

phainomena

XXII/85-86, June 2013

phainomena

Genealogies

XXII/84-85, June 2013

Phainomena XXII/84-85, June 2013

GENEALOGIES

- 5 Bernhard Waldenfels
Es gibt Ordnung / Il y a de l'ordre
- 24 Lubica Učník
Science and Lebenswelt
- 51 Azelarabe Lahkim Bennani
Agonistische Demokratie, Lebensformen und Wertpluralismus
- 65 Chung-Chi YU
Husserl on China and Culture Centrism
- 83 Liangkang NI
Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness
- 105 Paul S. MacDonald
Leibniz, the pessimism, and the Death Penalty
- 135 Silvia Stoller
Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practice?
- 153 Stephan Günzel
Deleuze und die Phänomenologie
- 177 Žarko Paić
God without Religion? The Emptiness of the World and Event Openness
- 201 Ilya Inishev
Heideggers Philosophie der Kunst im Lichte gegenwärtiger Ästhetik und Bildtheorie
- 215 Hans Rainer Sepp
Unbeteiligtes Beteiligtsein. El Greco: Laokoon
- 235 Petr Kouba
Griechische Tragödie als Medium der Erfahrung
- 255 Benjamin Kaiser
Mitteilen und Urteilen. Eine Annäherung an das Mitteilen mit Franz Kafkas „Das Urteil“
- 269 Abstracts
- 285 Addresses
- 289 Instructions for Authors

PHAINOMENA XXII/84-85, Junij 2013

GENEALOGIJE

- 5 Bernhard Waldenfels
Red se daje (Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre)
- 24 Lubica Učnik
Znanost in *Lebenswelt*
- 51 Azelarabe Lahkim Bennani
Agonistična demokracija, življenjske oblike in vrednostni pluralizem
- 65 Chung-Chi YU
Husserl o Kitajski in o kulturnem centrizmu
- 83 Liangkang NI
Genealogija morale in fenomenologija moralne zavesti
- 105 Paul S. MacDonald
Leibniz, the *pessimum* in smrtna kazen
- 135 Silvia Stoller
Genealogija *gender* teorije? Genealogija *gender* prakse?
- 153 Stephan Günzel
Deleuze in fenomenologija
- 177 Žarko Paić
Bog brez religije? Praznina sveta in odprtost dogodka
- 201 Ilya Inishev
Heideggrova filozofija umetnosti v luči sodobne estetike in teorije podobe
- 215 Hans Rainer Sepp
Neudeležena udeležba. *El Greco*: Laokoon
- 235 Petr Kouba
Grška tragedija kot medij izkustva
- 255 Benjamin Kaiser
Sporočanje in razsojanje. Približanje sporočanju s pomočjo »Sodbe« Franza Kafke
- 269 Povzetki
- 285 Naslovi
- 289 Navodila za avtorje

GENEALOGIES

Edited by Andrina Tonkli Komel and Hans Rainer Sepp
Ljubljana, 2013

*Published in collaboration with:

*Veröffentlicht in Verbindung mit:

Středoevropský institut pro filosofii (SIF) / Central-European Institute for Philosophy /
Mitteleuropäisches Institut für Philosophie, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií
/ Charles University Prague, Faculty of Human Sciences / Karls-Universität Prag, Fakultät für
Humanwissenschaften.

ES GIBT ORDNUNG/IL Y A DE L'ORDRE

5

Mit dem Thema der Ordnung greife ich ein Motiv auf, das mich seit langem beschäftigt und das es erlaubt, einige Kreuzungspunkte zwischen dem deutschen und französischen Denken der Gegenwart zu markieren.¹ Dabei geht es mir nicht um eine *quérelle franco-allemande*. Ein wirkliches Streitgespräch, in dem etwa Gadamer auf Ricoeur oder Derrida, Foucault auf Habermas, Levinas auf Tugendhat oder Bourdieu auf Luhmann gestoßen wäre, hat es, soweit ich sehe, nie gegeben, wenn man von halb mißlungenen Versuchen oder von gelegentlichen, meist verspäteten Respektbezeugungen absieht. Der Vorschlag von Alain Badiou, ein Grenzland „Frankeutschland“ oder „Deutschankreich“ zu deklarieren, ändert wenig daran, daß der Austausch vielfach erst *post mortem*, sozusagen im Aggregationsstadium der Autoren stattfindet. Außerdem läßt man dabei

¹ Dieser Beitrag erschien auf Spanisch in: R. Alvarado, G. Leyva, S. Pérez Cortés (Hg.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, México: Anthropos 2010. Ich erspare mir eine Menge Einzelnachweise, indem ich einerseits auf meine Schrift *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt am Main 1987 (engl. Athens, Ohio 1997) verweise, in der die Ordnungsproblematik erstmals von mir systematisch entwickelt wird, und andererseits auf meine wiederholten Brückenschläge zwischen deutscher und französischer Gegenwartsphilosophie: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983, ²1998, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995 und zuletzt *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005.

außer acht, eine welche wichtige Rolle osteuropäische Emigranten im deutsch-französischen Ideentransfer des 20. Jahrhunderts gespielt haben. Man denke an Namen wie Berdjajev, Gurvitch, Jankélévitch, Kristéva, Kojève, Koyré, Levinas, Minkowski, Politzer, Šestov oder Todorov. So scheint es mir fruchtbarer, von einer Sachfrage auszugehen, die Kontraste, Resonanzen und Dissonanzen wachruft und außerdem über einen nationalen Bruderstreit hinausführt, so daß auch Mexiko als unser Gastland sich daran beteiligen kann. Außerdem gibt es nicht wenige Divergenzen innerhalb des deutschsprachigen und des frankophonen Denkraumes, die eine geschlossene Frontbildung ausschließen. Schließlich gehört die Nationalisierung des Denkens zum fragwürdigen Erbe des 19. Jahrhunderts, das uns Etikettierungen wie den französischen Materialismus und den deutschen Idealismus beschert hat, die höchstens als Kurzformeln taugen. Man möchte sich nicht wünschen, daß auf einen Buchtitel wie *Descartes, c'est la France* demnächst so etwas wie *Kann, das ist Deutschland* folgt.

6

1. Große Ordnungen

Um neueren Debatten eine Folie zu unterlegen, unterscheide ich drei großangelegte Ordnungsmuster, die das westliche Denken entscheidend geprägt haben. Der erste Typ trägt den Namen *Kosmos*, der in der Nebenbedeutung des Schmuckes einen ästhetischen Überschuß erkennen läßt. Der Kosmos steht für eine Ordnung in den Dingen. Er hat seinen Kern in der Zusammenstellung, in seiner synoptischen, synthetischen und synergetischen Kraft. Bei Cicero und Augustinus wird daraus eine *compositio* oder *dispositio rerum*. Alles findet seinen Platz in einem Ganzen. Doch das ebenso gängige griechische Wort *Taxis*, das wörtlich die Heeresaufstellung meint, hat einen härteren militärischen Beiklang. Damit nähern wir uns dem zweiten Ordnungstyp, der Ordnung als *Order*, als Befehl, Gebot oder Gesetz, hinter denen ein Befehlshaber, ein Gesetzgeber oder ein Richter steht und die sich an Befehlsempfänger und Untertanen wenden, selbst wenn die Gesetzgebung als Autonomie verinnerlicht wird. Die bekannte Parole von *Law and Order* gehört in diese Rubrik. Entscheidend ist in diesem Fall, daß die Ordnung in Geltung ist. An dritter Stelle bleibt noch die Ordnung

nach *Maß und Zahl*, die in der Ordinalzahl oder der Ordinate explizit wird und eine künstliche Apparatur wie den *ordinateur* ermöglicht. Die Komplexität dieser Ordnungsvielfalt schafft eigene Probleme, von denen nur beiläufig die Rede sein wird.

2. Kontingenz von Ordnung

Zu dem, was wir heute gemeinhin als Moderne bezeichnen, gehört die Kontingenz. Reduziert man die sogenannte Postmoderne nicht auf ein *anything goes*, so ist sie selbst eine Spielart der Moderne. Radikale Kontingenz besagt, daß keine Ordnung einfach dieselbe ist, sondern daß jede anders sein könnte, als sie ist. Robert Musil, der die Hauptfigur in seinem *Mann ohne Eigenschaften* zunächst Anders nennen wollte, äußert gleich zu Beginn seines Romans den halbironischen, theologisch eingekleideten Gedanken, „daß wahrscheinlich auch Gott von seiner Welt am liebsten im Conjunctivus potentialis spreche“; denn – so lautet die Begründung – „Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebenso gut *anders* sein“.²

Der Status der Kontingenz läßt sich auf verschiedene Weise explizieren. Eine der ältesten Bestimmungen ist die der Positivität. Kulturelle Ordnungen beruhen auf Setzung (*thesei*) und sind nicht von Natur aus (*physei*) gegeben, wie die Sophisten, diese verführten Modernen, behaupten. Doch diese Charakterisierung erinnert allzu sehr an jemanden, der als Ordnungsstifter tätig wird, und dies führt uns auf die Bahnen des zweiten großen Ordnungsmusters. Woher aber nimmt der fragliche Ordner seine Kraft oder seine Befugnis? Um in dieser Frage nichts zu präjudizieren, empfiehlt es sich, mit der bescheideneren Formel *Es gibt Ordnung* Vorlieb zu nehmen. Sie findet sich in verschiedenen Varianten, bei Hei-

2 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1978, S. 19. Dazu vom Verf. „Ordnung im Potentialis“, in: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990. Der Text wurde für ein französisch-deutsch-chinesisches Kolloquium verfaßt, das in Peking hätte stattfinden sollen, aber nach den Ereignissen auf dem Platz des Himmlischen Friedens vom Juni 1989 abgesagt wurde. Im Text findet man Spuren dieses Anlasses.

8

degger: „Es gibt Wahrheit“, bei Merleau-Ponty: „Es gibt Rationalität“ oder „Es gibt Sinn“ und schließlich bei Foucault: „Es gibt Ordnung“. Die Unbestimmtheit, die im Französischen durch den Teilungspartikel zum Ausdruck gebracht wird, verweist auf eine Unbestimmtheit in der Sache. *Eine* Ordnung, die es gibt, fällt niemals zusammen mit *der* Ordnung, die in den großen Ordnungskonzeptionen vorausgesetzt ist. Demgemäß habe ich für die Ordnung eine offene Definition gewählt wie diese: Ordnung ist „ein geregelter (d. h. nicht-beliebiger) Zusammenhang von diesem und jenem.“³ Allerdings öffnet die deutsche Formulierung „es gibt“ spekulative Hintertüren. Sie suggeriert eine Gabe (*don*), die über Daten und Gegebenheiten (*données*) hinausgeht und die Frage nach dem Wer des Gebers aufwirft. Der späte Heidegger leistet der spekulativen Aufladung Vorschub, und Derrida hat dies bereitwillig aufgegriffen.⁴ Doch eine Phänomenologie der Gabe, wie sie auch von Jean-Luc Marion entwickelt wird, kann auf einem solch kärglichen sprachlichen Boden nicht gedeihen. Um den Überschwang zu dämpfen, genügt es, das deutsche „es gibt“ durch das süddeutsche oder schweizerische „es hat“ zu ersetzen, das der Neutralität des französischen „il y a“ denkbar nahekommt. Gewiß gibt es noch mehr Beispiele für eine solche Verführung durch die *fremde* Sprache.

3. Ordnung im Zwielight

Die Formel „es gibt“ verweist auf die Unumgänglichkeit eines Faktums, das keineswegs ein wortloses *factum brutum* ist und das auch kein blindes *sacrificium intellectus* erfordert. Es kann in seiner Unumgänglichkeit aufgewiesen werden, so daß es sich als *incontournable* erweist. Zu diesem Faktum, dem Husserl und in seinem Gefolge auch Sartre eine „faktische Notwendigkeit“ zuspricht,

3 *Ordnung im Zwielight*, S. 17.

4 Vgl. J. Derrida, *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris 1991, S. 62, deutsch: *Falschgeld. Zeit geben I*, übersetzt von A. Knop und M. Wetzel, München 1993, S. 51; auf ähnliche Weise vertauscht Heidegger das blasse „es ist“ gegen ein emphatisches „es gibt“, siehe *Zeit und Sein*, Tübingen 1969, S. 5. Vgl. dazu meinen kritischen Kommentar: „Das Un-ding der Gabe“, in: *Idiome des Denkens*, S. 295 f.

gehört das leibliche Selbst, sein leibliches Befinden, seine Situierung hier und jetzt, der Andere, der uns *nolens volens* in Anspruch nimmt, die Muttersprache, die jeder Wahl vorausgeht, desgleichen die Traditionen, in die wir hineingeboren werden, bevor wir sie annehmen oder abschütteln. Husserls phänomenologische Epoché, aber auch Wittgensteins Sprachexerzitien stellen den Versuch dar, diese Selbstverständlichkeiten aufzuzeigen, ohne sie begründen zu wollen, und sie aufzusprengen, ohne sie aufheben zu wollen. Auf dieser Linie bewegt sich auch Roland Barthes' Suche nach einem „Nullpunkt der Literatur“, das heißt nach einem Nicht-Ort, an dem die Sprache sich in ihren Angeln bewegt. Hier bricht eine Radikalität hervor, die nicht metaphysisch zu nennen ist, aber auch nicht einfach nachmetaphysisch, wie manche Neopragmatiker es gern sähen.

Das Faktum der Ordnung ist nun durch eine besondere Ambivalenz gezeichnet. Auf der einen Seite haben wir die *Wirkkraft* der Ordnung. Hinter der bestehenden Ordnung, dem *ordo ordinatus*, taucht eine entstehende Ordnung auf, ein *ordo ordinans*, eine Ordnung in actu, wie auch Fichte noch unterscheidet. Das deutsche Wort ‚Ordnung‘ kann doppelt gelesen werden, als normales Substantiv, aber eben auch als Verbalnomen, das den Prozeß des ‚Ordnnens‘ benennt, einschließlich der Möglichkeit eines ‚Sich-ordnnens‘, das dem aktuellen Konzept der Selbstorganisation zugrunde liegt. Wie Cornelius Castoriadis in seinen Untersuchungen zur *Imaginären Institution der Gesellschaft* unermüdlich betont, haben wir es hier mit Prozessen der Kreation und Autokreation, der Poiesis und Autopoiesis zu tun, in denen etwas vom Nicht-Sein ins Sein gelangt. Diese Wirkkraft wird vielfach als *Wunder* bezeichnet, als Wunder der Vernunft (*miracle de la raison*) bei Leibniz, als Wunder der Rationalität, des reinen Ichs und des reinen Bewußtseins bei Husserl, als Wunder des Ausdrucks bei Merleau-Ponty.⁵ Mithin kann es mancherlei bedeuten. Für uns bedeutet es, daß etwas sich nicht weiter herleiten und begründen läßt. Es ist etwas, wovon wir wohl oder übel ausgehen, selbst dann, wenn wir nach Gründen fragen. Mitten im Prozeß der Begründung stoßen wir auf Abgründe, nicht nur auf einen Abgrund der Freiheit,

5 Vgl. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 111.

den wir schon bei Kant und Schelling finden, sondern auch auf eine Abgründigkeit des Sinnes. Darin zeigt sich die Kehrseite der Kontingenz. Eine kontingente Ordnung bleibt zurück hinter den Ansprüchen der großen Ordnungen, in denen *ratio* als Vernunft mit *rationes* im Sinne von Gründen verschmilzt. Das Prinzip des zureichenden Grundes weicht dem Faktum unzureichender Gründe, das in seiner Unumgänglichkeit ein Quasi-Prinzip darstellt. Die *Lücken*, die sich hier auftun, finden ihren Ausdruck in einem „blinden Fleck“ des Bewußtseins und der Erfahrung wie bei Bataille oder Merleau-Ponty oder im politischen Postulat eines „leeren Platzes“ wie bei Claude Lefort. Die Stiftung einer Ordnung findet niemals ihren gemäßen Platz in der Ordnung, die sie einführt, außer in der nachträglichen Form eines Re-entry, wie Systemtheoretiker dies nennen.

10

Die Unruhe, die von dem weißen Fleck auf unserer Ordnungskarte ausgeht, verführt dazu, ihn auszufüllen. Dies hat zur Folge, daß die Kontingenz verkannt wird. Was nicht notwendig ist, erscheint als beliebig. Was sich einer umfassenden und vollendeten Ordnung entzieht, wird als *Unordnung*, als Chaos abgetan, bis hin zur Personifizierung der Unordnung in Gestalten wie dem Teufel, den Barbaren, Heiden, Hunnen, den sogenannten Primitiven, den Klassenfeinden oder den Volksfeinden. Große Ordnungen fordern ihre Opfer. Fremdheit schlägt geradewegs in Feindschaft um, sobald man Regionen betritt, wo die Sonne der großen Vernunft nicht hin scheint. Doch selbst wenn man diesen Pendelschlag von Vernunft in Unvernunft vermeidet und sich mit einer bescheideneren Ordnung begnügt, bleibt es bei der Gefährdung der eigenen Ordnung; sie macht sich immer dann bemerkbar, wenn es zur Lösung von Konflikten keine zwingenden Argumente gibt, die eindeutig den Ausschlag geben können. Im Zweifelsfalle neigt man dazu, die andere Ordnung mit bloßer Unordnung gleichzusetzen, gegen die es sich zu verteidigen gilt. Volks- und Demokratiefeinde werden am Ende zu Menschenfeinden, Feindesstaaten zu Schurkenstaaten.

Es stellt sich die Frage, wie wir in begrenzten Ordnungen leben, denken und handeln können, ohne die Grenzen aufzuheben. Im Hinblick auf das drohende

Chaos, das von Ordnungshütern immer wieder zur Stützung der Ordnung angeführt wird, und zwar nicht nur von Platon, sondern auch von Hobbes oder Kant, so müssen wir unterscheiden zwischen einer anarchischen und einer gleichsam hyperarchischen Variante. Der ersten Variante entspricht das Durcheinander, das Tohuwabohu, die Konfusion, die noch in der Verworrenheit der *ideae confusae* und im chaotischen „Gewühl der Empfindungen“ zum Vorschein kommt. Der zweiten Variante entspricht das absolute Gleichmaß, die völlige Homogenität, wie sie in der modernen Konzeption von Entropie angelegt ist. Die Zahl 7777 besteht zwar aus vier Ziffern, doch macht es keinen Unterschied, wie man sie anordnet. Der Limes der Gleichgültigkeit verhält sich antipodisch zum Limes des absoluten Einsatzes für eine einzige Sache. Im Existentialismus Sartres, der in den Schlußpassagen von *Das Sein und das Nichts* sowie in der Programmschrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus* einen Gipfelpunkt und auch einen gewissen Endpunkt erreicht, schlägt Engagement, das sich bis zur „totalen Bindung“ steigert, in ebenso absolute Indifferenz um.⁶ Dem „Alles oder Nichts“ tritt ein „Alles ist Nichts“ entgegen, der Siedehitze der Gewalt kontrastiert ein Kältetod der Sinnlosigkeit. Doch damit deuten sich bereits verschiedene Weisen an, wie man mit der Kontingenz umgehen kann.

11

4. Begrenzte Ordnung als Herausforderung

Die moderne Konfrontation mit der Kontingenz stellt eine permanente Herausforderung dar, die verschiedene Antworten zuläßt. Arnold Toynbee legt seiner Philosophie der Geschichte eine alternierende Bewegung von Challenge und Response zugrunde. Ich selbst gehe in meiner responsiven Phänomenologie davon aus, daß alle persönlichen und kollektiven Entscheidungen als spezifische Formen des Antwortens zu begreifen sind, mit denen wir uns auf die Angebote und Ansprüche bestimmter Situationen und Konstellationen einlassen. Betrachten wir das Auftauchen der modernen Ordnung als eine solche Herausforderung, so gewinnen wir den Eindruck, daß die französische und die deutsche Denktra-

6 Zu Sartres Moral als Engagement vgl. *Phänomenologie in Frankreich*, S. 102 f.

dition auf verschiedene Weise für diese Auseinandersetzung gerüstet sind.⁷

12

Auf französischer Seite wird die Massivität der Ordnung aufgelockert durch wechselnde Formen der *Pluralisierung*. Das Konzept der Ordnung spielt eine Rolle, aber in Form mehrfacher Ordnungen. So mildert Descartes den strengen *ordre de la raison*, die Ordnung der Gründe, durch Einräumung eines *ordre de la vie*, der unsere Alltagswelt prägt. Daran knüpft Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* an, wenn er auf die natürliche Erfahrung im Sinne Husserls zurückgeht. Pascal bemüht sich um eine Balance zwischen *ordre du corps*, *ordre de l'esprit* und *ordre de la charité*, indem er wechselseitige Übergriffe abwehrt. Spuren davon finden wir in Derridas Schrift *Gesetzeskraft*. Die Reihe ließe sich fortsetzen mit Rousseaus Unterscheidung von natürlicher und bürgerlicher Ordnung, mit Comtes Einführung eines wissenschaftlich abgestützten *Ordre Nouveau*, mit dem Ordnungen schaffenden und verändernden Leben bei Bergson und den Ordnungen als verschiedenen Verhaltensebenen bei Merleau-Ponty. Schließlich Foucault. Für sein bahnbrechendes Werk von 1966 war zunächst der Titel *L'ordre des choses* vorgesehen, der dann aus verlegerischen Gründen der deutschen und der englischen Übersetzung vorbehalten blieb. Die Kontingenz dringt mehr und mehr in die jeweilige Ordnung ein und tritt ihr nicht als Widerpart entgegen. Somit bedeutet Ordnung Einschränkung, nicht Aufhebung von Beliebigkeit. Ein Zusammenspiel von Ordnung und Unordnung gehört auch für Valéry zu den Grundbedingungen geistiger Arbeit: „L'esprit va, dans son travail, de son désordre à son ordre. Il importe qu'il se conserve jusqu'à la fin, des ressources de *désordre*, et que l'ordre qu'il a commencé de se donner ne le lie pas si complètement, ne lui soit pas un si rigide maître, qu'il ne puisse le changer et user de sa liberté initiale.“⁸

Man kann sicherlich nicht sagen, daß auf deutscher Seite der hergebrachte Ordnungsbegriff ganz und gar außer Gebrauch gekommen ist. Noch Kant spricht

7 Vgl. dazu meinen Artikel „Ordnung“ in: *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, hrsg. von J. Leenhardt, R. Picht, München, Zürich 1989 bzw. *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Arles ²1997.

8 „Tel quel“, in: *Œuvres II*, Paris 1960, S. 714.

von einer „Ordnung der Dinge“; diese beschränkt sich allerdings auf eine Ordnung der Erscheinungen und unterliegt einer „Ordnung nach Ideen“, die unsere Vernunft aus sich selbst schöpft (KrV B 576). Was Goethe angeht, so ist er noch zu sehr von griechischem Geist geprägt, als daß er die Ordnung hätte gering-schätzen können. Doch philosophisch betrachtet sind dies bloße Ausläufer oder Einzelfälle. Der normale Deutsche, ob Philosoph oder nicht, denkt bei ‚Ordnung‘ kaum an einen *ordo rerum*, sondern eher an das sprichwörtliche *law and order*, an Befehl und Reglement und an Ordnungshüter, also an eine Nachhut des zweiten großen Ordnungsmusters. Dabei macht es keinen großen Unterschied, ob man diese Ordnung bewahrt und verteidigt oder gegen sie rebelliert. Der in den Sechsziger Jahren aufflammende Streit zwischen Verteidigern des Subjekts und Anhängern der Strukturen, der aus dem schulbuchartig zurechtgeschnittenen Gegensatz von Phänomenologie und Strukturalismus seine Nahrung sog, erklärt sich wohl zum Teil durch die schiefe Ausgangslage, die das wechselseitige Verständnis erheblich erschwerte. Doch darauf werde ich hier nicht noch einmal eingehen.

13

Stattdessen werde ich von einer Differenz ausgehen, die in der Begrenztheit der Ordnung, in ihrer Selektivität und Exklusivität angelegt ist, nämlich von der Differenz zwischen *Ordentlichem* und *Außer-ordentlichem*.⁹ Dabei unterscheide ich zunächst zwischen zwei gegenläufigen Tendenzen, die darauf abzielen, die Polarität von Ordentlichem und Außerordentlichem zugunsten der einen oder der anderen Seite abzuschwächen, wenn nicht gar zu tilgen. Eine Alternative ergibt sich, wenn wir uns auf der Grenze zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem bewegen. Alle Lebens- und Sinnbereiche sind von dieser Problematik betroffen. So ließe sich eine ähnliche Rechnung für die Wissenschaftspraxis und Wissenschaftsgeschichte aufmachen, indem man mit Th. S. Kuhn zwischen normalen und revolutionären Phasen unterscheidet und den Paradigmenwech-

9 Der Bindestrich in diesem Wort ist im folgenden immer mitzulesen, da es ganz wesentlich auf dieses Außen ankommt und nicht auf eine bloße Steigerung des Besonderen. Vgl. speziell hierzu vom Verf. „Das Ordentliche und das Außer-ordentliche“, in: *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt am Main 1999; in diesem Text werden auch literarische Aspekte berücksichtigt.

sel einer Zwischenzone zuordnet. Ich werde mich hier aber vorwiegend auf die philosophischen und andeutungsweise auf die politischen Aspekte beschränken. Dabei spreche ich von Tendenzen, nicht von Positionen; denn oftmals finden wir ein und denselben Autor oder gar ein und denselben Text auf der einen wie auf der anderen Seite wieder. Dabei geht es nicht um die übliche Mehrstimmigkeit, die jede schlichte Identität eines Autors unterminiert, oft bleibt es vielmehr bei abrupten Kehrtwendungen, aus denen man wenig lernt.

5. Ordentliches ohne Außerordentliches

14

Die eine der beiden Tendenzen nähert sich einem Ordentlichen ohne Außerordentliches. Sie entspricht dem Versuch, die Bresche, die durch das Einbrechen der Kontingenz in das Ordnungsgefüge geschlagen wird, so gut es geht zu schließen. Dabei fehlt es bekanntlich nicht an Versuchen totalitärer und fundamentalistischer Art, die auf eine *künstliche Restauration* alter Großordnungen bedacht sind. Doch abgesehen von offenkundigen Zwangsregimes, deren Ordnung nur als pervertierte Ordnung zu betrachten ist, begegnet uns bei Intellektuellen ein Liebäugeln mit antimodernistischen Idealen, das fragwürdigen politischen Praktiken ein geeignetes ideologisches Terrain verschafft. An Beispielen für eine solche intellektuelle Schützenhilfe fehlt es weder diesseits noch jenseits des Rheins noch anderswo. In seiner vielkommentierten Rektoratsrede, die sich zu einer schwarzen politischen Sternstunde ereignet, orientiert Heidegger sich an einem quasi-platonischen Ständestaat, indem er den allgemeinen „Arbeits-“ und „Wehrdienst“ mit einem „Wissensdienst“ krönt. Darin zeigt sich entschieden mehr als ein opportunistisches Taktieren mit den neuen Machthabern.¹⁰ Doch auch die Suche nach einem „dritten Weg“, die zwischen den beiden Weltkriegen das intellektuelle und politische Frankreich in Unruhe versetzt, befördert mit ihrer Mischung aus Sozialismus, Nationalismus und Antisemitismus einen fragwürdigen *Renouveau*, der in der Action Française seinen ideologischen Schei-

10 Vgl. dazu vom Verf. „Dienstverpflichtetes Denken“ in: *Grenzen der Normalisierung*, 2. erweiterte Aufl. Frankfurt am Main 2008.

telpunkt erreicht und auf deutscher Seite in der Konservativen Revolution sein Pendant hat.¹¹

Doch als anspruchsvoller und realitätsnäher erweist sich der Versuch, Begründungslücken, die eine kontingente Ordnung hinterläßt, mit den unverdächtigen Mitteln einer neopragmatischen, angelsächsisch ernüchterten Vernunft zu schließen. Jürgen Habermas, der gleich vielen seiner Altersgenossen allen *Mâitres Penseurs* mit der Skepsis gebrannter Kinder begegnet, ist in Deutschland an erster Stelle zu nennen. Man gesteht sich ein, daß es für uns, die wir in einer nachmetaphysischen Ära leben, weder in Moral und Politik noch in den Wissenschaften zureichende Gründe gibt; doch man gibt sich damit zufrieden, daß es gute Gründe gibt, daß argumentiert wird, daß Geltungsansprüche überprüft werden und ein Konsens angestrebt wird. Die normale Ordnung braucht keinen Zuschuß an Außerordentlichem, da die Normalität sich mit den Mittel

15

einer *argumentativen Vernunft* ständig selbst konsolidiert und korrigiert. Die Normalität wird vor einem normalistischen Schlummer bewahrt, indem sie an ihren eigenen Geltungsansprüchen gemessen wird. In der Literatur heißt so etwas immanente Kritik. Der alte Satz Hegels, in dem Vernunft und Wirklichkeit als konvertibel erklärt werden, läßt sich entsprechend umformen: „Was demokratisch ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist demokratisch.“ Es versteht sich, daß Demokratie nicht mit faktischen Mehrheitsbeschlüssen gleichgesetzt wird, sondern mit öffentlich geführten Diskursen, die jederzeit zum Erliegen kommen können. Dennoch läuft diese Tendenz, die sich auf die kantischen Kritiken beruft und sich nach Bedarf mit einem aristotelischen Ethos der Lebenswelt angereichert wird, auf einen normativ abgesicherten Normalismus hinaus, das heißt auf eine Normalität, die sich einer radikalen Befragung entzieht. Diese normative Variante des Normalismus weist zwei empfindliche Schwächen auf. Erstens läßt sich die Bereitschaft zum vernünftigen Diskurs, die als Kern der

11 Vgl. eine allzu wenig beachtete Untersuchung von Thomas Keller: *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, München 2001. Der Autor dokumentiert, wie sich in dieser Wegsuche die Pfade zwischen Deutschland und Frankreich kreuzen, bevor der erneute Kriegsausbruch die Fronten scheidet.

Moral betrachtet wird, durch Argumente nicht herbeiführen, da das Hören auf Argumente bereits Vernunft voraussetzt. Beruft man sich aber auf faktisch geführte Diskurse, so gerät man in einen praktischen Zirkel, dem seine eigenen Voraussetzungen entgleiten. Wie Nietzsche kritisch bemerkt, verwandelt sich die angebliche Begründung der Moral in eine „gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral“, wenn sie sich eine Genealogie der Moral meint ersparen zu können.¹² Zweitens können argumentative Diskurse keine neuen Ordnungen kreieren, sie können nur die Konsensbasis erweitern oder Dissense verringern. Was nicht konsensfähig ist, wird dann lediglich geduldet. Ich nenne dies eine forensische Vernunft, die lediglich der kommunikativen Bestandssicherung einer Gesellschaft dient. Es fehlen Kräfte, die eine Ordnung lebendig und nicht nur am Leben erhalten. Die jüngste Annäherung von Habermas an die Religion wird so verständlich, obwohl dann zu fragen ist, ob eine säkulare Beerbung des religiösen Erbes dieses nicht um seine Wirkung bringt.

16

Erspart man sich solche Begründungsqualen und bleibt man auf dem Boden positiver Ordnungen, ohne eine argumentative praktisch-moralische Prüfungsinstanz einzubauen, so bleiben nur *funktionsgerechte Ordnungen* zurück, die sich als sich selbst organisierende und erhaltende Systeme durch ihr Funktionieren *als funktional* rechtfertigen, oder es bleiben *historische Epistemen, Diskurse und Praktiken*, die sich durch ihre Effekte *als wirksam* rechtfertigen. Die Rechtfertigung ist wiederum eine zirkuläre, ja nahezu tautologische. Wir nähern uns, juristisch gesprochen, einerseits der normativen Kraft des Faktischen, und historisch oder kulturell betrachtet einer historistischen oder kulturalistischen Selbstbespiegelung. Die Formel „es gibt Ordnung“ würde sich dann auf eine pure Hinnahme der Positivität beschränken; ob dieser Positivismus ein fröhlicher ist oder ein trauriger, ist dann nur noch eine Stimmungssache. Wir können nicht umhin, hierbei an einen gewissen Luhmann zu denken, bei dem formale Operationen

12 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe (zitiert als KSA), hrsg. von G. Colli und G. Montinari, Berlin 1980, Bd. 5, S. 106. Zu Nietzsche vgl. vom Verf. „Der blinde Fleck der Moral“, in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Kap. 22, und allgemein zum Status der Moral: *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main 2006.

wie Unterscheiden und Beobachten ordnungsstiftend sind, und an einen *gewissen* Foucault, bei dem Machtmechanismen den Ausschlag geben. Wir machen diese Einschränkung, weil es bei beiden Autoren durchaus gegenläufige Motive gibt, die in keine positive Ordnung passen, so den blinden Fleck oder die doppelte Kontingenz bei Luhmann oder die Transgression, das Denken des Außen oder die Widerstandskraft bei Foucault. Die Verknüpfung solcher außerordentlichen Momente mit dem Ordentlichen ergibt sich aber nicht von selbst.

6. Außerordentliches ohne Ordentliches

Die Gegentendenz zielt darauf ab, aus den Grenzen bestehender Ordnungen auszubrechen, anstatt an Traditionen zu arbeiten und sie umzuformen. Dies bedeutet, daß Momente wie Transgression, Bruch, Gewalt oder Dezision explosiv hervortreten mit einem Eklat, der alles in ein grelles Licht rückt. Das Revolutionäre neigt dazu, sich im eigenen Glanz zu sonnen. Das „starke langsame Bohren von harten Brettern“ scheint nicht spektakulär genug. Was bei Frankreichs intellektuellen Wortführern auffällt, ist eine weitverbreitete Geringschätzung des Alltäglichen, Normalen, Gewöhnlichen, obwohl dieses doch nicht nur als Alltagssprache, sondern auch als Alltagsmoral den Humus einer Kultur ausmacht. Die Kontingenz, die darin besteht, daß etwas auch anders sein kann, nähert sich dann allzu leicht dem *ganz Anderen*, das von einer quasi-religiösen Aura umgeben ist. Momente eines solchen Extremismus finden wir etwa beim existentialistischen Sartre, im Strahlungsfeld von Bataille, in gewissen Foucaultschen Eskapaden, in den Bekehrungsdarbietungen ehemaliger Maoisten oder auch in manch abruptem Seitenwechsel. Die Konversionskaskaden eines Garaudy streifen die Karikatur. Die Frage, wieweit die politische Philosophie eines Nancy, Rancière oder Badiou davon infiziert ist und wieweit das „Politische“ Gefahr läuft, den Boden der „Politik“ unter den Füßen zu verlieren, wäre zu diskutieren.¹³ Hierzu gehört beispielsweise eine neue Paulus-Begeisterung, die von Pau-

17

13 Vgl. dazu eine kritische Bestandsaufnahme: „Bodenlos. Der Kampf um das Politische“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 5, S. 689-715.

lus nur das Bekehrungsereignis gelten läßt und die vom Gesetz nur die Setzung zurückbehält, verkürzt um die Stimme des Gesetzes, die bei Kant noch deutlich zu hören ist. Als reine Ereignisse werden Revolutionen austauschbar.¹⁴

18

Natürlich fehlt es auch in Deutschland nicht an solchen Ausbrüchen des Außerordentlichen, die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ist voll davon. Selbst ein so nüchterner und historisch gebrochener Geist wie Max Weber stimmt 1914 in die allgemeine Kriegsbegeisterung ein. Dieser Umschwung kommt nicht gänzlich aus heiterem Himmel. Dem „Verflachenden des Alltags“ setzt Weber außeralltägliche Momente wie Eros und Brüderlichkeit entgegen; im Hintergrund rationaler und traditionaler Herrschaftsformen taucht das Charisma auf mit seinem paulinischen Nachklang; weltanschauliche Optionen, zwischen denen keine allgemeine Vernunftinstanz zu entscheiden vermag, werden als eine Art kultureller Matrix angesetzt. All dies kann man als Bemühung werten, Ordentliches mit Außerordentlichem zu verknüpfen. Doch letzten Endes bleibt nur das „eigne Wesen“ in Gestalt der „eigenen Ahnen“ als Sinnsurrogat zurück. Der Kriegsausbruch entfacht einen Furor teutonicus, der sich in einem grandiosen Kriegserlebnis entlädt; vieles mag scheußlich sein, doch „dieser Krieg ist groß und wunderbar“. ¹⁵ Dabei ist es dem deutschen Patrioten wohl bewußt, daß es vielen Franzosen nicht anders ging und gehen konnte. Die Gesellschaft als „stahlhartes Gehäuse“ kann nur in einem „Stahlgewitter“ aufgesprengt werden. Die Ernüchterung folgte der Begeisterung auf dem Fuße, und diese enthielt nicht Max Webers letztes Wort. Doch mit Bedacht beziehe ich mich auf einen Gesellschaftstheoretiker und politischen Geist vom Schlage Max Webers und nicht auf einen der zahllosen politischen Analphabeten, an denen 1914 wie 1933 unter deutschen Akademikern kein Mangel herrschte. Es geht schließlich um mehr als

14 Vgl. dazu Dominik Finkelde, „Streit um Paulus. Annäherungen an die Lektüren von Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek“, in: *Philosophische Rundschau* 53 (2006), S. 303-331.

15 Die Zitate stammen aus Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 230, 530. Das 16. Kapitel, das den Kriegsausbruch aus der Heidelberger Perspektive beschreibt, trägt den ethischen Titel „Dienst“. Man vergleiche den in Anm. 10. zitierten Aufsatz „Dienstverpflichtetes Denken“

um das Sammeln biographischer Daten. Setzen wir die Reihe bekannter Gestalten fort, so wäre Walter Benjamin zu nennen, der sich im Schatten von Jerusalem und Moskau mit der Frage einer erlösenden Gewalt herumschlug. Und nicht fehlen kann Carl Schmitt, der die verflachte, verbürgerlichte Öffentlichkeit mit Parolen wie Ausnahmezustand, Souveränität, Feindschaft aus dem politischen Schlummer zu wecken suchte und am Ende keine Schwierigkeit hatte, Führer-erlasse juristisch abzusegnen. Auf den Ideenstreit, den Cassirer und Heidegger 1929 in Davos vor einem ausgesuchten deutschen und französischen Publikum austrugen, fällt ein besonderes Licht. Cassirer war für Heidegger der Vertreter einer überalterten Normalkultur, während Heidegger in Cassirers Augen etwas von einem Brandstifter hatte. Jean Cavaillès, einer der Teilnehmer der Tagung, berichtete kurz danach aus Deutschland, hellsichtiger als so manch anderer. Das französisch-deutsche Schicksal, das diesem Resistancekämpfer und Wissenschaftsphilosophen aus der Schule von Husserl und Bachelard in noch jungen Jahren widerfuhr, verdient auch in Deutschland mehr Interesse, als ihm bislang entgegengebracht wurde.

7. Zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem

Das Zwischen, das mir als Alternative vorschwebt, bedeutet keine Mitte, sondern eine Schräge, die jede Symmetrie ausschließt. Wenn vom Außer-ordentlichen die Rede ist, verweist dies auf eine *Abweichung* vom Normalen auf einen *Überschuß* über das Normale hinaus. Eine abschließende Synthese ist ebenso ausgeschlossen wie eine strikte Disjunktion; denn was abweicht, bedeutet nichts ohne das, *wovon* es abweicht, und was über einen Pegelstand hinausschießt, bedeutet nichts ohne das, *worüber* es hinausschießt.

An dieser Stelle möchte ich etwas Anekdotisches einflechten. Das Buch, das ich 1987 zum Problem der Ordnung publizierte, trägt den Titel *Ordnung im Zwielicht*. Der Titel hat eine Geschichte. Als ich 1984 während eines Paris-Aufenthaltes an diesem Buch arbeitete, stieß ich auf die Ankündigung eines Stücks

von Heiner Müller, dessen deutscher Titel *Im Zwielficht* auf französisch mit *Entre chien et loup* wiedergegeben war. Wörtlich bedeutet dies *Zwischen Hund und Wolf*, also zwischen Häuslichkeit und Wildnis, zwischen Eigenem und Fremdem oder eben zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem. Das Schillern zwischen dem Fremdartigen und dem Gefährlichen gehört zur Sache; Fremdes ist mehr als ein Gegenstand der Neugier oder ein Reiz für die Sinne. Aber auch das Eigene und Heimische ist niemals in unserem sicheren Besitz.

20

Bei der Ausarbeitung dieser intermediären Sichtweise habe ich mich immer wieder auf einen Kerngedanken von Nietzsche bezogen, der in seiner Schrift *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zu finden ist. Die Entstehung einer jeglichen Ordnung, angefangen beim schlichten Eindruck, sich fortsetzend in Metaphern und Begriffen, wird einem „Gleichsetzen des Nichtgleichen“ zugeschrieben (KSA 1, 880).¹⁶ *Gleichsetzen* bedeutet, daß etwas vergleichbar wird und in wechselnden Kontexten als dasselbe wiederkehrt; *Gleichsetzen* bedeutet dagegen, daß das Gleichgesetzte und Vergleichene nicht schlechterdings gleich ist. Jedem Gleichen wohnt daher ein Moment des *Unvergleichlichen* inne. Keine Ordnung wird dem Zu-Ordnenen gänzlich gerecht. Es gibt Ordnung, sonst könnten wir nicht einmal ein Wort in den Mund nehmen, und ohne eine Zeitordnung wäre der schlichte Rhythmus von Schlafen und Wachen hinfällig. Andererseits gibt es diese Ordnung nur als eine unter möglichen anderen. Weder weitet sie sich aus zu einem Weltall, noch liefert sie ein unerschütterliches Fundament.

16 Diese Formel korrespondiert auf auffällige Weise mit der Art und Weise, wie Marx die nivellierende Kraft des Geldes charakterisiert, nämlich als ein „Gleichsetzen des Ungleichen“; siehe *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 80. Natürlich ist der Nietzsche, den wir hier präsentieren, ein bestimmter Nietzsche, von dem Valéry bemerkt, daß er kein Nährstoff (*nourriture*) sei, sondern ein Anregungsmittel (*excitant*); siehe *Cahiers*, Paris 1973-74, Bd. I., S. 486, deutsch: *Cahiers/Hefte*, Frankfurt am Main 1987-93, Bd. 2, S. 23. Im übrigen kam Nietzsche für viele von uns Deutschen verändert aus Frankreich zurück, befreit von so manchem weltanschaulichen Ballast. Die Tatsache, daß wir die Kritische Ausgabe zwei Italienern verdanken, macht aus diesem Autor jenen „guten Europäer“, der er gern sein wollte.

Es gibt viele Ansätze, die in diese Richtung weisen. Von deutscher Seite nenne ich Walter Benjamins Sinn für das, was ungleichzeitig ist, was sich dem Zeitgeist entzieht, was zwischen den Zeilen steht und sich nur in Mikroanalysen erschließt. Mit seinem Beharren auf einem Überschuß an Nicht-Identischem in allem Identischen öffnet Adorno die Hegelsche Dialektik einen Spalt weit, so daß ihr der Schlußpunkt versagt bleibt. In der Dialektik der Aufklärung denkt das Denken gegen sich selbst an. In der Gründerphase der Frankfurter Schule sind es ältere Philosophen wie Schopenhauer, Nietzsche und Kierkegaard und französische Autoren wie Baudelaire, Proust und Valéry, die aus den Kreisbahnen der großen Ordnungen hinausführen. Für Gadammers Hermeneutik gilt dies nur bedingt, da das Verstehen in seiner Zugehörigkeit zu einer fraglosen Tradition in einem platonisch und hegelisch gedachten Kreis von Frage und Antwort befangen bleibt, so das Fremdes nach wie vor nur als das „Andere des Eigenen“ zum Zuge kommt.¹⁷

In Frankreich sind es andere Deutsche, nämlich Husserl und Heidegger, verstärkt durch die Lektüre von Hegel, Marx und Freud, die für ein verändertes Klima sorgen. Die Problematik, die uns hier beschäftigt, bereitet sich in Merleau-Pontys Phänomenologie vor, wenn er die Ordnung nirgends anders sucht als in der Kreativität der leiblichen, ästhetischen und politischen Erfahrung, deren offene Sinnbildung nach einer „Erweiterung der Vernunft“ verlangt.¹⁸ Doch obwohl er einer der ersten war, der sich bereits in den Vierziger und Fünfziger Jahren strukturalen Ansätzen wie denen von Saussure, Jakobson, Mauss, Lévi-Strauss und Lacan öffnete, bleibt sein Denken streckenweise noch einem weichen Hegelianismus verhaftet, das heißt einem Ganzen, das sich zwar nur in Umrissen und Andeutungen zeigt, aber doch ein Ganzes bleibt. Die Problematik

17 Vgl. *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, S. 283 und dazu meine kritischen Überlegungen: „Jenseits von Sinn und Verstehen“, in: *Vielstimmigkeit der Rede* (s. Anm. 9), Kap. 4.

18 Diese Devise hält sich durch von seinem frühen Essay über den „Der Existentialismus bei Hegel“ in *Sens et non-sens* (Neudruck Paris 1996, S.79, deutsch: *Sinn und Nicht-Sinn*, München 2000, S. 83) bis zu dem späten Essay „Von Mauss zu Lévi-Strauss“ in dem Band *Signes* (Paris 1960, S. 154, deutsch: *Zeichen*, Hamburg 2007, S. 175).

begrenzter Ordnungen nimmt bei anderen Autoren schärfere Konturen.

22

Bei Levinas, einem emigrierten litauischen Jude und einem frühen Vermittler deutschen Gedankengutes, der freilich zunächst nicht recht zum französischen Zeitgeist paßte, geht es darum, die Totalität eines ontologisch oder geschichtlich vermittelten Sinnes aufzusprengen, ausgehend von einer Exteriorität, die aus den Ansprüchen des Anderen erwächst. Dazu gehört die entschiedene Weigerung, aus den Opfern der Geschichte welthistorisches Kapital zu schlagen. Nietzsches Formel taucht hier in ethischem Gewand wieder auf in der Definition der Gerechtigkeit als einem „Vergleichen des (oder der) Unvergleichlichen“.¹⁹ In dieser paradoxen Konzeption steht die Figur des *Dritten* für das Vergleichen und Gleichsetzen, das eine Ordnung entstehen läßt, die außerordentliche Figur des *Anderen* für ein permanentes Korrektiv, das die bestehenden Ordnungen stört und in Frage stellt. Die entscheidende Pointe geht verloren, wenn man, wie es unter Fürsprechern und Gegnern allzu oft geschieht, die Politik des Dritten zum bloßen Appendix einer theologisch gefärbten Ethik des Anderen herabsetzt.²⁰ Allerdings ist nicht zu leugnen, daß Levinas die institutionellen und kulturellen Ordnungen mehr konzidiert als thematisiert. Mir selbst ist es so gegangen, daß ich meine Konzeption einer begrenzten Ordnung zwar mit Seitenblick auf Levinas, aber im Durchgang durch Foucault entwickelte. Wenn ich mir eine sehr einfache Formel gestatten darf, so würde ich sagen: Levinas ohne Foucault tendiert zur Unterschätzung des Ordentlichen, Foucault ohne Levinas tendiert zur Unterschätzung des Außerordentlichen. Letzten Endes kommt es allerdings auf die Sache an, nicht auf die Namen. Trotzdem mutet es merkwürdig an, daß Foucault und Levinas jede öffentliche Berührung vermieden haben, obwohl sie – um nur ein Beispiel zu nennen – in einer Blanchot gewidmeten Ausgabe der *Critique* von

19 Vgl. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, S.201, deutsch: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, S. 344 f.

20 Zur Problematik des Dritten siehe Pascal Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000 und Thomas Bedorf, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München 2003.

1966 mit ihren Beiträgen Seite an Seite auftauchen. Anders sieht es bei Jacques Derrida aus, der ebenso wie Jean-François Lyotard, zunehmend in das Attraktionsfeld der Levinasschen Ethik geriet. Ich denke an Motive wie die Doppelfigur von Recht und Gerechtigkeit, die dem Gesetz seine Kraft verleiht, an die Gabe als das Anökonomische in der Ökonomie oder an das Unentscheidbare in allen verantwortlichen Entscheidungen. Wenn ich in diesem Zusammenhang meine eigenen Bemühungen erwähnen darf, so betrifft dies zunächst das Motiv des Fremden.²¹ Das Fremde ist etwas, das sich zeigt, indem es sich uns entzieht, und das in der Form des extraordinären Fremden jenen Überschuß gewährt, der bestehende Ordnungen davor bewahrt, nur noch um sich selbst zu kreisen. Hinzu kommt das Motiv der Responsivität, also eines antwortenden Redens und Tuns, das auf unvermeidliche Weise anderswo beginnt. Im Antworten berührt sich das Außerordentliche mit dem Ordentlichen, ohne daß die Differenz zwischen beidem aufgehoben wird; denn das, *worauf* wir antworten, übersteigt immerzu das, *was* wir in sinnhafter und geregelter Form zur Antwort geben. Ich nenne dies die responsive Differenz, die uns sowohl vor dem Überschwang eines reinen Wortes, einer reinen Geste oder einer reinen Gabe wie vor der Verfestigung unseres Redens und Tuns in einer bloßen Normalität bewahrt. Nietzsches Warnung vor einer bloßen Herdenmoral und vor der Schrumpfform eines bloßen „Normalmenschen“ (KSA 3, 490) ist nicht veraltet.

Das Wechselspiel von Ordentlichem und Außerordentlichem macht vor dem Politischen nicht halt. So sei abschließend mit Claude Lefort ein politischer Denker zitiert, der Gedanken von Merleau-Ponty, aber auch von Hannah Arendt aufgenommen und in dem politischen Zerwürfnis zwischen Sartre und Merleau-Ponty eine auslösende Rolle gespielt hat. Unmittelbar relevant für unsere Problematik ist der schon erwähnte Bezug auf eine *place vide*, einen leeren Ort, von dem die Ordnung ausgeht und um den sie sich dreht, ohne daß er in

21 Die Grundgedanken finden sich in kondensierter Form in: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.

ihr Platz findet.²² Die verschiedenen Ordnungskonzeptionen lassen sich charakterisieren durch die Art und Weise, wie sie diesen leeren Ort besetzen oder eben aussparen. Damit ergeben sich Möglichkeiten einer Politik an den Grenzen der Normalität, nachdem die Polarität von Fort- und Rückschritt ihre Bewegkraft eingebüßt hat.²³ Wie Merleau-Ponty schon in seinen 1955 erschienenen *Abenteuern der Dialektik* versichert, gibt es Fortschritte, aber nicht den Fortschritt. Doch soll die Politik nicht in einer politischen Pragmatik enden, die höchstens noch Sonderinteressen befriedigt oder als Feuerwehr agiert, so bedarf es eines Mehr, das sich nicht verordnen, sondern nur in Antwort auf wechselnde Herausforderungen erfinden läßt. Max Webers nüchterne Nachkriegsrede von der Politik als Beruf, die sich jeden politischen Theaterdonner versagt, verdient es, von daher neu gelesen zu werden.

22 Vgl. C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999, S. 50.

23 Vgl. vom Verf. „Politik an den Grenzen der Normalität“, in: *Grenzen der Normalisierung* (s. Anm. 10), Kap. 12. Ursprünglich handelt es sich um den Beitrag zu einer Tagung „Der monströse Diskurs. Der Balkan und Europa: Dekonstruktion des Politischen“, die 2001 in Sofia unter Mitwirkung von Jacques Derrida stattfand. Ein Dossier mit den Tagungsbeiträgen erschien in: *Divinatio* 15 (2002).

SCIENCE AND *LEBENSWELT*

In ordinary life, we have nothing whatever to do with nature-Objects. What we take as things are pictures, statues, gardens, houses, tables, clothes, tools, etc. These are all value-Objects of various kinds, use-Objects, practical Objects. They are not Objects which can be found in natural science.¹

In this paper, I propose to reflect on the world we live in, as opposed to the 'scientific' descriptions which we so commonly take to be the 'correct' way of knowing the world. I want to 'return' to Edmund Husserl's and Jan Patočka's notions of the *Lebenswelt*, the life-world, to argue that the worry they expressed is still with us. It is not my intention in this paper to critique their work: rather, I will highlight similarities and differences in their conceptions regarding the world we live in and its scientific rendering in the language of formal structures.² My intention is to generate a debate that reflects on this 'splitting of the world'

1 Husserl, 1989, §11, 29.

2 For engagements with Husserl's notion of the *Lebenswelt*, see, for example, Carr, 1986; Bernet *et al.*, 1993; Moran, 2000; Sokolowski, 2000; Zahavi, 2003; Bernet *et al.*, 2005; Dodd, 2004. See also essays in Hyder and Rheinberger, 2010; and the entry for the life-world in Moran and Cohen, 2012b. For reflections on the life-world, see also Schutz and Luckmann, 1973; Schutz and Luckmann, 1989; Habermas, 1971.

and ask whether their critique is still pertinent in the context of current debates. I suggest that present-day language in the life-world is saturated to detrimental effect by the formalised language of sciences. We need to revisit Husserl's and Patočka's debate and consider anew the path that both thinkers sketched.

It is important to stress that Husserl's and Patočka's critiques are not about science and the benefits that flow from scientific research. They see as problematic the transformation of a responsible scientific practice – always aware of its own ground – into the scientific, technical know-how that is concerned only with manipulating symbols within a formal system unrelated to the life-world.

26

However, why is this type of reflection important. There are, broadly speaking, two types of answers. Either, the problem of science and the world we live in was already solved. There is no problem anymore. Or, one is accused of being an enemy of progress, ignorant of changes within the sciences. Worse still, one is viewed as being insensible to the benefits that flow from the development of the sciences: to question suggests that you might be a religious Luddite. There seems to be no inquiry into why we are presented with only two options: religion or science. The message is: we cannot do anything else, just get used to it.

However, a superficial look at books recently published, our conversations, newspapers, radio, television, reveals that we are, indeed, living in “a theoretical-logical substructure”, as Husserl named it,³ but taking it as our real world. We already understand ourselves as if we could be defined by formalised scientific language, forgetting that science can tell us a lot about impersonal ‘processes’ concerning ‘matter’ but nothing about our changeable human world. To offer just a few examples from many: we do not receive medication such as chemotherapy anymore: it is ‘downloaded’, we are ‘hard-wired’ through genes,⁴ or our brains are

3 Husserl, 1970d, §34d, 127.

4 Clark and Grunstein, 2004.

‘hard-wired for happiness’;⁵ we can even outsmart our hard-wired habits, if we know how.⁶ To believe in God is also the result of ‘hard-wiring’.⁷ In *The Online Magazine For Evolving Minds*, published by Life as A Human Inc., we learn that “We Are Hard-Wired to Care and Connect”.⁸

We can dismiss these publications or comments, or we might stop and think about what is happening with our human world when firing neurons, neuron synapses and genes are supposedly in charge of our human conduct. Patočka’s questioning of the scientific picture of the universe is pertinent here. He points out that when querying the scientific construction of nature, a questioner is typically ridiculed. We are so accustomed to the scientific representation of the world that to ask questions about it is thought to defy ‘common sense’. The scientific knowledge of nature is assumed to be indispensable and benign. From a young age, we are educated into this understanding of nature, so the scientific description is now ubiquitous. Moreover, it is supposedly crucial for our lives; and is even required for the survival of the human species.⁹

27

Yet, the question persists: is a critique of the scientific rendering of reality anti-scientific? Is it really against science and the technology that is part of this development? I suggest that by reflecting on scientific, formalised thinking we can draw attention to the degree to which this thinking spills into our everyday world, thereby reshaping knowledge not only about nature but also about ourselves and others.

Husserl’s insight was to reflect on and re-consider the scientific rendering of reality and to realise that it is a misguided endeavour unless science can responsibly give an account of its basic axioms. He confronted the problem of formalised

5 Miller, 2008.

6 Herber, 2011.

7 Macrae, 2009.

8 Korten, 2011.

9 Patočka, 2001, 81.

knowledge to rethink what our age considers as 'common sense'. For Patočka, Husserl's insight is important, but the sedimentation of formalised knowledge is not that easy to disclose: we need to reflect on history and our place in it. To reflect on the life-world might help us to look at the issue from a different perspective and to rethink this sedimented 'obviousness' with which we are surrounded.

According to Husserl, the scientific objective world is "a theoretical-logical substructure" that we can never experience. However, it is not something in opposition to the life-world: it is a part of it. It is our human achievement.¹⁰ His critique of modern sciences suggests that because sciences have become "blinded by the 'prosperity' they [have] produced", they leave unquestioned the reduction of the world in which we live to the formal structure of scientific knowledge. The formal structures – nature turned into formal 'facts' – have led to "an indifferent turning-away from the questions which are decisive for a genuine humanity". As Husserl sums up: "Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people".¹¹

28

Husserl's and Patočka's *Lebenswelt*

Husserl begins his reflection on the life-world, although not yet in that name, in his lecture course in the winter semester, 1910–11, *The Basic Problems of Phenomenology*. In his discussion of Richard Avenarius, he speaks about "the *a priori* of nature, the natural world-concept and the natural sciences" as well as "*the natural world-concept valid in an absolute and a priori sense*". Already then, Husserl derives this concept from "the unity of world-experience itself".¹² However, the sustained discussion of the notion of the life-world is found only in late Husserl.¹³ For Husserl, the life-world is the all-encompassing horizon, which we are never aware of in our everyday living; it is unthematized. The life-world is the

10 Husserl, 1970d, §34d, 127.

11 Husserl, 1970d, §2, 6.

12 Husserl, 2006, §10, 22, 26, italics in original See also Farin and Hart, 2006, xxi-xxii.

13 See Moran *et al.*, 2012b.

pre-theoretical world for everybody: cobbler, phenomenologist and scientist.¹⁴ The idea of the life-world as the ground from whence our pre-reflective everyday conduct proceeds is tied to Husserl's critique of the objectivism of natural science.¹⁵ The objective nature of the sciences is built up from this world of our pre-scientific experience, yet science forgets its original ground.

Husserl's critique of natural science, as he outlines it in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, is a continuation of his reflection on "the present state of the science"¹⁶, with regard to mathematics, that he first considers in *Philosophy of Arithmetic*. Already at that time he was concerned with concept-formation achieved in a mechanistic, unreflective manner. As he says, if we fail to reflect on the foundation of the concepts we use, we construct "totally strange conceptual formations" that are "equally useless for praxis and for science".¹⁷ We *might* think that once we formulate "rules", we do not need to waste our time anymore and can simply continue, without "the ever-renewed labor of difficult deliberations", to proceed in "*a seamless calculational mechanism*".¹⁸ In *Ideas* III, he writes, "the sciences become...factories turning out very valuable and practically useful propositions...from which, as a practical man, one can without inner understanding derive products and at best comprehend the technical efficiency". As he explains, for "the engineers of the art of science" and technicians, knowledge is "nothing but an artful invention of thinking for purposes of artful achievements in the practice of controlling nature and man". In short, it is simply know-how.¹⁹

From the beginning, Husserl was aware of the problems of manipulating symbols without really understanding them. His concern with skipping over the

14 Husserl, 1970d, §35.

15 See Zahavi, 2003; Moran, 2000; Sokolowski, 2000; Patočka, 1937; Patočka, 1989 [1971].

16 Husserl, 2003, 5.

17 Husserl, 2003, 123.

18 Husserl, 2003, 296, italics in original.

19 Husserl, 1980, §18, 82.

ground of knowledge (life-world) led him to his critique of science as technical know-how; and from there to realise the priority of the pre-scientific life, or, as he calls it later, the life-world, *Lebenswelt*.²⁰ We cannot understand the world constructed by the sciences unless we show that scientific explanations of the world grow out of the world in which we live: the origin of formal knowledge is our experience of the life-world.

30

Husserl notes that in our everyday living we do not encounter the objects of scientific theories but “pictures, statues, gardens, houses, tables, clothes, tools, etc.”²¹ As Schütz explains further, “the unquestioned pre-experiences are...from the outset, at hand as *typical* ones, that is, as carrying along open horizons of anticipated similar experiences.”²² Husserl brings to the fore our experience of the life-world by showing that it is based on ‘seeing’ and understanding things according to ‘types’. This unthematized experience of typicalities growing out of particularities is a basis for the possibility of knowledge but this typicality is not thematized. It is not a theoretical insight. In other words, despite the fact that the life-world is nothing but many ‘typicalities’ that we encounter in our everyday living, we are not aware of it. Our experience of the life-world is unreflective. Once we realise this, we can reflect upon these ‘types’ and understand experience by investigating and abstracting from particularities to discern the typical structures that illuminate them. When we bring this latent understanding, or, as Husserl calls it, prepredicative experience into relief, we can thematize those typical instances – eidetic structures – on which our understanding is based.²³

For Husserl, then, the world is the horizon to all of our positing acts, or, as Ludwig Landgrebe puts it, the world is “the doxic basis persisting throughout all experiences”.²⁴ Our “belief in the world” is the basis from which our theorising begins.²⁵ As Husserl affirms, things themselves are the primary guide that

20 For a similar claim, see Mohanty, 1995, 51, 53.

21 Husserl, 1989, §11, 29.

22 Schütz, 1953, 5.

23 See also Husserl, 1973.

24 Landgrebe, 1940, 43.

25 Landgrebe, 1940, 42.

will lead us to knowledge in general. We need to recognise that our knowledge is based on our experience of the life-world: “the truth of predicative forms is founded on the movement of antepredicative experience”.²⁶ Once we recognise the typicality of certain forms, we can then extend this understanding and build scientific theories that will be valid for all and sundry, as long as they are familiar with the method. Hence, science is based on and proceeds from the world in which we live.

Husserl and Patočka recognise that our everyday understanding of the world is influenced by “the surreptitious substitution of the mathematically sub-structured world of idealities for the only real world, the one that is actually given through perception, that is ever experienced and experienceable – our everyday life-world”.²⁷ The outcome is, as Husserl suggests, that we think about our world in terms of subjective appearances, as opposed to the ‘real’ world that science discovers. In a way, “through the garb of ideas”, we accept that the world is composed of electrical charges, atoms and particles following mathematical laws, that we are ‘hard-wired’ and that neuron pathways determine our behaviour. We mistake these descriptions as “*true being*” instead of taking them for what they are: that is, “actually a *method*”.²⁸

Patočka develops Husserl’s idea of the natural world (as he terms it). Originally, it is the precondition for human understanding, just as it is for Husserl. “Aspects, perspectives, my own possibilities are modes of the world that is pre-given to all of us”.²⁹ In his habilitation thesis *The Natural World as a Philosophical Problem* (1935),³⁰ Patočka follows Husserl to suggest that the natural world of our experience, which was seemingly split by natural science into the scientific structures that are privileged over the world of our human experience, must be united in “a pre-existent transcendental subjectivity with its temporal structure of living presence, protention and retention and the laws which govern the constitution

26 Tr  n, 1986, 111.

27 Husserl, 1970d, §9h, 48-49.

28 Husserl, 1970d, §9h, 51, italics in original.

29 Pato  ka, 2009 [1968], 261.

30 Pato  ka, 2008.

of any objectivity in the subjective activity”.³¹ However, he changes his idea of the natural world later on. For late Patočka, understandings of nature, tools, cultural products, are a part of the historical process. At the same time, we cannot see this historical ‘movement’, because it is not something that can ‘stand’ in front of us. We *are* historical beings who see things differently in different historical situations.³² What for the Archaic Greeks was Zeus’s anger is for us a thunderstorm. According to Patočka, the world is a horizon we cannot ever see, because it is nothing particular, yet, it opens up the space where humans and things are and where meaning becomes disclosed in *historical situations*. So, according to Husserl, we need to recover the life-world and to understand how it is obscured by the ‘garb of ideas’; while in Patočka’s terms, we need to re-think the history of ideas to see how those significant conversions in our human understanding and experience happened.

32

So, how did this substitution of a method for the world happen, and why do we not *see* that the world we live in is beginning to be experienced through theoretical structures that are useful for scientific predictions, but not applicable to our everyday, changeable lives? To reflect on this question, I will traverse between Patočka’s and Husserl’s thinking about the life-world and scientists’ picture of the physical universe (to use the title of Max Planck’s essay),³³ to show how scientific understanding, even when questioned by scientists themselves, is not radically questioned but accepted.

A Dispute over the Lebenswelt – the Life-World (the Natural World)

To begin with, let us compare Patočka’s reflection on the present-day crisis with Planck’s thinking. As Patočka writes:

Modern man has no unified world-view. He lives in a double world, at once in his own naturally given environment and in a world created for

31 Chvatík, 2005, 1-2.

32 Patočka, 2009 [1968], 263.

33 Planck, 1933b.

him by modern natural science, based on the principle of mathematical laws governing nature. The disunion that has thus pervaded the whole of human life is the true source of our present spiritual crisis.³⁴

Planck is also concerned about the present-day world, and for him:

We are living in a very singular moment of history. It is a moment of crisis, in the literal sense of that word. In every branch of our spiritual and material civilization we seem to have arrived at a critical turning-point. This spirit shows itself not only in the actual state of public affairs but also in the general attitude towards fundamental values in personal and social life.³⁵

The task is to think about scientific explanations of the world and our everyday experience. As already noted, Husserl was one of the first thinkers to question the problematic forgetting of our human experience of the world we live in by mistakenly adopting the scientific explanation of this very same world.³⁶ In other words, he recognised that science starts from our experience but then forgets its own starting point. It forgets its own ground: “the only real world, the one that is actually given through perception, that is ever experienced and experienceable – our everyday life-world”.³⁷

Patočka and Planck, as well as Husserl and Werner Heisenberg, speak of the crisis in our modern world. Philosophers and scientists reflect on the momentous times in which we live. How should we understand them? For Planck, we live in “a moment of crisis”: we have reached “a critical turning-point” in modern society, which might lead either to a “great renaissance” or to the “downfall to which our civilization is fatally destined”.³⁸ How can we know? Has an apocalyptic change already taken place? We can think about this purported crisis as a

34 Patočka, 2008, 129, trans. Erica Abrams.

35 Planck, 1933a, 65.

36 Husserl reflects on the positivists’ take on the natural world by Ernest Mach and Richard Avenarius. See Moran and Cohen, 2012a, 47-48; 204 See also Husserl’s discussion of Avenarius in Husserl, 2006. See also Patočka, 1995, 133.

37 Husserl, 1970d, §9h, 48-49.

38 Planck, 1933a, 65.

disease that is already underway, leading to either the recovery or the death of the patient. However, we can also reflect on a different meaning of ‘crisis’, derived from its Greek etymological root, *krisis*, meaning ‘decision’; and in turn from *krinein*, meaning ‘to decide’. In this sense, to acknowledge a crisis implies that we must decide what we will do about it. This is the way taken by Patočka, according to whom we “live in a double world”. We understand the world and ourselves based on the model of “modern science”; yet our everyday life is about practical tasks, hopes and worries in the world that surrounds us, and to which the scientific picture is not relevant. This “disunity” in our understanding of the world and ourselves leads to the disunity at the core of our being, generating modern society’s “spiritual crisis”.³⁹

34

A possible example of the distinction that Patočka describes – the chasm between the everyday world and the world constructed by science, where the ‘scientific’ world is privileged – is Arthur Eddington’s description of two tables. Eddington starts his lectures on *The Nature of the Physical World* with an observation: “I have settled down to the task of writing these lectures and have drawn up my chairs to my two tables. Two tables! Yes; there are duplicates of every object about me – two tables, two chairs, two pens”.⁴⁰ Are they duplicates, or are they different descriptions of the same thing? To answer this question, we must look at Eddington’s description of his two tables to see whether he speaks of duplicates; and if he does, whether the descriptions of them – in other words, whether the ‘objects’ – are really different. For Eddington, it is not the case, as it is for Patočka, that our familiarity with the world is undermined by scientific descriptions of it, leading to disunity at the heart of our understanding of the world. Rather, there are things with which we live and then there are objects that physical science deals with; and science has the correct way to explain them.

First, let me describe *my* table, which is “familiar to me from earliest years”,⁴¹ as Eddington would say, so that we can understand Eddington’s ‘two tables’. My

39 Patočka, 2008, 129.

40 Eddington, 1933, xi.

41 Eddington, 1933, xi.

table is in the kitchen and I have my breakfast at it every morning. It is a table that unites people when they come to visit me and we talk in agreement.⁴² It also seems to divide us when we disagree. But it is always in between us, familiar and dependable: to put cups of coffee on; or indeed for whatever purpose we might use it at different times. I sit at that table when I am happy as well as when I am sad, and many memories come rushing in when I look at it. It is slightly damaged on one side from the time my daughter tried to climb up onto it and the table toppled onto her. Years later, she has no scars left, but the table reminds us of this event by the scratch that has remained there ever since: it is a memory writ large. I like to stroke that chipped table, as it reminds me of all the people who sat there once upon a time; and I imagine that others will sit there sometime in the future. It is not just a useful table that I have breakfast at; it is a part of my life.

Is this the kind of description that Eddington offers for *his* familiar table? Not at all! He is familiar with a very different table. This difference is not because he cannot know *my* table but because he sees his table very differently. He sees it as having “extension”, being “comparatively permanent” and “coloured” and most of all, “it is *substantial*”.⁴³ As René Descartes says “[t]hus extension in length, breadth and depth constitutes the nature of corporeal substance”.⁴⁴

So, let us recall the methodological move that Descartes makes in *Principles of Philosophy*. For Descartes, in order to secure our knowledge of nature, we need to start from clear and distinct ideas that we can account for “*univocally*”. However, since God is the only univocal substance existing “in such a way as to depend on no other thing for its existence”, we need a different way to describe the created things that all depend on God for their existence. Therefore, we must distinguish between those that need other things in order to exist and those that need nothing else except God in order to exist. Descartes calls the first group attributes or qualities and the second substances.⁴⁵ So, for Descartes, there is really only one substance, God, because God does not depend on anything else. By extension,

42 For a different emphasis, see Arendt, 1998 [1958], 52.

43 Eddington, 1933, xi, italics in original.

44 Descartes, 1985, I, 53, 25 [210].

45 Descartes, 1985, I, 51, 24 [210].

then, we can describe as a substance also the created things that depend on God only and nothing else. In other words, *res extensa* and *res cogitans* are substances: an extended thing (matter) and thinking thing (consciousness, as we would say today).

Descartes formalises all substances into two: body and mind. He insists that “*to each substance there belongs one principle attribute; in the case of mind, this is thought, and in the case of body it is extension*”.⁴⁶ So, in the case of body, its nature “*consists not in weight, hardness, colour, or the like, but simply in extension*”.⁴⁷ To secure apodictic knowledge, Descartes eliminates ‘qualities’ from his picture of science. Qualities are not beyond dispute, because we know them through our senses, which are by definition unreliable. Therefore, qualities cannot be incorporated into science. As he says, the ‘hardness’ of an object depends on us touching it, it is subjective to each of us; it cannot be precise due to different people’s sensory perceptions. So, imagine that while we attempt to touch an object, it moves away from our hand at the same speed as we are approaching it. In that case, we will never be able to touch it, hence never know how hard it is. Yet, we know that it is an extended thing. Hardness or softness are not attributes that give us knowledge about it. Thus, we realise that qualities do not constitute the nature of an object.⁴⁸ The only certainty is: any and every object is simply extended in space. As Descartes makes clear, “if we perceive the presence of some attribute, we can infer that there must also be present an existing thing or substance to which it may be attributed.”⁴⁹ The certainty I have of an object is reduced to its extension, and it is forgotten that Descartes’ distinction is based on the presence of God and suspicion of our senses.

This is the legacy of modern knowledge that Eddington accepts. Its metaphysical origin has been forgotten and transformed into the language of classical physical science. Eddington takes it as a description of his everyday experience: he experiences his table in terms of extension, permanence, mass. For him, for

46 Descartes, 1985, I, 52, 25 [210], italics in original.

47 Descartes, 1985, II, 4, 42 [224], italics in original.

48 Descartes, 1985, II, 4, 42 [224].

49 Descartes, 1985, I, 52, 25 [210].

a table to be substantial does not mean that a table is steady, solid and of good workmanship. His sense of the substantiality of a table is very different to the memory of my daughter climbing the table I thought was very steady, and being surprised that it actually moved, and moved in a very unfortunate direction. Eddington makes it clear that he does not take his description of substantiality to mean a table that “does not collapse when [he] lean[s] upon it”.⁵⁰ For him, to speak of substance is to tell us something about a “conception of [the table’s] intrinsic nature”.⁵¹

So we begin to understand that his is not just a description of the familiar table that he wrote his lectures on, but a general description of any and every object that is extended in space: it “is a *thing*; not like space, which is a mere negation; nor like time, which is – Heaven knows what!”.⁵² Eddington’s description encompasses every table – the table in my kitchen, a table in your living room or his own familiar table – as well as his pen, your chair, my house or a rock at the bottom of an ocean. It is an explanation that satisfies the method of classical physical science. Indeed, his description of the second table is even more refined. Here he moves from a description that is based on the classical modern science to a description derived from “mathematical researches on the relativity theory”.⁵³ Let me quote at length:

My scientific table is mostly emptiness. Sparsely scattered in that emptiness are numerous electric charges rushing about with great speed; but their combined bulk amounts to less than a billionth of the bulk of the table itself. Notwithstanding its strange construction it turns out to be an entirely efficient table. It supports my writing paper as satisfactorily as table No. 1; for when I lay the paper on it the little electric particles with their headlong speed keep on hitting the underside, so that the paper is maintained in shuttlecock fashion at a nearly steady level. If I lean upon this table I shall not go through; or, to be accurate, the chance of my sci-

⁵⁰ Eddington, 1933, xi.

⁵¹ Eddington, 1933, xi, italics in original.

⁵² Eddington, 1933, xi, italics in original.

⁵³ Eddington, 1933, viii.

entific elbow going through my scientific table is so excessively small that it can be neglected in practical life.⁵⁴

As already indicated, despite Eddington's belief to the contrary, his descriptions of these two tables are not much different: they describe differences not of kind but of degree. They are both scientific descriptions. In practical life, one thinks neither about the possibility of one's elbow effortlessly penetrating "electric charges rushing about with great speed", nor of the paper I write on as being held in place by "the little electric particles with their headlong speed...hitting the [paper's] underside". But one also does not think about a table in terms of extension, permanence and mass, as Eddington's first description of a table assumes. Eddington's description tries to posit the scientific understanding of a thing in geometrical, abstract space as something that we live with. But do we really live with electrical particles and charges, or a table that is extended and coloured, instead of a table that I can lean on or put my cup of coffee on? Are they really two tables? Is this actually a meaningful question? It is for Eddington, as he continues:

38

Reviewing their properties one by one, there seems to be nothing to choose between the two tables for ordinary purposes; but when abnormal circumstances befall, then my scientific table shows to advantage. If the house catches fire my scientific table will dissolve quite naturally into scientific smoke, whereas my familiar table undergoes a metamorphosis of its substantial nature which I can only regard as miraculous.⁵⁵

I am not sure whether you would describe the burning of your house, with a table among other things, as miraculous. I certainly would not. So, what is going on in Eddington's descriptions? Despite his conviction that he is presenting two descriptions of a table, there is already a reversal between what is familiar to us in our everyday living and the scientific description of it. Despite his intention

54 Eddington, 1933, xii.

55 Eddington, 1933, xii.

to the contrary, Eddington describes even the ‘familiar table’ in scientific terminology. I suggest that this reversal is what Patočka points to when he claims that we ‘live in a double world’. Modern science’s description of our everyday world is promoted as the one that is more accurate; we are not even aware that our understanding of what is familiar, what we live with, is already influenced by scientific language. This was also Husserl’s insight in the last years of his life, when he started to think about our experience as being a starting point for natural science; not the other way around, as Eddington would have it.⁵⁶

We are not always aware of this substitution of the language and experience of the life-world with the language and methodology of natural science. Eddington clearly was not. He thought that he was giving us two different descriptions. To think about this discrepancy in more detail, I will look at other scientists who have written about the way scientists think about nature.

The Representation of Nature in Contemporary Physics

According to Heisenberg, our everyday world is “completely transformed by man”. He points out that “for the first time in the course of history man on earth faces only himself”. Heisenberg’s diagnosis of our predicament is that “striding through landscape transformed by man”; there is nothing else except “structures created by man”. The scientist has already defined nature for everybody. It is “no longer nature in itself” which is approached by a scientist always anew, “but rather nature [is] exposed to man’s questioning” in an already scientifically defined, classifiable way. So, “man here also meets [only] himself” because the “mathematical formulas indeed no longer portray nature, but rather our knowledge of nature”.⁵⁷ Scientific man proceeds to claim that his knowledge is knowledge of the whole world. But who is this proverbial ‘scientific man’?

Erwin Schrödinger acknowledges the difference between the scientist and

56 See Husserl, 1970d, especially; Husserl, 1970 [1935]; Husserl, 1970b; Husserl, 1970c; Husserl, 1970a.

57 Heisenberg, 1972, 131-132.

the technician, as Husserl would say. Schrödinger notes that not “many physicists – certainly not experimentalists – are ready to endorse the statement that ‘light waves do not really exist, they are only waves of knowledge’”.⁵⁸ Some people still take “causality and wave mechanics”⁵⁹ to be a part of nature rather than our way of thinking about and our description of nature. They substitute the model of the world – in other words, ‘waves of knowledge’ – for the world in which we live. Or, as Husserl says, they substitute “a method” for the world.⁶⁰

40

Schrödinger is aware that ‘waves of knowledge’ are not waves in nature because we can never know whether our methods are depicting what is really happening. We can only go by the data that our measuring instruments provide. They might indicate to us some kind of ‘activity’ but we do not have direct access to those happenings; we are unable to *see* them, so to speak. So, in one case, we use a model that takes those processes registered on instruments as waves; in another, we ‘interpret’ them as particles. However, while speaking of ‘processes’, my description is already based on the scientific method. We need to assume that there *are* ‘processes’ that we can describe in a certain way in order to turn those happenings into a model that our method will accommodate and to help us to predict future occurrences. Physicists know that they are dealing with methods and models; and that if they can access more ‘data’ or have better instruments, they will be able to either refine the models/methods or come up with different ones that will suit better the readings from their instruments.

Hence, Schrödinger warns us that “*no* model shaped after our large-scale experiences can ever be ‘true.’ A completely satisfactory model of *this type* is not only practically inaccessible, but not even thinkable.”⁶¹ Yet, to help us predict, we transform our everyday experience into mathematical formulae. Schrödinger is certainly aware that nature thought through mathematical for.

58 Schrödinger, 2000 [1956], 1065.

59 The title of Schrödinger’s paper.

60 Husserl, 1970d, §9h, 51.

61 Schrödinger, 2000 [1956], 1056, italics in original.

mulae is “not perhaps quite as meaningless as a ‘triangular circle,’ but [is] much more so than a ‘winged lion’”.⁶²

Yet can our everyday experience be ‘large-scale’, as opposed to the small-scale non-experience of the subatomic world that is given to us through measuring instruments? How can we think about scientific models and ‘our large-scale experiences’? What instruments would we use to measure our lived experience? Despite Schrödinger’s awareness of the impossibility of thinking in mathematical models on the level of experience, and despite his assertion regarding the impossibility of knowing a world we cannot experience except through measuring instruments that register something in the world, Schrödinger’s description of lived experience as ‘large-scale’ remains a description based in the world of science. Can we question this double way of thinking about the world?

41

It seems that when we move to the present, the double world disappears altogether: the only world left is the scientific one. While Eddington’s aim is still “to show that [new] scientific developments provide new material for the philosopher”,⁶³ Stephen Hawking and Leonard Mlodinow have no use of philosophy. They simply announce the death of philosophy, because “scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge”.⁶⁴ Reflecting on Hawking and Mlodinow, we can paraphrase Friedrich Nietzsche: philosophy is dead and we have killed it.⁶⁵

Hawking’s and Mlodinow’s inquiry is: “*Why this particular set of laws and not some other?*”⁶⁶ Their questions are not about nature, humans, our existence or our experience, they are about laws: in other words, about the method of modern science. They propose that to understand the world there must be a single, overarching, indisputable theory, which they call the “M-theory, that

62 Schrödinger, 2000 [1956], 1056. See also Arendt, 1998 [1958], 3.

63 Eddington, 1933, viii.

64 Hawking and Mlodinow, 2010, 13. For a critique of their argument, see Norris, 2011.

65 Nietzsche, 1974 [1882], §125.

66 Hawking *et al.*, 2010, 19, italics in original.

is, “the final theory [that] we ought to have.”⁶⁷

I will not explain the cluster of theories that supposedly fall under this overarching M-theory, and how theories can differ and yet overlap, using the world geography map as their blueprint. What I am interested in is Hawking’s and Mlodinow’s reduction of the world in which we live to the language of science that we cannot experience by definition. Despite the claim by the authors that “the universe, according to quantum physics, has no single past, or history”,⁶⁸ they do not shrink from the task of presenting the history of science. After all, as they say much later, “We create history by our observation, rather than history creating us.”⁶⁹ Their history of science is creatively linear.

42

According to Hawking and Mlodinow, in a seamless progression, starting with pre-Socratic science through Aristotle to medieval science, pre-modern science was inadequate, because it could not predict. Aristotle simply did not observe the fall of bodies properly: Aristotle just theorised – and very badly. It is not a surprising reading, of course. We still encounter curious claims that modern science is experiential, as opposed to pre-modern science, which was armchair philosophy lacking the ability of proper observation.⁷⁰ So, in their history, Aristotle is simply incapable of abstracting the law of gravity from a falling object in front of his very own eyes. His disregard for natural law is notorious.

Perhaps the authors’ explanation of this history should not surprise us. There might be another history, though, in which Aristotle cannot observe the law of gravity because his understanding of *Kosmos* is very different from our own. Everything is possible, since there also might be, as they write, “one history in which the moon is made of Roquefort cheese”.⁷¹

It might be helpful to recall Friedrich Nietzsche’s bush: we see camels,

67 Hawking *et al.*, 2010, 17.

68 Hawking *et al.*, 2010, 106.

69 Hawking *et al.*, 2010, 179.

70 See Koyré, 1968, 89.

71 Hawking *et al.*, 2010, 179.

dogs, cats, whales and, then, find a certain feature that they all share. Then we posit the category of mammals to enable us to understand these different species according to one characteristic. And then, we go to a desert, see a camel and say, 'look, it is a mammal'. We have forgotten that this is our own invented category, and suddenly we see its being a mammal as if it were something innate to the being of a camel.⁷² As Nietzsche says, we hide something behind the bush, leave, and then, upon our return, suddenly we discover there what we have previously hidden: look, a mammal! So, if we are going to look for mammals, we already know the answer. It is "a warm-blooded vertebrate animal of a class that is distinguished by the possession of hair or fur, females that secrete milk for the nourishment of the young, and (typically) the birth of live young".⁷³ The category of mammals already guides our search because our present classification is based on it. If we want to *see* something different, we have to start looking at the world differently. To do so, the ground has to shift to make the present classification problematic, to force us to start thinking about new pathways. But can we do it?

Questions and Answers

In seclusion, the soul interrogates itself with silent and concealed answers before the questions come. The answers are eternal, while the questions wait for their moment before appearing dressed in light and sound.⁷⁴

As I have already argued, in his later years, Husserl posits the primacy of the life-world. According to Husserl, we cannot understand physical nature, constructed in thought, unless we show that scientific explanations of the world grow out of the world in which we live. In order to rethink the crisis, we need to question the superiority of scientific models and acknowledge the life-world

⁷² Nietzsche, 1997.

⁷³ Oxford English Dictionary.

⁷⁴ Patočka, 1999 [1973], 193, note a; Březina, 1989 [1897], 9.

as the foundation from which all our knowledge proceeds. Patočka extends this insight.

According to Patočka, no inquiry can proceed by looking for an answer, since a riddle reveals itself only when all answers have failed to address it: suddenly, we realise that there are no questions either. What is phlogiston, for example? Except for lovers of the history of science, this is a meaningless question. We now speak of oxygen and combustion, and our methods have changed dramatically. We look for something very different.

When the ground of our understanding becomes shaky, meaning becomes problematic; questions and answers lose the familiarity that they had before. But we cannot live without meaning. So, either we cling to the old questions and answers, which have become empty of meaning, or we embrace this problematicity and start looking for new questions, which will give us new answers. Questions, however, always depend on the ground that we never question. In order to start opening up the space for a new way of thinking, we need to begin by questioning the ground. This is the most difficult of tasks, as we are, most of the time, blind to that which we nevertheless presuppose.

In other words, only when the ground of our understanding is irresolvably disrupted do we become aware that the available questions are not adequate to the problem at hand. As Patočka says, we need to shift the ground in order to ask different questions, because what is problematic is, in fact, the ground from which our questions came:

In all sciences and in philosophy, we posit questions and we answer them, because we know that we can ask, that in principle and by itself the thing/matter is already obvious, it is already within the grasp of our reasoning; answers are posed before questions, as Otokar Březina once said. Before we can ask, we already have to know what we are looking for and what pathways we have at our disposal for finding an answer.⁷⁵

75 Patočka, 2008 [1937], trans. by Martin Novotný, modified Ľubica Učník.

Only by becoming aware that we have failed to discover “what we are looking for”, and that the “pathways we have at our disposal for finding an answer” are not available, will we be forced to start thinking about new pathways. We live in unprecedented times, and we need to formulate new questions by “making possible new manners of asking”⁷⁶ in order to search for different answers, enabling us to change the way we think about the world. Only when the tide throws a fish onto the shore does the fish realise that it needs water to live. As Patočka observes: “Philosophy is unthinkable without questions. But to develop or pose a question means precisely to find an explicitly empty space, to find something that in a certain sense is not here”⁷⁷

Only through reflection on the history of ideas can we realise how much our understanding of the life-world is trapped in the grip of scientific explanation. As Patočka came to realise, and outlined in his last book: “In the moment when life renews itself *everything* is cast in a new light. Scales fall from the eyes of those set free, not that they might see something new but that they might see in a new way”.⁷⁸ It was Husserl who pointed out the problem of the sedimentation of knowledge, the substitution of formal reasoning for existential questions, and the shift in our perception of the world, by addressing the reversal in our understanding of nature brought about by modern science. Yet, only by giving reasons for our beliefs, will we be able to discuss our claims and defend them. As Patočka affirms, to accept responsibility for our knowledge means to accept the importance of giving reasons for our claims, in order to validate them. Experience is relative to our historical place in the world; reasons can anchor it.

Only by trying to rethink our present way of thinking might we again experience that wonder, *thauma*, *thaumazein*, that for Plato was the beginning of philosophy.⁷⁹

76 Patočka, 2008 [1937], trans. Martin Novotný.

77 Patočka, 2002, 51.

78 Patočka, 1996, 39-40, italics in original.

79 See Plato's and Aristotle's claims that wisdom begins with θαυμα, θαυμάζω (*thauma*, *thaumazo*; wonder, to wonder). Plato, 1997, 7, 155d; Aristotle, 1941, 982b12-28, 983a12-21.

Works Cited

Unless indicated, translations are my own.

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Second ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998 [1958].
- Aristotle. "Metaphysica." Trans. W. D. Ross. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. The Random House Lifetime Library. New York: Random House, Inc., 1941, 681-926.
- Bernet, Rudolf; Iso Kern and Eduard Marbach. "The Lifeworld, Both as a Problem Concerning the Foundation of the Objective Sciences and as a Problem Concerning Universal Being and Truth." *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, 217-228.
- Bernet, Rudolf; Donn Welton and Gina Zavota, eds. *Edmund Husserl: Critical Assessment of Leading Philosophers. Horizons: Life-World, Ethics, History, and Metaphysics*. Abingdon, Oxon and New York: Routledge, 2005.
- Březina, Otokar. "Tajemné v Umění." *Hudba Pramenů a Jiné Eseje*. Praha, 1989 [1897].
- Carr, David. *Time, Narrative, and History*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Chvatík, Ivan. *Jan Patočka and his Concept of an 'a-subjective' Phenomenology*. Center for Theoretical Study: The Institute for Advanced Studies at Charles University and the Academy of Sciences of the Czech Republic. CTS-05-03. Prague: Center for Theoretical Study, 2005.
- Clark, William R. and Michael Grunstein. *Are We Hardwired? The Role of Genes in Human Behavior*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Descartes, René. "Principles of Philosophy." Trans. John Cottingham. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I, 1985, 177-291.
- Dodd, James. *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Phaenomenologica. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Eddington, A. S. *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- Farin, Ingo and James G. Hart. "Translators' Preface." *The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910-1911*. Edmund Husserl Collected Works. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006, XIII-XXXVI.

- Habermas, Jürgen. "Technical Progress and the Social Life-World." Trans. Jeremy J. Shapiro. *Toward a Rational Society*. London: Heinemann Educational Books Ltd., 1971, 50-61.
- Hawking, Stephen and Leonard Mlodinow. *The Grand Design*. London: Bantam Press, 2010.
- Heisenberg, Werner. "The Representation of Nature in Contemporary Physics." Trans. O. T. Benfey. *The Discontinuous Universe*. New York: Basic Books, 1972, 122-135.
- Herber, Wray. *On Second Thought: Outsmarting Your Mind's Hard-Wired Habits*. Louisville: Broadway Press, Inc., 2011.
- Husserl, Edmund. "Appendix I: The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity." Trans. David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1970 [1935], 269-299.
- Husserl, Edmund. "Appendix III: The Attitude of Natural Science and the Attitude of Humanistic Science: Naturalism, Dualism, and Psychophysical Psychology." Trans. David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1970a, 315-334.
- Husserl, Edmund. "Appendix V: Objectivity and the World of Experience." Trans. David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1970b, 343-351.
- Husserl, Edmund. "Appendix VII: The Life-World and the World of Science." Trans. David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1970c, 379-383.
- Husserl, Edmund. *The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910-1911*. Trans. Ingo Farin and James G. Hart. Edmund Husserl Collected Works. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwest University Press, 1970d.
- Husserl, Edmund. *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Trans. James S. Churchill and Karl Ameriks. Ed. Ludwig Landgrebe. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwest University Press, 1973.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenom*

- enological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution.* Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Collected Works: Volume III. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences.* Trans. Ted E. Klein and William E. Pohl. Collected Works: Volume I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserl, Edmund. *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations - with Supplementary Texts from 1887-1901.* Edmund Husserl Collected Works. New York: Springer Publishing Co., 2003.
- Hyder, David and Hans-Jörg Rheinberger, eds. *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'.* Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Korten, David. "We Are Hard-Wired to Care and Connect." *The Online Magazine For Evolving Minds.* Nov. 30 ed: Life As A Human Inc., 2011. Vol. 2012.
- Koyré, Alexandre. "An Experiment in Measurement." *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, 89-117.
- Landgrebe, Ludwig. "The World as a Phenomenological Problem." Trans. Dorion Cairns. *Philosophy and Phenomenological Research.* Vol. 1. No. 1. September 1940, 38-58.
- Macrae, Fiona. "Brains 'are Hardwired to Believe in God and Imaginary Friends.'" *Mail Online: Associated Newspapers Ltd*, 2009.
- Miller, Michele. *The Natural Advantages of Women: How We Are 'Hard-Wired' for Personal Greatness.* Austin, Texas: Wizard Academy Press, 2008.
- Mohanty, J. N. "The Development of Husserl's Thought." *The Cambridge Companion to Husserl.* Eds. Barry Smith and David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 45-77.
- Moran, Dermot. "Husserl and the Crisis of the European Sciences." *Introduction to Phenomenology.* London and New York: Routledge, 2000, 164-191.
- Moran, Dermot and Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary.* Continuum Philosophy Dictionaries. London and New York: Continuum, 2012a.
- Moran, Dermot and Joseph Cohen. "Life-world (*Lebenswelt*)." *The Husserl Dictionary.* Continuum Philosophy Dictionaries. London and New York: Continuum, 2012b, 189-193.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs.* Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974 [1882].
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." Trans.

Daniel Breazeale. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1997, 79-97.

Norris, Christopher. "Hawking contra Philosophy." *Philosophy Now*. Vol. 82. Mar/Apr 2011.

Oxford English Dictionary. "mammal, n. and adj. 2" 2000. Oxford University Press. Available: <http://0-www.oed.com.prospero.murdoch.edu.au/view/Entry/113138?rskey=iZz6dZ&result=1&isAdvanced=false>. Accessed 12 Feb 2012.

Patočka, Jan. "Cizí Literatura Filosofická: Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologischen Philosophie." Published in the special issue of *Philosophia*. Vol. 1, 1936. *Česká Mysl*. Vol. 33. No. 1-2. 1937, 98-107.

Patočka, Jan. "Co je Fenomenologie?" Trans. Tomáš Dimter. *Idea Fenomenologie a Dva Texty Jana Patočky k Problému Fenomenologie*. Edice Oikúmené. Praha: Oikoymenh, 2001, 78-102.

Patočka, Jan. "Edmund Husserl's Philosophy of the Crisis of the Sciences and his Conception of a Phenomenology of the 'Life-World'." Trans. Erazim Kohák. *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Ed. Erazim Kohák. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989 [1971], 223-238.

Patočka, Jan. "Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologischen Philosophie." *Fenomenologické Spisy I: Přirozený Svět. Texty z Let 1931 - 1949*. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 6. Praha: Oikoymenh, Filosofia, 2008 [1937], 366-378.

Patočka, Jan. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Trans. Erazim Kohák. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996.

Patočka, Jan. "Husserlova Fenomenologie, Fenomenologická Filosofie a 'Kartéziánské Meditace'." *Fenomenologické Spisy II: Co je Existence. Publikované Texty z Let 1965 - 1977*. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 7. Praha: Oikoymenh, Filosofia, 2009 [1968], 238-264.

Patočka, Jan. *Plato and Europe*. Trans. Petr Lom. Cultural Memory in the Present. Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

Patočka, Jan. "Platón a Evropa." *Péče o Duši: Soubor Statí a Přednášek o Postavení Člověka ve Světě a v Dějinách. Stati z Let 1970 - 1977. Nevydané Texty a Přednášky ze Sedmdesátých Let*. Eds. Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek 2. Vol. II. Praha: Oikoymenh, 1999 [1973], 149-355.

Patočka, Jan. "Přirozený Svět Jako Filosofický Problém." *Fenomenologické Spisy I: Přirozený Svět. Texty z Let 1931 - 1949*. Sebrané Spisy Jana Patočky. Svazek

6. Praha: Oikoymenh, Filosofia, 2008, 127-261.

Patočka, Jan. "Problém Přirozeného Světa." *Tělo, Společenství, Jazyk, Svět*. Ed. Jiří Polívka. Praha: ISE, Oikoymenh, Edice Oikúmené, ve spolupráci s Archivem Jana Patočky, 1995, 129-202.

Planck, Max. "Is the External World Real?" Trans. James Murphy. *Where is Science Going?* London: George Allen & Unwin LTD, 1933a, 65-83.

Planck, Max. "The Scientist's Picture of the Physical Universe." Trans. James Murphy. *Where is Science Going?* London: George Allen & Unwin LTD, 1933b, 84-106.

Plato. "Theaetetus." Trans. M. J. Levett and rev. Myles Burnyeat. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, 158-234.

Schrödinger, Erwin. "Causality and Wave Mechanics." *The World of Mathematics*. Ed. J. Newman. Vol. 2. New York: Dover Publications, 2000 [1956], 1056-1068.

Schütz, Alfred. "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action." *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 14. No. 1. September 1953, 1-38.

Schutz, Alfred and Thomas Luckmann. *The Structures of the Life-World*. Trans. Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt Jr. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Vol. 1. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.

Schutz, Alfred and Thomas Luckmann. *The Structures of the Life-World*. Trans. Richard M. Zaner and David J. Parent. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Vol. 2. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1989.

Sokolowski, Robert. "The Life World and Intersubjectivity." *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 146-155.

Trần, Duc Thao. *Phenomenology and Dialectical Materialism*. Trans. Daniel J. Herman and Donald V. Morano. Ed. Robert S. Cohen. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Co., 1986.

Zahavi, Dan. "The Lifeworld." *Husserl's Phenomenology*. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003, 125-140.

AGONISTISCHE DEMOKRATIE, LEBENSFORMEN UND WERTPLURALISMUS¹

Einführung:

51

Die Gemüter sind gegenwärtig in manchen arabischen und islamischen Ländern zwischen Verfechtern des modernen Rechts und Anhängern des göttlichen Gesetzes zerrissen. Nach der Ansicht der Beteiligten ist dieser Bruch ein Zeichen einer tiefen sozialen Krise. Ich glaube aber, dass ein solcher Bruch zwischen den Fronten ein Zeichen dafür ist, dass sich die Gesellschaft in Bewegung befindet. Die Beteiligten sind verschiedener Ansicht darüber, worin das gemeinsame „soziale Gute“ (im moralisch-aristotelischen Sinne des „Guten“) in der Gesellschaft besteht. Die politische Spaltung der Gesellschaft in rechte und linke Parteien, in laizistische und religiöse Bewegungen entscheidet über die demokratische Entwicklung der Gemeinschaft.

Das „gemeinsame Gute“ ist in zwei verschiedenen Weisen in Griff genommen: einerseits von den Traditionellen in einem gemeinsamen interkulturellen Ethos verortet und es wird andererseits von anderen Parteien politisch erkämpft, oder durch andere politische Ideale ersetzt. Wir stehen damit vor einem offenen Dilemma: Entweder versucht der interkulturelle Diskurs die soziale Versöhnung durch die Vereinheitlichung des Wertpluralismus¹ und der Lebensformen zu erreichen, oder die Wertideale treten in einen offenen politischen Kampf gegenein-

ander. Die muslimischen Fundamentalisten glauben bspw., dass die Gottesgesetze an die Stelle des positiven Rechts treten sollen. Dagegen sind die laizistischen Bewegungen in der arabischen Welt der Ansicht, dass der Wertpluralismus von der Religion und politischen Theologie in die Grenzen der privaten Sphäre gedrängt werden sollte.

Wenn wir moralisch nach gemeinsamen Werten suchen, können wir die Versöhnung mit dem Andersgesinnten womöglich erreichen. Dann wird in diesem Fall das Andersdenkende für mich das Andere meines Selbst werden. Politisch können die verschiedenen Wertideale in einen Kampf treten, der nach einer neuartigen Versöhnung strebt, d. h. nach einer Toleranz gegenüber dem Intoleranten selbst. Die erste moralische Versöhnung braucht ihrerseits eine politische Implementierung durch einen offenen bedingungslosen Dialog mit dem „ganz“ Anderen.

52

Interkulturelle Begegnung der Muslime mit den Christen

Die Idee der Existenz einer gemeinsamen interkulturellen Grundlage für den Wertpluralismus ist nicht neu. Die verschiedenen Kulturen und Religionen der alten Welt sind durch gemeinsame Grundsätze aufeinander angewiesen.

Der Wertpluralismus gründet sich heute bei Habermas und Rawls auf die Prinzipien der öffentlichen Vernunft und des rationalen Konsens⁸⁰. In Gegensatz dazu wurde dieser Konsens in den positiven Religionen durch den Verweis auf gemeinsame moralische Werte bekräftigt. In der Reiseliteratur findet man Stellen, worin darüber berichtet wird, wie der Muslim das moralische Benehmen des Christen, wenn sie z. B. in kommerziellen Beziehungen aufeinandertrafen, mit Bewunderung betrachtete. So erzählt David Hume wie ein tunesischer Fürst von Salé das Verhalten eines holländischen Admirals sehr schätzte und die Redlichkeit des Christen bei der Preisverhandlung mit muslimischen Händlern ihn daher zu dem Ausspruch veranlasste: *„Schade nur, dass er ein Christ ist.“*⁸⁰ Hume führt ebenfalls ein Beispiel an, welches zeigt, dass der interkulturell angedeu-

80 David Hume: Die Naturgeschichte der Religion: Meiner, 2000, S. 46.

te Begriff der Religion von den geläufigen gelehrten Begriffsbestimmungen in der okzidentalen Religionsphilosophie abweicht. Religion wird nicht durch den „Gott“, das „religiöse Gefühl“, bzw. durch jeweils eine bestimmte Dogmatik charakterisiert. Häufig wurde eine solche Begriffsbestimmung nur indirekt durch den kommerziellen Kontakt manifestiert. Der Händler stellt sich keine theoretischen Fragen, sondern zieht instinktiv Schlussfolgerungen aus der vorliegenden Kommunikationssituation. Durch die überraschende Feststellung vieler gemeinsamer interkultureller Normen werden die Beteiligten womöglich zum Nachdenken über ihre eigenen kulturellen Werte angeregt. Die kommerzielle Begegnung des Muslims mit dem Christen rückte den moralischen Wert und nicht den dogmatischen Hintergrund in den Vordergrund. Dazu ein weiteres Beispiel von Hume: Ein Schiffskommandant namens Ruyter hatte in einem orientalischen Hafen angelegt, wo er ein Tuch aus England zum Kauf anbot, das dem Herrscher oder dem Sant der Stadt gefiel. Dieser fragte nach dem Preis, aber er bot dafür eine Summe weit unter Wert. Ruyter wollte die Ware seines Herrn nicht unter ihrem Preis verkaufen, war aber bereit, es dem Herrscher zu schenken. Da erwiderte der Sant: *„Du hast zwar die Vollmacht, die Ware deiner Herren umsonst wegzugeben, und darfst sie nicht zu dem Preis verkaufen, den ich dir dafür biete?“* Und er fügte hinzu: *„Ist es nicht eine Schande, dass so ein Mann ein Christ ist?“*⁸¹ Das ist ein Bericht von Gerard Brandt (1698) über ein Abenteuer, das Ruyter „unter den Barbaren“ zu bestehen hatte. Es handelt sich in erster Linie dabei nicht um eine moralische Herabsetzung des Christentums, sondern um die Feststellung, dass Christen auch tugendhaft sein können, obwohl die Situation durchaus auch eine abweichende Interpretation zuließe. Die moralische Gesinnung des christlichen Händlers könnte seitens des Muslims nur aus seinem religiösen Kontext erklärt werden. Außerdem fällt in diesem Ausspruch die Bewunderung des Christen gegenüber dem Muslim auf, aber der gegenseitige Weg der Bewunderung ist von dem Erzähler verschwiegen. In den nachfolgenden Jahrzehnten nach Hume hat die arabische Reiseliteratur die Bewunderung des wirtschaftlichen und industriellen Fortschritts, z. B. in Deutschland, Frankreich und England in Reise-

81 David Hume: Die Naturgeschichte der Religion: Meiner, 2000, S. 116-117.

berichten dokumentiert. Die Begegnung der Araber hat in Wirklichkeit nicht mit „säkularen“ Gesellschaften, sondern in ihrem Verständnis vornehmlich mit fortschrittlichen „Christen“ stattgefunden. Diese werfen ihnen allerdings – meist indirekt – die rückständige Lage ihrer Religion vor.

Die religiösen Fragen des Islams kreisen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts um die Thematik des sozialen Fortschritts der Christen und des Rückstands der Muslime. Bis zum Aufkommen des Fundamentalismus in den letzten drei Jahrzehnten hat diese Problemstellung das intellektuelle Leben beherrscht. Der Fortschritt der ‚Christen‘, im Kontrast zum Rückschritt der Muslime war im Sinne der Muslime ein *contradictio in adjecto*, das die Geisteskraft der Intellektuellen erschöpft hat. Dieses Paradoxon ist zu einer Denkfigur geworden, die sich ständig in neuen Redewendungen wiederfinden lässt. Der Christ benimmt sich nahezu wie ein Muslim, trotz der Tatsache, und das ist eine Randbemerkung, dass er sich zum Islam in Wirklichkeit nicht bekennt. Wenn wir die Randbemerkung weglassen wird im Laufe der Zeit die Bezeichnung ‚Christen‘ durch weniger religiös geprägten Substantive ersetzt, wie durch die Staatsangehörigkeit. Die Bewunderung ist auch vielfältig geworden und reicht von der Anerkennung der Wissenschaft und Rationalität bis hin zur Glorifizierung der okzidental-mondänen Etikette.

54

Ein berühmter Spruch des Ägypters Mohamed Abduh (1849- 1905), Theologie, Reformator und Sozialkritiker, besagt, dass es keine totale Identifizierung mehr gibt zwischen dem normierten ‚Islam‘ und den seinerzeit fälschlicherweise zu ihm bekennenden Muslimen. Nicht nur die Christen benehmen sich wie Muslime, auch wenn sie keine sind, auch die Muslime sind nur gebürtige Muslime. Man kann den Spieß nun umdrehen und dem „Moslem“ wiederum seine Charakterisierung absprechen, da er die religiösen Erfordernisse, die zur Rationalität und Fortschritt ermahnen, nicht erfüllt. Im Gegensatz dazu sind die Europäer gegen allen Anschein die wahren Muslime, weil sie den Geboten des Islams für Wissenschaft, Rationalität und Demokratie folgen. Um die okzidentale Lebensform durchsetzen zu können, müsste der aufgeklärte Muslim den Islam mit den Werten der Moderne vereinbaren.

Die zwielichtige Identifikation mit dem Anderen.

Die oben genannte Denkfigur der „*Schade-Geschichte*“, die in unzähligen Anekdoten vorkommt, legt die Vermutung nahe, dass Christen wie Muslime unabhängig von aller Dogmatik gemeinsame Normen der Tugend, Toleranz und Würde teilen. Diese *Hume-Geschichte* setzt zudem voraus, dass die auf beiden Seiten tief verwurzelten Stereotype durch die Erfahrung von missglückten Begegnungen schrittweise abgebaut werden können.

Die *Schade-Geschichte* erkennt den fremden Menschen, d.h. den Christen, als einen anderen Menschen und glaubt gleichzeitig, dass er mit dem muslimischen Menschen fast identisch sei. Homi Bhabha würde in diesem Kontext von einer *Ambivalenz* des Diskurses sprechen, da Bhabha ausgehend vom okzidentalen Kontext sagt, dass der ambivalente ethnographische Diskurs den einheimischen primitiven Menschen entwürdigt und gleichzeitig würdigt, indem er dem Schwarzen eine ‚weiße Maske‘ tragen lässt (*Franz Fanon*). Der Ausspruch: „der andere sieht ja fast genauso aus wie ich“ wird auch von dem rassistisch Gesinnten behauptet, der auch glaubt, dass er die Würde des fremden Menschen nicht verletzt. Das Gesetz verbietet es, beleidigende Stereotype oder rassistische Meinungen explizit und öffentlich zu vertreten. Die explizit rassistische Einstellung wird nunmehr laut Bhabha durch eine ‚widersprüchliche Überzeugung‘ ersetzt. Die positive Überzeugung gegenüber dem Fremden ist per Gesetz offiziell erlaubt, während die entgegengesetzte Haltung nur insgeheim beibehalten wird.

Die angesprochene *Schade-Geschichte* drückt nicht nur Ambivalenz aus, sondern ein wiederkehrendes Erstaunen darüber: „*warum die Muslime unterentwickelt oder rückständig sind, obwohl sie der „echten Religion“ angehören, während die anderen Völker fortschrittlich sind.*“ Oft haben die aufgeklärten Araber Anfangs des 20. Jahrhunderts solche Variationen der *Schade-Geschichte* bewusst ausgenutzt, um die traditionellen muslimischen Gemüter zu mehr Toleranz und Öffnung gegenüber dem Westen zu bewegen. Der erste Kontakt des Orients mit dem zivilisierten Okzident war von Bewunderung und Staunen geprägt.

Postcultural Studies und Essentialismus

Ich möchte vorerst zwei Ideen im Gedächtnis behalten: erstens die Idee, dass der Kontakt mit dem Okzident gemeinsame Werte aufgedeckt hat, was die Bewunderung durch die Einheimischen hervorgerufen hat. Zweitens sind diese Werte nicht unbedingt religiöser Natur, sondern sind Ergebnis der verschiedenen Formen des Austausches (wie des Handels oder der Einwanderung).

56

Der Austausch zwischen Orient und Okzident wurde auch literarisch vermittelt. Edward Saïd (1935- 2003), Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft) hat eine Pionierarbeit über „Orientalismus“ geleistet. Er hatte gezeigt, wie der Orient, als eine imaginäre kulturelle Gestaltung, von dem Okzident narrativ geschaffen wurde. In Wirklichkeit sind die verschiedenen kulturellen Gestaltungen interaktiv aufeinander angewiesen. Deswegen bekräftigen wir den Wunsch von Edward Saïd, insofern er vorschlägt, uns von allen Spielarten des *Essentialismus* wie von der Bezeichnung ‚Orient‘/‚Okzident‘ zu entledigen. Gayatri Spivak sieht in den Unterschieden zwischen Orient und Okzident eine Spur der gewalttätigen Ausschließung der Unterlegenen wie der Kolonisierten aus dem Prozess der wechselseitigen Verständigung. Sie warnt immerfort vor der Gefahr des Essentialismus, vor der sozialen Diskriminierung und der internationalen Arbeitsteilung. Ich bin meinerseits allerdings skeptisch, ob man den Essentialismus loswerden kann, bevor man weiß, wie kann man die Vielfalt der Kulturen interkulturell nutzen kann und was die Werte sind, die eine Gesellschaft zusammenhalten und die diese mit anderen Gesellschaften teilt.

Kulturelle Vielfalt und kulturelle Differenz

Man kann mit den *Cultural Studies* einer Meinung sein, dass die Aufgabe kultureller Kritik darin besteht, Abstand von der kulturellen Geschlossenheit der Gemeinschaften zu gewinnen, jenseits der Spielarten des Kommunitarismus. Ist aber die Behauptung, dass es keine reine und feste individuelle Identität gibt, ein Grund dafür, dass es auch keine soziale Identität der Gesellschaft mehr gibt? Es gibt zwar keine abgeschlossene gemeinschaftliche Identität, aber die verschie-

denen Formen des kulturellen Gedächtnisses bilden anscheinend ein geheimes Band der gegenseitigen Anerkennung.

Die interkulturelle Philosophie, bzw. Interkulturalität geht von der „banalen“ Idee der Vielfalt der Kulturen aus, d.h. von der Tatsache, dass wir in einer multikulturellen Welt leben. Der Umgang mit dem Phänomen des *Multikulti* braucht aber nach dem Ende der großen Narrativen keine Meistertheorien und keine transzendentalen Diskurse mehr. Deshalb laufen wir Gefahr, die ‚Kultur‘ in einen holistischen Rahmen einzugliedern. Ist aber die kulturelle ‚Differenz‘ bei Homi Bhabha, im Gegensatz zur kulturellen ‚Vielfalt‘, ein Ausweg aus der holistischen Auffassung der Kultur?

Die Kultur ist im Sinne der *Vielfalt* Gegenstand einer empirischen Erkenntnis und gehört in die vergleichende Ethik, erkennt vorgegebene kulturelle Inhalte an und mündet im Relativismus und Multikulturalismus. Für Bhabha ist die kulturelle ‚Differenz‘ „ein Prozess der Äußerung (*enunciation*) der Kultur; die Differenz ist günstiger für die Konstruktion der Systeme der kulturellen Identifikation.“ Der Äußerungsprozess „führt zu einem Riss in der traditionellen kulturalistischen Anforderung eines Modells, einer Tradition, einer Gemeinschaft, einer stabilen Rahmenbedingung, und führt zur notwendigen Verneinung der Gewissheit in der Artikulierung neuer kultureller Forderungen.“⁸²

Die *Postcolonial Studies* wollen dagegen nichts Gemeinsames mit dem Diskurs des Interkulturalismus haben. Denn es gibt keine mythische Zeit, welche traditionale Narrative fordert, sondern nur eine verschobene Zeit der artikulierten Politik der ‚*Verhandlung*‘. Das ist eine *Verhandlung*, welche nicht durch Austausch zwischen vorgegebenen konträren Lagern an die Oberfläche kommt, sondern sie tritt als ein Prozess hervor, in welchem sich die Sprechpartner erst in der Gegenwart der Äußerung konstituieren. Für Homi Bhabha verlangt die Verhandlung von den Partnern die Erzeugung eines ‚*third space*‘, d.h. eines ‚*dritten Raumes*‘, welcher die Einheit und Eindeutigkeit

82 Die Verhandlung verlangt von den Partnern die Erzeugung eines ‚dritten Raums‘ (Homi Bhabha) welcher die Einheit und Eindeutigkeit der Bedeutung und Symbole in Frage stellt. Mit jenem Begriff will Bhabha der Politik der Konfrontation abweichen, und uns ermöglichen, das Selbst als das Andere des eigenen Daseins zu erscheinen lassen.

der Bedeutung und Symbole in Frage stellt. Mit jenem Begriff will Bhabha von der Politik der Konfrontation abweichen und uns ermöglichen, das Selbst als das Andere des eigenen Daseins erscheinen zu lassen.

Vielleicht brauchen wir einen solchen *dritten Raum*, aber ich ziehe es vor, die oben dargestellte *Schade-Geschichte* aus der Perspektive der Rechtsphilosophie zu deuten. In Anspielung an Kant werden der Islam wie das Judentum als Inbegriff „statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war“, angesehen. Das hat diese Religionen aber nicht daran gehindert, je eine Gemeinschaft vordem gewohnheitsmäßigen und juridischen Hintergrund zu errichten, und zwar aus ihrem Verständnis des Gesetzes, wie es im Altgriechischen erklärt wurde. Das folgt jedoch einer anderen –alten– Bedeutung des Rechts und nicht der modernen Auffassung des positiven Rechts.

58

Mein Vorschlag wäre demnach, dass das Recht juristisch gesprochen von der Moral unabhängig wird. Das ist keine Kritik am Recht, auch die Religion selbst von der Moral unabhängig ist.⁸³ Die Autonomie des Rechts, im kanonischen Recht wie im positiven Recht, ist eine wichtige Stufe auf dem Weg zur Errichtung des Rechtsstaats. Das ist aber ungenügend.

Die Autonomie des Rechts führt zur Abkoppelung von Moral und Politik. Die vom Islam inspirierten Politiker sind inzwischen *Hardliner* geworden. Sie reduzieren nun den Islam auf das Gottesgesetz, und zerreißen die interkulturellen Fäden, welche die geistlichen Aufgeklärten seit Humes Tagen aufgebaut haben. Während die interkulturellen und moralischen Werte durch ähnliche Erlebnisse wie die der *Schade-Geschichte* entstanden sind, sorgt die Autonomie des Rechts für eine noch unabhängigere Politik von der Moral. Die Autonomie der rechtlichen islamischen Gewohnheiten versucht, den Schwerpunkt nach innen auf die gemeinschaftliche Identität zu legen, anstatt nach außen auf die supranationalen interkulturellen Werte. Aber eine ‚islamische‘ Welt ist nur eine Abgrenzung gegen

83 Edward W. Saïd : *Orientalism.*, p. 331. Auch die ‚Negritude‘ „reproduziert die rassistische Ideologie des Kolonialismus“ in dessen Logik von Essentialismus“ Taoufik Sakhkhane, *Post-colonialism and the Allegations of Textuality : Gayatri Chakravorty Spivak as a Case in point.* Thesis submitted in Fullfillment of the Requirements for the Degree of Doctorat. Faculty of Letters and Human Sciences Rabat, 2006, p. 31.

die weitere Welt im Allgemeinen, d.h. gegen die Weltgesellschaft. Die Idee, dass wir in einer gemeinsamen Welt leben, ist nicht unvereinbar mit der kulturellen Vielfalt. Der interkulturelle Diskurs gewinnt erst an Profil, wenn er dabei das *Gemeinsame-Einheitliche des Menschen bindet und dem Vielfältigen der Kulturen Rechnung trägt*.

Die Tragweite der transkulturellen Normen wird trotzdem stark eingeschränkt, wenn wir uns auf das Feld der Politik begeben. Die *Schade-Geschichte* wird nun verdrängt, da die gefühlte Bewunderung für die aufgeklärten Werte der Moderne durch ein starkes politisches und religiöses Selbstbewusstsein ersetzt wird. Fundamentalismus und Extremismus werden zu politischen Waffen gegen die multikulturelle Lebensform.

Wertpluralismus und Toleranz

59

Der Extremismus entsteht am Rande der moderaten Parteien. Obwohl Extremismus in seinen Spielarten eine marginale Erscheinung in den großen Demokratien ist, stößt er auf große Resonanz in den armen Bevölkerungsschichten. ‚Extremismus‘ ist aber nicht gleichbedeutend mit ‚Terrorismus‘. Extremistische Parteien können legale Parteien sein, welche den gesellschaftlich erzielten Konsens über Religion, Sexualität und politisches Regime ablehnen. In der Politikwissenschaft plädieren viele Theoretiker für eine bessere Rücksicht auf die von der *politischen Hegemonie* marginalisierten sozialen Themen. Unter diesen Wissenschaftlern hat Chantal Mouffe (geboren 1943, und postmarxistische Politikwissenschaftlerin) in diesem Zusammenhang eine plurale Demokratie vorgeschlagen, um die politischen Werte im Plural zu bewahren. Obwohl die Erlebnisse der *Schade-Geschichte* somit ins Schwanken geraten, könnten die islamistischen Islamisten von der pluralen Demokratie lernen, dass „der Wunsch, ein letztes Ziel erreichen zu wollen, nur zur Auslöschung des Politischen und zur Zerstörung von Demokratie führen kann. In einem demokratischen Gemeinwesen sind Konflikt und Konfrontationen kein Zeichen mangelnder Perfektion, sondern deuten

darauf hin, dass Demokratie am Leben ist und von Pluralismus erfüllt.“⁸⁴

Nach dem 11. September 2001 sind in vielen arabischen Ländern Gesetze verabschiedet worden, um die akute Gefahr des Terrorismus abzuwenden. Die Gefahr lauert da, wo wir radikale, bzw. Plurale Demokratie und Terrorismus verwechseln. Die Linksradiakalen teilen das Grundprinzip der Menschenrechte mit den muslimischen Rechtsradikalen. Beide geben sich das Recht, die soziale Ordnung im Namen des Wertpluralismus abzulehnen. Dies könnte allerdings den sozialen Konsens zwischen den moderaten Parteien vor eine neue Herausforderung stellen.⁸⁵ Die Existenz eines Wertpluralismus‘ im Herzen der Politik selbst ist in den arabischen Ländern durch eine vielfarbige Skala der politischen Richtungen sichtbar. Wo es Konsens gibt, lauert jedoch auch die Gefahr von *Einheitsparteien*, wie wir sie bspw. aus der Geschichte Osteuropas kennen. Im Gegensatz dazu wird eine wirkliche politische Vielfalt meistens außerhalb der großen Koalitionen sichtbar. „Konsens ist in einer liberal-demokratischen Gesellschaft Ausdruck einer Hegemonie und der Kristallisation von Machtverhältnissen- und wird es immer sein. Die Grenze zwischen dem, was legitim ist, und dem, was es nicht ist, ist eine politische Grenze, und aus diesem Grunde sollte sie herausgefordert werden können.“ Wenn wir Terroristen und sogenannte Extremisten nicht verwechseln, dürfen wir letztere als gleiche Gesprächspartner behandeln.

Mouffe beruft sich auf Wittgensteins Lebensformen, um ihre „plurale Demokratie“ zu verteidigen. Die Stärke der Demokratie wird daran geprüft, inwieweit sie bereit ist, die Extremisten als Gesprächspartner zu akzeptieren, auch wenn sie „Pluralismus“ und „interkulturelle Werte“ anders verstehen als die liberalen Demokratien und die arabischen Aufgeklärten. Das oben erwähnte Bild der Bewunderung für den Okzident hat bei den muslimischen Politiker jetzt zu einer Ernüchterung geführt. Die traumatischen Erlebnisse des Kolonialismus, der Weltkriege und des Imperialismus haben den Blickpunkt vom bewunderten

84 (geboren 1942), renommierte indische Literaturwissenschaftlerin, Übersetzerin des Meisterwerks Derridas „*de la Grammatologie*“.

85 Trinh T. Minh-Ha, « No Master Theorien », in *The Postcolonial Studies Reader*. Eds. Bill Aschcroft, G. Griffiths and H. Tiffin, London, Routledge, 1995, S. 215. In: T. Sakhkhane, S. 18.

wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt zur Perspektive der eigenen Werte des Fortschritts und Entwicklung verlagert. Die aufgeklärten Intellektuellen haben bisher die politische Öffentlichkeit mit den Fragen des Wettbewerbs, im Namen des Pluralismus, in den Bereichen der Wirtschaft, Industrie und der individuellen Freiheiten besetzt. Nun legen die Islamisten den Schwerpunkt darauf, die Spanne des genannten Pluralismus noch mehr zu erweitern, damit die religiösen Werte nicht nur privat, sondern auch öffentlich diskutiert werden können. Damit laufen wir Gefahr, dass jeder erzielte Konsens zu neuen Konflikten führt, da Gesinnungsfragen selbst Teil der öffentlichen Diskussion werden können. Die Erweiterung der Diskussion belegt aber, dass der Dissens nicht weniger wichtig ist als der Konsens. Die tief verwurzelten Prinzipien der Unterschiede des Privaten und des Öffentlichen, des rationalen Arguments und der affektiven Sympathie geraten ins Schwanken, wenn die vernünftige Diskussion *strategische* Rahmenbedingungen einhalten soll. Wo die Teilnehmer es „bislang gewohnt waren, sich vor allem unter Rückgriff auf gemeinsam geteilte Werte, Normen und Sitten miteinander zu verständigen, können sie nun in immer stärkerem Maße wechselseitig eine strategische Einstellung einnehmen, um ihre gefährdeten Interessen rechtlich gegenüber den Interaktionspartnern durchzusetzen.“⁸⁶

Deshalb gibt es alternative Vorschläge: Jason Springs stützt sichbspw. auf Chantal Mouffe, um zu belegen, dass *agonistic Democracy* ein möglicher Ausweg aus den traditionellen Schwierigkeiten mit den *prozeduralen* und *parlamentarischen* Demokratien sei. Sie lehnt es ab, die „Politik von den Effekten des Wertpluralismus abzuschirmen, diesmal durch das Bemühen, ein für allemal die Bedeutung und Hierarchie der Zentralen liberal-demokratischen Werte zu fixieren. Die Demokratietheorie sollte solche Formen des Eskapismus zurückweisen und die Herausforderung annehmen, die die Anerkennung des Wertpluralismus bedeutet.“ Dem Wertpluralismus sollten indes Grenzen gesetzt werden: „Das bedeutet keine Akzeptanz eines totalen Pluralismus. Einige Grenzen müssen der Art von Konfrontation, die in der Öffentlichkeit als legitim angesehen wird, gesetzt werden, Aber statt diese als Erfordernisse der Moral oder Rationalität dar-

86 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York, 1995, S. 34.

zustellen, sollte die politische Natur dieser Grenzen anerkannt werden.“⁸⁷

Der Vorschlag von Chantal Mouffe ist nach Jason Springs⁸ jedoch ungenügend. Danach bliebe Wertpluralismus als Pluralismus unverständlich, wenn er im Namen der Grenzen „politischer Natur“ eingeschränkt wird. In der arabischen Welt wird eine solche Begrenzung nur als Deckmantel benutzt, um die öffentlichen Freiheiten zu begrenzen. Der Vorschlag von Jason Springs ist daher umso wichtiger, als ihm zufolge das Recht auf Menschenrechte das Recht auf Achtung für den Extremisten einschließt. Die Menschenrechte sind der alleinige Schutz gegen Gewalt, die psychisch, bzw. physisch ausgeübt werden kann. Ansonsten bleibt dem Extremisten sein Recht erhalten, seine Ideen zu verteidigen. Springs plädiert für eine liberale Toleranz und für Kriterien gemeinsamer Rationalität, die von den Teilnehmern zur politischen und öffentlichen Diskussion gestellt werden, in einer gerechten, stabilen und freien Gesellschaft. Er wehrt sich gegen die Idee von „*intolerance of intolerance*“. Und ich gebe ihm dabei Recht, denn mit der Zunahme des Extremismus⁹ nach dem Arabischen Frühling brauchen wir nicht nur gerechte Institutionen, sondern auch den „ganz“ Anderen, selbst wenn er als Extremist eingestuft wird, ganz nach dem Prinzip einer gleichen Behandlung des Gleichen.

Es ist eine Tatsache, dass der Dialog mit dem Extremisten eine Herausforderung an die Menschenrechte und vor allem an die politische Theorie darstellt. Hat ein solcher Dialog Aussichten auf Erfolg? Inwieweit wird der „Extremist“, entgegen dem tradierten politischen Dogma, „Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie“, ein ebenbürtiger Gesprächspartner sein? Der Wertpluralismus wird auf dem Prüfstand gestellt, insoweit das Private selbst Gegenstand der öffentlichen politischen Konflikte wird. Das ist ein unhaltbarer Tatbestand, der die Spielarten der prozeduralen Demokratie ablehnt, und die politische Öffentlichkeit mit einer „Substanz“ für politische Konfrontation versieht.

87 Eben da, S. 35.

Schluss

Der vorliegende Beitrag konzentrierte sich zunächst auf die erste Begegnung der Muslime mit den Christen, die durch verschiedene Arten der „Bewunderung“ geprägt war. Der Bezug auf die Religion in der arabisch-islamischen Kultur dabei ist zentral. Allerdings habe ich den Begriff ‚Religion‘ nicht durch die Theologie, Dogmatik und Religionswissenschaft zu bestimmen versucht, sondern durch die Formen der Rezeption der kulturellen Werte im konkreten Kontext des Austausches. Trotz aller religiösen Differenzen blieb die Bewunderung für den Okzident erhalten. Es gibt viele Theorien, wie diese Konflikte beizulegen sind (wie bspw. die Annahme eines „dritten Raumes“ von Homi Bhabba).

Im zweiten Teil habe ich nun versucht zu zeigen, dass die aktuelle Ernüchterung der Islamisten gegenüber den arabischen Aufgeklärten zum Umdenken in der politischen Theorie ermahnt. Da der Extremismus das Hauptmerkmal der politischen Bewegungen am Rande der moderaten prozeduralen Demokratie in der arabischen Welt ist, sollte eine neue philosophische Grundlage für die Diskussion mit Extremisten geschaffen werden. Die Vorstellungen von „Wertpluralismus“ und „Toleranz“ gehen damit Hand in Hand. Demokratie soll dabei auch nicht auf Prozeduren reduziert werden, sondern die Chance erhalten, alle Tabus, Gott, Sex und Selbstregierung, in der öffentlichen Sphäre zur Diskussion zu stellen.

HUSSERL ON CHINA AND CULTURE CENTRISM

Introduction

65

During the past two decades there have been opposite positions in regard to the cultural philosophy of Edmund Husserl. Despite the Eurocentric position of Husserl, defenders consider him innocent of Eurocentrism. In their eyes, as Husserl himself already pointed out, Europe does not refer to any particular area in terms of geography. It signifies instead transcendental status that people around the world are expected to acknowledge in themselves. (Sepp 2004: 297) In this way, Husserl can be seen to have contributed to intercultural issues. To become “European” does not mean to submit oneself to an alien culture, but to advance to a higher level of rationality as well as personality. Concretely speaking, when people recognize “the idea of one world” that displays the spirit of openness, they become “European.” (Held 1989: 22)

In an article published in *The Journal of the History of Philosophy*, Dermot Moran proposes to defend Husserl by situating his appeal to universal reason within the political context in the 1930s, when the main stream of philosophy and anthropology in German inspired by National Socialists was opposed to universalism. Ernst Krieck and Alfred Kregler are mentioned as representatives. Moran’s argument may well help us become aware of this historical concern of Husserl.

Nevertheless, Husserl's thesis that only Europe deserves the title of universal reason is accepted by him since he also holds that only in Greece did the breakthrough to theoretical reason happen and it is from ancient Greece that Europe originated.⁸⁸

This tendency of interpretation meets with the counter-position of skepticism that questions the interpretation of "Europe" in Husserl. For example, Holenstein raises the question: How is the birth of philosophy and science as well as the idea of universalism in the ancient Greece so crucial to modern Europe? The triumph of modern Europe since 17th century due to achievements in science and technology does not mean that the early Greece provides the only source for such a development. What matters is the result and the result may be traced back to more than one source. Not all the European achievements have their origin in early Greece, since some are adapted from other cultures and refined. (Holenstein 1998: 233, 236) In addition, the so-called Europeanization (or Westernization) of the globe should never be overemphasized. Even though many other cultures were influenced by Europe extensively, they have also proceeded to remold themselves. In such a case, taking China as an example, the European achievements are Sinonized. (Holenstein 1998: 238)

66

Even if universalism is important, what of pluralism, which is no less inherent in the Husserlian discourse on culture? The relationship between homeworld and alienworld deserves much more attention. The overriding of the difference between two worlds by introducing the idea of one world is questionable, particularly when only Europe claims to incorporate such a universal idea. How Europe is justified in setting up standards and ideals for all other cultures as the intertwining relationship between self and other, between homeworld and alienworld, needs to be more deeply understood. (Waldenfels 1997: 80; 2004: 285)

Based on Husserl's insights Anthony Steinbock unfolds a kind of homeworld/alien-

88 Moran, Dermot. "Even the Papuan is a Man and not a Beast: Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures," first presented in the third OPO (Organization of Phenomenological Organizations) conference (Hong Kong 2008), revised version is received from the author.

world discourse without assuming the idea of one world. He contends that the homeworld does not count as the independent foundation of the alienworld. (Steinbock 1995: 248) The status of homeworld is so to speak made relative due to the fact that the homeworld and alienworld are co-constituted. The alienworld is never independent as long as alienworld is always alien to a specific homeworld, and the reverse holds true because no homeworld is possible without the existence of alien homeworld that lies beyond it. Steinbock strongly objects to the idea of one world that diminishes all differences between cultures and particularly the delimitation between homeworld and alienworld. (Steinbock 1995: 207)

The present essay reexamines Husserl's discourse on culture with special emphasis on his remarks about China. No geographical region other than Europe has attracted so much attention from the founder of phenomenology. Europe plays a substantial role in his philosophy in so far as it incorporates rationality. By contrast, the "non-Europe" would be viewed as a whole without distinction, be it India, China, Papua New Guinea, or Patagonia. It is the difference between Europe and non-Europe that he focuses on. Never has Husserl been seriously concerned with any specific civilization beyond Europe. If he deals with them, it is only for the sake of example-giving.

However, among all his examples China is very frequently mentioned. Husserl refers to it not only because China is a non-European civilization, but also because China is the typically alien and incomprehensible culture in his eyes. Granted that he never discusses China at length, his thoughts about it provides us with the most insight into how he thinks about the difference between Europe and non-Europe as well as what it means to encounter alien culture.

China is then intertwined with two major problems in the cultural philosophy of Husserl:

How to conceive of the relation between Europe and non-Europe in general?

How to analyze the experience of encountering alien culture, i.e., what is the relationship between what he calls "homeworld" and "alienworld"?

These two questions will be discussed in the first two sections of the present paper. On such a basis further reflections will be made in the concluding remarks, in particular in relation to the problem of culture centrism.

I. Europe and non-Europe

Husserl's discourse on Europe appears mainly in texts such as *Krisis* (Hua VI), *Intersubjectivität* (Hua XIII-XV), and *Lebenswelt* (Hua XXXIX). Among these the most remarkable is his so-called "Vienna Lecture" of 1935, which is published in *Krisis* as an Appendix (see Hua VI, 314-348, Carr translation, pp. 269-310). We will start our discussion with this text.

68

The background of Husserl's discourse on Europe, as is well known, is the reflection on the reason why the European science went into crisis in the modern age. What is the meaning of such a crisis? How can one cope with such a crisis and wherein lies the solution? In consideration of this problematic Husserl comes to deal with "Europe." First of all Europe is not defined for him in terms of geography. Not all the people living within the boundary of geographical Europe belong to "European humanity" (*europäisches Menschentum*)—the wandering Gypsies are his typical example of non-Europeans in Europe. (Hua VI, 318) In contrast, some people who are living beyond the boundary of geographical Europe, such as Americans (the indigenous Native Americans excluded) deserve being treated as "Europe men" in terms of their cultural or spiritual heritage. Husserl holds definitely that Europe can only be interpreted in terms of its spiritual life, spiritual activity and creativity. Anyone, as long as he or she shares such a heritage may be seen to be an European, regardless of his or her social class, ethnicity, clan, or family. The European is characterized either through personhood, social organization, or cultural achievements. (Hua VI, 319)

But, what is in reality the "spiritual Gestalt of Europe" (*die geistige Gestalt Europas*)? For Husserl, there is a sort of historical mission or teleology in the spiritual development of Europe. This signifies that a new stage of humanity is achieved which is characterized by the willingness to live by the ideal of reason. In Husserl's understanding this novel epoch began historically in ancient Greece during the seventh century B.C.. This event, which is the birth of philosophy, is so unique that no similar happening ever occurred in other ancient cultures, such as India and China. The crucial point lies in what Husserl calls "theoretical attitude" (*theoretische*

Einstellung). (Hua VI, 325)

Attitude is defined by Husserl as “a habitually fixed style of willing life comprising directions of the will or interests that are prescribed by this style, comprising the ultimate ends, the cultural accomplishments whose total style is thereby determined.” (Hua VI, 326, *Crisis*, 280) Only in ancient Greece was the theoretical attitude disclosed and developed, only there does one find people devoted to philosophical-scientific research, i.e., people with the theoretical attitude in the full sense.

By contrast, the “philosophy” that emerged in other civilizations can only be evaluated as religious-mythical practice (*religiös-mythische Praxis*), which is closely connected with the natural attitude in daily life. This kind of practice is concretely revealed through “the mythical way of perceiving the world.” (Hua VI, 330) The whole universe is regarded as dominated by the mythical power. It follows that the knowledge based on the religious-mythical attitude is none other than the knowledge about the mythical power. People pursue such knowledge not for the sake of knowledge, but instead for the sake of earthly happiness. To sum up, from the European standpoint, Chinese or Indian thought can only be regarded as religious-mythical thought. They are not qualified to be called the philosophy. They are incomparable to the Greek philosophy.

Although philosophy constitutes only a part of the whole culture, yet for Husserl philosophy is the core of the culture. Philosophy so to speak upholds the spirit of Europe. (Hua VI, 337) In order to clarify the meaning of philosophy, Husserl distinguishes between the philosophy revealed in determinate epoch and philosophy as idea. The former is considered to be only an incomplete realization of the latter. The true meaning of philosophy lies in self-reflection (*Selbstbesinnung*). (Hua VI, 339) Understood as such, philosophy is universal knowledge (*universale Erkenntnis*). (Hua VI, 339) However, from the beginning of modern age, even though the philosophy considers itself to incorporate the universal reason, it is revealed in the manner of objectivism and naturalism which reduces spiritual existence to natural phenomena. These also hold that spirit is founded on bodily experiences. According to such a point of view, the human being is no more than a part of the objective facts. (Hua VI, 341)

But Husserl is suspicious about the way how the homogeneity of nature could be appropriately applied to the heterogeneity of the spirit. He contends that the subjectivity of the human being does not allow itself to be adequately studied in terms of scientific positivism. Only by way of intentional phenomenology, in particular transcendental phenomenology, can one gain adequate access to spiritual phenomena. By contrast, the psychology that is conducted in the manner of objectivism or naturalism just turns away from spirit.

In sum, the spiritual world of Europe begins from the emergence of the idea of reason, i.e., the birth of philosophy. But with the impact of the objectivism and naturalism in the modern age, Europe falls in deep crisis in regard to science as well as the humanity. Husserl is keenly aware of the weariness of Europe in regard to its rational culture and he is obliged to recover the innate teleology of European culture and hopes to lead “European” people to restore their heritage.

70

II. Cultural Difference

Edmund Husserl obviously notices the difference between cultures. Every person lives in his “primordial *Umwelt*” (*primordiale Umwelt*, Hua XV: 436), in which he not only interacts with his fellow people and behaves himself according to the social norms, (Hua XIV: 225) but also shares with these others the common cultural mode, which he determines as *Umwelt-Apperzeption*. (Hua XXXIX, 159) Living within the familiar milieu, we can easily understand the meaning of the objects around us as well as other people’s behavior. Taking up the example mentioned by Husserl, if we see someone using scissors to cut a piece of paper into slices, we can figure out what is going on without difficulty. In case we know more about the vocation of this person, for example, that she is an editor, the meaning of such a behavior is even clearer. (Hua XXXIX, 159)

In other words, the *Umwelt-Apperzeption* is quite crucial to grasping meaning. Sometimes such an apperception does not exist at all. This happens when we come to an unfamiliar environment. Not only the meaning of other people’s action is unclear, but also the specific meaning of certain objects becomes vague, for example, the plant on the farm, the building beside the road, etc. This is the

typical situation when one discovers an alien *Umwelt* starting from the primordial *Umwelt*. (Hua XV: 426) Husserl imagines that he would dizzy if he were in a town in China, (Hua XXXIX, 159) since all essential types of behavior and objects would be unfamiliar to him. Even though he is certain that there are types that lie behind the appearances he encounters, yet he knows nothing about them. All that he knows remains extremely superficial.

Living in one's familiar environment, with help of *Umwelt-Apperzeption*, one is always clear about the meaning of what is going on. Even if the occupations of some people are different from mine, such as farmers or soldiers, I still share with them the common *Umwelt*. Our *Umwelt-Apperzeption* are so much alike that we share what Husserl calls *Erfahrungsgemeinschaft* and *Denkgemeinschaft*. (Hua XXXIX, 171) We all live in the same "world-horizon" (*Welthorizont*). (Hua XXXIX, 160) Between us and them there is the unity of traditionality and by way of familiar types I may more or less easily get in touch with their thoughts, no matter how their occupations are distinguished from mine.

Beyond the familiar milieu there are alien environments in which people lead ways of life that are unfamiliar to me. Husserl mentions, for example, that between him and the Chinese there is just no common world. The living conditions over there in China is what he is not at all familiar with. All in all, all things in the alien environment are not easily accessible. The only way for the outsiders to get access to the meaning of objects or people's behavior is to change the mode of apperception.

In sum, for people in general, the world is revealed to them in the form of generative homeworld (*generative Heimwelt*). In contrast to their own homeworld, there are the alien homeworlds of other people. (Hua XXXIX, 163)⁸⁹ Living in a world, people set up and pursue their goals. Their homeworld is the framework of their total actions and provides people with useful resources. Moreover, as persons they themselves also make up parts of the world. Husserl now raises a

89 It is noteworthy that Anthony Steinbock unfolds the viewpoint of co-constitution of homeworld and alienworld. (Steinbock 1995: 182) My emphasis in this paragraph is more related to Husserl's descriptions about how one experiences the alienworld from his own homeworld.

question in regard to such a world: Can people reach beyond the confines of the homeworld? He is confident about such a possibility and the answer points to the theoretical attitude of scientific culture.

Husserl does not object to the possibility to break with the confines of one's homeworld through religion. In particular, absolute religion also has a "universal worldly intention" (*universale weltliche Intentionen*). Nevertheless, as a philosopher, he is not inclined to treat religious revelation as the ultimate foundation of conviction, i.e., to let science be grounded on religious faith.

As Husserl sees of it, the greatest obstacles in understanding an alien culture lies in dealing with the role of the mythical (*das Mythische*). How can the secularized Europeans get access to a mythical apperception (*mythische Apperzeption*)? Husserl asks if there is a core that is involved in all kinds of apperception? Can the mythical apperception be deprived of such a core? Is it not the function of such a core to make all mutual understanding between different cultures possible? Should we not assume a common world for all, such that the comprehension of mythical apperception would be made possible?

72

Husserl holds that such a question is closely related to the following question: Who has provided us with the scientific theory to deal with question concerning the homeworld as well as alienworld? He is convinced that the answer to this question lies in ancient Greece and the Europeans who have inherited the Greek tradition. (Hua XXXIX, 169) He asserts furthermore that only the European can possess the knowledge of the barbarian, not the reverse. All the analysis in knowledge is the contribution of the Europeans.

Herewith, Husserl reflects on his own cultural background. He is aware of the fact that even though he is unable to lose his own cultural background and, besides, he only counts as one person among many and his vulgar, mundane personality is the starting point from which he deals with his own thinking. He is, so to speak, confined to his own *Umwelt-Apperzeption*. Even science was first learned about during his school years. But does this signify that the truth is only regionally valid? Can the knowledge he learns be valid only for himself and without universal validity? A relativist may hold such a position, but Husserl is strongly opposed to it.

Husserl contends that as long as my own conviction is true, it would maintain its validity even among the people of primitive tribes. But what is exactly the content of this truth? The answer lies in “the one world” (*die eine Welt*) that is revealed to all persons, no matter which kind of *Umwelt* he lives in. Such a one world would make up the universal framework and all the different *Umwelten* would constitute only as aspects of it. (Hua XXXIX, 171) In such a case, the one world is also presumed by the religious-mythical attitude.

Husserl concludes that only the Europeans – thanks to the heritage from ancient Greece – could see the commonalities shared by all cultural worlds through the superficial differences in cultures. Such an idea of one world is constructed by way of the theoretical attitude, which is crucial to the birth both of philosophy and science. This is what the ancient Romans could not achieve. For this reason they had to learn from the ancient Greeks. It is also what the Chinese in the modern age have not achieved and they also have to learn from the Europeans.

Husserl holds that, in the pre-scientific world, there is immeasurable distance between him and other people. But so long as he assumes the role of scientist, the situation changes. He may recognize what is going on in the diverse types of experiences in different worlds. What Husserl advocates is the “descriptive science of the *Umwelt*” (*descriptive Wissenschaft von der Umwelt*) that concerns the non-living objects as well as the living objects, certainly including the human persons who live in the *Umwelt*. This is a science that concerns the individual objects and is no other than the science of the empirical world (*Wissenschaft der Erfahrungswelt*). With help of such a science, people can seek the common aspects of all cultural worlds. It is a universal world of experience, which makes up the core of apperception and is assumed even in the mythical way of thinking.

III. Husserl on China

After clarifying these two preparatory steps, we can resume our main theme. Husserl’s articulations about China can be characterized in three ways: 1). Arbitrary example-taking; 2). The negative appraisal of China; 3). The broadening of horizons through a change of attitude.

1). Arbitrary example-taking

By referring to *Umwelt* as a spiritual concept, i.e., a construction out of history and tradition of the people that are concerned, Husserl holds that the *Umwelt* of European humanity is completely different from that of the Indian people or Chinese people, so long as the latter two peoples have their own specific characteristics. When Husserl deals with the problem of understanding an alien culture, he often uses China as his example.

He mentions on the one hand the experience of the European who arrives in China, encountering a totally different culture, (Hua XXXIX, 159) and, on the other hand, the experience of Chinese who encounter the European culture and come to learn from it. (Hua XXVII, 163) The very first time a European arrives at China, he would meet with situations that are beyond his comprehension. As Husserl imagines,

74

The individual type is not completely unknown to me: a plant, but of a strange sort, a field, but full of plants that are unfamiliar to me. The work on the field: I do not grasp the typical ways of cultivating the land. A house is built in alien ways. Is it a temple, or is it a building of the government? I am in China, there is market trade and traffic, but in an alien way. I do know that they have their own typification, but I have no knowledge of them; somehow there are people there in the market. (Hua XXXIX, 159, my translation)

Husserl emphasizes how one can catch no more than the superficial meaning of what one encounters. The deeper structures of the typification are concealed for the people who do not belong to them. In order to understand China, the European can do no otherwise than “grow up into” the homeworld of the Chinese, similarly to how a child grows up into the world of adults. (Hua XXXIX, 158) He has to learn some past history of this homeworld that is originally alien to him. The European has to catch the mode of apperception of this alien-world. No matter whether it could be realized, this remains the presupposition of a proper understanding of the Chinese culture. But here Husserl emphatically points out that the concerned European (or the German) remains who he is, an European or a German. His adherence to his *Umwelt* remains unchanged.

In Husserl's conception everyone lives in his *Umwelt*, which has, as mentioned before, a spiritual heritage of history and tradition, and accordingly involves specific cultural characteristics. No matter whether this is national or regional, there is overall an obvious boundary between cultural groups. How one gets across the borderline to get in touch with an other culture beyond is a big issue in Husserl's eyes. He treats it as no easy job to overcome cultural difference. It is thus a big challenge for an European to get access to the Chinese culture, and the same for a Chinese when he arrives at Europe and tries to get hold of the achievements of the European culture, e.g., the poetry or the music and, particularly, the philosophy and science. He also needs to grow up into the homeworld of the European as much as possible.

2). The negative appraisal of China

75

Superficially, in dealing with cultural difference, Husserl takes up an equal position to compare the experience of an European who encounters Chinese culture with the experience of a Chinese who encounters the European culture. But an imbalance becomes obvious when one looks more deeply into Husserl's discourse. It is true that both the European and the Chinese need to grow up into each other's homeworlds in order to appropriate the alien culture. But what exactly do they have to cope with? As long as one remembers that outside of Europe there is no philosophy (and accordingly no science), the mode of thinking can be characterized as mythical-religious or mythical-practical. This is what the European find most difficult to get over. In Husserl's notion, the élite among European people underwent a change of attitude – from the naïve mythical mode of thinking to the more sophisticated mode of rational thinking – this makes up the basic difficulty in regard to how an European encounters the non-European culture.

The non-European world is distinguished from that of the European by lacking philosophic-scientific rationality and the Chinese world is no exception. When a European tries to get access to the Chinese homeworld, he has to make himself familiar with the mythical-magical worldview. Conversely, if a Chinese

desires to have a better understanding of the European culture, he has to transform himself into an European, (Hua XXXIX, 169) creating a “European I” in himself, (Hua XXVII, 103) that is to say, equipping himself with European rationality. Behind Husserl’s discourse on encountering cultural difference is the essential distinction between rationality and irrationality.

76

Seen as such, we may not be surprised at Husserl’s seemingly unintentional remarks when he wants to explain what imagination is through the example as such: “... in the fantasy ‘appears’ the objectivity of fantasy, now they are for me gigantic Chinese, to the feet of whom there are pretty dwarfs and tiny trees.” (Hua XIII, 299, my translation) Or in other contexts he makes direct comments as follows: “... within their own framework of meaning this world-view and world-knowledge are and remain mythical and practical, and it is a mistake, a falsification of their sense, for those raised in the scientific ways of thinking created in Greece and developed in the modern period to speak of Indian and Chinese philosophy and science ... in a European way.” (Hua VI, 331; Crisis, 284-285) The Chinese way of thinking, as long as it is characterized by Husserl as mythical-magical, does not deserve being called Chinese philosophy, much less Chinese science.

The image of China is thus quite negative in Husserl. But Husserl may not be the only one who devaluates China. Let us see things in a broader perspective. Max Weber, for examples, comparing Europe, in particular the Protestant Ethic with all the other types of ethic around the world, also came to similar conclusion that due to the “enchantment” (*Entzauberung*) of the Protestants capitalism came to develop in Western Europe. The whole world, except that of Protestant Europe, remains caught up in magical thinking and therefore was unable to develop capitalism by themselves.⁹⁰

90 Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons ; introduction by Anthony Giddens. London/New York: Routledge, 1992, c1930. Incidentally, Kwok-Ying Lau suggests that Husserl’s discourse on the contrast between Europe and non-Europe is reminiscent of Hegel’s comments on Indian and Chinese philosophy, which are only on the elementary level. See Kwok- Ying Lau, “Husserl, Buddhism and the Problematic of the Crisis of European Sciences,” in *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions*, ed. by Kwok-Ying Lau/ Chan-Fai Cheung/ Tze-Wan Kwan, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. p. 224.

With similar arguments Husserl posits that among all cultures on earth only the culture developed in Europe deserves the name of philosophy and science thanks to its fortunate heritage from ancient Greece. The European culture is quite unique and Husserl sees his transcendental phenomenology as the genuine inheritor of this great tradition.

Whether both Husserl and Weber are correct in their theses is in my opinion an open question, which is not going to be explored in this context, yet one thing that is clear to Husserl as well as to Weber is that compared to the European culture of rationality, China is devaluated as mythical-magical.⁹¹

3). The broadening of horizons through a change of attitude

Husserl's discourse on cultural difference, including his discourse on China, does not end here. The essential concern for him is as follows: Is there a common ground among all cultures? Supposing there is, wherein lies the access to it? Husserl is certain that all people live in different cultures, and they have difficulty to gain access to one other, so cultural difference is difficult to deal with. But for Husserl, it is the case only when people are bound up by their own narrow vision, that is to say, so far as they live in their native (*urwüchsig*) attitude. As long as they do not learn to change their standpoint, they will continue to live in their narrow horizons. Now the question is how to widen our horizons, i.e., what does Husserl suggest for us to get over our limitations? The answer lies in, as already indicated, changing the attitude from naïve-practical one to the theoretical one. This change is no other than the contribution of the ancient Greek culture, and accordingly the most precious contribution of the European culture to the whole world.

91 This is not, however, a universal viewpoint among European, even in the early 20th century. A contrary point of view emerged, for example, as Karl Jaspers praised China as well as India in his book *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus : the Paradigmatic Individuals* (edited by Hannah Arendt ; translated by Ralph Manheim, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985, c1962)

This contribution brings about a new way of looking at things, which are not just of practical concern, but of theoretical concern. Husserl mentions: “My reflective concern for human existence, human environment, human world-having prior to science and on the fore-having of universal science is itself the reflective concern of the European.” (Hua XXXIX, 169, my translation) In this way, one may encounter what lies behind all the different cultural worlds – the only one world for all, which Husserl also determines precisely as the lifeworld. We have already explored this point in the earlier section.

Concluding Remarks and More Questions Raised

78

Taking into account the current world situation, one might wonder how to evaluate Husserl’s discourse about culture. Should we say that whereas Husserl is dealing with the genuine question of how one encounters alien cultures, he completely overlooks or could not foresee the mixed or hybridized cultures that have become commonplace in our time? The cultural development in the 20th century indicates that no culture can be completely enclosed in itself, because no culture can evade the constant exchange with other cultures, the result of which is the hybridization of culture. Husserl’s view that we might encounter an alien culture that is completely incomprehensible and understood only with the help of the switch into the theoretical attitude to recognize the commonality between cultures seems to us so odd that one may doubt the value of Husserl’s discourse completely.

But what if we read his viewpoint from a different angle, that is, no matter how each culture is in constant exchange with other cultures and no matter how the border between cultures has been redefined over the time, there is always something unfamiliar that confronts us – be it attractive or haunting. As long as the borderline between familiarity and unfamiliarity remains, cultural difference of some kind will continue to hold. Seen this way, should the experience of encountering cultural difference not remain an issue for us today as for Husserl in his epoch?

As regards Husserl's discourse on China and Eurocentrism, one may be motivated to make further reflections. First of all, let me point out that it is unusual for the Chinese people to identify themselves as "Chinese." China, the prefix of which refers to the first imperial Chin Dynasty (221-207 B.C.), is an unusual name for the Chinese people in general. "China" is a name from outside. The Chinese call themselves the people of the Middle Kingdom or the Kingdom of Centre (*Zhongguo*). Whereas "center" may signify a geographical location, it may also refer to the attitude of centrism.

Traditionally the Chinese people hold a kind of centrism firmly because they are highly confident about their own culture. Their pride lasted until the Boxer Rebellion at the end of the 19th Century. The breakdown of Sinocentrism means China was forced to join the "New World Order" modified by Europe or the West. However, the centrism of China has never genuinely vanished, as long as they never cease to call themselves the people of the Kingdom of Center (*Zhongguo Ren*). If any form of centrism is objectionable, then either Eurocentrism or Sinocentrism should be equally condemned.

79

But what if we take centrism as sign of confidence in one's own culture? As cultural anthropology tells it, most cultural groups, be they civilizations, nations, or local communities tend to treat themselves as the center of the world. This is reminiscent of the Husserlian description of the spatial orientation of each of us as the zero point of orientation in the body. If it is meaningless to raise the question as regards who stands in the centre of the whole world in terms of space, should not such an idea also hold good in regard to culture? Should we not suggest that neither Eurocentrism nor Sinocentrism is true, as long as each of them just claims itself to be the centre of all cultures and through this way shows firm confidence in its own culture? Can a culture survive without centrism? Would it not become a culture that turns back on its own worldview?

If the Middle Kingdom has confidence in itself, then the Sinocentrism would be a natural consequence. Should one ban Eurocentrism, so should one do the same to Sinocentrism. But if Sinocentrism is a natural effect that the people of the Middle Kingdom have confidence in their own culture, then why not regard Eurocentrism also in the same way? Seen as such, as long as both Eurocentrism and Sinocentrism are just different expressions of culture centrism, should we continue to criticize Husserl in a harsh manner?

Reference:

Held, Klaus. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in *Phänomenologie im Widerstreit*, Christoph Jammer und Otto Pöggeler Hrsg. Frankfurt am Main, 1989. SS.13-39.

--. *Intercultural Understanding and the Role of Europe*, in *Phenomenology : Critical Concepts in Philosophy* Vol. IV, *Expanding Horizons of Phenomenology* ed. Dermot Moran/Lester Embree, 2004. pp.267-279.

Holenstein, Elmar. *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt/M: Suhrkamp. 1998.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI.

80

--. *Intersubjektivität*, Bd. III, Husserliana XV //REST IF INFORMATION//

--. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008.

Jaspers, Karl. **Socrates, Buddha, Confucius, Jesus : the Paradigmatic Individuals**, edited by Hannah Arendt ; translated by Ralph Manheim, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985, c1962.

Lau, Kwok-Ying. Husserl, *Buddhism and the Problematic of the Crisis of European Sciences*, in *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions*, ed. by Kwok-Ying Lau/ Chan-Fai Cheung/ Tze-Wan Kwan, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Moran, Dermot. *Even the Papuan is a Man and not a Beast: Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures*, first presented in the third OPO (Organization of Phenomenological Organizations) conference (Hong Kong 2008), revised version is received from the author.

Sepp, H. Reiner. *Homogenization without Violence? A Phenomenology of Interculturality following Husserl*, in *Phenomenology : Critical Concepts in Philoso-*

phy Vol. IV, *Expanding Horizons of Phenomenology* ed. Dermot Moran/Lester Embree, 2004.

Steinbock, J. Anthony. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995.

Waldenfels, Bernhard. *Topographie des Fremden, Phänomenologie des Fremden* Bd. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1997.

--. *Homeworld and Alienworld*, in *Phenomenology : Critical Concepts in Philosophy* Vol. IV, *Expanding Horizons of Phenomenology* ed. by Dermot Moran/Lester Embree, 2004, 280-291.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons ; introduction by Anthony Giddens. London/New York: Routledge, 1992, c1930

Zhang, Rulun. *Lifeworld and the Possibility of Intercultural Understanding*, in *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, ed. by Ernst Wolfgang Orth and Chan-fai Cheung. Freiburg/Muenchen: Verlag Karl Alber, 1998.

GENEALOGY OF MORALITY AND PHENOMENOLOGY OF MORAL CONSCIOUSNESS

I

83

Nietzsche published *On the Genealogy of Morality* in 1887. After that, philosophical works of genealogy started to increase gradually. Even Husserl, a thinker who seemed to never have any direct contact with Nietzsche in his whole life¹, published his last book *Experience and Judgment* with the subtitle “Investigations in a Genealogy of Logic” in 1933 though it was not known if the choice of the subtitle was intentional, not to mention the contemporary most outstanding genealogy philosopher Foucault and others. Although, before and in Nietzsche’s time, there were various philosophical works emphasizing historical consciousness, such as Vico’s *New Science*, Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and *Science of*

1 In the very detailed *Husserl Chronicle* edited by K. Shuman (*Husserl-Chronik – Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag 1977), the name of Nietzsche has not appeared even once.

Logic, Dilthey's *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*,² most philosophers would claim as Plato: we are not telling a story.³

Adding strong historical consciousness into contemporary thoughts so that it becomes the main indicator of modern ideas—this is the most outstanding, if not the most important influence of Nietzsche. As he said, “Alles aber ist geworden; es giebt keine ewigen Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. — Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.”⁴

Ideas of the genealogy of morality belong to this kind of “historical philosophizing”. Genealogy first of all is a term referring to the research on family history. The genealogy of morality, in Nietzsche's own terms, indicates the study of the “development history of moral concepts (Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe)”.⁵ But what is exactly the goal of studying the development history of moral concept? Nietzsche had a very straightforward description of

84

2 Here Dilthey must be mentioned particularly as a contemporary of Nietzsche. This philosopher of history, who focused much on historical consciousness and historical rationality, is one of the representatives who have marked historical consciousness on contemporary thoughts. He and Nietzsche were concerned with not only the philosophy of history, but also the philosophy of life. Maybe just because of this, the attitude of Dilthey towards Nietzsche was not so much the same as that of Husserl towards Nietzsche. He mentioned Nietzsche in his works with a critical attitude though very few times. It seemed that he did not regard Nietzsche as a serious spiritual opponent. For example, in his representative work *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, he mentioned Nietzsche critically only once: “Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung. Daher konnte er auch die Bedeutung der Geschichte nicht erfassen.” (W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS Bd. VII, Göttingen 1992, S. 250)

3 Heidegger cited Plato's claim “keine Geschichte erzählen” in *Sophist* (242c) in the second paragraph of *Sein und Zeit*, “d.h., Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anders Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen.” (*Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 6) Given this point of view, Heidegger at that time stood right on the opposite side to Nietzsche.

4 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Erstes Hauptstück, 2. In: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 2, S. 25.

5 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 5, S. 289.

his conception of history: “Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen.”⁶ From this point of view, the aim of Nietzsche’s genealogy study is no more than: clarifying the present on the basis of the past.

Most of Nietzsche’s books, in the author’s point of view, should be read like literary writings such as essays, proses, dictums, and fables, and they are quite readable as well as thought-provoking. Nietzsche’s mastery of language is beyond suspicion, even though he himself disliked German, at least its sounds.⁷ Only a few of Nietzsche’s books could be regarded as academic works. *On the Genealogy of Morality* should be one of them. It is so academic that Nietzsche warned in advance in the preface that we should not read this book as “modern people”, but “ruminate it” like cows.⁸

What should be noted here is that at the end of the first chapter of this book, Nietzsche made a special annotation (Anmerkung), and it stands for the key idea of Nietzsche’s moral study:

“Ich nehme die Gelegenheit wahr, welche diese Abhandlung mir giebt, um einen Wunsch öffentlich und förmlich auszudrücken, der von mir bisher nur in gelegentlichem Gespräche mit Gelehrten geäußert worden ist: dass nämlich irgend eine philosophische Fakultät sich

6 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 6, S. 103-110.

7 See: Nietzsche: “Was den Deutschen abgeht”, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 1, S. 245.

8 Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 5, S. 256. – Nietzsche’s books are popular philosophical writings in our times. But at the age of Nietzsche, there were some people who would complain Nietzsche’s works were too difficult to understand, so that Nietzsche had to defend himself like this: “Wenn diese Schrift irgend jemandem unverständlich ist und schlecht zu Ohren geht, so liegt die Schuld, wie mich dünkt, nicht notwendig an mir. Sie ist deutlich genug, vorausgesetzt, was ich voraussetze, dass man zuerst meine früheren Schriften gelesen und einige Mühe dabei nicht gespart hat: diese sind in der Tat nicht leicht zugänglich.” (a.a.O., S. 255) – Eduard von Hartmann also mentioned in his criticism on Nietzsche: “Nietzsche beklagt sich oft darüber, dass die Deutschen seine Bücher nicht verstehen, und entschuldigt dies damit, dass diese Bücher zu tief für das Verständnis der Lebenden seien.” (See: *Ethische Studien*, Leipzig 1898, pp. 34)

durch eine Reihe akademischer Preisausschreiben um die Förderung moralhistorischer Studien verdient machen möge: - vielleicht dient dies Buch dazu, einen kräftigen Anstoss gerade in solcher Richtung zu geben. In Hinsicht auf eine Möglichkeit dieser Art sei die nachstehende Frage in Vorschlag gebracht: sie verdient ebenso sehr die Aufmerksamkeit der Philologen und Historiker als die der eigentlichen Philosophie-Gelehrten von Beruf.

Welche Fingerzeige giebt die Sprachwissenschaft, insbesondere die etymologische Forschung, für die Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe ab?

86

— Andererseits ist es freilich ebenso nöthig, die Theilnahme der Physiologen und Mediciner für diese Probleme (vom Werthe der bisherigen Werthschätzungen) zu gewinnen: wobei es den Fach-Philosophen überlassen sein mag, auch in diesem einzelnen Falle die Fürsprecher und Vermittler zu machen, nachdem es ihnen im Ganzen gelungen ist, das ursprünglich so spröde, so misstrauische Verhältniss zwischen Philosophie, Physiologie und Medicin in den freundschaftlichsten und fruchtbringendsten Austausch umzugestalten. In der That bedürfen alle Gütertafeln, all „du sollst“, von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiss, zunächst der physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen; alle insgleichen warten auf eine Kritik von seiten der medicinischen Wissenschaft. Die Frage: was ist diese oder jene Gütertafel und „Moral“ werth? will unter die verschiedensten Perspektiven gestellt sein; man kann namentlich das „werth wozu?“ nicht fein genug aus einander legen. Etwas zum Beispiel, das ersichtlich Werth hätte in Hinsicht auf möglichste Dauerfähigkeit einer Rasse (oder auf Steigerung ihrer Anpassungskräfte an ein bestimmtes Klima oder auf Erhaltung der grössten Zahl), hätte durchaus nicht den gleichen Werth, wenn es sich etwa darum handelte, einen stärkeren Typus herauszubilden. Das Wohl der Meisten und das Wohl der Wenigsten sind entgegengesetzte Werth-Gesichtspunkte: an sich schon den ersteren für den höherwerthigen zu halten, wollen wir der Naivetät englischer Biologen überlassen... Alle Wissenschaften haben nunmehr der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen vorzuarbeiten: diese Aufgabe dahin verstanden, dass der Philosoph das Problem vom

Werthe zu lösen hat, dass er die Rangordnung der Werthe zu bestimmen hat.”⁹

In this annotation, what Nietzsche tried to present is his fundamental understanding of the moral study: on one hand, the moral study should be restored as the study of the history of the generation and development of linguistic concepts; on the other hand, the moral study should be restored as the study of issues and history of values constitution. –Of course, the values here refer to the values which must be reevaluated on the ground of physiology, medicine, and ethnography.

II

As all evidence shows, Nietzsche was serious when he proposed this requirement on the future study of moral history in the annotation. Some later philosophers seemed to treat his requirement seriously as well, including some phenomenologists. Although there was no obvious trace of Nietzsche’s influence on the genealogy of Husserl’s life, *Logical Investigations*, published by Husserl in 1900, the year in which Nietzsche passed away, is regarded as a response to Nietzsche: God is dead! ¹⁰ Now human can only accomplish his own responsibility through self-knowledge! Self-mastery has taken the place of God-mastery, whereas human has to be a subjective ego with sufficient rational self-knowing. Moral re-

87

9 Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 5, S. 288f.

10 Nietzsche thought that the “huge event” of “God is dead” was still on the way, and required two hundred years to be known. Actually, this event was not declared by Nietzsche, but only cited by him. Before him, Hegel and Martin Luther both analyzed and explained the sentence “God is dead”. Counting therefrom, it has been two hundred years of time. For this, see: E. Jüngel, “Friedrich Nietzsche: Atheistische Leidenschaft für die Freiheit”, in: <http://debatte.welt.de/kommentare/32521/friedrich-nietzsche-atheistische-leidenschaft-fuer-die-freiheit>. It must be added here that: Nietzsche’s real declaration is not “God is dead”, but the sentence after that “God remains dead”. (“Gott ist tot! Gott bleibt tot!” in: Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 3, S. 481) However, for the Eastern, this sentence has no meaning, for God has never been alive to them.

sponse to Nietzsche is evident here, though quite indirect. Husserl, on the other hand, was trying to conduct “historical philosophizing”. This kind of philosophizing, of course, is not a casual answer to Nietzsche’s requirement, but much more a response to his contemporary philosophers, Natorp’s and Dilthey’s thoughts of generation and philosophy of history. However, if moral study should be restored as the study of issues and history of values constitution as Nietzsche proposed, then according to Husserl, “historical philosophizing” should be centered on studying issues of “meaning-constitution and meaning-accumulation”.¹¹

88

The direct response to Nietzsche could be found in another phenomenologist, Scheler, who obviously took Nietzsche and Kant as two most important spiritual opponents. His symposium, *The Turn-Over of Values*, written between 1911 and 1914, can be regarded as an answer to Nietzsche’s requirement on the moral history study, as well as an answer which proceeds in “vom Edmund Husserl zuerst scharf formulierte ‘phänomenologische Einstellung’”¹². Later, in his representative writing *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, although Scheler took Kant as the direct spiritual opponent, and criticised his ethical formalism from the negative side, the confirmative side of this writing fitted Nietzsche’s requirement for the moral study proposed in *On the Genealogy of Morality* very well: solving the problem of values and stipulating the hierarchy of values.¹³

In sum, Scheler proposed here that various values constitute an objective and hierarchical system: from sensible values (comfort—discomfort) to life values (nobility—vulgarity), and further up to mental values (good—evil, beauty—ugliness, true—false), until up to the values of the holy and the secular. The relation-

11 Here a famous definition of “history” given by Husserl in his late work can be referred to: “Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung.” (Hua VI, S. 380 f.)

12 See: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte – Abhandlung und Aufsätze*, 1972 Francke Verlag, Bern 1955, S. 7.

13 In Nietzsche, the hierarchy of these values is the hierarchy of goods (Rangordnung der Güter). But what discriminates him from Scheler is that he believed that “Die Rangordnung der Güter ist aber keine zu allen Zeiten feste und gleiche.” Whereas, „die einmal angenommene Rangordnung der Güter ... entscheidet jetzt über das Moralisch-sein oder unmoralisch-sein.” (See: Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, a.a.O., Erstes Hauptstück, 42)

ship of foundations presenting in the hierarchy of values is a four-level partition: values of perception and usefulness, values of life, values of mind, and values of the secular and the holy. Correspondingly, there are four kinds of different feeling-levels: feelings of perception, feelings of life, feelings of mind, and feelings of spirit.¹⁴

Here, Scheler believed that values were neither purely subjective nor purely objective. More often he explored a middle ground through the use of phenomenological views, so that he avoided phenomenologism and ontologism in the field of the study of values. The former restores values completely to the individual or group subjective feelings, denying the possibility of values' being-in-itself; the latter regards values as purely objective, denying that values will vary with the change of subjective feelings. —This is similar with the approach of Husserl who opposed presupposing ideas within the human brain as well as outside of it in *Logical Investigations*.

Scheler's way of thinking has indicated that his ethical discussion responds to Nietzsche's requirement indeed, but this response does not mean the acceptance of Nietzsche's standpoint of the moral history study. On the contrary, in view of Nietzsche's annotation cited above, he did more corresponding criticism on the other side. The criticism at least includes the following two aspects:

The first is the criticism on Nietzsche's thought of the ethics of biologism. Nietzsche viewed British biology or Darwin's theory of evolution as the opponent, often disparaging it, for example, in *Twilight of the Idols*, he set forth a specific section against it in special, but unconsciously his thought became influenced by Darwinism and evolutionary ethics, and even fell under a by-product of Darwin's thought: social Darwinism. The inner-relation between Darwin's theory of evolution and Nietzsche's genealogy of morality might be understood as a relation of the claim of the struggle for survival and the claim of the struggle for power, which belongs to the inner-difference of the ethics of biologism. It's right in such

14 See the further discourse on this problem in the author's "Afterword to the Translation" of the Chinese translation of Scheler's *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Beijing, Sdx-Joint Publishing Company, 2004, p. 909.

an ethical evaluating system that different positions on the problem of moral passions came into being.

Specifically, different from British empiricism, also different from the conclusion of Darwin, the formation of sympathy and conscience would be taken as a result of life decline by Nietzsche, for it went against the powerful trend of original life, and in this sense it was viewed as non-ethical by Nietzsche, at least reactionary in the meaning of ethics. In order to go forward following the path of keeping survival, human must preserve the original trend or primitive impulse, such as reinforcing the will to power, preserving or creating a stronger life type.

Scheler noted this point more or less, so he believed that “Den Irrtum, Leben sei an erster Stelle ‘Daseinserhaltung’, haate ja auch Nietzsche gründlich überwunden, nicht aber den anderen, daß es ausschließlich *Selbsterhaltung*, respektive – nach seiner Auffassung – *Selbstwachstum*.” Thus we can easily understand Scheler’s conclusion: “Vielmehr nahm er [Nietzsche] gerade in *diesem* Punkt die gesamten Irrungen einer falschen und einseitigen Biologie und Psychologie auf, und zwar besonders in der Formulierung, die sie durch das ‘Kampf ums Dasein’-Prinzip durch Darwin erhalten hatten.”¹⁵

The second is the criticism on Nietzsche’s nominalistic standpoint of values. Nietzsche advocated the discussion of the problem of values as well as the regulation of the hierarchy of values, but actually there was a presupposition of a fundamental premise in his whole moral ideas: values and their hierarchy are subjective, artificial, and changing over time. Just for this reason, Nietzsche tended to identify the study of morality with the study of moral history, as well as identify the study of phenomenology of morality with the study of genealogy of morality. And just for this reason, Nietzsche put forward such a proposition: “Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen....”¹⁶ While in the view of Scheler, this showed a basic standpoint of Nietzsche: “die sittlichen Werte würden nur ‘geschaffen’, oder in wertindifferente

15 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d.S. 1921. S. 283.

16 See: Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Chap. IV, § 108.

Phänomene ,hineingedeutet”¹⁷.

For the position of treating this problem, Scheler and Husserl were almost the same. Maybe they had different opinions on the sequence of foundations of the idea intuition and the value intuition, but they both asserted that the inner construction of values and the value perception would be independent of man's will, thus they were both against Nietzsche's view about subjective values. Scheler criticised Nietzsche clearly that: “ ‘Wertgefühle’ aber (z.B. ‘Achtungsgefühl’ usw.) dürfen diese nur darum heißen, weil in der primären Gegebenheit des ‘vollen Lebens’ die *Werte* selbst noch unmittelbar gegeben waren, derentwegen allein sie ja den Namen ‘Wertgefühle’ führen.”¹⁸ Scheler believed that if denying the over-subjective validity of value-in-itself, moral “standards”, “regulations”, “judging rules” would have no way to provide a reasonable illustration of its origin, so that it would lead to moral nihilism in the very end.

As a result, the criticism on Nietzsche's moral position from Scheler can be summarized as: “Nietzsche ist vielmehr in die Richtung einer Verneinung des Wertes der Zivilisation und zur Verherrlichung dessen gekommen, was er schließlich die ‘blonde Bestie’ nannte.”¹⁹ – What presents here is a representative basic attitude and position of the advocate of the phenomenology of moral consciousness towards the genealogist of morality.

91

III

However, this article is not aiming at cleaning the normal responses from phenomenology or phenomenology of moral consciousness to Nietzsche's genealogy of morality, but at discussing a more representative special case in those responses: the relationship between the phenomenology of moral consciousness

17 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a.a.O., S. 208.

18 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a.a.O., S. 207f.

19 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a.a.O., S. 289. – In the book *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche ever praised the “noble race” of “carnivores”, and called them “blond beast” (blonde Bestie). (Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 5, S. 275)

of Eduard von Hartmann²⁰ and the genealogy of morality of Nietzsche.

Eduard von Hartmann (1842~1906) is contemporary with Nietzsche. He was born merely two years earlier than Nietzsche and passed away six years later than him. His youthful work *The Philosophy of the Unconscious* (1868) made him famous.²¹ Nevertheless, his later work *The Phenomenology of Moral Consciousness* (1879), which he thought more important and maturer, never obtained any deserved wide concern.

If reviewing the history of the use of term “phenomenology”, then strictly, Hegel’s *Phenomenology of Spirit* cannot be counted as a phenomenological work in the usual understanding of today, for it is overly speculative in style while lacking description in methods. Actually, the philosophy of Aristotle and that of Kant would match the title of phenomenology much better, for the former is in reference to its means of classification from the intuitive description used in any research field, while the latter is in term of the whole field of phenomenal issues pointed by his eyes. If judging and evaluating by the most characteristic standard of Husserl’s phenomenology today, we will reach a surprising fact: the contemporary first phenomenological work actually is not Husserl’s *Logical Investigations* (its second volume called “*Phenomenological and Epistemological Investigations*” only in name), but Eduard Hartmann’s *The Phenomenology of Moral Consciousness*. This further means that what the contemporary first phenomenological work in phenomenological style talks about is not the problem of cognitive phenomenology, but the problem of moral phenomenology.

It’s right in this Hartmann’s work that the problem of phenomenology of moral consciousness is discussed systematically. The human moral system un-

20 Different from his nephew Nicola Hartmann (1882~1950), who is also a philosopher. The following part will call Eduard von Hartmann as Hartmann for short.

21 Nietzsche called Hartmann as “Schalk” in his *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, and devoted much space to satirize this work of Hartmann: „seine berühmte Philosophie des Unbewussten – oder um deutlicher zu reden – seine Philosophie der unbewussten Ironie geschrieben. Selten haben wir eine lustigere Erfindung und eine mehr philosophische Schelmerie gelesen als die Hartmanns” (Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 1, S. 314)

derstood by himself is a trinity composed by feeling-morality, reason-morality, and taste-morality.²² That means: first of all he is a trialist in the philosophy of morality. Actually trialists in the area of morality can be already found before that, for example, Schleiermacher divided his ethics into doctrine of goods (ethics of habitus), doctrine of duties (ethics of rationality), and doctrine of virtues (ethics of nature).

In the view of Hartmann, his phenomenology of moral consciousness was in substantial agreement with the study of moral concept history and physiology study as Nietzsche required in *On the Genealogy of Morality*, “Er glaubte, mit seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins bereits das geleistet zu haben, was Nietzsche (in der Anmerkung am Schluß der ersten Abhandlung “Zur Genealogie der Moral”) von künftigen moralhistorischen Studien erwartete: Eine möglichst umfassende Katalogisierung unterschiedlicher moralischer Überzeugungen, deren Entstehungsgeschichte aus dem Unbewußten und deren wissenschaftliche Durchleuchtung (“physiologische Beleuchtung und Ausdeutung”, wie Nietzsche schreibt). Deshalb hat es Hartmann besonders gekränkt, daß Nietzsche seine Ethik nicht gründlich studiert hatte.”²³

Of course, Hartmann didn’t think naively that his phenomenology of moral consciousness could be ranked with Nietzsche’s genealogy of morality. The main rival assumed by him in this book was Schopenhauer, not Nietzsche.²⁴ This was not because he thought he was closer to Nietzsche, but more because he didn’t take Nietzsche as a real philosopher of morality. In fact, in the tradition of German philosophy of morality, Hartmann acted more like Schopenhauer’s companion rather than Nietzsche’s, for the situation here was not the same as that in French

22 The part “feeling-morality” of the book is edited and added the introduction by Jean-Claude Wolf, republished in 2006 (Ed. von Hartmann, *Die Gefühlsmoral. Mit einer Einleitung herausgegeben von Jean-Claude Wolf, Philosophische Bibliothek Bd. 587, Felix Meiner Verlag GmbH Hamburg 2006*). The author will accomplish the translation and the publication of this part in the book in the year, and plans to accomplish the translation and the publication of the whole book in recent years.

23 Jean-Claude Wolf, “Einleitung des Herausgebers”, in: Hartmann, *Die Gefühlsmoral, a.a.O.*, S. 11.

24 Hartmann, *Die Gefühlsmoral, a.a.O.*, S. 26.

philosophy, British philosophy, and Scottish philosophy. In German philosophy, the mental resources of the enhancement of feeling-morality appears quite scarce compared to the overflow of reason-morality. In a broad sense, Nietzsche's thought of morality could be fitted into the category of reason-morality, while "reason-morality" said here is not the same as Kant's rationality of duties, but more like a type of rationality of tools or values. It means: the standard of "rationality" consists in whether it favors the excellence or power of race or not.

The trialism of Hartmann is trialism because he believed that human moral system would be imperfect on a theoretical basis if lacking any one of them. For example, if there was only reason-morality and taste-morality while no feeling-morality, human beings would lack ethical enthusiasm, moral passions, heroism, etc. Therefore, in his point of view, "kann weder die harmonische oberflächlichen, wo eine Abgerundetheit der Geschmacksmoral noch die zur Pedanterien neigende abstrakte Vernunftmoral mit der Gefühlsmoral siegreich konkurrieren".²⁵

94

But a complete foothold on feeling-morality, just like a total appeal to sympathy by Schopenhauer, would make a moral system become one-sided and broken. Here when Hartmann criticised Nietzsche's moral claim of anti-sympathy and anti-conscience, he also presented his basic attitude towards the moral consciousness of sympathy and even towards feeling-morality-general: "Deshalb schießt Nietzsches Verwerfung des Mitleids in Bausch und Bogen weit über das Ziel hinaus und erweist sich als ein bloßes Kokettieren mit Barbarei und Bestialität. Unschätzbar als subsidiäre Triebfeder, völlig unzulänglich als allein bestimmendes Prinzip – dies muß unser Endurteil über das Mitgefühl sein."²⁶

Here it shows that, even if Hartmann had special preference to feeling-morality, he would not think that it could take the place of taste-morality and reason-morality.

IV

25 Hartmann mentioned Nietzsche merely five times in the book, but discussed Schopenhauer about sixty times. – But Hartmann used the space of one chapter in *Ethics Study* to discuss "Nietzsches 'neu Moral'". (See: *Ethische Studien*, the same book as above, pp.34-69)

26 Hartmann, *Die Gefühlsmoral*, a.a.O., S. 96.

As discussed till now, we can roughly seize some essential difference between Nietzsche's suggestion of the study of development history of moral concept and the value-generating process and the suggestion of the study of phenomenology of moral consciousness.

In fact, if there was some similarity and comparability existing between Nietzsche's ethical requirement and certain ethical suggestion to date, then this kind of ethical suggestion should be evolutionary ethics or biological ethics. It does not indicate the evolution of morality, but the evolution as a standard for judging the morality. Here good and evil is understood as good or not good for related species' self-preservation. In Nietzsche, good and evil was understood as good or not good for related species' self-strengthening and self-variation. Ethics was not the problem of "should"(Sollen) any more, but changed to the problem of "will"(Wollen). In other words, there was no traditional ethical appeal at Nietzsche. This is firstly because the traditional ethical requirement "you should"(du sollst) has been replaced by the claim of "I will"(ich will) in the philosophy of will to power.

So far as that is concerned, Nietzsche's philosophy of morality has reached the other realm of "good and evil" in the traditional sense, and has nothing to do with what is generally termed ethics. Just as what we could say to religious ethics that: the problem of the relation of God and human is not ethical in normal sense any more, we could also say to Nietzsche's philosophy of morality that: the problem of the relation between evolving or evolved superman and common man has gone beyond the range of ethical problem in usual sense. No matter whether naming his ideas as non-moral ethics or non-ethical morality, the meaning is the same: they are all superman, all too superman.

All ethics of evolution has an outstanding characteristic: all of morality and values are taken as generated, thus only effective in special historical period of time. This is the view of morality which becomes more and more popular in social life under the deepened influence of modern natural science. Nietzsche was under this influence unconsciously.

The way of taking the morality as certain moral habitus (acquired habi-

tus) is not conflicting with the suggestion of the phenomenology of moral consciousness. On the whole, there does not exist an either-or relationship between Nietzsche's suggestion on the philosophy of morality and the philosophical theory of phenomenological moral consciousness. That is the reason why the author adopts "and", not "or", in this article's title. The relationship between the phenomenology of moral consciousness and the genealogy of morality is a kind of including and included relation. The former regards the latter as an indispensable component of its own work.

The analysis of human ethical phenomena from the phenomenology of moral consciousness has shown that: Nietzsche's genealogy of morality belongs to the problem scope and work area of the phenomenology of moral habituality. While in the overall study field of the phenomenology of moral consciousness, besides the area of moral habitus, the other two study areas could and should be included: the phenomenological study areas of moral nature and moral rationality. The author ever made a detailed clarification of this threefold division in the article "On the Origin of Moral Consciousness"²⁷. What needs to emphasize here only is that it does not quite agree with Hartmann's trialistic philosophy of morality.

In brief, moral nature indicates some innate and non-acquired moral abilities. They are similar to the virtues in Aristotle. For example, if we say that the virtue of dog or horse lies in the virtue of loyalty, then in the sense of this, we can also view sympathy as moral nature or one of inbred virtues. Surely in Aristotle acquired virtues also exist, that is, acquired moral abilities. They involve acquired cultivated moral abilities. These abilities, on one hand correlate with acquired ethical custom, on the other hand are relevant to rational reflection and judgment. The former is what we call moral habitus or moral habits, while the latter is what we call moral rationality, or Hartmann's reason-morality. The morality of nature and the morality of habitus constitute two types of feeling-morality in the sense of Hartmann. Those three types of moral abilities may interconvert with one another. Moral nature may devolve into acquired ability, while moral habitus

27 Liangkang Ni, "On the Origin of Moral Consciousness", in *Wen Dao*, Kejian Huang (ed.), Fuzhou, 2007, pp. 47-64.

and moral rationality may convert into moral nature through meaning-constitution and meaning-accumulation as Husserl pointed out. Many such examples could be cited, and more than one have found it so.

Kant ever mentioned the following requirement in the area of epistemology: “Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: *Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?* gnugtuend werden beantwortet haben.”²⁸ Actually this requirement also applies to the field of ethics,²⁹ as long as we use “congenital (angeboren)” instead of “a priori” and use “acquired” instead of “synthetical”. That is a transformation of epistemological concepts into physio-psychological concepts. The work of the phenomenology of moral consciousness is related therewith.

Of course, in reference to the aim of this article, our eyes should be cast mainly on such a problem: could moral study be equal to the study of “the development history of moral concept”? Conversely, can the study of genealogy of morality replace the study of phenomenology of moral consciousness? As discussed above, the answer to this problem surely is negative.

V

We can demonstrate this kind of necessity by a specific case analysis here. Nietzsche's book *Human, All Too Human* was published in 1878, while Hartmann's *The Phenomenology of the Moral Consciousness* was published in 1879. There was no sign to show that Hartmann had ever been influenced by Nietzsche on the moral feelings of gratitude and revenge. But the coincidence is that they both

28 Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: *Kant-Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1983, Bd. 5, S. 139) While he has said before that: “daß eine gnugtuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes, und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach.” (*Kant-Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 138).

29 Surely including the area of linguistics (see the author's article “After national mind and cultural differences—Taking the linguistic philosophical thought of William Humboldt as the starting point”, *Jiangsu Social Sciences*, vol. 3) and the area of etymology as Nietzsche said.

had some discussion on the phenomenon of retribution (Vergeltung) in human feeling activities in their respective works. This retribution is divided into two types: gratitude (Dankbarkeit) and revenge (Rache). Their respective descriptive analysis on it right presents that there is a fundamental difference between them.

In the book *Human, All Too Human*, Nietzsche discussed “gratitude and revenge” particularly in a section: “Der Grund, wesshalb der Mächtige³⁰ dankbar ist, ist dieser. Sein Wohlthäter hat sich durch seine Wohlthat an der Sphäre des Mächtigen gleichsam vergriffen und sich in sie eingedrängt: nun vergreift er sich zur Vergeltung wieder an der Sphäre des Wohlthäters durch den Act der Dankbarkeit. Es ist eine mildere Form der Rache. Ohne die Genugthuung der Dankbarkeit zu haben, würde der Mächtige sich unmächtig gezeigt haben und fürderhin dafür gelten. Desshalb stellt jede Gesellschaft der Guten, das heisst ursprünglich der Mächtigen, die Dankbarkeit unter die ersten Pflichten. – Swift hat den Satz hingeworfen, dass Menschen in dem selben Verhältniss dankbar sind, wie sie Rache hegen.”³¹

98

The description of gratitude and revenge here has writers’ free and exaggerated style, but the quoted assertion of the writer Swift constitutes the exception in that paragraph on the contrary. Of course, the main point of this article is not the judgment on Nietzsche’s analysis, but the desire of pointing out the fundamental difference between the genealogy of morality and the phenomenology of moral consciousness.

Hartmann expended great length on analyzing “gratitude and revenge” in his system of the philosophy of morality. In the book *The Phenomenology of Moral Consciousness*, he handled ten types of moral feelings totally, which all belong to nature or impulse or instinct. The fourth type in them is “reverse feeling”(Gegengefühl), also called “retribution-desire” (Vergeltungstrieb). The basic manifestation of this type of instinct is constituted by “gratitude and re-

30 Nietzsche said here in German “der Mächtige”. If we consider the key concept of his philosophy “Will to Power (Wille zur Macht)”, then this word can be translated to “powerful man” as well.

31 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, a.a.O., Erstes Hauptstück, 44, “Dankbarkeit und Rache”.

venge". Hartmann described the relation of the instinctive revenge and the rational reflection as such: "das natürliche Gefühl drängt ebenso unwillkürlich zu sofortiger Revanche, wie es zur Notwehr drängt. Im modernen Kulturleben, wo die Reflexion alles überwuchert, kann man die unmittelbare Identität des reaktiven Gegengefühls, aus welchem die Notwehr und die Revanche entspringen, fast nur noch da beobachten, wo die Revanche aus dem Gefühl so schnell erfolgt, daß die Reflexion keine Zeit gehabt hat, sich dazwischenzudrängen (was hernach oft genug zur Reue führt). Sobald die Reflexion Zeit hat, dazwischenzutreten, sucht sie sich der Situation zu bemächtigen und arbeitet da dem Vergeltungstrieb entgegen, wo die Befriedigung des letzteren mit Nachteilen für das eigene Wohl verknüpft, oder auch, wo sie durch höhere sittliche Rücksichten verpönt ist."³²

There are lots of similar characterizations in Hartmann's description of the phenomenology of moral consciousness. Compared with the previous discourse of Nietzsche, what demonstrates here first of all is not only the difference between the philosopher and the writer, but also the distinction of their thoughts and expressive styles. The author will explain this point further later. Here attention should be firstly paid on an obvious difference in the conclusion from analysis

Nietzsche held a standpoint in the analysis of morality: the validity of morality and values depends on the context of various times and various cultures. So did the problem of revenge. He believed that, "wenn jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, so ist er nach dem Maassstabe einer früheren Cultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch."³³ This kind of relativism of morality and relativism of values extend to the highest scope of morality "good and evil": "zwischen guten und bösen Handlungen giebt es keinen Unterschied der Gattung, sondern höchstens des Grades."³⁴ As a matter of fact, judging as such, there is not much room left for discussion. Readers have to either accept it or refuse it. We can even say that the type of revenge and justice is only the distinction of degrees,

32 Hartmann, *Die Gefühlsmoral*, a.a.O., S. 63.

33 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, a.a.O., Erstes Hauptstück, 42.

34 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, a.a.O., Erstes Hauptstück, 107.

thus it is relative as well. We even cannot say it is moral or immoral at all, no matter in the past or at today. That means we can only keep silent eventually in moral issues. So moral relativists have to cancel their own right of speech in the end.

While in the respect of Hartmann, we see that he pointed out some essential categories of phenomena of the nature of mind, for example, he at least found out certain instinctive issues in the revenge: that means happening involuntarily and without hesitation, and thus he assured that this type of moral feeling had essential difference from moral judgment and moral reflection. His further analysis showed that: the fundamental meaning of the term “criminal law” (Strafrecht) in German is “penalty law”, so any criminal laws are correlated with the means of revenge as certain national behaviors, and so on. In this sense, justice is a promised product of rationality, but it rests on moral nature and moral feelings more or less.

100

Here we are not planning to introduce Hartmann’s philosophy of morality completely and systematically, but only want to indicate that: some fundamental phenomenological issues can be found in Hartmann.

VI

Nietzsche’s thought of the genealogy of morality is the unusual voice in his age. Whereas today, though in a morass of internal contradictions, it has represented a kind of general orientation of moral evaluation. Contrary to the circumstances of one hundred years ago, it becomes more and more difficult to resist that attitude of mind instead.

After all, Nietzsche’s genealogy of morality is merely a lead-in in this article, the author hopes that in the very end it could bring out a characterization of the phenomenological work of moral consciousness. What remains unsolved is whether Hartmann’s analysis of moral consciousness is right the model of the analysis of phenomenology of moral consciousness or not. No matter whether Hartmann’s phenomenology of moral consciousness belongs to real descriptive analysis of phenomenology of moral consciousness or not, we can at least try to formulate a few fundamental properties of the phenomenological work of moral

consciousness as follows:

1) Property of **intuition**: the analysis of phenomenology of moral consciousness is not a contingent idea, not a temporary inspiration, not a casual imagination, neither a speculative assumption. It must be attached to the intuition, that is, a direct hold of moral consciousness in both two aspects of construction and generation. Where the intuition extends to, where the analytic work of phenomenology will proceed. The study of phenomenology of moral consciousness must face moral-consciousness-in-itself directly. At this point, the study of Hartmann is up to the standard of phenomenology, and he “vermittelt ein Bild vom Reichtum moralischer Intuitionen”³⁵.

2) Property of **reflection**: reflection here indicates that consciousness reflects on its own activities and ways of activity. It is reflexive, introspective, and reflective. The phenomenology of moral consciousness firstly is not the observation and judgment of social mind or national spiritual state, but needs to satisfy the self-evidence within the moral observation of oneself first of all. Specifically, if a phenomenologist of moral consciousness himself never experienced despair, he could not reflect despair in the true sense, neither can he take it as an object of analysis of the phenomenology of moral consciousness—indicating the phenomenology of despair particularly here.

3) Property of **description and interpretation**: the phenomenology of moral consciousness first of all requires a detailed description of the characteristics of conscious phenomenon step by step. This is similar to the method which Husserl used to describe the conscious phenomenon of perception in *Logic Investigations*. That kind of description is also applied to psychology, for assuring the structure of mind. Similarly, the phenomenology of consciousness assures the structure of consciousness by **the method of description**. Secondly, it also traces the generation of consciousness by **the method of interpretation**. This kind of interpretation means to interpret the motivation of consciousness. Through methods of description and interpretation, the phenomenology of consciousness unfolds in two aspects of intentionality longitudinally and transversely, that is, in an aspect

35 J.-C. Wolf, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hartmann, *Die Gefühlsmoral*, a.a.O., S. 12.

of constitutive phenomenology, or in an aspect of generative phenomenology. In this sense, they on one hand are different from the normal value judgment; on the other hand they are different from causal explanation in natural science.

4) Property of **neutrality**: this is the work requirement of Husserl to the analysis of phenomenology of perceptual consciousness: with the attitude as a disinterested onlooker, one should try the best to face the thing-in-itself under the circumstances of eliminating all preconceptions and prejudices. The analysis of phenomenology of moral consciousness needs to focus on this requirement in particular. Nietzsche suggested that, "In jeder Philosophie giebt es einen Punkt, wo die ‚Überzeugung‘ des Philosophen auf die Bühne tritt."³⁶ The opinion is profound indeed, and it has been reinvestigated in various tones by Heidegger and almost all the other hermeneutists. But the key point at here and all the other places is: it cannot provide any excuse for the casual understanding and over-annotation of consciousness or thought, but it can be taken just as a warn, that is, asking thinkers to introspect their own standpoint or intervention of "beliefs". Simultaneously it is also building an unreachable critical point ready for the approaching as far as possible.

5) Property of **essence assurance**: this is the elementary property which any analytic work of phenomenology must have, and it surely applies to the phenomenology of moral consciousness too. The study of phenomenology is the intellectual intuition characterized by the certainty of categories. The phenomenology of moral consciousness is not aiming at grasping the moral essence behind the moral phenomena, but at seizing the essence acting as the phenomenon. That means various properties of moral consciousness: nature, habitus, and rationality are all self-given in some way as well as self-appearing directly.

Finally, we may conclude that: on one hand, the relationship between the genealogy of morality and the phenomenology of moral consciousness is in content: the study of the generation history of moral consciousness and the development history of moral concept constitutes an important part in the phenomenology

36 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a.a.O., Bd. 5, S. 21.

of moral consciousness, at least one third of the domain of problems. While on the other hand, compared to the genealogy of morality, the real merit of the phenomenology of moral consciousness maybe is not the fitted content and topic with the genealogy of morality, but the maturity of methods which is reached due to the initiation and application of those methods by Hartmann, Husserl, Scheler, and others.

(Translated by *Yu WANG*)

LEIBNIZ, THE *PESSIMUM*, AND THE DEATH PENALTY

The moral and/or juridical arguments for abolishing the death penalty as it now stands succeed to some degree because the moral and/or juridical arguments for the death penalty are weak. Such arguments only have to show that the currently cited grounds for upholding the death penalty fail to meet the rationales and criteria that their adherents advance. However, arguments for or against the death penalty appeal to moral principles which are not neutral with regard to metaphysical issues; moral assertions come with ontological and epistemic commitments. No argument about equity or fairness or justice can be made without premises which express what kinds of things there are, what one can be said to know, and what an agent is free to do. This paper explores a different approach to the merits of the death penalty based on Leibniz's metaphysical principles: monads' phenomenal expression, pre-established harmony, super-essentialism, individuals' inner programs, and moral agents' freedom to act like "little gods". This paper presents Leibniz's picture of an individual who freely chooses to contribute to the moral *pessimum* (the worst compossible state-of-affairs) and the compensatory scheme that requires an effort by a community of rational agents to redress the overall balance of moral good. On this view, there is a positive requirement for the benefit of a community of minds to invoke the death penalty for a murderer whose individual concept contributes to the *pessimum*, and

whose continued life retards efforts to achieve an optimum state where moral good outweighs moral evil.

Deficiencies in arguments for the death penalty – a new approach

The legal notion of the death penalty has several putative bases, not all of which are compatible: retribution, recompense and deterrence. On the basis of retribution it is claimed that the death penalty exacts a severe punishment as payback for a serious harm. On the basis of recompense, it imposes a severe punishment intended to restore the balance in equal kind for the willful deprivation of the victim's life. And on the basis of deterrence, the severe punishment is meant to serve as an example to other would-be criminals in order to give them sufficient grounds for refraining from committing a heinous crime. As is well known, each of these rationales for the death penalty has its problems.¹ It could be argued that a life term in prison is a more severe punishment than the death penalty since a living prisoner constantly experiences deprivation of his liberty, where an executed culprit has lost the ability to experience deprivation of his liberty. It has also been vigorously argued that, as a matter of fact, the death penalty as a serious deterrent does not work, both in terms of the steady statistical frequency of murders in states with the death penalty, and in terms of an underlying confusion in establishing a criminal's motives. In other words, a would-be murderer could think - even with little or no grounds - that he has a good chance to escape arrest, or that the loss of his own life (if convicted and sentenced) weighs less than his victim's loss of life, and so forth.

The strange feature of the deterrence theory is that the death penalty is thought to exert its greatest force *not* against the guilty person, but against those who are not yet guilty. Even if it could be proved that the death penalty did act as a salutary caution for those about to commit serious crimes, it would not by itself function as a severe punishment for the culprit; some other ground would be

1 All of the articles (except one) in Bedau 1998 are against the death penalty; there are four articles in favor of and four against in Bedau & Cassell 2005.

needed to justify depriving this person of their life. Let us imagine a state whose judicial branch invokes the death penalty consistently, promptly and comprehensively and that the number of murders in the state drops to zero. Let us further imagine that, in this scenario, there is ample evidence that there are no further murders and ample evidence that the consistent application of the death penalty has been the sole reason for that decrease. There would then be a strong moral obligation to sentence murderers to death, since public awareness of that penalty prevents any number of serious crimes from occurring. However, this poses a conundrum about the moral force behind the penalty's purpose. That is, if the sole reason for invoking the death penalty is that it acts as a deterrent for crimes which merit death, then the moral force of the deterrent acts *on those who have not committed any crime*; and further, if there is no other reason than deterrence, and this purpose is successful, then there doesn't seem any reason to punish the criminal.

The arguments for the abolition of the death penalty are not the same (or do not accomplish the same thing) as arguments against the death penalty. The moral and/or juridical arguments for abolishing the death penalty as it now stands succeed to some degree because the moral and/or juridical arguments for the death penalty are weak. The predictive reliability of some of the premises in the various arguments for the death penalty is subject to empirical disproof. The weakness of some of the current arguments for the death penalty hinges on their failure to demonstrate that deterrence works or that a religious sanction is appropriate or that modern societies can remain civil (if not civilized) even with "a life for a life". The arguments for the abolition of the death penalty only have to show that the currently cited grounds for upholding the death penalty fail to meet the rationales and criteria that their adherents advance. In contrast, the arguments against the death penalty as an immoral policy have to show more than just that: they have to show that *in principle* the death penalty cannot be morally justified.²

Before his death in 2002 the best known advocate (in the US at least) of the death penalty was Ernest van den Haag who mounted a vigorous defense on many fronts in a lengthy series of books and articles (summarized in his 1986

2 For the abolition of the death penalty see esp. Kurtis 2004 and Sarat 2002.

Harvard Law Review paper). Against the charge that the death penalty discriminates against certain groups he stated that justice is independent of distributional inequalities: "justice requires that as many of the guilty as possible be punished, regardless of whether others have avoided punishment. To let these others escape the deserved punishment does not do justice to them or to society. But it is unjust to those who could not escape." With regard to the deterrence thesis he admits that there has been no conclusive evidence that the death penalty is a better deterrent than the threat of alternative punishments. Thus he declares that deterrence is not "altogether decisive" for his view; he would favor retention of the death penalty *as retribution* even if it were shown that the threat of execution could not deter prospective murderers not already deterred by the threat of imprisonment. Hence, van den Haag's principal ground for advocating the death penalty is retribution: "the severity and finality of the death penalty is appropriate to the seriousness and the finality of murder". Retribution is "an independent moral justification" and cites Kant and Hegel, who, he argues, insisted that, when deserved, execution affirms the culprit's humanity by affirming his rationality and responsibility. "The murderer learns through his punishment that his fellow men have found him unworthy of living; that because he has murdered, he is being expelled from the community of the living.... By murdering, the murderer has so dehumanized himself that he cannot remain among the living. The social recognition of his self-degradation is the punitive essence of execution".

108

In a recent book review³ Michael Rosen tenders an argument for the death penalty which he derives from his interpretation of Kant's ethics. Rosen claims that Kant believes that punishment should be retributive: "we should punish wrongdoers to the degree that matches the gravity of their crime (including the death penalty for murderers) even if no wider social benefit comes from doing so." Rosen admits that on the conventional, modern view of punishment a good action must benefit a morally valuable being; so it is hard to see how such a radically retributive view, which would deprive a moral being of his life, could be defended. If there are no benefits to other human beings (now or in the future)

3 Rosen (2008) Review of Allen Wood's *Kantian Ethics*. TLS 17 October. No. 5507.

to balance depriving the culprit of his welfare (or well-being), how could it be morally right? But Rosen claims that what matters most for Kant is “respecting the inner core of moral personhood we all carry within us – promoting people’s welfare is secondary to that.” In general for Kant, “justice means holding moral agents responsible for their actions. Punishment is a way of expressing respect for moral personhood, something that the criminal can recognize that he deserves and justice... has a clear priority over the duty to promote welfare.”

Rosen admits that it may seem a very odd way of showing respect for personhood when the state puts an end to the life of someone in whom personhood is embodied. “The fact that we value personhood within ourselves does not mean that we should value life above all things. Because personhood is not just an empirical property of human beings, it can be honored even when life has been sacrificed.” Rosen’s attribution of this view to Kant’s ethics issues in strict implication: “even if society were about to dissolve, it would still be right to put the last murderer to death, Kant says. The point is not to uphold society but to uphold justice itself. ‘For if justice goes, there is no longer any value in men’s living on the earth.’”

Rosen concludes this striking (albeit brief) argument with the declaration that Kant’s rigorous conception of the link between justice and personhood is rooted deeply in his moral thought. “The idea that ethics is based upon a single value, personhood, which cannot be increased or diminished by any action that we take, ties Kant’s ethics, for better or worse, to the picture of human beings as poised between two worlds, the noumenal and the empirical.... Our aim in the empirical world should be to act in ways that are expressive of our membership of the noumenal world.” My argument from Leibniz’s ethics follows a similar line and derives its force from similar concepts: Kant’s idea of personhood is found in Leibniz’s idea of an individual’s complete concept, justice is for Leibniz the attempt to establish a balance of good over evil, and the human spirit for Leibniz stands at the juncture of the monadic world and the phenomenal world; through their actions the community of spirits expresses their will to realize the best of all possible worlds.

It seems to me that any argument for or against the death penalty appeals to moral principles which are not neutral with regard to metaphysical issues; moral

assertions come with ontological and epistemic commitments. No argument about equity or fairness or justice can be made without premises which express what kinds of things there are, what one can be said to know, and what an agent is free to do. If these metaphysical ideas are not overtly expressed in moral debate, in principle they must be expressible. Let us attempt to explore a completely different approach to the merits of the death penalty based on Leibniz's picture of an individual who freely chooses to contribute to the moral pessimum (the worst compossible state of affairs) and the compensatory scheme that requires an effort by a community of rational agents to redress the overall balance of moral good. The second section discusses the pervasive determinism at the monadic level, the notion that a rational agent deliberates upon and carries out actions based on apparent goods, and the notion that a self-conscious being is a free agent and hence can be held responsible for his actions. The third section presents Leibniz's view on moral good and evil, the compensatory scheme of global good and global evil, and the idea that finite agents can act like "little gods" in their own domain. In conclusion, the fourth section argues that there is a positive requirement for the benefit of a community of minds to invoke the death penalty for a murderer whose individual concept contributes to the pessimum, and whose continued life retards efforts to achieve an optimum state where moral good outweighs moral evil.

110

Determinism, rationality and responsibility in Leibniz's metaphysics

Leibniz thought of nature as having two levels: the micro-level of monads and their linkages; and the macro-level of organized composites, aggregates of monads that are the fundamental fabric of the phenomenal world. According to the principle of pre-established harmony there is a strict parallelism between the two levels: like two clocks that are perfectly synchronous, monadic inner changes exactly correspond to observable interactions between particular things. (MES pp. 253-60) There is also an exact correspondence between such monadic inner changes and sentient beings' ideas about those changes. According to his super-essentialist position, there are no accidental properties and no contingent events;

everything that can truly be predicated of a particular thing belongs to the essence of that thing. (DM §8 MES pp. 64, 69) On his view the history of each composite thing is the unfolding of its constituent monads' own inner natures. Each monad has an internal program, designed to run through a very precise sequence of stages, and since a composite thing's particular profile or aggregate shape is the "result" of a dominant monad's organization of its subordinate monads, its entire history is contained in its concept. Thus, a composite thing's perceptions at any given time and place are, strictly speaking, the consequences of its ordering principal monad's internal phase of development. This thesis of super-essentialism is crucial to his understanding of an individual's freedom in thought, responsibility for his actions, and hence his fittedness for punishment.

According to his reading of determinism, Leibniz holds that there is an ensemble of initial conditions that comprise the material configuration of the world in space and time, and a set of natural laws that describe the ways all material objects in the world must behave under certain conditions. The set of natural laws decided upon by God in bringing about the actual world, when applied to the initial conditions, permits exactly one material history of the world (or one history of the material states of the world). However, this interpretation of determinism does not take account of Leibniz's insistence that there are two levels of reality: the basic level which comprises an infinite plurality of monads, some of which are intelligent monads or minds, and the phenomenal level which comprises material bodies and the proximate relations between them. The natural laws which govern the world of bodies are mechanistic and accord with efficient causes, the higher laws which govern the world of minds are purposive and accord with final causes. There is no causal interaction between monads, since their changes of state are no more than expressions of the unfolding of their inner program. Although conscious agents think that their actions bring about changes through causal efficacy, strictly speaking what they observe as phenomenal changes are the coincidence, by way of pre-established harmony, of one monad's unfolding in exactly that state (taken as a cause) with another's monad's unfolding in its state (taken as an effect).

He says that, "God has made each of the two substances from the beginning in such a way that though each follows only its own laws which it has received with

its being, each agrees with the other, entirely *as if* they were mutually influenced.” (PPL p. 460) There are two realms in which events unfold⁴: “Nature has as it were an empire within an empire, a double kingdom so to speak, of reason and necessity, or of forms and the particles of matter.” (PPL p. 409) The law that governs the monadic realm is one of efficient causality, whereas the law that governs the spiritual realm is one of purposive causality. “These kingdoms are governed each by its own law, with no confusion between them, and the cause of perception and appetite is no more to be sought in the modes of extension than is the cause of nutrition in the form of soul.” God brings it about that “two very different series in the same corporeal substance respond to each other and perfectly harmonize with each other *just as if* one were ruled by the influence of the other.” (PPL pp. 409-10) Eric Sotnak comments that, “since it is true that the mind does not causally influence the behavior of the body, it is no objection to point out that all the actions of the body are materially determined. God has ordained matters, from eternity, to be such that the mind freely makes the choices that it makes, and the body, materially determined though it may be, behaves *just as if* the choices of the mind exerted causal influence on it.”⁵ The “as if” clause in both Leibniz quotes indicates that from the agent’s point-of-view, without complete knowledge of the efficient laws at the monadic level, it acts according to the (tacit) hypothesis that, if this is the end it wants to bring about from amongst the many possible ends that it *could* desire, then this course of action is the best option to bring about that end. God does *not* bring it about that the agent could consider only one end as the end worth aiming for, only that *if* that is the end the agent aims at, then the material conditions of his body and other bodies are suitably arranged such that the agent’s willing his goal is best fitted to that course of action.

Leibniz calls the agent’s exemption from complete closure at the material level “a private miracle” when he says that “free or intelligent substances are not bound by any subordinate laws of the universe, but act *as if* by a private miracle, on the sole initiative of their own power, and by looking towards a final cause

4 On Leibniz’s two realms, see esp. Bennett in Rutherford and Cover 2005 pp. 135-55.

5 Sotnak 1999 p. 206.

they interrupt the connexion and the course of the efficient causes that act on their will.”⁶ According to R. C. Paull, the “subordinate natural laws” are the laws of material causation and these laws do not determine the choices of rational minds. The laws that do determine their choices cannot be formulated as universal principles. In order for any creature to make an accurate prediction of the consequences of its actions it would have to appeal to universal principles.⁷ Without the ability to make an accurate prediction, akin to divine foresight, the agent must make an informed guess, and this means that it thinks that things could turn out otherwise. From its point-of-view, in contemplating the available options, it can make no difference that, as a matter of fact (i.e. a contingent future event knowable only by God), things turn out just the way they do. Leibniz says that “since nothing can happen which is not according to order, it can be said that miracles are as much subject to order as are natural operations, and that the latter are called natural because they conform to certain subordinate maxims [=laws] which we call the nature of things.” (PPL p. 307) Sotnak comments that, “for Leibniz there is something about the nature of the mental that essentially precludes it from being even possibly subsumable under laws of material causes.... Since choices are based on perceptions, and thus irreducibly mental, material determinism, if true, would render all creatures (literally) mindless automata. And where there is no mind, there are no choices. Where there are no choices, there cannot be freedom.”⁸

In addition to claiming that material determinism does not operate outside its proper domain, Leibniz must also argue that no other version of determinism operates in the mental domain. If it were true that a rational agent could know its own “nature” (individual concept) to such an extent that it was able to infallibly infer that, given a certain set of circumstances, it would choose one and only one course of action, then it would be determined in its choices from within (so to

6 Quoted by Sotnak 1999 p. 207; Leibniz on miracles, see Jolley in Rutherford & Cover 2005 pp. 124-29.

7 Paull 1992 pp. 218-35.

8 Sotnak 1999 p. 210.

speak) and hence not free.⁹ Hence, Leibniz argues against this possibility: “the mind has this much physical indifference, that it is not even subject to physical necessity, far less metaphysical; that is, no universal reason or law of nature is assignable from which any creature, no matter how perfect and well informed *about the state of his mind*, can infer with certainty what the mind will choose.” (MP p. 102) Physical necessity is not a synonym for material necessity but for moral necessity, as another passage makes clear: “It is an issue of physical necessity that those who are confirmed in the good, the angels or the blessed, should act in accordance with virtue, so that in certain cases, indeed, it could even be predicted with certainty by a creature what they should do.” (MP p. 101) Let us immediately point out that these “certain cases” where agents could predict their actions refer to pure disembodied minds (angels) who are not subject to material determination.

114

The total system-wide determinism at the monadic level is compatible with freedom at the phenomenal level for minds, not because there is more room for the free agent to bring about things which would not have occurred otherwise, but because there is less room for him to *know* how his actions conform to the total monadic sequence. An infinite intellect can carry out an unending analysis of all the details which are properly predicated of an individual’s concept unfolding over time. Given that God has chosen to bring about this individual by way of a suitable monadic aggregate, one and only one sequence of internal phases could unfold over time. This sequential unfolding takes place according to the laws of efficient causation, e.g. in terms of the algorithmic expansion of the genetic code. But from the individual’s point-of-view, any of several options are available in any given situation, and the agent is inclined, by way of his dominant monad (the mind), to choose that action which best suits his own end. Leibniz says that, “it is the highest freedom to be impelled to the best by a right reason.” (MES p. 148)

Now it might be objected that this inclination (or impulsion) the agent experiences to choose the best of available ends is itself determined by God’s choice to actualize that individual’s concept and the desirable features of the situation in

⁹ Sotnak 1999 p. 213; Paull 1992 p. 222.

which the agent finds himself. But this is not so, as Leibniz points out: “By virtue of the decree which God has made that the [human] will shall always seek the apparent good in certain particular respects ... he, without at all necessitating our choice, determines it by that which appears most desirable.” (DM §30 MES p. 147) The inner inclination to choose the best occurs at the monadic level and hence the agent is not conscious of its force; however, what counts as the best option *for* that agent in that situation is the result of the agent’s spontaneous deliberation. “There is always a prevailing reason which prompts the will to its choice, and for the maintenance of freedom for the will it suffices that this reason should incline without necessitating.” And again, “the choice is free and independent of necessity, because it is made between several possible [options], and the will is determined only by the preponderating goodness of the object.” (Theo §45 MES p. 129)

Since a finite intellect cannot foresee all the consequences of any given course of action it chooses an option which, in light of its purpose, the agent considers most likely (or certain) to achieve its end. The fact that, from God’s point-of-view the sequence of events which follows from the agent’s choice was determined in advance *plays no role* in the agent’s deliberation. It is not any kind of knowledge which a finite intellect could ever attain.¹⁰ Insofar as a human agent acts *as if* the course of events which follows from his action was caused by his choice then that agent is free. Leibniz says that “It is true that an angel or God certainly could always account for the course a human adopted by assigning a cause or a predisposing reason which has actually induced him to adopt it, yet this reason would often be complex and incomprehensible *to ourselves* because the concatenation of causes linked together is very long.” (Theo §49 MES p. 129) Whatever in principle we cannot know cannot play any role in our deliberation about a course of action. For our understanding of Leibniz’s view of human freedom it is crucial to grasp the idea that what counts as a “cause” is different for God, as his sufficient reason, then what counts as a “cause” for an agent as his rational motive.

10 Leibniz appeals here to the Jesuitical notion of God’s “middle knowledge”, acc. to Rescher, MES p. 161.

Leibniz rejects the so-called “Garden of Forking Paths”¹¹ model of freedom in action, according to which an individual is free insofar as, in choosing one path amongst alternatives, he brings about an event or sequence of events that would not have occurred otherwise, and is not constrained in any way to choose that path. In contrast, he embraces what has been called an “Ultimate Source” model of freedom in motive, according to which an individual is free insofar as the source of its actions lie within itself and is not constrained in any way by factors that lie outside itself.¹² Leibniz situates this ultimate source in terms of the concept of spontaneity; but since he views reality as having two levels, he needs two concepts, monadic spontaneity and agent spontaneity.¹³ “Freedom”, he declares, “consists in intelligence, which includes a distinct knowledge of the object of deliberation; in spontaneity, in virtue of which we determine our selves; and in contingency, that is, in the exclusion of logical or metaphysical necessity. Intelligence is, as it were, the soul of freedom, and the rest is as its body and basis. The free substance [rational agent] determines itself by itself, and this according to the motive of the good perceived by the understanding, which includes it without necessitating it; and all the conditions are contained in these few words.” (Theo §288)

The three conditions, intelligence, spontaneity and contingency, are separately necessary and jointly sufficient for freedom. According to the principle of monadic spontaneity, any substantial form or entelechy is causally sufficient for the production of all its own states, since the sequence of monadic states is generated by its own inner program. Rutherford says that Leibniz “extends the scope of a soul’s spontaneous action to encompass all of the changes that occur in it, including states in which it represents itself as acted on by physical causes.”¹⁴ He argues that, if one accepts the very idea of monads as immaterial entities that “contain” a multitude of perceptions, then spontaneity can be extended to their confused

11 The use of the “Garden of Forking Paths” model is from McKenna’s 2004 article; he borrowed the term and the idea from Jorge Luis Borges’ short story by that name.

12 McKenna 2004 pp. 3-5.

13 Rutherford in Rutherford and Cover 1999 pp. 159-65.

14 Rutherford in Rutherford and Cover 2005 p. 160; next quote *ibid*.

and involuntary thoughts. Hence, “as much as its voluntary acts, states in which the soul represents itself as constrained by physical causes come about through its own action, independent of any action on it by external things. What we take to be instances of the interaction of soul and body are, from the perspective of the soul, explained entirely in terms of the determination of the soul’s representational states by prior states of it.”

Leibniz is able to conclude that, strictly speaking, there is “no constraint in substances except in external appearances”, that is, in what appears as external to the substance. “The distinction between constrained and unconstrained action is indispensable for our conception of ourselves and other creatures as agents who possess a will. The category of constraint expresses our conception of such hindrances or failures of agency, just as the category of unconstrained or spontaneous action expresses our conception of ourselves as acting of our own will.”¹⁵

In the *New Essays*, he states that the idea of an action in substance means that the substance itself is the source of “any change through which it comes closer to its own perfection” and that the idea of passion in substance means that the source of any change comes from outside. (NE 2.21) The joint concepts of agency and constraint are basic to how we explain what we actively bring about in contrast to just what happens to us. On Leibniz’s considered view, none of the soul’s actions are constrained by factors outside itself, since there is no causal interaction between things. However, from the soul’s point-of-view, it does represent to itself causes external to itself which *appear* to constrain its actions and hence deprive it of full spontaneity. Hence, Leibniz needs a robust concept of agent spontaneity, in addition to the concept of monadic spontaneity.

In Rutherford’s summary words, “Leibniz’s theory of the will offers the basis for an explanation of agent spontaneity.... Competition among the soul’s desires terminates in its acting in pursuit of the greatest apparent good, and this act in turn produces a spontaneous change in its state.... [A] soul exhibits agent spontaneity if its desire for some future good is effective in bringing about a change in its state, or equivalently, if the change in its state can be explained by appeal

15 Rutherford in Rutherford and Cover 2005 p. 160.

to the law of desire teleology.”¹⁶ Monadic spontaneity and agent spontaneity are coupled in a unified theory of the will as the self-directed actions of a rational entity. “Agent spontaneity presupposes the perspective of an agent, acting to achieve what it represents as goods. The perspective of an agent is defined by its powers of representation, which determine its relation to the physical world and the range of its goods.... Desire is the power by which an agent endeavors to achieve the things it represents as goods; and to the extent that desire is effective in promoting the attainment of those goods (and its own perfection), an agent acts spontaneously.” However, no finite agent like an individual human can escape completely the limit of its perspective. Thus, “no finite agent realizes the condition of perfect spontaneity. Whatever its degree of activity, it is always to some degree passive, or responsive to the state of the physical.”¹⁷ For the compatibilist account of freedom it is fortunate that there is thus no need for an agent to achieve *perfect* spontaneity, to escape *completely* from its own point-of-view. It needs only sufficient spontaneity to act in accord with what it *considers* to be its own good, not completely constrained by external factors.

118

Every monad changes from state to state as its program unfolds; every substantial aggregate has a tendency (appetition) to move from perspective to perspective. If every individual thing changed states only by way of this monadic spontaneity, then every thing's actions, though internal to its inner program (self), would be constrained by its program's directives. However, conscious beings are endowed, through their highest monad (the mind), with the ability to represent their proximate environs (their perspective on the world) and that includes things that *appear* good or bad for its desires. If an agent (such as an angel) had perfectly clear perceptions of what was objectively good for it then it would invariably “choose” the good; there would be a one-to-one selection between felt desire and its object, and hence no genuine freedom. But because humans are finite agents with limited and confused ideas about what is good for their desires

16 Rutherford in Rutherford and Cover 2005 p. 169. Note that “competition among the soul's desires” can be unpacked in terms of *co-appetition* amongst the constituent monads' desires.

17 Rutherford in Rutherford and Cover 2005 pp. 173-74.

and ambitions, they are liable to mistakes. Humans are determined, so to speak, in their “nature” to choose the good, but this determination does not extend to the object that infallibly matches the good. Hence, insofar as an individual can fail through its actions to match the apparent good with the objective good, it falls out of complete causal closure at the monadic level.

Leibniz’s compensatory scheme of moral good and moral evil

The separation of monadic from agent spontaneity by means of the criterion of apparent good places an important emphasis on an individual’s awareness of *moral* good and evil. Leibniz makes a threefold division with regard to good and evil: (1) metaphysical good and evil pertain to reality, what is good is real (being), what is evil is not real (non-being); (2) moral good and evil, such that good is virtue and evil is vice; and (3) physical good and evil, such that pleasure is good and pain is evil. At the metaphysical level he holds that reality and hence goodness is scalar, it varies in degree: God has infinite perfection because he is the most real, as limitless he has maximum reality. Every other existent thing has limited reality and hence exhibits something less than total perfection. But for some created being to be deprived of total perfection is only to state in other words the fact that it is finite. In a letter to Christian Wolff he says that metaphysical perfection is constituted by the harmonious arrangement of unity in variety; a state of affairs is harmonious to the extent that a variety of things are ordered in accordance with general principles. In addition, for any thing to possess a degree of perfection means that it is worthy of rational consideration.¹⁸ Moral goodness is the development of positive human characteristics that when cultivated are called virtue. Leibniz says that “virtue is the habit of acting according to wisdom” (PW p. 83); the highest virtue is justice which he calls “the charity of the wise man” (ibid)

One whose love is guided by wisdom possesses the virtue of justice, where love is the pleasure that one takes in the happiness and perfection of others. Humans should attempt to emulate God’s infinite wisdom and universal love; it is an

18 Youpa 2004 p. 2; and Brown 1995 pp. 422-25.

ideal that we should constantly strive for. “The more one’s benevolence expands to encompass the happiness of more and more others, the more one grows in justice and virtue, thereby increasing the moral good.”¹⁹ The physical good thus bridges the moral good with the metaphysical good. It links virtue and harmony because pleasure is an inner sense or knowledge of perfection, and pain is an inner sense or knowledge of imperfection. But surely this also implies that moral evil is the development of negative human characteristics that when cultivated are called vice and that vice is the habit of acting against wisdom. The highest vice is injustice where hatred is the pleasure that one takes in the misery and imperfection of others. And *mutatis mutandis*, the more one’s malevolence expands to encompass the misery of more and more others, the more one grows in injustice and vice, thereby increasing moral evil and approaching the pessimum.

120

Leibniz adopted three principles from Justinian’s Institutes in order to supplement these more abstract considerations.²⁰ According to the treatise *Codex Juris Gentium*, the first principle is to hurt no one (*neminem laedere*): this underwrites the “strict right” which includes a minimum set of negative duties, such as the duty not to harm, not to murder, and not to steal. The second principle is to give each his due (*suum cuique tribuere*) which includes the duties of gratitude and charity, i.e. things owed to others but which failure to fulfill is not sanctioned by law. The third principle is to live with honour (or honesty) (*honeste vivere*) which Leibniz gives a curious gloss by rendering the precept in terms of piety. The most important distinction between the first two rights, non-harm and equity, and the third duty of honour or piety is that the first two only pertain to the pursuit of good and avoidance of evil in this life, whereas the latter pertains to the course of our entire life, even after bodily death. Any person who strives to be pious makes an effort to love others in conformity with wisdom; but of course, as finite beings, our knowledge of other beings’ future states is limited. Andrew Youpa says that, “Even though the virtuous person’s ‘interior harmony’ is intrinsically pleasing, most [persons] are unable to appreciate virtue due to the fact that, from

19 Youpa 2004 p. 3; and see Grua 1956 pp. 164-79.

20 In general, Grua 1956 pp. 233-63, Brown 1995 pp. 413-21; Riley 1996 pp. 182-98.

the perspective of mortality, virtuous actions often go unrewarded while vicious ones go unpunished.”²¹ The solid principles of Leibniz’s metaphysics strengthen his view of morality: sound metaphysics “aids morality by providing grounds for the assurance that in the end happiness is directly proportioned to merit. The more virtuous one is, the greater the happiness one can expect because one’s well-being does not completely depend on the goods of this life and because it is incompatible with God’s universal benevolence and infinite wisdom that even a single virtuous deed should go unrewarded *and a vicious one unpunished*.”²²

“I cannot admit,” Leibniz confesses, “that there is more evil than good in intelligent creatures. One need not even agree that there is more evil than good in human kind. For it is possible... that the glory and the perfection of the blessed may be incomparably greater than the misery and imperfection of the damned, and that here the excellence of the *total good* in the smaller number may exceed the *total evil* which is in the greater number... Even should one admit that there is more evil than good in human kind, one still has every reason for not admitting that there is more evil than good in all intelligent creatures.” (MES p. 282) This is an important passage for the express statement of total good and total evil, i.e. that Leibniz clearly envisaged some sort of summation or totality of moral good and evil. It may be the case that Leibniz envisaged the total global good as the integral expansion of component algorithms and not the additive sum of discrete parts, but it does not look like he ever addressed exactly this question.

Nicholas Rescher offers this summary insight about Leibniz’s idea about global good and global evil: God pays attention to the overall balance of good and evil in the actual world. His concern is to maximize the perfection of the whole, not the perfection of each component part. Imperfection as metaphysical evil is only tolerated as the price that must unavoidably be paid to assure an optimal overall balance of positivities over negativities. (MES p. 149) First, if human morality consists in an effort to imitate divine justice, then humans also should be

21 Youpa 2004 p. 5; Grua 1956 pp. 164-67.

22 Youpa 2004 p. 6, emphasis added.

concerned, as far as it is in their power, to optimize the perfection of the whole; even if this concern to optimize should be no more than acting *as if* they could do so. Second, moral evil should be tolerated only to the extent that the global total of moral goods outweighs the global total of moral evils. The converse of this would entail that moral evils should not be tolerated where the global total of moral evils exceeds the optimum state of the whole that humans could achieve *if* they were able to bring about a better world. Leibniz's view of the optimum state of the world is not one of absolute optimism, where every thing is literally for the best, where negativities only *seem* to be evil. Neither is his view one of instrumental optimism where negativities are actually negative but serve as instrumental means to achieve greater goods. Rather, in Rescher's words, Leibniz holds to compensatory optimism; evils are genuine and negativities are actual, but they do not always serve to produce preponderant goods. "But at the overall, collective level, the good outweighs the bad. The world is a systematic whole of interlocking elements, and matters are so arranged that a preponderant good always *compensates* for the presence of evil. The good and the bad stand in relationship of *systemic interconnection*: evil is an integral and irremovable part of a holistic world order that embodies a greater good." (MES p. 307)

The production and maintenance of the overall *moral* good of the world is the responsibility of conscious, intelligent agents. "The intelligent soul knowing that it is... not only continues and exists far more certainly than do the others [i.e. those without minds], but it remains the same from the moral standpoint, and constitutes the same personality, for it is its memory or knowledge of this ego which renders it open to punishment or reward." (DM §34, MES pp. 276-77) And again: "They [spirits] must in particular preserve some sort of memory or consciousness or the power to know what they are, upon which depends all their morality." (MES p. 280) Hence, that which makes an individual mindful, its dominant monad, is not bound by the material causes which rules its body, nor even by the body's status as living, but "survives" bodily death as the same person. Insofar as the mind constitutes the whole person and personal identity is insured through memory, the person is the subject of reward for good deeds and punishment for bad deeds *beyond this life*, that is, outside the phenomenal death

of its body. “The primary purpose in the moral world... which constitutes the noblest part of the universe ought to be to extend the greatest happiness possible.” (DM §36, MES p. 279) Of course, the “greatest happiness possible” does not mean maximal happiness for each individual (or group), but optimal happiness on the compensatory scheme. And this means that each individual contributes though his actions to the sum of global good outweighing the sum of global evil. Purposes in the moral domain (the “inner kingdom”) are final causes for spirits and spirits are like gods in their own little world. (NS §5, MES p. 288)

But, of course, moral evils do have an “effect” on conscious agents: “As for afflictions, especially for good men, one must take it as assured that these lead to their greater good.... Though afflictions are temporary evils, they are good in effect, for they are shortcuts to greater perfection.... We may call this backing up the better to spring forward.” (MES p. 280) One affliction which may “effect” an evil person is being put to death according to the just laws of the spiritual realm. But this phenomenal death on principle would lead to a greater good, not just for the criminal – by rendering them “open” to God’s equitable punishment in their spiritual post-mortem state – but also a greater good for the community of minds in restoring a closer approximation to optimal happiness. It would be wrong to construe Leibniz as claiming, in the second sentence, that the good brought about is an “effect” of their executive actions in the realm of material states, but correct to think that the shortcut is the shortest route to restabilizing the moral order. For example, a sentence of life-without-parole would be a longer (if not too long) route to this greater moral order for the community of minds. “Backing up” would mean that it seems *as if* in carrying out an apparently negative action, executing the criminal, some moral evil is thereby introduced into the world as a moral whole. Whereas in fact such an action moves the whole process forward because it removes from the compensatory scheme that individual whose concept contributes to the greater global evil.

Leibniz on the *pessimum*, retributive punishment and the death penalty

Leibniz’s distinction between the monadic realm of efficient causes and the

spiritual realm of final causes, coupled with his stress on the compatibility of determinism at the monadic level and freedom at the spiritual level, provides the “space” to answer the question about the source of moral principles that govern rational agents. It is the conjunction of the idea that the community of minds is an empire within an empire *and* the idea that each mind is like a little god. (MES 279-80)²³ Even a little god would act according to the metaphysical injunction to bring about the best of all possible worlds. But for human beings this does not mean bringing into being (making actual) individual concepts (as God did for this world), but rather acting *as if*, in optimizing the best moral point-of-view for extant individuals, one were making a world for those individuals. The attempt to optimize a realm of rational purposes (the “inner realm”) would perforce have to include dealing with those individuals whose evil actions *pessimize* their proximate environs. In other words, an optimal balance can only be achieved at the moral level, in the intelligible realm of final causes, by efforts to diminish the *pessimum*, that is, the state of greatest compossible moral evil.

124

On the rare occasions when Leibniz speaks of punishments carried out by lawful human agencies he mentions two commonly cited justifications: correction (or amendment) and deterrence (making an example). Thus, in response to the thesis that only an absolute (not hypothetical) necessity holds sway over the world (an idea Leibniz finds in Hobbes and Spinoza), he says that “it would not follow that there would not be a sufficient degree of freedom to render rewards and punishments just and reasonable.” (Theo p. 159) On his view, it is not correct that “the necessity of an action puts an end to all merit and demerit, all justification for praise and blame, reward and punishment.” He cites several examples to prove his point: (1) if the only way to defend oneself against a madman is to kill him then this action is permitted; hence, killing in self-defense should not be accorded blame. (2) It is permissible to inflict punishment on an animal, even though it lacks reason and freedom, when this serves to correct its behavior. (3) Where it is not possible to correct an animal’s behavior, it is permissible to kill the animal; its death serves as an example to others, or inspires terror in them,

23 See esp. Davidson 1998; Brown 1995 pp. 427-28.

to make them cease from evil-doing. (It is left unstated how other animals can learn from an example of such killing, let alone the justification for such killing.) (4) “Since experience proves that the fear of chastisements and the hope of rewards serve to make men abstain from evil and strive to do good, one would have good reason to avail oneself of such, even though men were acting under necessity, whatever that necessity might be.” (Theo p. 160) Those courses available to prevent humans from evil-doing appear to include capital punishment, where corrective punishment does not work and where the culprit’s death serves as an example to other would-be evil-doers. It’s worth noting that when Bayle later expresses the view that some criminals are executed in order to completely expiate their crimes, Leibniz does not object. (Theo p. 204)

However, to these two standard rationales for punishment, correction and example, Leibniz now adduces a novel third rationale, addressing “the fitness of all things”. There is another kind of justice, he states, not applicable to those who act out of absolute necessity, but through their own freedom; “it has for its goal neither improvement nor example, nor even redress of the evil. This justice has its foundation only in the fitness of things, which demands a certain satisfaction for the expiation of an evil action.” (The latter phrase echoes Bayle’s sentiment about the satisfaction in seeing “criminals executed in order to completely expiate their crimes”.) “God reserves [punitive justice] for himself in many cases; but he does not fail to grant it to those who are entitled to govern others, and he exercises it through their agency, provided that they act under the influence of reason and not of passion.” (Theo p. 161) In general, the wise law-giver exacts the threatened punishment on an offender even where the punishment no longer serves to correct anyone. “Even though he should have promised nothing, it is enough that there is a fitness of things which could have prompted him to make this promise, since the wise man likewise promises only that which is fitting. And one may even say that here there is a certain compensation of the mind, which would be scandalized by disorder if the chastisement did not contribute toward restoring order.” (Theo p. 162) The subjunctive verbs, “could have prompted”, “would be scandalized”, suit the hypothetical point-of-view, that is, the law-giver acting *as if* his actions brought about a better state of affairs; his actions are oriented toward

the overall fitness of things, a phrase Leibniz uses to signify God's choice of the optimum. Even in the afterlife the damned continue to incur new pains through new sins, and the blessed continue to incur new joys by progress in goodness; both the new pains of the damned and the new joys of the blessed are founded on the principle of the fitness of all things. (Theo p. 162)

In his "Observations on the Book about *The Origin of Evil*", appended to the *Theodicy*, Leibniz takes to task the English author²⁴ for several errors regarding the connection between the will and reason. On Leibniz's intellectualist view of moral evil²⁵, the human will is always motivated toward the moral good on the basis of a rational judgment; the will always chooses that which represents good over that which represents evil. Leibniz admits that other factors may influence the choice of action, such as insensible perceptions, passions, and inclinations, which can override and suppress cognition of the good, and hence incline an individual to choose an evil over good. "Evil wills are evil not only because they do harm, but also because they are a source of harmful things or of physical evils, a wicked spirit being, in the sphere of its activity, what the evil principle of the Manicheans would be in the universe." (Theo p. 419) The Manichean "dark other" is coeval with the Good Lord, the source and governor of all evil actions within the world; the human forces of evil which he created are in continuous struggle with the human forces of good which the Good Lord created. So here Leibniz explicitly likens an evil human agent (not just one who sometimes does bad things) with a divine being who strives to bring about suffering; he does so "in the sphere of its activity", that is, on an as-if basis within the community of human agents.²⁶

Leibniz agrees with the author that "he who causes evil by necessity is not culpable", i.e. only those who are not under constraint can be held accountable for their deliberate actions. No one, Leibniz thinks, holds that an individual's con-

24 William King, *De Origine Mali*, Dublin 1702; trans into English by Edmund Law, London, 1729.

25 For which see esp. Murray in Rutherford & Cover 2005 pp. 194-216.

26 Riley quotes from two little known documents where Leibniz speculates on the Manichean "evil god" and those humans who might choose to imitate him, Riley 1996 pp. 196-97, 211-12.

sideration of good and evil exerts necessary force in compelling him to choose one over the other. If it were true that such considerations compelled someone to commit an evil action then the strength of that inner compulsion (and hence the person's power to resist it) would indicate the person's degree of culpability. In that case, someone who killed a powerful man in order to gain high office would less deserve to be punished than one who stole a few pence for a mug of beer, since the latter was tempted to a lesser degree, or tempted by a lesser reward. "But it is quite the opposite in the administration of justice authorized in this world: for the greater the temptation to sin, the more so does it need to be repressed by the fear of a great chastisement. Besides, the greater the calculation evident in the design of an evil-doer, the more will it be found that the wickedness has been deliberate, and the more readily will one decide that it is great [evil] and deserving of punishment." (Theo p. 420) Here Leibniz appears to hold that the threat of a great punishment is requisite for some evil-doers to refrain from their actions and that a great evil committed with deliberate intent deserves a great punishment. "It is true", he continues, "that sin makes up a large portion of human wretchedness, even the largest; but that does not prevent one from being able to say that men are wicked and deserve punishment." (Theo p. 421)

127

Leibniz objects to the author's imputation that he (Leibniz) holds the opinion that "sin would be neither censured nor punished because of its deserts, but because the censure and chastisement serve to prevent it another time; whereas men demand something more, namely, satisfaction for the crime, even though it should serve neither for amendment nor for example." If the view he is alleged to hold is that the deterrent effect of severe punishment is not sufficient unless it is coupled with retribution – then, he says, "this does not strike at me" – this is not his considered view. "Wickedness is all the greater when its practice becomes a pleasure, as when a highwayman, after having killed men because they resist, or because he fears their vengeance, finally grows cruel and takes pleasure in killing them, and even in making them suffer beforehand. Such a degree of wickedness is taken to be diabolical, even though the man affected with it finds in this execrable indulgence a stronger reason for his homicides than when he killed simply under the influence of hope or fear." (Theo p. 422) He disagrees with those

who think that this sort of wickedness can be addressed by “medicinal penalties” (what might now be called therapeutic punishments) “in order to correct the criminal or at least to provide an example to others.” In contrast, “true retributive justice” – and this seems to be Leibniz’s view – “going beyond the medicinal, assumes something more, namely, intelligence and freedom in him who sins, *because the harmony of things demands satisfaction*, or evil in the form of suffering, to make the mind feel its error after the voluntary active evil whereto it has consented.” (Theo p. 422)

128

This is the central text for my claim that Leibniz espouses an authorized form of institutional justice that attempts to restore the balance of good within this world by proportionate punishment of evil-doers for their evil actions. This “true retributive justice” can be identified with Leibniz’s position on several grounds: (a) he explicitly associates intelligence *and* freedom with the evil-doer, against his critics who do not; (b) punishment as retribution is called “suffering” (physical evil) not moral evil; (c) “medicinal penalties” cannot correct anything in the criminal because an individual’s basic nature cannot be changed in any way; (d) the cruel killer who takes pleasure in his murders judges that this pleasure is a great (physical) good for him and, under the confused influence of deranged passions, allows his will to concur; (d) the “diabolical wickedness” of the killer taking pleasure in his murders is akin to the wicked spirit in its own sphere acting like the Manichean dark principle; and (e) the satisfaction demanded by society for a crime (in the first quotation, “whereas men demand something more...”) is the effort to redress the overall balance of good and evil in this world, and *not* an exemplary instance to deter others from doing evil.

The very idea that instances of moral good and evil can be quantified, that there can be a sum total of moral good and evil as an overall balance, is central to my claim about Leibniz’s view of human justice. Aside from scattered hints in various texts, there are at least two places where he explicitly addresses the idea of moral quanta. In the “Elements of Natural Law” (1670) he says that “pleasure is doubled by reflection.... As a double refraction can occur in vision ... so also there is a double reflection in thinking. For every mind is something like a mirror; one mirror is in our mind, another in the mind of someone else. So if there

are many mirrors, that is, many minds recognizing our goods, there will be a greater light, the mirrors blending the light not only in the eye but also among each other. The gathered splendor constitutes glory. There is an equal reason for deformity in the mind; otherwise there would be no shadows to be increased by the reflection of the mirrors.” (PPL p. 137) One can reverse this imagery and say that, instead of the mind contemplating virtue within itself and hence reflecting light within others’ minds, the mind contemplates vice (or evil) within itself and hence reflects darkness outwards.

In the lengthy letter to Arnauld in the following year Leibniz pursues the image of the mind-as-mirror doubling and redoubling moral good and evil. In cases of general competition for benefits of any kind, the one who shows more love, wisdom and justice is to be preferred. “For whatever is given to him will be multiplied by reflection so as to benefit many people, and therefore many will be helped by helping him.... In general, it may be shown that benefiting others proceeds at the rate, not of addition, but of multiplication. ... This difference between addition and multiplication has important applications in the doctrine of justice. For to benefit is to multiply, to harm is to divide, for the reason that the person benefited is mind and mind can apply each thing in using it to everything, and this is in itself to expand or multiply it. If it be the case that one [person] is wise to the value of three and powerful to the value of four, *the total value of this person* will be twelve and not seven, for wisdom can utilize power of any degree whatever.” (PPL p. 150, emphasis added; see also Riley 1996 pp. 269-70) There are two ways that moral evil can result in an arithmetical “product” on this view: either the benefit that would accrue but does not (say, through failing to prevent harm) is divided over each person within the malefactor’s sphere, or the detriment that does accrue (through his actively causing harm) is multiplied over each person within his sphere. In either case, an agent’s evil actions increase the sum total of moral evil by reflection through his proximate environs; an increase in the “product” of evil actions tends toward the moral pessimism.

Let’s look at the concept of the moral pessimism more closely. It is true that *every* morally evil action augments the sum total of moral evil in the world, but on Leibniz’s compensatory scheme, there is no reason to think that the prepon-

derant good in the long run does not outweigh the apparent temporary evil. In fact, on the principle that God has chosen to actualize the best possible world ("best" in all senses of good, not just moral good), he has so instituted the laws of the spiritual realm that, in striving to achieve the best course of action, agents can choose apparent goods that are objectively good *and that includes choosing to execute those whose actions deliberately contribute to the pessimum*. The moral pessimum is constituted by all those intentional actions which tend to diminish the *number of agents* whose moral actions contribute to the greater good of the community of minds. Optimal happiness means (a) the greatest compossible moral (and physical good) for all those agents capable of moral good (b) distributed over the greatest compossible number of moral agents, not just at any given time, but over an indefinitely long time. In committing deliberate murder, an evil person removes the *source* of morally good actions; no future action on his part can restore the balance through the loss of an element of (b). As long as the murderer remains alive he continues as a member of the community of minds, even if through life-without-parole in prison, he no longer contributes through his actions toward the greater good of the whole.

130

It might be argued that depriving an evil person of his life, and hence annulling the sum evil of that person's concept, prevents the sum good that would accrue through the potential rehabilitation of a life-term prisoner. The claim would be that executing a murderer prevents the case where the culprit repents and lives a long life as a good person, and hence deprives the sum global good of just that little portion of good his life embodies. But two points can be made in response to this: first, from the point-of-view of the judge imposing the sentence, either life in prison or death, it is not possible to know whether the culprit will be rehabilitated. This ignorance about the future course of events holds even though it is true that in his complete concept the culprit is determined by his inner program to become rehabilitated. Second, even if it could be established that it was certain, or very likely, that the culprit would be rehabilitated and live a good life, the sum good of his future life's actions would not outweigh the sum evil of the crime he committed. Now it might be objected that the comparison should be between the sum good of his future life in prison with the sum good of his death

by execution, but that would neglect the sum moral weight of the antecedent to both options. What if the rehabilitated life-term prisoner saved the life of a prison guard? But that would mean that the judge about to impose a sentence would have to build into his understanding of the complete concept of the culprit some information about the complete concepts of other persons as yet unknown - and that seems an impossible requirement.

The murderer's individual concept, according to which he is the ultimate source of his spontaneous actions, includes the deliberate elimination of another individual as the spontaneous source of their actions – *irrespective of whether the former continues to exercise that spontaneous freedom*. Hence, in order to redress the overall balance of good and evil, rational agents should choose to act *as if* in removing the evil person from the spiritual community they chose the greater good for all moral agents. In some oblique passages Leibniz seems to indicate that the quicker an evil person exits this life the sooner his post-mortem spirit will be subject to God's divine justice, the sooner his evil actions will be matched with God's equitable punishment (whatever that may be). On Leibniz's view, this is a good thing, one that a rational agent should want to bring about. Hence, it is a morally good thing, a positive requirement for the benefit of a community of minds, to put to death a murderer whose individual concept contributed solely to the pessimum, and whose continued life retards efforts to achieve an optimum state where moral good outweighs moral evil. One may conclude that there is at least one strong argument to the question posed at the start, are there any good arguments in favor of the death penalty, instead of looking at problems with arguments against the death penalty.

In the very heated atmosphere of the death penalty debate what is not needed is yet another argument showing that the deterrence theory fails; it is an entirely negative argument about circumstantial conditions which a putative theory fails to satisfy. The failure of the deterrence theory does not *by itself* entail that the death penalty is immoral; it shows at most that the deterrence theory is not the correct basis for advocating the death penalty. What is needed is a positive argument to show that the death penalty is a punishment that satisfies moral criteria, given that certain epistemic, evidential, and juridical conditions have been met,

even where these conditions are very hard to satisfy. The same can be said for the so-called “irreversibility argument”, where it has been conclusively demonstrated that culprits executed (or about to be executed) have been exonerated by new evidence, not available at their original trial and sentence. The failure to show that all and only culprits truly guilty of murder have been executed, that some culprits have had their sentences reversed, does not by itself show that the death penalty is immoral (or risky); rather, it shows that sufficient epistemic, evidential, and juridical conditions have not been met. This paper has explored an innovative approach to the merits of the death penalty based on Leibniz’s metaphysical principles: it construes the individual as one who freely chooses to contribute to the moral *pessimum* and endorses the compensatory scheme that requires an effort by a community of rational agents to redress the overall balance of moral good by permanently removing that individual from the community.

References

In-the-text citations are to Leibniz’s original texts, according to the standard abbreviations for his works, and to readily available editions of his works, such as MES, MP, PPL or PHE.

MES: (1991) *The Monadology: An Edition for Students*. Nicholas Rescher (Ed.) London: Routledge.

PHE: (1989) *Philosophical Essays*. Roger Ariew & Daniel Garber (Eds.) Indianapolis: Hackett.

PPL: (1969) *Philosophical Papers and Letters*. Leroy Loemker (Ed.) 2nd Edn. Dordrecht: D. Reidel.

MP: (1973) *Philosophical Writings*. Mary Morris & G. H. R. Parkinson (Eds.) London: J. M. Dent.

Theo: (1985) *Theodicy*. Austin Farrar (Ed.), E. M. Huggard (Trans.) LaSalle, Ill: Open Court.

NE: (1981) *New Essays on Human Understanding*. Peter Remnant & Jonathan

- Bennett (Ed. & Trans.)
Cambridge University Press.
- Adams, Robert M. (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press.
- Bedau, Hugo (Ed.) (1998) *The Death Penalty in America*. Oxford University Press.
- Bedau, Hugo & Cassell, Paul (Eds.) (2005) *Debating the Death Penalty*. Oxford University Press.
- Brown, Gregory (1995) "Leibniz's Moral Philosophy", in Nicholas Jolley (Ed.) *Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press, pp. 411-41.
- Davidson, J. (1998) "Imitators of God: Leibniz on Human Freedom", in *J. Hist. Phil.* vol. 36 pp. 387-411.
- Grua, Gaston (1956) *La Justice Humain selon Leibniz*. Paris: Presses Universaire de France.
- Kurtis, Bill (2004) *The Death Penalty on Trial: Crisis in American Justice..* NY: Public Affairs.
- Mates, Benson (1986) *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Oxford University Press.
- McKenna, Michael (2004) "Compatibilism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism>.
- Paull, R. C. (1992) "Leibniz and the Miracle of Freedom" in *Nous* vol. 26 pp. 218-35.
- Phemister, Pauline (1991) "Leibniz, Freedom of Will, and Rationality", in *Studia Leib.* vol. 23 pp. 25-39.
- Riley, Patrick (1996) *Leibniz's Universal Jurisprudence*. Harvard University Press.
- Rosen, Michael (2008) Review of Allen Wood's *Kantian Ethics*. TLS 17 October. No. 5507.
- Rutherford, Donald (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge University Press.
- Rutherford, Donald & J. A. Cover (Eds.) (2005) *Leibniz: Nature and Freedom*. Oxford University Press.
- Sarat, Austin (2002) *When the State Kills: Capital Punishment and the American*

Condition. Princeton

University Press.

Sleigh, Robert (1998) "Determinism and Human Freedom: VII Leibniz" in Daniel Garber & Michael Ayers (Eds.) *Cambridge History of 17th Century Philosophy*. Cambridge University Press, pp. 1256-70.

Sleigh, Robert (1999) "Leibniz on Freedom and Necessity", in *Phil. Review* vol. 108 pp. 245-76.

Sotnak, Erik (1999) "The Range of Leibnizian Compatibilism" in R. J. Gennaro & C. Huenemann (Eds.)

New Essays on the Rationalists. Oxford University Press.

van den Haag, Ernest (1986) "The Ultimate Punishment: A Defense", in *Harvard Law Review*. vol. 99.

134

Youpa, Andrew (2004) "Leibniz's Ethics", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz.ethics>

GENEALOGY OF *GENDER* THEORY? GENEALOGY OF *GENDER* PRACTISE?

Introduction

135

The issue of how gender theories effect gender practices is one of the most challenging and important issues for gender theorists, even more for somebody like me as a philosopher who is mostly concerned with theory and indeed somehow “limited” to the academic discourse. In this respect one could ask, for example, what the new feminist movement FEMEN, founded in the Ukraine 2008, tells us about the contemporary relation of feminist theory and feminist practice. They describe themselves as a “scandal famous organization of topless activists, who defend with their breast sexual and social equality in the world.”¹ FEMEN activists believe that theory does not have the wanted effect on the public media, therefore they count on and trust in their breast activism—their “extreme topless campaigns of direct action”²—and wish to become the greatest feminist political movement in the world.

The debate “theory vs. practice,” or “academic vs. public” has a long tradition. However, I am not sure at all if, for example, a sharp distinction between

1 <http://femen.org/en/about> (accessed October 11, 2012).

2 Ibid.

the “academic sphere” on the one hand and the so-called “public sphere” on the other can or shall be drawn. Rather, I believe that academic institutions themselves are public places and therefore not so much separated from the public, and there is always already practice within the academic field. Put differently, there is not just theory on the side of academic institutions and practice on the side of the public sphere, but there is some theory in practice and some practice in theory, and both spheres are intrinsically interwoven. As for example, philosophical theories are made by concrete genders, teaching is teaching as a certain gender, and in a certain practical way, and to certain genders. Even language is gendered and scientific texts are not without genderness, even if they were produced under the neglect of requested gender sensibility and gender justice. Also FEMEN’s activism is not simply activism, it is based on the insight, that world-wide gender equality will become possible only if feminism is world-wide recognized by public media, and FEMEN activists are driven by fundamental feminist and political demands.

In this essay, I will focus on the second idea, on the practice in theory, means: within academic discourses. I am mainly concerned with the question of how the practice of studying and teaching gender studies, feminist philosophy in particular, has changed during the last 15 to 20 years, and how—for reasons I will outline at the beginning—the theorizing itself has changed since the inauguration of gender research in Europe.

What I will present results primarily from personal experiences, means, from my long-lasting teaching experience at the University of Vienna and other Austrian universities as well as in Germany and in the Netherlands and from my teaching experience in the United States and from several conferences I participated here and there. I am aware that probably my considerations cannot be universalized and will perhaps deviate from other experiences from other contexts (other experiences within the same context not excluded). Methodologically, I will first turn towards theory, in particular to feminist theory and gender studies, as they were established in the middle of the 20th century up until the 1990s.

In my opinion, the history of modern gender studies in the 20th century presents itself as the history of increasingly differentiating and entirely divergent gen-

der theories, as if an existing theory has always been replaced by an other, better and more advanced theory, so that we can also speak of a genealogy of gender theory, one could also say: evolution of gender theory, from a very first feminism to a more and more complex and differentiated feminist theory, whereas one always replaces the former. They present themselves, in a way, as a history of genealogical or evolutionary progression.

In order to demonstrate this kind of “genealogy” I will turn towards feminist philosophy and philosophical gender studies and present a short characterization of three influential feminist philosophers or gender theorists in the 20th century, namely Simone de Beauvoir, Luce Irigaray and Judith Butler, who count as the main representatives in their field. Each of them has developed her own theoretical approach with respect to gendered experience, sexual difference and gender construction in order to promote an adequate feminist understanding and criticisms of their times.

Feminist Philosophies of Beauvoir, Irigaray, and Butler

Simone de Beauvoir counts as the main representative of the so-called existentialist feminism and as one of the most prominent theoretical agents for equality feminism. Luce Irigaray is regarded as the founder of the so-called difference feminism. Finally, Judith Butler is well known for her poststructuralist feminism. Their theories follow a certain Leitfaden (i.e., guideline, guiding principle). Beauvoir’s Leitfaden is the notion of “existence.” In her seminal work *The Second Sex*, Beauvoir has described “women” from the perspective of their concrete existence. In detail she has, for example, described female body experiences such as pregnancy, childbirth, female sexuality, etc., as nobody else has done this before. Beauvoir argued that “One is not born, but rather becomes, woman”³ and that no biological, psychic or economic destiny defines her. She is made a woman, and takes over certain gender roles typical for a woman of her time,

3 Simone de Beauvoir: *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Thurman. New York: Alfred A. Knopf 2010, p. 283.

mainly through education and socialization. Moreover, women are made to be the “second” sex, following men as the “first sex” among the human sexes. Due to her second place in the order of gender and the consequences that resulted from such subordination, Beauvoir strictly argued for gender equality—whereas equality in her case means women shall be equal to men or equally treated like men. It is exactly this, her claim for equality that, in the following, has become the main subject of criticism from critics of gender equality—first and foremost from Luce Irigaray. She claimed that equality feminism is the wrong way and therefore needs to be replaced by another feminist approach.

138

Luce Irigaray is not so much concerned with describing concrete female experiences and the complete characterization of female existence but with the establishment of a radical sexual difference. Contrary to Beauvoir, she claims that we do not need equality but difference because sexual difference actually does not yet exist in a world that is fully shaped by men. Consequently, she disregards equality demands in favor of thinking of difference and, as she calls it, a “culture of difference.” In her main essay, *Speculum*, originally published in 1974, she argues that, strictly speaking, Western culture and democracies are dominated by a phallocratic order, which is to say, characterized by a logic of the One sex—the male. Put differently, any masculine differentiation into two sexes derives from the “a priori of the same.”⁴ In such a society, there do not really exist two subjects, and two sexes, two sexualities but only one subject, one sexuality, one sex—the male sex. The female sex is nothing else but a bad copy, a mirror image of the male sex, and a kind of deviation, if not to say anomaly. As did Irigaray herself this can best be demonstrated with Sigmund Freud’s theory of “Femininity” from 1933 where he argued that, in line with his psychoanalytic theory of the oedipal complex, a “little girl” is nothing else but a “little man” (having in mind the female clitoris compared with the male penis).⁵ Thus, women are nothing else but

4 Luce Irigaray: *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press 1985, p. 27.

5 Sigmund Freud: Lecture XXXIII: *Femininity*. In *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1933 [1932]). *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey, vol. XXII, pp. 112–35, here p. 118.

the other of the (male) same, a little penis. For Irigaray such a thought can only result from a thinking that does not seriously take difference into account. According to Irigaray in Freud's opinion there do not exist two sexes and two sexualities (woman/man, female/male) but only one.⁶ Strictly speaking, they cannot be female Others on their own, measured by criteria entirely independent from men's. And because only the masculine subject does exist, Irigaray demands for the implementation of a radical sexual difference, a sexual difference that is based on a fundamental recognition of the other as Other and not of the same. In her *Ethics of Sexual Difference*, originally published in 1991, she claimed: "Sexual difference is one of the major philosophical issues, if not the issue of our age."⁷ She has even blamed equality feminism for being essentially "terroristic" in its character since it does not allow for the development of sexual difference and thus for the recognition of the other as Other. However, her theory of sexual difference did not remain without criticism. In the 1990s she became subject of sharp poststructuralist criticism, among others by Judith Butler.

139

Judith Butler's Leitfaden is the notion of "construction" or "constitution." In contrast to Beauvoir and Irigaray she is not primarily interested in the concepts of existence and difference, but in the idea of construction. Neither does she describe female experiences (or other genders), as did Beauvoir, nor did she want to establish a theory of sexual difference, as did Irigaray. Neither was she seriously interested in equality nor in difference. Mainly she was concerned with the question of how gender is constructed through various discourses, and she also raised the question of the discursive construction of sexual difference itself. Influenced by Michel Foucault she put an eye on how discourses produce what they actually do describe. For this reason she also regarded ideas such as the idea of "sexual difference" as a construction which comes to be problematic the more sexual dif-

6 For more on Irigaray's interpretation of Freud, see chapter "The Little Girl Is (Only) a Little Boy" in her *Speculum*, pp. 25–34.

7 Luce Irigaray: *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press 1993, p. 5.

ference is conceived of as a system of normative heterosexuality.⁸ She also criticized the sex-gender distinction since it implies a concept of a “natural” sex that in her opinion is everything else but simply “natural;” in fact, it is “discursively produced.”⁹ Last but not least she critically attacked the concept of “woman” or “women” (in plural), and asked whether such a concept really can serve as the basic fundament for future feminism.¹⁰

As I said at the beginning, these three approaches are seen as fundamentally divergent and incompatible in academic feminism, and their history presents itself as the history of a kind of genealogical development and progression. This is to say: Irigaray criticized Beauvoir, Irigaray herself was criticized by Butler. For a long time, and perhaps to this day, it seems as if they would have nothing in common, and as if they would exclude each other in every respect. However, I will show that the idea of incompatibility and exclusion must be revised in a certain sense.¹¹ In the following I will restrict myself to six ideas. They aim at showing some remarkable similarities between these theoretical approaches.

140

Rethinking Beauvoir, Irigaray, and Butler

(1) First I would like to claim that the mentioned Leitfäden of existence (Beauvoir), difference (Irigaray) and construction (Butler) do not exclude each other necessarily. Rather, in my opinion, it is essential to refer to concrete experiences in order to describe the real existence of women and men, and other genders, and how they do experience their own gendered existence. Simply ignoring concrete experiences of genders means ignoring an important aspect of their being. To say, for example, as poststructuralists sometimes do, that their experiences are only “constructions” and that they need to be “historicized”, does not help

8 Cf. Judith Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 1990.

9 Ibid., p. 7.

10 See Butler, *Gender Trouble*, chapter 1, “Subjects of Sex/Gender/Desire.”

11 For more on this specific reading of the history of feminist philosophy, see Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion: Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink 2010.

much to understand their experiences as experiences.¹² For example, if a woman fears walking home alone at night, it does not make sense to respond, this is just because she was made as having fear as a woman. Even if her experience was constructed, it does exist in her concrete life. Secondly, difference is not only a basic experience in every-day experience—for example, gendered subjects share certain experiences but they also differ from each other or make the experience of differing from each other—it is also the very condition under which plurality and diversity can become real. Without difference plurality does not exist.

(2) Poststructuralist followers, in general, avoid any notion of sexual difference. As a consequence they remain strangely indeterminate with respect to “difference.” They argue that a theory of sexual difference is in danger of essentialism and that they contribute to an ontological reification of sexes. Finally, they are charged of reproducing bisexuality and normative heterosexuality—an argument strongly promoted by Judith Butler in her study *Gender Trouble*.¹³ As a consequence they do not care so much about “difference.” However, it is not true that such a criticism necessarily implies doing away with it. In her illuminating essay “The End of Sexual Difference?” Butler makes clear that a criticism of sexual difference does not go hand in hand with “making a plea for its end.”¹⁴ As if one ever could! She explicitly refers to Irigaray—for a moment, leaving behind her theoretical skepticism against her—, and clearly states that the interrogation of sexual difference is not to say that feminists should avoid the notion of sexual difference. However, it seems as if a great number of poststructuralist feminists like to ignore the idea, made by a poststructuralist, that the criticism of differ-

12 The most prominent criticism in this respect comes from the poststructuralist feminist Joan Scott, as presented in her influential article “Experiences” (see Joan W. Scott: “Experience.” In *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler and Joan W. Scott. New York: Routledge 1992, pp. 22–40). I have argued elsewhere, in detail, that Scott’s post-structural criticism of experience cannot be extended to phenomenology, and found it to be inadequate (see “Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience.” *International Journal of Philosophical Studies* 17, no. 5, December 2009, pp. 707–37).

13 Butler, *Gender Trouble*, p. 54.

14 Judith Butler: “The End of Sexual Difference?” In *Undoing Gender*. New York: Routledge 2004, pp. 174–203, here p. 176.

ence does not go hand in hand with the cancellation of difference. Obviously they seem to mix up the “criticism” of something with the “cancellation” of it.

(3) Third, I would like to refer to the issue of equality. In general equality feminists believe that demanding difference is contradictory to demanding equality. Thus, a theory of gender equality would exclude difference demands.¹⁵ However, it is not true that Simone de Beauvoir in her equality feminism does not acknowledge difference or alterity. In her *Second Sex* she argues that the equality of women and men presupposes the acknowledgment of the other as other, that is to say, difference. She regards alterity between women and men as possible, and claims that it “no longer has a hostile character” if their relationship is based on a true “reciprocity,” which means that each partner recognizes the other in his/her freedom and which she calls “generosity.”¹⁶ In her *Ethics of Ambiguity* she even claims that loving somebody means to love her or him in her or his “otherness.”¹⁷

142

Although this aspect in Beauvoir’s thinking is widely hidden, it would be a simplification arguing that Beauvoir’s equality feminism goes without any notion of difference or alterity. Beauvoir scholars, such as the US Beauvoir scholar Debra Bergoffen, have revised the prevalent opinion that Beauvoir’s theory neglects difference and alterity.¹⁸

(4) On the other hand it is also legitimate to ask if it is really true that difference feminism goes without the idea of equality. We can turn toward Irigaray again. She is radical in demanding sexual difference, and in her criticism of equality it seems she acts without compromise. However, in my opinion she sometimes does not criticize equality as such but a certain concept of equality or the practice of equality, means, a concept that is based on wrong presuppositions. In an article on the necessity for sexuate rights, for example, she argued

15 See, e.g., Nagl-Docekal, who argues that any asymmetry of the sexes must be overcome in order to reach gender symmetry (Herta Nagl-Docekal: *Feminist Philosophy*. Trans. Katharina Vester. Boulder, Colorado: Westview Press 2004, p. xv).

16 Beauvoir, *The Second Sex*, p. 414–15.

17 Simone de Beauvoir: *The Ethics of Ambiguity*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Kensington 1948, p. 67.

18 Debra Bergoffen: *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press 1997.

for gender-specific rights.¹⁹ Egalitarian models of democracy remain abstract, she says, as long as they do not take into consideration the specific situation of women and men. Equality, she continues, is radical only and only then, if it implies a radical recognition of difference.²⁰ Interestingly enough this assertion seems to imply that Irigaray is not against equality in principle but just against a certain formation of equality, means, an equality that has no place for difference. It is here again that, in my opinion, Irigaray followers seem to ignore the fact that Irigaray herself is not against equality in principle but just against a wrong interpretation or accomplishment of “equality.”

(5) I would also like to pay attention to another striking and more personal similarity between these three thinkers. Although it seems to be a given that Beauvoir, Irigaray and Butler count as main representatives of feminist thought, it is less clear if they ever had identified themselves as “feminists.” Beauvoir wrote her classic feminist essay *The Second Sex* in 1949, but declared to be a feminist only in 1972 at the advanced age of 64. Concerning Irigaray, nobody would ever deny she is a feminist. Yet, when once she talked about the feminist movement, she said the following: “What the word feminism is concerned, I do not want to make it a matter of debate. Isn’t it another strait jacket, in which, dangerous enough, women are bound to? Another ‘ism’ which leads to senseless quarreling and splits us in our fights?”²¹ Finally, what Butler is concerned, she kept on being critical against superficial characterizations concerning her theoretical approach as, for example, post-structuralism, postmodernism or deconstruction. She actually fears the “gesture of conceptual mastery” as kind of violent determination of somebody’s thought.²² And when asked about her identity she answered that a person is not only characterized by one identity (e.g., being Jewish, being a

19 Luce Irigaray: “Über die Notwendigkeit geschlechtsdifferenzierter Rechte.” In *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, ed. Ute Gerhard et al. Frankfurt/Main: Ulrike Helmer 1990, pp. 338–50.

20 Ibid., p. 343.

21 Luce Irigaray: “Der dunkle Kontinent der Frauen.” In *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. Wien: Wiener Frauenverlag 1987, pp. 47–61, here p. 53 (my own translation).

22 Judith Butler: “Contingent Foundations.” In Seyla Benhabib [et al.]: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge 1995, pp. 35–58, here p. 38.

woman, or a philosopher) but by many and that it is not clear which identity comes first. “It seems we travel, I travel” is her answer in order to say that one’s identity is not fully determined from the very beginning, and not even in the very moment.²³

(6) Surprisingly, it is not even clear if these so-called “feminists” finally argue in the name of a certain gender. In a remarkable statement at the end of *The Other Sex* Beauvoir says: “The fact of being a human being is infinitely more important than all the singularities that distinguish human beings.”²⁴ This is to say that simply being human, in her opinion, is infinitely more important than being a male or a female human being. Then, in her conceptualization of female subjectivity, Irigaray, in a provocative but serious way, argued that the woman is a “sex which is not one,” means, a sex which cannot be identified as a certain identical sex. Even more, woman is neither one nor two. And, in fact, it is an indeterminate sex. The following quote is illuminating: “She is neither one nor two. Rigorously speaking, she cannot be identified either as one person, or as two. She resists all adequate definition.”²⁵ Also Butler was not really interested in defining gender. Yet, her gender theory implies a certain kind of gender definition. Her definition of gender or gender identity consists in the claim of its indeterminableness. Butler, as I believe rightly, makes the point that feminists who respectably seek for a complete determination of identity finally fail in the completion of the list of “identities”—they must add an “embarrassed etc.” at the end of their lists.²⁶ The embarrassment that Butler rightly identified in the rhetoric of the representatives of identity politics results from the uncertainty of

23 Judith Butler in “Philosophe en tout genre,” a film by Paul Zajdermann (ARTE France & Associés 2006). <http://youtu.be/Q50nQUGiI3s> (accessed August 14, 2013), at the very beginning of part 1/6.

24 Beauvoir, *The Second Sex*, p. 763.

25 Luce Irigaray: *This Sex which is Not One*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, New York: Cornell University Press 1985, p. 26. Recently I have argued elsewhere, with the help of phenomenology, that gender must be described as “indeterminate gender,” which means, it resists an essentialist understanding (Silvia Stoller: “The Indeterminate Gender.” *Janus Head* 13, no. 1, Winter/Spring, a special volume on “Interdisciplinary Feminist Phenomenology,” edited by Eva Simms and Beata Starwarska, in print).

26 Butler, *Gender Trouble*, p. 143.

knowing what else to name in order to pinpoint one's identity: race, color, class, age, gender, sex, disability, nationality, etc. What else will be added in the future? We do not know. However, instead of proposing that this incompleteness represents a failure for feminism, Butler argues that feminists can learn from such a principal incompleteness. She believes that "this failure is instructive"—it can be seen as a starting point for a non-essentialist gender concept. It indicates that there is, in principle, something else that could be named, even if we still cannot say exactly what it is.²⁷ Thus, Simone de Beauvoir aims at a kind of gender concept that counts gender as less important. Luce Irigaray argues that woman is a sex that finally cannot be defined. Judith Butler argues that there is a fundamental indeterminability in one's identity. Must we not conclude that these three feminists or gender theorists finally agree with the assumption that either sexes and genders are less relevant (Beauvoir) or that they actually are something indeterminate (Irigaray, Butler)? Isn't that all a matter of confusion?

Historicization of Feminist Philosophy

Why did I spend my time highlighting several interconnections between Beauvoir, Irigaray and Butler? First, I wanted to indicate that it is not so easy to identify Beauvoir's, Irigaray's and Butler's gender approach as entirely opposite approaches. Though they are different in various aspects—and to be clear, I do not want their theories be made the same—they do not fully exclude each other in every respect, and finally one can find a number of ideas intersecting with each other. In my opinion a strict separation or opposition means a kind of simplification that should be avoided in the scientific context. While in feminist research it is perfectly clear what their differences are and how their theories depart from each other, it is less clear, up to this day, what their unifying ideas are and what these three thinkers, regardless of their differences, share.

Second, this takes me a step further to my main argument. While in the past

27 Ibid.

these theories were regarded as strictly opposite, in the meantime something has changed with regard to the feminist attitude towards the classics. In my opinion this change has to do with the very fact of a *Vergeschichtlichung* (historicization) of feminist theory—feminist teaching and research. By “*Vergeschichtlichung*” I do not mean a method of making or making appear something historical but the process in which something becomes historical. Feminist classics have reached a certain age: Beauvoir’s ground-breaking seminal work *The Other Sex*, originally published in 1949, has reached an age of 64, Irigaray’s *Speculum* appeared in 1974 in Paris, and Butler’s main gender study *Gender Trouble* was published in 1990, this means 23 years ago. In a certain way they have become part of the mainstream. They are no more on the fringes, placed at the margins of academic discourses, but have settled down in this field, at least to a certain degree. To use a phenomenological term, they have become sedimentations in the academic field.

146 For example, in 2002 an anthology of philosophical gender theories, *Philosophische Geschlechtertheorien*, appeared at the German publisher Reclam, edited by the German researchers Sabine Doyé, Marion Heinz and Friederike Kuster. The editors aimed at introducing key-texts on gender theories in the philosophical tradition beginning from early Greek philosophy to the 20th century.²⁸ At the end they have included three feminist philosophers, namely Beauvoir, Irigaray and Butler. To my knowledge, this was the first time ever that feminist philosophers were put into a philosophical anthology by a professional German publisher. Moreover, Gender Studies are part of the curricula at universities, gender conferences all over the world regularly and continuously take place, and publications on gender have become almost unmanageable.

What follows from such a historicization of gender theory? In the following I will provide two interpretations. My first thesis aims at the impact of such a historicization upon contemporary gender theorists. (1) Due to the *Vergeschichtlichung* of feminist theory debates among various distinguished feminist approaches have become less controversial than this was before the case. It seems that one

28 *Philosophische Geschlechtertheorien: Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. Sabine Doyé, Marion Heinz and Friederike Kuster. Stuttgart: Reclam 2002.

must not try to win the battle over several other theoretical approaches anymore. Rather, it seems that meanwhile a kind of generous acceptance of a plurality of theories has taken place in the academic field, among students as well as among teachers. Nowadays it seems that a plurality of theories can be taught at various departments and faculties. For example, courses such as introductory courses or the history of feminist theory and gender studies, in the United States and Austria, give evidence that they have just become part of the history of theoretical feminism, and students do have only an abstract or a vague idea of the times, let's say the early 1980s, in which women started to fight for the implementation of feminist theory in the faculties.

In fact, it was not all too long ago, that it was not without risk to side with difference feminism on a conference organized by post-structuralists. At the beginning of feminist philosophy and gender studies at the universities feminist debates were strongly characterized by a *Lagerdenken* (i.e., partisan thinking, in-the-box-thinking). One could not easily jump from one to the other or express sympathy with all of them, as I did from the very beginning when I started to engage myself in feminist thinking. In addition I was extremely sensible against the practice of such a hostile *Lagerdenken*, inside and outside the feminist context, which always implies the strange assumption that there exists something like the "very truth" about the world.

In order to demonstrate the rivalry I give one example: I remember a conference on gender in 1995, organized by some colleagues from the history department at the University of Vienna, and as an interested conference visitor I was curious about learning something from their perspective, the feminist historical sciences. The organizers were known as feminist theorists, and I was also aware of the fact that they were strongly influenced by poststructuralist feminism, in particular by Judith Butler and Joan Scott (the latter is a well-known poststructuralist historian). At this time this was nothing extraordinary but something quite common. Post-structuralism has become something like a scientific hype; it was the leading and dominating approach in feminist theory. One was considered as an old-fashioned feminist if she was something else but a declared poststructuralist feminist. At that time Joan Scott's article on "experience" be-

came internationally influential. In this article she heavily criticized theories that were based on a notion of experience. She claimed that in order to avoid any essentialism one must historicize so-called “experiences” and understand them as “construction.” When I raised my hand in favor of contributing to the discussion, arguing that feminist theory needs to continue with a positive understanding of experience and should not risk simply doing away with it, even if one takes their historicity seriously into consideration, I was simply interrupted if not to say stopped talking any further by the conference organizers—a kind of counter-example for scientific freedom of speech within a feminist discourse. In the very moment when this happened to me I was pretty much negatively attached if not to say shocked by this sort of academic violent act, but shortly after then understood that feminist theory is in the middle of a theoretical dispute whereas their agents obviously needed to find their place among other academics and academic forces. In several other post-structural feminist circles at that time, it was not possible to seriously talk about “difference.” Because from the perspective of many poststructuralists, or poststructuralist followers, “difference” was nothing else but compulsory heterosexuality (a term Butler used extensively in her *Gender Trouble*), that is, a patriarchal construction. They did not have a positive conception of “difference.” Rather, “difference” was something like a rag to a bull for them and therefore must be avoided as good as possible. That difference is the very presupposition of the poststructuralist claim for plurality and diversity, this idea was not well developed at that time. From my philosophical understanding, however, something must differ from something if there shall be plurality and diversity, as demanded by poststructuralists. Put differently, if plurality and diversity shall become real, things or identities must differ from each other, they must be different from others.²⁹

Meanwhile classic poststructuralist gender theorists have at least partly lost

29 The same, by the way, happened with equality feminism. It was extremely difficult to promote difference feminism in the 1970s, at times where equality feminism in the line of Simone de Beauvoir was the standard feminism in theory as well as in practice.

their academic power to post-colonial feminism or, for example, critical white theorists, which means that they cannot claim any hegemony anymore. They themselves had to learn that their own approach is and must be an object of negotiation as well as object of criticism.

(2) In line with the first impact, another conclusion can be drawn. Now when these different feminist theories are grown up, it seems that another view on them has become possible. Because gender theory has reached a certain age, and because we keep a certain distance to them, I do believe that another attitude to the above outlined feminist classics is made possible. Seen from the distance, a rethinking of the classic thinkers is at stake. Gender theorists now can read them as if they were mere theoretical texts. Common interpretations of classics are made subject of a rethinking that allows for new future theoretical insights, and perhaps almost forgotten theories will experience a kind of revival. As for example, since some years my students of the history of feminist philosophy and gender studies are highly interested again in the philosophy of Luce Irigaray. While earlier, during the prime time of poststructuralist theory, Luce Irigaray was regarded as an “old hat,” now young intellectuals start to bethink of, or to rethink almost forgotten theorists, including Simone de Beauvoir and Luce Irigaray. Surprisingly, in German speaking countries publishers have begun to translate Irigaray again, after they have left her behind for a couple of years.³⁰

(3) This also has, of course, some, so to say, other “practical” effects. At the beginning of gender studies in Europe (which actually started with the so-called Women’s Studies), it was not possible for men to teach a feminist philosophy course. Even more, at that time male students were excluded from seminars, or at least had a very hard time as a persona non grata. This has changed radically. Nowadays, it is no big issue if female teachers to teach, for example, Men’s Studies or Masculinity Studies, as I do at the Philosophy Department. And men teach Gender Studies, though only a few. I would say, generally speaking, that gender

30 Two examples for the German speaking countries are Luce Irigaray: *Welt teilen*. Freiburg, München: Alber 2010, and *Das Mysterium Marias*. Hamburg: Les Éditions du Crieur Public 2011.

identity no longer determines who is allowed to speak about what gender and who is not. Students in classes are much more open-minded with respect to different approaches in feminist theory, and it also seems they have developed a certain sensibility for the “historical” gender theories and critically take up what they think is worth taking up, without simply falling into the unproductive and destructive Lagerdenken that has influenced Gender Studies for so many years.

Conclusion

The historical fact that, in the meantime, feminist theory and gender theory have reached a certain age does not go without consequences. The beginning Vergeschichtlichung of gender theory has effects on the practice of theory. From a certain distance a new rethinking of the classics in feminist theory and gender studies is made possible. Revisions are made with respect to earlier interpretations, and new aspects of their theories may surface in the future. The former and effectual Lagerdenken has been replaced by a refreshed analytical view upon the theories, and it seems that people show a greater acceptability of the diversity of theoretical approaches. One can “do” equality feminism but also believe in post-structural feminism, for example. Perhaps, from an outer perspective, one can argue, as I did in my book *Existenz – Differenz – Konstruktion*, that these three distinct approaches do not only have plenty in common but that—along their Leitfäden of “existence,” “difference,” and “construction”—they do also complement each other.³¹

In my opinion we are just entering a very interesting and challenging stage of gender research, and hand in hand with its Vergeschichtlichung I believe that it must identify itself and re-define its own position within this changed and

31 Just to give you another example. At the very beginning of my habilitation, when I declared to pay attention to the similarities between Beauvoir, Irigaray and Butler before the background of phenomenology, colleagues were very much surprised to hear that this is ever possible. This was at the end of the 1990s, early 2000. Now, bringing them together in the one or the other way does not seem to be a big challenge anymore. When my book finally appeared in 2010, colleagues reacted much more openly and sympathetically to the research aim. Therefore, something must have happened in the meantime.

changing world. It must accept new challenges, such as: the coming up of new political movements and the power of new scientific research, for example, Men's Studies and Masculinity Studies, not so speak of the so-called global crisis and the negative effects on the gender issue. How will Gender Studies take up the research presented by Masculinity Studies? What is the relation of feminism and the so-called post-feminism? And turning back to what I have mentioned at the beginning: Will and how will new feminist political movements such as FEMEN influence not only feminist movements from all over the world but also the practice of gender theory?

Genealogy of gender theory—genealogy of gender practice? If I follow my own considerations I must conclude that there is neither a genealogy of gender theory nor a genealogy of gender practices. It seems to me that currently we are in a state where a clear, easily identifiable leading feminist theory is, in fact, missing. Rather, it seems that currently a number of different theories coexists or may coexist at the same time. On the more practical level, so to say, one can also observe a variety of gender self-representations and identities that coexist under much better conditions than, for example, 20 years ago. Heterosexuals, lesbians and gays, transgender, and asexuals have begun to live and work together side by side in the academic space and, at least in advanced democratic societies and spaces, have largely given up the politics of separation and exclusion. Some may experience such a together as a loss of one's own identity, some experience it as a new identity, an identity that is characterized by a unity in difference. With this more positive prospect I would like to end up my essay.³²

32 An original version of this essay was first presented at the conference "Gender as a Cultural Act: Genealogies, Practices and Imaginations" at the Justus Liebig University Giessen (Germany). My special thanks go again to my friend Ida Černe for her professional help in improving my English language.

DELEUZE UND DIE PHÄNOMENOLOGIE

153

„Er verglich sich gern mit einer Welle, mit einem Wellenkamm in einem Meer, das, aufschäumend, aus einem einzigen Gischtrand bestünde.“¹

Jean-Paul Sartre über Merleau-Ponty

„Einfügen in eine Welle, die schon da ist. Hier wird nicht mehr vom Ursprung ausgegangen, sondern von einer Bahn, auf die man gelangt.“²

Gilles Deleuze über das Surfen

1 Jean-Paul Sartre: Freundschaft und Ereignis. Begegnungen mit Merleau-Ponty, aus dem Französischen von Hans-Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1962 [1961], 11.

2 Gilles Deleuze: Die Fürsprecher. Gespräch mit Antoine Dulaure und Claire Parnet, in: ders.: Unterhandlungen. 1972-1990, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 1993 [1990], 175-196 [1985], hier 175.

Die Frage, wie Deleuze zur Phänomenologie steht, kann auf verschiedene Weise beantwortet werden: *Einmal* dadurch, dass man angibt, wie sich Deleuze zu Autoren verhält, die als Phänomenologen – also als Nachfolger Husserls – gelten können. *Sodann* kann eine Definition dessen geben werden, was Phänomenologie will, und dann nach Parallelen dazu im Denken Deleuzes gesucht werden. *Zuletzt* kann damit zusammenhängend gefragt werden, ob die Philosophie von Deleuze eine Infragestellung oder eine Weiterentwicklung der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts ist – ja, ob sie überhaupt selbst als Phänomenologie anzusprechen ist.

154

Im Folgenden sollen alle drei Strategien verfolgt werden und dabei von Deleuzes Verhältnis zu einzelnen Phänomenologen jeweils zu dem übergegangen werden, was sich an phänomenologischer Argumentation bei Deleuze findet und welche Impulse die Phänomenologie damit von ihm erhält. Dazu ist es notwendig auch einige Worte über die Art seines Philosophierens zu sagen: Dies soll anhand der Konzepte der *begrifflichen Dramatisierung* und *territorialer Prozessualität* sowie im Ausgang von Deleuzes Auffassung der *Immanenz* geschehen. In der Selbstcharakterisierung seiner Philosophie als *transzendentaler Empirismus* kann schließlich die größte Nähe zu Phänomenologie festgemacht werden. Eingegangen wird zudem auf das Konzept von *Geophilosophie*, welches als eine direkte Antwort auf die Spätphilosophie Husserls zu lesen ist. – Zunächst zur direkten Rezeption phänomenologischer Philosophien durch Deleuze, die er affirmiert oder kritisiert: Hierbei sind vor allem drei Namen zu nennen, die auch die Gliederung vorgeben: 1. Sartre, 2. Heidegger und 3. Merleau-Ponty; wobei Sartre überwiegend positiv, Heidegger zumeist negativ und Merleau-Ponty von Deleuze ambivalent bewertet wird. Gerade letztere Verbindung sollte sich jedoch als die konzeptuell produktivste herausstellen.

Deleuze hat sein eigenes Vorgehen der Lektüre philosophischer Klassiker als *Radikalhermeneutik* verstanden: Er schreibt, dass seine Interpretationen es zum Ziel haben, „einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre“³. – Diese ‚Behandlung‘ lässt er Hume,

3 Ders.: Brief an einen strengen Kritiker (Michel Cressole), ebd., 11-24 [1973], hier 15.

Bergson und vor allem Kant angedeihen, wenn er ihrem Denken in jeweils monographischen Einzelstudien eine Konsistenz verleiht, die in deren Texten nicht auf diese Weise vorliegt. Doch rechtfertigt ein solches Vorgehen allein noch nicht den starken Anspruch einer Schwängerung des Philosophen durch seinen Interpreten; vielmehr tritt bei Deleuze noch der Umstand hinzu, dass die Konsistenz im Ausgang von einem vernachlässigten Punkt oder einer Art Schwachstelle der betreffenden Philosophie hergestellt wird: Anders als die Dekonstruktion hierbei verfahren würde, wird dieser Punkt nicht gegen den Anspruch der betreffenden Philosophie gewendet werden, wodurch sich stets aufs neue die prinzipielle Unmöglichkeit von Philosophie erweisen soll, sondern durch die jeweilige Rekonstruktion (Wiederholung) soll nach Deleuze eine andere (differentielle) Philosophie entstehen.⁴

1. Begriff und Dramatisierung (Deleuze und Sartre)

155

Zum prominentesten Phänomenologen des 20. Jahrhunderts in Frankreich ist das Verhältnis von Deleuze zunächst jedoch nicht durch eine solche Ultrahermeneutik charakterisiert: Denn Jean-Paul Sartre ist für Deleuze schlichtweg der ‚Retter‘ der Philosophie. Dies dürfte überraschen, wenn man sich vor Augen hält, wie Sartre von Theoretikern des Strukturalismus und Poststrukturalismus angegangen wurde: So gilt Sartre für Lévi-Strauss und Foucault ja bekanntlich als verbissener Subjektphilosoph und unbekehrbarer Dialektiker. – Anders für Deleuze: In einem kleinen Text (in den Monographien begegnet man dem Namen Sartres kaum) lobt ihn Deleuze dafür, welches Bild des Intellektuellen er verkörpert: Der Artikel stammt von 1964 und trägt den sprechenden Titel *Er war mein Lehrmeister*. Der Text entstand kurz nachdem Sartre den Nobelpreis für Literatur abgelehnt hatte. Deleuze rühmt zu gleichen Teilen Sartres politisches Enga-

⁴ Deleuze möchte also das, was die Hermeneutik programmatisch abstreiten muss, wenn sie vorgibt, den Autor besser zu verstehen als dieser sich selbst, methodisch affirmieren: Natürlich ist Philosophie immer Aneignung anderer Gedanken gewesen und lebte nur durch deren Umwandlung fort.

gement⁵ und aber auch sein philosophisches Herangehen: „Wer konnte damals etwas Neues sagen, wenn nicht Sartre? Wer brachte uns neue Denkweisen bei? So brillant und tief das Werk von Merleau-Ponty sein mochte, es war professoral und hing in vieler Hinsicht vom Werk Sartres ab. [...] Die neuen Themen, ein gewisser neuer Stil, eine neue polemische und aggressive Art und Weise der Problemstellung kamen von Sartre.“⁶

Vor allem die Aufwertung der Literatur für das philosophische Denken rechnet Deleuze Sartre hoch an, da dieser das Verhältnis zwischen beiden umkehrte: Nicht die Philosophie erklärt die Literatur, sondern die Literatur erschließt der Philosophie neue Felder. Selbst Foucault ist in dieser Hinsicht immer dem sartreschen Modell verpflichtet geblieben, wenn er der Literatur in die *Ordnung der Dinge* zugesteht, zwar nicht eine besondere Form der Erfahrung, aber gewissermaßen das ‚Eigenleben‘ von Sprache oder das An-sich-Sein des Diskurses bewahrt zu haben.⁷ Wie Foucault wandte sich denn auch Deleuze dem Schreiben de Sades, darüber hinaus aber auch dem von Leopold von Sacher-Masochs zu:⁸ De Sades Schilderungen sind für Deleuze die konsequente Umsetzung der praktischen Philosophie Kants, das heißt, des aufklärerischen Bestrebens, die Gesetzmäßigkeit der Natur durch einen Rigorismus der Vernunft zu überbieten,⁹ in Sacher-Masochs *Venus im Pelz* dagegen erblickt Deleuze die demokratische Seite der Aufklärung, nämlich das Anliegen eine Vertragsbeziehung zum Ausgangspunkt der Lust zu machen. Deleuze entdeckte aber auch Franz Kafka für sich, dessen Geschichte von der Verwandlung des Gregor Samsa in ein Insekt er als *Dramatisierung eines Begriffs* verstand.¹⁰

Überhaupt darf Deleuze zu Gute gehalten werden, dass er (mit Sartre) der

5 Beide werden 1970 zusammen für die Rechte der Einwanderer in Frankreich auf die Strasse gehen.
6 Gilles Deleuze: Er war mein Lehrmeister, in: ders.: Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974, hg. von David Lapoujade, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2003 [2002], 115-119 [1964], 115.

7 Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 182003 [1966], 458 f.

8 Vgl. ebd., 262 f.

9 Vgl. Gilles Deleuze: Sacher-Masoch und der Masochismus, aus dem Französischen von Gertrud Müller, in: Leopold von Sacher-Masoch: Venus im Pelz, Frankfurt a. M. 1980, 163-281 [1967], hier 232 ff.

10 In diesem Fall als einen ‚Anti-Ödipus‘ (Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur, aus dem Französischen von Burkhard Kroeber, Frankfurt a. M. 1976 [1975], 22 f. und 51 ff.) – Zur Verwandlung als ‚Werden‘ vgl. auch dies., 1730 – Intensiv-werden, Tier-werden, Unwahrnehmbar-werden..., in: dies.: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2, aus dem Französischen von Gabriel Ricke und Ronald Voullié, hg. von Günther Rösch, Berlin 1992 [1980], 317-422.

Literatur nicht die Funktion des Steigbügelhalters zudachte, sondern ein Denken in anderer Form zugestand: Deleuzes Schlüsselbegriff ist eben derjenige der ‚Dramatisierung‘, den er auch im Zuge der Abfassung seiner Habilitationsschrift *Differenz und Wiederholung* (die 1969 erscheint) vor der französischen Gesellschaft für Philosophie an der Sorbonne 1967 in einem Referat vorstellt.¹¹ – Kurz gesagt, bedeutet Dramatisierung für Deleuze die Verlebendigung eines Begriffs: So ist etwa die Insektenverwandlung bei Kafka für Deleuze die Dramatisierung eines Begriffs des Minder- oder ‚Minoritär-Werdens‘, welches wiederum der Kritik klassischer Ontologien dient, deren oberste Kategorie des „Seins“ immer auf eine statische Allgemeinheit abzielte.

Deleuze hat mit diesem philosophischen Verständnis von Literatur der Philosophie ein neues Analysemittel an die Hand gegeben, dem er zusammen mit Félix Guattari in ihrem letzten gemeinsamen Buch *Was ist Philosophie?* von 1991 den Namen ‚Begriffsperson‘ geben wird: Eine Begriffsperson ist eine proto-literarische Figur, die im philosophischen Text zu dem Zweck auftritt, einen Begriff nicht bloß zu *illustrieren*, sondern dessen Funktion zu *inszenieren*. Deleuze spricht daher auch zurecht von einem „Diagrammatismus“¹², will heißen: Es geht in der Philosophie nicht um *Abbildung* (von Welt), sondern darum, die Elemente des Begriffs miteinander in *Beziehung* zu setzen, was eben die Begriffsperson leisten kann. Als sogleich erstes Beispiel führen Deleuze und Guattari das kartesianische Cogito an:¹³ Das Ich in Descartes *Meditationen* repräsentiert nicht etwa den zweifelnden Descartes in seiner Stube, sondern stellt verschiedene Zustände des Ich-Seins vor: angefangen vom Zustand unbegründeter Gewissheit, über den Zustand des Zweifels, hin zum Zustand sicherer Erkenntnis. Das Ego wird laut Deleuze in diesem Philosophiestück zum Idioten, bevor es zum Wissenden wird, insofern mittels der Begriffsperson des *cogito* das Konzept der *cogitans* inszeniert

11 Gilles Deleuze: Die Methode der Dramatisierung (Vortrag und Diskussion), in: ders.: Die einsame Insel, a. a. O., 139-170 [1967].

12 Gilles Deleuze/Claire Parnet: *Dialoge*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 1980 [1977], 127. – Vgl. auch Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 1996 [1991], 47 f.

13 Vgl. ebd., Kap. 3, Die Begriffsperson, 70-96, hier 70-72.

wird: Nicht Descartes zweifelt also in diesem Drama, sondern das zweifelnde Ich ist Teil des Begriffs vom „Ich, das denkt“.

Selbes gelte nach Deleuze für die Figur des *alter ego*: Auch die Phänomenologie bediene sich einer Begriffsperson, um die Irreduzibilität der zweiten Person konzeptuell zu dramatisieren; Deleuze und Guattari beschreibt deren Inszenierung wie folgt: „Es gibt [...] eine stille und in sich ruhende Welt. Plötzlich taucht ein angsterfülltes Gesicht auf [...]. Der Andere erscheint hier weder als Subjekt noch als Objekt, sondern [...] als eine mögliche Welt, als die Möglichkeit einer grauerregenden Welt. Diese mögliche Welt ist nicht real oder ist es noch nicht, existiert aber dennoch. [...] Hier liegt [...] ein Begriff des Anderen vor, der nichts anderes als die Bestimmung einer sinnlichen Welt als Bedingung voraussetzt. Der Andere taucht unter dieser Bedingung als der Ausdruck eines Möglichen auf. Der Andere ist eine mögliche Welt, wie sie in einem Gesicht, das sie ausdrückt, existiert und in einer Sprache wirksam wird, die ihr Realität verleiht.“¹⁴

– Es ist weniger die Levinasche Dramatisierung, die Deleuze hier vor Augen haben dürfte, als vielmehr die einschlägigen Passagen aus Sartres *Das Sein und das Nichts*, wo Blickbeziehungen ausdrücklich als Ermöglichungsbedingungen für die Existenz oder auch deren (Ver-)Nichtung vorgeführt werden.¹⁵

14 Ebd., 23.

15 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch eine phänomenologischen Ontologie*, aus dem Französischen von Hans Schöneberg und Traugott König, Gesammelte Werke, hg. von Vincent von Wroblewsky, Philosophische Schriften I, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1994 [1943], *Der Blick*, 457-538.

Deleuze ist der Auffassung, dass solche Dramatisierungen der Begriffe dazu dienen, dass die Philosophie *Probleme* stellen kann; oder stärker gefasst, dass es der Philosophie überhaupt nur durch solche Dramatisierungen möglich ist, ein Problem aufzuwerfen: Die philosophischen Probleme können nicht allein in Form von Fragen gestellt werden, sondern, wie Deleuze sich ausdrückt, *insistieren* die Probleme *im* Begriff.¹⁶ – Im Fall der phänomenologischen Frage nach dem Anderen also, dessen Vorgängigkeit als Problematisierung des Subjekts.¹⁷ Deleuze spricht daher auch von der *Begriffsschöpfung* als der einzigen originä-

16 Was die Philosophie des Ausdrucks angeht so gibt es eine eindeutige Parallele zwischen der Darstellungsweise, in der Deleuze die Phänomenologie des Anderen als Strukturbeziehung von Gesicht, möglicher Welt und Sprache. Nach Merleau-Ponty nämlich sei es Bergsons Errungenschaft gewesen, von einer Philosophie des Eindrucks zu einer Philosophie des Ausdrucks übergegangen zu sein: Eine derartige Philosophie versteht ihre eigene Fremdartigkeit, denn sie befindet sich weder ganz innerhalb noch ganz außerhalb der Welt. Der Ausdruck setzt jemanden, der sich ausdrückt, eine auszudrückende Wahrheit und schließlich auch die Anderen, denen gegenüber man sich ausdrückt, voraus. (Maurice Merleau-Ponty: Lob der Philosophie (Antrittsvorlesung am College de France vom 15. Januar 1953), aus dem Französischen von Alexandre Métraux, in: ders.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung hg. von Christian Bermes, Hamburg 2003, 177-224, hier 196 f.) Eben diese Deutung verläuft exakt parallel zur Charakterisierung des philosophischen Begriffs des Anderen durch Deleuze. – Der Umweg über Merleau-Pontys Bergson kann äußerlich erklärt werden: Merleau-Ponty hatte Deleuze drei Jahre nach seinem Eintritt ins College de France dazu aufgefordert, an einer Darstellung berühmter Philosophen (*Les philosophes célèbres*) mitzuwirken und darin der Bergsonartikel zu verfassen, zeitgleich zu einer Arbeit über den Differenzbegriff nach Bergson, der in einem Sammelband zum Bergsonismus erscheint. Erst danach beginnt Deleuze auch an einer Anthologie mit Texten Bergsons zu arbeiten und wird schließlich 1966 sein eigenen Bergsonbuch veröffentlichen.

17 „Es gibt mehrere Subjekte, weil es einen Anderen gibt, nicht umgekehrt. Der Andere verlangt also einen Begriff a priori, aus dem sich das spezielle Objekt, das andere Subjekt und das Ich herleiten müssen, nicht umgekehrt. Die Reihenfolge hat sich geändert, ebenso die Natur der Begriffe, ebenso die Probleme, auf die sie als Antworten gelten sollen.“ (Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 22.)

ren Aufgabe der Philosophen oder der wirklich philosophischen Tätigkeit:¹⁸ Es gehen nicht darum, die Wahrheit von Tatsachenbehauptungen oder propositionalen Aussagen zu überprüfen, sondern darum, Begriffe zu kreieren, welche ein Problem thematisch werden lassen.¹⁹

2. Territorium und Geophilosophie (Deleuze und Heidegger)

Martin Heideggers Verständnis von Philosophie steht dem von Deleuze hierin nun nahe: Auch Heidegger meint, dass die Philosophie im Laufe der Geschichte nicht automatisch besser, sondern ganz im Gegenteil eher schlechter darin wurde, Probleme begrifflich zu fassen. Das Vorhaben der heideggerschen *Destruktion* dient daher dem Zweck, die Geschichte der Philosophie abzutragen, um unter den Denkschichten das ‚wahre‘ Seinsverständnis wiederzuerlangen; denn die Philosophie seit Platon hat nach Heidegger das Sein stets nur mit anderem

160

18 Das Beharren auf die Problematisierung durch Begriffe klingt nicht von ungefähr nach Hegels Charakterisierung von Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken gefasst“, ist dazu aber konträr gemeint: Für Hegel laufen geschichtliche Zeit und die Geschichte der Philosophie mehr oder minder parallel. Zumindest würde Hegel in beiden Bereichen einen stetigen Fortschritt sehen. Für Deleuze dagegen sind beide Zeiten disjunkt: „Es gibt eine historische Zeit und eine Geschichte der Philosophie, die nicht als Historie, sondern allenfalls im Bild der geologischen Schichtung zu fassen wäre: Die Systeme der Philosophie sind Schichten, die Verwerfungen bilden und sich quer zueinander stellen können. Überlagerte Schichten können dabei mit Schichten in Berührung kommen, die sich einer anderen historischen Zeit gebildet haben. Zwischen Geschichte und Philosophie besteht somit allenfalls eine Resonanzverhältnis, aber kein unmittelbarer Austausch.“ (Vgl. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?, a. a. O., 67; sowie bereits Merleau-Ponty, Lob der Philosophie, a. a. O., 42.)

19 Für Deleuze ist der philosophische Begriff daher die Virtualität par excellence, weil er real ist, ohne aktualisiert zu sein; also ohne, dass ihm eine physische Wirklichkeit entsprechen muss. Gleichwohl beschreibt er nicht nur einer Möglichkeit, sondern eben ein existentes Problem. – Als Kriterium für ‚gute‘ Philosophie führt Deleuze die ‚Geschwindigkeit‘ an: Wenn die philosophischen Begriffe als Referenzierung von Tatsachen verstanden werden, komme es zum Stillstand des Denkens. Nur Begriffsschöpfungen, die eine ‚unendliche Geschwindigkeit‘ hervorrufen können, haben das Potential, als Philosophie zu bestehen. ‚Unendlich‘ heißt hier weniger Lichtgeschwindigkeit, als vielmehr nichtanhaltend, nicht stillstehend (nicht endend). Als Muster philosophischer Insistenz (oder Immanenz) gilt Deleuze die Ethik des Spinoza, welche *more geometrico* argumentiert und dazu axiomatisch aufgebaut ist, wodurch der Aufbau des Textes die Dynamik des Denkens inkorporiert.

Namen („Idee“, „Ding an sich“, „Wille“...) angesprochen, anstatt die phänomenologische – das heißt, die strukturell wesentlichen Elemente der – Erfahrung des Seins zum Ausdruck zu bringen. In dieser Verfallsgeschichte rücken die philosophischen Zentralkonzepte damit auch für Heidegger in die Nähe von propositionalen Aussagen über das Sein *als Etwas*. Deleuze, der Heidegger hier die Hand reichen könnte, kritisiert ihn jedoch gerade dafür, zwar diese Einsicht in das Wesen des philosophischen Begriffs, der philosophischen Problemstellung und letztlich dem Wesen des Denkens erlangt zu haben,²⁰ zugleich meint Deleuze aber, dass es auch Heidegger nicht gelungen sei, das Konzept des Seins von der Repräsentation oder einem referentiellen Denken freizuhalten.

Ein Indiz nach Deleuze ist Heideggers Bewertung der Wiederholungsfigur bei Nietzsche:²¹ Heidegger macht an ihr eines der fünf Kriterien fest, deren Erfüllung auf den Tatbestand traditioneller, abendländischer Metaphysik schließen lassen und die er allesamt bei Nietzsche erfüllt sieht: Die „Ewige Wiederkehr des Gleichen“ ist in Nietzsches Metaphysik, wie Heidegger sich ausdrückt, die Wahrheit des Ganzen des Seienden. Das Seiende ist Wille zur Macht, die Erscheinungsform seiner Wahrheit aber die Ewige Wiederkehr. Vorbereitend für *Differenz und Wiederholung* – und man muss den Buchtitel als direkte Antwort auf *Sein und Zeit* lesen – hat Deleuze in seinen Nietzschebeiträgen immer wieder auf den Umstand hingewiesen, dass jede Stelle, in welcher die Wiederkehr thematisiert wird, nie Zarathustra spricht, sondern immer nur Zwerge oder Tiere eine Verballhornung des Wiederkunftskonzeptes in die Welt hinausschreien. Durch Nietzsches Dramatisierung wird eben genau gezeigt, was die Wiederholungsfigur *nicht* behauptet: nämlich eine Wiederkehr des Identischen. Wiederholung generiert nach Deleuzes Nietzscheverständnis aber vielmehr schon deshalb Differenz, weil Identität (rein logisch) selbst nur vor dem Hintergrund einer

20 Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München ²1997 [1969], 344.

21 Auf einen ganz anderen Aspekt der Wiederholung weist Good hin: Seiner Ansicht nach besteht eine Ähnlichkeit, zwischen Deleuzes der Figur der Wiederholung und dem, was Merleau-Ponty Wiederaufnahme nennt und in etwa dem entspricht, was Heidegger als die (erstmalige) Wiederholung der Daseinsgelegenheit bezeichnet. (Vgl. Paul Good: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung, Düsseldorf/Bonn 1998, 215.)

Wiederholung denkbar ist:²² $a = a$. ‚Gleiches‘ kann sich aber nicht wiederholen, so Deleuzes Auffassung, ohne dass es sich verändert. – Und genau dieser Gedanke ist es, so Deleuze, der Zarathustra vor seinen Tieren zusammenbrechen lässt.²³

Doch Deleuzes Kritik an Heidegger bezieht sich nicht nur auf dessen Sein- und Differenzdenken: Deleuze analysiert auch scharfsinnig die Grundzüge der Debatte um Heideggers Verhältnis zum Nazismus. – Mit der Paraphrase eines Nietzschezitats bringt Deleuze den Sachverhalt wie folgt auf den Punkt: „Was gibt es Schlimmeres [...] als vor einem Deutschen zu stehen, wenn man einen Griechen erwartet?“²⁴ Heidegger unterlaufe eine Verwechslung von Führer und Freund (dem Philosophen als Freund der Wahrheit) vor dem Hintergrund einer Wiedergewinnung des griechischen Denkens in der und durch die deutsche Sprache.²⁵

Deleuze bemüht in seiner diesbezüglichen Heidegger-Kritik das Konzept der *Territorialität*, das vielleicht als sein wichtigstes Theorem (neben demjenigen der

22 „Die ewige Wiederkunft ist zwar das Ähnliche, die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist zwar das Identische – gerade Ähnlichkeit und Identität aber existieren nicht vor der Wiederkunft dessen, was wiederkehrt. [...] Nicht das Selbe kehrt wieder, nicht das Ähnliche kehrt wieder, vielmehr ist das Selbe die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des Differenten, ist das Ähnliche die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des Ungleichartigen. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist das Selbe, allerdings nur insofern, als es sich einzig von der Differenz und dem Differenten aussagt. [...] Die wahre Unterscheidung besteht nicht zwischen dem Identischen und dem Selben, sondern zwischen dem Identischen, dem Selben oder Ähnlichen [...] und dem Identischen, dem Selben oder Ähnlichen, wenn sie als zweite Macht dargestellt werden [...].“ (Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 372 f.)

23 Heidegger hat nach Deleuze diese Unstimmigkeit insofern bemerkt, als spätere Strategien der Durchstreichung oder Tieferlegung des ‚Seyns‘ (mit „y“) auf eine Selbstkritik schließen lassen. (Zu Heideggers Nietzscheinterpretation vgl. ebd., 255 f.) – Die ontologische Differenz zwischen dem Sein und dem Seiendem aber ist für Deleuze noch genau das, was das Identitäts- und Repräsentationsdenken fordert: die Differenz als Stillstand; das Dasein auf der einen, die Vorhandenheit des Seiendes auf der anderen Seite: „Das für immer dezentrierte Selbe kreist nur dann wirklich um die Differenz, wenn es selbst, das für das ganze Sein einsteht, nur für die Trugbilder gilt, die wiederum für das ganze ‚Seiende‘ eintreten.“ (Ebd., 373.)

24 Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 126.

25 Mit dieser Diagnose steht Deleuze nicht allein, nur ist er erste, der die Verbindung mit einem bestimmten Ursprungskonzept von Philosophie systematisch auf den Punkt gebracht hat. Einzig die Diagnose Heideggers durch Habermas zielt in die selbe Richtung. (Vgl. Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. ¹⁰ 2007 [1985], 158 ff.)

Immanenz) gelten kann. Genauer gesagt handelt es sich ursprünglich um ein Konzept von Deleuzes langjährigem Koautor Félix Guattari, der sich dabei seinerseits an den Behavioristen Edward Chace Tolman anlehnt:²⁶ ‚Territorialität‘ bezeichnet außerhalb der Philosophie einen sowohl kognitiven wie psychophysischen, aber auch den faktischen Umstand des Bodenerwerbs, zumeist in Form einer Grenzziehung. Was also das Territorium ist, wird durch das Verhältnis zu demjenigen bestimmt, das in der Phänomenologie seit Husserl als die *Erde* angesprochen wird. – Während die Erde bei Husserl aber als der Inbegriff des Festen ist, steht sie bei Deleuze und Guattari für etwas Dynamisches:²⁷ Denn die Erde ist ein revoltierender Körper im Universum, dessen Oberfläche durch die Zeiten hindurch geologischen Transformationen, wie etwa der Kontinentaldrift, ausgesetzt ist, und daher alles andere als eine unwandelbare Bezugsgröße ist. Territorialität ist nach Deleuze und Guattari daher der Versuch des Menschen, diesem dynamischen Gebilde etwas Festes abzugewinnen. Die Erde ist dabei die Instanz, welche selbst immer *detrterritorialisierend* wirkt: Sie Erde destabilisiert die scheinbar festen Gefüge eines Territoriums.²⁸ Im Gegenzug sprechen Deleuze und Guattari bezüglich philosophischer Festschreibungen, welche die Erde als Ursprung (*arché*) konzipieren, von Versuchen der *Reterritorialisierung*.

De- und Reterritorialisierung sind demnach zwei Kräfte, die entgegengerich-

26 Von Tolman übernehmen Deleuze und Guattari ferner auch die Unterscheidung von ‚molarer‘ und ‚molekularem‘ Verhalten; das erstmals bereits Merleau-Ponty in die Phänomenologie eingebracht hat. (Vgl. Merleau-Ponty: Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie, in: Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952-1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie, aus dem Französischen und eingeführt durch ein Vorwort von Alexandre Métraux, Berlin/New York: de Gruyter 1973, 129-226 und 354-388 [1952/1964], hier 195.)

27 Hierbei schließen sie wiederum an Nietzsche an, der die Erde in *Also sprach Zarathustra* (Teil 3, Vom Geist der Schwere) dezidiert als „die Leichte“ anspricht.

28 Deleuze Guattari wenden damit die elementare Konnotation, welche die Erde im phänomenologischen Kontext erlangt hat, um ins Gegenteil: War die Erde für Edmund Husserl als ‚Bodenform‘ noch das Apriori jeder Weltorientierung so ist für Deleuze und Guattari die Erde nun das Dynamische und ‚Weltlichkeit‘ Ausdruck des Versuchs, auf ihr ein Territorium zu errichten. (Vgl. auch die Äußerungen zu Gradienten und Schichtungen organbildender Territorien von Merleau-Ponty, Vorlesungen, a. a. O., 125; sowie Abschnitt 3 im vorliegenden Text zu Merleau-Pontys Rezeption des betreffenden Manuskripts von Husserl.)

tet wirken und sich bereits auch auf weniger basale Ebenen beobachten lassen: Etwa kann der Werkzeuggebrauch mit Deleuze und Guattari wie folgt beschrieben werden: Die Hand, welche etwa den Hammer greift, deterritorialisiert diesen von seiner bloßen (mit Heidegger gesprochen) „Vorhandenheit“. Zugleich wird der Hammer an der Hand reterritorialisiert (er ist mit Heidegger gesprochen nun „zuhanden“), während die Hand sich vom Körper deterritorialisiert und mit dem Werkzeug eine Symbiose eingeht – sich also ebenfalls *an ihm* reterritorialisiert. Statt wie Heidegger damit die Zustände der Vorhandenheit und Zuhandenheit als Seinsmodi zu trennen, werden beide als die beiden Seiten eines Prozesses verstanden.

164

Auf Heideggers Beschreibung der Funktion der deutschen Sprache zurückgewendet bedeutet dies, dass das Deutsche an oder „auf“ sich das Altgriechische reterritorialisiert, welches im Verlauf der Philosophiegeschichte zunächst deterritorialisiert wurde, insofern dessen ursprüngliche Bedeutung verloren ging. Gegen Heidegger bringen Deleuze und Guattari dabei vor, dass er diesen Vorgang also nur halbseitig reflektiert: Denn zugleich mit der Reterritorialisierung des Griechischen am Deutschen erfolgt eine Deterritorialisierung des Deutschen – und das heißt, eine Nationalsprache wird entfremdet und zu einer philosophischen Ausdrucksweise. Jedenfalls entspricht es nicht mehr der ‚dem Deutschen‘ als einer nationalen Identität, insofern jede ‚Wiedergewinnung‘ nur um den Preis einer Transformation zu haben ist.²⁹

Das ‚Volk‘ der Philosophie ist für Deleuze und Guattari daher immer ein inferiores oder werdendes Volk, dessen Identität nicht mit einer geopolitischen

29 So einfach diese Einsicht klingt, so weitreichend ist ihre Bedeutung für Heideggers Philosophie: „Ein großer Philosoph musste sich tatsächlich am Nazismus reterritorialisieren [...]. Er [Heidegger] wollte zurück zu den Griechen, und zwar über die Deutschen, im schlimmsten Moment ihrer Geschichte: Was gibt es Schlimmeres, so Nietzsche, als vor einem Deutschen zu stehen, wenn man einen Griechen erwartet? [...] Heidegger [...] hat sich im Volk, im Boden, im Blut getäuscht. Denn die Rassen, an die Kunst und Philosophie appellieren, sind nicht jene, die den Anspruch erheben, rein zu sein, sondern eine unterdrückte, inferiore, anarchische, nomadische, eine unwiderruflich kleine, mindere Mischrasse – jene genau, die Kant von den Wegen der Neuen Kritik ausschloss...“ (Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 126 f.)

bestimmten Nationalität verwechselt werden dürfe, wobei die Gefahr der Verwechslung zweifelsohne genau in dem Konnex von Sprache und Nation begründet liegt. Die (aprioische) Inferiorität von Philosophie kann nach Deleuze und Guattari kulturgeschichtlich belegt werden, insofern Philosophie als Institution – und nichts anderes heißt ‚Wissenschaft‘ – in einer Deterritorialisierungsbewegung entstanden ist: In der Fluchtbewegung der ersten Philosophen, die aus den despotischen Reichen im Osten nach Kleinasien kamen und dort auf ein Milieu trafen, das die Ausbildung der Philosophie erlaubte. Anders als die Philosophiegeschichtsschreibung nach Hegel, der diesen Ursprung als ein *notwendiges* Ereignis, sprechen Deleuze und Guattari von einem *kontingenten* Zusammentreffen der Immanenz – das heißt des philosophischen Denkens als Transzendenzverweigerung – mit äußeren Bedingungen: nämlich Demokratie und Marktwirtschaft. In den Worten von Deleuze und Guattari traf dabei die relative Deterritorialisierungsbewegung des frühen Kapitalismus auf die absolute Deterritorialisierungsbewegung des Denkens. Tauschwirtschaft und Philosophie gehen beide immanent vonstatten, sind also ‚wesensverwandt‘ – nur ist das Ziel jeweils ein Anderes: während der Kapitalismus danach strebt, sich an einem jeweils bestehenden, majoritären Volk zu reterritoralisieren, reterritorialisiert sich die Philosophie an einem werdenden, inferioren Volk.³⁰

An dieser Stelle schlagen Deleuze und Guattari vor, die Frage nach dem, *was Philosophie ist* durch deren Charakterisierung als „Geophilosophie“ zu beantworten: Zum einen lehnt er sich an Fernand Braudels Konzept von ‚Geohistoire‘ an, das langwellige Abläufe wie etwa die Sozial-, Kultur- aber auch Klimageschichte betrachtet, die ‚unterhalb‘ der kurzwelligen Ereignisgeschichte verläuft. Zum an-

30 Genau das sei nach Deleuze und Guattari das zentrale Anliegen Husserls in der Krisis-Schrift gewesen: Das Telos ist die „unendliche Bewegung des Denkens“ (ebd., 113) als Deterritorialisierungsvorgang. – Oder mit Adorno und Bloch gesprochen: die Utopie, was für Deleuze und Guattari die gleiche Bedeutung bezüglich der enthalten Vorstellung von Ort oder Territorium hat. – Dennoch geben Sie zu bedenken: „Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegenstellt, bezieht sie sich doch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff. [...] In ihm selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte. Deshalb ist es [das Werden] eher geographisch als geschichtlich.“ (Ebd., 128.)

deren rekurren sie, wie bereits angesprochen, auf Husserls Idee der ‚Erde‘ als einer universellen „Boden-Form“³¹ die jeder Leiberfahrung eingeschrieben ist. Der Ansatz Husserls ist in Frankreich vor allem durch Merleau-Pontys Naturvorlesungen populär geworden, der das postum veröffentlichte Fragment über die *Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung* in seinen Vorlesungen rezipiert hatte, und worin es um eine phänomenologische Reterritorialisierung des neuzeitlichen, deterritorialisierten Weltbildes geht. (Merleau-Ponty hat daraus seinerseits eine Bestimmung von Philosophie als „transzendentaler Geologie“ angeregt.³²) Betonte Merleau-Ponty bei Husserl die Idee einer ‚erdlich‘ verankerten Universalgeschichte – Husserl spricht von einer „Urhistorie“³³ –, zu der alle historischen Episoden relativ sind, so erhebt Deleuze dieses Modell zum Bild des (philosophischen) Denkens überhaupt: Es hat keinen Ursprung (Griechenland), sondern nur ein Milieu (den Markt oder die *agora*).

166

Die mentale Physiognomie passe hier gewissermaßen zu den äußeren Umständen. Das klingt etwas krude, lässt sich aber ganz gut veranschaulichen, wenn man die Beschreibungen betrachtet, in denen Deleuze die neuzeitliche Philosophie charakterisiert: Ausgehend von der Prämisse, dass der Begriff nicht auf Objekt verweist, sondern ein territoriales Verhalten zum Ausdruck bringt, können drei Arten von Philosophie beschrieben werden: die französische, die deutsche und die englische: Während die französische Philosophie das Haus konstruiert, welches auf dem Boden errichtet werden soll (gemeint ist der Rationalismus, der auf die Architektur der Denkens zielt), wollte die Deutschen diesen Boden bestimmen und ausheben. Einzig die Engländer können, so Deleuze, ihre Zelte

31 Edmund Husserl, *Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung* (1934), in: *Raumtheorie*, hg. v. Jörg Dünne und Verf., Frankfurt a. M. 2006, 153-164, hier 153.

32 Dies war zum einen sein Zugeständnis an den Strukturalismus (auch Lévi-Strauss vergleicht ja zu Anfang von *Traurige Tropen* den Strukturalismus mit der Geologie oder den ethnographischen Blick mit dem Blick des Geologen), zum anderen stellt es den Versuch dar, ein alternatives Geschichtsmodell aus phänomenologischer Sicht zu bewahren.

33 Husserl: *Kopernikanische Umwendung*, a. a. O., 159; vgl. dazu auch kritisch Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, a. a. O., 166. – Merleau-Ponty nennt diese auch die „Tiefenschicht stummer Meinungen“ (Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* gefolgt von *Arbeitsnotizen*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 2004 [1964], 17.)

überall aufschlagen. Gemeint ist damit der Empirismus als eine Kunst, die David Hume in der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* selbst als die Fähigkeit bezeichnete, eine „*mental geography*“³⁴ zu entwerfen; was für Hume heißt, dass die zu beschreibende Erfahrung selbst nicht begründet, sondern nur in ihrem typischen Zusammenhang dargestellt werden könne.

Hier liegt schließlich der Schlüssel zur überraschend positiven Bewertung von Humes Philosophie und dem Versuch einer Synthese von Phänomenologie und Empirismus. Vor allem im Frühwerk charakterisiert Deleuze seine eigene Philosophie als „transzendentalen Empirismus“³⁵. Hierin ist letztlich auch Deleuzes innerstes Verständnis von Phänomenologie zu finden: Etwas, das für Kant eine Unmöglichkeit darstellte – nämlich die Erfahrungsbasiertheit der Verstandeskategorien – wird für Deleuze zur philosophischen Möglichkeit: Philosophie ist die Beschreibung der in der Erfahrung kondensierten Kategorien; und Phänomenologie ist eben genau der Versuch im Ausgang von Erfahrung die Konstituenten des Bewusstseins zu beschreiben.

167

In Deleuzes letztem Text *Die Immanenz: Ein Leben...*, der zwei Monate vor seinem Freitod im November 1995 erscheint, kommt Deleuze noch einmal auf diese Anverwandlung des Empirismus zurück:³⁶ In diesem Text rekurriert Deleuze nun erstmals direkt auf den philosophischen Kerngedanken Sartres, der 1936 in *Die Transzendenz des Ego* ausgeführt wird und wo Sartre für eine „Befreiung des transzendentalen Feldes“³⁷ eintritt. – Gemeint ist die Befreiung zu einer „Sphäre absoluter Existenz“³⁸. Der Intentionalitätsgedanke Husserls führe

34 David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Erster Abschnitt, 13. Abs.

35 Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 186.

36 Der Text kann zurecht als Deleuzes Vermächtnis angesehen werden. – Agamben hat dem Text eine wundervolle Lektüre angedeihen lassen, die sich vor allem auf den unbestimmten Artikel im Untertitel stützt. (Vgl. Giorgio Agamben: Die absolute Immanenz, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, in: ders.: Bartleby oder die Kontingenz, Berlin 1998, 77-127 [1996].)

37 Jean-Paul Sartre: Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: ders.: Philosophische Schriften I, Bd. 1: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939, aus dem Französischen von Uli Aumüller, Traugott König und Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg 1994, 39-96 [1936], hier 83.

38 Ebd., 85.

nämlich darauf, dass das Bewusstsein keine Innerlichkeit ist, sondern sich immer schon *im Außen* befindet. Freilich geht Phänomenologie in Existentialismus über, aber Deleuze holt diesen Existentialismus Sartres gewissermaßen aus dem Cafe zurück in die Philosophie und macht aus ihm eine Theorie des Begriffs: Wenn Sartre sagt, dass das Ego ein Objekt des Bewusstseins ist – und nicht etwa: dass das Ego im Besitz eines Bewusstseins ist –,³⁹ dann heißt das für Deleuze: dass Bewusstsein ein Feld ist, in dem das Ich selbst nur vorkommt, nicht aber ist das Ich der Grund dieses Feldes. Das transzendente Feld, so Deleuze, „unterscheidet sich von der Erfahrung, sofern es nicht auf ein Objekt verweist und nicht einem Subjekt zugehört [...]. Darum stellt es sich als reiner a-subjektiver Bewusstseinsstrom dar, als unpersönliches prä-reflexives Bewusstsein, als qualitative Dauer des ichlosen Bewusstseins.“⁴⁰

168

Nichts anderes hatte Husserl im Sinn als er meinte, dass die phänomenologische Reduktion der Geltungsansprüche weder vor Gott noch der Welt, noch dem Ich halt machen dürfe. Das Subjekt ist das Objekt eines Bewusstseins und eine sekundäre Größe gegenüber dem, was Deleuze mit Bergson das ‚Leben‘ nennt – oder mit Husserl (das Subjekt ist) eine „Transzendenz in der Immanenz“⁴¹. „Die Transzendenz“, so schreibt Deleuze, „ist stets ein Immanenzprodukt“⁴². Deshalb kann Deleuze unter Immanenz also etwas fassen, dass nicht eine Innerlichkeit meint, sondern eine Äußerlichkeit: Immanenz steht nicht für ein solipsistisches Bewusstsein, sondern meint das *Insistieren*. Eben darin ist die Philosophie eine Lebensphilosophie, wenn ihre Begriffe versuchen, dieser Inständigkeit Ausdruck zu verleihen.

39 „Insofern das ICH Objekt ist, ist es evident, daß ich niemals werde sagen können: mein Bewusstsein, das heißt das Bewusstsein von meinem ICH [...]. Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewusstseins, es ist dessen Objekt.“ (Ebd.)

40 Gilles Deleuze: *Die Immanenz: ein Leben...*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, in: Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, hg. von Friedrich Balke und Joseph Vogl, München, 29-33 [1995], hier 29.

41 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erste Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1930), *Gesammelte Schriften*, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 5 (= *Husserliana*, Bd. III/1), Hamburg: Meiner 1992, 124.

42 Deleuze: *Immanenz*, a. a. O., 32.

3. *Fleisch und Faltung (Deleuze und Merleau-Ponty)*

Deleuzes Rezeption von Merleau-Ponty wäre sicher ein eigene Monographie wert; hier sollen lediglich einige Aspekte hervorgehoben werden, um zu zeigen, in welche Richtung weiterzugehen wäre.⁴³ Daher wird nur am Rande versucht, zu erklären, auf welchem Weg einzelne Begriffe von Merleau-Ponty zu Deleuze gekommen sind. Herausgestellt werden ich mich auf Strukturähnlichkeiten und explizite Nennungen seitens Deleuze gleichermaßen.⁴⁴ Somit lässt sich ausgehend vom gemeinsamen Philosophiebegriff und dann im Übergang zu einzelnen Figuren und Metapher zeigen, welche Übereinstimmungen insbesondere zwischen den Ontologie von Deleuze und Merleau-Ponty bestehen.

Zum ersten Punkt (dem Philosophiebegriff): Ganz klar scheint mir zu sein, dass Deleuze die Idee, die Philosophie müsse sich über ihr Verhältnis zur Nicht-Philosophie bestimmen, von Merleau-Ponty kommt: In der Vorlesung über die „Möglichkeit der Philosophie“⁴⁵ von 1959, die mit den Beginn der Arbeiten an *Sichtbares und Unsichtbares* – bzw. *Ursprung der Wahrheit* wie der Arbeitstitel ursprünglich hieß – zusammenfällt, bezeichnet Merleau-Ponty die Zeit nach Hegel bis zu Husserl als „Epoche der Nicht-Philosophie“.⁴⁶ Vor allem Kierkegaard und Nietzsche, aber auch Marx gehörten dieser Epoche der ‚Nicht-Philosophie‘ an. Deleuze münzt die Unentschiedenheit Merleau-Pontys bezüglich der Bewertung

43 Ganz unberücksichtigt lassen werde ich etwa die Gemeinsamkeiten in der Kintotheorie: „Der Film, zur Aufnahme sich bewegender Gegenstände oder zur Bewegungsdarstellung [*représentation du mouvement*] erfunden, hat zur Entdeckung weit mehr als der bloßen Ortsveränderung geführt, nämlich zur Entdeckung einer neuartigen Handhabe der Gedanken-symbolisierung und der Vorstellungsbewegung [*mouvement du représentation*].“ (Maurice Merleau-Ponty: *Die Welt der Sinnlichkeit und die Welt des Ausdrucks*, in: *Vorlesungen*, a. a. O., 53-57 und 271-275 [1953], hier 57.)

44 Eine mögliche Spur ist sicher Deleuzes Interesse für die Maschinentheorie von Gilbert Simondon, einem Schüler Merleau-Pontys.

45 Maurice Merleau-Ponty: *Möglichkeit der Philosophie*, in: *Vorlesungen*, a. a. O., 110-117 und 337-340[1959], hier 110.

46 Vgl. dazu auch die Vorlesungsmitschriften zu „Philosophie und Nicht-Philosophie seit Hegel“ (ebd., 237-240 und 391) von 1960/61. – Es handelt sich um die letzte Vorlesung Merleau-Pontys, die aufgrund seines Todes nicht zu Ende geführt wird. Die deutsche Fassung spart leider die höchst spannenden Textinterpretationen zu Hegel und Nietzsche, aber auch Marx und Heidegger aus.

dieser Auszeit dahingehend um, dass er meint, die Philosophie muss nicht nur ihr Verhältnis zum Außen der Philosophie klären, sondern ist notwenig auf die „Nicht-Philosophie“⁴⁷ bezogen. Man könnte gar sagen, dass von daher das philosophische Projekt oder Programm der Husserlschen Phänomenologie und aller Theoretiker in seiner Nachfolge den Versuch darstellt, das, was die Gegen-Philosophie des 19. Jahrhunderts als mit der Philosophie inkompatibel erachtet hat, in die Philosophie zu integrieren – und nicht nur zu integrieren, sondern zum Ausgangspunkt macht: also das Leben, die Existenz, die Phänomene.⁴⁸ Die Phänomenologie denkt daher für die Philosophie, und mit ihr, aber auch *vor* ihr.⁴⁹

170

In noch anderer Hinsicht verweist die Figur der Nicht-Philosophie auf eine Gemeinsamkeit zwischen Deleuze und Merleau-Ponty: Wenn man in die Aufzeichnungen aus Merleau-Pontys Vorlesung von 1953/54 „Materialien für eine Theorie der Geschichte“ blickt, in deren Umfeld dessen Texte zu *Abenteuer der Dialektik* stehen, dann spricht Merleau-Ponty hier ausdrücklich von der Geschichte als einem Milieu des Lebens oder einer Lebensumwelt (*milieu de vie*). Merleau-Ponty setzt dieses Verständnis der Vorstellung eines gottgegebenen Geschichtsverlaufs entgegen; betont also den von Deleuze später herausgestellten Aspekt einer Kontingenzgeschichte als dem Zusammentreffen von äußeren und inneren Voraussetzungen.⁵⁰

Strukturell verbunden mit dieser Milieuauffassung ist die Vorstellung vom „Gemisch“, welche Merleau-Ponty zu Anfang des Kapitels über den Chiasmus in *Sichtbares und Unsichtbares* thematisiert: Subjekt und Objekt erscheinen (phänomenal) zunächst nie getrennt, sondern sind immer nur in Verflechtung (dem Chi-

47 Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 127.

48 „Das ist das konstitutive Verhältnis der Philosophie zur Nicht-Philosophie. Das Werden ist immer doppelt, und dieses doppelte Werden konstituiert das zukünftige Volk und eine neue Erde. Der Philosoph muss Nicht-Philosoph werden, damit die Nicht-Philosophie zur Erde und zum Volk der Philosophie wird.“ (Ebd., 127; vgl. auch ebd., 49.)

49 So beispielsweise etwa, wenn Heidegger auf das „Zunächst und Zumeist“ des Daseins in seinem Sein als „Man“ rekurriert: Hier insistiert die alltägliche „Verfallenheit“ an das Man als Problem im philosophischen Begriff der Eigentlichkeit.

50 Freilich, hier könnte es sich auch um eine allgemeine Stimmungslage der französischen Marxisten in der Stalinära handeln, dennoch ist die Parallele frappierend.

asmus) zu haben: Der Phänomenologe müsse sich dort „einrichten“, so schreibt Merleau-Pontys, „wo diese [sc. Subjekt und Objekt] sich noch nicht unterscheiden, in der Erfahrung“⁵¹. Den Chiasmus illustriert Merleau-Ponty auch als eine „enge Verbindung wie zwischen Meer und dem Sand“⁵²; und die kindliche Erfahrungswelt charakterisiert Merleau-Ponty wörtlich als einen „Lebensblock“⁵³ von Subjekt und Objekt. Was der zeitweilige Inhaber eines Lehrstuhls für Kinderpsychologie hier gegen das Stufenmodell im Entwicklungsdenkens des Schweizer Psychologen Jean Piaget richtet, wird vor allem für die Ästhetik wichtig: Denn Merleau-Ponty hat namentlich Paul Cézanne zugestanden, den Chiasmus von Subjekt und Objekt auf dem Weg des künstlerischen Experiments nachgegangen zu sein: Anders als zeitgenössische Bestrebungen der Kunst, war Cézanne nicht an einer grundsätzlichen Auflösung der Perspektive interessiert. Gleichwohl Merleau-Ponty ihn gegen die zentralperspektivische Darstellungsmethode stark macht, welche die Objekte immer nur als Objekte für ein Subjekt erscheinen lassen kann, ist die Perspektive in Cézannes Bildern noch erhalten. – Vielmehr kombinierte er die perspektivische Subjektsicht mit einer nahezu naiven Darstellung der Gegenstände, wie sie etwa in Kinderzeichnungen zu sehen sind. So

51 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, a. a. O., 172. – Auf anderer Eben und noch näher an Merleau-Ponty spricht Deleuze davon, dass die Philosophie sich wie Nietzsche sagt, dem Reinen und dem Unreinen, das immer Seite an Seite vorliegt, anzunehmen. Das heißt die Kategorien des Denkens, sind keine Angelegenheiten nur einer reinen Vernunft, sondern können von der Erfahrung nicht abgetrennt werden.

52 Ebd., 173. – Deleuze nimmt diese Metapher ernst und führt als eine Milieubedingung der Entstehung von Philosophie in Griechenland die Lage Athens im Verhältnis zum Meer an: Das Meer (als „glatter Raum“) steht bei Deleuze von Carl Schmitt her für die reine Immanenz oder Deterritorialisierung, die Stadt steht dagegen symbolisch für die Transzendenz oder Reterritorialisierung (als „gekerbter Raum“): „Man könnte sagen, dass Griechenland eine fraktale Struktur aufweist, so nah liegt jeder Punkt der Halbinsel am Meer, und so ungemein lang verläuft die Küste.“ (Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., 99.) – Die fraktale Struktur des Küstenverlaufs und die vorgelagerten Häfen habe es den Griechen nach Deleuze ermöglicht, das Meer nicht mehr als Bedrohung, sondern als eine Möglichkeit zu begreifen: „Sie sind die ersten, die gleichermaßen nah und fern genug den archaischen Reichen des Orients sind, um von ihnen profitieren, ohne ihren Beispiel folgen zu müssen: Anstatt sich in deren Poren einzurichten, sind sie in eine neue Komponente getaucht, bringen sie einen spezifischen Modus der Deterritorialisierung zur Geltung, der auf Grundlage der Immanenz verfährt, bilden sie ein Immanenzmilieu.“ (Ebd.)

53 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, a. a. O., 28.

sind die Teller auf einem Tisch oder der Rand eines Kruges (obwohl offenkundig in Schrägansicht zu sehen) nicht elliptisch, sondern kreisrund. Das heißt, Cézanne trägt in das perspektivische Bild die Objekte ein, so wie sie (als Objekte der Lebenswelt) *an sich* sind. Nichts anderes geschieht in Kinderzeichnungen: Kinderzeichnungen zeigen die Welt unter topologischen Gesichtspunkten (also vom Objekt her), nicht unter perspektivischen (vom Subjekt her).⁵⁴ Cézannes Gemälde zeigen für Merleau-Ponty exemplarisch die Überkreuzung des Cogito mit der Welt: In der Perspektive sieht das Ich die Welt, aber die Dinge kommen aus der Welt heraus auf es zu.

172

Deleuze hat dafür im Rahmen seiner phänomenologischen Ästhetik den Begriff des „Empfindungsblocks“ gewählt: Manchmal spricht er auch von einem „Block des Werdens“ und meint damit die zugleich stets affektive und perzeptive Seinsweise des Kunstwerks. – Ist der Philosoph mit dem Schaffen von Begriffen betraut, so der Künstler mit der Erzeugung von Empfindungsblöcken. Dies trifft auf die bildenden wie auch die literarischen und musischen Künste gleichermaßen zu: „Das Ziel der Kunst besteht darin, mit den Mitteln des Materials das Perzept den Perzeptionen eines Objekts und den Zuständen eines perzipierenden Subjekts zu entreißen, den Affekt den Affektionen als Übergang eines Zustands in einen anderen zu entreißen. Einen Block vom Empfindungen, ein reines Empfindungswesen zu extrahieren.“⁵⁵ Mit dem Peirceschen Begriff des „Perzepts“ und dem dazu analog gebildeten Begriff „Affekt“ will Deleuze andeuten, dass die Kunst aus der Wahrnehmung die rezeptiven und spontanen Elemente extrahiert, sie vom Wahrnehmenden ablöst und sodann im Kunstwerk einer autonomen Existenz zuführt. Genau diese Wesensart der Kunst führe dazu, dass die Phänomenologie sich der Kunst nicht nur zuwenden *kann*, sondern zuwenden *muss*, da die Kunst für Deleuze und Merleau-Ponty das selbe Projekt verfolgt wie die Phänomenologie – nur tut sie dies mit Mitteln, die nicht die der Sprache sein

54 Ähnlich schreibt Merleau-Ponty auch im Blick auf Klee: „Der topologische Raum als das Milieu, in dem sich Beziehungen der Nachbarschaft, Einschließung etc. abzeichnen, ist [...] das Bild eines Seins, [...] worauf das Denken stößt, ohne es direkt oder indirekt [...] vom *ens a se* ableiten zu können [...]“. (Merleau-Ponty: Sichtbare und Unsichtbare, 269.)

55 Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?, a. a. O., 196.

müssen: Die Kunst übt *epoché* (in diesem Fall gegenüber dem Träger der Wahrnehmung) und stellt die Phänomene als Phänomene aus. – Bei Deleuze liest sich das wie folgt: „Die Phänomenologie muss sich [...] zur Phänomenologie der Kunst machen, weil die einem transzendentalen Subjekt gegebene Immanenz des Erlebens sich in transzendenten Funktionen ausdrücken muss, die nicht nur die Erfahrung im allgemeinen bestimmen, sondern hier und jetzt das Erleben selbst durchqueren und sich in ihr inkarnieren, indem sie lebendige Empfindungen bilden. [...] Ein wundersamer Carnismus beseelt diese letzte Anverwandlung der Phänomenologie und stürzt sie in das Geheimnis der Inkarnation; es ist ein zugleich frommer und sinnlicher Begriff, ein Gemisch aus Sinnlichkeit und Religion, ohne dass das Fleisch vielleicht sich nicht aufrechterhalten könnte [...].“⁵⁶ – Für Deleuze war es also ausgemacht, dass die Phänomenologie früher oder später eine Phänomenologie der Kunst werden musste und dort auf das christologische Thema des Fleisches stieß. Ihrer Anlage nach ist sie die Ausschaltung von Geltung und Transzendenz: also von Gott, Ich, Körper, Welt und auch Anderen. Was übrig bleibt, ist die reine Immanenz eines sich differenzierenden Werdens. Das Fleisch (oder wie immer es genannt werden wird) ist in diesem Fall das Substrat des Werdens.

Deleuzes Cézanne heißt Francis Bacon: Es scheint, als wolle Deleuze Merleau-Ponty geradezu hinterher rufen, dass mit Cézanne noch nicht der eigentliche Maler des Fleisches gefunden sei: In fast allen Bildern Bacons sind Körper zu sehen, die auf sonderbare Weise deformiert sind. Die „Spiritualität“ von der Deleuze spricht, wird in Bacons Bildern an ihre Grenze geführt und so nur umso offensichtlicher: Auf provokante Weise etwa führt das Bacons Studie von Velazquez’ Papstporträt vor. Bacon wendet die statische Repräsentation von Macht um in eine Art negative Transsubstation: Das Fleisch fließt von den Knochen des Papstes. Er scheint eher in einem Schleudersitz zu sitzen, der in die Höhe gerissen wird, als dass er wie bei Velazquez auf einem Thron sitzt. Der Nachfolger Petri verwandelt sich hier tatsächlich in ein Stück Fleisch, in einen Klumpen. Kann in Bezug auf Cézanne der Ausdruck „Fleisch der Welt“ nur metaphorisch

gemeint sein, so zeigen die Bilder Bacons tatsächlich das blanke Fleisch. Gleichsam wird hier die phänomenologische Auffassung von Leiblichkeit radikalisiert: Wenn die Verwobenheit des Leibes mit der Welt ernst gemeint ist, dann muss der Leib von der Welt ununterscheidbar werden und ist sozusagen in sie hinein aufgelöst.⁵⁷

Deleuze und Guattari haben für diesen kosmischen oder geöffneten Leib den Namen des „organlosen Körpers“ gewählt: Worunter sie eine Art virtuelle Leiblichkeit verstehen, einen Zustand, in dem der Körper noch nicht auf einen Gebrauch festgelegt ist: Er ist funktionslos, er ist kein Werkzeug – er ist organlos. An dieser Stelle besteht nun ein Zusammenhang zwischen der Ästhetik und der Ethik: Wenn der Zweck der Kunst darin besteht, die Wahrnehmung in Form von Perzepten und Affekten zu isolieren, dann besteht der ethische Imperativ darin, sich seiner Organe zu entledigen. Die phänomenologische *epoché* soll also am eigenen Leib vollzogen werden.⁵⁸

174

Neben Ästhetik und Ethik ist es schließlich auch die Ontologie, in welcher es Übereinstimmungen zwischen Deleuze und Merleau-Ponty gibt. – Einen hilfreichen Zugang bildet Merleau-Pontys Grundbegriff der „Faltung“, da Deleuze sich vor allem in seinem Leibnizbuch an dieser topologischen Bestimmung des Seins anschließt: Merleau-Ponty hat das Sein des Menschen als eine Faltung des Seins oder eine Falte im Sein beschrieben. Dies war unmittelbar gegen Sartre gerichtet, der in Anlehnung an Kojèves Hegeldeutung den Menschen als ein „Loch im

57 Merleau-Ponty zitierte hierfür gerne die Bergson-Passage, wonach der Leib qua seiner Sinnlichkeit „bis zu den Sternen“ reiche. (Merleau-Ponty: Sichtbare und Unsichtbare, a. a. O., 83; sowie Henri Bergson: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, aus dem Französischen von Eugen Lerch, Jena: Diederichs 1933 [1932], 256.)

58 Als ein Beispiel führen Deleuze und Guattari Daniel Paul Schreiber an, der im Laufe seines Klinikaufenthalts begann, die Nahrungsaufnahme aber auch deren Ausscheidung zu verweigern, sich des Sprechens enthielt und anderer Dinge mehr. (Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, 28. November 1947 – Wie schafft man sich einen organlosen Körper?, in: dies.: Tausend Plateaus, a. a. O., 205-227 [1974], hier 207.)

Sein“⁵⁹ bestimmte. Von Faltung oder Blättrigkeit ist bei Merleau-Ponty im Rahmen seiner sogenannten ‚Intraontologie‘ zu lesen: Hierbei handelt es sich um Versuche, den kartesischen Dualismus des Innen (Denken) und Außen (Sein) durch komplexere Raumfiguren zum Ausdruck zu bringen.⁶⁰ Mit der „Faltung“ wird dem Intentionalitätsgedanken eine räumliche Gestalt verliehen: Das „Zur-Welt-sein“ wird demnach als Ausstülpung, ein Faltenwurf im Gewebe der Welt begriffen, und nicht mehr das Subjekt als eine von der Welt ausgenommene Instanz.

Deleuze meint nun seinerseits, dass dieses Faltungsdenken sich im Barock herausgebildet habe: Besonders Architektur und Mathematik ließen dort auf ein verändertes Verständnis der Welt und deren Wahrnehmung schließen. In Begriffen der Kunstgeschichte gesprochen: Der flache Bildraum der Renaissance wird abgelöst durch einen Tiefenraum. Wie es insbesondere Heinrich Wölfflin für die Architektur festgestellt hat, bleibt die zentralperspektivische Darstellung in der Renaissance einem Vordergrunddenken verhaftet:⁶¹ Figuren werden alleamt auf einer Ebene dargestellt, der Raum erscheint trotz oder gerade aufgrund seiner Perspektivität ‚flach‘. Erst das gestaffelte Arrangement in den Bildern des Barock erzeugen über die Objektplatzierung einen substantiellen Tiefeneindruck. Sprach Wölfflin noch von ‚flacher‘ und ‚tiefer‘ Räumlichkeit, so heißen die beiden stilistischen Extreme bei Deleuze und Guattari ‚glatter‘ und ‚gekerb-

59 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Die Struktur des Verhaltens, aus dem Französischen von Bernhard Waldenfels, Berlin/New York 1976 [1942], 142; und ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung, aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1966 [1945], 252; sowie Alexandre Kojève: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, hg. und aus dem Französischen von Iring Fetscher, Gerhard Lehmbruch und Traugott König, Frankfurt a. M. 1975 [1947], 124. – Merleau-Pontys Begriff der »Faltung« ist für Deleuze dagegen die treffende Beschreibung der »Wirklichkeit« (Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 93) und Grundstein des Differenzgedankens, mit dem den »Sartreschen Löchern« (ders.: Die Falte. Leibniz und der Barock, aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt a. M. 2000 [1988], 48) entgangen werden könne.

60 Es bestehen deutliche Parallelen zur topologischen Kritik nach Gaston Bachelard, der von Merleau-Ponty jedoch nur beiläufig erwähnt wird.

61 Ebd., 13 f.

ter‘ Raum,⁶² wobei letztere für die Renaissancekunst, erstere für das Barock steht.

Was die Phänomenologie demgemäß von der kunstgeschichtlichen Beschreibung lernen können, sei nach Deleuze, das Sein nicht mehr substantialistisch als *entweder das eine oder das andere* zu begreifen, sondern Phänomene als Ergebnis von gegenläufiger Glättung *und* Kerbung zu begreifen. (Ganz analog dem reziproken Vorgang von Reterritorialisierung und Deterritorialisierung.) – Deleuze erfüllt hiermit letztlich Merleau-Pontys Forderung nach einem topologischen Denken, das Deleuze bezeichnenderweise bei einem der größten Kritiker Merleau-Pontys realisiert sah: bei Michel Foucault.⁶³ Genau dessen Archäologie spricht Deleuze zu, den Menschen als einen Faltenwurf der neuzeitlichen *episteme*, als Ausstülpung einer diskursiven Formation, begriffen zu haben.⁶⁴ Und in der Tat kann gezeigt werden, dass Foucaults Archäologie mit dem phänomenologischen Anliegen konform geht, im Rückgang vom Gegebenen zu den Konstituenten des Daseins zu gelangen. – Es spricht für Deleuze, dass er solcherart zwischen der Phänomenologie und dem Strukturalismus keinen Bruch sieht, sondern im Strukturalismus vielmehr den Versuch, der Phänomenologie ein monströses Kind zu bescheren.

176

62 Zu diesen Begriffen siehe Gilles Deleuze/Félix Guattari: 1440 –Das Glatte und das Gekerbte, in: dies.: Tausend Plateaus, a. a. O., 657–693.

63 Vgl. Gilles Deleuze: Topologie: ‚Anders denken‘, in: ders.: Foucault, aus dem Französischen von Hermann Kocyba, Frankfurt a. M. 1987, 67–172 [1986], hier 154 ff. – Unter dem Titel *Logik des Sinns* erscheint ebenfalls 1969 eine Sammlung von Texten Deleuzes, welche, wie der begeisterte Rezensent Foucault feststellt, geradezu als konträres Gegenstück zu Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung gelesen werden können: „War dort der Körper-Organismus durch ein Netz von ursprünglichen und wahrnehmbaren Bedeutungen an die Welt gebunden, so formiert bei Deleuze das Phantasma die unkörperliche und undurchdringliche Oberfläche des Körpers.“ (Michel Foucault: *Theatrum Philosophicum*, aus dem Französischen von Walter Seitter, in: Gilles Deleuze/ders.: *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 21–58 [1970], hier 26.) Statt von einer Verschränkung der Sphären des Bewusstseins und des gelebten Raums geht Deleuze von einem Nebeneinanderliegen beider als parallele Serien aus. Für Foucault bildet Deleuzes Entwurf des Differenzgedankens den entscheidenden Schritt, der aus einer Aporie des phänomenologischen Ansatzes herausführe: „Die Phänomenologie hat das Ereignis und den Sinn gegeneinander versetzt; entweder setzte sie das nackte Ereignis [...] an den Anfang [...]; oder sie setzte eine vorgängige Sinngebung voraus [...]. [...] Entweder Sartre oder Merleau-Ponty.“ (Ebd., 32.)

64 Vgl. Deleuze: Topologie, hier 167 ff.

GOTT OHNE RELIGION?

DIE LEERE DER WELT UND DAS EREIGNIS DER OFFENHEIT

1. Nihilismus und Religion

177

Es gibt etwas rätselhaftes selbst noch im Rätsel des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Geschichte. Dies ist von Anfang an der Unterscheid zwischen den Grundworten der Philosophie. Die Frage nach dem Sein, Gott und dem Menschen gehört in die onto-theo-anthropologische Struktur der Metaphysik. Sein und in der Weise der Gegenwart Gottes sein bezeichnet den Grundmodus des Verständnisses der Welt als Sinnhorizont. Er erhält seinen Sinn erst in Bezug auf etwas ihm zugleich innerliches und äußerliches, immanentes und transzendentes. Aus dem Verb sein (einaí, esse) werden alle logisch-sprachlichen Aussagen abgeleitet. Unser Denken ist ein metaphysisches und unsere Sprache notwendigerweise eine geschlossene Struktur der Geschichte, deren grundlegendes Merkmal durch die vertikal-horizontale Ordnung von Gott, Sein und Menschsein bestimmt ist.

Von Gott sprechen bedeutet, von „jenem“ sprechen. Jenes, das ein derartiges Sprechen ermöglicht, ist das „Jenige“ jenseits von diesem und jenem. In Hegels Die Phänomenologie des Geistes finden wir eine Erklärung für die räumliche Bestimmung des Bewusstseins, das seine Orientierung in der Zeit erst dann erhält,

wenn es sich selbst vom Anderen mit Hilfe der Unbestimmtheit der dritten Person Singular unterscheiden kann. Es ist jenes, das „vorhanden“ ist oder „nicht“. Die Sprache strukturiert sich also nicht als Unbewusstes (Lacan), sondern „jenes“ in der Sprache Außersprachliche zeigt sich als Bedingung der Möglichkeit der Sprache überhaupt. Von Gott zu sprechen, geht aus der metaphysischen Struktur der Sprache hervor. Die ursprüngliche Bestimmung von Gott als Wort (logos) im Evangelium des Johannes – „Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“ – zeigt, dass die Sprache als „göttliche Gabe“ an den Menschen verstanden wird, die ihn von allen anderen Wesen unterscheidet. Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon logon echon* eröffnet sich in der christlichen Übersetzung des Johannesevangeliums in der gesamten Macht des Sprechens, das das Ereignis der Verständigung zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht. Leere tut sich auf, wenn sich die Welt als Feld von Zeichen zeigt, die lediglich auf andere, von ihrem Bezeichnenden selbständig gewordene Zeichen hinweisen. Die Semiotik der Religion zeugt in unserer postsäkularen Zeit von der gedanklichen Leere und Ereignislosigkeit des Überschusses an Kommunikation. Das lebendige Wort über Gott und der lebendige „letzte Gott“, von dem Schelling und Heidegger sprechen, verwandelt sich in ein totes Testament, eine Erinnerung an das Ereignis ursprünglichen Glaubens. Wie soll man im gegenwärtigen Zeitalter überhaupt an die Frage nach Gott herantreten? Philosophisch, theologisch, religiös? Die Frage nach Gott ist heutzutage die Frage nach den Fundamenten einer fundamentslosen Welt. In ihr erscheint Gott durch die Inflation der „Rückkehr der Religion“.¹

Daher sind die Fragen, ob Gott existiert, ob „er“ tot ist, oder nicht, und alle daraus abgeleiteten Varianten der ursprünglichen ontologisch-metaphysischen Frage, im Wesentlichen mit der historischen Manifestierung der Leere der Welt und des ihr zugleich gebotenen Schenkens des Ereignisses der Offenheit verbunden. Die Sprache und das Denken „haben“ innerhalb des Sinnhorizonts der Metaphysik, die die Zeit und das Lebhaftigkeit des Lebens immer als Zweiheit der ur-

¹ Siehe dazu: Gianni Vattimo, „Die Spur der Spur“; in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, S. 107-124

sprünglichen und der entfremdeten (falschen), die Lebhaftigkeit des Lebens aber als ursprüngliche und vom Ursprung abgewandte, falsche und uneigentliche voraussetzt, die Möglichkeit, den unüberschreitbaren Horizont der Welt zu durchbrechen. Die Frage danach, ob Gott existiert, ob er ein lebendiger Gott, oder zur toten Religion des Trostes und der Sehnsucht nach ursprünglichem Glauben geworden ist, stellt sich jedes Mal, wenn die Welt in ihrer Leere und dem Ereignis der Offenheit keine andere Möglichkeiten mehr hat, die Zeit zu verstehen, außer als Einsicht in das Erfüllte, Beendete, historisch Abgerundete und insofern Vollstreckte. Aber das Wort, das über die ontologisch-metaphysische Struktur des Denkens und des erst aus diesem abgeleiteten rettenden Glaubens und nicht umgekehrt hinausgeht, ist weit mächtiger als jegliche reale Existenz des Göttlichen in der Welt.

Es ist ein Wort, das gewöhnlich als Bezeichnung für Besitz angesehen wird, als etwas korruptes, dem Sein entgegengesetztes. Es geht, also, um das Wort haben. Sein hat keinen höheren ontologischen Status als haben. Im Gegenteil, um überhaupt sein zu können, muss man Sein „haben“, Verantwortung für seine Existenz übernehmen und Bezug zum Sein, zu Gott und der Welt haben.² Natürlich „hat“ alles, was hier angeführt wurde, seine Spuren in den Gedankenreflexen Martin Heideggers hinterlassen, aus der Zeit seiner Abkehr von Ontologie und Metaphysik, sowie des Versuchs, mittels eines anderen Sprechens zum neuen Ursprung der Welt zu gelangen.³

Das Rätsel des historischen Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschen, schlussfolgert Heidegger in *Die Zeit des Weltbilds*, liegt einfach darin, dass es als unantastbar gilt, Gott sei etwas ewiges, ohne Rücksicht auf den Wandel der historischen Epochen, in denen seine Idee zum Vorschein kommt

2 In der theologischen Variante des christlichen Existenzialismus, nach dem das Sein Gottes als Existenz seine Essenz bestimmt, wurde dies in Gabriel Marcells Buch *Sein und Haben: Ein metaphysisches Tagebuch* (1928-1933), Bibl. Logos, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, aus dem Französischen von Marin Cvijović, am radikalsten vollzogen. Aber Marcel versteht das Sein als Anwesenheit im Horizont der Zeit als Ewigkeit/Endlosigkeit und den Menschen als Existenz, die in Berührung mit Gott notwendigerweise die Welt des materiellen und physischen Besitzens von Dingen auflösen muss. Daher ist für ihn Sein ontologisch vorrangig vor jenem, was in der physischen Welt als Haben/Besitz des Menschen über seine Umwelt erscheint.

3 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

unveränderliches, und nicht etwas, was seinen historisch-epochalen Platz (Topos) einnimmt und in den Grenzen einer bestimmten Zeit erscheint und auflebt.⁴ Die Frage nach Gott im Rahmen der Metaphysik ist eigentlich die Frage nach dem Sinn und der Haltbarkeit der Metaphysik überhaupt. Deshalb bedeutet von Gott reden seit den Anfängen der Philosophie, über die Grenzen der Beziehung zwischen dem Sein, dem Göttlichen und dem Weltlichen im Verhältnis zum historischen Ort und der historischen Zeit des Menschen zu reden. Dass durch Sprache auf die Existenz jenes Wesens, als des höchsten, nichterschaffenen, vollkommenen Einen – in der Tradition der scholastischen Ontologie des *ens perfectissimum* als *ens increatum* – hingewiesen werden kann, bestätigt Heideggers Gedanken aus der Schrift / der Vorlesung *Was ist Metaphysik?*, demzufolge metaphysische Fragen dem Menschen angeboren sind.⁵

180

Das Rätselhafte im Rätsel der historischen Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen scheint nichts anderes zu sein, als dass sich die Sprache, durch die das Göttliche benannt wird, historisch ihrer metaphysischen Ansprüche entleert und auf bloße kulturelle, ideologische, weltanschauliche und Wertausdrücke „verfällt“. Als gedanklicher Rahmen der Aufbewahrung des Christentums in der Situation seines Verschließens in trockenen Text und das tote Grab des Glaubens, legt die gesamte christliche Theologie des 20. Jahrhunderts Zeugnis darüber ab, was bereits Mitte des 19. Jahrhunderts mit Nietzsche als das Zeitalter des europäischen Nihilismus diagnostiziert wurde.⁶ Die Religion und die Theologie, die bestrebt ist, ihr in der Welt der Wissenschaft, der Philosophie und der Kunst, die autonom auftreten und sich nicht mehr auf die Glaubwürdigkeit der Offenbarung berufen, eine metaphysische Berechtigung zu

4 Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

5 Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik“, in: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976.

6 Als Darstellung der teleologischen Wenden und programmatischen Thesen im Verhältnis zur Philosophie, den doktrinierten Quellen des Glaubens und des institutionalisierten Zustand, wie etwas der Vatikanischen Konzile der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist das Buch: Rosino Gibellini, *Theologie des XX Jahrhunderts*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999 (aus dem Italienischen von Darko Grden und Josip Krpeljević) instruktiv.

geben, stehen nicht außerhalb des Nihilismus der historischen Welt. Seit Beginn der Neuzeit bestimmt der Nihilismus den Sinn des menschlichen Seins.⁷

Sind Religion und Theologie, die ihr das Fundament des Glaubens liefert, unabhängig davon, ob es sich um das Christentum, den Islam, oder den Judaismus, als führende monotheistische Religionen und der globalen Welt handelt, tief in ihren Fundamenten nihilistisch, wie es auch mit der Metaphysik im Zeitalter des wissenschaftlich-technischen Weltbilds der Fall ist, stellt sich die berechnigte Frage, warum am Ende der Modernität, in unserem posthistorischen Zeitalter, erneut von der Rückkehr der Religion gesprochen wird und nicht von der Rückkehr Gottes in eine „Welt“ nach dem Ende der Geschichte? Einer der Gründe für das Ersetzen Gottes durch die gesellschaftliche Macht der Religion in Zeitalter des Verschwindens der Gesellschaftlichkeit überhaupt und ihrer Verwandlung in Kommunikationsverbindungen zwischen den Menschen, liegt gewiss in der Unmöglichkeit, die Idee Gottes noch immer auf den alten metaphysischen Grundlagen aufrecht zu erhalten.

181

Es genügt, darauf hinzuweisen, dass Papst Johannes Paul II Zeit seines Pontifikats andauernd das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in der modernen Geschichte renoviert hatte. Einmal wurde die Hölle zum symbolischen Ort des Jenseits und nicht mehr zur real-räumlichen Strafe für Sünder erklärt; ein andermal erlebte selbst die göttliche „Kommunikation“ mit dem Menschen ihre dramatische Umkehr, beinahe vergleichbar mit jenem, dem sich der Theologe Karol Wojtyła widersetzt hatte: nämlich, Nietzsches Lehre vom Tode Gottes. Als Befürworter von Schellers materieller Wertethik, musste Wojtyła, bzw. Papst Johannes Paus II die Macht des ursprünglichen Glaubens jenseits der Zeitlichkeit annehmen, nicht aber die Art und Weise der außer Frage stehenden Kommunikation Gottes und des Menschen nach der Erfahrung der totalitären Ordnungen, des Holocaust und der Massenvernichtungen der Menschheit im Namen eines Ersatzes für Gott oder von Gott selbst. In einer Homilie kurz vor seinem Tod sagte er, Gott würde sich nicht mehr an den Menschen wenden, er habe auf die Welt

7 Siehe dazu: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005.

verzichtet und sich von dieser abgekehrt. Der Rest ist Schweigen: das Schweigen der Theologie und das Schweigen über den Sinn seiner Homilie.

Kann eine derartige Behauptung als etwas völlig zufälliges außer Acht gelassen werden, als sei es bloß in einem Zustand der Enttäuschung wegen der Unmöglichkeit, im globalen Zeitalter die Weltsituation zu ändern, gesagt worden? Die Antwort ist negativ. Gottes Verzicht auf den Menschen führt uns auf radikalste Weise in das abgeschlossene Ereignis des Weltnihilismus ein. Danach bleibt lediglich die Möglichkeit der Umkehr des gesamten historisch-metaphysischen Abenteuers seit Urzeiten bis hin zum Ende der Geschichte übrig. Nach dem verschwinden der messianischen Verzückung, bleibt nur noch der Schritt nach außerhalb des postmetaphysischen Glaubens übrig – die Eröffnung der Möglichkeit des Ereignens eines Gottes ohne Religion. Im Unterschied zum Buddhismus als Religion ohne Gott, in der es weder Heilige, noch Hölle, noch Paradies, einen Messias oder Eschatologie gibt, sondern nur die Erweckung des Bewusstseins (des Geistes) des Menschen als Person, die der kosmischen Leere der Welt gleichgesetzt ist, wir hier versucht, nach dem Ende der Geschichte den Weg für ein völlig anderes Ereignis zu eröffnen. Ein derartiges Ereignis ist das Unerhörteste und Rätselhafteste. Kann denn ein Gott ohne Religion noch überhaupt die Möglichkeit „haben“, der kommende „lebendige Gott“ zu sein, der durch Liebe den Sinn der Freiheit als Abgrund des menschlichen Seins erschließt?

Um philosophisch glaubwürdig durchdenken zu können, warum weder Religion noch Philosophie Einsicht in das Rätsel des Endes des historischen Zeitalters des Nihilismus gewähren, aus dem heraus einzig noch das massenhafte Flehen nach Rettung und die massenhafte globale Religiosität als Erlebnis der entgötterten Hysterie des Glaubens in der Gestalt von Kultur / Ideologie verstanden werden können, ist es notwendig, zunächst die radikale Frage zu stellen: hat denn Gott in seiner historisch-epochalen Auferstehung, der Erlebnis des Glaubens und seinem Rückzug aus der Welt Religion als menschliche, allzu menschliche Spur von Verasammlung und Gemeinschaft überhaupt nötig? Oder ist im Wesen der Religion bereits jene Art ursprünglicher Verknüpfung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten enthalten, die auf der Verabsolutisierung bestehender gesellschaftlich-kultureller Verhältnisse in der Welt beruht, denen

zufolge die Macht in der gesellschaftlichen Hierarchie das legitime Recht beansprucht, das Göttliche und dessen Attribute zu benennen?

Mit anderen Worten, ist die gesellschaftliche Ordnung seit Urzeiten patriarchal, blutrünstig primitiv und unerhört reduktiv, da sie die Anderen (vor allem die Frauen) aus dem Kreis der Benennung und dem Bestimmen über das Gesetz der Gemeinschaft ausschließt, ist das Religiöse von seinem Wesen her etwas historisch Entziehendes. Das Wesen der Religion ist nur aus dem Wesen des göttlich-menschlichen Verhältnisses innerhalb der Geschichte bestimmbar, als Verhältnisses des Eröffnens und der Zurücknahme der Liebe, des Guten, des Wahren und des Schönen. Die gebotene Schenkung oder die im Gegenzug zu erfolgende Ermöglichung eines derartigen Verhältnisses kann niemals die Reduzierung der menschlichen Freiheit sein. Daher ist die Religion historisch an etwas ihr weit mehr zugehöriges gebunden, als jegliche Verbindung zum Transzendenten. Religion ist die macht der Reduktion des primären Verbindung des Menschen als universalen Wesens der Freiheit mit dem Göttlichen, solange das Göttliche aus der menschlich begrenzten historischen Freiheit abgeleitet wird.

Religion ist stets die unbegründete Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Rettung des Menschen und seiner Welt. In allen historischen Situationen, vor allem aber in der Gegenüberstellung des Menschen mit seiner endgültigen Grenze – dem Tode – erscheint die Religion als Antwort. Was bedeutet, Religion sei Antwort? Antwort worauf? Jacques Derrida behauptete in seiner 1994 anlässlich eines Symposiums auf Capri gehaltenen Vortrags „Der Glaube und das Wissen: Die beiden Quellen der Religion in den Grenzen der gewöhnlichen Vernunft“: „Religion? Antwort: Religion ist Antwort.“⁸ In allen neueren Erörterungen der sog. „Rückkehr der Religion“ in gegenwärtige westliche Gesellschaften nach der ersten Versuchung der globalen Weltpolitik liberaler Demokratien durch gegen Amerika gerichtete terroristische Drohungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts wiederholt sich so gut wie jedes Mal dieselbe Aussage: „Religion ist die Antwort... auf die Krise der westlichen Rationalität, der Demokra-

8 Jacques Derrida, „Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida / Gianni Vattino, *Die Religion*, Suhrkamp, 2001, S. 46.

tie, des Liberalismus, der materialistischen Natur des globalen Kapitalismus, des konsumorientierten Lebensstils, des eigentümerischen Charakters des Individualismus, der gesellschaftlichen Gleichgültigkeit, des Narzissmus usw.“

Ist Religion die Antwort auf etwas in erster Linie gesellschaftliches und in der Welt faktisch verfügbares, dann ist noch immer von etwas die Rede, das mit Gott primär nichts zu tun hat. Eine gesellschaftliche Antwort auf eine gesellschaftliche Krise kann etwas sein, das die Möglichkeit neuer gesellschaftlicher Verhältnisse erst zu erstellen hat. Der Sinn der Religion als gesellschaftlichen Verhältnisses liegt gerade darin, dass die gesellschaftliche Veränderung von der Konversion des Menschen als gesellschaftlichen Wesens ausgeht, das seine Gesellschaftlichkeit aus seiner primären Religiosität bezieht. Geistige Erneuerung oder die Rückkehr zu den Quellen des Glaubens lautet die richtige Übersetzung des gegenwärtigen religiösen Fundamentalismus. Solange ein solches Religionsverständnis aus der Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen der Modernität mit Betonung auf den heiligen Quellen der Tradition abgeleitet wird, ist jede Rückkehr der Religion nichts anderes, als diese oder jene Variante eines religiösen Fundamentalismus.⁹ Die Fundamente werden nicht hinterfragt. Sie werden nicht angezweifelt. Dadurch wird die Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung verewigt. Darauf hatte bereits Schelling in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie kritisch hingewiesen. Die Entstehung des Monotheismus stellt den ersten und entscheidenden Moment eines radikalen theomachischen Bilderstreits dar. Ein Gott verdrängt die alten Götter, so wie die Religion den Mythos aus dem gesellschaftlichen Rahmen der menschlichen Existenz verdrängt.

Wie soll dann verstanden werden, dass die Rückkehr der Religion nicht die Rückkehr zu Polytheismus der vormonothelistischen Welt bezeichnet? Ausnahme ist nur die pseudokulturelle Wende der neuen europäischen metapolitischen Rechten hin zu den Göttern der alten Griechen. Dies geschieht aber nur als Kritik der Schwäche des postmodernen Christentums, das den Kult des Lebens ge-

9 Siehe dazu: Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religion: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, C. H. Beck, München 2001, 2. Auflage.

gen die Liebe nicht als seine ursprüngliche Macht, die tragische Zweiheit des Dionisos gegen den Gekreuzigten zu überwinden, emporhebt. Jede Rückkehr der Religion zeigt sich letztendlich als Erneuerung von etwas wesentlich unerneuerbarem. Am Ende der Geschichte scheint es, die einzige therapeutische Macht der Religion liege in einer Art „Nostalgie nach dem Absoluten“ (Georg Steiner).¹⁰

In einer äußerst umstrittenen Interpretation des heutigen islamischen Fundamentalismus nannte der französische „neue Philosoph“ André Glucksmann die Selbstmordterroristen moderne religiöse Nihilisten.¹¹ Analog zu den russischen anarchistischen Attentätern vor der Oktoberrevolution, wurden die islamischen Terroristen durch einen Begriff bezeichnet, der auf keinen Fall in einer profanen Aussage zu gebrauchen ist. Massenmorde an Anderen wegen der Erfüllung eines „heiligen Ziels“ durch Terror als Mittel / Zweck totaler Mobilisierung des islamischen Glaubens gegen den „gottlosen“ Westen, können auf nicht als nihilistisch bezeichnet werden, weil aus dem Wesen des Nihilismus eine allgemeine Herabwürdigung der Existenz von Werten (Glaube, Kultur, Nation, Staat, Gesellschaft, Welt) hervorgeht.

Dennoch wurde in diesem ungeschlachten und unangemessenen Begriff etwas intuitiv getroffen. Es geht darum, dass Nihilismus und Religion im gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Zeitalter des Endes der Geschichte einander aus jenem ableiten, das ihnen die Macht der gesellschaftlichen Legitimation verleiht. Die Entwürdigung des ursprünglichen Sinnes der Religion durch ihre Rückkehr in Gestalt von Kultur / Ideologie – Christentum, Islam, Judentum usw. – wird stets durch gesellschaftliche Gründe der Knüpfung neuer Verbindungen zwischen den Menschen gerechtfertigt. Im postmodernen Zeitalter ist Religion nicht mehr auf den Raum Europas, Amerikas oder eines anderen Kontinents beschränkt. Die Religion ist in ihrer universellen Mission der Konversion Anderer oder der Tolerierung des Anderen global geworden. Deshalb ist die Einzige religiöse Antwort auf die Krise der gegenwärtigen Welt der Versuch, einen globalen oder Weltethos (Hans Küng), oder aber die neue globale Instantreligion des New

10 Georg Steiner, *Nostaliga for the Absolute*, Anansi, Toronto, 2004.

11 André Glucksmann, *La troisième mort de Dieu*, NIL, Paris, 2000.

Age zu etablieren.

Ist es aber nicht eigenartig, dass Religion ins Wesen des Nihilismus eingeordnet wird? Von Dostojewskij bis heute wird Nihilismus stets als der Tod Gottes und die Entstehung offener Räume für das Zeitalter der Ideologien bestimmt. Dostojewskijs oft missbrauchte Aussage: „Gibt es keinen Gott, dann ist alles erlaubt“ ist jedoch keine Antwort auf den Nihilismus der gegenwärtigen Welt, sondern in erster Linie eine lapidare religiöse These über das, was geschieht, wenn die Welt ihr Verhältnis zum Göttlichen verliert. Das Problem liegt darin, dass sich die Religion als gesellschaftliche Antwort auf die Krise der Selbstverständlichkeit der Welt stets ideologischer Interpretationen dessen bedient, was Gott traditionell „ist“ und wie er sich dem Menschen gegenüber verhält. Die Unantastbarkeit der göttlichen Offenbarung in den monotheistischen Religionen wird auf die gesellschaftliche Ebene der Säkularisierung der gegenwärtigen Gesellschaften übertragen. Auf diese Weise wird das Geschichtliche, das inmitten einer ursprünglichen patriarchalen Stammeskultur entstanden ist, bedingungslos auf eine völlig andere Epoche übertragen.

186

Tradition ist nichts Versteinertes oder totes. Sie ist lebendig, wenn sie „diese“ Zeit durch universelle Botschaften der Liebe, der Wahrheit, des Guten und der Sinnhaftigkeit des Lebens inspiriert. Die letzte große Philosophie der Religion und der Kunst war jene Schellings. Das Kommen Gottes in eine ausgeleerte Geschichte war nicht auf die Weise heutiger vulgärer Interpretationen der Rückkehr der Religion gedacht. Im Gegenteil, Schelling musste annehmen, dass die Zeit des „lebendigen Gottes“ als Mission Jesu Christi im Zeitalter der vergangenen mythischen und religiösen Kunst einzig dann eine kommende werden kann, wenn sich das Göttliche aufs neue im wirklichen Menschen als dessen metaphysisches Bedürfnis und dessen metaphysischer Modus vivendi verkörpert.¹² Alles andere ist vergebliches Wiederholen von etwas, das aus der toten geschichtlichen Welt längst verschwunden ist.

12 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, Erstes Buch: Monotheismus, zweites Buch: Mythologie, Demetra, Zagreb, 1997, aus dem Deutschen von Damir Barbarić.

Wird jedoch das Wesen der Religion aus Hegels Geschichtsphilosophie gedacht, dann ist offensichtlich, dass der Fortschritt im Freiheitsbewusstsein ein notweniger Schritt in Richtung Aufklärung des Religiösen innerhalb der Religion selbst ist. Die Religion hatte aus seinem System des absoluten Geistes heraus zwar keine Apokalypse erlebt, wie etwa die Kunst, die sich auf einem niedrigeren Erscheinungsgrad des Absoluten befindet. Es wäre aber durchaus logisch, dass Gott im Zeitalter der wissenschaftlichen Erscheinung des Absoluten auf ein Kunstwerk / Kunstereignis im einer Welt des totalen Nihilismus reduziert wird. Die Philosophie der Religion, wie sie von Hegel gedacht wurde, ist nicht nur als solche und auf diesen Spuren nicht mehr möglich, vielmehr ist mit dem Ende der Geschichte die Religion selbst an ihrem Ende angelangt, da sie in der Welt über keine substantielle Einheit mehr verfügt.

Marx kam in seiner Feuerbach-Kritik zum Schlusspunkt der modernen Religionskritik als gesellschaftlich-historischer Kritik der menschlichen Entfremdung. Die anthropologische Kritik der Metaphysik musste daher notwendigerweise eine derartige Kritik der Angeschlagenheit der ganzheitlichen menschlichen Natur zu ihrem Gegenstand machen. Heutzutage muss nicht besonders hervorgehoben werden, dass es sinnlos ist, Marx diesen vulgären Atheismus als Ideologie der Berechtigung zur Unterdrückung von Religion in totalitären realsozialistischen Regimes des 20. Jahrhunderts vorzuhalten. Das Problem ist weit komplizierter und kann durch dogmatische Argumente von links und von rechts nicht gelöst werden. Auch Marx' Religionskritik gehört zum Nihilismus der gegenwärtigen Zeit, genauso wie alle ihr entgegengesetzten Versuche der gegenwärtigen Rückführung der Religion in die postsäkularen Gesellschaften des Westens.¹³

Das sind nur zwei Seiten ein und desselben Zauberkreises. Dasselbe gilt für den vulgären Gebrauch der Wörter Theist und Atheist. Beides sind nur weltanschauliche Positionen. Und Weltanschauung ist stets ein subjektiver Zugang zu einer Welt als etwas objektivem. Aus dem eigenen, begrenzten Standpunkt

13 Siehe dazu: Giorgio Agamben, „Time and History: Critique of the Instant and the Continuum“, in: *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, Verso, London – New York, 2007, S. 97-116.

heraus wird bewertend, also ideologisch oder kulturell, was ein und dasselbe ist, über den Standpunkt des Anderen geurteilt. Der rücksichtslose, sektenhafte Atheismus ist gleichbedeutend mit seinem Anderen. Der atheistische Gläubige und der theistische Ungläubige, der glaubt, Gott würde ihn bewegen, so wie der Atheist verneint, er würde in Einklang mit einer „höheren Gewalt“ in der Geschichte handeln, sind nichts anderes als symbolische Figuren heiliger / profaner Krieger, die um die Macht der eigenen Weltanschauung kämpfen. Die Frage des metaphysischen Glaubens an Gott geht über den vulgären Theismus und Atheismus hinaus. Es ist nicht die Frage, ob Gott existiert oder nicht, sondern, ob dem Göttlichen im historisch-epochalen Geschick des Nihilismus, der alles beherrscht, was überhaupt existiert, ein Platz zukommt. Besteht die Möglichkeit der Überwindung dieses Geschicks durch ein neues Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen?

188

Als Nihilismus ist der historische Abschluss der Epoche der Herrschaft des wissenschaftlich-technischen Zeitalters zu bezeichnen. Alles hat in einer derartigen Zeit den Charakter des Nichtigen und Entwürdigten. Alles in einer solchen Welt ist entweltlicht und entgöttert, ja sogar die Idee und die Existenz von Gott selbst. Das Problem, das uns in unserer modernen Existenz auf Schritt und Tritt einholt, ist nicht das Problem oder die Frage der Belebung des Göttlichen auf den gleichen Grundlagen des Nihilismus der gegenwärtigen Zeit, sondern das Problem der Verschmerzung und Verkraftung einer Welt, in der weder Philosophie noch Religion mehr substantielle Bedeutung für die Zukunft haben. Die Philosophie und die Religion der Zukunft sind keine zukünftige Philosophie und Religion. Über die Zukunft ihrer möglichen Beziehung entscheidet nichts mehr, außer der Möglichkeit eines neuen epochalen Ereignisses. Was sich als einzig wichtig zeigt, geht aus dem Sinn der Antwort auf die Frage hervor, ob sich die Welt in ihrer Weltlichkeit auf den Grundlagen der veralteten metaphysischen Idee der Ewigkeit, Unabänderbarkeit und Beständigkeit des Einen, als Quelle der allgemeinen Erkenntnis, der Werte und der ethischen Bedingungslosigkeit des menschlichen Handelns in Einklang mit diesen traditionellen Begriffen noch weiterentwickeln kann.

Es gibt zahlreiche Bestätigungen für die Annahme, dies sei unmöglich. Biogenetische Forschungen stellen in den modernen Wissenschaften die Idee der Trennung von Natur und Kultur, des Menschen und seiner technischen Umgebung, radikal in Frage. Die Bioethik ist ein Symptom des gegenwärtigen wissenschaftlichen, kulturellen und technologischen Nihilismus, gerade weil sie die Möglichkeit der Bremsung der Entwicklung des (Un)Menschlichen durch traditionelle Verbote voraussetzt, die aus Metaphysik und Glauben hervorgehen. In wessen Namen sollte reproduktives Klonen nicht zugelassen werden? In wessen Namen sollte das Recht auf kontrollierte künstliche Befruchtung nicht zugelassen werden? In wessen Namen sollte die Abtreibung als Recht der Frau, über ihren eigenen Körper zu entscheiden, verboten werden?

In allen außerordentlich komplexen theologisch-ethischen Antworten auf diese Fragen taucht Gott als letzte Instanz des Verbots auf. Dabei geht es nicht einmal um die Trennung des göttlichen und heiligen, im Sinne der Nichtreduzierbarkeit des Heiligen auf das Höhere, vom bloß lebendigen, gesellschaftlichen, kulturellen und ethischen Wesen. Das Heilige ist kein säkularer Ersatz für das Göttliche. Der Ort des Heiligen ist jener Ort, von dem Man auf Gott zugeht, jenseits aller religiös-sittlichen Grenzen der historischen Menschheit. Das Heilige ist die lebendige Offenbarung der Freiheit für den Zugang zu jenem, das in der allgemeinen Offenheit der Ereignisse versagt und leer geblieben ist. Von Rudolf Otto bis Max Scheler und Martin Heidegger, versuchte man in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Freiheit für einen möglichen Zugang zum Göttlichen zu schaffen, aber auch für die mögliche Eröffnung eines neuen Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Göttlichen:

189

“Ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Anfang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann?”¹⁴

2. Der postmetaphysische Glaube

14 Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, S. 338.

Der Übergang aus der Vielzahl von Gottheiten (Polytheismus) in die Existenz eines Gottes (Monotheismus) scheint nicht mehr, ein selbstverständliches Ereignis in der Geschichte zu sein. Alle Erklärungen, von Schelling bis zu den postmodernen Versuchen, eine Art neuen postmetaphysischen Glauben zu errichten (Gianni Vattimo) zeugen von einer Wende, die für das vernünftige Bewusstsein ungeheuer unerreichbar ist. Ein Gott entspricht formal und materiell dem globalen Weltzeitalter der Einheit der Unterschiede am Ende der Geschichte. Die Weltreligionen bemühen sich heute mehr mit Worten als wirklich um die Möglichkeit einer Zusammenkunft und eines Dialogs über die künftige Einheit des Glaubens. Während die Unmittelbarkeit ein Merkmal des Polytheismus war, erscheint der Monotheismus als notwendiger Schritt in der Erschließung eines Raumes für die Vermittlung dieses Bewusstseins – des hegelianischen absoluten Geistes – durch ursprüngliche Heilige, Gesandte und göttliche Vermittler: Jesus Christus, Mohammed. Die philosophischen Theorien über den Sinn der Religion sind zum Zeitpunkt ihrer triumphalen Rückkehr auf die globale gesellschaftliche Bühne nicht mehr maßgebend, dieses Phänomen von einem absolut gewonnenen Standpunkt aus zu beurteilen. Es kann sogar behauptet werden, dass jeglicher neue Versuch einer Religionsphilosophie auf den Spuren Schellings oder Hegels unglaublich bleiben würde. Alles, was sich scheinbar pragmatisch sinnvoll zeigt, sind die Beschreibung und die Analyse sog. gesellschaftlicher und kultureller Phänomene der Religiosität und der Religion im gegenwärtigen Zeitalter. Was für die Philosophie gilt, trifft auf gleiche Weise auch für die zeitgenössischen theologischen Reflexionen über Gott und die Religion zu.

Zwei grundlegende philosophische Methoden und Orientierungen sind im zeitgenössischen Denken für das Verständnis dieses neuen Verhältnisses gegenüber der Frage des Göttlichen und der Geschichte von wesentlicher Bedeutung. Die eine ist Heideggers Destruktion der traditionellen Ontologie, die andere Derridas Dekonstruktion des Logozentrismus der westlichen Metaphysik. Aus ersterer ging die These von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Wesen hervor, aus letzterer die ontisch-ontologische Differenz (*différance*) zwischen

Sein und Wesen. Differenz und Differänz sind keine unterschiedlichen Ausdrücke für ein und dasselbe. Während Heidegger die Offenheit des Ereignens von Sein und Zeit in der Geschichte denkt, versucht Derrida, die Idee des Fundaments selbst, im Sinne eines geschichtlich sich versagenden Ausdrucks für das Fundamentlose, zu zerlegen. So orten sich auch die theologischen Überlegungen über Gott im 20. Jahrhundert zur einen oder zur anderen Orientierung, obwohl aufgrund der traditionellen Auffassung der Metaphysik das Göttliche notwendigerweise als das Fundament des Glaubens vor dem Horizont des Überzeitlichen und Übergeschichtlichen verstanden wird.¹⁵

Die Schwierigkeiten im Denken des Göttlichen am Ende der Geschichte gehen aus den Schwierigkeiten im Verständnis von Gott, der Metaphysik und der Geschichte hervor.¹⁶ Von Bultmanns dialektischer Theologie bis zu Tillichs neuem eschatologischen Zugang zum Göttlichen in der Geschichte, stoßen wir auf Spuren von Heideggers Gedanken über die Offenheit des Ereignens des kommenden (Gottes und der Götter) in einer Welt ohne ursprüngliche Verbindung (Religion) und ursprünglichen Bezug zum Denkabern und Sagbaren (Philosophie). Am Ende des 20. Jahrhunderts läuft die Dekonstruktion der westlichen Metaphysik vor Derridas Denkhorizont in einem gänzlichen neuen Versuch zusammen, einen postmetaphysischen, dem gegenwärtigen Zeitalter entsprechenden Glauben zu „begründen“.

Wozu überhaupt das Bedürfnis nach einem neuen, postmetaphysischen Glauben? Liegt in seiner Forderung nicht bloß eine Art Zeitgeist der allgemeinen Zerstreuung und Nichtgesammeltheit des Denkens über das Wesentliche in der gegenwärtigen „Nostalgie nach dem Christentum“, nach dem nihilistischen Tode Gottes? Auf diese Weise erklärte der slowenische Philosoph Tine Hribar die Wende der Dekonstruktion der Metaphysik als Dekonstruktion monotheistischer Religion im postmodernen Zeitalter. Natürlich bezieht sich das alles nur auf den Versuch Gianni Vattimos und seines „schwachen Gedankens“ (*pensiero*

15 Siehe dazu: Tine Hribar, *Evangelium nach Nietzsche*, Zbirka PHAINOMENA, Nova revija, Ljubljana 2002.

16 Aldo Giorgio Gargani, „Die religiöse Erfahrung: Ereignis und Interpretation“, in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, S. 144-171.

debole), die Möglichkeit eines atheistischen Christentums ohne metaphysische Fundamente oder jenseits der geschichtlich institutionellen göttlichen Offenbarung zu eröffnen.¹⁷

Die andere Richtung derselben Nostalgie nach dem Christentum ist laut Hribar in der neomarxistischen Erneuerung der Figur des heiligen Paulus in den theoretischen Schriften Alain Badiou und Slavoj Žižeks anwesend.¹⁸ Die Gründe für eine derartige Nostalgie liegen nicht nur im Verlust des Heiligen im Nihilismus der Welt, und auch nicht nur im Fehlen von Mysterien und Mystik in den materialistischen Geschichtstheorien. Vielmehr gehen sie aus dem allgemeinen Verlust des Sinns der Geschichte nach dem Abschluss der Metaphysik hervor. Bevor ich zeige, worin der Sinn und die offensichtliche Schwäche der „Begründung“ eines postmetaphysischen Glaubens für das gegenwärtige Zeitalter im Sinne Vattimos liegen, wobei dasselbe in einer anderen Art der Interpretation auch die Belebung des heiligen Paulus in Badiou und Žižeks Wende zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens ohne offenbarten Gott des institutionellen Christentums betrifft, ist es notwendig, noch präziser zu zeigen, warum die Religion die leer gewordene Stelle der Geschichtsmetaphysik im Zeitalter des Nihilismus einnimmt. Warum wurde, also, nach Nietzsche und Hegel der Gedanke vom Ende der Religion schlechthin nicht entschlossen ausgesprochen, nachdem Heidegger der Philosophie und der Kunst im Rahmen des Endes der Metaphysik überhaupt das Todesurteil ausgesprochen hat?

Das Wesen der Religion liegt in der Antwort auf den Sinn der menschlichen Geschichte als Geschichte des Heils. Gemeinschaft und barmherzige Liebe (agape und caritas) nahmen im Christentum in allen historischen Epochen, seit der Entstehung des Christentums bis heute die Stelle des Mit-Seins in der Überwindung der endgültigen Existenz des Menschen als selbständigen Wesens der universalen Bedrückung ein. Die Antwort liegt also jenseits des historischen Zerfalls jeglicher gesellschaftlicher Bindungen im Zeitalter des Nihilismus der Welt

¹⁷ Tine Hribar, ebenda, S. 216-303.

¹⁸ Alain Badiou, *Der Heilige Paulus: Die Begründung des Universalismus*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006, aus dem Französischen von Leonardo Kovačević, Slavoj Žižek: *Über den Glauben: Gnadenlose Liebe*, aus dem Englischen von Marin Miladinov, Algoritam, Zagreb, 2005.

als solcher. Die Religion überlebt ihren metaphysischen Tod, nur wenn es ihr gelingt, die voneinander getrennten Gebiete der Wirkung des Göttlichen und des Menschlichen in der Geschichte abermals zu vereinen. Die Idee der Gemeinschaft ohne Liebe ist, als Grundidee der Verbindung zwischen Mensch und Gott, auch unter der Voraussetzung der Reduzierung von Liebe auf die Wahrheit des Erhalts der Gemeinschaft unter der Ägide der Gerechtigkeit (Islam).

Ohne ursprüngliche Begründung im Ereignis der göttlichen Liebe und der menschlichen Gemeinschaft, geht die Religion insofern über ihre historische Mission hinaus, als sie entweder das Kommen des „lebendigen Gottes“ erwartet (Messianismus), oder sich als diesseitiges Gesetz der Gemeinschaft für die jenseitige Welt konstituiert. Der Tod und die Überwindung der endgültigen Grenze erhält die Religion auch nach dem Tode Gottes im Nihilismus der wissenschaftlich-technischen Welt am Leben. Wie es auch bei Philosophie und Kunst der Fall ist, sind ihre Grundlagen zerstört. Die Welt, innerhalb derer sie wirkt, entspricht nicht mehr den ursprünglichen Grundsätzen des Glaubens. Daher wird das Ende der Religion, zusammen mit dem Ende der Metaphysik, als „Nostalgie nach dem Absoluten“ verstanden, unter allen Aspekten des historischen Erscheinens von Christentum, Islam, Judentum und anderen Weltreligionen.

Es ist keineswegs verwunderlich, warum die Fundamente des postmetaphysischen Glaubens von einem Zustand ausgehen, den Vattimo als das Zeitalter des postchristlichen Todes Gottes bezeichnet und nicht als Antichristentum der Grundstimmung. Die Religion wirkt nur in den gesellschaftlichen Bedingungen einer universalen Heilsgeschichte. Die europäische Säkularisierung, die mit der Aufklärung beginnt, wird zur Hauptnorm gegenwärtiger theologischer Diskurse. Das ist die Voraussetzung jeglichen zukünftigen Glaubens und jeder möglichen Rückkehr der Religion.¹⁹ Die neue, postreligiöse Kultur erfordert laut Rorty und Vattimo eine neue Art der Interpretation des Endes der Metaphysik, die Dekonstruktion der westlichen Ontologie und ein neues Denkparadigma für eine mögliche Zukunft der Religion.

19 Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005.

Ist die Säkularisierung Voraussetzung des theologischen Diskurses der Gegenwart, dann ist es auch nicht mehr das Problem, wie in den kulturell pluralistischen Gesellschaften liberaler Demokratien einen Dialog zu erreichen wäre, sondern wie das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Situation des Todes Gottes und des Todes des Menschen als metaphysischer historischer Konstruktionen gedacht werden soll. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass der Streit über die konstitutiven Bestimmungen dieses Dialogs im heutigen Europa durch eine radikale säkulare Stellungnahme bestimmt ist: Gott und die christlichen Ursprünge Europas sind nicht die Fundamente der neuen europäischen Gemeinschaft. Daher ist durchaus zu erwarten, dass sich das institutionelle Christentum, insbesondere die katholische Kirche, gegen eine derartige programmatische Stellungnahme ausspricht. Sie empfindet sie als Hauptgrund des moralischen Nihilismus und Relativismus des gegenwärtigen Europa.²⁰

194

Die Frage, die gestellt werden muss, bevor die „Grundlagen“ eines postmetaphysischen Glaubens für das gegenwärtige Zeitalter erörtert werden, ist zugleich auch die Frage, die aus der Natur der Dekonstruktion der westlichen Ontologie als Metaphysik hervorgeht. Von was für einem und welchen Gott sprechen wir, wenn von seinem Tod im Zeitalter des Nihilismus der wissenschaftlich-technischen Welt die Rede ist? Ist es ein kanonisierter und theologisch fundierter Gott der institutionellen Religion oder ist es ein anderer Gott? Handelt es sich, also, um den Gott der institutionellen monotheistischen Religionen oder vielleicht um einen „Gott der Philosophen“ (Walter Schulz).²¹ Die Frage bezieht sich auf das Wesen des Streits um den Charakter und die Natur der Säkularisierung als Voraussetzung eines methodischen Atheismus der westlichen Geschichte in ihren konstitutionell-politischen Grundlagen der Demokratie. Marx hatte be-

20 Siehe dazu: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 6. Ausgabe, und: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

21 Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996, aus dem Deutschen von Damir Barbarić.

reits 1843. in seinem Aufsatz Zur Judenfrage gezeigt, dass die eigentliche Voraussetzung für den Ausgang aus einer theokratisch-politischen Ordnung der Abhängigkeit des Menschen von Gott die Errichtung einer neuen „politischen Theologie“ ist. Um sich der Sprache der modernen Säkularisierung zu bedienen, kann gesagt werden, Gott müsse demokratisiert werden. Er muss „diese“ Welt verlassen, weil die Religion paradoxerweise zum Hindernis für die eigentliche Freiheit des Menschen geworden ist.

Die Religion hat die Voraussetzungen der freien Welt nicht ermöglicht, sonder ist in ihrer institutionellen Form eine Legitimierung der Macht ohne Liebe und Wahrheit. Der historische Tod der Religion und ihre Rückkehr oder Erneuerung (Revival) bezieht sich auf das Ereignis der Säkularisierung gegenwärtiger westlicher Gesellschaften. Daher ist selbstverständlich, dass von der Rückkehr der Religion zu reden nicht zugleich von der Rückkehr Gottes zu reden bedeutet. Niemand kann mehr das Recht für sich beanspruchen, über seine Rückkehr in die gegenwärtige Welt zu sprechen. Die Situation ist hermeneutisch als geistige Leere und ein Ereignis der Offenheit verfügbar. In dieser Kluft der Erwartung eines kommenden Gottes ohne Religion entsteht die „kleine Erzählung“ der Postmoderne über die neuen „Grundlagen“ des postmetaphysischen Glaubens.

195

Gianni Vattimo versteht die Hermeneutik am Ende des 20. Jahrhunderts als etwas weit mehrbedeutenderes als das griechische Wort *koiné*. Die humanistische Kultur und die humanistische Wissenschaft schlechthin bilden die „Ontologie der Aktualität“, bzw. die Philosophie der spätmodernen Welt, in der die Welt als ein Spiel von Interpretationen verstanden wird.²² Für Vattimo wird daher das Wort Dekonstruktion auf die gesamte metaphysische Tradition angewandt. Von Nietzsche über Heidegger bis hin zu Derrida hat die Interpretation der Geschichte der Ontologie einen dekonstruktiven Charakter. Die Gleichsetzung von Sein und Wesen führt dazu, dass Gott im Laufe der gesamten westlichen Metaphysik als höchstes Wesen verstanden wird, während das Sein auf diese Weise

22 Gianni Vattimo, „Gadamer and the Problem of Ontology“, in: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, (Hrsg.) J. Malpas, U. Arnschuld und J. Kertcher, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London-New York, 2002, S. 305-306.

in seinem Wesen zur Wesentlichkeit der Wesen zerlegt wird und dadurch seine ursprüngliche Offenheit einbüßt.

Gott in ontologischer Unterscheidung zum Sein zu denken setzt die Dekonstruktion der Metaphysik voraus. Am Ende der Modernität, bzw. der spätmodernen Welt führt uns Nietzsches These über den Tod Gottes in die radikale Dekonstruktion der Metaphysik ein. Die Geschichtlichkeit ist von Ausgangspunkt der metaphysischen Idee der Ewigkeit und Unabänderbarkeit aus nicht mehr zu besehen. Historisch erscheint Gott im Ereignis einzigartiger Offenheit von Sein und Zeit, und zieht sich in diesem auch zurück. Daher befindet sich die Grundlage des einzig möglichen postmetaphysischen Glaubens für Vattimo in der Kluft zwischen den Welten: jener, die am Nihilismus der planetaren Technik zerfallen ist und jener, die sich im Intermezzo des Nihilismus als postmodernes Zeitalter ankündigt.

196

Was für Vattimos Verhältnis zur Religion in ihrer christlichen Gestalt als Paradigma der westlichen Metaphysik wesentlich ist, ist die Tatsache, dass sich das Sein als Grundlage nicht aus sich selbst heraus versteht, und auch nicht aus seinem Verhältnis gegenüber Gott. Für ihn ist Gott nicht Sein, denn das würde gerade dasselbe bedeuten, was die Dekonstruktion der Idee der Grundlagen im Logos von Nietzsche über Heidegger bis hin zu Derrida zu zerlegen sucht. Auf diese Weise hat Gott in seiner Idee und Existenz jene Art Anwesenheit, die zugleich Abwesenheit und daher stets ein gewisser Mangel an Fülle ist. Ein solcher Gott ist nicht der allmächtige und weltgeschichtlich alles könnende Gott, wie Jahve es im Alten Testament gewesen ist, sondern ein Gott der Entfernung und des Vertrauens. Vattimo interpretiert das Göttliche als jenes, das sich mit Liebe und Demut dem Menschen gegenüber verhält. Schon die Interpretation selbst eröffnet - als Dialog im Sinne einer Hermeneutik und Dekonstruktion der Idee der Grundlagen - das Problem der Sinnhaftigkeit des Sprechens. Diese ist die Erfahrung der Spur und der Differenz. Auf dieser Spur und der Differenz zum allmächtigen Gott der negativen Theologie werden das „schwache Denken“ und sein postmetaphysischer Glaube aufgebaut. Statt nach den Grundlagen (arché) zu suchen, ist es notwendig, den ursprünglichen christlichen Gedanken der Gemeinschaft der barmherzigen Liebe (agape) zu beleben.

Das endgültige Resultat dieses postmetaphysischen Interpretationsspiels mit dem Geist des ursprünglichen Christentums liegt für Vattimo darin, dass mit Hilfe der Barmherzigkeit (*caritas*) als ursprünglicher Frömmigkeit (*pietas*) die historisch-metaphysische Grundlage des institutionellen Glaubens des Christentums von „Grund auf“ dekonstruiert wird.²³ Das Christentum ist nicht verworfen. Es ist nicht überwunden, im Sinne der Entstehung einer globalen Instantreligion. Im Gegenteil, es wurde durch den Versuch bestätigt, seine metaphysischen Grundlagen im Zeitalter des Nihilismus zu verschmerzen. Statt der buddhistischen Religion ohne Gott, zielt der postmetaphysische Glaube auf eine Art Erwartung Gottes ohne metaphysische Religion. Der postmetaphysische Glaube ist in der gegenwärtigen philosophischen Debatte über Gott und die Rückkehr der Religion die einzig „neue“ Position, die versucht, die Erfahrung des Denkens im Zeitalter des Endes der Metaphysik und die Religion im Zeitalter des Nihilismus miteinander zu versöhnen. Ist dieser Versuch glaubwürdig?

197

Der Schlüsselgedanke dieser paradoxen Verteidigung, Kritik und Belebung des Christentums zu anderen Zwecken ist eine neue Interpretation der Erlösungsgeschichte. Für Vattimo bezeichnet die Erlösungsgeschichte auf keinen Fall eine Steigerung oder Glorifizierung der Macht Gottes. Gemäß der Dekonstruktion der Macht überhaupt, die ihre Grundlagen in der wissenschaftlich-technischen Aufwerfung des Seins in der Neuzeit hat, muss Macht so dekonstruiert werden, dass die Geschichte ihrer Reduktion in politische und gesellschaftliche Macht, sowie die Struktur der Macht als Macht der Strukturen dekonstruiert werden. Ist nämlich die Macht zur strukturellen Gewalt der Politik reduziert, die ihre Legitimierung in der Religion als Kultur / Ideologie findet, befinden wir uns im Zauberkreis einer Geschichte ohne Erlösung. Das gegenwärtige Zeitalter ist gerade durch strukturelle Gewalt als Macht der globalen imperialen Politik des Westens bestimmt. Kriege im Namen Gottes und die Rückkehr der Religion als Fundamentalismus, bestätigen den Zweifel an der Fortsetzung einer metaphysischen Struktur der Geschichte, auf der monotheistische Religionen wie das Christentum gründen.

23 Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Mailand, 1996, S. 124-125.

Daher wendet sich Vattimo aus zwei Gründen eine Neuinterpretation der Erlösung zu: (1) um die institutionelle Variante des christlichen Verständnisses der Heilsgeschichte als Steigerung der Macht Gottes zu dekonstruieren und (2) um die neue Grundlage für einer vertrauensvolleren, gemilderten, frommeren Version des postmetaphysischen Glaubens ohne eigene feste „Grundlagen“ aufzudecken. Der hermeneutische Weg zum Verständnis der Heilsgeschichte führt durch die Rückkehr zum ursprünglichen Sinn der Religion als Offenheit des Ereignisses. Der lebendige Gott ist nicht jener, der aus der historischen Vergangenheit kommt, sondern der kommende Gott der Liebe, der Frömmigkeit und der Heiterkeit. Der postmetaphysische Glaube hat keine anderen Grundlagen, außer in der Entmachtung der Idee der Macht als Grundlage für die strukturelle Gewalt der Geschichte in Form der ungeheueren Macht der Institutionen. Warum ist der Glaube in seiner postmetaphysischen Gestalt der Un-Macht und der Nicht-Begründung immer noch Glaube? In einem Buch, das davon ausgeht, einer neuen Art der Ausführung und Deutung des Glaubens eine demütige „Grundlage“ zu geben, ist es in erster Linie notwendig, einen gedanklichen Raum dafür zu schaffen, dass es dem Menschen möglich ist zu glauben, dass er glaubt.

Es handelt sich offensichtlich um eine der Möglichkeiten, den Glauben im Zeitalter des Verschwindens oder des Endes der Metaphysik zu denken, die im Laufe der Geschichte, bis hin zum Zeitalter der Säkularisierung, in erster Linie das Christentum geformt hat. Es wäre falsch, anzunehmen, es handle sich hier um einen atheistischen Anhang an die Konversion zum Christentum, wovon auch in Vattimos Texten die Rede ist. Genauso unangemessen wäre es auch, diesen Versuch, Gott im postmodernen Zeitalter zu denken, als eine Art skeptischen (A)Gnostizismus zu bezeichnen. Ein Zugang zu Gott ist weder auf philosophische, noch auf religiöse Weise mehr möglich, da wir nach dem Ende der Metaphysik mit dem „schwachen Denken“ und den „kleinen Erzählungen“ der Belebung des Subjekts des Denkens und des Glaubens konfrontieren.

3. Aussichten für die Zukunft?

Die Einheit der historischen Erfahrung und des Erlebens Gottes als Idee, Be-

griff und Existenz im Sinne einer göttlich-menschlichen Person ist durch eine andere Art der Bildung der Wirklichkeit der Weltgeschichte unwiderruflich zerstört worden. Gott wendet sich im Umfeld der großen, monotheistischen Religionen nicht mehr durch seine Stellvertreter oder authentischen Zeugen des Glaubens an die Menschheit. Darüber, ob, wann und unter welchen historischen Umständen ein Zeitalter durch allgemeine göttliche Attribute ausgezeichnet wird, entscheidet nicht die Religiosität des Menschen als Einzelnen oder Teils der Gemeinschaft. Der Konflikt zwischen dem Theisten und dem Atheisten ist dabei ein weltanschaulicher, kulturell/ideologischer Konflikt, um etwas, was weder mit Gott im Sinne seiner Existenz oder Nichtexistenz, noch mit dem grundlegenden Sinn der Ontologie als Metaphysik zu tun hat.

Man kann weder Theist noch Atheist sein, sondern nur bereit für einen Dialog mit dem möglichen Ereignis des ursprünglichen Glaubens und dem realen Ereignis des Verschwinden oder des Todes Gottes, seines Entgleitens aus der beendeten Geschichte. Konflikte sind stets durch etwas Äußeres bestimmt. Daher sind sie destruktive Beweise für die strukturelle Gewalt der Zeit. Der islamische Fundamentalismus trägt heute auf radikalste Weise diesen kulturell/ideologischen Kampf gegen die Säkularisierung der Welt, bzw. gegen die eigene Leere und geistige Ohnmacht aus. Die katholische Kirche setzt als Paradigma der Weltreligion auf denselben Grundlagen des Ökumenismus ohne Dialog dieselbe metaphysische Geschichte über die Grundlagen des Glaubens, der über Verstand und Vernunft hinausgeht, fort.²⁴ In allen aktuellen Fällen fällt die Freiheit der Person, als nichtreduzierbaren „Subjekts“ des Ereignisses des Glaubens in den Hintergrund. Der theologische Machtdiskurs lässt keinen Zweifel an jenem zu, was der fragile postmetaphysische Glaube als Grund seines eigenen Versuchs der Verschmerzung der Geschichte im Zeichen des Opfern von Freiheit und Barmherzigkeit aufgestellt hat.

In einer Zeit, in der die mögliche Ankunft eines Gottes ohne Religion das einzig sinnvolle Ereignis der Offenheit darstellt, erscheint es geradezu notwendig,

24 Richard Rorty / Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York, 2005, Gespräch zwischen Rorty, Vattimo und Santiago Zambal, S. 55-81.

jenseits jeglichen angeeigneten Rechts auf Göttliche zu denken, wie es sich seit Anbeginn in verschiedenen monotheistischen Weltreligionen erhalten hat. Die Möglichkeit haben, einen Zugang zum Göttlichen jenseits der Metaphysik zu denken, bedeutet, imstande sein, nicht zu glauben, der Glaube sei die einzig akzeptable Antwort auf die Nichtigkeit und die Leere des gegenwärtigen Zeitalters. Der offenbarte Glaube erfordert Geschichte und Zeit als Horizont der Zukunft. Hat ein Gott ohne Religion denn noch eine Zukunft?

Aus dem Kroatischen von *Boris Perić*

HEIDEGGERS PHILOSOPHIE DER KUNST IM LICHT GEGENWÄRTIGER ÄSTHETIK UND BILDTHEORIE¹

201

Heideggers Überlegungen zur Kunst, die ihre programmatische Verkörperung in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935) gefunden haben, stellen uns heute vor einer Doppelaufgabe. Einerseits müssen wir diese Überlegungen, um sie korrekt zu verstehen, in den breiteren Zusammenhang seines Denkens einbinden, der mit der fortschreitenden Veröffentlichung der „Gesamtausgabe“ immer besser profiliert wird. Andererseits kann unsere Lektüre der Heideggerschen Schriften zur Kunst heute nur dann fruchtbar sein, wenn es uns gelingt, sie ins produktive Verhältnis zur gegenwärtigen Ästhetik und Bildtheorie zu bringen. Denn im gegenwärtigen Diskurs ist es schon lange zum Gemeinplatz geworden, das Ästhetische jenseits der normativen Ansprüche der Kunst zu platzieren.

Im Folgenden bespreche ich skizzenhaft diese zweifache Aufgabe, um dann zu versuchen, die Frage zu beantworten, ob wir heute noch über die Aktualität der Heideggerschen Kunsttheorie sprechen können.

Ich beginne mit der Frage nach den Ursprüngen der Heideggers Wende zur Problematik der Kunst, die ich in seiner frühen wie späteren Philosophie finde. Dann gehe ich über zur Besprechung des heuristischen Potentials seiner Kunsttheorie für die gegenwärtigen Fragestellungen innerhalb der Ästhetik und Bildtheorie.

¹ This article is based on the results of the research project supported by Academic Foundation of National Research University Higher School of Economics (grant no. 13-05-0056).

1. Von der transzendentalen Analytik zur Kunsterfahrung

Aus historischer Sicht hat Heideggers Wende zur Kunstproblematik aus der sogenannten „Kehre“ in Heideggers Denkweise Anfang 1930er resultiert. Die „Kehre“ meint in erster Linie den selbstkritischen Verzicht Heideggers auf die in „Sein und Zeit“ befindlichen transzendentalistischen Implikationen, die in seiner thematischen Ausrichtung auf die strukturellen Voraussetzungen des menschlichen Denkens und Handelns ihren Ausdruck finden. Dieser Verzicht geht mit der radikalen Änderung des Heideggerschen Verständnisses der Rolle und des Wesens der (philosophischen) Tradition einher. Während in „Sein und Zeit“ (1927) die Überlieferung fast ausschließlich als dasjenige wahrgenommen wird, was die Grundstrukturen und Grundtendenzen des menschlichen Seins verunstaltet und verdeckt, wird sie in „Beiträgen zur Philosophie“ (1936-38) als das menschliches Verstehen und Handeln tragende Element („Ereignis“) behandelt. Diese Transformation des Verständnisses der Überlieferung ist wiederum mit der Akzentverschiebung zwischen zwei Grundstrukturen der „Erschlossenheit des Seins“ – Verstehen (Entwurf) und Befindlichkeit (Faktizität) – verbunden ist. Im Unterschied zu „Sein und Zeit“, wo die subjektivistisch-transzendentalistischen Motive durch die Überspitzung des aktivistisch verstandenen Entwerfens suggeriert werden, zeichnen sich die späteren Arbeiten Heideggers gerade durch die Akzentuierung des Moments der Geworfenheit, d.h. der Faktizität aus. Von nun an ist die „menschliche Existenz“ nicht ins abstrakte (formale) und ahistorische Sein, sondern in die geschehende und inhaltlich gesättigte Tradition „geworfen“. Dabei darf die Tradition nicht als ein dem Subjekt gegenüberstehender geschlossener Bereich verstanden werden. Vielmehr stellt sie eine Art allumfassender Raum (aber keine Region) dar, der auch ein performatives, d.h. Artikulationsmedium genannt werden kann. Dieses Medium ist nicht so sehr ein Produkt, als vielmehr eine „immer schon“ vorhandene Voraussetzung einer Artikulationstätigkeit, der kein Mensch entinnen kann. In dieser Hinsicht kommt Heidegger auf seine frühe Idee der Faktizität als „Faktisches Lebens“ zurück, das „auslegungsfähig und –bedürftig“ ist, und „zum dessen Sein gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“.¹

1 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 15.

In frühen Freiburger Vorlesungen finden wir noch keine „Ontologische Differenz“, d.h. keine kategorische Trennung von „Sein“ und „Seiendem“. „Sein“ ist hier nicht schlechthin eine „Grundstruktur“, die gewissermaßen hinter den erfahrenen Phänomene, im ontologisch-analytischen Denken platziert ist (Vielleicht deswegen ist in „Sein und Zeit“ eine spezielle phänomenologische Explikation nötig.), sondern eine Art vorreflexive Erfahrungskonstellation, in die jeder von uns auf eine eigentümliche und nicht ganz kontrollierbare Weise involviert ist. Die prinzipielle Diesseitigkeit, Medialität, Performativität und Vorreflexivität dieser „weltkonstitutiven“ Ereignisse haben aus unserer Sicht Heidegger dazu motiviert, vielbesprochene „Kehre“ zu vollziehen, die sowohl thematische als auch methodische Folgen für sein ganzes philosophisches Projekt nach sich gezogen hat. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Überlieferung von nun an nicht so sehr Verdeckung, als vielmehr eine *Quelle* der Wahrheit, d.h. der für die bestimmte geschichtliche Epoche kennzeichnenden Weltauffassung darstellt, die diesseits der methodischen Reflexion inmitten des alltäglichen Lebens *geschehen* kann. Deshalb ist es nicht überraschend, dass eine der Möglichkeiten dieses Wahrheitsgeschehens („Ereignisses“) die Erfahrung der Kunst ist, die jetzt nicht der Sphäre des überirdisch Schönen, sondern der Sphäre des Wahren, d.h. des Wirklichen gehört. Was Heidegger im Unterschied zu den Vertretern des Deutschen Idealismus unter der Wahrheit der Kunst versteht, darauf komme ich später zu sprechen.

Jetzt möchte ich nur erwähnen, dass bei Heidegger nicht die Kunsterfahrung in die philosophische Wahrheit, sondern umgekehrt die letztere in die erstere integriert ist. Daraus aber folgt, dass die Kunst bei Heidegger wesentlich anders als in überlieferter Ästhetik (z.B. bei Hegel) verstanden wird.

2. Der Doppelsinn der Ästhetik und die Operationalisierung der Ontologie

Ein der Grundzüge der späteren Philosophie Heideggers – die Revision der ursprünglichen Unterschätzung der Macht der Tradition – kommt zum Ausdruck auch in seiner Kunstphilosophie. Das lässt sich vor allen Dingen darin

sehen, dass Heidegger in „der Ursprung des Kunstwerkes“ den Doppelcharakter der überlieferten Ästhetik postuliert, der für seine Überlegungen zum Wesen der Kunst gewisse methodische Schwierigkeiten bereitet. Obwohl nicht ganz ausdrücklich, unterscheidet Heidegger zwei Erscheinungsformen des Ästhetischen: einerseits, das Ästhetische als die mehr oder weniger expliziten und elaborierten Theorien der Kunst und, andererseits, als habitualisierte praktische Einstellung des Individuums, die auch außerhalb des spezifisch künstlerischen Bereiches zum Einsatz kommt. Diese vorreflexive und bis zu einem gewissen Grad unbewusste Einstellung macht einen gemeinsamen Nenner und zugleich einen tragenden Grund aller überlieferten Konzeptionen des Ästhetischen sowie unserer verschiedenen Umgangsweisen mit Kunst aus.

204

Eben dieser Doppelcharakter der Ästhetik – neben dem hermeneutischen Zirkel von Teil und Ganzem, d.h. von einzelnen Kunstwerken und „genereller“ Kunst – nötigt Heidegger, seine Überlegungen zum „Ursprung des Kunstwerkes“ mit einem begriffsgeschichtlichen Exkurs zu beginnen. Ein integraler Bestandteil der Ästhetik in beiden ihren Gestalten ist die Vorstellung von einem dinglichen Fundament des Kunstwerkes, die einen Charakter der unkritischen Vorwegnahme hat.

Gerade der „Imperialismus“ des Ding-Begriffs und der Ding-Erfahrung macht es fast unmöglich, die Kunst-Problematik jenseits der theoretischen Schemata der überlieferten Ästhetik und d.h. der Philosophie des Subjektes zu entwickeln. Der zwingende Charakter der Ding-Ontologie, die jedem Verständnis des Seins des Kunstwerkes zugrunde liegt, motiviert nicht nur zur intensiven Auseinandersetzung mit ontologischem Problem als solchem, sondern auch zu einer Art Operationalisierung des ontologischen Diskurses im ganzen, die mit der Grundthese des späteren Denken Heideggers über geschichtlichen, oder Ereignis-Charakter des Seins im gewissen Einklang steht. Operationalisierung bedeutet hier in erster Linie die Konkretisierung der ontologischen Perspektive in Bezug auf verschiedene Erfahrungskontexten, die ihre eigene, d.h. sich jenseits der etablierten Konventionen des ontologischen Diskurses (inklusive Heideggers eigene – in „Sein und Zeit“ vertretene – ontologische Konzeption) entfaltende „ontologische Struktur“ haben.

Diese – im „Ursprung des Kunstwerkes“ nicht ganz artikulierte – Tendenz zum Operationalisieren der Ontologie innerhalb der Kunstphilosophie Heideggers findet ihre Parallele in den gegenwärtigen ästhetischen Konzeptionen, die ästhetische Erfahrung (die nicht mit der Erfahrung der Kunst identisch ist) als eine Art Rekonfiguration der in philosophischer Tradition wie im Alltag sedimentierten Verständnisarten der gegenständlichen Welt betrachten. Auch hier die antiästhetische Einstellung korreliert mit der gewissen Operationalisierung, Liberalisierung, sogar Schwächung der Ontologie: die „Seinsfrage“ wird jetzt nicht sosehr begrifflich-theoretisch (und das bedeutet: in der grundsätzlichen Orientation auf die Idee des Seins als eine Art Kernstruktur), als vielmehr performativ-geschichtlich, d.h. im Sinne einer unberechenbaren Konstellation der alltäglichen Erfahrungen verstanden. In der Reihe von ästhetischen Konzeptionen, die im letzten Jahrzehnt entstanden sind, werden die Variationen einer These vertreten, der gemäß das Ästhetische eine der Möglichkeiten der alltäglichen, d.h. auch außerkünstlerischen Erfahrung ist.

Zum Beispiel Frankfurter Philosoph Martin Seel versteht das Ästhetische als besondere Weise der visuellen Wahrnehmung, die sich dadurch auszeichnet, dass sie uns die Gegenstandswelt in ihrem ästhetischen Erscheinen zugänglich macht. Zum Gegenstand des ästhetischen Erscheinens kann laut Seel jedes Objekt werden, dessen Eigenschaften unseren „Sinnen momentan und simultan erscheinen“². In diesem Sinn hat das Sein jedes wahrnehmbaren Objektes einen Doppelcharakter. Es kann entweder als „So-Sein“ oder als „Erscheinen“ bestimmt werden: „Wir können die phänomenale Verfassung eines Objekts eher in ihrem *Sosein* erkennen oder eher in ihrem *Erscheinen* vergegenwärtigen. Dadurch ist das *Sein* von Wahrnehmungsobjekten gekennzeichnet: dass wir sie eher als etwas Bestimmtes oder eher als etwas Besonderes auffassen können.“³ Das „Ästhetische“ hört auf, eine normative, sogar ontologische Kategorie zu sein, und wird eher zu einem „operativen“ Begriff, der das Ästhetische als bestimmte Konfiguration der „objektiven“ Welt auffasst, die jeden Moment und am jeden Ort

2 Martin Seel M, *Ästhetik des Erscheinens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 9.

3 Ibid., S. 70.

geschehen kann.

Eine ähnliche Richtung schlägt auch Gernot Böhme ein.⁴ Auch für ihn geht das ästhetische Phänomen bzw. die ästhetische Erfahrung über die engen Grenzen der Kunst hinaus. Jede Wahrnehmung schließt atmosphärische Elemente ein: entweder als ihr genetischer Ursprung oder als ihr thematischer Gegenstand. Laut Böhme haben die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge einen ekstatischen Charakter. Die Form und Farbe irgendeines Objektes grenzen nicht so sehr und nicht in erster Linie die sichtbaren Konturen des Dinges im Raum um als eher artikulieren seine Präsenz in räumlicher Weise. Jedes Ding hat sein eigenes Modus und seine eigene Reichweite der atmosphärischen Präsenz, die sich anhand der verschiedenen Techniken und Vorgehensweisen modellieren und produzieren lassen. Die künstlerischen Tätigkeiten und Erfahrungen sind für Böhme nur einige der möglichen Strategien und Techniken der Produktion der Atmosphären. Aber neben den offensichtlichen Vorteilen hat diese Konzeption auch die Mängel. Z.B. im Unterschied zu Seels Ästhetik gründet sich seine ästhetische Konzeption auf die relativ starke ontologische These (die Behauptung des ontologischen Vorrangs des Atmosphärischen über das Dingliche).

206

Amerikaner Hans-Ulrich Gumbrecht sätzt das Motiv der ästhetischen Produktion fort, indem er das ästhetische Erlebnis, das nicht unbedingt die Wahrnehmung des Kunstwerkes ist, als das Moment der Intensivierung der leiblichen Präsenz des Individuums versteht.⁵

Die gegenwärtigen ästhetischen Theorien – so ist meine These – öffnen die Perspektive für die aktualisierende Integration der Kunstphilosophie Heideggers in die Kontexte der heutigen ästhetischen und kunsttheoretischen Debatten.

Was Heideggers Kunstphilosophie zum strengen Partner in diesen Debatten macht, ist vor allen Dingen die von ihm vollzogene notwendige Umkehrung der theoretischen Perspektive, die in der Mehrheit der gegenwärtigen ästhetischen Konzeptionen tendenziös favorisiert ist: das stufenartige Fortschreiten des Pro-

4 Gernot Böhme, *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001.

5 Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford 2004.

zesses des ästhetischen Konfigurierens der unseren Erfahrung von Alltäglichem zu Künstlerischem. Der offensichtliche Nachteil solcher Favorisierung besteht darin, dass sie die Eigenart des spezifisch künstlerischen Beitrags zur alltäglichen Erfahrung im Schatten stehen lässt. Gerade in dieser Hinsicht kann sich Heideggers Kunsttheorie als sehr produktiv erweisen, indem sie den Rückweg vom Kunst zur Welt ebnet.

3. Vom Zeug zum Kunstwerk und zurück: reziproke Vermittlung von Kunst und Erkenntnis

Die von mir vorgelegene Interpretation der Heideggerschen Kunsttheorie wird zum Teil durch das Vorgehen nachgewiesen, das Heidegger gewählt hat, um der unverkürzten Beschreibung der Erfahrung des Kunstwerkes näherzukommen.

Heidegger nimmt seinen Ausgangspunkt beim Begriff des Zeuges, der bekanntlich auch in seinem früheren Denken sehr wichtige Rolle gespielt hat. In „Sein und Zeit“ ist das Zeug ein Seiendes, das im Kontext der „ontologischen“ Explikation einen methodischen Vorrang hat. Dieser Vorrang kommt von dem primären Charakter der Seinsweise dieses Seienden her, die nicht lediglich dem Seienden dieser Art (das Zeug) inhärent ist, sondern die Möglichkeitsbedingung der Erfahrung aller anderen Gegenstandstypen und der Welt im Ganzen darstellt. Schon Kantische Terminologie und Husserlsche „genetisch-strukturalistische“ Vorgehensweise, die in „Sein und Zeit“ nicht so schwer aufzuspüren sind, deuten auf das in späteren Schriften zu überwindende transzendentalistische Motiv an. Wie dieses Motiv im späteren Denken Heideggers überwunden wird, lässt sich am klarsten am Beispiel der Welt-Problematik zeigen. Im „Ursprung des Kunstwerkes“ ist die Welt nicht die transzendente Möglichkeitsbedingung (im Sinne der „Weltlichkeit“ als formaler Struktur der ontologischen Verweisungszusammenhänge), die nur deskriptiv-analytisch am Leitfaden der Zeug-Erfahrung *rekonstruiert* werden kann, sondern ein primäres, prinzipiell nichtobjektivierbares und inhaltlich gesättigtes performatives Milieu, oder Medium, das sich diesseits

der methodischen Zugangsweise (inklusive die phänomenologisch-hermeneutische) gewissermaßen spontan zeigt.

Es ist recht merkwürdig, auf welchem Wege Heidegger auf die Analyse des einzelnen Kunstwerkes (des Bildnisses Van Goghs) zukommt. Nachdem er sich von Anfang an auf die Macht der Tradition anvertraut hat, und durch die Hauptstationen des europäischen Denkens des Wesens des Dinges durchgegangen ist, hat er am Ende seines begriffsgeschichtlichen Exkurses ermittelt, dass das philosophische Denken das Ding nicht so sehr theoretisch erkennt als rücksichtslos „überfällt“. Keine der drei philosophischen Grundvorstellungen über Wesen des Dinges, die im Rahmen des Exkurses erörtert wurden, steht im Einklang mit unserem intuitiven, d.h. vortheorietischen Verständnis des „Dinghaften des Dinges“. Also, ungeachtet der zweiundeinhalbtausendjährigen Geschichte der hartnäckigen und verhängnisvollen Versuche, es zu bestimmen, beibehält das Ding nach wie vor ein Stück Autonomie. Und wir müssen – so Heidegger – das Ding eher in Ruhe lassen, damit gegebenenfalls es sich selbst zeigen könnte.

208

Eben das erreicht Heidegger mittels des Kunstwerkes, das er zuerst – und ganz absichtlich – als unverbindliche Illustration verwendet. Hier treffen wir darauf, was man eine *doppelte Indirektheit* oder reziproke Vermittlung nennen kann. Einerseits wird ein Zeug als das Seiende – dessen paradigmatischer Charakter von nun an nicht nur phänomenologisch, sondern auch alltäglich-intuitiv und historisch ausgewiesen ist⁶ – innerhalb eines für europäische erkenntnistheoretische Tradition ganz ungewöhnlichen Mediums thematisiert: des Mediums des visuellen Kunstwerkes. Andererseits wird das Kunstwerk selbst nur indirekt, d.h. als eine fakultative Darstellung von etwas extrem nichtkünstlerischem ins Blickfeld gerückt (als die Darstellung von einem Paar Schuhe, die ihrerseits als fakultatives Beispiel des Zeuges dienen). Das Epistemologische und das Ästhetische werden hier in einen eigentümlichen funktionalen Zusammenhang gebracht: Das Kunstwerk wird im Kontext einer epistemologischen Aufgabe platziert und

6 Das Zeug ist laut Heidegger das Seiende, das vom Menschen hergestellt und deshalb für ihn ganz transparent ist. Außerdem wurde es in dieser paradigmatischen Rolle auch durch die Tradition der christlichen Theologie legitimiert.

wahrgenommen, die durch allmähliche Einbeziehung in die innere Logik der Bildwahrnehmung letztendlich erledigt wird. Diese reziproke Vermittlung von Epistemologischem und Ästhetischem, diese Überlappung von zwei üblich voneinander getrennt gehaltenen Bereiche des Seins führt zur Neutralisierung der überlieferten epistemologischen und ästhetischen Einstellungen, die einen unkritischen und auf direktem Wege fast unüberwindbaren geschichtlichen Horizont des menschlichen Denkens und Handelns bilden.

Der positive Effekt dieser negativen Operation (Neutralisierung) besteht darin, dass durch sie ein Entscheidungsbereich eröffnet wird, der die etablierten Kategorien und Grenze in Bewegung bringt. Hier finden wir uns auf einem eigentümlichen neutralen Territorium, das die vorgegebenen historischen Konstellationen offenbaren und transformieren lässt. In diesem konkreten Fall handelt es sich um die Möglichkeit, die Wahrheit diesseits der methodischen Erkenntnis und die Kunsterfahrung diesseits des ästhetischen Kanons in ihrem Zusammenhang zu denken.

4. Vom Kunstwerk zum Geschehen: Performativität und Transregionalität der Kunst

Wie gesagt, um die eingeübten ästhetischen Einstellungen und Verhaltensweisen zu blockieren, thematisiert Heidegger das Kunstwerk im Kontext der Funktion, die man nicht zu den künstlerischen zu zählen pflegt. Aber gleichzeitig damit werden auch die habitualisierten – und ebendeswegen noch machtvolleren – erkennenden Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber der Gegenstandswelt suspendiert. In den Worten Heideggers: um „den Weg zum Dinghaften des Dinges nicht [zu] erzwingen“, müssen wir „ein Zeug ohne eine philosophische Theorie einfach beschreiben“.⁷ Die Beschreibung wird mit Hilfe der bildlichen Darstellung vollzogen, die nach den anfänglichen Erwartungen Heideggers (Natürlich spielt er nur einen Uneingeweihten) lediglich „die Veranschaulichung erleichtern“ soll.

⁷ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1960, S. 25-26.

Aber die nichtästhetische Wahrnehmung des visuellen Kunstwerkes (des Bildnisses Van Goghs) ist über die ihr zugemutete (d.h. illustrative) Funktion weit hinausgegangen. Das Bild hat etwas sehen lassen, was sonst unsichtbar bleibt: die „Verlässlichkeit“, die Heidegger als eine der Dienlichkeit gegenüber tiefere ontologische Dimension postuliert.

Im Unterschied zur Dienlichkeit stellt die Verlässlichkeit etwas mehr als nur eine formale Struktur der Um-zu-Verweisungen dar. Sie ist laut Heidegger die „Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges“.⁸ Diese Fülle, wie es aus dem Text folgt, wird im künstlerischen Bild phänomenal und sogar eminent sichtbar. Sie ist nicht formal, sondern inhaltlich, mit phänomenal erscheinenden Bedeutungen gesättigt. Die eminente Sichtbarkeit, oder das auf die Spitze getriebene Sein-als-Phänomen dieser Inhalte (oder Bedeutungen) ist eine Folge des „Verdichtungsprozesses“, der als das Werden der Materie zur Bedeutung beschrieben werden kann, und der mindestens den einigen Kunstwerken inhärent ist.

210

Also erwies sich im Gang der Überlegungen Heideggers das Kunstwerk nicht als fakultatives Instrument für die auf die begriffliche Erkenntnis ausgerichtete Beschreibung des nichtkünstlerischen Objektes, sondern eher als die selbständige Wahrheitsquelle: „Das Zeugsein des Zeuges“ wurde dadurch gefunden, „dass wir uns vor das Gemälde van Goghs brachten. *Dieses hat gesprochen* (Hervorhebung von mir). *In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen* (Hervorhebung von mir).“⁹

Diese kognitiven und räumlich-zeitlichen Effekte macht das künstlerische Bild nicht als ein Artefakt, das mit einer entsprechenden Funktion (mit einem kulturellen Wert) ausgestattet und in die geeigneten kulturellen Kontexte gesetzt ist. Das Kunstwerk ist laut Heidegger kein isolierbares Artefakt, sondern ein Geschehen der Wahrheit im Sinne der Eröffnung der primären Weltkonstellation: „Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das, was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk“.¹⁰ Also versteht Heidegger das

8 Ibid., S. 28.

9 Ibid., S. 29.

10 Ibid., S. 30.

Kunstwerk als ein Geschehen, ein Prozess, dessen Reichweite den geschlossenen Raum der Kunst (wie ihn die klassische Ästhetik versteht) weit übersteigt. Heidegger unterstreicht den performativen und transregionalen Charakter der Kunstwerke, was den aktuellen Tendenzen in der gegenwärtigen Kunsttheorie völlig entspricht.

Auch einige von gegenwärtigen sozial-theoretischen Konzeptionen gehen in dieselbe Richtung. Z.B. hat Jeffrey Alexander, Gründer des Projektes der kulturellen Soziologie, vor kurzem die „ikonische Wende“ in der soziologischen Forschung proklamiert. Darunter versteht er die systematische Untersuchung der sozial-kommunikativen Funktionen der materiellen Oberflächen in künstlerischen und alltäglichen Erfahrungen.¹¹

5. Medialität der Kunsterfahrung: Zusammengehörigkeit von Materie, Sinn und Raum

211

Um die Topologie, strukturelle Verfassung und den Wahrheitscharakter dieses Geschehens besser zu verstehen, brauchen wir vielleicht eine Begrifflichkeit, die zum Opfer der quasi-poetischen Tonart der Heideggerschen Rede nicht so leicht fällt.

Im Folgenden deute ich nur schematisch an, welches Potential bei der heutigen Interpretation von der Kunsttheorie Heideggers die Begriffe wie Materialität, Räumlichkeit, Heterotopie, Medialität etc. haben könnten, und welche Rolle dabei gegenwärtige Bild-Problematik bzw. Bildtheorie spielen kann.

Das Spezifikum des Geschehenscharakters der Kunsterfahrung, wie Heidegger es versteht, zeigt sich besonders klar bei näherer Betrachtung der Frage nach der Rolle und dem ontologischen Status der Materialität des Kunstwerkes. Während die Materialität des Zeuges bei seinem Herstellen „gebraucht und verbraucht“ wird, „verschwindet in der Dienlichkeit“, lässt das Kunstwerk „den Werkstoff nicht verschwinden, sondern allererst hervorkommen, und zwar im

11 Jeffrey Alexander, „Iconic Experience in Art and Life: Surface/Depth Beginning with Giacometti's Standing Woman“, *Theory, Culture & Society* 25/5 (2008), p. 1-19.

Offenen der Welt des Werkes“¹².

Natürlich legt solche Formulierung die Frage nahe, wie so etwas möglich ist? Wie sollen wir uns einen Werkstoff denken, der sich in und mit dem Erscheinen eines Objektes und nur *innerhalb seiner eigentümlichen „Welt“* „allererst“ zeigt? Und warum hat solches „Zeigen“ etwas mit Wahrheit zu tun?

Als einen Übersetzungsversuch der eigenwilligen und hermetischen Begriffssprache Heideggers möchte ich eine Parallele mit der Verfassung des visuellen materiellen Bildes vorschlagen. Ein der Grundzüge der Bildwahrnehmung ist die Zusammengehörigkeit von zwei Wahrnehmungsweisen: Sehen-als und Sehen-in. Das Bild wird nicht als ein Ding unter anderen Dingen innerhalb pragmatischer Wahrnehmungskontexte aufgefasst. Während die Wahrnehmung des Dinges sein Endziel in anderen Dingwahrnehmungen hat und deshalb keine Selbständigkeit und keinen Eigenwert beanspruchen kann, wird die Bildauffassung gerade ihrerwegen vollzogen. Dingwahrnehmung ist unvermeidlich ein diskreter – weil identifizierender – *Auffassungsakt*, während die Bild- bzw. Kunstwahrnehmung eine Art Scannen darstellt, das die temporale Struktur des Verweilens aufzeigt.

Dieser Unterschied kann natürlich nicht umhin, seine Parallele auf der Gegenstandsseite zu haben. Zu den Schlüsselcharakteristiken des wahrnehmbaren Dinges gehört die Individualität, d.h. die Identifizierbarkeit, die – was schon aus dem Begriff folgt – die Dominanz der propositionalen, d.h. vom begrifflichen Denken geleiteten Einstellung des wahrnehmenden Subjektes voraussetzt. Die Dominanz dieser Einstellung führt letztendlich dazu, dass die Materialität und Sinnlichkeit nicht so große Rolle innerhalb der alltäglichen Wahrnehmungserfahrungen spielen, wie es auf ersten Blick scheinen könnte. Dagegen zeichnet sich das Bild als ein Wahrnehmungsobjekt (die Bild-Fläche) dadurch aus, dass *alle* seine sinnlichen Elemente *gleichzeitig* in Erscheinung treten. Dabei bilden das Sinnliche (das Erscheinen des Bildes) und das Sinnhafte (die bildhafte Erscheinung) einen untrennbaren Zusammenhang, der auch die spezifische räumliche Natur des visuellen Kunstwerkes charakterisiert. Die konstitutiven Elemente des Bildes, die – wie im Falle der künstlerischen zweidimensionalen Bilder – die inhaltlich gesät-

12 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1960, S. 42.

tigte ikonische Fläche herausbilden, erscheinen nicht in irgendeinem gegebenen Raum, sondern sie selbst machen den Raum ihres eigenen Erscheinens aus. Diese eigentümliche Verfassung des Bildes – die oben erwähnte Zusammengehörigkeit von Sehen-als und Sehen-in – gestattet es nicht mehr, zwischen dem Erscheinungsraum und Erscheinungsobjekt zu unterscheiden, oder das Bildliche von der es verkörpernden Materialität zu separieren. Während die Dinge der Wirklichkeit die entsprechenden materiellen Eigenschaften *haben*, zeigt sich das Bild in – und mit – seiner Materialität, die jetzt nicht ein Ding von einem anderen trennt, sondern eine Rolle primäres Erscheinungsmediums übernimmt.¹³

Vielleicht eben diese – materielle und performative – Medialität hat Heidegger im Auge, wenn er über die Kunst als das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit spricht. Die Wahrheit ist dabei etwas ganz irdisches: die primäre Erfahrungskonstellation, die sich im Medium der künstlerischen Bildlichkeit zeigt (d.h. diesseits der Differenz von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsobjekt), und die alsdann in Form der habitualisierten Einstellungen (oder normalisierten Sedi-ments) in die Alltagserfahrungen eingeht. Diese primären Erfahrungskonstellationen sind eine Art Null- oder Gleichgewichtspunkte, die die *Welterfahrung* in ihrer Unterschied zum *Weltdenken* und *Welterforschen* ermöglichen, aber zugleich sind sie auch diejenige, von denen jede Uneinigkeit, Diskordanz, sogar Feindlichkeit ihren Ausgang nimmt.

Natürlich habe ich hier nur einige Aspekte der Heideggers Kunstphilosophie getroffen. Aber ich bin sicher, dass viele (wenn nicht alle) von seinen im „Ursprung des Kunstwerkes“ vertretenen Thesen in der Perspektive der gegenwärtigen ästhetischen und Bildtheorien fruchtbar interpretiert werden können. Vielleicht nicht so sehr die Ideen Heideggers im Bereich der Kunsttheorie als seine Begriffssprache ist heute nicht mehr akzeptabel.

13 Es handelt sich dabei ums Medium im Sinne der Mitte (oder des Milieus) und nicht im Sinne des Vermittlers (Instrument, Träger, Kanal).

UNBETEILIGTES BETEILIGTSEIN EL GRECO: *LAOKOON*¹

Laokoon und seine Söhne ist ein Spätwerk El Grecos, entstanden in den Jahren vor seinem Tod, in der Zeit zwischen 1610 und 1614. Gut ein Jahrhundert davor, 1506, war die hellenistische Laokoon-Gruppe entdeckt worden, die El Greco von seinem Aufenthalt in Italien her bekannt war. Wie die antike Skulptur zeigt auch El Grecos Bild den Todeskampf des trojanischen Priesters Laokoon und seiner beiden Söhne. Laokoon hatte die Trojaner vor dem hölzernen Pferd der Achäer gewarnt. Damit erzürnte er die Götter, die daraufhin Schlangen sandten, die Laokoon und seine Söhne töteten. Das Laokoon-Motiv, von dem es von El Greco mehrere Fassungen gab, ist nur mehr in einer einzigen Version überliefert, die

215

¹ Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives* (Grantová agentura ČR, č. P401/10/1164) entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird.

sich heute in der National Gallery in Washington befindet.²

Schichten

216

Der Aufbau des Bildes hat eine horizontale und eine vertikale Schichtung. Horizontal schichten sich Vorder- und Hintergrund übereinander. Im Vordergrund sperrig ins Bild gesetzt die drei nackten Körper von Laokoon und seinen Söhnen. Laokoon in der Mitte, rücklings zu Boden gestürzt wie einer der beiden Söhne zu seiner Linken, presst den Kopf der um ihn sich windenden Schlange, um ihren todbringenden Biss abzuwehren. Der andere Sohn zu seiner Rechten, noch aufrecht stehend, sucht ebenfalls das wie ein Reif sich bäumende Reptil von sich fernzuhalten. Alle drei Körper befinden sich in ungewöhnlichen, ja extremen Haltungen, deren dramatische Choreographie zu den im Verhältnis zu ihnen klein und wie Tanzbänder erscheinenden Reptilien einen eigentümlichen Kontrast bildet. Laokoon, breitbeinig wie noch im Fall begriffen, den Kopf verrenkt, dem Schlangenhaupt über ihm zugekehrt, liegt fast diagonal im Bild, während die gestreckten Körper der beiden Söhne jeweils eine gekrümmte Senkrechte bilden. Unmittelbar unter der Gruppe ist der Ausschnitt einer in schweren rotbraunen Tönen gehaltenen felsigen Landschaft zu erkennen, vor denen sich die hellen nackten Körper wie Schemen abheben.

Im Hintergrund wird eine Stadt sichtbar, mit zahllosen Häusern, Türmen und

2 Laut Inventarliste von El Grecos Werkstatt gab es drei Versionen des Motivs, wobei die einzig erhaltene Version nicht mehr vollständig ausgeführt wurde. In seiner Umsetzung des Laokoon-Mythos hatte sich El Greco an Vergil orientiert. Zur Überlieferungsgeschichte des Mythos vgl. Heinz-Günther Nesselrath, „Laokoon in der griechischen Literatur bis zur Zeit Vergils“, in: Dorothee Gall u. Anja Wolkenhauer (Hg), *Laokoon in Literatur und Kunst. Schriften des Symposions „Laokoon in Literatur und Kunst“ vom 30. 11. 2006, Universität Bonn (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 254)*, Berlin/New York 2009, S. 1–13; Roswitha Simons, „Der verräterische Gott. Laokoon in der lateinischen Literatur der Kaiserzeit und Spätantike“, in: ebd., S. 104–127. Annette Schäfer konfrontiert El Grecos *Laokoon* mit den ikonographischen Traditionen seiner Vorgänger und zeigt das demgegenüber Neue seiner Bildfindungen: *El Greco. Die Erfindung des Laokoon*, Basel [im Erscheinen].

einem stattlichen Schloss – Troja, in der Laokoon seinen Priesterdienst versah. Jetzt sind er und seine Söhne ausgegrenzt, im wahrsten Sinn: Ein dunkles Feld trennt Vorder- und Hintergrund, die Stadt ist in die Ferne gerückt, sie ist da, aber nicht mehr für den Blick der drei Gestalten, die in den Todesreigen mit den ihr Leben beendenden Reptilien eingebunden sind.

Weit in der Ferne und doch scheinbar unmittelbar über den Dächern der Stadt flackert ein großer aufgeregter Himmel, der sein in Lichtfetzen zerrissenes Wolkenspiel über die ganze Szenerie einbrechen lässt. Er steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der vordergründigen Stille der Stadt unter ihm, bildet jedoch eine Entsprechung zu den Körpern von Laokoon und seinen Söhnen: Fast hat es den Anschein, als skandierte er, dessen grelles Licht auf ihren Körpern widerscheint, ihren Toteskampf.

217

In der Tat strebt der Aufbau der drei Körper auf ihn zu: Beide Söhne recken ihre Köpfe gen Himmel, und auch Laokoon, obgleich er der Schlange ins Antlitz starrt, hat den Blick nach oben erhoben. Verlängert man nicht nur die Blickrichtungen, sondern mit ihnen auch die Grundhaltungen der drei Körper – den senkrecht leicht gekrümmten Körper des Sohnes im linken Bildteil, dann die Senkrechte der zusammengepressten Beine des Sohnes rechts sowie die Linien der Unterschenkel Laokoons, so weisen alle diese Linien in die Zone des Himmels und treffen sich irgendwo außerhalb des Bildes.

So sind es vor allem zwei Doppelkontraste, die dieses Bildgeschehen bestimmen: Der hell-gleißenden Dramatik des Himmels einerseits und der Figurengruppe andererseits steht ein ebenfalls miteinander verwandtes Zweifaches gegenüber: die scheinbare Ruhe der in dunkleren Tönen gehaltenen Stadt und die dunkle Zone des ‚schweigenden‘ Gesteins im Vordergrund. Formal gesehen wechselt so jeweils eine hell-dramatische mit einer dunkel-verhaltenen Zone ab. Eindeutig positiv besetzt ist keine von beiden: weder die Dramatik eines unbarmherzigen Himmels und der um ihr Leben kämpfenden Gruppe noch das Dunkle der Menschenstadt und des in sich verschlossenen Grundes der Natur mit seinen aus ihm entsprossenen Schlangen.

Laokoon und seine Söhne sind in eine Szenerie eingespannt, bei der jedes der übrigen Momente antagonistisch zu allen anderen steht: der sich verweigernde Himmel, die Zivilisation als Stätte von Gewalt, die unzähmbare Natur. Rettung oder nur Duldung ist von keinem von ihnen zu erhoffen. Ahnen dies Laokoon und seine Söhne, wenn Sie sich *leiblich* dorthin sehnen, mit ihren Körpern dorthin wenden, wo alle Sichtbarkeit ein Ende hat – hinaus in die Transzendenz des Bildes?

218

Das bisher Gesagte macht noch nicht das ganze Bild aus. Zwei bemerkenswerte Dinge hält dieses noch parat. Zwischen Vorder- und Hintergrund, zwischen der Figurengruppe und der Stadt, ist ein Pferd zu sehen, das, auf einer Anhöhe vor der Stadt, auf diese zuspringt. Bestünde das Bild nur aus dem Bildteil, den wir bisher betrachtet haben, wäre das Pferd genau in seinem Mittelpunkt lokalisiert. Und in der Tat, das springende Pferd markiert den ‚springenden Punkt‘ des Ganzen: Es ist der Stein des Anstoßes, von Laokoon geweißt und zugleich das Objekt seines Falls – aber auch des künftigen Falls der Stadt Troja. Das hölzerne Pferd steht mitten zwischen beidem, zwischen Laokoon und seiner Stadt, hat sich zwischen beide gedrängt und sie auseinandergebracht. Aber das Pferd im Bild ist aus Fleisch und Blut – eine besonders gut gelungene Tarnung der Achäer? Oder ein Sinnbild dafür, dass die Trojaner, obgleich sie dies besondere Kunstwerk, das hölzerne Pferd, bestaunen, es arglos, ganz ‚natürlich‘ nahmen? Oder ist es, dies beides zusammen und tiefer bedacht, auch Ausdruck eines letzten Hohns auf Laokoons Wahrheit, indem es im Feld über seinem dem Tod geweihten Körper höchst lebendig der Stadt zustrebt, der es ebenfalls den Untergang bringen wird?

Ganz rechts im Bild ist eine Gruppe von drei androgynen Gestalten³ zu sehen, deren ikonographischer Bildsinn nicht überliefert ist. Ihre Funktion ist auch nicht dem Laokoon-Mythos zu entnehmen. Wie Fremd-Körper sind sie

3 Dies machte erst eine Restaurierung des Bildes im Jahr 1955 deutlich. Dabei traten die Umrisse einer dritten, ganz rechts im Bild befindlichen Gestalt hervor. Frühere Interpretationen gingen von nur zwei Personen aus.

der in sich gefügten Laokoon-Szenerie angestückt. Sie könnten von dieser Szene abgetrennt werden, und diese wäre dann immer noch unverkürzt das, was das grundlegende Bildsujet vorgibt: der Todeskampf von Laokoon und seinen Söhnen. Dazu passt, dass die Figurengruppe rechts in keiner Weise in das Geschehen eingreift. Diese Gestalten, nackt auch sie, verhalten sich neutral, sie sehen lediglich zu. Ungerührt starren zwei von ihnen von einem in den Bildvordergrund gerückten kleinen Beobachtungsposten, der ihre hoch aufgerichteten Körper etwas größer als die Laokoon-Gruppe erscheinen lässt, auf die sich windenden Körper und die ganze Szene über ihnen. Nur die dritte, ganz rechts positionierte Gestalt wendet sich diametral ab und blickt aus dem Bild hinaus.

Erhoben-erhaben über das Bildgeschehen sind diese Gestalten in dieses Geschehen zugleich bis zu einem gewissen Grad eingebunden: Sie stehen nicht nur auf dem gleichen Fels, auf dem Laokoon und seine Söhne ihre Qualen erdulden, unter demselben Himmel, der sich auch über die Gemarteten spannt. Sie bilden in ihrer Vertikalität auch kompositorisch das Pendant zu dem vertikal sich aufstreckenden Sohn im linken Bildteil, so dass für den Betrachter des Bildes ihre Existenz zunächst keineswegs befremdlich wirkt.

219

Diese als Gesamtgruppe geformten Gestalten sind somit alles in einem: in ihrer Androgynität Mann und Frau, in einem hinsehend und sich abwendend, das Bildgeschehen verfolgend und gleichzeitig den Bildsinn transzendierend, dabei in ihrer den Bildsinn betreffenden Fremdheit in einem formalen Sinn zugleich vertraut erscheinend. Mit diesem alles-in-einem – nicht nur Zuschauer, sondern Agierende zu sein, wenngleich agierend nur als Zuschauer, und darin selbst angeschaut werden zu können – vollendet sich erst der Gegensatz dieser Gruppe zur übrigen Szenerie. Dieser auf die Spitze getriebene Kontrast ist insofern von Raffinesse, als der dieser Gruppe immanente Gegensatz – zu agieren, aber als Zuschauer – sie in ein Verhältnis zu dem setzt, wovon sie sich letztlich unterscheidet: Sie hebt sich durch das distanzierende Zusehen vom Übrigen ab und ist zugleich durch ihr Zusehen als Aktivität in derselben Welt zusammen mit allem anderen. Damit aber ist das *alles* dieser Gruppe zugleich *nichts*. Denn man

kann auch so sagen: Nur zusehen und doch eingebunden sein (,alles') hebt sich gegenseitig auf (,nichts'); da aber dieses *nichts* gerade das Bestehen des in sich Gegensätzlichen *alles* voraussetzt, auf das es sich ja bezieht, vermag es nicht das *alles* selbst aufzuheben, so dass beides, *alles* und *nichts*, zugleich bestehen.

Das Bild *Laokoon* von El Greco ist somit wie folgt aufgebaut: eine horizontale Vierer-Schichtung von Natur als Untergrund, der Laokoon-Gruppe im Vordergrund, der Stadt im Hintergrund und des Himmels in der Ferne sowie eine vertikale Zweier-Schichtung dieser Gesamtszenerie einerseits und der rechten Figurengruppe andererseits, wobei der Mittelpunkt und Mittelgrund das springende Pferd markiert – das in seiner Zentralität überdies changiert, je nachdem es auf die linke Vertikalität, die Laokoon-Szenerie, oder auf das Gesamtbild bezogen wird. Das in diesem Sinn hin- und herspringende Pferd korrespondiert auf merkwürdige Weise mit dem sublim in sich umspringenden Alles-Nichts-Charakter der rechten Figurengruppe. Kann das Phänomen dieses zweifachen Springens noch deutlicher erhellt werden?

220

Sprünge

Ein Sprung verweist auf Veränderung, vielleicht auf einen radikalen Einschnitt. Alles mag dann anders sein als zuvor. Dann zeigt es sich, dass es in dieser Welt Beständigkeit nicht gibt, dort, wo weder Himmel noch Erde Konstanz besitzen. Auch Steine verändern sich, nur langsamer. Und tatsächlich: El Grecos Gemälde zeigt ein momentanes Geschehen, den Augenaufschlag einer Welt, die es so im nächsten Moment nicht mehr gibt. Laokoon und seine Söhne werden sterben, die Stadt wird untergehen, Menschen und Orte sind vergänglich, flüchtig wie die dahinstiebenden Wolken am Himmel.

Laokoon und seine Söhne scheitern; sie, die wie Ikarus nach dem Transzendenten dürsten, werden von den Boten des Erdhaften wie mit Seilen zu Boden

gerungen. Der aufmerkkende Laokoon, der lichte Sinn des Menschen, scheitert am dunklen Grund der eigenen Natur. Dem Hellen zugetan und dem Dunklen unterworfen, ist er in beidem ein Unbehauster, ein Schwebender zwischen Himmel und Erde, im Fall begriffen und schon gefallen. Diese momentane Situation des Sturzes, die doch ein ganzes Menschenleben währt, ja dieses ist, wird in der Darstellung des Laokoon festgehalten. Seine im Dienst der Götter stehende priesterliche Seherfunktion wandelte sich in die weltliche Gabe des Spurenlesens, und dieses blieb fortan zwiespältig: schwankend zwischen Erkenntnis ‚objektiver‘ Sachverhalte und Selbstidolisierung.

Man mag spekulieren, ob dieser Fall verschuldet war. Ist Laokoon also schuldig? Als Priester besaß er ein privilegiertes Wissen. War es dies, das ihn über andere erhob und hochmütig werden ließ? Hat er aber nicht seine Landsleute gewarnt, also ihr Heil im Sinn gehabt? Seine Schuld ist offenbar nicht in erster Linie eine Schuld vor anderen, auch nicht vor den Göttern. Denn diese strafen nach Laune. Es ist eine Schuld vor sich selbst, vor seinem Ort in der Welt. Ihr Name ist Eitelkeit. Es ist der unbedingte Glaube an das eigene Wissen: an die Fähigkeit zu sehen und ‚richtig‘ zu sehen. Doch indem Laokoon auf diese Weise, als Ent-decker, ein Sehen-der ist, sieht er in Wirklichkeit nicht: nicht die Wirklichkeit, in die er eingebunden ist. Dem widerspricht nicht, dass er ‚recht‘ hatte mit seiner Weissagung, sondern dass er das ihn umgreifende Wirkliche und einzig Wirkmächtige, die Laune der Götter, nicht kalkulierte. Zu eingeschossen auf ein Ziel, bemerkte er nicht das Netz, in dem dieses Ziel nur eine Masche war und in dem er sich schließlich verfang. Laokoons Eitelkeit gründet gewiss im Stolz auf sein Können, tiefer aber besagt sie, dass er damit solipsistisch das Band durchtrennt hat, das ihn mit der Welt verknüpfte. Die Reptilien, die wie Seile seinen und seiner Söhne Körper umwinden, binden ihn durch den Tod in die Natur zurück – in eine schon kultivierte Natur: in das Gesetz, mit dem eine tradierte ‚Hausordnung‘ die ‚rohe‘ Natur des Menschen, seine Egozentrik, zu zügeln versucht hatte.

Dieses Gesetz – und damit der ‚natürliche‘, als naturnah begriffene Lauf der Welt – war es, das Laokoon verletzt hatte, und er hatte es dort bereits übertre-

ten, wo er, wie ein anderer Traditionsstrang des Mythos überliefert, im Tempel mit seiner Frau kopuliert hatte, die daraufhin seine Söhne gebar. Das Natürliche der Kopulation wurde zu einem Widernatürlichen dort, wo der Ort der Tat, der Tempel, nicht dem *oikos* entsprach, in dem der Akt dem Brauch entsprechend seine Wohnstätte hatte: im privaten Wohnhaus, der Urform eines jeglichen *oikos*. Der Frevel, der sich auf den Weltlauf und nicht auf die Götter oder die Mitmenschen bezog, bestand aber nicht in dieser Verlagerung des Orts, sondern im Entschluss zur Tat, frevelhaft war der aus dem natürlichen Verband ausscherende egoistische Gedanke in eins mit seiner Realisation. Er hatte nicht die Verletzung eines bestimmten Gesetzes oder Gebots zur Folge, sondern weit schlimmer: den gewollten Selbstausschluss aus dem religiösen Verband als solchem. Sichtbares Resultat dieses separierenden Schritts waren Laokoons Söhne, sie mussten mit ihrem Vater untergehen – dies selbst ein Merkmal dafür, dass die Götter diese ultimative Gefahr einer Aufkündigung des Gesetzes, die in der Lösung des Bundes mit dem Göttlichen, in dieser eklatanten Neuorientierung des Aufenthalts auf Erden, den Untergang auch ihrer Welt zur Folge haben würde, dadurch zu bannen suchten, dass sie nicht nur den Urheber töten ließen, sondern auch die von ihm abstammende Genealogie als possible Trägerin solchen Umsturzes im Keim zu ersticken suchten.



Herausgehoben aus dem Kreis seiner Mitmenschen ist Laokoon zugleich der Natur, einer bereits gedeuteten Natur, entfremdet. Die ‚Natur‘, die ihn einholt, ist Ausdruck eines tradierten Gesetzes, das selbst der Inbegriff der so verstandenen Natur ist, und in eins damit Ausdruck der naturalen Verfasstheit des Menschen, seiner Egozentrik, die unter dem Firnis des Gesetzes durchschimmert. Laokoon ist eine prometheische Gestalt. Wie Prometheus ist er Urahn aller Aufklärer und erstrebt nur das Gute. Seine Schuld ist daher keine moralische, sein Sturz ist ein *oikologischer* Akt, der hier einen Umsturz des irdischen Aufenthalts umschreibt. Oikologisch zu sein,⁴ ist ein Grundzug menschlicher Existenz und besagt, dass der Mensch nicht einfach ist wie ein Ding, sondern, hineinlebend in Welt, einen Ort als den seinen beansprucht und ihn als in einem ursprünglichen Sinn veräußerlichtes Inneres de-finiert, denn dieses wird als ‚Haus‘ das erste (be)greifbare, in Wort und Tat verhandelbare Innen, in das sich der sesshaft gewordene Mensch zurückzieht und darin verschanzt und das noch weit vor der ausdrücklichen Begegnung liegt, in der sich Existenz mit ihrem Selbst zu konfrontieren beginnt. Solche De-finitionen, Grenzziehungen, die Raum und Zeit gestalten, indem ein Haus – ein *oikos* oder *domus*, eine *Domäne* – gebildet wird, das ein Raum- und Zeitmaß vorgibt, sind indes selbst nur ‚auf Zeit‘. Ihre innere Gesetzmäßigkeit, ihre oikologische Struktur, kann sich wandeln oder im Nu umgestürzt werden. Laokoons und seiner Söhne Sprung ist ein zutiefst schmerzvoller, als Sturz ein Negativ-Sprung, die Quittung für Laokoons Sprung in die Selbsterhebung. Während der Vater zu Boden geht, werden die Söhne im Zwiespalt von Himmel und Erde gedehnt, um im nächsten Moment durch den Biss der Schlangen gerissen zu werden, die dem alten, erdverhafteten *oikos* entsteigen, der selbst schon dem Untergang geweiht ist. Der Aufklärer hat den Riss, der durch die Welt geht und das Helle vom Dunklen scheidet – die Gabe des Einsehens und die Hypothek der egoverhafteten Triebe, seiner eigenen wie der der anderen –, nicht zu überwinden vermocht; peinvoll wird er von ihm eingeholt. Seine oikologisch prekäre Position ist, dass er nicht mehr länger in einem alten *oikos* geborgen ist, dass sich

4 Zum Konzept des Oikologischen vgl. v. Vf.: „Grundfragen einer phänomenologischen Oikologie“, in: *AUC Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* [Praha], 1, 2011, S. 217-241.

ein neuer aber noch nicht fand. Nicht mehr mit dem alten Gesetz verbunden, kann er sich von diesem befreien, bleibt aber Sklave seiner Eitelkeit, die selbst nun von der Fessel des alten Gesetzes frei wird, und indem er sich separiert, *in-dividuum* wird, erhält auch die entfesselte Selbstsucht ungeahnt neue Kräfte.

Demgegenüber, dem Sturz in den Riss der Welt entgegen, setzt das Pferd zum Sprung nach oben an, mit lebendig-machtvoller Gebärde holt es aus, es holt sich seine Stadt, auch hierin anscheinend ein Gegenbild zu aller aufklärerischen Heuchelei, die sich erhaben dünkt und daher Macht ächtet und sie, sublimer nur, doch will. Schlichte Macht triumphiert über Wissen, das zu Boden und zu Grunde geht. Solches Wissen, das als Wissen zugleich Macht haben will, verrät sich selbst in der egozentrischen Tendenz, das eigene moralische System auf Biegen und Brechen durchsetzen zu wollen, und wird schlechte Macht, die schlecht ist, weil das ihr zugrunde liegende Wissen sich als unbedingt gut darin sieht, dass nur es um das Gute weiß. Doch auch die vordergründig schlichte Macht kaschiert mehr schlecht denn recht die Kunstgriffe und Täuschungsmanöver, die in Wahrheit in ihr schon stecken. Noch ist es ein lebendiges Pferd, wir wissen jedoch, dass es ein hölzernes war, ein Stück tote Natur, das Troja einnahm, noch dazu mit einer List – alles andere als schlicht. Der listenreiche Odysseus, der das Pferd ersann – ein radikalerer Aufklärer, ein Künstler bereits in einem fast modernen Sinn, ein Technit – seine Macht, die diesem Pferd in die Glieder fährt, ist wahrhaft sublimer noch als diejenige des ‚alten Bundes‘ der Priester und Seher. Er kam dem Seher, dem Spurenleser zuvor und schlägt ihn mit seinen eigenen Mitteln, die er entschiedener noch zum Einsatz bringt.

Laokoon geht an seiner selbstgewollten Größe als Finder, Entdecker zugrunde, Odysseus geht in die Irre dadurch, dass er verdeckt und im Verdecken sich verdeckt. Das Sicherheben im Sublimen geht hier soweit, dass es sich ins Unscheinbarste birgt und im Unsichtbarwerden der Unterschiede Zeit ins Quantum zerfließen lässt – kein dramatischer Sturz, folgen sollte vielmehr eine Irrfahrt ohne Ende. Das tänzelnde, zum Sprung ansetzende Pferdchen also ein Trugbild? In der Tat, nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus totem Holz bringt es nicht

Lebendigkeit, sondern das kalte Zeitalter der Berechnung, das sich Vitalität und Freude nur als Kostüm umhängt. Es ist Signum dafür, dass eine Zeit anzubrechen beginnt, in der schlichte Macht als rohe Gewalt und die sublimale Macht derer, die aufklären wollen, unter dem Deckmantel der Korrektheit von Wissenschaft und Technik zusammenfallen werden, unter einem Mantel, der auch dem Detektiv und dem Manipulator unterschiedslos Platz bieten wird.

226

Die neue oikologische Form besteht in einem auf Tatsachen sich stützenden *providere*, das, im induktiven Stil allen Weltlebens schon angelegt, hier eine einzigartige Entfesselung erfährt und fortan die (europäische) Existenz grundieren wird: einem Voraussehen und Voraussagen auf empirischer Basis, die das von ihnen Gemeinte als Sachverhalte klar ins Wort bringen und in die Tat umsetzen wollen, einem im Voraus Ansetzen von solchem, das (noch) nicht da ist – hier, am selben ‚Objekt‘, dem hölzernen Pferd, der doppelte Sachverhalt einer täuschen wollenden Maschinerie und einer ihren wahren Sinn aufzudecken suchenden Inspektion, was im Untergang der Stadt, ja einer Welt kulminiert. Im Fall von Laokoon geschieht dies auf der Grundlage eines Misstrauens in den Augenschein – das zum Geschenk dargebotene hölzerne Pferd – und seiner künftigen Enttäuschung im konsequenten Verfolgen von Spuren, auf die das Misstrauen aufmerksam werden ließ, im Fall von Odysseus als ein Plan, die antizipierende Anleitung zur Ausführung eines Täuschungsmanövers. Laokoon und Odysseus sind im selben Tathergang verbunden, ihre Intentionen kulminieren im selben künftigen Geschehen. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass der eine zunächst detektivisch anzeigt, was der andere durch die Tat herbeiführen will, wobei das Aufdecken den Vollzug der Manipulation nicht verhindern kann. Fortan wird der entschiedene Aufklärer durch einen wesentlich praktischen Zug zum Künftigen sich bestimmen: Da er alles *besser weiß*, will er alles *machen*. Und es zeigt sich hier, dass sich Aufklärung zwar auf die eine, unteilbare Vernunft berufen wird, dass ihr Ursprung aber im Zwist gründet, indem sie dadurch entsteht, dass ihre ersten Protagonisten an verfeindeten Fronten stehen: Die aufklärerische Vernunft ist ihrer prinzipiellen Möglichkeit nach parteilich.

Vielleicht hat Laokoon sogar all dies kommen sehen. Gleichwie: Es würde

seine Tat nicht entlasten, im Gegenteil. Es intensiviert noch seine Verschuldung. Denn für das, was kam, ist sein protoaufklärerischer Schritt, sein Ausscheren aus dem alten Verbund, die Voraussetzung. Alles ist verstrickt, Opfer und Täter. Und von dem, was noch nicht ist, kann nur das gesehen werden, wozu man selbst schon den Keim in sich trägt. Die potenzierte Aufklärung marschiert auf das Häuflein an angesammelter Zivilisation zu. Das Ende? Ein Ende für alle, nicht nur für den einsamen Laokoon und die Seinen? Im Mythos der *Ilias* ja, aber in El Grecos Bild? Wie geht der Sprung in die Neuzeit aus? Gar nicht. Das Bild hält ihn ein, der Sprung bleibt in ihm im Sprung, unbeweglich in seiner Bewegung. Das Ende ist also offen. Ist das der Weisheit letzter Schluss?

Fast hat es den Anschein, es ist so – wenn es da nicht noch die Gruppe der drei Personen am rechten Bildrand gäbe. Leicht kann man sie in ihrer vordergründig vertraut erscheinenden Fremdheit übersehen. Dabei wird aber übersehen, dass sie es eigentlich sind, die alles übersehen, überblicken. Sie sind nicht in das Geschehen verstrickt, weder wie Laokoon noch wie Odysseus, und doch da in derselben Szenerie. Sie, die ganz Blick zu sein scheinen, haben sie das Sehen übernommen? Haben sie das rechte Maß des Auges, das weder Laokoon in seiner Selbsterhöhung im entdeckenden Drang noch Odysseus in seiner sublimen Selbstverkleinerung in verdeckender Rationalität besitzen? Den drei Gestalten kommt jedenfalls, obgleich auch sie im Bild sich befinden, kein Handlungsbezug zu, sie haben keine Bildgeschichte, sind nicht involviert in einen Sturz und nicht in einen Sprung. Ihr Sprung ist von gänzlich anderer Natur. Denn es ist ein Sprung, den sie weder selbst vollführen wie Odysseus' Pferd, noch ein Sprung, der ihnen widerfährt wie Laokoons Sturz. Es ist ein Sprung, in den sie hineinversetzt, ja der sie selbst sind. Obgleich diese Gruppe stillsteht, verkörpert sie selbst eine *alternierende* Bewegung ohne Stillstand, ein Gegenteiliges, das sie in sich trägt. Diese Gestalten vergehen nicht im *Einerlei*: verbrennen nicht wie Laokoon im einmalig-dramatischen Sturz und werden nicht in der Einförmigkeit der Irr-Zeit zerrieben wie Odysseus. Ihr Sprung ist der absolute Sprung in das Alternieren. Kein anderer Sprung ist ihm gleich. Denn er besagt das Paradox, wodurch allein Existenz hienieden sie

selbst sein kann. Das Paradox heißt ‚alles und nichts‘: ganz dasein und dasein ganz nicht sein.⁵

Die drei Gestalten sind Alles. Sie umschreiben in ihrer Figürlichkeit, mit ihren geraden Körpern das Vertikale von unten bis oben und mit den nach beiden Richtungen gewendeten Köpfen ebenso das Horizontale von links bis rechts ergreifend, ein Kreuz. Mit ihm durchmessen sie die ganze Welt: nicht nur die Bildwelt, sondern, mit dem Blick der rechten Gestalt aus dem Bildraum hinausweisend, noch das Außerbildliche der Bildlosigkeit. Schon darin sind sie zugleich Nichts. An den Rand gedrängt und von den eigentlichen Akteuren nicht wahrgenommen, sind sie überdies solche, die für alle anderen unsichtbar sind, irrelevant für alle Handlung. Sie sind nichts in Bezug auf die Macht gleich welcher Couleur, der all das, was sich im Bild als verstrickt erweist, unterliegt. Das aber, was sie sind, sind sie nur im Zueinander von beidem: im Zentrum der Welt und an deren Rand, da – nicht-da.

228

Die drei Gestalten sind Ausdruck einer *Epoché*, die nicht aus der Welt austreten lässt, sondern auf sie zurückwirft, so radikal, dass der Epoché Übende in Welt versinkt, ohne sie zu tangieren. Er tangiert sie nicht, weil er nichts von ihr will. Und er versinkt in ihr, weil er dem Riss, der durch sie geht, dem Riss zwischen dem Offenen und dem Verschlussenen, dem lichten Sinn und der Triebge-

5 Auf die hier zum Durchbruch kommende neue Art, mit malerischen Mitteln Bewegung darzustellen, wies schon der tschechische Kubist Emil Filla hin, der in El Grecos Kunst einen Vorläufer erblickte: El Greco „will nicht den Gegenstand aus einer momentanen Ansicht geben, sondern würde ihn am liebsten von allen Seiten zugleich darstellen. Indem er Anblicke von verschiedenen Gesichtspunkten in verschiedenen Achsen zusammenstellt, erzielt er eine gesteigerte Bewegung durch den Anschein, als ob man den Gegenstand im ständigen Strome der Bewegung sähe.“ („El Greco“ [1911/1912], in: *Frühling in Prag oder Wege des Kubismus*, ausgewählt und kommentiert von Heinke Fabritius und Ludger Hagedorn, München 2005, S. 85-104, hier: S. 102). Man könnte noch weiter gehen: Mit der Positionierung der drei Gestalten im rechten Teil des Laokoon-Bilds reflektiert El Greco malerisch das *Prinzip* eines alternierenden Positionswechsels, so dass nicht nur die Erscheinungsweise des Gezeigten vielfältig wird, sondern die Differenzmomente von Stillstand und Bewegung, des Einen der einen Position (da) und seiner Aufhebung (nicht-da), selbst in eine alternierende Bewegung geraten, die damit als solche erscheint.

bundenheit, nicht nur zuschauend zugewandt ist, sondern, selbst als dieser existierend, ihn in einen Sprung, in jenes Alternieren wandelt. Auch dieser Sprung ist ein Umsturz in oikologischer Hinsicht – und ein Alternativprogramm zu dem Fall, den Laokoon und seine Söhne erleiden.

Spiegel

El Grecos *Laokoon* beinhaltet ein besonderes Dreierschema: Das Bild weist drei mal drei Gruppierungen auf. Da ist zum einen die Dreiergruppe des vordergründigen Hauptgeschehens: Laokoon und seine zwei Söhne, zum zweiten die Dreiergruppe von Laokoon/Pferd/Stadt und drittens die Dreiergruppe der Gestalten rechts im Bild, die wie eine Alternative zu ersterer erscheint, sie, die zwischen alles und nichts alterniert. Das Offene und das Verborgene existierend durchmessend, deren Relation in Bewegung versetzend, schafft sie als diese Bewegung ein Drittes zu ihnen, und sie ist dieses in unaufhörlicher Bewegung befindliche Dritte, weil sie alles und nichts in einem ist. Sie ist ein Drittes in der relativen Unendlichkeit der Endlichkeit der Welt, weil sie nie nur bei einem dieser Zwei, bei alles oder nichts, haltmachen kann. Ist sie alles, ist sie zugleich nichts, weil alles zu sein – Verständnishorizont und Fremdheit, Bildlichkeit und Bildlosigkeit – in dieser Welt nichts ist. Dieses in sich widersprüchliche Dritte zu sein, es zu verwirklichen, ist das wesentliche Merkmal, der innere Sinn der rechten Dreiergruppe selbst.

In diesem Bild ist aber noch ein anderes Drittes da – ein Drittes, das alles und nichts noch umfasst –, und es ist ebenso da *und* nicht-da in einem: nämlich die Hand und der Geist dessen, der dieses Bild schuf. Er ist da, ansonsten blickten wir in eine leere Leinwand. Und zugleich ist er nicht da, denn sein Leib fand nie ganz Eingang in den Bildraum. Doch nicht nur in den leiblichen Zügen des Pinsels, auch in Abbildern, in den Reflexionen von Spiegel-Bildern im Bild, ist er deutlich präsent, ja ist als der, der eigentlich nicht da ist, auf diese Weise allgegenwärtig – ein Gott des neuzeitlichen Schöpfertums auf Erden? Um auf diese

Frage zu antworten, sei ein Umweg über eine andere Frage genommen: Welches sind diese Spiegel-Bilder? Alle Momente, die sich uns gezeigt haben, verweisen auf El Greco, nicht in einem biographischen oder werkgeschichtlichen Sinn, sondern existenziell. Laokoon selbst trägt El Grecos Gesichtszüge. Die Mitte der zu denkenden Achse zwischen seinen Augen und dem springenden Pferd ist die Mitte des ganzen Bildes, unterbrochen vom aufgerissenen Maul der Schlange. Das sogenannte Böse, das Irrationale, Schoß und Schlund einer schon gedeuteten Natur verbindet beide Formen der Aufklärung, beide Arten der sublimierten Macht.

230

Das Pferd, diese vorgebliche Natur, ist ein gelungenes Kunst-Stück, als Schein perfekt. Dass es lebendig scheint und in Wirklichkeit totes Holz ist, dass es nicht Leben bringt, sondern Tod, weist auch zurück auf den Autor des Bildes, der diese an-scheinende Welt herstellen kann: In der Mitte der Achse zwischen beidem, zwischen Laokoon und dem Trojanischen Pferd, in diesem dunklen Feld zwischen Sturz und Sprung, verbirgt sich als Drittes derjenige, der dies schuf. Auch El Greco springt. Sein Sprung besteht darin, dass er sich in die Scheinwirklichkeiten von Laokoon und Odysseus wie in Spiegeln einbildet und sich aus sie, die springen und zerspringen, zugleich heraussetzt. Er ist Laokoon und auch Odysseus und lässt beide hinter sich, indem er sie ins Bild einbildet – sich in ihnen spiegelt und sie so von sich distanziert. Wie das Pferd sich verbirgt (und der künstlerische Blick sich in ihm birgt), wie das Tier sich in seiner scheinbaren Harmlosigkeit und in seiner sichtbaren Lebendigkeit zweifach verhüllt, ist auch die gezeigte Stadt nicht das, wofür sie ausgegeben wird: nicht Troja, sondern Toledo, El Grecos Wirkungsort; aber freilich auch nicht Toledo, denn vor ihren Toren starb kein Laokoon. Auch dieses imaginäre Troja-Toledo ist ein Spiegel, der nicht eine geographische Realität und nicht eine in sich geschlossene mythische Erzählung widerspiegelt, sondern eine andere Wahrheit, jene oikologische Form sozialer Existenz, die Gestalten wie Laokoon und Odysseus hervorbrachte, ja die sich mit ihnen selbst realisierte.

Das Dreieck der drei Spiegelungen Troja/Laokoon/Odysseus – als die drei

okoi von mythischer Welt, einer Vor- oder Frühform des Aufklärerischen und schließlich seinem Durchbruch – weist auf Eines, El Greco, zurück, aber so, dass dieser sich darin zurückhält und in Differenz zu dem tritt, worin er sich spiegelt – eine „widersprüchliche Selbstidentität“ (Nishida) ausbildend. Dies legt Zeugnis für die widersprüchliche Situation ab, in der El Greco sich befindet: sich zu einem Erbe, dem er notwendigerweise verpflichtet ist, bekennd, da es ihm in den Knochen steckt, das er aber nicht bereit ist zu akzeptieren. Diese Differenz, dieses sich engagierende Sichzurückhalten spiegelt sich selbst noch einmal – und zwar in der Dreiergruppe am rechten Bildrand. Der eigentümlich-paradoxe Charakter dieser Gruppe – nur zuzusehen und in das Geschehen doch eingebunden zu sein – korrespondiert somit genau mit der in die Spiegelungen von Laokoon/Pferd/Stadt sich einbeziehend-zurücknehmenden Haltung El Grecos, die in den drei Gestalten eine noch deutlichere, bildimmanente Ausprägung gefunden hat.

Die Dreiergruppe von Laokoon und seinen Söhnen ist also zurückgenommen in die Dreiergruppe von Laokoon/Pferd/Stadt, und diese bricht sich in der Dreiergruppe rechts und wird von dieser gespiegelt. Die erste und die dritte dieser Dreiergruppen verweisen deutlich auf den Gesamtaufbau des Bildes: Sie machen die beiden grundlegenden kompositorischen Bildteile aus. Beide Gruppen weisen aus dem Bild hinaus und begründen damit jenen Spannungsraum, vor deren Hintergrund erst das Paradox alles-nichts, von Einbezug und Epoché spielt: Für die erste Dreiergruppe unternimmt dies die Untergruppe von Laokoon und seinen Söhnen, deren Körperlinien außerhalb des Bildraums zielen, für die dritte Dreiergruppe der rechts aus dem Bildraum hinausblickende Kopf der rechten Gestalt. Diese Parallelität ist jedoch eine nur relative, sofern der Transzendenzbezug im Fall der in ihre Geschichte verstrickten Laokoongruppe bloße Tendenz bleibt, während im Fall der Gruppe rechts das die Bildgeschichte Transzendierende in ihr selbst, ihrem Paradox von zusehend-agierend, realisiert ist. Die erste Dreiergruppe, Laokoon und seine Söhne, steht aber auch zur zweiten Dreiergruppe, zu Laokoon/Pferd/Stadt, in Beziehung, diese aber nicht zur dritten Dreiergruppe, den Gestalten rechts im Bild. So ist es allein jenes andere Dritte – El Greco –, der sie aneinander vermittelt. Er spiegelt sich nicht nur über seine sich

einbeziehende und zurücknehmend Haltung in der zweiten und dritten Dreiergruppe, sondern, da Laokoon sein *alter ego* ist, auch in der ersten Gruppe von Laokoon und seinen Söhnen.

Obwohl hier schon drei Dreierrelationen vorliegen, könnte man durchaus von nur zwei Dreierrelationen sprechen, wobei die zweite – zumindest in bildlicher Hinsicht – in sich inkongruent ist: (A) die Dreiergruppe Laokoon und seine Söhne, (B 1) die Dreiergruppe Laokoon/Pferd/Stadt, die als Spiegel von El Grecos Haltung sich in (B 2) der Dreiergruppe rechts widerspiegelt. Mit Blick auf diese Selbstspiegelung ließe sich eine Bewegung auch des Selbst des Autors beschreiben, dann aber schon beginnend mit der einfachen Spiegelung in der Figur des Laokoon im Sinne eines *alter ego* (A) hin zu der komplexen Form der alternierenden Haltung in B 1 und 2. Dergestalt wäre also El Greco als Brennpunkt das verbindende Moment von B 1 und 2, als Spiegel von Laokoon aber auch von A und damit von allen drei Gruppen, wenngleich – mit Rekurs auf jene Selbst-Bewegung – nicht in derselben Radikalität. Worin besteht dann aber die wirklich dritte Dreiergruppe, von der zunächst die Rede war? Eine erste Differenz, die zum Ausweis einer echten Dreiergruppe (C) führt, liegt in dem, was schon festgestellt wurde: in dem Faktum, dass die beiden Gruppierungen der zweiten Dreiergruppe (B 1 und 2) sich zwar voneinander unterscheiden, bezüglich eines weiteren Dritten, El Greco, aber darin übereinstimmen, dass sie mit der sich abzeichnenden radikalen Haltung des Alternierens auf eben dieses Dritte verweisen, das freilich selbst nur ist, da ein Unterschied zwischen Bildwelt und El Grecos Blick besteht. Da dieser Blick im Bild nur gespiegelt wird – in der Dreierheit Laokoon/Pferd/Stadt ebenso wie in der unbeteiligt-beteiligten Dreiergruppe rechts – fällt er mit beidem nicht zusammen.

El Grecos Blick umreißt damit auch die Dramatik dessen, der Bilder hervorbringt: schwebend zwischen Engagement (im ethischen wie im pekuniären Sinn) und Verweigerung. Kann der Künstler schweigen im Angesicht des Elends der Welt? Oder soll er, anders als Laokoon, lieber nichts sagen und sein Leben retten? Und wie kann er sich retten vor dem Sturz in die Veräußerlichung, vor der künstlerischen Entmündigung in einer nur mehr rechnenden Welt? Etwa durch eine materielle Loslösung

von ihr und einen Rückzug in die Einsamkeit? El Greco scheint am Ende seines Lebens eine Antwort gefunden zu haben, die das Entweder-Oder von Engagement oder Flucht überwindet. Und diese Antwort ist das Thema seines *Laokoon*. Mit diesem Bild umgeht er die Entscheidung, sich zu engagieren oder sich zu verweigern, und zeigt beides als Möglichkeiten, indem er die dritte Möglichkeit eines unbeteiligten Beteiligten erprobt (C). Mittels und innerhalb der Kunst schafft er eine Antwort auf das Dilemma der Kunst. Damit zeigt sich, dass die Allgegenwart von El Grecos Blick nicht die göttliche Schöpferkraft auf Erden usurpiert. Es spricht sich darin ein besonderes Schöpfertum aus, ein solches, das sich erst in der Aufhebung seiner selbst entfaltet. Der künstlerische Akt nimmt eine Epoché auf sich selbst vor und zeigt die doppelseitige Grenze, bei deren Nichtbeachtung er schlimmstenfalls dem solipsistischen Wahn verfällt oder sich der Ausbeutung ausliefert, bestenfalls Eremit oder Staatskünstler wird. In dieser Grenzziehung des Eigenen gegen Selbstvergottung und Vermassung bzw. Vereinsamung und Staatsfunktion erscheint implizit *der wirklich Andere*: Die sich im Inhibieren des Egozentrischen engagierende Selbstzurücknahme gibt ihm allererst Raum.

Wenn El Grecos *Laokoon*-Bild letztlich auf die Differenz zwischen der in ihm dargestellten Gefahr, in dem das Schaffen stets schwebt, und dieser Gefahr selbst als einer existenziell-durchlebten hinweist, so bleibt dies aufgrund der darin realisierten Selbstzurücknahme nicht auf El Greco begrenzt. Die Gefahr, die die schaffende Existenz durchlebt, ist nur intensivierter Reflex derjenigen Bedrohung, der menschliche Existenz selbst ausgesetzt ist, bezeichnet durch die Extreme von Selbstverhärtung und Selbstpreisgabe. Damit treten als ein weiteres Drittes (D) – neben der Neutralisierung im Bild selbst und des sie vornehmenden neutralisierenden Akts dessen, der dieses Bild hervorbringt – noch Andere hinzu, diejenigen, die dieses Bild sehen – weitere Zuschauer, deren Blick mit dem sich zurücknehmend-engagierenden El Grecos und demjenigen der im Bild gezeigten beteiligten Zuschauer verwandt ist, aber nicht zusammenfällt. Da auch diese Zuschauer diese Gefahr trifft, sind sie, wenn sie sich auf das Bild einlassen, nicht mehr schlicht unbeteiligte Zuschauer einer Museumsgalerie. Auch sie werden, auf die para-

doxe Weise des nichteinbezogenen Einbezogenseins, zu einem Moment des Geschehens, das sich mittels dieses Bildes entfaltet.⁶

Dieses Geschehen beschreibt eine besondere oikologische Situation, den grundlegenden Daseinsmodus einer nicht aufzuhebenden Spannung, die sich im *Zwischen* von Selbst und dem Anderen bildet: in den unablässigen Versuchen, sich selbst zu übersteigen, und in der akzeptierten Gewissheit, niemals wirklich irgendwo anzukommen. Damit erweisen sich sowohl der Glaube, die Heimstätte in einem zu sichernden Selbst finden, wie auch der Glaube, diese nur woanders als im eigenen Selbst lokalisieren zu können, als ein und dasselbe: nämlich als Ausdruck von Ego-zentrik, die sich einmal in der Selbstvergaffung, das andere Mal in der Selbstaufgabe im Angesicht des bloßen Idols des Anderen realisiert. Das wirklich Andere dazu, ein selbst nicht mehr in ein es noch Umfassendes integrierbares Dritte (E), ist der Vollzug einer nie abzuschließenden Bewegung, in der man dadurch sich selbst und dem wirklichen Anderen gegenüber offen wird, dass man vom eigenen Ego loslässt. Dieses ‚letzte‘ Dreierverhältnis schließt alle davor liegenden Dreierverhältnisse als oikologische Possibilitäten, als mögliche Formen einer Verortung menschlicher Existenz, in sich und ist selbst Ausdruck dafür, dass Leben an ihm selbst nicht still zu stellen ist, wenn sich im *Zwischen* zu halten besagt, nirgendwo wirklich anzukommen. Die Akzeptanz dieses Nirgendwo, das alle möglichen oikologischen Existenzorte impliziert, ist damit selbst die oikologische Radikalform menschlicher Existenz.

234

6 Emil Filla hat dies ebenfalls hellstichtig geahnt, wenn er schreibt, dass El Greco „den festen Standort des Beschauers negiert und zerstört“; damit „objektiviert er dessen Gesichtspunkt in erhöhtem Maße, als wollte er ihn zwingen, an sich zu vergessen, sich gleichsam ganz in das Kunstwerk zu versetzen und darin zu verlieren.“ (Ebd.). Die Pointe besteht allerdings darin, dass sich die oder der Betrachtende nicht ganz *in* das Bild versetzt, sondern dass ein anderes Geschehen eröffnet wird, das seinerseits Bild und Beschauer umfasst, und dass diese damit die Gelegenheit erhalten, auf eine transformierende Weise auf sich selbst zurückzukommen.

GRIECHISCHE TRAGÖDIE ALS MEDIUM DER ERFAHRUNG¹

235

Wenn Bernhard Waldenfels in einem Aufsatz die Frage der Fremdheit untersucht, behauptet er neben anderen, dass die griechische Kultur seit 5. Jahrhundert v. Chr. das Ethozentrismus und die schwarzweiße Denkweise charakterisieren.² Dass die Anderen als die unverständlich sprechende Barbaren betrachtet werden, soll angeblich mit dem griechischen Logozentrismus und mit der Monopolisierung des Vernunftes verbunden sein. Es scheint aber, dass solche Beschreibung der griechischen Beziehung zum Fremden die griechische Tragödie und die von ihr erschlossene Dimension der Erfahrung vernachlässigt. Das Bild des Fremden und des Anderen, das sich in der griechischen Tragödie bietet, ist nicht einfach etwa positiver als die andere Kultur geprägte Darstellungen der Fremdheit und des Anderssein. Es geht eher darum, dass die griechische Tragödie eine Dimension des Aussens erschliesst, die man in den Figuren von Frauen, Sklaven, Fremden, Barbaren, Verrückten und Aussenseitern im allgemeinen erkennen kann, und diese Sphäre des Aussens die ganze Topologie des griechi-

1 Dieser Beitrag wurde im Rahmen der folgenden Forschungsprojekte erarbeitet: 1) GAP401/10/1164 „Philosophische Untersuchungen der Leiblichkeit -- die transdisziplinäre Perspektiven“ und 2) M300091203 „Philosophie im Experiment“.

2 Bernhard Waldenfels, „Antwort auf das Fremde, Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“, in: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Bernhard Waldenfels und Iris Därman (Hrsg.), Fink, München, 1998, S. 38.

schen Denkens verändert. Alles, was normalerweise im Hintergrund des griechischen Denken bleibt, bringt die Tragödie in den Vordergrund, um es in das Zentrum des Denkens zu setzen. Die griechische Selbsterfahrung ist also in der Tragödie völlig anders gestaltet als zum Beispiel in der Philosophie. Man könnte auch sagen, dass die Tragödie sich als eine Alternative zum philosophischen Denken präsentiert; eine Alternative, die nicht nur andere Mittel, sondern auch andere kulturelle Funktionen hat.

Der topologische Unterschied zwischen Tragödie und Philosophie ist jedoch heutzutage schwer zu fassen, weil beide Formen des Denkens in ihrem ursprünglichen griechischen Sinne uns schon fremd sind. Es scheint, dass wir ein unmittelbares Verständnis für die griechische Kultur, die zusammen mit der judeo-christlichen Kultur einen Grundpfeiler der europäischen Zivilisation repräsentiert, schon verloren haben. Während die judeo-christliche Kultur in unserem Bewusstsein immer präsent ist, bleibt die griechische Kultur in unserem kulturellen Millieu nur als etwas Fremdes. Besonders deutlich zeigt es sich gerade auf dem Beispiel der Tragödie, die man heute auf den Theaterbühnen praktisch nicht spielt. Aber warum interessiert uns die griechische Tragödie nicht mehr? Ist es nicht darum, dass die griechische Tragödie der heutigen Gesellschaft und ihrer Kultur im gewissen Sinne widerspricht? Steht die griechische Tragödie mit ihrer Betonung der Macht des Schicksals nicht in einem krassen Gegensatz zum modernen Glaube an die Unbegrenztheit der menschlichen Möglichkeiten? Der heutige Mensch glaubt und ist ständig darin versichert, dass für ihn nichts unmöglich ist und dass er sein Schicksal in seinen Händen festhält. Der Hauptgedanke der griechischen Tragödie besteht dagegen darin, dass niemand die Macht über eigenem Schicksal hat. Ohne Erläuterung der Rolle des Schicksals im menschlichen Leben ist es also unmöglich, den Sinn der griechischen Tragödie zu begreifen.

Wenn man sich nach der Rolle des Schicksals im griechischen Denken fragt, geht es nicht nur um den Einfluss der Götter auf die menschliche Existenz. Dass die Götter das Leben und die Handlung von Menschen beeinflussen, ist für die Griechen eine selbstverständliche Idee, die man noch bei Plutarch als ein natürliches Erklärungsprinzip finden kann. In der griechischen Tragödie zeigt sich

aber das Schicksal mit einer viel radikaleren Abgründigkeit und Bodenlosigkeit, weil es mit der Dimension des Aussens wesentlich verbunden ist. Das Schicksal kommt jeweils von Aussen, das sich in der Gestalt von Frauen, Sklaven, Fremden, Barbaren, Verrückten und Aussenseitern eröffnet. Dieser Versuch, die griechische Tragödie in ihrem inneren Unterschied zum philosophischen Denken uns näher zu bringen, muss deswegen die wesentliche Beziehung zwischen dem Thema des Schicksals und der Dimension des Aussens berücksichtigen. Nur wenn wir die Beziehung zwischen dem Schicksal und der Dimension, aus der er kommt, erfassen, können wir der Erfahrung, die die Tragödie ermöglicht, näherkommen. Diese Erfahrung konfrontiert uns mit unseren Grenzen im doppelten Sinne: es sind die geschichtliche Grenzen des modernen Denkens, aber auch die Grenzen des Denkens als solchem.

Wir können davon ausgehen, dass das Denken in der Tragödie und durch die Tragödie mit seiner eigenen Endlichkeit unmittelbar und wesentlich konfrontiert wird. Diese Idee betont auch Jacques Lacan, der sich in seinem Seminar über die Ethik der Psychoanalyse mit der Essenz der griechischen Tragödie befasst. Er bemerkt dabei mit einem Hinweis auf Aristoteles, dass der Zweck der Tragödie in der Katharsis besteht.³ Die Katharsis heisst ursprünglich die Läuterung oder Reinigung, und sie hat die medizinische als auch die rituelle Konnotationen. Was Lacan interessiert, ist hauptsächlich die heilende Funktion der Tragödie. Die Tragödie ist für ihn eine Heilmethode, die uns wiederherstellt, wenn sie unsere Emotionen erregt und beruhigt. Ihre ästhetische Wirkung ist mit der Heilung verbunden, wobei die Heilung in der reinigenden Verkoppelung des Denkens und der Emotionalität besteht. Falls uns also die Tragödie irgendeine Erkenntnis vermittelt, ist es nicht nur die Erzählung über die Taten und Handlungen, sondern auch, und vor allem, die Erfahrung des Denkens, das von den Emotionen direkt und unmittelbar bestimmt wird. Als ein Medium der Erfahrung ermöglicht die Tragödie das Erlebnis des emotionalen Denkens, das auf seine eigene Grenzen stösst, wenn es mit den verschiedenen Formen des Todes konfrontiert wird. Die Endlichkeit des Denkens äussert sich besonders dort, wo

3 Jacques Lacan, *Le Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, S. 287, 288.

die leere Form des Todes das Leben anzieht, wie zum Beispiel in der Figur von Antigone, die Lacan gründlich untersucht. Das reine Sterben-Wollen, das Sophokles' Antigone darstellt, kann nämlich nicht erklärt werden. Es kann nur wie ein *faktum brutum* gezeigt werden: *c'est comme ça parce que c'est comme ça*. Bei Lacan heisst es, dass sich Antigone wie eine absolute Individualität präsentiert, die als solche unbegreiflich bleibt und bleiben muss. Die Tragödie erlaubt uns aber trotzdem diese absolute Individualität miterleben, weil sie nicht nur rationale, sondern auch emotionale Mittel hat.

238

Man soll jedoch nicht vergessen, dass die griechische Tragödie und ihr kulturelles Milieu uns heute schon fremd sind. Wie es Lacan konstatiert, sind wir von dem Christentum so beeinflusst, dass wir die griechische Tragödie in ihrem mythischen Kontext nicht direkt begreifen können. Es handelt sich aber nicht einfach um einen Unterschied zwischen dem Monotheismus und dem Polytheismus. Um zu illustrieren, in welchem Sinne wir vom mythischen Kontext der griechischen Tragödie entfernt sind, könnte man auf Aischylos' *Gefesselten Prometheus* hinweisen. Im *Gefesselten Prometheus* sieht man nicht eine Pluralität der Götter mit unterschiedlichen Interessen. Statt der göttlichen Pluralität herrscht hier eher eine Diktatur des einzigen Gottes – Zeus. Ausser ihm ist niemand wirklich frei. Er hat seine Gewalt durch einen Gewaltakt eingeführt, und mit den gewalttätigen Mitteln bewahrt er diese Herrschaft weiter. Nachdem er die Titanen schlug und sie ins Tartaros warf, hat er eine neue Ordnung gegruendet, in der alle nur das machen, was er will. Das betrifft nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter, die sich der Macht von Zeus unterwerfen müssen. Die Menschen als auch die Götter sind nichts anderes als die Sklaven von Zeus mit allen Konnotationen, die das Wort „Sklave“ für die Griechen hatte. Sie sind nicht frei in dem Sinne, dass sie von ihrer Situation absolut bestimmt sind. Sie können keinen Abstand von ihrer eigenen Situation halten. Der einzige, der sich erlaubte, diese göttliche Ordnung zu brechen und aus dem Mitleid mit den Menschen ihnen zu geben, was ihnen fehlte, wird dann grausam bestraft. Prometheus muss schrecklich leiden, damit alle sehen, dass die Macht von Zeus unerschütterlich und unerbittlich ist. Obwohl aber Zeus allmächtig scheint, soll er nicht für immer herrschen. Einmal soll der Tag kommen, wenn er seine Macht verlieren wird. Einmal

soll Zeus von einem anderen göttlichen Herrscher ersetzt werden, der stärker und wahrscheinlich noch schlimmer als er sein wird. Prometheus weiss das und es gibt ihm die Stärke, sein eigenes Schicksal zu akzeptieren. Einerseits glaubt er, dass er nicht ewig leiden soll, und andererseits ahnt er, dass niemand sein eigenes Schicksal ändern kann. Das gilt für die Menschen als auch für die Götter. In diesem Sinne sind auch die Götter endlich, obwohl sie unsterblich sind. Die Macht des Schicksals ist nämlich stärker als die Macht von Zeus selbst. Das Schicksal mit seiner Notwendigkeit ist über den Göttern, und darin besteht die einzige Gerechtigkeit. Niemand kann sich dem eigenen Schicksal entziehen, ebenso wie niemand sich selbst verlassen kann. Die Individualität ist mit der Notwendigkeit des Schicksals untrennbar verbunden, was sich besonders deutlich zeigt, wenn das Individuum spontan und frei handelt. Prometheus ist sich bewusst, dass im Moment, wenn er sich entscheidet, frei zu handeln und das Verbot von Zeus zu brechen, sein eigenes Schicksal sich erfüllt. Ebenso wird Zeus seine Macht nicht nur wegen jemandem anderen, sondern vor allem wegen seiner eigenen Leichtsinzigkeit und Unverantwortlichkeit verlieren. Es ist eine tief griechische Idee, dass man eine Rolle im Schicksal der anderen spielen kann, aber niemand fähig ist, sein eigenes Schicksal zu ändern.

Auf der zeitlichen Ebene präsentiert sich diese Idee im Modus der Gewesenseit: es ist immer schon zu spät. Es ist zu spät, um das eigene Schicksal zu ändern und sich in jemanden anderen zu verwandeln. Wir können uns dabei an die Figuren von Prometheus und Zeus, oder Antigone und Kreon erinnern, aber diese zeitliche Struktur finden wir praktisch in allen grössten Tragödien.

Obwohl aber der Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit vor uns in der griechischen Tragödie so klar erscheint, ist er theoretisch schwer zu begreifen. Aus dem Arsenal der philosophischen Ideen könnten wir uns einiger Hilfsmittel bedienen. Falls wir uns nur auf die menschliche Existenz beschränken, könnten wir zum Beispiel Kants' Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* erwähnen, wo Kant über den angeborenen Charakter des Menschen spricht. Wenngleich dieser Charakter natürlich ist, heisst es nicht, dass der Mensch für ihn nicht verantwortlich ist, da sich in diesem Charakter die eigentliche Freiheit des Menschen äussert. Die Notwendigkeit und die Freiheit sind hier

untrennbar, und deswegen ist auch jeder für seinen Charakter verantwortlich. Der Charakter, sei er gut oder schlecht, ergibt sich nicht aus dem äusseren, oder objektiven Faktoren, wie die vorherigen Erfahrungen, die Herkunft, Familie und Ausbildung, sondern kommt vor all dem, was zur persönlichen Geschichte gehört. Deshalb lässt es sich auch zusammen mit Kant sagen, dass der Charakter als auch die Neigung für das Böse oder Gute, vor aller Zeit gegeben sind. Diesselbe Idee kann man auch in Schellings' *Freiheitschrift* finden, wo die Entscheidung für das Böse oder Gute vor dem menschlichen Leben situiert wird. Aber beide philosophische Konzeptionen entbehren das, was für die Tragödie so typisch ist - nämlich ihre Komplexität.

240

Was sie im allgemeinen vermissen lassen, ist vor allem die Akzentuierung der Rolle, die der Andere in der Handlung und Selbst-Erkenntnis des Individuums spielt. Wenn wir nochmals auf Aischylos' *Gefesselten Prometheus* zurückkommen, sehen wir, wie wichtig für Zeus sein Gegner ist. Zeus braucht Prometheus, um sein eigenes Schicksal zu erkennen. Ohne ihn kann er sein Schicksal nie entdecken, und deswegen schickt er seinen Boten Hermes zum gefesselten Prometheus. Aber Prometheus lehnt es ab, das Schicksal von Zeus aufzudecken, und so wird sein Schicksal nur im Laufe der Zeit, und mit allen Konsequenzen der zeitlichen Struktur des Schicksals, entdeckt. Diese Situation hat eine Ähnlichkeit mit der Beendigung von Kleists' *Michael Koolhaas*, aber vor allem dokumentiert sie die Unentbehrlichkeit des Anderen bei dem Sich-Erkennens des Individuums, weil die Individualität dasselbe wie ihr Schicksal ist. Ohne den Anderen bleibt das Individuum für sich selbst und für sein eigenes Schicksal hoffnungslos blind. Lacan formuliert es so, dass ἡ ἄτη, die die Verblendung, die Blindheit, die Schuld, die Katastrophe, die Strafe, die Zerstörung, und der Schmerz heisst, sich aus dem Feld des Anderen heraus zeigt. Es ist allerdings fraglich, inwiefern es auch möglich ist, mithilfe des Anderen das eigene Schicksal zu ändern. Der Andere kann ja das Schicksal des Individuums nicht ändern, wenn es das Schicksal selbst nicht erlaubt. Zuerst müsste das Schicksal geändert werden, damit der Andere seine befriedende Rolle erfüllen könnte. Nur dem kann der Andere helfen, der sich schon entschieden hat, sich selbst zu ändern. Aber das kann man eben nicht, und so steckt man fest im Kreis des Schicksals. Das Einzige, was man also

mit Gewissheit konstatieren kann, ist, dass, die Macht des Schicksals die Täter und die Opfer nicht nur trennt, sondern auch wieder verbindet. Das Schicksal garantiert es, dass die Täter trotz aller ihren Gewalt und Klugheit einmal auch Opfer werden. Dieses Bewusstsein versöhnt die Opfer mit den Tätern und führt sie zusammen. Nur mit diesem Bewusstsein können sich Prometheus und Zeus bei Aeschylus einmal wieder befreunden, aber nicht früher, als die Zeit es erlaubt und die Gerechtigkeit durch die Strafe wieder hergestellt wird.

Diese zeitliche Distanz, diese auf später verschobene Versöhnung deutet daneben auch an, dass die griechische Mythologie in der Tragödie ein bisschen anders aussieht, als wir sie uns gewöhnlich vorstellen. Es geht nicht um die statische, einmal fuer immer gegebene Welt, die zweidimensional wie die griechischen Reliefs ist, sondern eher um eine dynamische Beziehungslehre, wo sich die Rollen und ihre komplexe Verhältnisse radikal verwandeln. Es ist eine Mythologie, die sich selbst die Dimension der Zukunft erschliesst, aus welcher die erwartene Gerechtigkeit des Schicksals kommt, obwohl das Schicksal als solches sich aus der zeitlichen Dimension der Gewesenheit ergibt. In dieser Mythologie ist alles, einschliesslich dem menschlichen Leben, zwischen Zukunft und Gewesenheit gespannt. Die Gegenwart ist hier nichts anderes als ein Fluchtpunkt der Gewesenheit und der Zukunft.

Was uns an diesem Weltbild verwundert, war aber für das griechische Publikum etwas Selbstverständliches. Mit unserer christlichen Mentalität erwarten wir immer, dass ein solcher Author wie Aischylos, der den höchsten Gott als einen rücksichtslosen und grausamen Diktator, der bald von einem anderen, und noch schlimmeren Gott ersetzt werde, bezeichnet, der Götteslästerung beschuldigt werden musste. Für die Griechen war es aber ganz in Ordnung, weil das, was Aischylos erzählte, mit der mythologischen Realität korrespondierte. Es war die Realität, in der der griechische Mensch lebte und mit der er klarkommen musste. Aischylos als ein frommer Mann, lässt darüber keinen Zweifel.

Mit Rücksicht auf solche harte Realität kann man auch die Motivation der griechischen Philosophen besser verstehen. Wenn die Philosophen wie Empedokles oder Platon ihre Konzeptionen verfassten, suchten sie eigentlich einen Ausweg aus der unerträglichen Situation, in die sie die griechische Mythologie situierte.

Die Kosmologie der Liebe und des Streites als auch die platonische Ideenlehre bedeuten Versuche, das erschütterte Denken aus der unerträglichen Situation hinausführen. Es ist kein Zufall, dass Empedokles und Platon ihre Konzeptionen als Heilmethoden verstanden haben. Ihre Auffassung des Heilungsprozesses besteht in der Beseitigung aller Faktoren, die das Denken stören und verwirren. Ihres Ziel ist die Ruhe der Seele, wobei das sogenannte philosophische Ethos diese Ruhe ermöglichen soll. Die grundsätzliche Voraussetzung der philosophischen Heilmethode ist aber das Verlassen der mythologischen Welt. Die Tragödie dagegen bietet eine andere Heilmethode an. Sie erlaubt dem Menschen nicht das mythologische Trauma zu vergessen, sondern gibt ihm eine Anregung zum Wiedererlebnis des Traumas. Diese Erfahrung verursacht eine Katharsis, dank deren der Mensch seine Stelle im mythologischen Kontext wiederfinden kann. Die Katharsis erlaubt dem Menschen, sich mit seinem eigenen Schicksal abzufinden, in dem sich die Notwendigkeit mit der individuellen Freiheit verbindet. Sie hat auch eine wichtige soziale Funktion, da sie die Rolle des Anderen im Prozess des Selbst-Erkennens und Selbst-Akzeptierens betont

242

Die Rolle des Anderen ist besonders deutlich zum Beispiel in *Die Troerinnen* von Euripides akzentuiert, die man als eine Fortsetzung von Homers' *Ilias* lesen kann. Falls aber *Ilias*, trotz aller ihren Objektivität, aus der Perspektive der Sieger und Männer erzählt wird, präsentieren *Die Troerinnen* die Perspektive der Besiegten und Frauen. Das Drama beginnt, wenn Troja schon zerstört wurde, alle ihre Männer tot sind, und die Frauen in die Sklaverei gehen. Doch gleich am Anfang verabreden sich Poseidon und Athena, die vorher auf verschiedenen Seiten des Konfliktes standen, dass die Griechen, die sich jetzt über ihren Sieg freuen, schon bald vernichtet werden sollen. Das Schicksal von Troja hat sich schon erfüllt, aber das Schicksal der Griechen wird sich auch bald erfüllen. Cassandra, die einzige, von allen Menschen, die die Macht des Schicksals kennt und voraussieht, was kommen soll, jubelt, obwohl sie dem König Agamemnon als Konkubine geschenkt wird und selbst bald sterben soll. Sie weiss nämlich, dass Agamemnon mit ihr sterben muss.

Die anderen Frauen von Troja, und besonders die Königin Hekabe, sind aber tief erschüttert, wenn sie die Ruinen ihrer Stadt sehen und in die Sklaverei gehen.

Hekabe begreift die Sklaverei unmissverständlich als die Reduktion auf den bloßen Körper, als sie sich fragt, wem sie wie eine Gestalt des toten Körpers dienen soll. Die Sklaven sind, ihrer Meinung nach, eher tot als lebendig, da sie mit ihrer Freiheit auch ihre Seele verlieren. Sie sind nur die Werkzeuge in Händen der freien Menschen und was sie vermissen, ist nicht nur die Spontaneität, sondern auch die elementare Fähigkeit, einen Abstand von eigener Situation einzunehmen. Die Sklaven sind von ihrer Situation absolut determiniert, und darum haben sie keine Freiheit und keine Seele. Die Seele heisst nämlich nichts anderes als die elementare Fähigkeit, einen Abstand von eigener Situation zu halten. Hekabe ahnt sehr gut, was es heisst diese Fähigkeit zu verlieren.

Das Schlimmste kommt aber, wenn die Griechen sich entscheiden, den kleinen Sohn von Hektor zu töten. In diesem Zusammenhang können wir uns an die berühmte Szene der *Ilias* erinnern, wo Hektor seine Frau Andromache mit seinem Söhnchen in den Armen trifft. Dort treffen sich eigentlich zwei Welten – die Welt von Männern und die Welt von Frauen. In *Die Troerinnen* sind aber nur die Frauen geblieben, die den Siegern ausgeliefert sind. Wenn Andromache Kenntnis davon erhält, dass der kleine Astyanakt sterben muss, klagt sie verzweifelt weh: „Oh, Griechen, die Erfinder der barbarischen Folter“ (ὦ βάρβαρ' ἐξευρότες Ἕλληνες κακά).⁴ Solcher Ausdruck und die von ihm erschlossene Perspektive sind doch sehr beachtlich.

Was wir hier nämlich sehen, ist ein Zeugnis der griechischen Fähigkeit, sich selbst von Aussen zu beobachten. Das griechische Denken ist hier nicht endozentrisch, sondern wird exozentrisch, und es ist wichtig sich der Sache bewusst werden, dass diese Verwandlung der Topologie des Denkens gerade in der griechischen Tragödie geschieht. *Die Troerinnen* gehen dabei noch weiter als *Die Perser* von Aischylos, die man natürlich auch erwähnen muss. In *Die Perser* überschreitet die griechische Kultur und Zivilisation ihre eigene Grenzen und beobachtet sich aus der Perspektive des Aussens, wobei die Ausdrücke „Barbar

4 Euripide: „Les Troyennes“, in: *Euripide Tome IV, Texte et traduction*; Parmentier, Léon, Gregoire, Henri, Les belles lettres, Paris, 1980, S. 60 (760).

und barbarisch“ laut Edith Hall zum ersten mal systematisch benutzt werden.⁵ Die Griechen sind hier aber immer nur als die Repräsentanten der Zivilisation und Demokratie gezeigt, während die Perser sich selbst als Barbaren bezeichnen. In *Die Troerinnen* werden dagegen die Griechen als Barbaren bezeichnet, wenn sie der barbarischen Grausamkeiten bezichtigt werden. Solche Relativisierung des Begriffes „Barbar“ ist etwas extraordinäres, und erscheint in der europäischen Literatur erst wieder bei Montaigne, der den Begriff des Barbaren gegen seine eigene Kultur in den *Essais* benutzt. Es ist jedenfalls kein Zufall, dass eine solche Relativierung der Barbarei in der griechischen Kultur geschieht, wenn die Perspektive der Frauen, der Sklaven, der Fremden und von Aussenseitern im allgemeinen, in den Vordergrund tritt. So etwas geschieht eben in der Tragödie, wo sich die Themen des Schicksals, der Endlichkeit und der Körperlichkeit zusammen mit den Themen der Unvernunft und des Wahnsinns verbinden, um zusammen die Dimension des Aussens zu erschließen.

244

Um zu dokumentieren, wie die Dimension des Aussens in der griechischen Tragödie gestaltet wird, könnten wir schlussendlich zwei Tragödien erwähnen. Die erste Tragödie, die man nicht übergehen sollte, war hier schon einmal erwähnt. Es ist die *Antigone* von Sophokles. Was in diesem Drama besonders interessant ist, ist die Weise, wie Antigone die Entscheidung trifft, Kreons' Verbot zu brechen und ihren Bruder Polyneikes zu begraben. Sie trifft nämlich keine Entscheidung. Wir sehen sie nicht zögern und schwanken, weil sie schon entschieden ist. Besser gesagt, alles ist schon im Voraus entschieden und Antigone akzeptiert nur ihr Schicksal, in dem sie ihre eigenste Individualität erkennt und erweist. Sie kann nichts anderes machen, als Polyneikes zu begraben und die schreckliche Konsequenzen ihres Verhaltens zu erwarten. Gerade das meint sie, wenn sie ihrer Schwester Ismene sagt, dass sie παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο will.⁶

Das Wort τὸ δεινὸν heisst im Griechischen das Grausen, das Unglück, das Elend, aber auch das Gewaltige oder das Ungewöhnliche. Martin Heidegger stellt

5 Edith Hall, *Inventing the Barbarian, Greek Self-Definition through Tragedy*, OUP, 1989, S. 57-59.

6 Sophocles: *Antigone*, Griffith, Mark (Hrsg.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, S. 76 (95).

dieses Wort ins Zentrum seiner Interpretation von Antigone.⁷ Τὸ δεινὸν ist für ihm das Grundwort dieser Tragödie und der griechischen Tragödie überhaupt. Er übersetzt dieses Wort als „das Unheimliche“, wobei er mit den Konnotationen von „heimlich“ und „unheimlich“, „heimisch“ und „unheimisch“ arbeitet. Das Unheimliche steht im Gegensatz zu allem Heimischen, Gewohntem und Geläufigen, und als solches wirft es einem in die Gefahr. Mit im Spiel ist dabei natürlich immer auch ein Verweis auf die Unheimlichkeit, die Heidegger in *Sein und Zeit* im Zusammenhang mit der Grundstimmung der Angst analysiert.⁸ Antigone verlässt also die Alltäglichkeit und Gewöhnlichkeit des Existierens, um die Unheimlichkeit der Existenz auszustehen, wenn sie bereit ist: παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο.

Vielleicht hat eine solche Interpretation, die den Raum auch für die Individualität und Faktizität der Existenz lässt, den Anschein erweckt, dass wir das Ziel erreichten und die Erfahrung, die von Tragödie vermittelt wird, erfassten. Wir sollten uns aber mit der heideggerianischen Interpretation von Antigone nicht begnügen. Antigone ist nämlich viel unheimlicher und unbegreiflicher, als Heidegger glaubt. Sie identifiziert sich mit der Leiche von Polyneikes so viel, dass sie selbst sterben will. Sie bringt sich selbst um, wenn sie in eine Grotte eingesperrt wird. Kreon will sie nicht töten, er will nicht ihr Blut auf seinen Händen haben, und deswegen übergibt er Antigone den göttlichen Mächten, damit diese selbst entscheiden, ob sie leben soll. Doch Antigone wartet nicht auf die Entscheidung der göttlichen Mächte und erhängt sich. Es geht aber nicht um eine persönliche Entscheidung, indem Antigone ihre äusserste und eigenste Möglichkeit verwirklichen würde. In Antigone gibts es etwas, was selbst sterben will. Ihr Wille zum-Tod ist nicht ihr eigener Wille; sie hört eher diesem Willen zu und identifiziert sich mit ihm. Wir sollten nicht vergessen, dass Antigone die Tochter von Oedipus ist. In der Art und Weise ihres Todes folgt sie ihrer eigenen Mutter Iokaste.

7 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Gesamtausgabe, Band 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1984, S. 74, 82. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1983, S. 158-160.

8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1977, § 40.

Es handelt sich also nicht nur um ihren eigenen Tod, sondern um den Untergang ihrer ganzen Familie – mit der einzigen Ausnahmen von Ismene, die vernünftig und lebendig bleibt. Das Aussen, das Antigone darstellt, ist deswegen noch unheimlicher als die Unheimlichkeit der Existenz, die Heidegger beschreibt. Die heideggersche Unheimlichkeit gehört immer noch zum inneren Bezirk des menschlichen Lebens, aber Antigone gehört schon zum Reich des Todes, das für den menschlichen Verstand unzugänglich bleibt. Antigone repräsentiert etwas Unverständliches, was das Denken in die Verzweiflung wirft.

246

Falls wir dieser Dimension des Aussens näherkommen wollen, könnten wir uns an Blanchots Auffassung des orfischen Raumes erinnern.⁹ Der orfische Raum ist Raum des Todes, aber der Tod, den man in diesem Raum trifft, heisst nicht die eigenste Möglichkeit der Existenz, in der sich die menschliche Existenz individualisiert, sondern eher ein unpersönliches Geschehen, in dem sich die individuelle Existenz verliert. Statt des Seins –zum -Tode geht es hier um ein anonymes Sterben, in dem die individuelle Existenz auseinanderfällt. Die menschliche Existenz kann sich dieses Sterben als ihre eigene Möglichkeit nie zueignen; sie wird eher von diesem Sterben völlig expropriert. Solches Sterben hat auch seine Zeitlichkeit, aber es ist die leere Zeitlichkeit, die Zeitlichkeit ohne die Gegenwart. Die Zeit des Todes bringt die Gewesenheit und die Zukunft zusammen, um in der Abwesenheit der Gegenwart eine Dimension des Aussens zu erschließen.¹⁰ Es ist ein nichtmetaphysisches Aussen, wo sich die menschliche Existenz mit ihrer Absenz trifft, in der sie selbst und ihre Welt radikal transformiert werden. Das Innen der Existenz und ihrer Welt sind hier dem Aussen ausgesetzt, in dem sie zerfallen und sich neu gestalten.

Wenn Antigone von solchem Aussen expropriert wird, ist sie also die Andere *par excellence*, die für ihre Verwandten und Mitbürger notwendig fremd bleibt. Sie ist ausser-ordentlich, sie steht ausserhalb der Ordnung der Polis und als solche gefährdet sie die bestehende Ordnung. Sie kommt vom Aussen und bringt damit Verwirrung in die Ordnung ihrer Gemeinschaft. Wenn sie stirbt, muss

9 Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, S. 203

10 Ibid. S. 143.

auch ihr Verlobter, der Sohn von Kreon, sterben und gleich nach ihm bringt sich die Ehefrau von Kreon um. Das ganze Leben von Kreon, seine Familie und seine königliche Macht, sind zerstört. Wegen Antigone, die ihr Schicksal erfüllt, gehen auch die Schicksale ihrer Verwandte und Mitbürger in Erfüllung, weil sie miteinander verbunden sind. Für Antigone ist es schon zu spät, um ihre „Entscheidung“ zu ändern, und zugleich zu früh, um sich mit Kreon zu versöhnen. In diesem Sinne kommt ihr Schicksal als ein Ereignis, in dem sich die Gewesenheit und die Zukunft verbinden. Zu spät und zu früh ist es auch für Kreon und seine Familie, die im schicksalhaften Ereignis untergeht.

Mit solcher Behauptung sind wir offensichtlich von Lacans's Lektüre von *Antigone* schon entfernt. Lacan glaubt nämlich, dass es in der Tragödie im allgemeinen kein Ereignis gibt.¹¹ Statt des zeitlichen Abgrund des Ereignisses, in dem die Gegenwart verschwindet, damit eine neue Gegenwart aus der Spannung zwischen der Gewesenheit und Zukunft auftauchen könnte, sieht er in der Tragödie nur das Verfallen oder die Senkung verschiedener Schichten der Anwesenheit der tragischen Helden und Heldinen in der Zeit. Wir wollen dagegen zeigen, in welchem Sinne man über das Ereignis in der Tragödie sprechen könnte. Wir glauben, dass es möglich ist, das Schicksal als das Ereignis zu interpretieren, das die alte Welt zerbricht und eine neue schafft. Lacan und viele Anderen begreifen das Schicksal als etwas, was zum Regime der Wahrheit, und nicht zum Geschehen des Ereignisses gehört. Was sich daraus ergibt, ist eine statische Vision der griechischen Welt und seiner Mythologie. Auf Grund der Lektüre von Aischylos' *Gefesselten Prometheus* lässt sich demgegenüber die griechische Kultur und ihre Mythologie als eine Vielheit der Ereignisse zeigen, die die alte Welt zerstören und eine neue gestalten. Ein Schlüssel dazu stellt gerade die Interpretation des Schicksals als einer grundlegenden Sorte des Ereignisses dar. Das Schicksal ist ein Ereignis in dem Sinne, dass es die Einzelperson, sei es ein Mensch, oder ein Gott, betrifft und bestimmt, ohne dass es die Einzelperson selbst ändern kann. Das Schicksal steht außer Kontrolle und Macht der Person auch in Momenten, wenn die Person frei handelt und sich durch ihren Akte individualisiert. In die-

11 Jacques Lacan, *Le Séminaire VII*, S. 308.

sem Sinne ist das Schicksal mit der Dimension des Aussens wesentlich verbunden. Das Schicksal kommt immer vom Aussen, und als solches erschliesst es das Innen, wobei sich der Innenraum des Lebens radikal verändert und ein neuen Sinn erhält.

Als eine Illustration kann man noch *Die Bakchen* von Euripides anführen. In dieser Tragödie geht es um die Ankunft des Gottes Dionysos in Theben. Es ist eigentlich nicht nur eine Ankunft, sondern eher eine Heimkehr, weil Dionysos in Theben als Sohn von Zeus und der königlichen Tochter Semele geboren wurde. Jetzt kommt er aber aus dem Ausland, aus den barbarischen Ländern, um in Theben seinen eigenen Kult einzuführen und sich als Gott zu beweisen. Während im Ausland ist er als Gott schon geehrt, in Theben und im ganzen Griechland hat er keine Anerkennung. Aber das soll sich bald ändern.

248

Am Anfang seiner Epiphanie kommt Dionysos verkleidet, in der Gestalt eines Jünglings, der sehr feminin aussieht. Mit seinen langen Haaren und parfümierter Haut provoziert er die patriarchale Gesellschaft und stört ihre Ordnung, wenn er alle Frauen anregt, die Stadt mit seiner patriarchalen Struktur zu verlassen und in den Bergen zu feiern. Dionysos ist der Gott der Alterität und des Andersseins nicht nur, weil er selbst immer der Andere ist, sondern auch und vor allem, weil er mit sich die Veränderung bringt. Überall, wo er kommt, verursacht er Veränderungen. Nichts bleibt gleich, wenn er erscheint. Seine Erscheinung ist allerdings nicht ohne Ambiguität. Wenn er, gleich am Anfang der Tragödie, sagt: „Hier bin ich, ich bin gekommen“, ist er ja noch nicht da, weil er die Maske des Menschen trägt. Deswegen spricht Jean-Pierre Vernant in seinem Artikel „Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide“ über die „Anwesenheit des Abwesenden“.¹² Es ist eine beunruhigende Gegenwart ohne Inhalt. Statt als solche leere Gegenwart könnte man aber die Ankunft des Gottes auch als ein Ereignis begreifen, in dem sich das Schicksal des Herrschers von Theben, des Königs Pentheus, und des ganzen Griechlands manifestiert. Obwohl Dionysos

12 Jean-Pierre Vernant, „Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide“, in: Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Tome II*, La Découverte, Paris, 1986, S. 239, 248, 253.

vom Aussen kommt, ist er nicht ein Gott von ausländischer Herkunft; er ist der Sohn von Zeus, der ihn in seinem eigenen Leib versteckte, bevor Dionysus zur Welt kam. Aus der Perspektive der göttlichen Filiation könnte man auch sagen, dass sich Zeus selbst teilte, um in der doppelten Maske des Menschen und des Gottes des Andersseins nach Theben und Griechenland kommen können. Solcher Akt sollte die griechische Welt belehren, dass es nicht reicht, nur auf die eigene Kultur sich zu orientieren und sie zu behüten, sondern dass es auch nötig ist, von Aussen sich inspirieren und verwandeln lassen. Das Innen geht hier von sich aus, um sich im Aussen zu erkennen. Das Innen geht über seine eigenen Grenzen hinaus, damit es sich selbst verlassen und wieder im Aussen finden könnte. Es muss sich von sich selbst befreien, um neue Lebensmöglichkeiten zu entdecken. Das Wichtigste dabei ist, dass Alles, was in *Der Bakchen* geschieht, von Zeus im Voraus geplant wurde. Alles wird schon im Voraus entschieden, und was kommt, ist Nichts anderes als die Manifestation von dem, was schon im Voraus angeordnet wurde. Die Gewesenheit und die Zukunft schaffen hier zusammen ein Ereignis, in dem sich die Gegenwart radikal ändert. Dionysos selbst lässt dabei keinen Zweifel, dass nicht er, sondern Zeus selbst das ganze Ereignis dirigiert. Wer es also versucht, diesem Ereignis zu widerstehen, kann in dem Ereignis nur sein eigenes Schicksal finden, wie es dem König Pentheus geschah, der verrückt wurde, als eine Frau verkleidet aus Theben von Dionysus hinausgeführt wurde, und schliesslich von seiner eigenen Mutter und anderen irrsinnigen Frauen ermordet wurde. Was Schlimmeres könnte den stolzen griechischen König treffen? Pentheus mit aller seiner Rationalität hat keine Chance, wenn er die dionysische Verrücktheit aufhalten will. Seine Vernunft, auf der er seine Identität aufbaut, scheitert im Angesicht der wilden Ekstase.

Was können wir aber aus dieser tragischen Erfahrung lernen? Es handelt sich nicht einfach um eine Verherrlichung der blinden Irrationalität. Es geht eher um die Suche nach einer Rationalität, die von der Verrücktheit und Ekstase profitieren kann. Wie es Dionysus selbst in seiner Polemik mit Pentheus erklärt: die Barbaren, die die dionysische Macht akzeptieren, sind nicht weniger, sondern mehr vernünftig als die Griechen. Sie wissen, dass es eine hoffnungslose Naivität ist, die Rationalität zu verabsolutieren und sich nur auf die eigene Macht zu ver-

lassen. Die echte Weisheit verlangt es eher, ab und zu auf das eigene Selbst und die eigene Vernunft zu verzichten, um sie von dem dionysischen Element erneut wieder zu finden. Wenn Dionysos die menschliche Existenz über ihre eigene Grenze hinausführt, erschliesst er sie nicht nur für das Göttliche, sondern auch für das Animalische. Wie es Vernant formuliert, Dionysos löscht alle Grenzen: die Grenzen zwischen Menschen und Göttern, Menschen und Tieren, Männern und Frauen, Griechen und Barbaren, Vernünftigen und Wahnsinnigen.¹³ Deswegen ermöglicht er eine Erneuerung der menschlichen Existenz, aber nur, wenn sich diese Existenz leistet, sich selbst und ihre eigene Rationalität aufs Spiel zu setzen und ins Spiel zu werfen. Dionysos bringt die menschliche Existenz zur Verrücktheit/zum Ver-rücken, in der sie ausser sich ist, aber in diesem Ereignis gibt er ihr auch die Chance, ihr einzigartiges Schicksal zu entdecken. Dionysos kommt als ein Ereignis, in dem sich das eigenste Schicksal des Menschen, seine eigenste Bestimmung, erschliesst. In diesem Sinne lässt er uns uns selbst erkennen, wobei wir immer wieder feststellen, dass wir andere sind, als wir früher gedacht haben. Und gerade diese Erfahrung vermittelt uns die griechische Tragödie.

250

Welche ist dann die Beziehung der Philosophie zur Tragödie? Bis jetzt haben wir gesehen, dass die Tragödie die aussen Limits der Philosophie abgrenzt, da sie eine andere Denkweise und eine andere Topologie der Erfahrung darstellt. Die Tragödie ist das Aussen der Philosophie, das Philosophie seit den Zeiten von Aristoteles versucht, mit ihren eigenen Mitteln zu beschreiben und zu definieren. Philosophie kann sich eventuell bemühen, die tragische Erfahrung philosophisch zu erfassen und sie sich anzueignen, d.h. sie als eigenes heuristisches Mittel zu benutzen, wie wir es in Hegels Interpretation von Sophokles Antigone sehen. Es gibt aber auch die dritte Möglichkeit, die in der Inversion der Beziehung zwischen Philosophie und Tragödie besteht: anstatt, dass Philosophie sich bemüht hätte, Tragödie durch ihre eigenen Mittel sich zu bemächtigen, lässt sie sich von Tragödie entzücken und verwandeln. Eher als über Tragödie zu theoretisieren, denkt solche Philosophie durch die Tragödie und findet ihren Ort im

13 Ibid., S. 255-256.

Herzens der Tragödie. Dann handelt es sich um die tragische Philosophie, wie sie Nietzsche mit Rücksicht auf den Gegensatz von dionysischem und apollinischem Element formulierte. Es geht nicht nur um die Anerkennung des dionysischen Elementes in seiner Auseinandersetzung mit dem apollinischen Element, sondern auch um die asubjektive Konzeption der Kraft, die von ihrer eigenen Äusserung untrennbar ist. Jede Kraft braucht dabei immer eine andere Kraft, ohne die sie nicht wirken kann. Es gibt keine isolierte Kraft bei Nietzsche. In der gegenseitigen Wirkung von Kräften spielt sich dann das Schicksal ab, das keine partikuläre Kraft in den Händen hat. Das Schicksal ist im Verhältnis zu den partikularen Kräften immer Aussen, obwohl es ihre gegenseitigen Beziehungen bestimmt. Das Schicksal ist im Aussen situiert und von diesem Aussen verwandelt es das Innen jeder Situation. Das Schicksal ist nicht eine Projektion der inneren Möglichkeiten dieser oder jener Kraft; es drückt vielmehr das Aussen dieser Möglichkeiten aus, wo sich die gegebenen Möglichkeiten in unvorsehbarer Weise transformieren. Das ist die tragische Weltanschauung, in welcher der Mensch seinen Ort findet. Mit Rücksicht auf Nietzsches Philosophie schildert es Henri Maldiney ganz deutlich: „l’homme n’a de destin que transposable, au delà de toute possibilité préalable“.¹⁴ Es gibt uns nur Rätsel auf, warum Nietzsche den Autor von *Der Bakchen* für einen Verräter der Tragödie hielt, warum er nicht seine dichterische Schilderung der Macht von Dionysos wie einen milderen Umstand zugestand. Egal welche Gründe Nietzsche im *Geburt der Tragödie* zur Verurteilung von Euripides führten, ist es jedenfalls klar, dass er Gründer einer neuen Weise des Philosophierens wurde, der Weise, die man mit Recht tragische nennen kann, weil Philosophie sich hier mehr oder weniger explizit zur Tragödie kehrt, um sich selbst in ihr als im eigenen Aussen zu erkennen und sich selbst von ihr verwandeln lassen. Es ist die Philosophie, die in der Tragödie ihr eigenes Schicksal findet. Auf den Weg dieser Philosophie machten sich nach Nietzsche Blanchot mit seiner Auffassung des orfischen Raumes, Fink mit seiner Phänomenologie des Spieles, oder Maldiney mit seinem Begriff des Ereignisses, das aus dem Gebiet der *Transpossibilität* und *Transpassibilität* kommt. Alle diese

14 Henri Maldiney, *Art et existence*, Klincksieck, Paris, 1985, S. 136.

Denker haben Philosophie dazu bewegt, dass sie auf sich selbst verzichtete und sich selbst im Medium der tragischen Erfahrung wieder fand. Dank ihnen vermochte Philosophie, nicht nur sich mit der Endlichkeit des Denkens abzufinden, sondern in der Endlichkeit des Denkens ihre tragische Bestimmung zu finden.

Literaturverzeichnis:

252

Aischylos, *Tragödien*, Bernhard Zimmermann (Hrsg.), Oscar Werner (Übers.), 6. Aufl. Artemis -Winkler, Zürich/Düsseldorf, 2005.

Aristoteles: *Poetik* (Griechisch/Deutsch), Manfred Fuhrmann (Hrsg. und Übers.), Reclam, 1994.

Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955.

Judith Butler, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000.

Euripide: „Les Troyennes“, in: *Euripide Tome IV, Texte et traduction*; Léon Parmentier, Henri Gregore, Les belles lettres, Paris, 1980.

Euripides: *Tragödien*, 2. Bände, Bernhard Zimmermann (Hrsg.), Dietrich Ebener (Übers.), Oldenbourg Akademieverlag, 2010

Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Neuauflage, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. (Enthält auch *Oase des Glücks*.) Alber, Freiburg / München, 2009.

Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992.

Edith Hall, *Inventing the Barbarian, Greek Self-Definition through Tragedy*, OUP, 1989.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Ullstein, Frankfurt/M-Berlin-Wien, 1970.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe Band 2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1977.

- Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 40*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1983.
- Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«, Gesamtausgabe, Band 53*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1984.
- Homer: *Ilias*, 9. Aufl., Wolfgang Schadewaldt (Übers.), Patmos Verlag, Artemis -Winkler, Zürich/Düsseldorf, 2002.
- Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Immanule Kants Werke IV*, Cohen H., Buchenau A., Buek O., Görland A., Kellermann B. (Hrsg.), Berlin, 1914, 1923.
- Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, Helmut Sembdner (Hrsg.), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001.
- Jacques Lacan, *Le Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986.
- Henri Maldiney, *Art et existence*, Klincksieck, Paris, 1985
- Michel de Montaigne, *Les Essais*, Pierre Villey (Hrsg.), Quandrige/PUF, Paris, 1965.
- Friedrich Nietzsche, *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Band III, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Mintinari, Walter de Gruyter 1972.
- Plutarch: *Die Großen Griechen und Römer*, Wunderkammer Verlag, Neu-Isenburg, 2008.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Zenodot Verlagsgesellschaft, 2011.
- Fanny Söderbäck (Hrsg.), *Feminist Readings of Antigone*, SUNY PRESS, Albany, 2010.
- Sophokles: *Antigone*, Mark Griffith (Hrsg.), Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge, 1999
- Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Tome II*, La Découverte, Paris, 1986.
- Bernhard Waldenfels, „Antwort auf das Fremde, Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“, in: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Bernhard Waldenfels und Iris Därman (Hrsg.), Fink, München, 1998.

MITTEILEN UND URTEILEN. EINE ANNÄHERUNG AN DAS MITTEILEN MIT FRANZ KAFKAS „DAS URTEIL“

255

1. Einleitung

Dieser Essay möchte mit der Analyse von Franz Kafkas Kurzgeschichte „Das Urteil“ ein erstes philosophisches Verständnis für das Phänomen des Mitteilens wecken. Dafür soll Kafkas Erzählung hinsichtlich des Mitteilens untersucht werden. Da „Das Urteil“ aus einer Aneinanderreihung von verschiedenen Arten der Mitteilung besteht (Brief, Selbstgespräch, Gespräch) ist dieser Text besonders für die Analyse dieses Phänomens geeignet. So lässt sich der Text als eine Parabel über das Mitteilen lesen. Kafka entwickelt einen spannungsreichen Aufbau zwischen eigentlicher, uneigentlicher und verletzender Mitteilung. Letztere ist weniger eine Mitteilung als vielmehr eine Verurteilung, ein Urteil. Somit kann auch ein innerer Zusammenhang zwischen dem Aufbau des Textes als Aneinanderreihung von Mitteilungen mit dem titelgebenden Ende der Geschichte als

konsequente narrative Strategie verstanden werden.

Anhand dieser Analyse wird ein erster Blick auf das Phänomen der Mitteilung möglich: Es wird gezeigt werden, dass das Phänomen des Mitteilens selbst mit anderen Phänomenen einer zu entwickelnden Lehre des Teilens in Beziehung steht, wie etwa bei Kafka mit dem Phänomen des Ur-Teilens. Abschließend soll versucht werden, die Teilens-Lehre von Theorien, welche vom Atom ausgehen, abzugrenzen. Das Teilen weist immer schon über das Teil hinaus. So könnte weiterhin eine Vorstellung vom Teil gewonnen werden, welche vom Teilen ausgeht.

2. Mitteilen und Urteilen in Kafkas „Das Urteil“

2.1 Methodologische Vorbemerkung – Sinn und Eigensinn

256

Dieser Essay versucht, ein Phänomen von einem Text ausgehend zu beschreiben. Damit ist es fraglich, in welchem Verhältnis Analyse und Text stehen. Eine Interpretation von Kafkas „Urteil“ ist ausdrücklich nicht das Ziel dieser Analyse. Eine Interpretation neigt dazu, ein Sinn-Ganzes eines Textes beschreiben zu wollen, einen Text zu lesen im Sinne eines Deutens. Sie möchte den Text erklären. Allein durch diesen Anspruch wird der Text zu etwas Äußerem und Objektartigen, dem man sich mit einer Vielzahl verschiedener Methoden nähern kann¹. Es scheint gar so, als ob der Text nicht für sich selbst sprechen könnte: anders ist die zweifellos interessante, aber für den Text selbst irrelevante Menge an biographisch-psychologischen Interpretationen nicht zu verstehen, die den Sinn des „Urteils“ vor allem im Leben und der Zeit Franz Kafkas zu verorten sucht². Ebenso wenig versucht sich diese Analyse daran, die „Kritik“ Kafkas an den Institutionen der Familie, des

1 Dies trifft insbesondere auf Kafkas „Urteil“ zu. Für u.a. eine hermeneutische, strukturalistische, gender-theoretische und diskursanalytische Interpretation siehe: Oliver Jahraus und Stefan Neuhaus (Hrsg.), *Kafkas „Urteil“ und die Literaturtheorie: Zehn Modellanalysen*, Reclam, Stuttgart 2002

2 Vgl. für eine Übersicht hierzu etwa Monika Ritzer, „Das Urteil“, in: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hrsg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2010

Staates oder der Gesellschaft aufzeigen zu wollen. Das Gesellschaftliche, Bürgerliche und Erotische an sich scheinen insbesondere in der Literatur zu Kafkas „Urteil“ vielmehr die Themen der Interpretationen zu sein als des Textes selbst³ - wenn der Text davon handeln würde, würde er es selbst mitteilen.

In der folgenden Analyse soll kein Hintersinn im Text aufgesucht werden: es wird davon ausgegangen, dass der Text selbst mitteilt, was er meint, aus seiner Eigensinnigkeit seinen eigenen Sinn bestimmt. Insofern kann man den Ansatz der Analyse als phänomenologisch bezeichnen: Gegenstand der Beschreibung soll nur dasjenige sein, was sich wie von sich aus zeigt⁴. Insofern ist es notwendig, alles außerhalb des Textes (verschiedene tradierte (Vor-)Urteilmöglichkeiten wie Analyseschemen, die Biographie Kafkas, zeitgenössische Normativität) einzuklammern, Epoché zu üben. Die Betrachtung des „Urteils“ soll so vorurteilslos wie möglich geschehen. Auf diese Art der Beschreibung kann eine Reduzierung des Textes auf Biographie, Sinn oder „Kritik“ umgangen werden. Wie man an dieser Vorbemerkung merkt, ist die Frage nach der Methode schon ganz vom Text abhängig, ebenso wie der Text von der Methode. Mit einer oben dargestellten phänomenologischen Analyse werden die Phänomene gewonnen, die sich von sich aus zeigen.

257

Ein Paar von Phänomenen zeigt sich so besonders nachdrücklich im „Urteil“: Mitteilen und Urteilen. Insofern ist die Wahl der aus dem Text herausgegriffenen Phänomene nicht willkürlich. Der Ansatz, das Hauptaugenmerk der Betrachtung auf diese Phänomene (und nicht etwa auf Figuren, Stilmittel oder Sinn) zu lenken, schließt nicht andere Betrachtungsweisen aus, vielmehr ermöglicht er die Fokussierung auf eine neue Betrachtungsweise. So ist die Wichtigkeit der „medialen Komponente“⁵ im „Urteil“ von Jahraus bereits genannt worden, eine konsequente Analyse lag bisher noch nicht vor. Ebenso versteht sich diese Analyse als eine Möglichkeit, die „mediale Komponente“ in einen Zusammenhang mit dem

3 Für eine Interpretation, deren Hauptanliegen das Aufdecken des „kritischen“ Sinnes Kafkas ist, vgl. Oliver Jahraus, *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate*, Reclam, Stuttgart 2006, S. 190-213, v.a. S. 193

4 Bzw. was sich von sich aus mitteilt. Insofern ist eine Analyse des Mitteilens auch mit dem phänomenologischen Programm insgesamt verbunden.

5 Oliver Jahraus, *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate*, Reclam, Stuttgart 2006, S. 195

Titel der Geschichte zu setzen. Ganz im wörtlichen Eigen-Sinn des Textes soll hier aber nicht die Kommunikation oder das Mediale betrachtet werden, sondern das Mitteilen. Inwiefern sich das Mitteilen von Kommunikation und dem Medialen unterscheidet, wird aus der Analyse des Phänomens des Mitteilens selbst nicht gewonnen werden können, und bleibt ein Forschungsdesiderat. An dieser Stelle kann nur die Eigenheit der Teilhaftigkeit, welche das Mit-Teilen auszeichnet, als ein Abgrenzungskriterium gegenüber von dem Medialen und Kommunikation genannt werden.

2.2 Eine kurze Zusammenfassung von Kafkas „Das Urteil“

258

Die Geschichte beginnt an einem warmen Frühlingstag, an dem der Protagonist Georg Bendemann einen Brief an seinen in Petersburg sich befindenden Bekannten schreibt. Jedoch hat das Schicksal den einstigen Freunden gegenteilige Leben beschert: Georg bekam ein gelingendes Leben, sein Petersburger Bekannter ein Mühsames zugeteilt. Da der Erfahrungshorizont nicht mehr derselbe ist, schreibt Georg seinem Freund nur banale Dinge, um ihn mit seinen eigenen Erfolgen nicht zu verprellen. Doch eine wichtige Veränderung in seinem Leben soll er auf Drängen seiner Verlobten doch mitteilen: die Verlobung. Unter dem Einfluss seiner Freundin teilt Georg die Verlobung schließlich auch mit. Dann verändert sich der Ton der Geschichte: Georg geht, das erste Mal seit langer Zeit, in das Zimmer seines Vaters, um ihm mitzuteilen, dass er dem Petersburger Freund von der Verlobung geschrieben hätte. Der Gang zum Vater wird als ein Gang in die Kälte, Dunkelheit, Magerheit und Stickigkeit beschrieben, da in des Vaters Zimmer wegen der geschlossenen Fenster keine frische, warme Luft Einzug erhalten kann, sich das Zimmer auf der Schattenseite der Wohnung befindet und der Vater kaum isst. Der Vater wird durch die Mitteilung seines Sohnes ganz aufgebracht – er meinte, Georg belöge ihn, denn er hätte gar keinen Freund in Petersburg. Von der Thematik ablenkend, ja ausflüchtend beginnt Georg damit, dem Vater Verbesserungsvorschläge hinsichtlich seiner Lebensweise in der Dunkelheit zu geben. Georg legt den Vater ins Bett, doch springt dieser wieder

aus ihm auf, und hält Georg vor, auch den Freund in Petersburg zu belügen, mit dem er schon lange in Kontakt stünde. Er sei des Freundes Vertreter am Ort, und hätte ihn über alles weit ehrlicher und ausführlicher Bericht erstattet als Georg. Aufgrund Georgs charakterlicher Mängel verurteilt der Vater Georg schließlich zum Tode durch Ertrinken, woraufhin Georg sofort aus der Wohnung zum Wasser eilt und sich von der Brücke wirft.

1.3 Die Rolle der Mitteilungen in Kafkas „Das Urteil“

Die Geschichte präsentiert sich zweigeteilt: der erste Teil erzählt von den Briefen Georgs an seinen Petersburger Freund, der zweite schildet das Gespräch zwischen Georg und seinem Vater. Während der Schilderung des Briefeschreibens sind außerdem vom Erzähler eingefügten Erinnerungen Georgs aus Gesprächen mit seiner Verlobten eingebunden. So ist festzustellen, dass die gesamte Geschichte aus zwei Mitteilungsarten besteht – dem brieflichen Verkehr, und dem Gesprochenen. In der Geschichte stehen nicht die eigentlichen Geschehnisse, sondern vielmehr die verschiedenen Mitteilungen und ihre intendierten und nicht intendierten Wirkungen im Vordergrund. Deshalb ist es möglich, Kafkas „Das Urteil“ als eine Parabel⁶ über das Mitteilen zu lesen. Im Folgenden sollen die Mitteilungen näher betrachtet werden.

259

1.3.1 Die Briefe an den Freund: die uneigentlichen Mitteilungen

Die Geschichte beginnt damit, dass Georg einen Brief an seinen Jugendfreund, welcher in Petersburg sein Glück versuchte und dort nicht recht vorankam, beendet hat. Der Erzähler lässt den Leser an Georgs Gedanken hinsichtlich des Briefeschreibens an den Freund teilhaben: „Was wollte man einem solchen Manne schreiben, der sich offenbar verrannt hatte, den man bedauern, aber nicht helfen konnte.“⁷ In der Frage, was man schreiben könne, zeigt sich das Problem, dass Georg mit dem Freund nichts mehr zum Teilen hat – weder könnte der

6 Zur Parabelartigkeit von Kafkas Geschichten vgl. etwa Zadie Smith, „*The limited cycle is pure*“, in: *New Republic* Vol. 229 Issue 18, New York 2003, S. 33-40

7 Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, DzL/KA, Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Wolf Kittler und Gerhard Neumann, Fischer, Frankfurt a.M. 1994, S.44

Freund Hilfe annehmen oder solche akzeptieren, noch ist darauf zu hoffen, dass sich sein Leben zum Besseren wende: „Aus diesen Gründen konnte man ihm, wenn man überhaupt noch die briefliche Verbindung aufrecht erhalten wollte, **keine eigentlichen Mitteilungen** [Hervorhebung B.K.] machen, wie man sie ohne Scheu auch den entferntesten Bekannten geben würde.“⁸ Dieser Satz ist für eine Analyse von Mitteilungen bei Kafka entscheidend: Kafka führt hier eine Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen Mitteilungen ein. Eine eigentliche Mitteilung wäre eine, mit der man das Eigene mitteilt, eine uneigentliche Mitteilung ist eine solche, indem man nichts Eigenes mitteilen möchte. Kafka beschreibt die uneigentlichen Mitteilungen, die Georg dem Freunde brieflich zukommen lässt, wie folgt: „So beschränkte sich Georg darauf, dem Freund immer nur bedeutungslose Vorfälle zu schreiben, wie sie sich, wenn man an einem ruhigen Sonntag nachdenkt, in der Erinnerung ungeordnet anhäufen.“⁹ Das Uneigentliche ist das Bedeutungslose, das Ungeordnete. Dazu bedarf es aber gewisser Konzentration, eines gewissen Zwanges: ohne Nachdenken fallen Georg die bedeutungslosen uneigentlichen Mitteilungen nicht ein, sie drängen sich nicht auf.

260

Weiterhin zeigt Kafka, dass die Art der Mitteilung stark vom Anderen abhängt – und, so scheint es an dieser Stelle, ist die Möglichkeit des Mitteilens einem Bekannten gegenüber schwieriger, in Georgs Fall sogar unmöglich, als es eine Mitteilung gegenüber einem anonymen Fremden wäre. Diese Schwierigkeit, diese Unmöglichkeit zur eigentlichen Mitteilung erwächst aus der Scheu. Die Scheu entsteht aus der persönlichen Diskrepanz, die sich auftut, Georg schämt sich ob seines recht erfolgreichen Weges gegenüber dem Jugendfreund, dessen Weg wenig erfolgsversprechend gewesen ist. Er schämt sich seiner Erfolge, und weiter sogar, seines nun eingeschlagenen Lebensweges: „Der Freund aber hatte keine Ahnung von dieser Veränderung.“¹⁰ Diese Veränderung der Lebensumstände zum Besseren hin ließ die alten Gleichheiten, die Gemeinsamkeiten verloren gehen, der Briefkontakt ist zu einem ungleichen geworden.

Die Nötigung zur uneigentlichen Mitteilung geschieht, um den Briefverkehr nicht

8 Ebd., S. 45

9 Ebd., S. 46.

10 Ebd.

abbrechen lassen zu müssen. Der Empfänger dieser Briefe mit den uneigentlichen Mitteilungen, die Hilfe apriori für aussichtslos abtun, ist ein nicht erreichbarer anonymer Freund, ein Brieffreund in fernster Distanz.

Der Wille Georgs hinter diesen Briefen, die nur uneigentliche Mitteilungen beinhalten, ist scheinbar der Schutz des Freundes: „Er [Georg] wollte nichts anderes, als die Vorstellung ungestört lassen, die sich der Freund von der Heimatstadt in der langen Zwischenzeit wohl gemacht und mit welcher er sich abgefunden hatte.“¹¹

1.3.2 Das Gespräch mit der Verlobten und die Bekanntgabe der Verlobung – der Entschluss zur eigentlichen Mitteilung

In indirekt wiedergegebenen Gesprächen mit seiner Verlobten Frieda Brandenfeld wird der Kontakt zwischen den Brieffreunden erneut thematisiert. Auf die Frage Friedas, warum er dem Freund nicht schreibe, dass er sich verlobt hätte, erwidert Georg, dass er den Freund nicht stören wolle: „er würde wahrscheinlich kommen, wenigstens glaube ich es, aber er würde sich gezwungen und geschädigt fühlen, vielleicht mich beneiden und sicher unzufrieden und unfähig, diese Unzufriedenheit jemals zu beseitigen, allein wieder zurückfahren“¹². Mit dieser Haltung zum Freund teilt er nichts mehr mit ihm, er urteilt über ihn, ohne sich dies explizit zu verdeutlichen. Er billigt dem Freund keine freie Entscheidung über sein Kommen und seine Aufnahme der Verlobung Georgs zu. Das Urteilen Georgs über den Freund fasst Georg selbst jedoch als Rücksicht auf.

Doch durch das Drängen seiner Verlobten, die das Verschweigen „eigentlich“¹³ kränkt, revidiert Georg sein Urteil. Er ändert seine eigene Haltung: „So bin ich und so hat er mich hinzunehmen, [...] ich kann nicht aus mir einen Menschen herauschneiden, der vielleicht für die Freundschaft mit ihm geeigneter wäre, als ich es bin“¹⁴. Aufgrund dieser veränderten Haltung fasst Georg den Entschluss, die eigentliche Mitteilung, die Verlobung, bekanntzugeben, und fügt diese dem

11 Ebd., S. 47.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 48.

14 Ebd.

langen Brief an den Freund noch hinzu. Dies geschieht allerdings in einer äußerst anbiedernden Art und Weise – statt auf seine eigene Perspektive näher einzugehen, preist er den Nutzen, den Friedas Freundschaft dem Freunde bringen wird, an. Dies geschieht aus Georgs Rücksicht, welche für ihn wirklich ist, da er aus seiner Sicht in einem moralischen Dilemma gefangen ist. Die Art und Weise, in welcher Georg dem Freund die eigentliche Mitteilung übermittelt, geschieht nicht durch eine „große Loslösung“¹⁵, das heißt, die Mitteilung geschieht aus Pflichtbewusstsein, nicht aus einem sich ebenso wie den Anderen bejahenden Willen zur Freundschaft.

262

Durch die nun im Brief enthaltene eigentliche Mitteilung fällt es Georg nun sichtbar schwer, den Brief gehen zu lassen und abzusenden: „Mit diesem Brief in der Hand war Georg lange, das Gesicht dem Fenster zugekehrt, an seinem Schreibtisch gesessen“¹⁶. Hier wird deutlich, dass es ungleich schwerer ist, eine eigentliche statt einer uneigentlichen Mitteilung zu machen, und ebenso schwer, diese auch auf den Weg zu bringen. Dies scheint im Falle Georgs vor allem deshalb so zu sein, weil er es nie unternahm, eigentliche Mitteilungen zu formulieren und anzubringen. Während das Uneigentliche einiges Nachdenken erfordert, so ist das Eigentliche schnell gefunden; doch lässt sich das Uneigentliche, wenn gefunden, leicht ausführen und darstellen, wohingegen das Eigentliche sich versteckt und mit Andeutungen begnügt. Das Eigentliche bleibt länger im Gedächtnis, während das Uneigentliche, kaum geschrieben, schon vergessen ist. Auch im Absenden zeigt sich ein Unterschied: Nach dem Nachdenken lässt sich das Uneigentliche viel leichter loswerden, wohingegen das Loslassen des Eigenen eine Bedenklichkeit provoziert.

1.3.2 Die verurteilende Mitteilung

Georg begibt sich schließlich, offenbar immer noch nach Bestätigung für die eigene Mitteilung suchend, zu seinem Vater: „Ich wollte dir **eigentlich** nur sagen

15 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA Bd. 2, S. 15.

16 Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, DzL/KA, Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Wolf Kittler und Gerhard Neumann, Fischer, Frankfurt a.M. 1994, S. 49.

[...] das ich nun doch nach Petersburg meine Verlobung angezeigt habe [Hervorhebung B.K.]¹⁷. Von des Vaters Zimmer trennt ihn nur ein schmaler, jedoch lange Zeit nicht überschrittener Gang. Die Geschehnisse im Zimmer des Vaters lassen sich schwer deuten, sie sperren sich gegen eine eindeutige Interpretation. Jedoch kann man sagen, dass diese Geschehnisse gewissermaßen als ein Spiegelbild zur vorherigen Szene in Georg Zimmer zu verstehen sind. Dies wird durch die konträren Stimmungen deutlich: wo es in Georgs Zimmer hell, freundlich, warm und luftig war, so ist es beim Vater dunkel, ungemütlich, kalt und stickig. Auch die Figuren selbst sind nun diametral entgegengesetzt: jung, kräftig und glücklich schien dem Leser Georg bisher, der Vater wird als alt, schwach und enttäuscht eingeführt. Die sich verändernde Stimmung teilt sich selbst durch die verschiedenen Räumlichkeiten mit. Durch die Verwandtschaft der beiden Figuren, sowie das Leben in einer gemeinsamen Wohnung wird aber der Zusammenhang der beiden Seiten betont.

Auch im Mitteilen sind die Figuren konträr: wo Georg lieber täuscht um den gemeinsamen Friedens willen, so fordert der Vater die Ent-Täuschung, ganz ohne Rücksicht auf die Gefühle des Anderen: „es ist nichts, es ist ärger als nichts, wenn du mir jetzt nicht die volle Wahrheit sagst“¹⁸. So ist es auch verständlich, wenn der Vater den Sohn fragt: „Täusche mich nicht. Hast du wirklich diesen Freund in Petersburg?“¹⁹ – damit meint er nicht etwa, ob der Freund in Petersburg überhaupt existiere, sondern ob Georg überhaupt noch der Freund des Petersburger Bekannten ist. Durch diese Art zu fragen und seine äußere Erscheinung wird der Vater Georg zum „Schreckbild“²⁰ – zum Schreckbild seiner selbst. In der Figur des Vaters formulieren sich genau die Ängste, die Georg bisher dazu trieben, eigentliche Mitteilungen zu vermeiden, etwa die Angst, den Freund dadurch zu verprellen, die Freundschaft aufgeben zu müssen oder zu seinem eigenen Leben zu stehen und nicht nur zu den dem Anderen genehmen Seiten des eigenen Lebens. So kulminiert die rücksichtslos enttäuschend Rede des Vaters in den Wor-

17 Ebd., S. 50.

18 Ebd., S. 52.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 56.

ten, welche Georg so auch dem Freund in Petersburg mitteilen könnte: „Bleib, wo du bist, ich brauche dich nicht! Du denkst, du hast noch die Kraft, hierher zu kommen und hältst dich bloß zurück, weil du so willst. Daß du dich nicht irrst! Ich bin noch immer der viel Stärkere“²¹. Diese Worte richtet aber nicht Georg an den Freund, sondern der Vater an Georg.

Die enttäuschende, rücksichtslose, aber auch wahre Art des Mitteilens hat der Vater auch dem Petersburger Freund gegenüber angewandt: so schrieb er ihm, ebenso wie sein Sohn Georg, Briefe, in denen er schonungslos offen bereits all jenes mitteilte, was Georg verschwieg. Der Vater stellt die beiden Arten von Briefen ihrem Nutzen nach gegenüber, indem er sagt: „Deine Briefe [Georgs] zerknüllt er ungelesen in der linken Hand, während er in der Rechten meine Briefe zum Lesen sich vorhält“²². Hier zeigt sich der Wert der eigentlichen Mitteilungen gegenüber der Uneigentlichen: wo das uneigentlich Mitgeteilte unlesbar ist, so ist das eigentlich Mitgeteilte etwas, was man hochheben kann, was hervorsticht.

264

Die schonungslose Art des Mitteilens, der Rede des Vaters gipfelt schließlich in einem schonungslosen Urteil: er verurteilt Georg zum Tode durch Ertrinken, weil er ein teuflischer Mensch sei - Georg muss untergehen. Die Grundlage für diese Verurteilung besteht in der Eigentlichkeit Georgs: „Jetzt weißt du also, was es noch außer dir gab, bisher wußtest du nur von dir! Ein unschuldiges Kind warst du ja **eigentlich**, aber **noch eigentlicher** warst du ein teuflischer Mensch! [Hervorhebungen B.K.]“²³. Der Urteilsspruch des Vaters, des Schreckbildes seiner selbst, betont zuerst den Anderen als Anderen, welchen Georg nicht wahrnahm – so war der Freund in Petersburg nur das, wie Georg ihn beurteilt hatte. Auch die Zweiseitigkeit von Georgs Rücksicht wird angesprochen: wo er als Kind, als unschuldig erscheinen möchte, erscheint er durch seinen fehlenden Willen zur eigentlichen Mitteilung eigentlicher, d.h. eigentlich als teuflischer Mensch, als täuschender Mensch.

3. Von Kafkas Mitteilungen zum Phänomen des Mitteilens

21 Ebd., S. 58.

22 Ebd., S. 59.

23 Ebd., S. 60.

Was ist eine Mitteilung? Diese Frage scheint leicht zu beantworten, wenn man aufzählt, in welchen Formen sich Mitteilungen wie etwa in Kafkas „Urteil“ ausdrücken können: in Briefen, in Gesprächen, in Zeichen, in Stimmungen. Damit ist aber noch nicht geklärt, was Mitteilen eigentlich meint. So könnte man weiter erklären, dass eine Mitteilung ein Vorgang zwischen mindestens zwei Sprechern, Schreibern oder sonstigen sich miteinander austauschenden Akteuren ist. Eine dritte Möglichkeit, sich dem Mitteilen zu nähern, ist über das Verständnis des Wortes selbst zu erreichen: offenbar soll ein Teil eine Mittelposition einnehmen, oder etwas soll mit (einander) geteilt werden. Diese letzteren zwei Möglichkeiten, das Mitteilen zu verstehen, stehen einander gegenüber: wenn ein Teil sich eine Mitte sucht, so bleibt das Teil eigentlich ungeteilt (aber in anderer Position), falls aber etwas mit geteilt werden soll, so betrifft das Teilen dieses Etwas, den Inhalt einer Mitteilung, selbst. Diese Auffassungen des Mitteilens stehen sich aber nur solange gegenüber, wie man annimmt, dass Teilen das Gleiche meint wie Halbieren. Gerade hierin besteht das philosophische Problem im Phänomen des Mitteilens, welches sich durch unsere Sprache bereits anzeigte: beim Mitteilen ist es nie von vornherein klar, inwiefern die Mitteilung auch, falls überhaupt, geteilt wird – das heißt, ob sie auf- oder gar angenommen wird.

Deshalb muss die Mitteilung vor allem unter dem Blickpunkt des Anderen untersucht werden. So ist dasjenige, das Teil, was mit geteilt werden soll, immer auch Mitteilung eines Teils von einem Selbst, den man mit einem Anderen teilen kann. Doch gerade durch das Intersubjektive wird deutlich, wie stark die Mitteilung von der Erscheinung des Anderen abhängt – ist die Erscheinung einschüchternd, freundlich, überrücksichtsvoll oder selbstlos bis zur Selbstverleugnung? All dies ändert nicht nur die Art der Mitteilung, sondern die Mitteilung selbst. Dies zeigt sich beispielsweise darin, inwiefern sich Sprache, Ton oder Haltung der Mitteilung erst ergeben aus der erwarteten Erwiderung durch den Anderen.

Nun scheint es aber das Spezifikum des Mitteilens zu sein, dass derjenige, der etwas zum Mitteilen hat, dies in Gänze (zumindest in Gänze der Intendierung nach, oft aber auch darüber sogar noch unfreiwillig hinaus) an den Empfänger der Mitteilung übermittelt, ohne das ihm nur ein kleinster Teil des Mitgeteilten durch das Mitteilen verloren ginge. Doch was soll das Ganze einer Mitteilung

sein? Deutet das Wort nicht bereits an, dass immer nur ein Teil eines Ganzen sich mit teilen kann? Ein Teil kann niemals etwas Ganzes sein, deshalb ist die Mitteilung immer teilhaft. Es kann aber auch das Ganze einer Mitteilung geteilt werden – wobei das Ganze jedoch nie vollständig zu erfassen wäre.

Wenn das Mitteilen wie beschrieben verstanden wird, so ist es zugleich Phänomen wie Phänomenologie selbst. Ein Erforschen des Phänomens des Mitteilens kann einen Weg zur Phänomenologie des Mitteilens anbieten, welchen zu beschreiten Aufgabe zukünftiger Forschungen sein wird²⁴.

Wie in Kafkas Geschichte „Das Urteil“ gesehen, tritt das Mit-Teilen mit anderen Phänomenen des Teilens in Beziehung, wie etwa dem Ur-Teilen. Hier ließen sich Untersuchungen zu einer möglichen Theorie des Teilens – als Forschungen an den Phänomenen des Teilens – anschließen, beispielsweise eine Analyse des Verhältnisses vom Mit-Teilen zum Aus-Teilen, Um-Teilen, Ver-Ur-Teilen oder Ver-Teilen. All dies wären Elemente einer Teilens-Lehre, die nicht vom Atom ausginge, sondern vom Phänomen des Teilens. Das Teilen weist immer schon über das Teil hinaus. Es könnte weiterhin eine Vorstellung vom Teil gewonnen werden, welche vom Teilen ausgeht, sodass sich eine Absolutsetzung eines scheinbar autarken Teils verhindern ließe. Insofern wäre eine solche Theorie des Teilens ein Teilbereich einer Oikologie, indem sie nach der oiko-ökonomischen Metapher des Teilens in Ethik, Politik bis hin zur Teilchenphysik fragt.

4. Schluss

Dieser Essay versuchte das Phänomen des Mitteilens anhand von Kafkas Geschichte „Das Urteil“ als philosophisches Problem einzuführen. Diese Geschichte bot sich deshalb an, weil sie um das Problem der Mitteilung der Verlobung Georgs kreist. So zeigten sich nach einer kurzen Analyse des Vorverständnisses

24 Bereits Eugen Fink wies in seinem späteren, „kosmologischen“ Denken auf die Gemeinschaft stiftende Funktion des Mitteilens hin, wie sie sich vor dem Hintergrund einer „Ur-teilung im Sein“ im „Teilen von Welt“ vollzieht (Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz*, herausgegeben von Franz-A. Schwarz, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987).

vom Mitteilen in Kafkas Kurzgeschichte gewisse Merkmale wieder, welche sich bereits in der ersten Betrachtung des Mitteilens andeuteten: etwa, dass das Mitteilen sich in verschiedenen Formen vollziehen kann: schriftlich, mündlich oder durch Zeichen und Stimmungen. Das Verhältnis zum Empfänger der Mitteilung ist in Kafkas Geschichte äußerst wichtig, da sich daraus die Art des Mitteilens ergibt. Kafka führte im „Urteil“ zwei Arten des Mitteilens vor: ein eigentliches Mitteilen und ein Uneigentliches. Als dritte Mitteilungsart könnte man auch das rücksichtlose Mitteilen des Vaters begreifen. Allerdings teilt der Vater eher aus als mit, sodass seine Mitteilungen vielmehr Verurteilungen sind. Somit wurde ersichtlich, dass das Mitteilen mit anderen Formen des Teilens, wie etwa dem Urteilen, in Beziehung steht. Weiterhin entwickelt sich parallel zu den Mitteilungsarten der intendierte Verletzungsgrad: wo bei der uneigentlichen Mitteilung alles geschönt und damit auch geschont ausgedrückt wird, so birgt die eigentliche Mitteilung bereits die Verletzungsgefahr. Das Verurteilen ist in seiner Schonungslosigkeit gar als bewusste Verletzung zu verstehen.

Literatur

- Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz*, herausgegeben von Franz-A. Schwarz, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987.
- Oliver Jahraus, *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate*, Reclam, Stuttgart 2006.
- Oliver Jahraus und Stefan Neuhaus (Hrsg.), *Kafkas „Urteil“ und die Literaturtheorie: Zehn Modellanalysen*, Reclam, Stuttgart 2002.
- Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, DZL/KA, herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Wolf Kittler und Gerhard Neumann, Fischer, Frankfurt a.M. 1994.
- Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dtv, München, Neuausgabe 1999.
- Monika Ritzer, „Das Urteil“, in: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hrsg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2010.
- Zadie Smith, „The limited cycle is pure“, in: New Republic Vol. 229 Issue 18, New York 2003.
-

Bernhard Waldenfels

269

Red se daje (Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre)

Članek se z obravnavo téme reda dotika motiva, ki nam omogoča, da določimo nekatere točke križanja med sodobnim nemškim in francoskim mišljenjem. Pri tem ne gre za nekakšno *quérelle franco-allemande*. Resnično konfliktna diskusija, če odmislimo napol neuspele poskuse ali priložnostne, večinoma zapoznele izraze spoštovanja, med njima nikoli ni bilo. Zato se mi zdi plodno izhajati iz stvarnega vprašanja, ki priklicuje kontraste, resonance in disonance in obenem presega nacionalen bratski spor. Poleg tega obstojijo številne divergence znotraj nemškega in francoskega govornega prostora misli, ki onemogočajo, da bi med njima nastala zaprta fronta.

Ključne besede: red, kontingenca, redno, izredno, tuje, responzivnost.

Bernhard Waldenfels

There is Order (Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre)

Debating the theme of order the article touches upon a motif, which enables us

to establish several crossing points between German and French contemporary thought, however not in the sense of a *quérelle franco-allemande*. If we abstract from the few half failed attempts or from the occasional, mostly belated expressions of respect, there never has been a truly controversial discussion between them. That is why I find it productive to proceed from a question, which calls into plain sight the contrasts, resonances and dissonances and simultaneously surpasses the national brotherly dispute. At the same time there exist numerous divergences within the German and the French spaces of thinking that impede the formation of a closed front between them.

Key words: order, contingency, the ordinary, the extraordinary, the alien, responsibility.

Lubica Učník

270

Znanost in Lebenswelt

V prispevku poskušam z namenom refleksije o svetu, v katerem živimo, ponovno obravnavati Husserlova in Patočkova razmišljanja o življenjskem svetu v njegovem nasprotju z »znanstvenimi« deskripcijami, o katerih navadno menimo, da so »pravilen« način poznavanja sveta. Upoštevati moramo zgodovino idej, da bi videli, kako je naša današnja govorica v življenjskem svetu nasičena s formaliziranim jezikom znanosti. S ponovno obravnavo Husserlovih in Patočkovih pojmovanj lahko nanovo premislimo pot, ki sta jo zarisala oba misleca.

Ključne besede: Lebenswelt, naravoslovje, Husserl, Patočka, Heisenberg.

Lubica Učník

Science and Lebenswelt

In this paper, I propose to revisit Husserl's and Patočka's notions of the life-world to reflect on the world we live in, as opposed to the 'scientific' descriptions which we so commonly take to be the 'correct' way of knowing the world. We need to consider the history of ideas to see how our present-day language in

the life-world is saturated by the formalised language of sciences. By revisiting Husserl's and Patočka's debate we can consider anew the path that both thinkers sketched.

Key words: Lebenswelt, natural science, Husserl, Patočka, Heisenberg.

Azelarabe Lahkim Bennani

Agonistična demokracija, življenjske oblike in vrednostni pluralizem

V marsikateri izmed arabskih in islamskih dežel so duhovi dandanes razdeljeni med zagovorniki modernega prava in pripadniki božanskega zakona. Po mnemju udeležencev je ta razkol znamenje globoke socialne krize. Jaz pa verjamem, da je takšen razkol med frontami znamenje za to, da se družba nahaja v žgočem gibanju. Ker se mnenja udeležencev glede vprašanja, v čem naj bi obstajalo skupno socialno dobro v družbi, razlikujejo, je politična delitev družbe na desne in leve stranke, na laična in religiozna gibanja zdrava predpostavka za demokratičen razvoj skupnosti.

Ključne besede: islam, demokracija, religija, vrednote, življenjske oblike.

Azelarabe Lahkim Bennani

Agonistic democracy, forms of life and pluralism of values

In many of the Arabic and Islamic countries today the spirits are divided between the advocates of modern jurisprudence and the supporters of divine law. According to the participants in this debate the schism is a sign of a profound social crisis. I however believe that such a schism between the fronts is a sign that the society is in an ardent movement. Since the opinions of the participants regarding the question, what is the common social good in a society, are different the political divisions into the rightwing and the leftwing parties, into the laic and the religious movements are a healthy presupposition for a democratic development of the community.

Key words: Islam, democracy, religion, values, life forms.

Chung-Chi YU

Husserl o Kitajski in o kulturnem centrizmu

Pričujoči esej obravnava Husserlov diskurz o kulturi s posebnim poudarkom na njegovih opazkah o Kitajski. Čeprav se Husserl nikdar resno ni ukvarjal z nobeno specifično civilizacijo onkraj Evrope, za primer pogosto jemlje Kitajsko, ko govori o kulturni razliki. V njegovih očeh je Kitajska tipično tuja in nedoumljiva kultura. Z raziskovanjem njegovih misli o Kitajski lahko pridobimo največji uvid v način, kako misli razliko med Evropo in Neevropo, in tudi v to, kaj pomeni srečati tujo kulturo. Prispevek se potemtakem najprej osredotoča na vprašanja o tem, kako Husserl pojmuje odnos med Evropo in Neevropo nasploh in kako analizira izkustvo srečanja s tujo kulturo. V nadaljevanju pa sledi refleksija o problemu kulturnega centrizma.

Ključne besede: Husserl, kulturna razlika, Kitajska, Evropa, evrocentrizen.

Chung-Chi YU

Husserl on China and Culture Centrism

The present essay reexamines Husserl's discourse on culture with special emphasis on his remarks about China. Even though Husserl has never been seriously concerned with any specific civilization beyond Europe, he takes China as example frequently when dealing with cultural difference. China is deemed as the typically alien and incomprehensible culture in his eyes. An investigation into his thoughts about China may provide us with the most insight into how he thinks about the difference between Europe and non-Europe as well as what it means to encounter alien culture. Thus the paper will first deal with the questions as regards how Husserl conceives of the relation between Europe and non-Europe in general and how he analyzes the experience of encountering alien culture. Reflections will then be made in relation to the problem of culture centrism.

Key words: Husserl, cultural difference, China, Europe, eurocentrism.

Liangkang NI**Genealogija morale in fenomenologija moralne zavesti**

Misel F. Nietzscheja o genealogiji morale je nenavaden glas v njegovem času, medtem ko danes, čeprav v močvirju notranjih protislovij, predstavlja neke vrste splošno orientacijo moralnega vrednotenja. Toda Nietzschejeva genealogija morale je zgolj uvod v članek, avtor upa, da bo na koncu zarisal karakterizacijo fenomenološkega delovanja moralne zavesti. Ne glede na to, ali fenomenologija moralne zavesti E. von Hartmanna pripada realni deskriptivni analizi fenomenologije moralne zavesti ali ne, lahko vsaj poskusimo formulirati nekaj temeljnih značilnosti fenomenološkega delovanja moralne zavesti.

Ključne besede: Nietzsche, von Hartmann, phenomenology, moral moral consciousness.

273**Liangkang NI****Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness**

F. Nietzsche's thought of the genealogy of morality is the unusual voice in his age. Whereas today, though in a morass of internal contradictions, it represents a kind of general orientation of moral evaluation. But Nietzsche's genealogy of morality is merely a lead-in in this article, the author hopes that in the very end it could bring out a characterization of the phenomenological work of moral consciousness. No matter whether E. von Hartmann's phenomenology of moral consciousness belongs to real descriptive analysis of phenomenology of moral consciousness or not, we can at least try to formulate a few fundamental properties of the phenomenological work of moral consciousness.

Key words: Nietzsche, von Hartmann, phenomenology, moral moral consciousness.

Paul S. MacDonald**Leibniz, pessimism in smrtna kazen**

Pričujoči članek raziskuje drugačen pristop k vrednosti smrtne kazni na temelju Leibnizovih metafizičnih principov: fenomenalne izraznosti monad, prestabilirane harmonije, super-esencializma, posameznikovih notranjih programov in svobode moralnega akterja, da deluje kot »mali bogovi«. Članek predstavi Leibnizovo podobo posameznika, ki se svobodno odloči, da prispeva k moralnemu pessimumu (najslabšemu dejanskemu stanju komposibilnosti), in kompenzacijsko shemo, ki terja napor skupnosti racionalnih akterjev, da bi ponovno vzpostavili splošno ravnotežje moralno dobrega. V skladu s tem zaradi koristi umne skupnosti duhov obstoji pozitivna zahteva za zaklinjanje smrtne kazni za morilca, čigar individualni pojem prispeva k pessimumu in čigar neprekinjeno življenje zaustavlja trud, da bi dosegli optimalno stanje, v katerem moralno dobro prevlada moralno slabo.

Key words: death penalty, Leibniz, moral pessimum, moral evil, rationality

274

Paul S. MacDonald

Leibniz, the pessimum and the Death Penalty

The moral and/or juridical arguments for abolishing the death penalty as it now stands succeed to some degree because the moral and/or juridical arguments for the death penalty are weak. Such arguments only have to show that the currently cited grounds for upholding the death penalty fail to meet the rationales and criteria that their adherents advance. However, arguments for or against the death penalty appeal to moral principles which are not neutral with regard to metaphysical issues; moral assertions come with ontological and epistemic commitments. No argument about equity or fairness or justice can be made without premises which express what kinds of things there are, what one can be said to know, and what an agent is free to do. This paper explores a different approach to the merits of the death penalty based on Leibniz's metaphysical principles: monads' phenomenal expression, pre-established harmony, super-essentialism, individuals' inner programs, and moral agents' freedom to act like "little gods". This paper presents Leibniz's picture of an individual who freely chooses to con-

tribute to the moral pessimism (the worst compossible state-of-affairs) and the compensatory scheme that requires an effort by a community of rational agents to redress the overall balance of moral good. On this view, there is a positive requirement for the benefit of a community of minds to invoke the death penalty for a murderer whose individual concept contributes to the pessimism, and whose continued life retards efforts to achieve an optimum state where moral good outweighs moral evil.

Key words: death penalty, Leibniz, moral pessimism, moral evil, rationality.

Silvia Stoller

Genealogija gender teorije? Genealogija gender prakse?

Zgodovina modernih študij spola (Gender Studies) v 20. stoletju samo sebe dojema kot zgodovino bolj in bolj diferenciranih in popolnoma divergentnih gender teorij, kakor da bi obstoječo teorijo vselej znova nadomestila druga, boljša teorija. V eseju bom kritično obravnavala idejo takšnega genealoškega napredovanja in revidirala podobo disparatnih gender pristopov. Sklicujoč se na Simone de Beauvoir, Luce Irigaray in Judith Butler bom poskusila pokazati, da domnevno nekompatibilne gender teorije niso tako nekompatibilne, kot se zdi. S tem se odpira vprašanje, ali revidirana interpretacija zgodovine gender teorij vključuje tudi nove gender prakse.

Ključne besede: Beauvoir, Irigaray, Butler, gender teorija, gender praksa.

Silvia Stoller

Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practice?

The history of modern Gender Studies in the 20th century presents itself as the history of increasingly differentiating and totally divergent gender theories, as if an existing theory has always been replaced by another, better theory. In this essay, I will critically examine the idea of such a genealogical progression and revise the image of disparate gender approaches. With reference to Beauvoir, Iriga-

ray and Butler, I will argue that the supposedly incompatible gender theories are not as incompatible as they seem. This opens the question of whether a revised interpretation of the history of gender theories involves new gender practices.

Key words: Beauvoir, Irigaray, Butler, gender theory, gender practice.

Stephan Günzel

Deleuze in fenomenologija

Na vprašanje o tem, kakšen je Deleuzov odnos do fenomenologije, je mogoče odgovoriti na različne načine. Na eni strani tako, da navedemo, kakšno je Deleuzovo zadržanje do avtorjev, ki lahko veljajo za fenomenologe, torej za Husserlove naslednike. Na drugi strani pa lahko podamo definicijo tega, kaj fenomenologija hoče, in nato iščemo paralele z Deleuzovim mišljenjem. Slednjič se lahko v zvezi s tem vprašamo, ali predstavlja Deleuzova filozofija postavitev fenomenologije 20. stoletja pod vprašaj ali pa njen nadaljnji razvoj – da, ali jo sploh lahko obravnavamo kot fenomenologijo.

Ključne besede: Deleuze, fenomenologija, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty.

Stephan Günzel

Deleuze and Phenomenology

The question, what is Deleuze's relation towards phenomenology, can be answered in different ways. On the one hand in such a manner, that we discuss Deleuze's attitude towards authors we could classify as phenomenologists, as being therefore Husserl's followers. On the other hand, however, we can give a definition of that what phenomenology tries to achieve and thereupon search for the parallels with Deleuze's thinking. In this regard, finally, we can ask ourselves, does Deleuze's philosophy represent a radical questioning of phenomenology of the 20th century or its further development – yes, we can ask, if it can be discussed as phenomenology at all.

Key words: Deleuze, Phenomenology, Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty.

Žarko Paić:

Bog brez religije? Praznina sveta in odprtost dogodka

Osrednji namen članka je obravnava problema razmerja med božanskim in svetom v dobi postmetafizičnega obrata. Avtor poskuša pokazati, da tako imenovani religiozni prepoved v današnji postsekularni družbi ni bil nič drugega kot zgolj še ena oblika nihilizma moderne metafizike. Religije ne moremo več pojmovati na temelju tradicionalne onto-teološke metafizike, v kateri je Bog bil mišljen kot najvišje bitje in v kateri je človek vselej bil definiran kot entiteta ali zbir vrednot, ki ji vlada božansko gospostvo, zaznamovano z večnimi resnicami. Sledeč Heideggrovi destrukciji tradicionalne ontologije in Derridajevi dekonstrukciji zahodne metafizike vprašanja božanskega in sveta ne moremo več dojeti kot teološko predhodnega uvida v krhkost utemeljujočih dejanj. Zato moramo vprašanje o razmerju med Bogom, človekom, naravo in svetom odpreti na popolnoma drugačen način. Z biogenetiko in konstrukcijo objektov gredo tehnološke znanosti onkraj konca filozofske in teološke interpretacije identitete sveta. Avtor analizira nekatere pomembne opazke znotraj Vattimove »postmetafizične vere« in sklepa, da sleherni filozofski in religiozni poskus restitucije Boga onkraj metafizike pomeni nostalgijo po metafizičnem redu zgodovine, ki je razpadel v neredu. Odločilno vprašanje prihodnosti v poskusu gledanja onkraj redukcije v filozofiji in religiji nasploh, navsezadnje, postane vprašanje človekovega odnosa do sakralnega.

Ključne besede: religija, postmetafizična religija, svet, destrukcija, dekonstrukcija.

Žarko Paić

God without Religion?

The Emptiness of the World and Event Openness

The main intention of the article is to discuss the problem of the relationship of the divine and the world in the age of postmetaphysical reversal. The author

attempts to show that the so-called religious revival in postsecular society today has been nothing than just another form of nihilism of modern metaphysics. Religion can no longer be upheld on the basis of traditional onto-theological metaphysics in which God is thought as the highest being, and the man always is defined as an entity or a set of values which is governed by the divine reign marked by eternal truths. Following Heidegger's destruction of traditional ontology and Derrida's deconstruction of the western metaphysics the question of the divine and the world can no longer be considered a theologically unprecedented insight into the fragility of the foundation acts. Therefore, the question of the relationship between God, man, nature and the world should be opened in a completely different way. Techno-Sciences with biogenetics and construction of objects go beyond the end of philosophical and theological interpretation of the identity of the world. The author analyzes some important remarks of Vattimo's "postmetaphysical faith" and concludes that every philosophical and religious attempt to restore God beyond metaphysics means the nostalgia for the metaphysical order of history that fell apart in the disorder. Finally, the question of man's relationship towards the sacred becomes a crucial question of the future in looking beyond the reduction in philosophy and religion in general.

278

Key words: religion, postmetaphysical religion, world, destruction.

Ilya Inishev

Heideggrova filozofija umetnosti v luči sodobne estetike in teorije podobe

Članek razbira in obravnava dva temeljna predpogoja za plodno interpretacijo in recepcijo Heideggrove filozofije umetnosti. Prvi je rekonstrukcija in analiza vloge, ki jo je problematika umetnosti igrala v teoretski genezi t. i. »obrata« (»die Kehre« v nemščini) na Heideggrovi filozofski poti v tridesetih letih 20. stoletja. Drugi predpogoj je uspešna integracija Heideggrovih idej o naravi umetnosti v sodobne diskusije o pojmovanju estetskega, njegovih spremenljivih meja in funkcij. Članek se osredotoča na epistemološke, prostorske in materialne vidike Heideggrove koncepcije umetnosti, ki so še posebej zanimivi v kontekstu sodob-

ne estetske teorije, kompetenčne sfere katere segajo od področja umetnosti do raznolikosti estetskih izkustev v vsakdanjem življenju.

Ključne besede: Heidegger, umetnost, resnica, estetsko izkustvo, medialnost.

Ilya Inishev

Heidegger's Philosophy of Art in the Light of Contemporary Aesthetics and Image Theory

The article identifies and discusses two basic prerequisites for the fruitful interpretation and reception of Heidegger's art philosophy. The first is the reconstruction and analysis of the role, which the problematic of art played in the theoretical genesis of the so-called "turn" ("die Kehre" in German) in Heidegger's philosophical pathway that took place in the 1930s. The second prerequisite is a successful integration of Heidegger's ideas to the nature of art into the contemporary discussions around the notion of the aesthetic, its changing boundaries and functions. The article focuses on epistemological, spatial, and material aspects of Heidegger's conception of art, which are especially of interest in the context of contemporary aesthetic theory, whose sphere of competence ranges from the region of art to the variety of aesthetic experiences in everyday life.

Key words: Heidegger art, aesthetic experience, mediality.

Hans Rainer Sepp

Neudeležena udeležba. El Greco: Laokoon

El Grecovo pozno delo Laokoon predstavlja izziv za filozofsko analizo, ki se ukvarja z estetskimi fenomeni in umetninami. Cilj takšne analize ni dešifriranje skritih ikonografskih pomenov. Izpostaviti želi, nasprotno, čisti strukturni sestav umetnine in pojasniti, kaj njene strukture same »govorijo«. Pri tem se izkaže, da strukturni sestav Laokoon zarisuje utopični modus eksistence, ki na način »neudeležene udeležbe« kaže tretjo pot onkraj alternative med uveljavitvijo in opustitvijo lastnega sebstva. Strukturno analizo sestavljajo trije koraki, ki se najprej

nanašajo na temeljne plasti, nato na preskoke in razpoke in, slednjič, na razmerja zrcaljenja, kakor jih ponuja slika sama.

Ključne besede: El Greco, Laokoon, umetniško delo, slika utopija,

Hans Rainer Sepp

»Non-involved involvement«. El Greco: Laokoon

El Greco's late work Laocoon is a provocation for philosophical analysis that deals with aesthetic phenomena and artworks. The goal of such analysis is not to decipher hidden iconographic meanings. On the contrary, it points out the pure structural ensemble of an artwork and clarifies what its structures themselves have to 'say'. In this way one can see that the structural ensemble of Laocoon outlines an utopian mode of existence that shows, by the conception of a not-involved involvement, a third way beyond the alternative of assertion or abandonment of the own self. The structural analysis will be realized in three steps, which relate first to basic strata, then to jumps and cracks, and finally to reflections – in the way they are offered by this picture itself.

Key words: El Greco, Laocoon, artwork, picture, utopy,

Petr Kouba

Grška tragedija kot medij izkustva

Od Aristotela, Hegla, Nietzscheja, Jaspersa, Heideggra do Judith Butler predstavlja grška tragedija vir navdiha za filozofsko mišljenje. Toda tragedijo lahko filozofsko dojamemo le deloma, saj se ne upira le našemu današnjemu razumevanju, temveč filozofskemu mišljenju kot takemu, kakor dokumentira njeno upiranje grškemu razsvetljenstvu. Razpira odprt prostor izkustva, v katerem se mišljenje sooči s svojo lastno telesnostjo, končnostjo in navsezadnje s svojo zunanostjo. Tragedija prerese moč filozofskega logocentrizma in mišljenje privede pred tisto nemisljivo, v čemer obstoji, kakor pravi Lacan v svojem seminarju o etiki psihoanalize, njena zdravilna vloga. Če torej želimo sprejeti tragedijo kot

medij izkustva, moramo izstopiti iz notranjega prostora filozofskega mišljenja in se izpostaviti izkustvu, ki ga posreduje ona sama. Naše mišljenje moramo izpostaviti nemisljivemu, ki se manifestira v figurah tujega, ženskega in neznanskega, iz katerih na plan prihaja temno sovisje svobode in usode, tj. nujnosti.

Ključne besede: tragedija, izkustvo, usoda, zunanost, dogodek.

Petr Kouba

Greek Tragedy as a Medium of Experience

From Aristotle, Hegel, Nietzsche, Jaspers, Heidegger to Judith Butler the Greek Tragedy represents a source of inspiration for philosophical thought. Tragedy, however, can be grasped in a philosophical way only partially, as it resists not only our contemporary thought, but also the philosophical thought as such, which can be documented by its resistance to the Greek enlightenment. Tragedy opens a unique space of experience, where thought faces its own corporeity, finitude, and finally its own exteriority. Tragedy shakes the power of philosophical logocentrism and exposes thought to the Unthinkable, in which, as Lacan puts it in his seminar about the ethics of psychoanalysis, its healing role remains. Hence, if we want to accept tragedy as a medium of experience, we must step out of the interiority of philosophical thought, in order to expose ourselves to the tragic experience. We must expose our thought to the Unthinkable, which shows itself in the figures of the strange, the feminine and the awesome that demonstrate a dark connection between freedom and destiny, i.e. necessity.

Key words: tragedy, experience, destiny, exteriority, event.

Benjamin Kaiser

Sporočanje in razsojanje. Približanje sporočanju s pomočjo »Sodbe«

Franza Kafke

Esej želi z analizo zgodbe »Sodba« Franza Kafke razviti prvo razumevanje fenomena sporočanja (Mitteilung). Kafkovo zgodbo je zatorej nujno potrebno

analizirati z vidika vloge sporočanja. To zgodbo lahko, kakor pokaže prispevek, beremo kot parabolo o sporočanju nasploh. Kafka v različnih tipih sporočanja (pisma, govorjena beseda) razvija napetosti polno razmerje med avtentičnimi, neavtentičnimi in nasilnimi sporočaji. Zadnjo vrsto sporočanja lahko sicer, bolj kot sporočanje (Mit-Teilung), razumemo prej kot obsodbo (Ver-Ur-Teilung) in sodbo (Ur-Teil). Na temelju te analize lahko razpremo možnost prvega pogleda na fenomen sporočanja: ta fenomen so-deleženja (Mit-Teilen) je potrebno videti v odnosu do drugih fenomenov nauka o deleženju (Teilenslehre), ki ga je šele treba odkriti, in tako kot v Kafkovi zgodbi v odnosu s fenomenom razsojanja (urteilen). Nauk o so-deleženju je potrebno videti kot nasprotje atomizmu: deleženje vselej presega razdelitev. Na takšnem temelju lahko pridobimo idejo razdelitve, ki se začena z njenim deležniškim smislom.

Ključne besede: sporočanje, Kafka, sodba, avtentično-neavtentično, nauk o so-deleženju.

282

Benjamin Kaiser

Impartation and Judgment. An Approaching towards the Impartation with Franz Kafka's "The Judgment"

The essay aims to develop a first understanding of the phenomenon of impartation (Mitteilung) in analyzing Franz Kafka's story "The Judgement". Therefore it is necessary to analyze Kafka's story in consideration of the role of impartation. It will be shown that this story can be read as a parable about impartation in general. Kafka develops in different types of impartation (letters, spoken language) a tension-laden setting between authentic, inauthentic and violent impartations. The last kind of impartation is to be seen rather as a condemnation (Ver-Ur-Teilung) and a judgement (Ur-Teil), more than an impartation (Mit-Teilung). On the basis of this analysis we will enable the possibility of a first sight of the phenomenon of impartation: this phenomenon of sharing (Mit-Teilen) is to be seen as related to other phenomena of a yet to be discovered shareology (Teilenslehre), and like in Kafka's story related to the phenomenon of judging

(urteilen). The shareology is to be seen as opposed to atomism: sharing is always transcending the partition. On such a base an idea of partition can be won, which begins with its shared sense.

Key words: impartation, Kafka, judgement, authentic-inauthentic, shareol

Addresses of Contributors

Prof. em. DDr. Bernhard Waldenfels

Institute for Philosophy
Ruhr-University Bochum
Universitätsstr. 150
D-44801 Bochum
Germany

Dr. Ľubica Učník

Senior Lecturer in Philosophy
School of Social Sciences and Humanities
Murdoch University
Perth 6150
Australia

Prof. Dr. Chung-Chi YU

Department of Philosophy
Institute of Philosophy,
National Sun Yat-sen University
Lienhai Road No. 70
804 Kaohsiung
Taiwan, R. O. C.

Prof. Dr. Liangkang NI

Institute of Phenomenology
Department of Philosophy
Sun Yat-sen University
No. 135 Xingang Xi Road
510275 Guangzhou
China

Dr. Paul S. MacDonald

Senior Lecturer in Philosophy
School of Social Sciences and Humanities
Murdoch University
Perth 6150
Australia

Assist. Prof. DDr. Silvia Stoller

Institut für Philosophie
Universität Wien
Universitätsstr. 7
1010 Wien

Prof. Dr. Stephan Günzel

Hochschule für Gestaltung
Bernburger Str. 24-25
D-10963 Berlin

Prof. Dr. Žarko Paić

Faculty of Textile Technology
University of Zagreb
Prilaz baruna Filipovića 28a
10000 Zagreb
Croatia

Assoc. Prof. Dr. Ilya Inishev

Department of Cultural Studies
National Research University Higher School of Economics
20 Myasnitskaya Ulitsa
Moscow 101000
Russia

Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
Charles University in Prague
U Kříže 8
158 00 Praha 5
Czech Republic

PhD Petr Kouba

Faculty of Philosophy
Charles University in Prague
Jana Palacha 2
116 38 Prague 1
Czech Republic

Benjamin Kaiser

Department for German and French Philosophy
Faculty of Humanities
Charles University in Prague
U Kříže 8
158 00 Praha 5
Czech Republic

287

ogy.

Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo **ležeče**. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bodo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bodo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnan naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bodo v tabelarični obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.3).

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O.

Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

“Author-date” način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

290

Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10--20

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (english: " and ", german: » and «).

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960--61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words

and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. ... according to Apel.³). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

292

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

Apel, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«.

In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

GLAVNA UREDNICA/EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR/EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET/INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Pedro M. S. Alves (Lisboa), Damir Barbarić (Zagreb), Miguel de Beistegui (Warwick), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz), Jeff Malpas (Tasmania), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchyttsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lúbia Učnik (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Tajnik uredništva/Secretary: Andrej Božič, Jurij Verč.

Revija izhaja štirikrat letno./Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva./The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA/EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Založba Nova revija, Cankarjeva 10b, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560, mail: info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran/Website: <http://www.phainomena.com>

<http://www.fenomenolosko-drustvo.si>

IZDAJA/PUBLISHED BY
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA
INŠTITUT NOVE REVIJE/INSTITUTE NOVA REVIIJA

Phainomena XXII/84-85 je izdan v sodelovanju z:
Phainomena XXII/84-85 is published in collaboration with:

Středoevropský institut pro filosofii (SIF)/Central-European Institute for Philosophy/Mitteleuropäisches Institut für Philosophie, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií/Charles University Prague, Faculty of Human Sciences/Karls-Universität Prag, Fakultät für Humanwissenschaften.

Založba – naročila – avtorske pravice – Publishing house – Orders – Copyright ©

Založil Inštitut Nove revije – Zavod za humanistiko/Published Institute Nova revija
Cankarjeva 10b, Ljubljana 1000
Zanj Tomaž Zalaznik
tel. (386 1) 24 44 560
info@nova-revija.si

Enojna številka 10 €; dvojna števila 16 €/Single issue 10 €; Double issue 16 €
Informacije glede naročil: Založba Nova revija.
For subscription informations contact: Nova revija.

Publikacijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.
Supported by Slovenian Research Agency.

Revija Phainomena je vključena v:/The journal Phainomena is included in:
The Philosopher's Index
Scopus
Sociological Abstracts, Social
Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts
Linguistics and Language Behaviour Abstracts
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften
Internationale Bibliographie der Rezensionen
The Social Science Information Gateway
Humanities International Index
Center for Advanced Research in Phenomenology/Books and Journals
Ulrich's Periodicals Directory

Lektorirala/Proof Reading: Eva Horvat
Oblikoval/Design: Gašper Demšar
Prelom/Layout: Žiga Stopar

LJUBLJANA, 2013