existenz des Außen-Horizonts als des objektiven homogenen Raums. Nach Husserls Theorie läßt sich nun dieser objektive, drei-dimensionale Raum erst durch die Vermittlung der Intersubjektivität, d. h. durch die Monadengemeinschaft, konstituieren. So ist das Ich, das am Ding dessen Rückseite appräsentiert, schon ein intersubjektives Ich, nämlich das durch das alter ego vermittelte ego, aber nicht das ursprüngliche, eigenwesentliche Ich schlechthin. Ich kann einen Baum im Garten sehen und die phänomenologische Reduktion ühend die Rückseite des Stammes appräsentieren oder seine Rückseite in Retention und Protention veranschaulichen. Aber schon da gibt es ein anonymes alter ego. Denn die Rückseite des Stammes als das Appräsentierte ist eben die im Drüben verdeckte Vorderseite. Und sie für etwas Soebengesehenes und Baldzusehendes zu halten, heißt, sie für etwas eben jetzt irgendwo als die verdeckte Vorderseite Aufbewahrtes zu halten. Aber diese verdeckte Vorderseite wäre nur durch die Annahme des anonymen Blicks des alter ego, das sie jetzt von drüben her oder irgendwo anders sähe, zu behaupten. Der Blick des Ich, das echt monadisch existiert, könnte nie allein diese Rückseite als die verdeckte Vorderseite erfassen. D. h. das echt eigenwesentliche Ich würde nie die Rückseite des Dings appräsentieren. Die Protention und Retention würden auch nicht mehr geschehen, denn, wie nachher erklärt wird, hätte dieses Ich nur die ständige Gegenwart, die nicht mehr strömt. Es hätte nur die Breite der stauenden Gegenwart und würde da nur die Vorderseite der Dinge sehen. Für es gibt es nicht mehr die appräsentierte Rückseite, weil sie ihm nicht mehr erscheint. M. a. W.: Es sieht die Dinge nur allein mit eigenen Augen, ohne die Vermittlung des Blicks des anonymen alter ego.

Husserl nennt die Präsentation die eigentliche Erscheinung und die Appräsentation die uneigentliche Erscheinung. Aber für das Ich als Wille ist die Rückseite die eigentliche Unerscheinung. Sie erscheint nie als die Rückseite selber, weil sie nicht mehr die verdeckte Vorderseite ist. Die letztere entsteht nur durch die Vermittlung des alter ego. Eigentlich erscheint nicht die Rückseite als solche. Um zu erscheinen, muß sie sich in irgendeiner Weise in die Vorderseite verwandeln. Aber hier gibt es keinen Weg sich zu verwandeln. Wenn man dieses Ding umdreht, erscheint zwar eine neue Vorderseite, aber zugleich entsteht eine neue Rückseite und gerade als solche schweigt sie. Auf dieser neuen Rückseite z. B. die soeben gewesene Farbe der alten Vorderseite zu sehen, setzt schon den Blick des alter ego voraus, das sie jetzt von drüben her sähe. Es erscheint immer nur die Vorderseite und nie die Rückseite. Sie schweigt. Die Rückseite der Dinge schweigt. Aber schweigend ist sie da. Man könnte sagen, sie ruft ohne Stimme, erscheint ohne Gestalt.

Hier wird das Sein der Rückseite nie von außen erfaßt, weil sie nie die (verdeckte) Vorderseite wird, d. h. zur Appräsentation wird. Sie wird immer nur vom Innen des Dinges her erfaßt. Dieses nur von innen erfaßbare Sein ist wesensmäßig anders als das von außen erfaßbare. Das Letztere ist dasjenige Sein, das von der phänomenologischen Reduktion eingeklammert wird. M. a. W. es ist das Sein der Vorderseite und folglich ist es das Sein des Dings, das im objektiven, drei-dimensionalen Raum erscheint. Denn dieses Ding hat nur die Vorderseiten, einschließlich des Verdeckten, und keine Rückseite im eigentlichen Sinn. Man könnte es gleichzeitig von allen Seiten sehen im Sinne einer zeichnerischen Flächenprojektion. Dagegen ist das Sein der Rückseite nur vom Innen des Dinges her zu sehen. D. h. man kann es nicht in einer Drehung ums Ding, sondern nur in der Versenkung in seine Kernmitte sehen. Es ist also die Tiefe dieses Dinges. Alle Dinge, die vor dem echt eigenwesentlichen Ich stehen, haben nur dieses Sein, nämlich diese Tiefe. Umgekehrt, wenn sie die Tiefe haben, haben sie das Sein für das Ich als Wille.

Nun aber hat dieses Ich als Wille oder Leben auch dasselbe Sein, das nur von innen erfaßbar ist. Das Sein des Ich ist nie von außen, d. h. in dem objektiven Raum zu erfassen. Das Sein des Ich, das nur von innen erfaßbar ist, ist nichts anderes als der Wille oder das Leben. Doch könnte man es auch den Leib nennen, insofern er als der ungegenständliche Anfangspunkt erfaßt ist. Der ungegenständliche Leib als Anfangspunkt ist mein Sein, das vor und inmitten des Seins der Dinge steht. Mein Sein als Leib und das Sein oder die Tiefe der Dinge beziehen sich unabtrennbar aufeinander. Wenn ich das eine gewahre, so ist das andere zugleich gewahrt. So könnte man sagen, beide konstituieren eine Art von Paarung. Aber alle Paarungen haben den gemeinsamen Pol in meinem Leib. Das Sein aller Dinge bezieht sich auf meinen Leib wie auf einen Angelpunkt. Doch bezieht es sich auch aufeinander. Z. B. das Sein des Buchs bezieht sich auf dasjenige des Tisches, worauf es liegt. Und das Sein des Tisches bezieht sich auf dasjenige der Wand, vor der er steht. Und das Sein oder die Tiefen dieser Dinge durchdringen einander an ihren Schnittlinien (z. B. an der Schnittlinie der Rückseite des Tisches und der Vorderseite der Wand, die hinter ihm steht) und machen vor mir ein Kontinuum aus, dessen reliefartig sich abhebende Fassaden die Vorderseiten dieser Dinge sind. Auch hinter meinem Leib oder oberhalb meines Leibes, wohin mein Blickstrahl nicht mehr reicht, erstreckt sich das Seinskontinuum, nur entfernt von mir durch einen taktuellen oder kinästhetischen Raum. Dagegen öffnet sich ein visuellkinästhetischer Raum vor mir, der die Fassade des Kontinuums, d. h. die Vorderseiten der Dinge, von mir entfernt. So stehe ich als mein Leib umgeben von einer Wand des Seinskontinuums um mich herum, dessen Tiefe sich bis in unendliche Weite von mir erstreckt.

Ich habe gesagt, das eigentliche Ich breite den Raum aus. Um mich herum breitet sich der Raum von Sein aus, das sich unendlich tief erstreckt. Ich wohne inmitten dieses unendlichen Seinsraums des Kontinuums, heimisch, aber solitär. Heimisch, weil mein Sein als Wille sich unabtrennbar intim auf das Sein des Raums bezieht, solitär, weil in diesem Raum kein anderer als Ich wohnt.

Ich möchte diesen Raum die Monade im eigentlichen Sinne nennen. Sie ist der echt eigenwesentliche Bereich im husserlschen Sinne. Denn nur hier wird meine absolute Individualität gewahrt.

Wie verhält sich nun diese Räumlichkeit des Ich zu der Zeitlichkeit?

Ich habe schon vorher gesagt, diese Monade habe nur die Gegenwart. Hier strömt die Zeit nicht mehr. Ganz so wie meine Monade sich immer weiter erstrecken und den ganzen objektiven Raum besetzen könnte, so könnte sich auch die Breite der Gegenwart, die die Zeitmodalität der Monade ist, immer weiter erstrecken und die ganze Vergangenheit und die Zukunft besetzen, sofern diese objektive Zeitdimension etwa auf einer unendlichen, ausgedehnten Linie erfaßt wird. In diesem Sinne quillt hier die Zeit.

So wie die „Größe“ der Monade, so ist die „Breite“ der Gegenwart ganz flüssig und grenzenlos. Und wie schon vorher gesagt wurde, werden diese beiden hauptsächlich durch das praktische, willentliche Interesse begrenzt und bestimmt. Wenn ich mir irgendeine besonders interessante Erinnerung erwecke, wird sie nicht strömend retentional behalten, sondern in die Gegenwart phantastisch vergegenwärtigt; und die letztere hat dann die Breite, die genau der kinästhetischen Dauer zwischen jetzt und diesem vergangenen Zeitpunkt entspricht. In Bezug auf die Zukunft gilt ganz dasselbe. Es ist sehr merkwürdig, daß diese Breite eindeutig der Größe der gegenwärtigen Monade entspricht. Z. B. wenn ich die schöne Szenerie eines Ortes, den ich in der nächsten Woche besuchen will, vergegenwärtige, wird meine Monade eben von hier bis zum Ort kinästhetisch erweitert und hat eben die der Breite dieser Gegenwart entsprechende Größe. So entsprechen die bestimmte Größe der Monade und die bestimmte Breite der Gegenwart einander ganz genau durch die Vermittlung der Kinästhesie meines Leibes. Aber auch ohne irgendeine praktische Teleologie und ohne Kinästhesie entsprechen die unendliche Größe der Monade und die unendliche Breite Gegenwart einander durch die Vermittlung meines Seins als Willens. Hier sind Raum und Zeit nicht mehr voneinander abzutrennen. Vielmehr sind sie nur zwei Seiten ein und derselben Sache. Hier gelangen wir endlich zur ursprünglichen Einheit von Ich und Welt, Raum und Zeit. Ich möchte diese Einheit „das Kontinuum des Lebens“ heißen.

V.

Am Anfang dieses Vortrags habe ich gesagt, daß nur auf dem festen Boden des Seins von Ich und Welt die Religiosität überhaupt entstehe. So habe ich diesen Boden die Dimension der Entstehungsmöglichkeit der Religiosität genannt. Nun zeigt sich diese Dimension in ihrer konkreten Gestalt vor uns als das Kontinuum des Lebens. Die Religiosität könnte m. E. überhaupt als die Transzendenz dieses Kontinuums bezeichnet werden. So vielfältig die Art und Weise der Transzendenz auch sein mag, ohne die gründliche Beziehung auf den reinen Individualitätscharakter dieser Dimension würde die Religiosität überhaupt wohl unmöglich sein.

Oder wird man fragen: „Ist diese Dimension oder das Kontinuum nicht eine bloße Abstraktion? In Wirklichkeit leben wir doch immer mit anderen Menschen, sozusagen intersubjektiv in einer objektiven Welt. Hat also dieses solipsistische Kontinuum nicht höchstens eine spekulative, d. h. fiktive Bedeutung?“ Nein, das Kontinuum des Lebens ist die Konkretion des ursprünglichsten und reinsten Ich selber. Wann immer man das Wort „Ich“ in den Mund nimmt, bezieht man sich unbewußt auf dieses Kontinuum.

Inmitten der objektiven Welt, in welcher der Vorgang des Verlustes von Sein unaufhaltsam gesteigert wird, bleibt das Kontinuum zwar verdeckt; m. a. W. dort hat man sein Selbst aus der Sicht verloren. Aber dennoch sucht man immer schon unwillkürlich sein verlorenes Selbst. Das erscheint z. B. als die praktische Teleologie der heutigen Welt, nämlich besonders als die Technologie. Die Technologie hat immer ihr jeweiliges Wozu und diese jeweiligen Wozu beziehen sich auf das endgültige Woraufhin, wie es Heidegger analysiert hat. Aber die Technologie weiß nicht, was eigentlich dieses Woraufhin ist. Unbewußt verfolgt sie durch die technische Entwicklung eifrig ihr verborgenes Ziel, den Telos X, den zu thematisieren sie kein Mittel hat. Das ist eine der ironischen Weisen, wie man heute sein verdecktes Selbst, das Kontinuum, fast leidenschaftlich sucht.

Die Transzendenzweisen der Religiosität in ihren verschiedenen geschichtlichen Gestalten in philosophischer Hinsicht zu besprechen ist ein Thema, das hier nicht behandelt werden kann. Ich möchte nur einige Phasen des Zen-Buddhismus thematisieren. Da ich nicht die religiöse Wahrheit von Zen als solchem, sondern vielmehr seine Bezogenheit auf unsere religiöse Dimension besprechen möchte, kann ich nur andeuten, wie verwandt einige Grund-Charaktere der Wahrheit des Zen mit denjenigen des Kontinuums sind.

Einer der Grundcharaktere der Wahrheit von Zen ist die Anti-Teleologie. Als der Kaiser Bu von China im 6. Jahrhundert den Begründer des Zen-Buddhismus, Dharma, sah, fragte er: „Ich habe viele Tempel gestiftet, viele Mönche ernannt und ernährt. Ich habe mich so sehr um den Buddhismus bemüht. Was ist das wert?“ Darauf antwortete Dharma: „Nichts.“¹³ Zen schätzt nicht die zweckmäßige Tat. Denn daraus ergibt sich notwendig der Unterschied von Zweck und Mittel. Unter den Mitteln muß man gute und böse, geeignete und schlechte unterscheiden. Dieses Unterscheiden ist das Wesen des gesunden Menschenverstandes. Aber dieses Unterscheiden geschieht nur, wenn man außer seinem Telos ist. Wenn man dagegen schon in seinem Telos wohnt, muß man nichts mehr erwählen. Man ist im Jenseits aller Dualitäten. So bedeutet die Anti-Teleologie des Zen, daß das Ich hier schon in seiner Heimat, nämlich in seiner Monade, wohnt. D. h. Zen ist nicht nur transzendent gegenüber dem Kontinuum, sondern von vornherein ihm auch immanent; Zen ist die immanente Transzendenz des Kontinuums.

Der immanente Charakter von Zen bezüglich des Kontinuums läßt sich an verschiedenen Zügen zeigen. Erstens ist er absolut solitarisch. Der alte Zen-

¹³ Suzuki, Suzuki Daisetsu Zenshû V (Tokio) 393.

Meister Joshu (im 9. Jh.) sagte: „Unter dem Himmel, auf dem Himmel nur Ich allein!“¹⁴ Und im alten Zen-Gedicht: „Zwischen Himmel und Erde steht man solitär allein, unwissend die Grenzen des Kosmos.“¹⁵ Weiter in einem Spruch aus der Tao-Zeit (9. Jh.),

„Was höchst zu vermeiden sei,
Ist ‚es‘ außer sich zu suchen.
Dann wird ‚es‘ immer weiter von mir entfernt.

Jetzt gehe ich nun ganz allein,
So, sieh!, überall begegne ich ihm.“¹⁶

Hier würde „Es“ als das wahre Ich verstanden werden. Es ist klar, daß dieses Ich als absolut solitär angesehen wird.

Zweitens hat die Raum-Zeit-Modalität des Zen einen ganz verwandten Charakter mit der des Kontinuums. Ein alter Zen-Meister sagte: „Das klare, reine, ausgezeichnete Ich (Seele) ist Berg, Fluß und Erde; Sonne, Mond und Sterne.“¹⁷ Ein anderer sagt: „Der ganze Kosmos ist ein wahrer Menschen-Leib.“¹⁸ Und ein dritter sagt: „Jedem individuellen Bewußtsein liegt ein kosmisches Unbewußtsein zugrunde.“¹⁹ Diese Worte könnten als die Ausdrücke der inneren Bezogenheit von Ich und Welt, wie sie beim Kontinuum gefunden werden, verstanden werden.

Andererseits ist nach dem modernen Meister Suzuki die Zeit nicht wie eine Linie zu verstehen, sondern wie ein Kreis, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig geschehen und zu einer absoluten Gegenwart werden. Auch nach Dôgen (im 13. Jh.) vergeht die Zeit nicht, sondern sie macht jeweils die absolute, ewige Gegenwart aus, die sich selbst durchdringt. Z. B. die Zeit, als ich auf den Berg stieg und durch den Fluß watete, schließt in sich die Zeit, als ich im Palast wohnte, und stößt sie zugleich aus. Wenn die Zeit nur verginge, gäbe es da eine Lücke. Aber das Seiende der ganzen Welt hängt kontinuierlich zusammen und lebt jeweils eine absolute Gegenwart, so sagt Dôgen.²⁰ Und einer der modernen Meister sagt: „Wenn man, sich selbst vergessend, der Gegenwart einwohnt, wird die ewige Vergangenheit zur Gegenwart; wird auch die unendliche Welt zur Gegenwart. Der Inbegriff von Zen besteht ja im Gegenwarts-erlebnis.“²¹

Die merkwürdige Betonung der Gegenwart, die nicht mehr strömt, sollte uns an denselben Zeit-Charakter des Kontinuums erinnern. Doch ist es noch erstaunlicher, wenn wir hören, daß Suzuki sagt, Zeit und Raum seien eigentlich nicht abzutrennen, sondern sollen als Zeit-Raum, Raum-Zeit angesehen wer-

¹⁴ Ebd. XIII, 231.

¹⁵ Ebd. XII, 419.

¹⁶ Ebd. XII, 385 f.

¹⁷ Dôgen, Shôbô-Genzô, § Sokushin-zebutsu und § Shinshin-gakudô.

¹⁸ Ebd. § Shohô-jissô.

¹⁹ Suzuki, Suzuki Daisetsu Zenshû XII, 402.

²⁰ Dôgen, Shôbô-Genzô, § Uji.

²¹ Suzuki, Suzuki Daisetsu Zenshû V, 431.

den. Oder zwischen beiden sei ein Strich zu setzen und als das Einige zu betrachten. Denn in der absoluten Gegenwart seien Zeit wie Raum eingeschlossen. Wir können die Verwandtschaft von Zen mit dem Kontinuum nicht mehr als zufällig ansehen.

Doch dürfen wir nicht vergessen, daß diese immanente Beziehung von Zen zum Kontinuum nur eine Seite von ihm ist. Zen hat noch eine andere Seite, nämlich die Transzendenz gegenüber dem Kontinuum.

Sie wird deutlich, wenn man im Kegon-sutra liest, die unendliche Zeit sei ein Augenblick, und ein Augenblick sei die unendliche Zeit. Ein Punkt sei der unendliche Raum und der unendliche Raum sei ein Punkt. Noch konkreter gesagt: In der Spitze des Pinsels sei das ganze Universum eingeschlossen. Oder: Wenn man einen seiner Finger aufhebe, so bedecke man das ganze Weltall mit ihm.²² Hier kann man sehen, daß die Immanenz im Kontinuum und die Transzendenz zur objektiven Welt vereinigt sind. M. a. W. hier identifiziert sich das monadische Ich mit dem Ding in der objektiven Welt. Ich bin ein Körperding und zugleich eine Monade. Doch müssen wir beachten, daß umgekehrt hier allen Dingen in der Welt auch ihre eigenen Monaden zugeteilt werden. Nicht nur den Menschen, sondern auch allen Dingen ist ihre absolute Individualität gewährt. Als ein Schüler Joshu nach dem Wesen des Zen fragte, antwortete er: „Ein Eichen-baum im Garten.“²³ Eine Eiche ist hier nicht nur ein Baum, sondern ist die erstaunliche Einheit von Ding und kosmischer Monade.

Durch diese Transzendenz zur objektiven Welt wird auch die absolute Solitarität von Ich mit der alltäglichen Gemeinsamkeit in Verbindung gebracht. Mit dem Gast Tee trinken, ihn grüßen und die Teller waschen sind zugleich die Offenbarung der monadischen, endgültigen Wahrheit.

Die Anti-Teleologie von Zen gewinnt auch in der Alltäglichkeit einen ganz eigentümlichen Charakter. Hier sind nicht nur die Menschen, sondern auch alle Dinge der Endzweck. Denn auch sie haben alle die Monade, d. h. den ganzen Kosmos in sich eingeschlossen. Aber, wie kann man ohne irgendein Mittel praktisch handeln? Nur wie ein Ding. Wenn der Wind weht, so klingt die Windglocke. Wenn der Frühling kommt, so blüht der Pflaumenbaum. So handelt man auch wie ein Ding, wie die ganze Natur, nur daß man sich besinnt, was und wie man handelt. M. a. W. hier benutzt man nicht ein Ding als Zeug, sondern im innerlichen Kontakt mit ihm kommunizierend weiß man, was ein Ding will. Man macht nur, was ein Ding will und was die ganze Natur will. Im Osten verbrennt man trauernd das Zeug, das verbraucht worden ist. Es ist nicht bloß Mittel, sondern je ein geschiedener Teil meines Leibes, nein, vielmehr je Monade, wie auch unsere Leiber Monaden sind. Im Zen ist gesagt, alle Dinge erleuchten uns mit dem Licht des Buddhas.

Diese paradoxe Einheit von Ding und Monade soll durch die paradoxe Logik des Prajna-Paramita-Sutra im alten Indien zur universalen Formulierung gebracht worden sein. Hier ist behauptet, A ist nicht A, also: A ist A.

²² Ebd. V, 429; XII, 364.

²³ Ebd. V, 172.

Diese Logik z. B. mit dem Denken Heideggers über die Identität und Differenz von Sein und Seiendem zu konfrontieren wäre ein interessantes Thema. Aber von dieser Religiosität des Zen als solcher sei hier nicht mehr die Rede. Wir müssen uns damit begnügen, herausgehoben zu haben, daß das Kontinuum des Lebens als die Dimension der Religiosität auch ein Moment des Zen-Buddhismus ausmacht.

Am Schluß möchte ich eine Frage vorlegen: Wie wäre es mit der Religiosität, die von der Immanenz aus dem Kontinuum heraus, nicht zum Ding überhaupt transzendiert, sondern zum Menschen, der anders als das Ding, einen freien Blickstrahl nach außen sendet? Mir scheint, als könnte sich eine echte dialogische Religiosität daraus ergeben.