

# Monade und Dichtung

## Zur phänomenologischen Analyse des japanischen Kurzgedichtes (Haiku)

Von Hiroshi KOJIMA (Niigata/Japan)

### 1.

Es wurde mir seit langem zunehmend dringlich, den Grundgedanken der „phänomenologischen Monadologie“ weiterzuentwickeln. Denn es scheint, daß die Vagheit und Wirrnis aller Erörterungen über die Lebenswelt im phänomenologischen Sinn aus der Unbestimmtheit des Begriffs der Monade sowohl in der husserlschen als auch in der nach-husserlschen Phänomenologie herkommen.

Man kann wohl sagen, die Existenzphilosophie sei ein Versuch der Monadologie nach Husserl gewesen. Denn Heideggers „Dasein“ und Sartres „l'être-pour-soi“, sogar Jaspers' „Umgreifendes“ lassen sich als fortgebildete Fassungen des Gedankens der „Monade“ verstehen. Ihre gemeinsame Hinwendung zur Individualität oder Je-meinigkeit und die Abwendung vom Subjekt-Objekt-Schema deuten auf den unverkennbaren monadologischen Charakter dieser Begriffe. Zugleich tritt auch die bemerkenswerte Rolle der Einbildungskraft bei ihnen hervor (ausgenommen vielleicht Jaspers), die im Grundbegriff des Entwurfs(projet) ihren höchsten Ausdruck findet. Von dem wesentlichen Bezug zwischen Monade und Einbildungskraft wird deshalb im folgenden ausführlich die Rede sein.

Aber die Tendenz der Existenzphilosophie zur Monadologie blieb auf halbem Weg stehen, was sich auch daran zeigt, daß das Wort Monadologie von ihr nie ernsthaft aufgenommen wurde. Z. B. sagt Sartre: „Auf dem Niveau der konkreten Erfahrung erweist sich die monadologische Beschreibung als ungenügend“, da die Monade keine Tür und kein Fenster hat.<sup>1</sup> Ob die Monade schlechthin keine Tür und kein Fenster hat, ist allerdings eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Zumal, wenn etwa das Monadenganze und sein Monadenkern sich unterscheiden läßt, würde das Problem möglicherweise in eine neue Phase seiner Behandlung gelangen.

### 2.

Kehren wir zunächst zu Husserls Bestimmung der Monade zurück. Husserl hat das Wort Monade schon in seinem Buch „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (1911) gebraucht. „Das Psychische verteilt sich (im Gleichnis und nicht metaphy-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (Paris 1943) 592 (übers. vom Verf.).

sich gesprochen) auf Monaden, die keine Fenster haben und nur durch Einfühlung in *Commercium* stehen.“<sup>2</sup> Dort ist auch die Wendung: „eine ‚monadische‘ Einheit des Bewußtseins, ... ein zweiseitig unbegrenzter Fluß von Phänomenen“<sup>3</sup> zu finden. Abgesehen vom Vorbehalt eines Gleichnisses scheint diese Bestimmung von derjenigen in den „Cartesianischen Meditationen“ (1929) nicht sehr verschieden zu sein.

Husserls *Monadologie* in den „Cartesianischen Meditationen“ ist aber in jeder Hinsicht unvollständig und irreführend. In § 44 sagt er: „wir sehen von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität ab und umgrenzen zunächst den Gesamtzusammenhang derjenigen Intentionalität, der aktuellen und potentiellen, in der sich das ego in seiner Eigenheit konstituiert und in der es von ihr unabtrennbare ... synthetische Einheiten konstituiert“<sup>4</sup>. Weiter in § 45: „Was ... das transzendente ego in jener ersten Schicht als Nichtfremdes – als Eigenes – konstituiert, das gehört ... zu ihm als Komponente seines konkret eigenen Wesens, ... es ist von seinem konkreten Sein untrennbar.“<sup>5</sup> Noch einmal in § 47: „wo und soweit die konstituierte Einheit von der originalen Konstitution selbst in der Weise unmittelbar konkreter Einigkeit unabtrennbar ist, da ist wie das konstituierende Wahrnehmen so das wahrgenommene Seiende zu meiner konkreten Selbsteigenheit gehörig“.<sup>6</sup>

So bemerkt man: an manchen Stellen bezüglich der eigenheitlichen Reduktion, die Husserl für die notwendige Vorausbedingung der Entstehung der *Monade* hielt, tauchen die Adjektive „konkret“ und „unabtrennbar“ (oder untrennbar) sehr häufig auf. Man dürfte die folgende Stelle, wo Husserl zum erstenmal die *Monade* begrifflich zu bestimmen versuchte, als weiteres Beispiel heranziehen: „Vom Ich als identischen Pol und als Substrat von Habitualitäten unterscheiden wir das in voller Konkretion genommene ego (das wir mit dem Leibniz'schen Worte *Monade* nennen wollen), indem wir hinzunehmen, ohne was das Ich eben konkret nicht sein kann.“<sup>7</sup> Die *Konkretheit* hier bedeutet, so scheint mir, daß etwas, was vom monadischen ego eigentlich unabtrennbar ist, zu ihm hinzugenommen wird. Aber was heißt dann „Unabtrennbarkeit“? Ist dies nur die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen der Intentionalität und dem Intentionalkorrelat? Ist so etwa mein Wahrnehmungsbewußtsein in seiner einzig eigenen Perspektive, hinzugenommen sein Wahrnehmungsgegenstand, schon eine *Monade*?

Andererseits aber ist es beachtenswert, daß Husserls ego als *Monade* schon ihren Leib besitzen soll: „Wenn ich mich (eigenheitlich) reduziere als Menschen, so gewinne ich meinen Leib und meine Seele, oder mich als psychophysische Einheit, in ihr mein personales Ich, das in diesem Leib und mittelst seiner in der Außenwelt wirkt.“<sup>8</sup> Darüber hinaus soll mein Leib das Zentrum der Bezogenheit meiner

<sup>2</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hg. von W. Szilasi (Frankfurt a. M. 1965) 35.

<sup>3</sup> Ebd. 36f.

<sup>4</sup> Ders., *Cartesianische Meditationen*, hg. von S. Strasser (= Hua I) (Den Haag 1950) 124f.

<sup>5</sup> Ebd. 131.

<sup>6</sup> Ebd. 134.

<sup>7</sup> Ebd. 102.

<sup>8</sup> Ebd. 128.

Monade sein: „Mein körperlicher Leib hat als auf sich selbst zurückbezogen seine Gegebenheitsweise des zentralen Hier.“<sup>9</sup> „Dabei ist in meiner primordialen Sphäre im Wechsel der Orientierungen konstituiert die eine räumliche Natur, und zwar konstituiert in intentionaler Bezogenheit auf meine als wahrnehmend fungierende Leiblichkeit.“<sup>10</sup> Begreiflicherweise würden in dieser Bezogenheit auch die Nähe und Ferne der Korrelate enthalten sein. So scheint hier die unabtrennbare Bezogenheit der Naturumwelt auf meinen zentralen Leib eine Art von praktisch realem Seinscharakter zu behalten.

Die Zweideutigkeit des Grundcharakters der husserlschen Monade wurde bis zum Ende nicht beseitigt. Ihre Bedeutung schwang zwischen der bloßen Perspektivität des Bewußtseins und der ontologischen Einzelheit der Leiblichkeit.

Zwar heißt es, jede Monade ist reell eine absolut abgeschlossene Einheit und Monaden der Anderen sind reell von der meinen getrennt, dennoch folgt sogleich: „Andererseits ist die ursprüngliche Gemeinschaft nicht ein Nichts... Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft. Es ist eine prinzipiell eigenartige Verbundenheit, eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt transzendental möglich macht.“<sup>11</sup>

Ist denn diese Gemeinschaft die echte Gemeinschaft der Monaden? Ist sie nicht vielmehr das Ergebnis der Nivellierung und Dezentrierung aller echten Monaden? Dieser Zweifel wird bestärkt durch die Wendung, die der oben angeführten Stelle weiter folgt: „(Der reellen Verbindungslosigkeit zwischen den Monaden) entspricht ja die reale Trennung... meines psychophysischen Daseins von dem des Anderen, die sich als räumliche darstellt vermöge der Räumlichkeit der objektiven Leiber.“<sup>12</sup> Wenn die ontologische Getrenntheit der Monaden einmal zur räumlichen Trennung zwischen Leibern als Monadenzentren reduziert würde, läge es ganz nahe, die eigentliche Monadengemeinschaft mit der gemeinsamen Perspektivität zu verwechseln.

In Wahrheit ist, wie ich schon anderenorts nachzuweisen suchte,<sup>13</sup> Husserls Monadologie von Anfang an unversehens durch die Inter-perspektivität bedingt. Hier sei nur kurz davon die Rede. Nach Husserls Theorie der Appräsentation des Fremdegos gilt: „Der meiner primordialen Umwelt angehörige Körper (des nachmals Anderen) ist für mich Körper im Modus Dort. Seine Erscheinungsweise... weckt reproduktiv eine ähnliche, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung. Sie erinnert an mein körperliches Aussehen wenn ich dort wäre.“<sup>14</sup> Aber wie könnte ich mein Aussehen im Dort originär erhalten haben ohne die Mitwirkung der Intentionalität des Fremdego, die, „wie wenn von hier aus“, mich im Dort vergegenständlicht? Denn ich werde mich selbst

<sup>9</sup> Ebd. 145.

<sup>10</sup> Ebd. 146.

<sup>11</sup> Ebd. 157.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> H. Kojima, The potential Plurality of the transcendental Ego of Husserl and its Relevance to the Theory of Space, in: *Analecta Husserliana* VIII (1978) 55–61.

<sup>14</sup> Husserl, *Meditationen*, a. a. O. 147.

nur insofern von außen sehen, als ich mich in die fremde Perspektive hineingesetzt habe, die fungiert, als ob sie ihren Nullpunkt im Hier hätte. Also setzt die Appräsentation des Fremdego im Modus „wie wenn ich dort wäre“ die Präsentation meines ego im Modus „wie wenn er (Fremdego) hier wäre“ voraus. Die Fremdkonstitution durch meine Primordialität und die Selbstkonstitution des Ich durch die fremde Perspektivität sind einander unabtrennbar verbunden. Man könnte auch sagen, beide Modi „wie wenn ich dort wäre“ und „wie wenn er hier wäre“ machen im voraus eine Paarung und bestimmen die Kinästhesie als Möglichkeit der Fremdkonstitution gleichursprünglich mit. Das besagt aber, daß Husserls Grundannahme der Fremdkonstitution allein durch mein transzendentes ego scheitert. Vielmehr zeigt die Vorausbedingung der appräsentativen Fremdkonstitution selbst die Mitwirkung meiner und fremder perspektivischer Intentionalitäten, nämlich die Interperspektivität, die Hier und Dort wechselseitig relativiert und einen gemeinsamen, dezentrierten Raum stiftet.

Husserls Monadologie beruht hauptsächlich in der Primordialität, die dem ego als Hier einen illusionären Vorrang gegenüber dem anderen ego als Dort versichert. Aber mit dem Sturz dieses Vorrangs offenbart Husserls Monade selbst zugleich ihre Bodenlosigkeit. Man könnte sagen, Husserls Monade ist die Hülle, woraus die zuvor verdeckte Voraussetzung (nämlich die Interperspektivität) am Ende als das Ergebnis hervorkommt. Oder: er hat gleichsam magisch aus der Schale meines ego das Fremdego herausgenommen und dann beides mit einer gemeinsamen Schale zu bekleiden versucht. Aber diese neue Schale ist in Wirklichkeit nichts anderes als die frühere gewesen. Husserl sagt nämlich: „In weiterer Folge kommt es... zur Einfühlung von bestimmten Gehalten der höheren psychischen Sphäre.“<sup>15</sup> Dem durch die Appräsentation des anderen Leibkörpers entdeckten Fremdego soll jetzt durch die „Einfühlung“ dessen Monadengehalt erteilt werden. Aber was er wirklich macht, ist nur die Bestätigung der Wechselbarkeit der Perspektiven zwischen den vermeintlichen Monaden. Die Anderen sind „Monaden, für sich selbst genau so seiend, wie ich für mich bin; dann aber auch in Gemeinschaft, also... in Verbindung mit mir, als konkretes ego, als Monade“.<sup>16</sup> „Im Sinne einer Menschengemeinschaft und des Menschen, der schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt... liegt ein Wechselseitig-für-einander-sein, das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt.“<sup>17</sup> „Natürlich entspricht dieser Gemeinschaft... eine entsprechende offene Monadengemeinschaft, die wir als transzendente Intersubjektivität bezeichnen.“ Diese Intersubjektivität ist „konstituiert als dieselbe objektive Welt notwendig in sich tragend“.<sup>18</sup> „Ist es erdenklich..., daß mehrere getrennte... Monadenvielfheiten koexistieren,... also zwei ins Unendliche getrennte Welten, zwei unendliche Räume und Raum-Zeiten? Offenbar ist das... ein purer Widersinn.“<sup>19</sup> „Denn die beiden Intersubjektivitäten stehen nicht in der Luft.“<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Ebd. 149.

<sup>19</sup> Ebd. 166f.

<sup>16</sup> Ebd. 157.

<sup>20</sup> Ebd. 167.

<sup>17</sup> Ebd. 157f.

<sup>18</sup> Ebd. 158.

Was Husserl in dieser Weise erzielt hat, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die verborgene Voraussetzung seiner Appräsentationstheorie, nämlich die Interperspektivität des wahrnehmenden Bewußtseins, die sich in der Paarung der Modi „wie wenn ich dort wäre“ und „wie wenn er hier wäre“ darstellt. So schwingt das Pendel des Husserlschen Denkens, über die vage Monadologie hinweg, wieder zur Perspektivität der Wahrnehmung zurück.

### 3.

War also in bezug auf die Fremdkonstitution Husserls Appräsentationstheorie nicht ein überflüssiger Versuch? Denn der vorausgesetzte Modus „wie wenn er hier wäre“ enthält, als Fundament dieser Theorie, in sich schon die angezielte Tatsache „er (Fremdego) ist dort“ (genau so wie der Modus „wie wenn ich dort wäre“ von der Grundtatsache „ich bin hier“ fundiert ist). Wenn das ego (und Fremdego) des perspektivischen Bewußtseins ohne weiteres das ego der leiblichkinästhetischen Apperzeption ist, war seine Appräsentationstheorie vom Fremdego allerdings überflüssig. Denn sie begründet ein Faktum nur auf Grund desselben Faktums. Wir haben jedoch keinen Grund, beide ego, nämlich das ego des Wahrnehmungsbewußtseins und dasjenige der leiblichen Apperzeption, einfach gleichzustellen. Erscheinungsmäßig sind beide ganz verschieden. Das erstere ist das alles vergegenständlichende Bewußtsein, das mich von außen her als Blickstrahl im Modus „er ist dort“ trifft und, wenn es in mich eindringt, im Modus „wie wenn er hier wäre“ erscheint. Das letztere ego dagegen ist das Ich des „ich kann“ und „ich bin hier“, das sich nie von meiner ungegenständlichen Leiblichkeit trennen läßt und also in der Außenwelt nur durch die Appräsentation eines Leibkörpers im Modus „wie wenn ich dort wäre“ gegeben wird. So gesehen ist es klar, daß wir den Modus „er ist dort“ und „wie wenn ich dort wäre“ nicht einfach gleichstellen dürfen. Vielmehr müssen wir anerkennen, daß der husserlsche Versuch nützlich bleibt, um die Erscheinungsweise des leiblichen ego als solchen auszuzeichnen, obwohl er dazu das Wahrnehmungsfremdego heimlich hineinversetzte und damit die Primordinalität der Monade von innen aufhob.

Wir bezeichnen dieses leibliche ego als den Monadenkern, weil es als Zentrum aller möglichen Bezogenheiten die Entstehungsbasis der Monade ist. (Daß dieses ego auch das Subjekt der Einbildungskraft sein kann, wogegen das den Blickstrahl ausschickende ego das Wahrnehmungssubjekt ist, wird später zu erklären sein.)

Bevor wir auf die Struktur der Monade selbst eingehen, sei noch ein Wort über die Bedeutung der Appräsentation gesagt. Wir müssen immer den Unterschied zwischen der Appräsentation und der Vergegenwärtigung beachten. Das Fremdego selbst wird durch die leibkörperliche Appräsentation nicht im Bildnis vergegenwärtigt, sondern nur im Modus „wie wenn ich dort wäre“ aufgefaßt. Das bedeutet aber schon „ich bin hier und nicht dort“. Das Wirklichsein des Fremdego ist nicht das Ebenbild oder der Schatten meines Wirklichseins. Die Analogisierung „wie wenn... wäre“ betrifft nur den Modus des Seins des Fremdego, aber nicht dessen Wirklichsein selbst (nämlich nicht „wie wenn er dort wäre“). Es ist genau so

wie ich mir die Rückseite eines Dinges nicht in Bild oder Farbe appräsentiere „wie wenn es Rückseite wäre“, sondern nur im Modus „wie wenn es Vorderseite wäre“. Also ist das Fremdego immer gleichursprünglich wirklich mit mir, wie die Rückseite mit der Vorderseite. Ich könnte nie ein Fremdego selbst, weder durch Einbildung, noch durch Einfühlung, noch durch Sinnesüberschiebung, produzieren. „Er“ ist immer schon wirklich dort. Ich kann mich nur nachträglich in den Gehalt oder in das Wie seines Seins einfühlen. Die analogische Apperzeption, die Appräsentation heißt, erzeugt nie das Fremdego, sondern urstiftet es nur.

Durch dieses stark kinästhetisch-analogisierende Vermögen der Monadenkerne zueinander auf Grund der Leibkörperbewegung ist je dem einen die Existenz des andern Monadenkerns originär gegeben. Auf dem interperspektivisch dezentrierten, gemeinsamen Boden finden wir uns als die nackten Monadenkerne immer schon zusammen. Aber die andere Monade als ganze ist kinästhetisch nie gegeben. Denn die absolute Hierheit der Monade stammt nicht von ihrem Kern. „Er“ ist das schon halb-relativierte Hier im Modus „wie wenn... dort wäre“. Was das absolute Hier vom Dort unterscheidet, ist die Ganzheit der Monade, das monadische Zeit-Raum-Kontinuum. Ohne diese Ganzheitsstruktur ist die Absolutheit des Hier nicht bestimmbar, wie es bei Husserl der Fall ist. Im öffentlichen, interperspektivischen Raum dagegen existiert der Mensch wie ein Atomkern, der aller Elektronenschalen beraubt wurde. Dort existiert er verzerrt; zwar subjektiv, aber beschränkt; sozusagen dimensional-abgeschattet. Eben diese Seinsweise nannte Heidegger „die Geworfenheit“.

Die Monade in ihrer Ganzheit soll nun als die ontologische Verfassung der Einbildungskraft gezeigt werden. Einen wichtigen Hinweis auf die Beziehung zwischen der Einbildungskraft und der Monade finde ich in Kants „Kritik der Urteilskraft“. Man liest dort: „Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.“<sup>21</sup> Diese Natur als Darstellung der übersinnlichen Ideen heißt auch „die Natur selbst in ihrer Totalität“.<sup>22</sup> Kant sagt weiter: „Diese Idee des Übersinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht erkennen, sondern nur denken können, wird uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch), oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt.“<sup>23</sup> Die Einbildungskraft wird nach Kant also durch den erhabenen Gegenstand bis zu ihrer Grenze der Erweiterung auf die Totalität der Natur hin angespannt. Diese Meinung Kants scheint zu bestätigen, daß die Einbildungskraft in ihrer ganzen Anspannung eine Monadenstruktur habe, auch wenn sie sich auf irgendeine übersinnliche Idee nicht mehr bezieht.

Freilich, wenn die Einbildungskraft eine Monade konstituiert, ist alles, was darin auftaucht, nicht ein Ding, sondern ein Bild. Aber hier heißt „Bild“ nicht nur

<sup>21</sup> I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), A 114.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. A 114f.

Phantasiebild oder Abbild der originären Wahrnehmung. Es schließt auch die Abschattungsphase eines Dinges ein, die auch „Physiognomie“ des Dinges heißen mag. Wenn ich etwa vor der himmelansteigenden Gebirgsmasse vom Gefühl der Erhabenheit erfüllt stehe, ist mir diese Gebirgsmasse nicht mehr ein Ding, sondern ein Bild (Gebilde), das die Physiognomie dieser ganzen Masse darstellt.

Husserl hat in „Erfahrung und Urteil“ in bezug auf die erfahrende Ichtendenz als Interesse das Wort „Bild“ fast im gleichen Sinne gebraucht. Er sagt: „wenn man etwa von dem Bilde spricht, das man sich von einer Sache macht, womit gemeint ist, eben die Weise, wie man sie sieht, wie sie sich einem darstellt. In diesem Sinne ist jeder Gegenstand äußerer Wahrnehmung in einem ‚Bild‘ gegeben, und er konstituiert sich im synthetischen Übergang von Bild zu Bild.“<sup>24</sup> Er gebraucht dort auch das Wort „Wahrnehmungsbild“<sup>25</sup> in diesem Sinne.

In der Monade der Einbildungskraft tritt also das Wahrnehmungsbild neben dem Phantasiebild und dem Abbild auf, aber keineswegs das Ding selbst. Hierin könnte man das entscheidende Merkmal der Differenz zwischen der Monade und der Perspektive finden. Ein Ding kann in der Wahrnehmungsperspektive immer nur mit der appräsentierten Rückseite auftreten, dagegen führt ein Bild in der Monade nie seine Rückseite mit sich. Ist es dann zwei-dimensional? Da es in der Monade aber reliefartige Abhebungen an ihm selbst haben kann, sollte es besser quasi-dreidimensional heißen.

#### 4.

Wir müssen bekennen, die Bestimmung der ontologischen Verfassung der Monade enthält eine Schwierigkeit, die ohne die tiefgreifende Revision der husserlschen Ontologie nicht zu lösen wäre. Es handelt sich hier um das ontologische Verhältnis zwischen dem Setzungscharakter der Wahrnehmung und deren Neutralitätsmodifikation. Husserl sagt: „Das wahrnehmungsmäßig oder erinnerungsmäßig Erscheinende hatte in der bisher betrachteten Sphäre den Charakter des ‚wirklich‘ seienden schlechthin – des ‚gewiß‘ seienden.“<sup>26</sup> Aber wenn es einmal neutralisiert wird, ist der „Setzungscharakter... kraftlos geworden... das Seiend schlechthin... ist bewußtseinsmäßig da, aber nicht in der Weise des ‚wirklich‘, sondern als ‚bloß Gedachtes‘, als ‚bloßer Gedanke‘. Alles hat die modifizierende ‚Klammer‘.“<sup>27</sup> Oder: das Bild ist nicht wirklich, sondern „gleichsam wirklich“.<sup>28</sup>

Ist damit schon etwas ontologisch Sinnhaftes gesagt? Kaum noch! Wir müßten eher mit dem Seinscharakter der absoluten Hierheit der Monade selbst beginnen.

<sup>24</sup> E. Husserl, Erfahrung und Urteil, hg. von L. Landgrebe (1972) 88.

<sup>25</sup> Ebd. 138.

<sup>26</sup> Ders., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, hg. von W. Biemel (= Hua III) (Den Haag 1950) 256.

<sup>27</sup> Ebd. 256f.

<sup>28</sup> Ebd. 51.

Die Monade hat ursprünglich die absolute Hierheit. D. h. das ego als der Monadenkern steht in der ganzen Monade nur im Modus von Hier und nicht von Dort. Und das bedeutet: der Monadenkern (ego) steht gleichzeitig überall im ganzen Bereich der Monade. Denn irgendeine Bewegung des ego setzt schon den Unterschied zwischen Hier und Dort voraus. Es wandert nicht in der Monade. Denn er ist die Monade selbst. Nur dieses gleichzeitig Überallsein des ego versichert der Monade ihre absolute Hierheit. In diesem Sinne ist die ganze Monade vom Sein des ego erfüllt. Sie ist nicht ein leerer Raum oder Nichts, sondern eine Seinsfülle.

Aber, wie ist es denn möglich, daß ein ego, mit seinem Leib gleichzeitig überall in der Monade, auch beim Bild steht? Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn wir das Sein des Monadenkerns hier nicht als Wirklichsein, sondern als Möglichsein gelten lassen. Das Wirklichsein des nackten Kerns ist in der Monade schon neutralisiert zum Möglichsein als dem Sein der Einbildungskraft. Denn der Leib hat nur das Möglichsein in der Monade, neutralisiert zum Subjekt der Einbildungskraft. Dieses Möglichsein des Leibs macht es erst denkbar, daß er gleichzeitig überall in der Monade ist. Wenn er sich ein Bild vorstellt, ist er dem Möglichsein nach schon bei diesem Bild. Das leibliche ego und das Bild sind in der Monade ontologisch eins. Und zwar so, daß diese ontologische Verbundenheit nachträglich die Appräsentation des anderen Leibkörpers im Modus „wie wenn ich dort wäre“ fundiert. So ist die Monade die Fülle des Möglichseins. Dem Möglichsein nach sind der Monadenkern und der Monadenraum gleichzeitig. Diese Gleichzeitigkeit gewährt ihr den Zeitcharakter der ursprünglichen Gegenwärtigkeit. Hier fließt die Zeit nicht mehr. Die absolute Hierheit der Monade begleitet notwendig ihre ursprüngliche Gegenwärtigkeit. Die Bilder in der Monade werden von der Selbstidentität des ego vollständig durchwaltet und darauf bezogen. Nur der nackte Monadenkern, der als wirklicher Leibkörper seines Monadenraums beraubt wurde, sucht ihn in der Zeitlichkeit der Zukunft, indem er ein Bild entwirft.

Erscheinungsmäßig betrachtet, fundiert die Möglichseinsfülle der Monade als die absolute Hierheit räumlich „die Entfernung“ (die Nähe und Ferne) eines Ortes in dem intersubjektiv-objektiven Raum; sie fundiert als die ursprüngliche Gegenwärtigkeit zeitlich „die Zeitdauer“ (die Länge und Kürze) eines Geschehens in der intersubjektiv-objektiven Zeit.

## 5.

Hier wäre die geeignete Stelle, das Phänomen „Stimmung“ zu berühren. Die Stimmung ist immer je-meinig, aber zugleich inter-subjektiv. Dieser Grundcharakter der Stimmung zeigt die Zugehörigkeit ihrer selbst nicht nur zur Monade, sondern auch zum nackten Monadenkern. Zwischen der Je-meinigkeit der Monade und dem interperspektivischen Mitsein des Monadenkerns entsteht die Stimmung. Der nackte Monadenkern steht auf dem gemeinsamen, interperspektivischen Boden mit den Anderen und fühlt die Einstimmigkeit oder die Unstimmigkeit seiner potentiellen Monade mit den anderen Monaden oder dem objektiven

Weltgeschehen als Stimmung. Dabei sind die Monaden der Anderen nur auf dem Umweg der Einfühlung, oder besser des „Monadenüberwurfs“, gegeben, während die Stimmung der Anderen kinästhetisch quasi-unmittelbar gegeben ist (z.B.: er sieht düster aus; er scheint gelangweilt, usw.). Das bedeutet: Warum ein Anderer so gestimmt ist, ist mir kinästhetisch unerfaßbar. Mag auch ein Verhalten eines anderen Leibkörpers mir drohend Angst machen, würde doch seine wahre Absicht mir nur durch die Einfühlung auf Grund der sprachlichen Vermittlung eindeutig gegeben werden. Ohne sie ist meine Stimmung ambivalent und beweglich. Also ist die Stimmung das innere Verhältnis meiner potentiellen Monade zu ihrem Kern, bestimmt durch ihre Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit mit dem fremden Sein oder Seienden. „Der gestimmte Raum“ oder „die Befindlichkeit des Daseins“ bezeichnet gerade die Dimension der stimmungmäßigen Kommunizierbarkeit mit jeder potentiellen Monade. Aber diese Begriffe erreichen noch nicht die Monadenstruktur der Lebenswelt selbst.

Unser Begriff „Monade“ könnte an denjenigen des „Être-pour-soi“ von Sartre erinnern, das auch ein je-meiniges, abgeschlossenes Ganzes meint. Aber der größte Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß die Monade nur eine Seinsweise, nämlich das Möglichsein hat, während Sartres Être-pour-soi aus dem Wirklichsein (Être-en-soi) und Nichts besteht. Bei uns ist dieses Möglichsein nichts anderes als das Sein eines Bildes, für Sartre aber gilt: une image est néant. Er kennt als Sein in dieser Hinsicht nur das Wirklichsein, das er mit der Materie des Materialismus identifiziert.

Wir nehmen wenigstens drei Weisen von Sein an: das Wahrscheinlichsein des Erkenntnisgegenstandes, das Möglichsein des Bildes oder der Monade und das Wirklichsein des Dinges oder Monadenkerns. Diese dritte Weise von Sein entsteht nur auf dem Boden der Einheit der zwei ersteren Seinsweisen. Z.B. ist der Monadenkern nur wirklich in der Leib-Körper-Einheit; ein Ding ist nur wirklich in der Zuhanden-Vorhanden-Einheit.

Heidegger sagt in „Sein und Zeit“: „Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit.“<sup>29</sup> Diese Wendung zeigt, daß er die Stimmung mit Recht auf das Wirklichsein des nackten Monadenkerns bezieht. Mit Stimmung erfüllt entsteht ja jenes analogisierende, quasi-unmittelbare Mitsein der nackten Monadenkerne, das er „Verfallenheit“ nannte. So mag auch die „Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Daseins“, die darin gefragt wurde,<sup>30</sup> die notwendige Intention des nackten Monadenkerns auf das Monadenganze betreffen. Aber die ontologische Unentschiedenheit des heideggerschen „Daseins“ konnte die Monade nur via negationis, nämlich durch die Angst als ihr Nichts, und nicht als Sein (Möglichsein) selbst erfassen. In diesem Sinne ist Heideggers Unterscheidung zwischen dem „Ganze(n) des Seienden in seiner Allheit“ und dem „Seienden im Ganzen“ in „Was ist Metaphysik?“ bemerkenswert.<sup>31</sup> Das erstere ist die quantitativ zusammengenommene Summe des Seienden, die nur auf der Ebene des

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) 136.

<sup>30</sup> Ebd. 180f.

<sup>31</sup> Ders., *Was ist Metaphysik*, in: ders., *Wegmarken* (1978) 109.

unendlichen Raums denkbar ist. Das letztere dagegen ist eine nur befindlich entdeckbare Ganzheit, die z.B. in der Langweiligkeit mich stimmungsmäßig umdrängt, aber in der Stimmung der Angst lautlos mir entgleitet. Dieses Seiende im Ganzen in Heideggers Sinn scheint nahe verwandt mit der Monade, seine Bestimmung bleibt jedoch ontologisch noch unentschieden, nämlich noch blind für den Gegensatz von Wirklichsein und Möglichsein. Obwohl Heidegger manchenorts (besonders in seinem Kantbuch) der Einbildungskraft ungewöhnliche Beachtung geschenkt hat, gelangte er nicht zur Monade als der Möglichseinsfülle der Gebilde selbst.

In der Differenz zwischen dem Wirklichsein und dem Möglichsein, nämlich dem heideggerschen Geworfensein und unserem Monadensein, liegt wohl der Abgrund der phänomenologischen Reduktion. Die Einstellung des uninteressierten Zuschauers, die der späte Gedanke Husserls oftmals betont, ist m. E. nichts anderes als diejenige auf Grund des Möglichseins der Monade. Nur auf dem Boden des Möglichseins könnte man gegenüber allen Interessen des Wirklichseins uninteressiert bleiben, während man ihnen jedoch mit Abstand zuzuschauen imstande ist. Das Monadensein wäre das durch die Reduktion entstandene Möglichsein des menschlichen ego, das erst die phänomenologische Einsicht in die faktische Wirklichkeit durchführbar macht.

Es liegt aber sehr nahe, daß die Gleichsetzung der phänomenologischen Reduktion und der Überführung des Wirklichseins zum Möglichsein einen Einwand erweckt, weil bei Husserl Reduktion und Neutralisierung nicht dasselbe sind. Ich erörtere hier nicht dieses schwierige Problem. Ich möchte nur kurz erwähnen, daß insofern, als die Reduktion die Einklammerung oder Ausschaltung der Generalthesis bedeutet, und diese Thesis ein Wirklichsein der Dinge überhaupt besagt, es kein Problem gibt, Reduktion und Neutralisierung (im weiteren Sinne) gleichzusetzen. Vielmehr ist dies, wie es mir scheint, der einzige Weg, den cartesianischen Gang und den neuen Gang zur phänomenologischen Reduktion einheitlich und stetig fortgehend zu verstehen. Denn nach der Einklammerung des Wirklichseins (des thetischen Seins) überhaupt bleibt eben noch das Möglichsein (das vor-thetische Sein) der Monaden übrig, das auch als ein passiv vorgegebener Weltboden des Lebens gelten soll, worauf unser erweiterter Begriff „Bild“ schon hinweist. Bei allem Versuch Husserls, die phänomenologische Reduktion und die Neutralisierung zu unterscheiden: je näher verwandt sich beide erweisen, desto entschiedener wird der Anspruch auf die apodiktische Wesensschauung bei Husserl hinfällig.

## 6.

Von hier aus ist nun überhaupt keine statische Monadengemeinschaft anzunehmen, welche nur topologisch viele Monaden in sich zusammenstellt. Denn jede Monade ist für sich ein Ganzes und Alles, das keinen gemeinsamen Horizont gewährt, in dem die Monaden parallel neben-, aus- oder zueinander liegen würden. Vielmehr hat die wahre Lebenswelt eine dynamische Struktur, worin die Monaden gerade nicht perspektivisch parallel liegen, sondern jede Monade mit den anderen

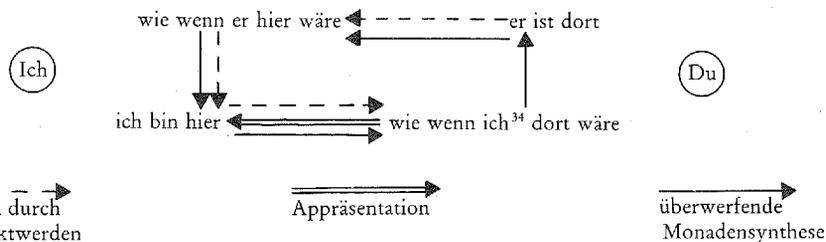
Monadern eine Monadensynthese konstituiert und sie darin einander sprachlich vermittelt werden. Nicht eine statische Monadengemeinschaft herrscht, sondern eine Monadensynthese geschieht, wobei jede einzelne Monade zwar nicht einfach ihre Je-meinigkeit verliert, aber von innen her sich verwandelnd vergemeinschaftet und den anderen Monadenkern in sich unter eine Spannung bringt, während sie zugleich vom anderen Kern unter eine Spannung gebracht wird. Diese mit Spannung vollzogene, gegenseitige Unterbringung macht erst die Monadensynthese möglich. Aber wie kommt sie erscheinungsmäßig zustande?

Jede Monade hat, so ist auf dem Weg unserer Überlegung zu sagen, zwei Fenster: nämlich den kinästhetisch sich ausdrückenden Leibkörper (Monadenkern) und den perspektivisch sich ausschickenden Blickstrahl. Husserl freilich kennt nur das erstere und Sartre nur das letztere. Aber die qualitativ synthetische Verbindung beider Zugänge macht erst die echte Intersubjektivität (Monadensynthese) möglich. Wie wir gesehen haben, wirkt bei der kinästhetisch-appräsentativen Entdeckung des anderen ego im Modus „wie wenn ich dort wäre“ schon im voraus der andere Blickstrahl im Modus „er ist dort“ und „wie wenn er hier wäre“. Aber dieser andere Blickstrahl tritt bei der Appräsentation (des anderen Leibkörpers) selbst etwas in den Hintergrund zurück und wirkt in dem gemeinsamen, interspektivischen Raum (sich an der *Oberfläche* des Leib- und Dingkörpers entfaltend) nur anonym.<sup>32</sup> So bleiben lediglich mein Monadenkern (Leibkörper) im Modus „ich bin hier“ und ein anderer Monadenkern (Leibkörper) im Modus „wie wenn ich dort wäre“ zueinander in Paarung übrig. Aber wenn ich als dieser Kern, aus solcher faktischen Geworfenheit heraus, meine (vermeintlich) andere Monade auf den anderen Kern hin überwerfe, d. h. meine eigene Monade nur im Modus „wie wenn ich dort wäre“ auf ihn hin überwerfe, dann wird in diesem Augenblick der andere Blickstrahl wieder aktuell, dringt von drüben in diese meine halb verwandelte Monade hinein und macht sie ganz gemeinsam für mich und den Anderen. Er strahlt noch weiter von drüben auf mich ein und schickt diese verwandelte Monade wieder zu mir her im Modus „wie wenn er hier wäre“ und umschließt mich gänzlich damit. So entsteht paradoxal die Monadensynthese, die zwei polare Kerne umschließt. Sie ist nicht eine topologisch von außen zusammengestellte Gemeinschaft. Vielmehr ist sie eine sinngenetisch dynamische Einheit von offener Interspektivität und monadologischer Je-meinigkeit.

Das andere ego steht in der Monadensynthese nicht mehr dort, sondern auch hier, wie ich. Es und ich stehen beide in „Hier-Hier“ Polarität. So ist es nicht mehr

<sup>32</sup> Dieses anonyme haut-oberflächliche Leibkörperbewußtsein wurde bisher öfters mit dem taktuellen Bewußtsein verwechselt. Aber die Taktualität ist nur der Gehalt dieses Leibkörperbewußtseins, nicht es selbst. Zwar beinhaltet dieses Bewußtsein als nonthetisches keine Visualität des eigenen Leibkörpers, aber es umgreift nicht nur Taktualität, sondern auch Schmerz, Wärme, Kälte, Nähe, Ferne, Gefühlsmiene, Stimmungsgebärde und nicht zuletzt die kinästhetischen Bewegungsschemata. Die Existenz dieses anonymen Bewußtseins bezeugt das Phänomen der Hypnose. Das Bewußtsein der Hypnose ist das der reinen Oberfläche des Leibkörpers, der seiner eigenen Leiblichkeit oder seines Monadenkerns temporär beraubt wurde und statt dessen mit der Monade des Anderen erfüllt wird. Diese kommt mit der Stimme des Anderen in ihn hinein. Das Verhältnis zwischen Hypnotiseur und Hypnotisiertem ist so eine Abart von Monadensynthese, wobei faktisch nur ein Kern waltet.

es, sondern „du“. Das Du wird nicht erst durch die Appräsentation des anderen Leibkörpers gefunden. Das Du steht vielmehr vor mir unmittelbar in der einen Offenheit von zwei Fenstern. Das Du erscheint nämlich als die paradoxe Einheit des anderen Wahrnehmungsego (Blickstrahl im Modus „er ist dort“) und des anderen Einbildungsego (Leib im Modus „wie wenn ich dort wäre“); und dadurch werden auch mein Wahrnehmungsego (das perspektivische Bewußtsein im Modus „wie wenn er hier wäre“) und mein Einbildungsego (Leib im Modus „ich bin hier“) einander durchdringend innigst verbunden als Person. Die Einheit meiner beiden ego wird vermittelt durch diejenige der anderen beiden ego.<sup>33</sup>



Kurz: bei der reflexiv-äußeren Wahrnehmung vergegenständlicht mein Wahrnehmungsego meinen Leib als Körper; bei der kinästhetischen Appräsentation, wo mein Leib meinen Körper auf sich überzieht, wirkt mein Wahrnehmungsego anonym an der Oberfläche meines Leibkörpers,<sup>35</sup> die der Oberfläche des anderen Körpers in Paarung entspricht. Erst in der Monadensynthese, wo das fremde Wahrnehmungsego an der Oberfläche seines Körpers mit der von mir entschieden überworfenen, anderen Monade paradoxal ineinander verbunden erscheint, dringt auch mein Wahrnehmungsego dementsprechend tief in mein Leibego (Monadenkern) hinein und beide ego werden endgültig vereinheitlicht. Nur auf dem Boden dieser einander vermittelten Einheit beider, nämlich meines und des anderen ego, wird der „Sinn“ gestiftet. Der Sinn wird weder in meiner Monade allein noch in der offenen Interperspektivität gestiftet. Er ist die Synthese von Absolutheit und Relativität, Je-meinigkeit und Interperspektivität, Möglichsein und Wahrscheinlichsein. In der Monadensynthese ist nämlich jede Stätte bereits Hier und nicht Dort. Jede Stätte hat als Hier seine eigene Monade (der niederen Stufe), d. h. das Sammeln der assoziativen, ähnlichen Bilder in Bezug auf sich,<sup>36</sup> das schon den ursprünglichen Sinn ausmacht, woraus aber unter dem transzendentalen Licht der Vernunft die invariante Deckung dieser Bilder als das *Wesen* herausgenommen wird. Somit ist Husserls freie Variation hier nicht beliebig, sondern nur passiv geleistet.

<sup>33</sup> Die egologische Doppelstruktur des (meinen oder deinen) ganzen Ich bezeugt sich z. B. im Phänomen des Lachens und auch des Selbstmords. Vgl. H. Kojima, *Jisson to Tasha (Die Existenz und der Andere)* (Tokio 1968) 3 ff.

<sup>34</sup> Dieses Ich ist dreifach: Körper, Leibkörper und Monade.

<sup>35</sup> Dieses non-thetisch oberflächliche Körperbewußtsein konstituiert zusammen mit der Leiblichkeit des Monadenkerns (Einbildungskraft) das Phänomen „Kinästhesie“ selbst.

<sup>36</sup> Das ist die Einheit der ursprünglichen Gegenwärtigkeit und des Zeitstroms.

Auf diese Weise haben Ich und Du überall in der Monadensynthese den gemeinsamen Sinn-bereich, obwohl sie auf ihren eigenen Sinn-gehalt gegenseitig nur mittelbar hinzeigen können und müssen, weil dieser auf den je-weiligen und je-meinigen Intentionen beruht. Diese Gemeinsamkeit des Sinn-bereichs und das Hinzeigen auf den Sinngehalt machen die Sprache erst möglich und notwendig. Die Sprache ist die vernünftig modifizierte Kinästhesie des Leibkörpers, die quasi-unmittelbar auf den Sinngehalt hinzeigt. In diesem Sinne ist die Sprache gleichsam die Verkörperung des Sinn-gehaltes. In der Monadensynthese stifte ich appräsentativ nicht zwar das andere ego selbst, aber den Sinn-gehalt des Anderen.

Die Monadensynthese ist also die fundamentalste Grundstruktur der phänomenologischen Lebenswelt, welche erst die Menschen für die weiteren transzendenten<sup>37</sup> Dimensionen der Vernunft und der Natur (oder des Lebenswillens) aufschließt. Innerhalb der Einheit der Monadensynthese ist das perspektivische Wahrnehmungsbewußtsein etwas näher der Vernunft verwandt und die monadische Einbildungskraft mehr dem Lebenswillen. In dem Maße, wie auf diese beiden Momente der transzendenten und immanenten Dimensionen der Monadensynthese das Gewicht gelegt wird, sind die verschiedensten Abarten des menschlichen Mitdaseins denkbar (z. B. das gleichberechtigte Bürgertum, die Bourgeois-klasse auf Grund des Privateigentums, die große Handelsgesellschaft, die streitende Gewerkschaft, das Ehepaar, das Forschungsinstitut, der Gerichtshof, das Konzert, die Schulklassen, usw.).

Obwohl die Monadensynthese eigentlich nur Ich und Du einschließt, ist sie der Ursprungsort der Sprache. Und wo die Sprache entsteht, da ist der Nullpunkt der ganzen menschlichen Lebenswelt.

## 7.

In der Monadensynthese werden eigentlich zwei Monadenkerne (Ich, Du) sprachlich vermittelt. Aber nicht nur zwei Kerne, sondern viele Monaden als solche überhaupt können sprachlich oder nichtsprachlich miteinander vermittelt werden. Das geschieht aber nur durch die Verbildlichung der Monade. Jede einzelne Monade läßt sich ins Gebilde konkretisieren und verdichten. Dieses Gebilde wird entweder in der Monadensynthese mit Sinn erfüllt und sprachlich anderen mitgeteilt, oder es wird unmittelbar vom anderen Kern mitgeföhlt. Der erste Fall ist derjenige der Dichtung, der zweite ist jener der bildenden Kunst. Aber beide sind auch zu verknüpfen. Ein Künstler schafft ein Gebilde als das Bild seiner eignen Monade. Ebenso schafft die Natur selbst viele Naturgebilde als die Bilder ihrer Monade (Kosmos). Und wie man nur als bloßer Monadenkern die Kunst der großen Künstler verstehen und dadurch erst sich und seine Monade reinigen und bereichern kann, ebenso kann man nur als bloßer Monadenkern das Bild der Natur

<sup>37</sup> Hier bezieht sich der Begriff „transzendental“ weder auf die Subjektivität noch auf die Objektivität, sondern gilt nur im Sinne von „die Monadensynthese transzendierend“.

verstehen, umgriffen von ihrem Kosmos. In Japan sind von alters her Dichter bezeugt, die nicht das Naturbild ihrer eigenen Monade, sondern strenggenommen die Bilder der Naturmonade schlechthin dichten. Diese Naturdichter schaffen nicht von sich aus, sondern lassen eigentlich die Natureinbildungskraft durch sich selbst fungieren. Die Naturmonade ist die ontologische Verfassung der kosmischen Natureinbildungskraft, wie jede Monade diejenige der menschlichen Einbildungskraft ist.<sup>38</sup> Also ist die Naturmonade (Kosmos) nicht identisch mit der objektiven, unendlichen Naturwelt, die für alle offen steht. Sie ist ein abgeschlossenes System, das allein einem bloßen Monadenkern offen steht. Mit der ganzen eignen Monade und auch mit dem nur reflexiven Bewußtsein ist nie in sie einzutreten. Selbst ein gegenwärtiger japanischer Schriftsteller sagt: „Nur wenn man in Armut lebt, kann man verstehen, was die Zeuge und Dinge um einen herum jeweils ansagen.“

Ich führe hier als Beispiel solcher japanischen Naturdichter Bashô Matsuo (1644–1694) an. Er ist einer der bedeutendsten japanischen Dichter der Neuzeit und der größte Haiku-Meister in der Geschichte. Haiku ist das nur aus 17 Silben bestehende, volkstümliche Gedicht.<sup>39</sup>

Bashô stammte aus der Samuraiklasse und studierte die chinesische Philosophie von Laotse und auch den Zen-Buddhismus.<sup>40</sup> Wohnend in Edo (dem alten Tokio), machte er viele Reisen durch das ganze Land. Daraus entstanden manche ausgezeichneten Reisebeschreibungen, die auch viele Haiku in sich beinhalteten. Die berühmteste Reisebeschreibung ist „Oku-no-Hosomichi“ (Pfad ins Innere), die seine fünfmonatige Rundwanderung im nord-östlichen Bereich Japans (1689) schildert.

Er hat das Kurzgedicht, Haiku, von der volkstümlichen Naivität gelöst und auf das Niveau echt dichterischer Kunst erhoben.

Einige Gedichte Bashôs seien herangezogen, um auf den Grundcharakter der Selbst-Verbildlichung der Naturmonade schlechthin in ihnen hinzuweisen.

Üppige Büschchen im Sommerfeld,  
Spur der Träume  
verstorbener Kämpfer.  
(1689)

In diesem Vers, der auf einem alten Schlachtfeld entstand, sind der Busch und der Traum einander gegenübergestellt. Der Busch im Sommerfeld ist nicht ein Ding, sondern ein Bild (Gebilde), in dem die Naturmonade jahreszeitgemäß erscheint.

<sup>38</sup> Die Naturmonade und die menschliche Monade sind fundiert durch dieselbe transzendente Natur (oder den Lebenswillen): natura naturans.

<sup>39</sup> Nämlich 5 + 7 + 5 Silben. Diese Verteilung gibt Haiku im Japanischen einen besonderen Rhythmus. Vgl. das, im Text nachfolgende als erstes übersetzte, Gedicht: Na-tsu-ku-sa-ya / Tsu-wa-mo-no-do-mo-ga / Yu-me-no-a-to.

<sup>40</sup> Seinen Namen Bashô, das bedeutet „Bananenbaum“, erhielt er von einem Bananenbaum in seinem Garten.

Dagegen bedeutet der Traum der Kämpfer, die einst dort auf Leben und Tod gegeneinander stießen und sich töteten, jede einzelne Monade, die sich seinerzeit auf ihr Ziel hin entwarf. Jetzt ist dieser Traum vergangen, sei es des Siegers, sei es des Geschlagenen, und es bleiben nur als seine Spur die Büsche im Sommerfeld; es ist, als ob Sieg und Niederlage, Leben und Tod, Auf- und Abstieg des Menschen auch die jahreszeitliche Erscheinung der Naturmonade oder des Kosmos sei. Jedenfalls erscheint die Naturmonade zwar nur regelmäßig, zeitlich wiederkehrend, doch darin die labilen, vergänglichen Menschenmonaden überdauernd.

Herrschende Stille;  
In den Felsen eindringende  
Zikaden-Stimme. (1689)

Dieser beim Besuch von Risshakuji-Tempel in Nordjapan entstandene Vers drückt das Schweigen und Erscheinen der Naturmonade ausgezeichnet aus. Die Stille durchherrschte den Tempel auf dem Berg. Sie war für Bashô nichts anderes als das Schweigen der Natur selbst. In dieser herrschenden Stille bricht plötzlich die Stimme der Zikaden aus. Oder vielmehr: es bricht die Stille selbst als die Stimme der Zikaden aus. Die schweigende Natur selbst ereignet sich in dieser Gestalt. Wie das Schweigen vorher alle Oberflächen der umgebenden Felsen beherrschte, so dringt jetzt die Stimme von allen Gegenden her dort ein, als ob sie selbst die Erscheinung der Stille sei. Wie die Stille vorher in Bashôs Kern tief eindrang und ihn reinigte, so dringt nun die Stimme in alle Felsen ein, die seine analogisierten Partner sind. Hier in dem Felsen, der auch das Bild der Natur ist, begegnet die Naturmonade selbst als Schweigen und Erscheinen (Zikaden-Stimme) dem Kern Bashôs. Die Naturmonade, der Fels und der Dichter stehen da in sich verbunden, indem sie alle von der Zikaden-Stimme durchdrungen sind.

Wütendes Nordmeer;  
Quer zur Sado-Insel  
Hinüberreichende Milchstraße.  
(1689)

An der Küste des Japanischen Meers, das sich bis zum Asiatischen Kontinent nördlich der Japanischen Inseln ausdehnt, hinüberschauend nach der Sado-Insel, die sich etwa 40 km vor der Küste erhebt, sang der Dichter diesen Vers an einem Sommerabend. Wenn das Meer wütend wurde, verkehrte damals keine Fähre mehr nach Sado, die eigentlich ein Verbannungsort war. Menschen, die diesseits und jenseits der Meeresstraße wohnten, verloren so notgedrungen ihre Kommunikation. Aber die Naturmonade, die sich in der Milchstraße verbildlicht, umfaßt dies alles in sich. Wie eine schwebende Brücke erstreckt sich die Milchstraße nach Sado. Von dieser Brücke her gesehen scheinen sowohl das wütende Meer als auch die Menschenleben der beiden Küsten nur als verschiedenartige Erscheinungen der einen Natur. Es ist, als ob sie alle, sei es miteinander einstimmig oder unstimmig, Ereignisse des einen Kosmos wären. Über dem schwarzen, stürmischen Meer ohne Schiffslichter schimmert nur der große Bogen des himmlischen Doms.

Auf diesem Pfad  
Ist niemand wandern zu sehen,  
Tiefer Herbst-Abend. (1694)

Hier bekundet sich die Naturmonade, die im Modus „tiefer Herbst-Abend“ schon jahreszeitlich, nämlich sehr einsam gestimmt erscheint, noch konkreter im Bild von „niemand“. In dieser Abwesenheit des Wanderers, in dieser Leere, ereignet sich der Kosmos als Nichts der Dinge. Aber auf dem Pfad, der leer bleibt, spiegelt sich andererseits die Anwesenheit des Dichters, der nun einzig und allein darauf wandern muß. Man sieht, aus dem einsamen Monadenkern Bashô's erstreckt sich eine Spur des leeren Pfads fort ins unendlich tiefe Nichts der Naturmonade.

Am uralten Teich,  
Wohl ein springender Frosch;  
Wasser hallt. (1686)

In diesem Vers liegt der Mittelpunkt auf dem Wasserhall. Denn nur er ereignet sich für den Dichter. Obwohl der Hall wahrscheinlich von einem Sprung des kleinen Tieres verursacht wird, ist er dennoch allein das echte Ereignis, das der Dichter gewahrt. Allein in ihm ist alles eingeschlossen. Das hohe Alter des Teichs, das Leben der kleinen Bewohner in ihm, der Geruch des alten, dicken Moores und die überwiegende Stille der Gegend. Und dazu noch eins, nämlich die Anwesenheit von Bashô, der ihm zuhört. Dies alles wird in dem einen Wasserhall vergegenwärtigt. Er ist wahrlich das Gebilde der Naturmonade selbst.

Krank liegend auf der Reise  
Streift nur mein Traum 'rum und 'rum  
Inmitten des kahlen Feldes. (1694)

Im Winter 1694 ließ Bashô dieses sein letztes Gedicht zurück, einige Tage vor seinem Tod. Hier befindet er sich nicht mehr hingeeben in der Naturmonade, wie früher. Es streicht seine eigene Monade, die als Traum bezeichnet wird, unruhig über das Winterfeld. Der große Naturdichter sucht bis zum Ende seine wahre Heimat in der Natur selbst. Aber die alles umschließende Natur scheint ihm jetzt nur wie das kahle Feld, das niemandem einen Ruheplatz einräumen will. Man mag diese Dichtung tragisch oder auch echt vagantendichterisch nennen. Ich vermag darin nur das Grundfaktum wiederzufinden, daß nicht der ganze Mensch mit seiner eignen Monade, sondern nur der Mensch als der bloße Kern in die Naturmonade eintreten kann. Darin bestünde dann die Größe und auch die Grenze dieses genialen Naturdichters.