

OUTLOOK

Edited by Dean Komel

Hans Rainer Sepp

DAS MASKIERTE SELBST

Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person

Begriff und Sache der Person ist mit der Entfaltung der europäischen Zivilisationen verknüpft und bilden grundlegende Bausteine dafür, wie Europa sich in der Welt einrichtete, seinen Haushalt organisierte. Die folgenden Ausführungen werden von der These geleitet, dass 'Person' eine Weise darstellt, das 'Selbst' zu realisieren. 'Person' verweist damit auf einen Prozess, eine Bewegung, innerhalb derer heute gängige Bestimmungen der Person, ausgedrückt mit Begriffen wie Freiheit, Autonomie, Menschenwürde, späte Stationen sind, deren Möglichkeit in Früherem gründet. Dieser Prozess, in welchem sich der Sinn der Person bewegt, sich verschiebt, ist das fluktuierende Medium, über das sich der *oikos* Europa ein gutes Stück weit definiert und in der Wirklichkeit Fuß fasst. Der Schauplatz dieses Geschehens ist das europäische Theater, das sich damit selbst erfindet; dessen Grundkoordinaten werden zur Wohnstätte des europäischen Menschen und verbreiten sich von hier aus über die ganze Welt. Es wäre eine eigene Aufgabe, diesen Gang detailliert nachzuzeichnen. Hier kann es nur darum gehen, die strukturellen Schemata dieses Prozesses herauszuarbeiten, und zwar im Kontext einer *Oikologie*, deren Aufgabe es ist aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen menschliche Existenz in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften *eingreift*.

Da es um die Strukturen einer Sache selbst geht, verfährt eine solche Analyse anders als eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Ihr ist – um im Bild zu spre-

chen – nicht an einer nur materialtechnischen Rekonstruktion der Errichtung des Gebäudes gelegen, sondern sie befragt in erster Linie seine Architektur und will die Entscheidungen freilegen, die zu den faktischen Ergebnissen des Gebauten führten – letzten Endes zu dem oikologischen Zweck, über die in den Sinn-dimensionen des Gebäudes steckenden Möglichkeiten orientiert zu werden, um ein künftiges Wohnen in ihm besser gestalten zu können.¹ Aus dem Raum, der mit den Ursprüngen der *europäischen Tragödie* (im doppelten Sinn dieses Ausdrucks) abgesteckt ist, resultiert ein Bau, der von vornherein durch Fragilität, Schnelllebigkeit, Wandelbarkeit gekennzeichnet und von Instabilität bedroht ist. Mit dem Theater führt sich der europäische Mensch gleichsam selbst auf, und so möge auch der Versuch, sein eigentümliches Spiel, bei dem es um das Haus Europa geht, ans Licht zu bringen, entsprechend gegliedert sein: nämlich in eine *Exposition*, einen Ausgangspunkt, in eine *Peripatie*, in der sich die Krise zeigt und zu einer Entscheidung drängt, und in eine *Katastrophé*, eine Auflösung des Konflikts.

I. Exposition

4

Der Begriff der Person wird bekanntlich auf *persona* zurückgeführt – einen Ausdruck aus der Theatersprache, der ‘Maske’ bedeutet und damit ‘Person’ im Kontext der Ursprünge des europäischen Theaters lokalisiert. Die Schauspieler trugen Masken – ein Relikt aus der Geburtszeit der Tragödie, die sich aus den Dionysos-Kulten entwickelt hatte. Das Bedeutsame aber ist, dass die Maske, indem sie zur *persona* wurde, einen eklatanten Bedeutungswechsel erfuhr. Masken kennt wohl nahezu jede Kultur. Ihre gemeinsame Grundbedeutung liegt darin, für eine bestimmte Zeit, an ausgezeichnetem Ort ein Anderer oder eine Andere zu sein. Das rituelle Fest entrückt den einzelnen aus dem Zusammenhang seiner täglichen Verrichtungen, und eine besondere Kleidung und insbesondere die Maske dienen dazu, diese Entrückung zu vollziehen. Die Maske verbirgt ihren Träger, um ihn dem Gott zu nähern. Die Maske der attischen Tragödie verbirgt auch, und zwar ihren Träger, den Schauspieler. Zugleich aber *enthüllt* sie – nicht jedoch die mögliche Partizipation an einem Urgrund –, sondern sie zeigt eine neue Weise

¹ Denn es gilt der Satz: »Wo der Ursprung vermisst wird, kann nichts erfasst werden« (Dean Komel, *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas* [Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 10], Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 115). Dem könnte man hinzufügen: ‘Und wo nichts erfasst wird, kann, vor dem Offenen des Künftigen, nicht wirklich Gegenwart gestaltet werden.’ – Komel setzt mit seiner Arbeit die reichhaltigen phänomenologischen Ansätze zu einer philosophischen Europa-Forschung fort (vgl. auch sein Buch *Intermundus. Hermeneutisch-phänomenologische Entwürfe* [Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 19], Königshausen & Neumann, Würzburg 2009). Unser Absehen gilt dem Versuch, solche Forschung zum Ort oder zum ‘Haus’ Europa einer zu entwickelnden phänomenologischen Oikologie einzupassen.

der Herausgehobenheit, die Abgesondertheit der Individualität, die sich ebenso scharf oder noch konturenreicher von ihrem gemeinschaftlichen Hintergrund abhebt, wie sich zur selben Zeit der einzelne Mensch von seiner Gemeinschaft zu emanzipieren beginnt.

In der Maske der *persona* birgt sich das Selbst nicht zurück in einen namenlosen Grund, sondern stellt sich umgekehrt als Individuum ins Licht: in den Lichtkegel der Spielfläche der *orchestra*. Die Haltung der *persona* ist selbst durch und durch *expositio*: ein *Heraus-Stellen*. Ihre Bewegungsrichtung intensiviert die *ekstasis*, das triebhaft fundierte Wollen, und ergreift Zeit und Raum – zunächst den Raum ihrer Spielfläche und die Zeit ihrer Spieldauer. Die *expositio* des Dramas ist solche nur, weil das sich in ihm herausstellende Individuum eine Zeitlichkeit will, sie usurpiert, besetzt. Seine Zeitlichkeit legt der Zeit des Dramas den Grund; sein Wollen spannt den dramatischen Bogen. Das Herausstellen des Individuums vermöge der *persona* öffnet einen Zeit-Raum, öffnet *Welt*. Hand in Hand damit geht eine Versichtlichung, die noch einmal die Besonderheit dieser Maskierung unterstreicht. Das Individuum verhüllt sich nicht, sondern zeigt sich – wenngleich nicht nur mittels der, sondern vor allem *als* Maske. Sein Herausstellen als maskiertes Selbst ist zugleich ein *Aus-Stellen*. Indem es sich unter der Voraussetzung seiner Maskierung rückhaltlos präsentiert, wird es nicht nur greifbar, sondern auch angreifbar.

5

Mittels des Konzepts der *persona* präsentiert sich das Selbst in einer von ihm selbst miterwirkten Welt, über die es jedoch von vornherein keine Macht hat, so sehr seine *persona* auch versucht, in ihr sich zu behaupten – und scheitert. Ja man könnte sagen, dass die *persona* das durch sie maskierte Selbst in den Strudel der Ereignisse zieht, die sie heraufbeschwört. Die *persona* bewirkt somit letzten Endes nicht eine Entlastung des Selbst, ist nicht ein Stellvertreter, dem man das Existieren überlässt, ist letztlich auch nicht probates Mittel zur Selbsterkundung, zu einer Reinigung und Maß-Regelung des Selbst. Es ist vielmehr Dokument eines Selbst, das auszog, sich durch (Über-) Sichtlichkeit die Welt untertan zu machen, und dessen Drama es ist, sich in seinen eigenen Kreationen zu verfangen – zunächst in einer Schöpfung wie dem Drama, welches gerade die Hybris des Einzelnen brandmarken will. Andererseits sind solche Kreationen die einzigen Spuren, die zum 'Selbst' als einem solchen führen, das sich im Vorhinein schon entzogen hat, immer im Rücken liegt, wobei es das Eigentümliche dieser Spuren ist, dasjenige, worauf sie verweisen, noch zusätzlich zu verdecken. Die Anklage, welche die attische Tragödie erhebt, fällt hinter ihre Absicht zurück; sie kann diese nicht verwirklichen, weil offenbar ihre Mittel ungeeignet sind.

6 Was also liegt mit der *persona* der attischen Tragödie, die in diesem fünften vorchristlichen Jahrhundert mit den Namen Aischylos, Sophokles und Euripides bezeichnet wird, vor? Was sind die phänomenalen Bestandteile, die durch sie erwirkt werden? Da ist zum einen die *persona*, die Maske selbst: Sie verdoppelt. Indem sie das Individuum herausstellt und ausstellt, gibt sie es noch einmal. Das ist die Geburt der Persönlichkeitsspaltung. Sie gibt das Selbst selbst noch einmal – und sichtbarer, in der sichtbaren Begrenzung durch ein *peiron*, die ausgrenzende Einräumung des Zeit-Spiel-Raums der *orchestra*. Zum anderen wird dadurch eine weitere Differenz gestiftet, die Dichotomie zwischen innen und außen. Fortan muss man zwischen dem unterscheiden, was sich – mittels der Maske – aus sich heraus entbirgt, zum Austrag bringen will, und dem, was auf diese Weise ausgetragen wird, sich zeigt. Das Sichzeigen aber zeigt sich nicht: ein unüberwindbarer Hiatus trennt das selbstaffektive Leben und seine Versichtlichung, Veräußerlichung und Veräußerung, die ersteres doch bewirkt und sich selbst damit nach außen transportiert, ohne wirklich im Außen sein zu können. Und der dritte Punkt ist die Erfindung der Perspektive, einer bestimmten Perspektive, derjenigen Perspektive, die in der Lage ist, sich selbst zu vervielfachen. Nacheinander erfinden Aischylos und Sophokles den Protagonisten, die erste Person, und den Gegenspieler, die zweite Person. Die dritte Person wird stillschweigend dazuerfunden: Die dritte Person ist der *Zuschauer*. Er korreliert von Anfang an mit der Maske, der *persona*, also der ersten Person, *sofern* sie sich schon gezeigt hat. Denn das Sich-Ausstellen, in die Sichtbarkeit-Bringen durch die Maske verlangt nach einem Blick, dem sich diese Ausstellung präsentieren kann. Mit der Verschiebung der Maske hin zum Herausstellen tritt auch der Zuschauer auf; und indem das Herausstellen einen Zeitspielraum schafft, ist auch der Verfügungsbereich des Zuschauers definiert: Er befindet sich nicht auf der Bühne, er ist *unbeteiligt*. Er ist gegenüber dem *peiron* der Bühne in einem *apeiron* lokalisiert – einem relativen *apeiron* allerdings, da seine Existenz ja von der Maske abhängt. In diesem Sinne ist er beteiligt-unbeteiligt, beteiligt als Unbeteiligter. Er wird gebraucht, das Drama braucht ihn. Er ist auf *exzentrische* Weise zentrisch – außerhalb der Bühne befindlich, aber auf ihr Geschehen bezogen und von ihm im Ganzen gefordert.

Indem sich diese erste Selbstobjektivierung zur *persona*, die Verschiebung des Selbst hin zur ersten Bühnenperson, vollzieht, erfolgt auch schon die Stiftung der Dritten-Person-Perspektive: als die Geburt der *theoria* im Medium des Dramas, die Inauguration eines Zuschauers, der sich erhaben dünkt – so wie die Ränge des Theaters allmählich ansteigen – und doch von der Verweltlichung des Selbst abhängig bleibt. Wie sich das Selbst in seine *persona* entäußert (und in ihr sich verfängt), wird das eigentliche Drama auf der Bühne von einem Drama zweiter Ordnung umgriffen, das die *persona* und ihre Bühne mit ihren Zuschau-

ern in einen Umkreis bringt – baulich das *amphitheatrum*, woraus sich später die »Guckkastenbühne« entwickelte. Damit der theatralische Raum des Dramas und auch der Raum des Theaters selbst in Funktion treten können, ist nicht nur die Betonung der – bezogen auf das Ganze – relativen Grenze zwischen beidem, zwischen dem *peiron* und seinem relativen *apeiron*, also die sogenannte Rampe, von Bedeutung, sondern auch der Bühnenhintergrund. Er entfaltet die Tiefe der Welt, indem er sie verbaut. Die Verbauung, die Kulisse, erzeugt die Illusion, dass hier in der Tat eine Welt geschaffen ist, die ins Endlose durchschritten werden könnte, wenn man dies nur wollte und nicht vom Geschehen auf der Bühne abgehalten würde. Das Bühnengeschehen und die nur auf illusionäre Weise transparente Rückwand der Bühne halten die Zuschauer sozusagen auf ihren Sitzen. Ja mehr noch: Sie fixieren sie.

Entfaltet das dramatische Geschehen einen Zeitspielraum, so entwickelt es ein Mythisches: einen Umkreis eben, eine Zirkelfigur. Die Bewegungsfigur des Mythos', der in der attischen Tragödie steckt, leibt sich auch auf der Bühne und mit ihr selbst aus. Diese mythische Figur wird jedoch durch eine unsichtbare magische Figur unterlaufen, die insbesondere das Zueinander von Bühnengeschehen und Zuschauer stabilisiert. Auch in der Ausrichtung der mit dem Herausstellen der *persona* verbundenen ekstatischen Bewegung liegt ja ein Magisches, das nicht nur die angenommene Existenz glaubhaft erscheinen lassen will, sondern das mit dieser Glaubhaftigkeit vor allem treffen und fangen, den Blick des Zuschauers bannen will. Dieser Bann stiftet den Zusammenhalt von *persona* und Zuschauer – und sein Ausbleiben löst ihn auf. Diese fixierende Bannung wird durch ein Mittel verstärkt, das besonders dazu angetan ist, den Blick des Zuschauers zu stabilisieren, und das ist der Bühnenhintergrund. Es ist das griechische Theater, das mit der Skenographie, dem perspektivisch angelegten Bühnenhintergrunds, das europäische Konzept der Perspektive schuf, das sich später zur Zentralperspektive fortbildete. Diese Art von Perspektive ist das streng geordnete Blickschema, das den Blick des Zuschauers domestiziert: Von welcher Seite des Zuschauer- raums es auch betrachtet wird, es zieht den Blick auf die Mitte seiner blickschematischen Organisation und festigt mit der strengen Korrelation von Blicknötigung und erzwungener Blickantwort das Band zwischen dem Zuschauer und dem Geschehen auf der Bühne. Im Ganzen gesehen ist dies freilich der Vorgang einer Selbstbannung und ein Symptom dafür, wie sich das Selbst in seinen Konstruktionen von *persona* und Zuschauer immer mehr verfängt. Denn der erste Zuschauer ist der Konstrukteur dieser in sich gestuften Welt von Bühnenraum und Theateraum.

Ogleich oder vielmehr gerade weil der Zuschauer auf das Bühnengeschehen angewiesen bleibt, ist sein Ort in Relation zu ihm ein Un-Ort. Der Zuschau-

er ist, bezogen auf das Bühnengeschehen, im Nirgendwo, ortlos. Die Erfindung des Zuschauers ist zugleich die Entdeckung der Unbehaustheit. Seine Ortlosigkeit wird sogar leiblich spürbar, indem nur sein Blick, angezogen vom Geschehen auf die Bühne, dort hinüberwandert, während sein Leib im Hier verbleibt, jenseits der Rampe. Später versinkt der Zuschauerraum allmählich ins Dunkel, bis das Kino den Zuschauer schließlich mit einem tiefschwarzen Raum umhüllt, schlaglichtartig erhellt von einer lichten Membran, auf der sich die Wirklichkeit in ihrer Lebendigkeit dem Zuschauer noch einmal gibt – als eine letzte Konsequenz seiner Anonymität, seiner Verlassenheit. Wenn aber der Zuschauer aus der Korrelation mit der Maske hervorgeht, nistet das Nichts, der Abgrund, der sich zwischen ihm und der Bühne auftut, schon in dieser selbst, in der Verschiebung vom Selbst, in der sie sich konstituierte. Und in der Tat, wollte sich das Selbst durch seinen eigenen Hinaus-Wurf in die Maske, durch diese Selbstobjektivierung, retten, indem es sich den Spiegel vorhielt und sich anblickte und dadurch Läuterung und Reinigung erhoffte, gewann es nichts von alledem; hinausgetrieben aus sich erfand es sich unablässig neu, fand aber nicht das, was es ersehnte: Selbstgewinn und Selbsterhalt. Im Gegenteil. Zersplittert in seine Reflexionen verlor es noch den Halt, der es an die Götter zurückband. Bei Euripides ist die Emanzipation des Menschen vollendet, der Gott schwebt nur noch als *deus ex machina* herab.

8

II. Peripatie

Die Ortlosigkeit des Zuschauers verweist auf den Status der Maske: Die *persona* ist ebenfalls ortlos, sofern ihr Ort das Resultat einer illusionären Schöpfung ist, und darin liegt zunächst ein Zweifaches: Als geschaffene besitzt sie ein Sein aus zweiter Hand, und sie ist reine Oberfläche, Sichtbarkeit und dadurch von Flüchtigkeit gekennzeichnet. Und mehr noch: Ihr Status ist illusionär auch deswegen, weil sich das Selbst mittels der Maske verankern, sich dadurch ein Antlitz geben und sich ganz im Antlitz geben will, ohne dies jedoch wirklich zu vermögen, da es im Sichtbaren nicht fassbar ist. Die *persona* hat so vor und hinter sich einen Abgrund – nach vorne zum Zuschauer, nach rückwärts zum Selbst. Sie ist damit von Anbeginn an der Inbegriff für ein Verschobensein und wird zugleich zum Ausdruck für die Unmöglichkeit, das Selbst zu 'stellen', es im Außen festzuhalten. Und daran ändert auch der Zuschauer nichts: Angewiesen auf die *persona* kann er nur das Außen, die Maske selbst, bestätigen.

Das Ziel, das Selbst durch die Erfindung der *persona* zu festigen, ja es durch sie zu legitimieren, schlägt fehl. Geht es aber überhaupt darum, durch die *persona* das Selbst zu stärken? Ist es nicht vielmehr so, dass die attische Tragödie gerade darauf zielt, jegliche Absicht, die das Selbst als das erwachende Individuum aus

den Fängen einer den natürlichen Weltlauf akzeptierenden Gemeinschaft befreien will, scheitern zu lassen? Das ist zweifelsohne der Fall. Das Merkwürdige ist jedoch, dass in der Entwicklung der Tragödie von Aischylos bis hin zu Euripides dieses Ziel nicht nur nicht erreicht, sondern umgekehrt das Individuum immer mehr an Selbststand gewinnt und sich von den Göttern distanziert. Der Protagonist scheitert dennoch, und das bedeutet, dass die *persona* eben beides evoziert: sowohl die Vertreibung aus dem natürlichen Urgrund wie auch das Nicht-Ankommen in einer neuen 'Heimat'.

Ist die Maske selbst schon Verschiebung, da sie, mit illusionären Mitteln zumal, die *persona* die Stelle des Selbst einnehmen lässt, so intensiviert sie diese Verschiebung noch, indem sie das Individuum nicht ankommen lässt. Wie könnte sie dies auch, schließt doch die Maske hier noch jegliche Individualität aus. Die Maske entzweit sich damit selbst, und die *persona* ist es, die, aufgeladen mit der verführerischen Verlockung zur individuellen Existenz, an einen ortlosen Ort vertrieben wird, dorthin, wo sie nicht mehr Selbst und noch nicht Selbst ist, da sie nicht wirklich eine neue Verortung im Imaginativen der Maske erlangt. Die *persona* entweicht wie ein Geist aus der Wandung der Maske; sie nistet sich in das Spannungsfeld von Selbst und Maske ein und wird – *ad personam* sozusagen – zum Ausdruck dafür, dass das Selbst – als das, was aus dem natürlichen Weltlauf heraus fiel und sich in der neu geschaffenen Welt verankern wollte – es nicht wirklich vermag, sich durch die Maske, die Inszenierung, den Zuschauer repräsentieren zu lassen. Diese Konstellation deutet schon an, dass das europäische Konzept der Person einen Schwebezustand herbeiführt, wobei sich das Selbst immer wieder zu konkretisieren versucht, ohne sich auf diese Weise doch wirklich 'haben' zu können. Es scheint so, dass sich das Selbst als Person nur so hat, dass es sich nicht hat.

Die griechische Tragödie führt auf diese Weise ein zweifaches Scheitern vor: Sie überführt die Hybris des Protagonisten, das Scheitern des Individuums, und sie zeigt die Vergeblichkeit, sich im Außen zu verankern; ersteres ist das Thema des Dramas, letzteres wird durch die Phänomenalität des Theaters vorgeführt. Die eigentliche Intention, die Verselbständigung des Individuums mit den Mitteln des Theaters anzuprangern, scheitert jedoch ebenfalls, und das Theater selbst ist hierbei der Komplize. Denn die Darstellung imaginiert nicht nur eine verselbständigte Existenz; sie bannt diese ins Außen transportierte und doch nur imaginäre Existenz in eine Zwischenwelt, in der Existenz weder vorwärts noch zurück kann, so dass sie im imaginären Mittel der Maske real gefangen ist. Auf diese Weise arbeitet das Theater an der Individuation des Einzelnen und leitet den individuierten Prozess zugleich in die Irre, indem sie ihn nicht nur unvollendet

sein lässt, sondern die bedrohliche Stimmung einer existenziellen Verunsicherung kreiert.

Die Lösung konnte nur eine neue, eine ebenso erzwungene wie willentlich durchgeführte Verankerung sein, die sich von ihren Ausgangspunkten so weit entfernte, dass sie die phänomenale Grundstruktur des Theaters hinter sich ließ – ohne freilich die Erfahrung ablegen zu können, gegen die sie sich wandte. Mit Sokrates und Platon wird die Spannung konstituiert, die, unter ausdrücklicher Umgehung jeglichen Bildcharakters, den Bezug auf das Innere mit der Korrelation zu einer es ebenso übersteigenden wie fundierenden Ideenwelt zu stabilisieren suchte, um der Existenz Halt zu verschaffen. Die Struktur des Theater lieferte nichtsdestotrotz *ex negativo* den Grundriss auch noch für diesen Versuch, sich von einem bestimmten Konzept des Phänomenalen zu befreien. Denn dieser Rücksprung ins Selbst konnte nur von dort seinen Ausgang nehmen, wohin die *persona* auf der Suche nach ihrem Selbst versetzt wurde: ins Äußere der Maske. Das sokratisch-platonische Unterfangen, der ortlosen *persona* eine Heimstätte im Selbst, der Seele, zu verschaffen, wird sich fortan an der Dichotomie von Innen und Außen orientieren und als Rückgang nach innen vollziehen, so wie noch Husserl sein gesamtes Konzept der transzendentalen »Rückfrage« mit der Augustinischen Aufforderung »*in te redi*« begründete.² Im Christentum war offenbar die Gewissheit lebendig, dass der Erfolg dieses Rückgangs davon abhing, inwieweit es gelänge, den okularen Bezug des griechischen Erbes, den Hinauswurf des Selbst in die Sichtbarkeit, rückgängig zu machen. Dies musste zumindest im Feld der Theorie scheitern, die selbst nur als griechisches Erbe eingesetzt werden konnte. Wenn Tertullian und nach ihm vor allem Boethius den Begriff der Person aus seinem Niemandsländchen erneut verschoben, zurück ins Selbst der Seele, und ihm den zusätzlichen Namen *substantia* verliehen, belegt dies nicht nur die Anknüpfung an die griechische Philosophie; übernommen ist damit implizite die gesamte Genealogie der *persona*, deren Entwicklungsgang jedoch dem Dunkel anheim fällt.

Aus der allmählichen Marginalisierung des griechischen Theaters gingen weitere Verschiebungen der *persona* hervor, die ihrerseits keineswegs von marginaler Bedeutung waren. Bezeichnend für diese Verschiebungen war es, dass sie nicht mehr das Selbst auf einen imaginären Ort bezogen, sondern auch dies verschoben, das Spiel in den Ernst versetzten. Im Kontext der römischen Gerichtsbarkeit, deren Vollzug auch eine Inszenierung ist, aber eine solche, die es mit Realien zu tun hat, verschob sich die Bedeutung der *persona* hin zur Bezeichnung

2 Mit diesen Worten beschließt Edmund Husserl seine *Cartesianischen Meditationen* (*Husserliana*, Bd. 1), hg. v. Stephan Strasser, Verlag Nijhoff, Den Haag 1950, S. 183.

der Rollen, die man jeweils als Advokat, Ankläger oder Richter annehmen kann. Gleichzeitig vollzog sich mit der Aufführung realer Kämpfe im geschlossenen Rund des Amphitheaters die Umkehr der Bühne in einen Schauplatz, auf dem es um Leben und Tod ging. Von den Akteuren war im wahrsten Sinn die Maske abgefallen; sie kämpften ums nackte Überleben, es ging um ihre Substanz, und nur der, der eine innere Substanz konstituiert hatte, konnte sich auf ein Unzerstörbares in ihm berufen.

Die Kirche suchte den unbeteiligten Zuschauer der Idee nach wieder in den Status eines engagierten Mitglieds einer *communio* zurückzuführen; da jedoch ihr reflexives Potential in Gestalt der Theologie die griechischen Fundamente nicht zu überwinden vermochte, wirkten diese im Untergrund fort und bestimmten auch die Strategien ihrer Verankerung in der Welt. In diesem Zusammenhang wäre es freilich wichtig, auf die unterschiedlichen Phänomenalitätskonzepte der Ost- und Westkirche Bezug zu nehmen. Ungelöst in dieser Entwicklung blieb das Grundproblem des Verhältnisses von Selbst und seiner Erfassbarkeit, also das Verhältnis, wie es sich im Horizont des antiken Griechentums erstmals im Bezug von Selbst und Maske manifestiert hatte. Da diese Problematik nicht als solche verhandelt wurde, pendelte der faktische Verlauf des Christentums zwischen dem Versuch, die Kirche in der Heraus-Stellung ihrer machtvollen Potenz im Außen zu verankern, sich sozusagen Masken zuzulegen, die immer weniger als solche empfunden wurden, und, gegenläufig dazu und vom Leben an der Oberfläche ausgehend, in dem Bestreben, immer wieder den Rückzug auf das Innere des untangierbaren Bereichs des Selbst einzufordern. Dass sich die Kirche veräußerlichen musste, um nach dem unbefragten griechischen Konzept der Phänomenalität in der Welt Fuß zu fassen, erzwang aber nicht nur individuelle Gegenwendungen, sondern kollektive, die, als ‚Reformationen‘ mehr geahnt als gewusst, den Geist der Umkehr, der dem Christlichen ursprünglich innewohnt, für sich reklamierten.

Mit Platon und dem Platonismus hatte sich das Schwergewicht verschoben – von der Relation, die zwischen Selbst und Maske (und ihrem Korrelat des Zuschauers) besteht, hin zu einer Relation, die sich zwischen einem Urgrund und dem Selbst aufspannt, mit der Möglichkeit, dass das Selbst in der Welt maskiert auftritt. Dem entspricht der platonische Dreischritt von Ideenwelt, Welt und Fiktion innerhalb der Welt. Mit der Reduktion der Bedeutsamkeit der Maske als desjenigen Orts, an dem das Selbst in die Sichtbarkeit der Welt tritt, wird auch die Rolle des Zuschauers minimalisiert, während das Selbst sein substanzhaftes Sein vom Urgrund her erhält, als das Nachbild eines Urbildes. Nicht nur der Bezug des Nachbildes auf sein Vorbild verweist noch auf seine Herkunft aus der Relation von Selbst und Maske, sofern das Nachbild das welthafte Selbst, die welt-

lich maskierte Seele, bezeichnet; eingeschlossen in seine Weltform partizipiert das Selbst am göttlichen Urfunken und ist insofern *substantia*, Person. Während also im vorplatonischen Denken im Kontext der Tragödie das Selbst sich in seine Maske veräußerlichte, verinnerlicht es sich im Platonismus in Richtung auf das Göttliche in ihm; und verschiebt sich die Person im ersten Fall in den Raum zwischen der Maske und dem Selbst, so im zweiten Fall zwischen dem Selbst in der Welt und seinem Urrund. Beide Male aber wird das Selbst nur in Relation zu solchem bestimmt, was es schon nicht mehr oder noch nicht ist – nicht mehr nur Maske, und noch nicht bei Gott.

Zu Beginn der europäischen Neuzeit tritt eine weitere Verschiebung ein. Diese Zeit wartet mit einer Karriere des Zuschauers auf, Maske und Zuschauer gehen einen neuen Bund ein. Damit ließe sich geradezu die kopernikanische Wende beschreiben: In dem Moment, da sich der exklusive Bezug des Göttlichen auf die irdische Welt insofern verschiebt, als die Erde nicht mehr länger das Zentrum des Laufs der Gestirne ist, macht sich der Zuschauer selbst zum Zentrum: Er wird zum großen Subjekt, das sich sein Bild gibt. Der neue Bund zwischen Zuschauer und Maske sieht vor, dass der Zuschauer es ist, der die Perspektive dirigiert. Er übernimmt den absoluten Nullpunkt der Orientierung und lässt das Weltschauspiel um sich herum sich entfalten. Die Mittel, diese Zentralstellung einzurichten und auszubauen, sind vor allem die Kunst, etwas später die Mathematisierung der Natur und die transzendente Philosophie sowie die politische Theorie. Einer seiner Bestimmungen bleibt der Zuschauer jedoch treu: Er verharrt weiterhin im Dunkeln. Als der archimedische Punkt, als den er sich jetzt generiert, zieht er alles so auf sich, dass kein Raum mehr zu bleiben scheint, in dem er noch in Distanz zu sich treten könnte. Bei jeder Absicht, sich zu sich selbst in Relation zu setzen, stilisiert er das Resultat des Gewaltakts seiner Zentralstellung zur neutralen dritten Person.

Der Enthüllungsstil, mit dem die Mathematisierung der Naturwissenschaften auf den Plan tritt, vollendet die Neutralisierung des Zuschauers, indem diesem die Möglichkeit zugesprochen wird, einen vermeintlich 'objektiven' Standpunkt einnehmen zu können. Der Zuschauer setzt sich selbst eine Maske auf, mit deren Hilfe er die Leistung seiner extremen Subjektivierung als das Gegenteil, als Entsubjektivierung der Welt, erscheinen lassen kann. Glaubhaft wird seine Maskierung durch die korrelative Veränderung der ästhetischen Maske der Welt, durch den »Formelsinn«,³ der die Maske so sublimiert, dass sie ihren Gebrauch als Bedingung für unanfechtbare Wahrheit verkaufen kann. Im Namen dieser Wahr-

3 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Husserliana*, Bd. VI), hg. v. Walter Biemel, Verlag Nijhoff, Den Haag 1954, § 9f.

heit erfolgt das Schauspiel der großen Enthüllung, eine Demaskierung, welche doch nur die Maskierung als den Glauben an die Enthüllbarkeit eines Ansich der Wirklichkeit auf die Spitze treibt. Dort, wo es um die Enthüllung des Ansichseins des Selbst geht, im Bereich der medizinischen Wissenschaften, wird sogar das Schauspiel selbst fortgesetzt – vom *theatrum anatomicum* der Renaissance bis hin zu Gunther von Hagens *Körperwelten*.⁴ Noch das Faktum, dass die Maske, also der Vollzug der Enthüllung, als Demaskierung ausgegeben wird – welche nicht nur aufgrund des Nachweises chemischer und physikalischer Prozesse, sondern insbesondere mittels bildgebender Verfahren glaubt, auf diese Weise ein wahres Selbst freilegen zu können –, bestätigt, scheinbar paradox, die Maskierung des Selbst.

Dieser drohende Verlust des Selbst im Verleugnen des eigenen impliziten Subjektivismus und seiner oberflächhaften Inszenierung von Objektivität mochte als Gegenreaktion die Transzendentalphilosophie motiviert haben, wobei der hier intendierte Rekurs auf die Subjektivität eine Verbindung zwischen dem Zuschauer und dem Selbst zu stiften beabsichtigte. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Transzendentalphilosophie und mathematische Naturwissenschaft in der Hinsicht konform sind, als beide von einer starken Position des Zuschauers ausgehen, in dessen reflexiver Potenz die Transzendentalphilosophie die Bedingung der Möglichkeit erblickt, das Selbst als Grundinstanz des Wirklichen zu erschließen. Ebenfalls nicht außer Acht zu lassen ist, dass Objektivismus und Subjektivismus derselben Quelle entstammen: der Unsicherheit nämlich, für die schon in ihrem Ursprung heimatlos gewordene *persona* eine Verankerung zu finden. Mit solchem Rekurs auf ein *fundamentum inconcussum* sollte ein Selbst gewonnen werden, von dem man nach wie vor annahm, dass es, das sich stets ins Dunkle davonstiehlt, doch zu stellen sei, so wie ein Dieb in der Nacht ertappt werden sollte. Wir wissen freilich, dass es nicht dazu kam und nicht dazu kommen konnte, wenn eben die Möglichkeit des Bedürfnisses zu solchem Tun gerade eine unüberwindbare Differenz zu dem von ihm Begehrten impliziert.

Der nicht nur aus dem Spiel herausgehaltene, sondern nun auch noch zum Angelpunkt avancierte Zuschauer vollzieht eine *Absolution* in doppeltem Sinn: Er separiert sich absolut, (ver-)ab-solutiert sich, sofern er sich auf den von ihm behaupteten archimedischen Punkt zurückzieht, und unternimmt in eins damit eine Entschuldung im Vorhinein, erteilt sich selbst die Absolution, da er in keinem Bezugsverhältnis mehr steht, von dem er abhinge. Dieser Vorgang ist nicht nur in der Darstellung der Perspektive, der Mathematisierung der Wissenschaft

4 Vgl. vom Vf. »Dall'immaginazione all'ideologema: i mondi corporei di Gunther von Hagens«, in: *Mazzino di filosofia* (Milano), 17 (2010), S. 180–194.

und in einem gewissen Sinn im transzendentalen Idealismus anzutreffen, er prägt auch eine Hauptlinie der politischen Theorie der Neuzeit: den Gedanken der Souveränität. Die Position des souveränen Herrschers, wie ihn zuerst Jean Bodin entwirft, ist durch dieselbe doppelsinnige Absolution gekennzeichnet – der Souverän als absoluter Herrscher ist darin absolut, dass er zum einen sich selbst aus dem seiner Verfügungsgewalt unterstehenden Zusammenhang herausnimmt und zum anderen in dem Sinn schuldunfähig ist, dass er, als außerhalb des weltlichen Gesetzes stehend, von diesem nicht belangt werden kann. Bei seiner Konzeption des souveränen Herrschers geht Bodin vom Vorbild des *pater familias* aus: Wie dieser seinem Haushalt vorstehe und ihn bedingungslos führe, habe auch der Souverän seine Untertanen zu lenken und zu leiten.⁵ Bodin überträgt also die Struktur des antiken *oikos* auf das Ganze des Staats, verschmilzt die ursprüngliche Bedeutung des *oikos* mit derjenigen der *polis*. Ist der Unterschied zwischen dem privaten Haushalt und dem öffentlich-politischen Bereich aufgehoben, resultiert daraus die Möglichkeit zu einer Genealogisierung noch ganz anderer Art, als es die genealogische Abfolge in der Vererbbarkeit monarchischer Titel ist: Mit seiner Geburt steht der Mensch in eine Sphäre hinein, in der der häusliche Umkreis von vornherein auf den Staat bezogen ist, so wie umgekehrt der absolute Herrscher seine Allmacht bis hin auf das Entstehen menschlichen Lebens erstreckt.

14

Auch im Fall des absoluten Herrschertums gibt sich der souveräne Zuschauer sein Bild: Was andernorts das spekulative System oder der Formelsinn ist, gerät hier, bestenfalls noch, zur repräsentativen Fassade, lässt sich aber auch zu umfassenden Kontroll- und Propagandamechanismen oder zur Einrichtung von Schauprozessen totalisieren, und das alles bis hin zu einer Strategie der Vernichtung, die noch das Sichtbare ihrer Maske mit in den Abgrund nehmen mag, ohne dabei die Maske selbst zerstören zu können; diese verrät immer noch die Spur dessen, der die Welt mit der von ihm usurpierten Macht vergewaltigen will. Mit der Neutralisierung und Verabsolutierung des Zuschauers, der solcherart schließlich zum Diktator moderner Couleur wird, wächst die Gefahr, dass sich der archimedische Punkt in einen blinden Fleck wandelt. Der neutrale und absolute Zuschauer läuft Gefahr, sich in das zu verstricken, über das er sich erheben dünkt, nicht mehr nur zu manipulieren, sondern manipulierbar zu werden. Am Ende sind alle Opfer, und es wird schwer, die Täter unter ihnen zu identifizieren. Und das Ende, die große Katastrophe, nahte nach rund dreihundert Jahren in einem Geschehen, bei dem die souverän sich dünkenden Nationalstaaten Europas in einer bis dahin beispiellosen Vermengung von Rationalität und Orgie aufeinander los gingen, nahte in Gestalt des Ersten Weltkriegs, der, einer Wen-

⁵ Vgl. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris 1583, Buch I, Kap. 3 u. 9.

dung Patočkas zufolge, eine Zeit einleitete, mit der »das Jahrhundert als Krieg« heraufzieht.⁶

III. Katastrophé

Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine Stelle, an welcher der Versuch spürbar wird, dem Ritt in den Untergang etwas dagegen zu stellen. Die Überlegungen, die in diese Richtung zielen, setzen bezeichnenderweise beim Zuschauer an und so, dass diesem seine entschuldigte Position nicht unbefragt überlassen wird, dass er vielmehr selbst in die Reflexion genommen und damit in Relation gebracht wird. In der »Kritik des dritten Paralogismus« stellt Kant die Bestimmbarkeit der Identität der Person und damit der Seele als Substanz in Frage – zumindest, was, wie Kant formuliert, eine »Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft« betrifft, »welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt.«⁷ Die Identität der Person sei nämlich nur soweit verbürgt, als aufgrund der Form der inneren Anschauung der Zeit eine formale Bedingung des Zusammenhangs meines Bewusstseins erfüllt werde; nicht aber lässt sich so die Identität der Person im vollen Sinne ausmachen, was für Kant durch synthetische Erkenntnis geleistet werden müsste. Hierzu wäre, so Kant weiter, ein Beobachter vonnöten, der das Selbe wie ein Anderer sehen könnte, ohne aber ein Anderer zu sein. Da es einen solchen Beobachter schlechterdings nicht gibt, kann eine Selbstbeobachtung nur zu einer, wie Kant es nennt, »tautologischen« Lösung des Problems gelangen: »Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben: indem ich nämlich meinen Begriff auf dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.«⁸

Es wird deutlich, dass wir hier an einem Scheideweg stehen. Der Befund des 'Tautologischen' könnte noch als ein Schatten des Versuchs gelten, den Anspruch auf eine independente Position des Zuschauers zu retten. Zugleich aber wird deutlich, dass sich der Zuschauer multipliziert hat, in jeden und jede von uns, und dass gerade das Tautologische nicht als hinreichend angesehen wird,

6 Der Titel von Jan Patočkas sechstem und letztem Essay seiner *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* lautet: »Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg« (neu übers. v. Sandra Lehmann, Suhrkamp-Verlag, Berlin 2010).

7 KrV A 366.

8 Ebd.

um eine Zuschauerposition bezüglich der eigenen Person zu begründen. Wenn der Zuschauer aber nicht einmal das Vermögen hat, im eigenen Haus den Überblick zu behalten, um wie viel weniger noch mag er in der Lage sein, Anderes, als er selbst ist, zu erkennen?

Das Fazit lautet also, dass die Potenz des Zuschauers nicht ausreicht, um die Einheit der Person auszuweisen, da er nicht wirklich eine archimedische Position besitzt, die für eine Feststellung dieser Einheit genügen könnte. Daraus könnte man folgern – was Kant *expressis verbis* nicht macht –, dass sich die Identität der Person *ihrer Beobachtbarkeit entzieht*. Dieses Entzogenensein enthielte sodann ein Mehrfaches – vor allem würde zum einen die Annahme einer selbstverständlich bestehenden Relation zwischen dem absoluten Zuschauer und seinen Masken, mit denen er Selbst und Welt dominieren will, aufgekündigt; zum anderen würde sich abzeichnen, dass es doch immer wieder Masken sind, mit denen ein Beobachter seiner selbst sich zu fassen sucht, ohne sich wirklich fassen zu können, dass m. a. W. die ‘Person’ etwas ist, das eher einer flüssigen Struktur, einer Bewegungsfigur gleicht, die zwischen Maske (Zuschauer) und dem ‘Selbst’ unterwegs ist, und dies entspräche genau dem Ort der Person, wie er sich schon in der griechischen Antike abgezeichnet hatte.

16

Gut anderthalb Jahrzehnte später stellte Novalis in seinen Fichte-Studien das »Selbstgefühl« der »Selbstbetrachtung« zur Seite und machte damit implizit deutlich, dass die Frage nach der Identität der Person falsch gestellt sei, wollte man sie im Rahmen der Alternative einer inneren Form des Bewusstseins einerseits oder der Möglichkeit zur Selbstbeobachtung andererseits zu beantworten suchen.⁹ Das heißt nicht nur, dass es noch einen anderen Weg gibt, Wissen von sich selbst zu haben, als über den Weg der reflexiven Selbstobjektivation; es deutet vielmehr auf das hin, was die eigentliche Domäne des personalen Lebensvollzugs ist. Diese Domäne wird später als der Bereich des *Erlebens* bezeichnet werden, von dem zugleich gesagt werden wird, dass es je als dieses selbst – und damit auch das ‘Zentrum’ aller Erlebnisse, die Person – nicht zu vergegenständlichen sei.

Dass die Person generell nicht fassbar, nicht objektivierbar ist, ja dass gerade dieses *nicht* positiv ihr Wesen beschreibt, wird von Max Scheler kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs betont.¹⁰ Helmuth Plessner schließlich wird in den Jahren nach dem Weltkrieg diesen Befund mit den deutlichen Worten formulieren: Die

9 Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel, Verlag Carl Hanser, München/Wien 1978, Bd. 2, S. 18.

10 Vgl. Max. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913] (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), hg. v. Maria Scheler, Francke-Verlag, Bern/München, 5. Aufl. 1966, S. 386 ff.

Existenz der Person »ist wahrhaft auf Nichts gestellt.«¹¹ Sie steht im Nichts, weil das Erleben selbst »nirgends« sei. Der Mensch besitze eine Mitte nur darin, dass er seine Erlebnisse vollzieht – mit Plessners eigenen Worten: »Eine positionale Mitte gibt es nur im Vollzug.«¹² Damit dieser Satz ausgesagt werden kann, muss etwas vorliegen, das man mit Novalis 'Selbstgefühl' nennen könnte: ein vorgegenständliches Wissen um den eigenen Erlebnisvollzug. Wenn der Mensch sich aber ausdrücklich auf sein Erleben bezieht, verhält er sich, so Plessner, exzentrisch zu sich selbst. Da sich zu sich verhalten zu können und sich auch faktisch so zu verhalten, erst die Position des Menschen im vollen Sinne beschreibt, ist diese selbst als exzentrisch zu bezeichnen. Nur im Exzentrischen positioniert sich der Mensch; da die positionale Mitte nur zu leben, aber nicht zu erfassen ist, könne auch das Erleben selbst nicht festgestellt werden. In diesem Sinne ist es 'nirgends' – bezüglich einer Feststellbarkeit seiner Position, und weil das Erlebnis nirgends ist, kann gesagt werden, dass das »Subjekt seines Erlebens«, die Person, auf Nichts gestellt sei.

Hier gilt es genau auf die Relation zu achten, bezüglich der dieses Nichts ausgesagt wird: Die Person ist deshalb auf Nichts gestellt, weil sie nicht fixierbar ist, und d. h., nicht beobachtet werden kann. Sie ist unsichtbar für jeden Blick eines potentiellen Zuschauers. Folglich kommt keinem Verhältnis von Erscheinung (Maske) und Anschauung das Vermögen zu, das Erlebnis selbst (d. i. in seinem Vollzug) zu geben; und daraus folgt wiederum, dass keine beobachtende Position mit Recht dasjenige positiv zu bestimmen vermag, was Person und eine konkrete Person sei. Wenn es aber andererseits möglich ist, das Erlebnis zu fassen und die Person zu bestimmen – da erst die exzentrische Position das Sein des Menschen ausmacht –, so muss solches Bestimmen immer in Relation zum Bestimmenden gesehen werden und kann nur für diese Relation von Maske und Zuschauer Geltung haben. Aus dem Befund, dass Person nicht zu fassen ist, folgt also nicht, dass sie nicht doch bestimmt werden könnte – dies aber unter der Voraussetzung, dass ein Bewusstsein von der Möglichkeit und Grenze der jeweiligen Erfassung diese begleitet. Die Person ist also nicht nur deswegen auf Nichts gestellt, weil sie als solche, wie das Erleben selbst, nicht fixierbar ist, sondern genau genommen aus dem Grund, weil sie sich in einem Niemandland, *zwischen* dem nicht zu vergegenständlichenden Selbst und den Versuchen, es doch zum Gegenstand zu machen, ausspannt, wobei diese Versuche in sich selbst wiederum fungierende Erlebnisse sind.

11 Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch [1928], 3. Aufl., Berlin 1975, S. 293.

12 Ebd., S. 290.

Daraus folgt ein Dreifaches:

1. Plessners Bestimmung der Person hebt die beiden geschichtsmächtigen Fortbildungen des griechischen Sinnes von *persona* in sich auf, nämlich die spätantike-christliche Bestimmung als seelische Substanz mit ihrer Tendenz zur Innenperspektive und die neuzeitliche Betonung des Zuschauers, der mit seiner Außenperspektive das Innen nur in der Maske seiner Körperlichkeit wahrnimmt. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass die Bestimmung der Seele als Substanz, indem sie vergegenständlichend verfuhr, ebenfalls von einer äußeren Sichtweise aus vorgenommen wurde. Plessner denkt beides, die Innenperspektive der Person als 'Seele' und ihre Außenperspektive als 'Körper', in eins, und zwar derart, dass sie für den Menschen, wie er formuliert, »einen unaufhebbaren Doppelaspekt der Existenz, einen wirklichen Bruch seiner Natur« darstellen.¹³ Dieser Doppelaspekt bezeichnet den Spannungsbereich von Selbst und Maske bzw. das Verhältnis von Sichtbarkeit und ihrem nie zur Gänze einholbaren Überschuss – im Ganzen ein Bewegungsfeld, das nun als die Domäne des Personalen angesehen werden kann.

2. Die Akzeptanz dieses Bruches, die Anerkennung der Tatsache, dass sich das Personale in der in sich selbst exzentrischen Spannung von Erleben und Reflexion vollzieht, setzt offenbar ein anderes Bruchgeschehen voraus: die Erfahrung, dass es den einen und allseits verbindlichen Blick des Zuschauers nicht geben kann. Bezogen auf die Tendenz der Neuzeit bedeutet solche Erfahrung eine Kehrtwendung, eine Umdrehung der Perspektivik – ähnlich wie bereits die Ostkirche in den Jahrhunderten davor mit ihrer Tradition der Ikone die 'umgekehrte' Perspektive erprobte, eine Blickweise, bei der sich die Welt nicht vor einem sie betrachtenden Auge entfaltet, sondern bei der der Mensch vom Göttlichen in den Blick genommen wird. Eine ähnliche Umkehr innerhalb der neuzeitlichen Perspektive erfolgte im Westen um 1900, als die Kunst der Moderne, etwa im Kubismus, die Brechung der tradierten Perspektive unternahm – ein Vorgang, der in Husserls Phänomenologie durchaus ein Pendant besitzt.¹⁴ Hier ermöglicht es eine spezifische Epoché, die Blicktendenz, die auf Einheiten terminiert, so zu brechen, dass die Facettierung des Wirklichen, ihre Abschattungsmanngfaltigkeit und damit das Instrumentarium selbst, diese Mannigfaltigkeit zu bündeln, hervortritt. Beides sind Weisen, die Bedingungen einer Sichtbarkeit ihrerseits sichtbar zu machen.

3. Methodisch gesehen springt daraus das Verfahren einer Phänomenologie heraus, der es darum gehen könnte, jeweils die Potenz einer faktischen Relation personalen Selbstverständnisses aufzudecken. Eine Relation beträfe die schon erfolg-

13 Ebd., S. 292.

14 Vgl. vom Vf., »Der Kubismus als phänomenologisches Problem«, in: Ernesto Garzón Valdés und Ruth Zimmerling (Hg.): *Facetten der Wahrheit*. Festschrift für Meinolf Wewel, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1995, S. 295–321.

te Festschreibung eines Personalen, in Husserls Terminologie ausgedrückt, die endkonstituierte Form eines Konstitutionsprozesses, dessen genealogische Entfaltung rekonstruierbar wäre. In der Rekonstruktion solcher Genealogie würden sich evtl. nicht nur die Etappen eines faktischen, faktisch werdenden Verlaufs enthüllen, sondern auch nicht zum Zuge gekommene Möglichkeitshorizonte, mit einem Wort: die Potenzialität dieser oder jener sich so und so entwickelnden Relation. Der relationale Aufweis sogenannter ‚Menschen-Bilder‘ würde das Profil bestimmter passiver Leistungen aufzeigen, die schon festgestellt haben, und zwar solches, das nicht festzustellen ist. Ein derartiger Aufweis verfährt freilich seinerseits feststellend, wenngleich in dem Bewusstsein, dass das, was er fixiert, eigentlich nicht zu halten ist – da die thematisch gefasste personale Existenz in ihr selbst nichts weiter als das Spannungsfeld einer jeweiligen Relation und ihres fluktuierenden Hintergrunds ist.

Unter solchem Vorbehalt mögen sich mit der Analyse von Menschenbildern Formen des *oikos* aufzeigen lassen. Diese verwiesen auf konkrete Orte, unter deren Bedingungen sich jeweils Stile des Erlebens herausgebildet haben, die ihrerseits die in Natur und Sozialität ausgreifende Gestaltungskraft des Menschen bedingen. Solch ein Versuch, ein maskiertes Selbst auf die Relation, die Perspektive hin zu befragen, in der sein Bild in den Blick genommen ist, wäre eine Demaskierung, die sich nicht ohne weiteres von der Maske ihrer eigenen Perspektive einfangen ließe. Diese Art der Dekonstruktion von Masken fördert stets ein Wahres zutage, ein Wahres freilich, das nur für die Relation seiner Blicknahme besteht und diesbezüglich unvergleichbar ist, so dass der Versuch, dieses Wahre aufzuzeigen, sich der Versuchung zu dominieren ebenso entzieht, wie es aufgrund seiner Unvergleichbarkeit nicht von anderem dominiert werden kann – und doch offen dafür bleibt, jederzeit durch die Resultate anderer Relationen ergänzt zu werden. Eine solche Position würde sich dort einrichten, wo es darum geht, das Spannungsgefüge, das die Person *ist*, zu realisieren. Es ist eine exzentrische Position, die allein dadurch sich rechtfertigt, dass sie dem exzentrischen Ort der Person zu entsprechen sucht. Sie wäre jedenfalls nicht der *oikos* einer Dritten-Person-Perspektive, die im Anspruch ihrer Erhabenheit noch dem überlebten Zeitalter des Souveränentums angehört; im erschlossenen Kontext der auf Nichts gestellten Person entbehrt sie jeglicher Grundlage und ist in ihrer Verabsolutierung lediglich Fiktion.

WIEDERERINNERN UND NACHAHMEN IM JAPANISCHEN NŌ-SPIEL

»Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.«¹

21

1. Schauplatz als Ort der Erscheinung der Vergangenheit

Im Alltagsleben ahmen wir etwas mehrmals als Vorbild nach. Hierbei wird so verstanden, dass das Nachgeahmte original ist, während das Nachahmende nur sekundär. Dieses Verhältnis legt *Platon* metaphysisch aus: ein Verhältnis zwischen dem Nachgeahmten d.h. »paradeigma« der »idea« und dem Nachahmenden d.h. »eikon«. Dieser Auslegung zufolge wird das Individuum als das Abbild des Urbildes angesehen. Im Platonischen Gespräch findet sich folgende Aussprüche: »wenn du ohne Umstände einen Spiegel nimmst und ihn überall herumträgst: alsbald wirst du da eine Sonne machen und was sonst am Himmel ist, alsbald auch eine Erde, alsbald auch dich selbst und die übrigen Geschöpfe, Geräte, Gewächse und alles vorhin Genannte.«² Solches Spiegelbild des Seienden ist das weitere Gespiegelte des Gespiegelten, das nur der Schein bzw. »me on«, das nicht in Wirklichkeit ist. Individuum und Kunstwerk sind für ihm nichts

¹ Thomas Mann, »Joseph und seine Brüder I«, in: Peter de Mendelssohn (Hrsg.), *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1983, S. 7.

² Platon, »Staat«, übers. von Otto Apelt, in: Otto Apelt (Hrsg), *Sämtliche Dialoge*, Bd.5, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, S. 390.

anderes als Abbilder, die als solche durch das Wiedererinnern (*anamnesis*) der »*idea*« erkannt werden. Diese gewöhnlichen und Platonischen Verständnisse für das Nachahmen genügen nicht, wenn wir das Nachahmen in Nō-Spiel erklären, denn dieses Nachahmen steht nicht im Gegensatz zwischen den zwei Seienden, noch zwischen dem Urbild und dem Abbild im metaphysischen Sinne.

In Bezug auf diese Problematik lässt sich eine bedeutende Bemerkung *Heideggers* (seine frühe Vorlesung von 1923) finden: »Das Dasein spricht von ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine *Maske*, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken.«³ Hier wird die Maske als ein das eigentliche Selbst verdeckend uneigentliches Selbst nämlich »das Man« in der alltäglichen Umwelt angesehen. Diese Ansicht scheint mir jedoch nur einseitig zu sein. Denn er hält zugleich diese alltägliche Umwelt auch für den »ursprünglichen Schauplatz«. Er sagt, wohl auch unter Einfluss von Hölderlins Gedanken über die Tragödie,⁴ in seiner Vorlesung (1931/32):

Die Enge und Unbeholfenheit und Ohnmacht der nächsten, aber doch offenen Umwelt des Menschen ist der ursprüngliche Schauplatz des Erscheinens der Weite, Weitheit, Übermacht und Verslossenheit der Natur; diese nicht ohne jene und umgekehrt.⁵

22

Wie z.B. P. Szondi auch hinweist, »So deutet Hölderlin die Tragödie als Opfer, welches der Mensch der Natur darbringt, um ihr zur adäquaten Erscheinung zu verhelfen«,⁶ muss der Schauplatz des Spiels ein Ort sein, in dem sich Natur darstellt. Diese Natur erscheint selber mit der Hilfe des Menschen. Dieses Erscheinende muss nicht mehr als Abbild des Urbildes, sondern als das Erscheinende von der Natur selbst begriffen werden. Man soll daher die Erscheinung nicht mehr als bloßen uneigentlichen Schein bzw. Abbild auffassen. So kann man den Schauplatz des Spiels für einen Ort solcher Erscheinung halten, die weder im Gegensatz zwischen zwei Seienden, noch zwischen Urbild und Abbild liegt. Wir wollen auch im Nachahmen im japanischen Nō-Spiel solche Erscheinung bemerken.

3 Martin Heidegger, »Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)«, in: Käte Bröcker-Ortmanns (Hrsg.), *Gesamtausgabe* Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, S. 32.

4 Vgl. Friedrich Hölderlin, »Die Bedeutung der Tragödien«, in: Friedrich Beißner (Hrsg.), *Hölderlin Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe*, Bd.4,1, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1970, S. 274. Vgl. Peter Szondi, »Die Bedeutung der Tragödien. Text und Kommentar«, in: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, S. 170–72.

5 Martin Heidegger, »Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet«, in: Hermann Mörchen (Hrsg.), *Gesamtausgabe* Bd. 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, S. 237.

6 Szondi, op. cit., S. 171.

Das Nō-Spiel ist das japanische traditionelle Theater, dessen Form und Theorie von *Zeami* (1363–1443) begründet wurde. Er war selber ein Schauspieler, zugleich aber auch Dichter und Theoretiker des Nō-Spiels. Hier klären wir auf anhand seines berühmten Stückes *Izutsu* (»Brunneneinfassung«) des Nō-Spiels, in dem das Wiedererinnern der Vergangenheit bzw. des Gedächtnisses und das Nachahmen die wichtige Rolle spielt.⁷

Das Wiedererinnern im Stück *Izutsu* kann als Nachahmen begriffen werden, weil sich eben durch Nachahmen in diesem Stück die Hauptperson an die Vergangenheit wiedererinnert. Und dieses Nachahmen übersteigt den gewöhnlichen Gegensatz zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmenden, und es liegt überhaupt nicht mehr in den Platonischen Gegensatz zwischen »paradeigma« der »idea« und »eikon« als Schein. In diesem Wiedererinnern und Nachahmen erscheint die Vergangenheit bzw. das Gedächtnis ursprünglich. Diese These wird im folgenden erörtert. Im Stück *Izutsu* steht der Schauplatz des Nō-Spiels als der Ort der Erscheinung der Vergangenheit bzw. des Gedächtnisses. Wir werden dieses Wiedererinnern und Nachahmen in der wesentlichen Zusammengehörigkeit von ihnen finden, indem wir die japanischen bzw. ostasiatischen Gedanken von den europäischen Gedanken unterscheiden.

2. *Izutsu* und Wiedererinnern oder Nachahmen

23

Nun berufen wir uns auf das Stück *Izutsu* (»Brunneneinfassung«) von *Zeami*, das man für das Hauptwerk von ihm schätzt, um das geschichtliche und mythische Wiedererinnern des japanischen Daseins zu erörtern. Der Stoff dieses Stückes stammt aus der Episode Nr. 23 in *Ise-monogatari* (»Ise-Erzählungen«). Dieses Werk des 10. Jahrhunderts, das aus 125 kurzen Episoden bzw. Anekdoten mit den lyrischen Gedichten besteht, ist ein Pfeiler der klassischen Tradition in der japanischen Kultur. Diese Erzählungen selbst gehörten schon zu dem gemeinschaftlichen, geschichtlichen und mythischen Gedächtnis der Japaner in der Zeit von *Zeami*. Als *Zeami* dieses Stück schuf, behielt er im Auge, dass jede Zuschauer die Episode Nr. 23 wissen.

Diese Erzählungen weisen nicht deutlich auf den Namen der Hauptperson hin, aber es wird allgemein anerkannt, dass die Hauptperson *Ariwara no Narihira* (825–880) ist. Er ist ein Enkel von *Heizei Tennō* (*Heizei* Kaiser, 774–824), und bekannt als der berühmte, attraktive und leidenschaftliche Dichter. Die Episode Nr. 23 erzählt von zwei Kindern, einem Jungen und einem Mädchen, deren

7 *Zeami*, »*Izutsu*«, in: Yoshiko Kagawa (Hrsg.), *Nihon Koten Bungaku Zenshū* 58. *Yōkyoku-shū* 1 (*Die Japanische Klassische Literatur* Bd 58. *Die gesammelten Stücke des Nō-Spiels* 1), Shōgakukan Verlag, Tōkyō 1997, S. 286–97.

Häuser nebeneinander standen. Es gab einen Brunnen vor den zwei Haustüren. Sie hatten bei dem Brunnen gespielt, bis sie erwachsen wurden. Der Jüngling hatte um das Mädchen geworben, und sie haben geheiratet. Dann hatte der Mann aber sein Herz an eine andere Geliebte verloren, bis seine Frau mit der rührenden Äußerung ihrer Liebe sein Herz wiedergewonnen hat. Dieser Mann und diese Frau sind *Ariwara no Narihira* und seine Frau, eine Tochter von *Ki no Arisune* (815–877). Das Hauptstück von *Izutsu* erzählt von dieser berühmten Episode.

Hier ist der Ort, in dem ich über das Stück *Izutsu* erklären werden soll. Außer einer Brunneneinfassung mitten auf der Bühne ist keine Ausstattung. Sie ist ungefähr leer im Ganzen. Die Zeit der Situation des Stückes ist die Gegenwart, in der die Zuschauer leben. Die Hauptperson im Stück ist die Tochter von *Ki no Arisune*, die nicht mehr lebt, die also als Gespenst in die Gegenwart auftritt, und die Nebenperson ist ein wandernder Mönch, der in der Gegenwart lebt. Was im Stück thematisch stattfindet, ist kein Geschehnis wie Tragik, sondern nur der Tanz und der Gesang des Gespenstes der Tochter von *Ki no Arisune*. Besonders ist der Gesang eine der schönsten Poesien von *Zeami*. Die Faszination des Stückes, vor allem in der zweiten Hälfte, liegt mehr im Gesang und dem Tanz, als im Lauf der Handlung. Eben die Vergangenheit im Gesang, in der *Narihira* und seine Frau lebten, an die sich das Gespenst der Frau erinnert, und die auch jede Zuschauer wissen, wird besonders in der zweiten Hälfte des Stückes thematisiert.

24

Am Anfang der ersten Hälfte dieses Stückes tritt der Mönch auf, und erzählt den Zuschauern, wer er ist, und darüber, dass er zur Besichtigung des Ort gekommen ist, wo sich der *Ariwara* Tempel befindet, der früher das Haus des Ehepaars war, und dass er die Geliebten trösten will.⁸ Und eine Frau tritt auf, um für *Narihira*'s Seele zu beten. Der Mönch fragt sie, ob sie eine Beziehung zu *Narihira* hat. Sie antwortet mit Nein. Sie sagt, dass *Narihira* in der uralten Zeit lebte, also jetzt niemand eine Beziehung zu ihm haben kann. Dennoch erzählt sie dem Mönch (und den Zuschauern) die Episode von *Narihira* und seiner Frau in der Vergangenheit, nämlich ihrer Kindheit, als sie als Kinder bei der Brunneneinfassung spielten, und ihrem späteren Eheleben. Und am Ende der Erzählung gesteht sie dem Mönch (und den Zuschauern), dass sie die Tochter von *Ki no Arisune* nämlich die Frau von *Narihira* ist. Dann verbirgt sie sich vor den Zuschauern hinter die Brunneneinfassung. Hier endet die erste Hälfte des Stückes.

Um den Gehalt der zweiten Hälfte des Stückes *Izutsu* zu beschreiben, muss zuerst der folgende Punkt hingewiesen werden: in der ersten Hälfte werden die Ver-

8 Im Nō-Spiel erklärt der Schauspieler den Zuschauern im voraus manchmal die Situation des Stückes.

gangenheit und die Erinnerung der Frau noch nicht thematisiert, die Frau, der Mönch und die Zuschauer bewegen sich noch auf der horizontalen Breite der Gegenwart. Die Frau, der Mönch und die Zuschauer befinden sich in der ersten Hälfte noch in der Gegenwart. So wird die erste Hälfte gleichsam in der Gegenwart gespielt, während die zweite Hälfte des Stückes gleichsam in der Vergangenheit stattfindet. Dieses zeitliche Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Hälfte ist zu betonen. In der zweiten Hälfte steht die Frau nicht mehr in der Gegenwart. Durch ihr Wiedererinnern verlässt die Frau diese horizontale Ebene der Gegenwart, und damit befreit sie sich aus der zwischenmenschlichen Beziehung der Umwelt. Mit anderen Worten übersteigt es das alltägliche Band, so geht sie über die Gegenwart in die Vergangenheit über, wann sie und ihr Mann *Narihira* lebten, und zwar so dass, insofern sie eine Beziehung zu dieser Vergangenheit hat, sich auch die Zuschauer an diese gemeinschaftliche Vergangenheit gleichsam wiedererinnern.

In der zweiten Hälfte tritt sie als Gespenst in der Nacht auf, während der Mönch im Freien träumt. Um die Brunneneinfassung mitten auf der Bühne tanzend, erinnert sich die Frau an ihren Mann *Narihira*, ihre Liebe, teure Kindheit und ihr Eheleben, und sie singt davon mit dem Chor und mit Musik. Hierbei spielt diese Brunneneinfassung auf dem Schauplatz eine entscheidend wichtige Rolle in ihrem Wiedererinnern. In diesem Stück ist diese Brunneneinfassung diejenige, die noch so geblieben ist, wie sie in der Zeit von *Narihira* war. So kann sich durch diese Brunneneinfassung die Frau mit der Vergangenheit verbinden. Die Frau tanzt um diese Brunneneinfassung, indem sie sich, ihren Mann nachahmend, an ihn erinnert. Dabei zieht sie die ihr von ihm zum Andenken hinterlassenen Kleider und Krone (*Kamuri*⁹) an. Sie sieht im spiegelnden Brunnenwasser ihr Antlitz mit der Krone. Und sie sagt, dass zwar das Spiegelbild ihr Spiegelbild, aber auch *Narihira*s Spiegelbild ist. Der Chor singt auch, dass sich die Gestalt der Frau nicht als Weib darstellt, sondern sie ihr Mann selbst ist. Sie sieht in den Brunnen, die Vergangenheit, als sie und ihr Mann *Narihira* lebten.¹⁰ Dann lassen am Ende ihres Gesangs und Tanzes der Klang der Glocke im Tempel und die aufgehende Sonne den Mönch aus dem Traum erwachen, und sie verschwindet. Das Stück *Izutsu* endet hier.

Am Anfang der ersten Hälfte des Stückes erzählt der Mönch den Zuschauern, wer er ist, und beschreibt die Situation. Der Mönch ist auf der Bühne gleichsam

9 *Kamuri* ist die japanische Krone, die sich aber nicht der König, sondern die Aristokraten aufziehen.

10 Vgl. Tetsuaki Kotō, *Aru-koto no Hushigi (Das Mysterium des Seins)*, Keisōshobō Verlag, Tōkyō 1992, S. 299 ff.

der Vertreter der Zuschauer.¹¹ Dies besagt, wie oben schon erwähnt, dass in der ersten Hälfte des Stückes die Frau, der Mönch und die Zuschauer in derselben Gegenwart stehen. In der zweiten Hälfte des Stückes offenbart die Frau dem Mönch und den Zuschauern, dass sie die Frau von *Narihira* war. Nach diesem Geständnis erzählt die Frau nicht unmittelbar dem Mönch und den Zuschauern die Vergangenheit, sondern vielmehr ihr selbst. Die Erzählung der Frau ist in der ersten Hälfte der Dialog mit dem Mönch (und den Zuschauern), aber in der zweiten Hälfte der Monolog. Die Frau vertieft sich im Wiedererinnern an *Narihira*. Ihr Blick, der bis zu diesem Zeitpunkt gleichsam auf den Mönch und die Zuschauer in der Gegenwart gerichtet war, sieht nur *Narihira* selbst in ihrem Gedächtnis im Brunnen der Vergangenheit.

Das eigentümliche Wiedererinnern und Nachahmen im Tanz und Gesang von der Frau, die hier erörtert werden soll, liegen in der zweiten Hälfte des Stückes. Dieses Nachahmen besagt, nicht die Frauenrolle zu spielen, sondern ihren Mann *Narihira* zu imitieren. Im diesem Sinne ist der Tanz die Nachahmung.¹² Auch dass im Tanz die Frau ihr Antlitz als *Narihiras* Antlitz im spiegelnden Brunnenwasser erscheinen lässt, kann für das Nachahmen gehalten werden, denn, wie in der deutschen Sprache, auch in der japanischen Sprache »spiegeln« kann manchmal »nachahmen« bedeuten. Die Imitation als im Tanz und als Spiegeln kann zugleich als Wiedererinnern verstanden werden, insofern sich im Nachahmen die Vergangenheit zeigt. Was sich im Brunnenwasser spiegelt, ist das Antlitz von der Frau und ihrem Mann. Insofern er sich in der Vergangenheit befindet, und das Brunnenwasser sein Antlitz widerspiegelt, kann man sagen, dass sich die Vergangenheit im Brunnenwasser darstellt. Solches Nachahmen (Spiegeln) liegt so in der Beziehung der Frau zur Vergangenheit, und zwar so, dass die Frau gleichsam als ein Spiegel die Vergangenheit spiegelt (nachahmt). Das Nachgeahmte in diesem Nachahmen ist ihr Mann in der Vergangenheit. Kein strenger Unterschied zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmenden liegt in diesem Nach-

26

11 Man kann eine Frage stellen: gehören die Zuschauer wesentlich und eigentlich zum Spiel, oder hat das Wesen des Spiels eine Beziehung mit der Zuschauer überhaupt? Mindestens antwortet *Zeami* darauf mit Ja. Er erörtert es in seinen Schriften, dass das Wesen des Spiels im Zusammenhang mit den Schauspielern, den Zuschauern, der Zeit und dem Wetter usw. nämlich mit allen Elementen liegt. Nach ihm gibt es kein Spiel ohne Zuschauer. Diese Entdeckung von ihm muss als wichtige Leistung in der Historie der Theorie des Spiels anerkannt werden. Vgl. *Zeami, the flowering spirit, Classic Teachings on the Art of Nō*, übers. von William Scott Wilson, Kōdansha International, Tōkyō 2006, p. 138–39. Vgl. *Zeami, »Kakyō (A Mirror Held to the Flower)«*, übers. von Thomas Rimer und Masakazu Yamazaki, in: Thomas Rimer und Masakazu Yamazaki (Hrsg.), *On the Art of the Nō Drama*, Princeton University Press, Princeton 1984, p. 81–82.

12 Vgl. G. F. Else, »'Imitation' in the fifth century«, *Classical Philology*, Vol. 53, No. 2 (1958), p. 73–90. Nach ihm bedeutet das griechische Wort »*mimesthai*« eigentlich die direkte Repräsentation durch den Tanz oder Gesang im Drama oder Protodrama. Dieses Verhältnis verweist wohl auf die wesentliche Zusammengehörigkeit der Nachahmung und des Tanzes oder des Gesanges.

ahmen, weil das Nachgeahmte d.h. das Gespiegelte als Antlitz nicht nur von ihrem Mann, sondern zugleich auch der Frau ist. Im Spiegelnden d.h. im Brunnenwasser ist das sich Spiegelnde die Frau und zugleich ihr Mann, und in diesem Verhältnis ist das Nachahmende (die Frau) zugleich auch das Nachgeahmte (der Mann). In diesem Nachahmen liegt kein gewöhnlicher Gegensatz zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmenden. Man soll dieses Nachahmen nicht im Sinne der metaphysischen Unterscheidung wie bei *Platon* verstehen, denn hier steht überhaupt kein Gegensatz, und das Spiegelbild in *Izutsu* ist also weder Abbild noch etwas sekundäres. Man muss dabei vielmehr sagen, dass durch das letztere sich auf gründliche Weise das erste realisieren kann, weil sich im Nachahmen die Vergangenheit spiegelt. In diesem Sinne können wir das Wiedererinnern als Nachahmen verstehen.

3. »ima« und »mukashi« (Jetzt und Vergangenheit)

Wir haben gezeigt, in welchem Sinne das Wiedererinnern als Nachahmen im Stück *Izutsu* begriffen werden kann. Für die weitere Erklärung dieses Wiedererinnerns ist es eine wichtige Sache, den Unterschied von der geschichtlichen mythischen Vergangenheit und der Gegenwart im Stück *Izutsu* deutlich hervorzuheben, denn, wie im folgenden gezeigt, liegt dieses Wiedererinnern in der Vergangenheit im besonderen Sinne: »mukashi«.

27

Zur Erläuterung dieser Vergangenheit von »mukashi« berufen wir uns auf den Gedanken von *Megumi Sakabe* (1936–2009), ein berühmter japanischer Philosoph der Gegenwart, und machen uns dadurch zuerst den Unterschied der zwei Arten von Vergangenheit in der japanischen Sprache klar: »koshikata« (Vergangenheit) und »mukashi« (Vergangenheit).¹³ Nach *Sakabe* gehört die Vergangenheit als »koshikata« zur Breite der Gegenwart von »ima« (Jetzt), und die Vergangenheit von »mukashi« gehört nicht zu dieser Breite der Gegenwart. Dieses Verhältnis der Vergangenheit von »mukashi« und die Breite der Gegenwart von »ima« lässt sich mit dem folgenden Schema erklären:

(Vergangenheit von *koshikata*)-»ima«-(Zukunft von *yukusue*): horizontale Breite

|: vertikales Verhältnis von »ima« und »mukashi«

Vergangenheit von »mukashi«

¹³ Vgl. Megumi Sakabe, *Katari: monogatari no bunpō* (Erzählen: Die Grammatik der Erzählung), Chikumashobō Verlag, Tōkyō 2008, S. 57–106.

Wie oben gezeigt, gehört zur Breite der Gegenwart als »*ima*« auch die Zukunft von »*yukusue*«. ¹⁴ Das japanische Wort »*ima*«, das normalerweise mit dem deutschen Wort »jetzt« übersetzt wird, kann oft auch den mathematischen Jetzt-Punkt bedeuten, aber es heißt eigentlich diese oben gezeigt horizontale Breite der Zeit. Wir leben in dieser horizontalen Breite der Gegenwart als »*ima*«. ¹⁵

Die Vergangenheit von »*koshikata*« steht im Verhältnis zu der Zukunft von »*yukusue*«, wie in der deutschen Sprache das Wort »Vergangenheit« im Verhältnis zum Wort »Zukunft« steht. »*Koshikata*« und »*yukusue*« werden in der japanischen Sprache als Paar verstanden. Also gibt es in der japanischen Sprache die bestimmte Redewendung: »*koshikata-yukusue*« (Vergangenheit-Zukunft). Dagegen steht die Vergangenheit von »*mukashi*« nicht im Verhältnis zur Zukunft wie »*koshikata-yukusue*«, sondern im Verhältnis zur Gegenwart von »*ima*«. »*Mukashi*« und »*ima*« sind wohl dasjenige Paar, das in der deutschen Sprache mit der Redewendung wie »das Sonst und das Jetzt« oder »das Einst und das Jetzt« verstanden werden kann. Wenn die Breite der Gegenwart von »*ima*« als horizontal, und die Beziehung zwischen »*mukashi*« und »*ima*« als vertikal begriffen werden, kann man mit dem oben gezeigten Schema leicht die vertikale Beziehung zwischen der Vergangenheit von »*mukashi*« und der horizontalen Breite der Gegenwart von »*ima*« verstehen.

28

*Sakabe*s Ansicht zufolge ist die Breite der Gegenwart als »*ima*« der zeitliche Horizont der Lebenswelt, in der, wie in der »Alltäglichkeit« bei *Heidegger*, es um das alltägliche Interesse geht. Wir leben normalerweise in dieser Lebenswelt bzw. dem Horizont als der Breite der Gegenwart. In einer derartigen horizontalen Breite von »*ima*« liegt –laut *Sakabe*– die Wiederholungsmöglichkeit und Umkehrmöglichkeit. Zum Beispiel kann man in diesem Horizont als »*ima*« sagen, »wenn ich Zeit gestern gehabt hätte, wäre ich ins Kino gegangen«. Dieser Ausdruck besagt, dass man wohl unter Umständen heute oder morgen ins Kino gehen kann. Hierbei ist die Vergangenheit als »*koshikata*« wiederholbar.

Nach der Etymologie bedeutet das Wort »*mukashi*« eigentlich das Wohin, auf das das Wiedererinnern sich richtet, und es besagt die überlieferte Vergangenheit der

¹⁴ Sakabe, op. cit., S. 63.

¹⁵ *Sakabe* erklärt diesen Horizont »*ima*« unter Berufung auf Gedanken von Augustinus: »es gibt drei Zeiten, nämlich Gegenwart von Verganzenem, Gegenwart von Gegenwärtigem und Gegenwart von Zukünftigem« (Aurelius Augustinus, *Was ist Zeit? (Confessiones XII/Bekenntnisse 11)*, übers. von Norbert Fischer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, S. 35). Diese horizontale Breite besteht aus der »Gegenwart« von Verganzenem, der Gegenwart von Gegenwärtigem und der Gegenwart von Zukünftigem.

Gemeinschaft und des individuellen Gedächtnisses.¹⁶ Kein Interesse wie in der Alltäglichkeit steht in dieser Phase von »*mukashi*«. Diese Phase gehört, wie *Sakabe* sagt, zur mythischen Welt. Sie kann als Zeit der Geschichte und der Einbildungskraft gehalten werden.¹⁷ Also ist in solcher Zeit die Phase von »*mukashi*« unwiederholbar, unumkehrbar und also entscheidend prägend, während die Vergangenheit von »*koshikata*« in der horizontalen Breite von »*ima*« noch wiederholbar, umkehrbar und realistisch ist. »*Mukashi*« ist solche eigentümliche Phase. *Narihira* wird im Stück *Izutsu* zugleich »*mukashi-otoko*« (Mann der Vergangenheit) genannt. Das japanische Wort »*otoko*« besagt »Mann«. Dieser andere Name von *Narihira* ist traditionell in aller Munde. Dieser Name stammt aus einem Verhältnis, dass die meisten Episoden in *Ise-monogatari* (»Ise-Erzählungen«) mit derselben bestimmten Redewendung beginnen: »*mukashi, otoko arikeri*«, d.h. »es war einmal ein Mann«. Wie in den meisten Erzählungen oder Überlieferungen, hat auch die Vergangenheit als »*mukashi*« keine unmittelbare Beziehung zu unserem alltäglichen Leben. Die Vergangenheit als »*mukashi*« ist diejenige Phase, wohin sich rein unser Wiedererinnern richtet. Diese Vergangenheit der Erzählung und Überlieferung liegt mehr im gemeinschaftlichen als im individuellen Gedächtnis. Sie liegt also in der Erinnerung nicht nur der Frau sondern auch der Zuschauer. Dieser gemeinschaftliche Charakter gehört zur Vergangenheit als »*mukashi*«. In *Izutsu* steht *Narihira* (*mukashi-otoko*) in solcher Phase.

29

Nun stellen wir fest, dass sich in der ersten Hälfte des Stückes *Izutsu* die Zuschauer, der Mönch und der Frau gleichsam auf dieser horizontale Breite der Gegenwart bewegen, und ihre Perspektiven in dieser Breite haben, und dass *Narihira* in der Phase von »*mukashi*« steht. Und in der zweiten Hälfte verlässt die Frau die horizontale Ebene, und sie begibt sich auf eine andere Ebene. Das Wiedererinnern als Nachahmen von der Frau geht über die Gegenwart auf die mythische Vergangenheit von »*mukashi*« hinüber, in der sie und ihr Mann *Narihira* lebten. Das Wiedererinnern der Frau übersteigt die Breite der Gegenwart von »*ima*«, in der es um unser alltägliches Interesse geht, nämlich befreit sich die Frau aus dem alltäglichen Band der Umwelt, in dem wir zumeist leben. In diesem Sinne liegt das Wiedererinnern als Nachahmen in die Gegenwart von »*ima*« überschreitenden Übersteigen in die Vergangenheit von »*mukashi*«.

4. Erscheinen der Vergangenheit im Schauplatz des Nō-Spiels

Wie oben ausgeführt, singt die Frau, um den Zuschauern ihre Erinnerungen zu erzählen, während sie ihr Antlitz im spiegelnden Brunnenwasser sieht, und

¹⁶ Vgl. Susumu Ōno, Akihiro Satake und Kingorō Maeda (Hrsg.), *Iwanami Kogo Jiten* (*Iwanami Wörterbuch der klassischen japanischen Sprache*), Iwanamishoten Verlag, Tōkyō 2008, S. 1279 f.

¹⁷ Vgl. Sakabe, op. cit., S. 64.

sie ihren Mann *Narihira* nachahmt. In diesem Wiedererinnern als Nachahmen überschreitet die Frau das alltägliche Band der Umwelt. Man kann auch so sagen, wer sich aus dem alltäglichen Band des Interesses befreit, sind vielmehr die Zuschauer selbst. In solcher Weise, dem Stück zuschauend, haben auch sie die Beziehung zu »*mukashi*«. So lässt sie die Zuschauer das sehen, was sie ihnen vermittelt. Ihr Mann *Narihira* stellt sich nur durch die Wörter des Gesanges und durch den Tanz der Frau dar. Also ist es möglich zu sagen, dass sie den Zuschauern die Vergangenheit als »*mukashi*« erscheinen lässt.¹⁸ Eben durch diese Frau kann der Mann dem Mönch und den Zuschauern auf der Bühne erscheinen. Dieses Erscheinen kann durch das Wiedererinnern als Nachahmen realisiert werden. Dass sie, die horizontale Breite der Gegenwart von »*ima*« verlassend, in die Vergangeneheit von »*mukashi*« hinüber schreitet, kann begriffen werden vielmehr als dass durch das Vermitteln von der Frau die Ebene von »*mukashi*« als solche erscheint, weil sich durch ihr Wiedererinnern als Nachahmen diese Vergangenheit erscheint.

30

Diese Erscheinung der Vergangenheit als »*mukashi*« soll nicht als Schein »*eikon*« wie das Spiegelbild im Platonischen Sinne begriffen werden, die im strengen Gegensatz zu »*idea*« als Urbild stehen, weil das Nachahmen, in dem die Vergangenheit erscheint, wie schon erwähnt, nicht überhaupt im Gegensatz zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmenden steht. Man mag vielleicht diese Nachahmung auch als das verstehen, was sich im Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt befindet, das sich z.B. mit dem Satz »Subjekt imitiert Objekt« ausdrückt. Auch diese Meinung entspricht aber nicht dieser Sache, solange die Nachahmung in *Izutsu* nicht im Verhältnis zwischen dem Nachahmenden und Nachgeahmten liegt.

Es ist jedoch fraglich, wie denn solche Erscheinung ohne das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Nachahmung möglich ist. In Bezug auf dieses Problem kann man eine beachtliche Anmerkung *Heideggers* in *Aus einem Gespräch von der Sprache-Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* von 1953/54 finden. Hier wird es angegeben, dass die Bühne des Nō-Spiels leer ist, und dass diese Leere eine ungewöhnliche Sammlung verlangt. Dementsprechend wird von dem Japaner so gesagt: »Dank ihrer [Leere] bedarf es dann nur noch einer

18 *Zeami* behauptet, dass die Wörter des Gesangs vom Spieler diejenige sind, die den Zuschauern den Tanz vom Spieler sehen lassen. Er halt dieses »sehen lassen« für die wichtige Rolle der Wörter im Spiel. Er sagt, dass der Schauspieler die Zuschauer zuerst Wörter des Gesangs hören lassen muss, um sie das Sein des Tanzes sehen zu lassen. Die Funktion der Wörter liegen im Sehenlassen. Damit stößt er wahrscheinlich auf dieselbe Bestimmung des *logos* wie *Heidegger*: »Sehenlassen« (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, S. 32). Vgl. *Zeami*, op. cit., p. 76–82. Vgl. Shelly Fenno Quinn, *Developing Zeami: the nob actor's attunement in practice*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005, p. 201–207.

geringen Gebärde des Schauspielers, um Gewaltiges aus einer seltsamen Ruhe erscheinen zu lassen.«¹⁹ und »Wenn z.B. eine Gebirgslandschaft erscheinen soll, dann hebt der Schauspieler langsam die offene Hand und hält sie in der Höhe der Augenbrauen still über dem Auge.«²⁰ Diese Gebärde in diesem Verhältnis ist, *Heideggers* Ansicht zufolge, als »Versammlung eines Tragens«²¹d.h. als »die in sich ursprünglich einige Versammlung von Entgegentragen und *Zutrag*«²² verstanden zu werden. Nämlich *tragen* der Schauspieler dasjenige *entgegen*, was »uns sich erst *zu-trägt*«,²³ »In einem selbst unsichtbaren Schauen, das sich so gesammelt der Leere entgegenträgt, daß in ihr und durch sie das Gebirge erscheint.«²⁴ Diese Beschreibung *Heideggers* erläutert nach japanischem Urteil in sachlicher Weise die Gebärde im Nō-Spiel. Diese im Nachahmen ist das Tragen, was nicht im Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Objekt liegt. Wir können vielmehr so verstehen, der Schauspieler ist nicht nur Subjekt, sondern ein Vermittler der Erscheinung.²⁵

Um diese Erscheinung im Wiedererinnern als Nachahmen (Spiegeln) von der Frau zu erläutern, das sich nicht im Verhältnis zwischen dem Nachahmenden (Subjekt) und dem Nachgeahmten (Objekt) befindet, berufen wir uns auf das Wort in *Izutsu*. Darum ist das japanische Wort »*utsuri-mai*« (Übertsteigen-Tanzen oder Sich-Übertragen-Tanz), das in ihrem Gesang vorkommt, so ein Anhaltspunkt. Dieses japanische Wort »*utsuri-mai*« besteht aus zwei Wörtern »*utsuru*« und »*mai*«. »*Mai*« heißt »Tanz«, »*utsuru*« heißt hier »übersteigen« und »nachahmen«. Dieses Wort »*utsuri-mai*« verweist in der Stück auf den Tanz, in dem die Frau ihren Mann *Narihira* nachahmt. Der Tanz »*utsuri-mai*« kann hier für denjenigen gehalten werden, in dem die Frau die Gegenwart als »*ima*« überschreitet,

19 Martin Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, in: F.W. v. Hermann (Hrsg.), *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, S. 101.

20 Ibid.

21 Ibid., S. 102.

22 Ibid.

23 Ibid.

24 Ibid., S. 103.

25 *Zeami* sagt in seiner Schrift, »das Sein ist das sichtbare Phänomen, und Nichts ist das Gefäß. Das Nichts ist ein Ursprung, aus dem heraus das Sein erscheint«, und »ein Meister der Darstellung muss das ‚Gefäß‘ genannt werden«. Vgl. *Zeami*, »yūgakushūdōhūken (An Effective Vision of Learning the Vocation of Fine Play in Performance)«, übers von Tom Hare, in: Tom Hare (Hrsg.), *Zeami*, Columbia University Press, New York 2008, p. 186. Er nennt diesen Zustand (Gefäß) des Schauspielers auch mit Wort »*mu-shin*« (Substanzlosigkeit). Damit stößt er wohl auf dieselbe Sache wie *Kitarō Nishida*, die traditionell mit dem japanischen Wort »*mu*« (Nichts) aufgefasst wird. Vgl. K. Nishida, »Ort«, übers. von Rolf Elberfeld, in: Rolf Elberfeld (Hrsg.), *Logik des Ortes, Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, S. 92 f.

und in die Vergangenheit als »*mukashi*« übersteigen, indem sie ihren Mann *Naribira* nachahmt und sich an ihn wiedererinnert.

Dieses Wort »*utsuru*« wird in *Izutsu* nicht nur im Sinne »übersteigen« und »nachahmen« sondern auch im Sinne »sich spiegeln im Brunnenwasser« verwendet. Nach Etymologie stammt diese Bedeutung aus der eigentlich ursprünglichen Bedeutung wie »sich offenbaren«, »sich darstellen« und »erscheinen«. Das Wort »*utsuru*« heißt eigentlich »sich darstellen« oder »erscheinen«. Man soll es also nie als wie »Abilden« verstehen. In »*utsuri-mai*« stellt sich die Erscheinung der Vergangenheit von »*mukashi*« dar. Dieses Wort »*utsuru*« stammt aus derselben Wortwurzel wie die Wörter »*utsusu*« (spiegeln und tragen), »*utsutsu*« (Wirklichkeit) und »*utsushi*« (ersichtlich oder offensichtlich). Das Wort »*utsusu*«, das auch zugleich »spiegeln« und »tragen« bedeutet, heißt eigentlich »erscheinen zu lassen«. ²⁶ Das Tanzen von »*utsuri-mai*« ist auch als dasjenige zu verstehen, in dem sich die Erscheinung der Vergangenheit von »*mukashi*« als solche darstellt. Hier besagt nämlich »*utsuru*« nicht nur das Nachahmen, das Übersteigen, das Sich-Tragen nicht nur von der Frau, sondern auch von der Vergangenheit und von ihrem Mann. Und »*utsuru*« kann hier als »*utsusu*« d.h. das Erscheinenlassen von der Frau begriffen werden, insofern das Wort »*utsuru*« hier das Nachahmen (Spiegeln) bedeutet. Das Wort »*utsuru*«, das eigentlich der japanischen Grammatik zufolge bloßes Intransitivum ist, hat doch hier zugleich auch den transitiven Sinn des Wortes »*utsusu*«. Das Subjekt von »*utsuru*« und »*utsusu*« ist die Frau und zugleich ihr Mann, mit anderen Worten ist sie kein Subjekt, sondern vielmehr eine Vermittlerin der Erscheinung von »*mukashi*« und ihrem Mann. Durch oder in »*utsuri-mai*« in diesem Sinne erscheint »*mukashi*« auf dem Schauplatz.

32

5. Schlussbemerkungen

Zuerst haben wir die These aufgestellt, dass der Schauplatz des Nō-Spiels für den Ort der Erscheinung der Vergangenheit gehalten werden kann, dass das Wiedererinnern als das Nachahmen zu begreifen ist, und dass dieses Nachahmen weder im gewöhnlichen Gegensatz zwischen dem Nachgeahmten und dem Nachahmenden noch im metaphysischen Gegensatz zwischen »*paradeigma*« der »*idea*« und »*eikon*« wie bei *Platon* steht.

Um diese These zu erörtern, haben uns wir auf das Wiedererinnern und das Nachahmen im Stück *Izutsu* von *Zeami* berufen. In der ersten Hälfte dieses Stückes befindet sich die Frau mit dem Mönch und den Zuschauern in der Gegenwart. In der zweiten Hälfte des Stückes überschreitet das Wiedererinnern der

26 Vgl. Susumu Ōno, Akihiro Satake und Kingorō Maeda (Hrsg.), op. cit., S. 176 f.

Frau das alltägliche Band der Gegenwart von »*ima*«, und steigt in die Vergangenheit von »*mukashi*« über, indem sie ihren Mann *Narihira* nachahmt (spiegelt). Hier haben wir das Wiedererinnern als Nachahmen festgestellt. Wir haben mit *Heideggers* Beschreibung von der Gebärde im Nō-Spiel erläutert, dass dieses Wiedererinnern als Nachahmen nicht im gewöhnlichen und metaphysischen Gegensatz zwischen dem Nachgeahmten und Nachahmenden, sondern in die Gegenwart von »*ima*« überschreitenden Übersteigen in die Vergangenheit von »*mukashi*« liegt.

Dann haben wir uns auf das japanische Wort »*utsuri-mai*« (Übersteigen-Tanzen) berufen. Dadurch ist es festgestellt worden, dass es das Wiedererinnern als Nachahmen von der Frau ist, die Vergangenheit von »*mukashi*« erscheinen zu lassen, und zwar so, dass sich diese Erscheinung, die Gegenwart von »*ima*« überschreitend, darstellt, und auch dass dieses Nachahmen nicht im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt liegt. Durch dieses Wiedererinnern als Nachahmen im Tanz »*utsuri-mai*« erscheint die Vergangenheit als »*mukashi*« auf den Schauplatz. Im diesem Sinne lässt es sich bestätigen, dass der Schauplatz des Nō-Spiels als Ort der Erscheinung der Vergangenheit begriffen werden kann. Damit haben wir den Nachweis für unsere These dieses Aufsatzes geführt.

NIETZSCHE UND DIE MUSIK

Im Oktober 1887, also knapp zwei Jahre vor seinem geistigen Zusammenbruch, schreibt Nietzsche an Hermann Levi in München: »Vielleicht hat es nie einen Philosophen gegeben, der in dem Grade im Grund so sehr Musiker war, wie ich es bin.«¹ Wenig später vertraut er seinem engen Freund Heinrich Köselitz *alias* Peter Gast an: Es gibt »Nichts, was mich eigentlich mehr *angienge* als das Schicksal der Musik.« (KSB 8, 275) Und immer wieder finden wir in Nietzsches Nachlass, wie auch in seinen Briefen, den Satz: »Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum.« (KSB 8, 280 u. ö.)

Wenn wir einmal davon absehen, dass Nietzsche, wie der eine oder andere auch, eine Affinität zur Musik besaß, dass er selbst komponierte, dass er sein Denken eine gewisse Zeit ganz in den Dienst der Wagnerschen Musik stellte, gegen die später sein Fuß, sein Blutlauf, seine ganzen Eingeweide revoltieren sollten, wie er schreibt,² und der dem haltlosen Meer der Wagnerischen Opern schließlich Bizets *Carmen* vorzog; wenn wir einmal von diesen biographischen Tatsachen

1 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 8, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003, S. 172 (im Fließtext zitiert unter dem Kürzel KSB mit Seitenangabe).

2 Vgl. Friedrich Nietzsche, »Nietzsche contra Wagner«, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 6, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, S. 418 (im Fließtext zitiert unter dem Kürzel KSA mit Seitenangabe).

absehen – was bedeutet es, wenn Nietzsche schreibt, er sei *als ein Philosoph* »im Grunde« Musiker, es gebe nichts, was ihn als einen Philosophen mehr »angienge« als das »Schicksal der Musik«, denn ohne die Musik sei das Leben schlechthin »ein Irrthum«? Wie ist diese ausdrücklich philosophische Nähe, ja Radikalität der Hinwendung zur Musik zu verstehen?

Ist nicht die Musik der Philosophie gerade darin entgegengesetzt, dass sie sich der philosophischen Explizierbarkeit in einem Gefüge von Gründen, von Begriffen und argumentativen Zusammenhängen entzieht? Die Musik nennt unserem Ohr niemals Gründe. Es wäre absurd, den in einen Moment der Zeit ausgebreiteten Klang mit dem allgemeinen Begriff in Verbindung zu bringen. Und wo und für was böte die musikalische Phrase ein Argument? Die Ohnmacht der philosophischen Vernunft vor dem Anspruch der Musik, oder anders herum formuliert: die Unmöglichkeit der scheinbar allein dem subjektiven *Empfinden* überantworteten Musik, überhaupt in den Bereich des Begriffs vorzudringen, ist offenbar evident. Die Tradition hat dieser inneren Unversöhnlichkeit auch, angefangen bei Platon, über Aristoteles, Kant und Hegel, immer wieder erneut Ausdruck verliehen, bis hin zu Heidegger, der einmal beim Hören einer Sonate von Schubert lakonisch bemerkt haben soll: »Das können wir mit der Philosophie nicht.« Im Folgenden möchte ich versuchen, mich dieser scheinbaren Unversöhnlichkeit, dem Affront, den Philosophie und Musik füreinander darstellen, sowie Nietzsches spezifischer Antwort auf diesen Affront, zu nähern.

36

1.

Beginnen wir zunächst mit einer Unterscheidung, der traditionellen Unterscheidung des Sehens vom Hören oder des Auges vom Ohr. Gemäß dieser Unterscheidung soll das Auge nämlich eine größere Affinität zum Begriff und damit zum philosophischen Wissen haben als das Hören – eine Behauptung, auf die auch Nietzsche implizit zurückgreift, wenn er schreibt: »Das Auge trennt, das Hören verbindet.« (KSA 7, 547) Inwiefern ist das Sehen ein trennender, zergliedernder, analytischer Sinn, das Hören dagegen verbindend? Und was hat diese behauptete Distanzierungsleistung des Sehens mit der Genese des Begrifflichen zu tun? In seiner *Anthropologie* schreibt Kant im Zusammenhang der Behandlung der Sinne, das Sehen sei deshalb der »edelste« Sinn, weil sich hier das »Organ«, also das Auge, »am wenigsten affiziert fühlt«, und damit einer reinen Anschauung seines Gegenstandes »näher« komme als alle anderen Sinne.³ Im Hören dagegen sei uns eine der Anschauung gegebene Gestalt nicht gegeben. Und weil dem Hören

3 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. von Reinhard Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, § 19 (im Fließtext zitiert unter dem Kürzel *Anthropol.* mit Paragraphenangabe).

der Zugang zu einer solchen Gestalt fehlt, fehlt ihm auch die Möglichkeit zum Begriff, weshalb die Musik letztlich, wie Kant fortfährt, »gleichsam eine Sprache bloßer Empfindungen (ohne alle Begriffe) ist.« (*Anthropol.* § 18)

Das Sehen soll also darin den Vorrang vor dem Hören haben, dass es die am wenigsten *berührte*, von irgendwelchen Affekten oder Empfindungen freieste Sinnesstätigkeit ist. Es hat nach Kant die Fähigkeit, bei *sich* zu bleiben, während wir beim Riechen, Schmecken, Tasten oder eben beim Hören in einem viel stärkeren Maße affiziert, ja buchstäblich in die Berührung hineingezogen werden. Das Auge dagegen nimmt, um zu sehen, Abstand, denn nur wenn es gleichsam einen Schritt zurück tut, ist es in der Lage, einen Gegenstand in seiner ruhenden, seiner räumlichen »Gestalt« zu erfassen. Blicke das Sehen abstandslos, würde das Auge sich also nicht so weit von seinem Gegenstand entfernen, bis es an einem Umriss, einem »Object«, wie Kant sagt, zu Ruhe kommt, bliebe es ebenso gestalt- und begrifflos wie das Hören, ein flirrender, in den Moment gebundener Wirbel von Licht, Schatten und Farbe. Es gliche etwa dem Zustand, in den man gerät, wenn man aus einem abgedunkelten Raum in das gleißende Sonnenlicht tritt: Das Auge ist für einen Moment lang so geblendet, dass man im eigentlichen Sinne nichts sieht. Diese Total-Affektion hat Kant im Blick, wenn er schreibt, dass jede Form der äußeren Vorstellung zusammenbricht, wenn die Empfindung so stark wird, dass sich das Bewusstsein nur noch auf die *Berührung selbst*, in diesem Fall auf den Angriff des Lichtes auf das Auge, richten kann, und die »Beziehung auf ein äußeres Object«, wie er sagt, also auf einen von mir unterschiedenen Gegenstand, unmöglich geworden ist.

37

Der Vorgang des Sehens impliziert also gewissermaßen einen Übersprung der inneren Affektion in eine äußere Vorstellung, anhand derer das Sehen erst im eigentlichen Sinne zum *Sehen*, nämlich zum Sehen-eines-*Etwas* wird. Die Möglichkeit des Begriffs beruht auf dieser Übersprungsleistung insofern, als jeder Begriff ein Etwas, eine für sich umrissene Gestalt und mit ihr verbunden die Distanz voraussetzt. Sich von Etwas einen Begriff machen kann man nämlich nur, wenn man dieses Etwas aus der Konstellation des Augenblicks herausnimmt und über den Moment hinaus festhält, sozusagen als bereits verarbeitete Sinneserfahrung apriorisch in sich verankert. Derjenige dagegen, der sich immer neu vom Spiel der Lichter, Schatten und Farben, vom willkürlichen Andrang der Töne, vom dunklen Widerstand des Getasteten, und das heißt von seiner kontingenten Sinnesempfindung mitreißen lässt, kommt, wie Kant kategorisch formuliert, weder zum Objekt noch zum Begriff.

Das Sehen ist als eine solche abständige Sinnesleistung zugleich mit dem Begriff des Raumes verknüpft. Das Räumliche an der äußeren Vorstellung bedeutet zu-

nächst einmal das Moment ihrer *Ruhe*; sie zehrt davon, dass das unruhvolle Hin und Her unserer Affektivität, und tiefer gesehen die absolute Unruhe der *Zeit*, in ihr gleichsam aufgehoben sind. Sie sind zwar nicht völlig negiert, aber doch so weit vergleichgültigt, dass sie uns in Form einer geschlossenen Gestalt gegenüber treten können. Sobald eine Sache ein Gesicht bekommt (aus einem Abstand heraus gesehen werden kann), verliert sie ihre ausschließliche Macht. Nietzsche spricht an einer Stelle von dem »indifferenten« oder »schmerzlosen Punkt« (KSA 7, 164 f.), von dem aus allein wir den Sprung aus dem unruhvollen Strom von Zeit und Empfindung in eine solche räumliche Vorstellung leisten können. Mit diesem Punkt wird die Zeit respektive die Empfindung nicht nur negiert, sie wird auch greifbar. Und zwar deswegen, weil wir sie in der Übersetzung in den Raum verbildlicht, ihr ein Antlitz gegeben haben. Die Zeit, vom Raum her gesehen, ist jetzt nichts anderes als eine Linie, eine fortgesetzte Aneinanderreihung von solchen schmerzlosen Punkten.

Wie jedoch dieser Sprung in den Raum überhaupt möglich ist, das heißt, wie und warum die Zeit gleichsam angehalten und in eine stehende Gegenwart übersetzt werden kann, bleibt im Dunklen. Und zwar nicht zuletzt deswegen, weil der Sprung in das Räumliche sich im Vollzug gleichsam verschließt und darin zu einem Immer-schon-gewesenen wird. In gewissem Sinne greifen wir im Bild stets auf diesen 'Fluchtpunkt' als das durchgängig Bleibende und Versammelnde zurück. Er bildet das Moment, in dem wir im höchstmöglichen Maße berührungslos geworden sind, sozusagen das Ur-Atom, das in sich fest verschlossene, abgerundete, schlechthin nicht mehr tangierbare *atomon* all unserer weiteren, darauf aufbauenden Vorstellungen. Weil auf diese Weise unser eigentlich dem unaufhaltsamem Strom der Zeit ausgesetztes Empfinden in sich auf etwas zurückgreifen kann, was bleibt, ja was sogar, wie der unendlich auf *sich* zurückweisende Punkt, immer schon *gewesen* sein muss, um dieses Bleiben über den Moment hinaus zu gewährleisten, kann man davon sprechen, dass wir dort, wo wir die unmittelbare Empfindung verlassen, in ein eigentümlich mit dem sichtbaren Raum verschlungenes Perfekt eintreten.

Das rationale Denken steht in Europa deswegen unter der Vorherrschaft des Auges, weil in ihm diese *Apriorität* unseres ganzen Seins, die streng genommen auf einem nicht mehr explizierbaren jähen Übersprung von der Zeit in den Raum, von der Empfindung in die Vorstellung, basiert,⁴ am klarsten hervortritt. Die

4 In Nietzsches berühmtem Fragment »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« ist von dem wirklich *abgründigen Übersprung* die Rede, der vollzogen werden muss, damit wir auf einen Boden gelangen, auf dem überhaupt Etwas für uns *sein* kann: »Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.« (KSA 1, 879)

Philosophie nennt diese Apriorität seit jeher die Vernunft. Nur durch seine innere Intellektualität, seine intime Nähe zum Raum, gewinnt das Auge der Vernunft den notwendigen Abstand zu den Dingen, was zugleich bedeutet, dass es Abstand gewinnt von jener abgründig verschlingenden Affektivität, die ihm vorausgeht.

Wie verhält es sich dagegen beim Hören? Auch das Hören, so könnte man zunächst einwenden, ist immer ein Hören-von-*Etwas*. Man hört nicht schlechthin, sondern man hört eine zuschlagende Tür, ein Martinshorn, einen Amselruf, einen Satz. Näher besehen erweist sich jedoch dieses intentionale, also bestimmte Hören als *vermittelt* durch das Sehen, genauer durch das innerlich schon Gesehen-Haben dessen, was eine Tür, ein Martinshorn, eine Amsel jeweils sind. Wir haben, wenn wir hören, schon immer etwas vor Augen, zwar nicht faktisch, aber ideell (das Wort Idee hat eine optische Wurzel, es kommt von griechisch *ideîn*: erblicken, erkennen). Man hat also bereits einen Begriff von der Sache, und in dieser Hinsicht scheint das Hören jene Distanzierungsleistung, die im Sehen offenkundig wird, und die allein erlaubt, dass sich die Dinge in einem klaren Licht zu erkennen geben, schon zu implizieren. Auch die Sprache zeigt sich von hier als ein Phänomen, in dem Sehen und Hören, Bild und Laut, schon immer eine ganz bestimmte Verbindung eingegangen sind. Das Wort 'Amsel' vernehme ich nicht lediglich als einen Laut, sondern ich greife im Zuge des Hörens auf das durch die äußere Vorstellung vermittelte innere Bild, den Begriff, den Umriss, die Idee dieses schwarzen Vogels zurück. (Die Schlichtheit dieses Satzes sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser 'Rückgriff' mit zum Rätselhaftesten im Skelett unserer Sinnlichkeit gehört).

An eine gewisse *Grenze* dieser optischen Vermitteltheit gerät das Hören jedoch bei Worten, die wir nicht verstehen, oder bei Geräuschen, die wir nicht zuordnen können. Hier wird das Ohr (mit Kants Worten) von der Bezugnahme auf ein äußeres Objekt zurückgeworfen auf das Gewahren der »Bewegung des Organs«, das heißt die akustische Affektion selbst. Das *Horchen*, wie man die intensiviertere Form des Hörens auch nennen könnte, ist ohne Idee, ohne Schon-Gesehen-Habendes, sondern ganz und gar auf das, was es in Beschlag nimmt, geöffnet. Eben diese Überantwortung an einen Anspruch, der unsichtbar bleibt, und der uns zu distanzlos Horchenden macht, der uns der Berührung selbst unterwirft, tritt am reinsten in der *Musik* hervor. Das Material der Musik ist nicht die Gestalt, sondern der Klang und die Zeit, nicht der Punkt, sondern die in sich erzitternde Schwingung. Um hier wirklich zu hören, darf man sich nicht an die Erscheinung heften, weil sich sonst das, was die Musik zu dem macht, was sie ist, nämlich eine Organisation der *Zeit*, nicht des Raumes, wie das Bild, entzieht. In der Musik tritt die Bewegung der affektiven Sinnlichkeit also nicht hinter der Bezugnahme

auf eine äußere Vorstellung zurück, sondern sie öffnet sich unmittelbar, ohne irgendeine Überbrückung durch das Objekt (das Entgegengeworfene: *ob-jectum*), auf die innere, nicht in den Raum übersetzte, und damit in gewissem Sinne vorweltliche Natur der Zeit. Wenn wir Kants Worte zum Sehen umgekehrt auf das Hören beziehen wollten, wäre also jetzt das Hören der »edelste« Sinn, weil sich hier das »Organ«, also das Ohr, »am meisten affiziert fühlt«, und sich damit von der Anschauung seines Gegenstandes, von der distanzierten Versenkung in seine Gestalt, seinen Umriss, so weit wie möglich entfernt. Je mehr man sich im Hören jedoch von der Vorstellung konkreter Dinge entfernt, je mehr sie ihren Umriss verlieren und verschwimmen, je mehr das Ohr also »verbindet«, wie Nietzsche sagt, wo das Auge »trennt«, desto mehr versinkt auch jene Grenze zwischen Innen und Außen oder zwischen Subjekt und Objekt, die für das Sehen und das am Sehen orientierte Denken konstitutiv ist. Die durch das Ohr eindringenden Rhythmen und Klänge bewegen zuletzt nicht nur das Ohr als einzelnes Organ, sondern sie erfassen die gestaltlose Lebendigkeit des Innern überhaupt. Sie zerfahren die alltäglich gelebten, am Anschaulichen gebildeten Ordnungen, und setzen sie zurück in das ziel- und endlose Hin und Her unserer affektiven Sinnlichkeit. Es ist ihre im reinen Tönen erzitternde Materialität, die der Musik von Anfang an den Zutritt zum Reich des Begriffs verwehrt. Wo die Musik an das Gestaltlose und damit auch Unvermittelbare für den allgemeinen Gedanken anstößt, erlischt traditionell ihre Relevanz für die Philosophie.

40

2.

Nietzsche nun stellt diese traditionelle Hierarchie der Sinne bzw. die Rangordnung von Begriff und Musik auf den Kopf – oder auf die Füße, je nachdem –, wenn er schreibt: »Die Sprache, als Organ und Symbol der Erscheinungen, [kann] nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach außen kehren, sondern bleibt immer, sobald sie sich auf Nachahmung der Musik einlässt, in einer nur äusserlichen Berührung« (KSA I, 51) befangen. Nicht die Musik versagt hier im Angesicht der begrifflich transparenten Welt der Erscheinungen, sondern umgekehrt: der Begriff vermag als ein bloßes Werkzeug der Erscheinungen das Wesen der Musik nur ganz *äußerlich*, wenn überhaupt, zu berühren. Er ist gerade aufgrund seiner veranschaulichenden Struktur, seiner Verfängenheit in das distanziert *Optische*, ohnmächtig, das Innere der Musik zu erfassen. Mit einem Mal tritt also die Musik an die Stelle des inneren *Wesens* der Welt, wohingegen der traditionell der Erfassung dieses Wesens zugeordnete Begriff zu einem in sich beschränkten, der Welt der bloßen Erscheinungen zugeordneten Instrument herabsinkt.

Um diese bekanntlich bei Schopenhauer vorbereitete Umkehrung zu verdeutlichen, möchte ich im folgenden den *Rhythmus* behandeln als eine von Nietzsche der abendländischen Dominanz des Optischen entgegengestellte Weise, die *Zeit*, genauer ihre rhythmische Artikulation, zum Grund unseres Selbst- und Weltverhältnisses zu nehmen. Nach dem oben Zitierten soll also die Musik dem Begriff und der in ihm bewahrten Erscheinung darin übergeordnet sein, dass sie in einer elementarerer Weise an unsere innere, unmittelbar mit der Zeiterfahrung verknüpfte Lebendigkeit rührt als der Begriff. Diese vorveräußerte Lebendigkeit nennt Nietzsche in Anlehnung an Schopenhauer auch den *Willen*. Er schreibt: »Was thut die Musik? Sie löst eine Anschauung in Willen auf. Sie enthält die allgemeinen Formen aller Begehrungszustände: sie ist durch und durch Symbolik der Triebe, und als solche in ihren einfachsten Formen (Takt, Rhythmus) durchaus und jedermann verständlich.« (KSA 7, 23) Was tut also die Musik? Sie übersetzt die Welt der äußeren Erscheinungen, also jene Welt, in der wir sicher herumgehen, in der wir ein oben und unten, ein rechts und links, ein hinten und vorne, ein früher und später usw. kennen, in der wir Dieses von Jenem unterscheiden und uns selbst darin positionieren können, das heißt die Welt, von der wir uns einen Begriff gemacht haben und die darin anschaulich vor uns liegt, diese Welt löst sie »in Willen« auf. Was »Willen« ist, erläutert Nietzsche hier nicht weiter, aber er fügt verdeutlichend hinzu: »Begehrungszustände« bzw. »Triebe«. In der Regel treten einem das Begehren, das Wollen, die Triebe als bestimmte entgegen: man will oder begehrt Dieses oder Jenes, es treibt einen Hierhin oder Dorthin usw. – die Affekte haben also ein *Gesicht* in Form von Leidenschaften, gerichteten Begierden und Bedürfnissen und führen damit zugleich ein Sammelsurium an bestimmten Möglichkeiten mit sich, sie zu befriedigen. Sofern aber die Musik die Anschauung »auflöst«, wie Nietzsche sagt, tritt auch die Bestimmtheit dieser Willensbekundungen in den Hintergrund. Ähnlich wie oben beim Horchen beschrieben, in dem wir nichts Anschauliches mehr vor Augen haben, ist auch das »Wollen«, das sich in der Musik auftut, ein von der Welt der Erscheinungen her unbestimmtes, richtungsloses, nur auf sich selbst als reine Bewegtheit gerichtetes Wollen. Als solches ist es »jederman verständlich«, das heißt, es ist keiner weiteren Begründung bedürftig (oder sogar fähig). Allerdings soll dieses Wollen in der Musik nicht ordnungslos *schlechthin* sein, sondern seinerseits durch »Symbolik«, also durch »allgemeine Formen«, von denen der »Takt« und der »Rhythmus« die »einfachsten« sein sollen, bestimmt. Wie ist diese formale Symbolik, die nicht für das Auge ist, also optisch vermittelt, sondern über so etwas wie rhythmische oder metrische Verhältnisse, genauer zu verstehen?

In einer Nachlassnotiz aus den siebziger Jahren spricht Nietzsche in Bezug auf die musikalische Rhythmik auch von »'Intermittenzformen' des Willens.« (KSA I, 574) Lateinisch *intermittere* bedeutet so viel wie 'aussetzen', 'unterbrechen'. In

der Musik bleibt das Wollen bzw. die Affektivität nicht vollständig bei sich, sondern ist in sich »intermittiert«, gewissermaßen in sich unterbrochen, wenn auch in einem anderen Sinne als durch die Übersetzung ins Räumlich-Optische, die mittels des Auges, das dann zum Auge des Geistes wird, stattfindet. Während die Distanz dort nämlich durch eine *Entfernung* vom Affekt zustande kommt, verbleibt jene Unterbrechung hier im Bereich der Affektivität, genauer: sie entspringt dem in die Zeit ausgebreiteten Spiel der Willensregungen von Lust und Unlust. Dieses Willensspiel zwischen Lust und Unlust als eines von Dynamik und Intermittenz beschreibt Nietzsche folgendermaßen: »Die Lust ist eine Art von Rhythmus in der Aufeinanderfolge von geringeren Schmerzen [...], eine *Reizung* durch schnelle Folge von Steigerung und Nachlassen, wie bei der Erregung eines Nerven [...], und im Ganzen eine aufwärts sich bewegende Curve: [...]. Die Unlust ist [dagegen] ein Gefühl bei einer Hemmung.« (KSA II, 222)

Bei der Lust handelt es sich also um einen Zustand der »Erregung«, genauer: einen Zustand der fortwährend gereizten und darin unablässig sich in sich selbst vertiefenden Affektion. Ihr innerer Rhythmus kennt nur ganz geringfügige Grade der Hemmung, näher besehen nur solche, die dazu dienen, die rasche, nie in die Bewusstheit übertretende Aneinanderreihung von Anschwellen und Zurücksinken immer weiter zu intensivieren. Die Lust ist in ihrem Wesen unumgrenzt, sie hat die Tendenz, alle Formen der Endlichkeit gleichsam mit sich mitzureißen und sich ins Unendliche auszuströmen. Jeder Widerstand führt hier allein dazu, das potenziell ins Unendliche ausgreifende Anschwellen dieser Erregung nicht erlahmen zu lassen, was zugleich bedeuten würde: sie im Hinblick auf irgend etwas zur Gestalt zu bringen. Dieses dem reinen Vorwärtsdrängen der Lust entgegengesetzte 'Irgendetwas' könnte – als Beispiel – beim Künstler der Punkt bedeuten, von dem die Dimensionalität eines Bildes ihren Ausgang nimmt, oder beim Musiker der erste, sich einstellende Widerstand im Klanglichen, aus dem die Melodie geboren wird, oder wieder anders im Geschlechtlichen die Zeugung eines Kindes, in dem sich die Lust ein Gesicht verschafft. Sofern dieser Tendenz auf Entgrenzung, der potenziell unendlichen »Curve« nach aufwärts, jedoch *nichts* entgegengesetzt wird, verwandelt sie sich in eine tödliche *Negativität* – Kant zumindest formuliert im Blick auf diese Tendenz den auf den ersten Blick paradoxen Gedanken, dass aus einer ungehinderten, »kontinuierlichen Beförderung der Lebenskraft« ein »schneller Tod vor *Freude*« (*Anthropol.* § 60) folgen würde. In der tiefen Intensität oder *Abstandslosigkeit* der Lust gegen sich selbst liegt nämlich, dass sie nicht »thätig« wird, das heißt, dass sie aufgrund des fehlenden Widerstandes keine Notwendigkeit verspürt, jene Form der Übersetzungsleistung zu vollbringen, die die Grundbedingung aller organischen Lebendigkeit darstellt. Die Lust als »Kitzel« bleibt ihrer Tendenz nach ebenso »unthätig« wie gesichtslos, so gesichtslos, dass Nietzsche zuletzt fragen kann: »Was ist Lust [eigentlich], wenn nur das Leiden«, das heißt jene Erfahrung des *Widerstan-*

des, »positiv ist?« (KSA 7, 216) Ist die reine, ununterbrochene Lust zuletzt nicht anderes als Hegels in Bezug auf die *absolute Freiheit* formuliertes Wort von der 'Furie des Verschwindens'?

Der Schmerz oder die Hemmung dagegen sind nämlich »positiv« darin, dass das Leben sich hier, wie Nietzsche sagt, »bewußt werden kann.« Alles organische, und das heißt, alles gerichtete, gebundene Leben hat in sich eine Art Instinkt nach Widerstand, weil nur die Hemmung, das Einhalt-Gebieten jenes gesichtslosen, überschießenden Lustgefühls Leben als einen Zusammenhang von bestimmten Bewegungen, also das *Organische überhaupt* hervortreten lässt. Ohne Schmerz verbleibt das Leben im Zustand der Indifferenz befangen – dies bedeutet eben jener von Kant ins Spiel gebrachte *tödliche* Aspekt der Lust.

Jeder Rhythmus als eine sich umschließende Bewegung gründet somit auf einem sich dieser urtümlichen Lustbewegung entgegenstellenden Moment der *Hemmung*. Im Gefühl des Widerstandes, der einen Bruch der potenziell unendlich mit sich selbst befassten Lust darstellt, tritt das Leben zu sich selbst in einen Bezug; daher beginnt der Mensch sich bereits in seinen ersten Lebensstunden von seiner vergangenheitslosen (ungebundenen) Indifferenz und Offenheit wegzuarbeiten, das heißt, jenen perfektiven, apriorischen Raum in sich einzubilden, der ihn zu einem diskontinuierlichen Individuum macht. Der Prozeß der Individuation wäre demnach zuletzt so etwas wie ein zunehmend in sich verbundener Komplex schmerzhafter »Unterbrechungen«; ohne solche bliebe das Leben gewissermaßen im Anorganischen befangen – deshalb fährt Nietzsche fort: »Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens.« (KSA II, 222).

Die »Intermittenzformen«, deren einfachste der Takt und der Rhythmus sein sollen, sind also dadurch charakterisiert, dass sie die kontinuierliche, ungestillte Bewegung nach vorn – mit anderen Worten die Zeit – gewissermaßen anhalten und in einen Moment der bestimmten Dauer überführen. Das griechische Wort *rhythmos* bedeutet zunächst lediglich das Moment der Distinktion und impliziert darin so etwas wie die Abstandnahme einer einförmigen Bewegung von sich selbst. Das Leben in seiner Vieldeutigkeit, seinen Übergängen und Schattierungen wäre nicht möglich, wenn es nur *eine* Bewegungsrichtung gäbe, die nach vorn. So wäre beispielsweise das Phänomen der Erinnerung, das elementar ist für jede Form gegliederter Zeitlichkeit, ohne eine Bewegung, die sich dem reinen Strömen entgegenstellte, die aus ihm gewissermaßen zurückschnellte, unmöglich. Es ist dieses Widerspiel, was in der Musik zutage tritt, denn einem gewissen Sinn ist Musik nichts anderes als aufeinander zugeordnete Bewegung, und das bedeutet zugleich: auf einander zu geordnete Zeit. Und weil allein diese Zuord-

nung etwas bewußt werden lässt, kann Nietzsche sagen, der Rhythmus sei tiefer besehen eine »Form des Werdens, überhaupt die *Form der Erscheinungswelt*.« (KSA 7, 523)

Im Gegensatz zu Schopenhauer (und an ihn anknüpfend Richard Wagner) tritt in der Musik also für Nietzsche *nicht* der Wille in seiner reinen, ungebrochenen Form in Erscheinung; in ihr spricht sich vielmehr eine bestimmte und zwar fundamentale Organisation unserer Sinnlichkeit und damit unseres ganzen Seins aus. »Der Mensch ist ein *rhythmen-bildendes Geschöpf*«, heißt es im Nachlaß der achtziger Jahre, das Rhythmenbilden ist »seine Art, sich der 'Eindrücke' zu bemächtigen.« (KSA 10, 651) Er bemächtigt sich der Eindrücke dabei nicht, oder zumindest nicht zuerst, mittels des in der Tradition favorisierten Distanzsinn eines einzigen Organs, des Auges, sondern durch Artikulation seiner ganzen Leiblichkeit und jener sie durchherrschenden Vitalität, die formal betrachtet nichts anderes darstellt als ein Widerspiel von Dynamik und Intermittenz, von Lust und Schmerz, oder wieder anders gewendet, von Ausströmen und Gehemmtwerden, von offener und gebundener Zeit. Die zwei, wie Nietzsche sagt, »anthropomorphischen Hauptäußerungen«, nämlich der »Gang« und die »Sprache«, geben davon unmittelbar Zeugnis. Ob der Gang ein freies Ausschreiten ist, ein zögerndes Taumeln oder ein wirbelnder Tanz, verrät etwas von der Weise der in ihm gegliederten Zeit. Das Tempo, der Tonfall, die Rhythmik und Färbung des Sprechens, ob es ein Stammeln ist oder ein Befehl, Beschwörung oder Gesang, weist über die informative Begrifflichkeit eines Satzes hinaus auf den affektiven, vorbegrifflichen Untergrund alles Sprechens: »Alle Lust- und Unlustgrade – Äußerungen eines uns nicht durchschaubaren Urgrundes – symbolisieren sich im Tone des Sprechenden.« (KSA 7, 360) Lange bevor sich der Mensch also als ein *animal rationale*, als ein mit dem Auge der Vernunft ausgestattetes Lebewesen etabliert, ist er in der Vielzahl seiner artikulierten Lebensformen, in seiner ganzen Bewegungsökonomie, eine, wie Nietzsche sagt, »*Erscheinung der Musik*.« (KSA 7, 317)

Wie verhält sich diese tonale und rhythmische, auf unsere Affektivität zurückweisende Symbolik der Musik nun genauer zum Begriff? Ist nicht auch sie demnach gegliedert, durch Differenzierungsleistungen artikuliert und darin vorstellend oder zumindest darstellend? Unterläuft Nietzsche damit nicht jenen ursprünglich anvisierten Auflösungscharakter der Musik, ihre Radikal-Entgrenzung und damit äußerste Entfernung vom Bilder schaffenden Auge und dem dieser Verbildlichung entspringenden Begriff? Ja und Nein. *Ja*, insofern er gegen Schopenhauer einwendet, dass »auch das gesammte Triebleben, das Spiel der Gefühle Empfindungen Affekte Willensakte [...] uns [...] bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt« (KSA 7, 361) ist. Die

Trennung zwischen einer Welt des Willens, die sich in der Musik adäquat zur Erscheinung bringt, und einer durch das *principium individuationis* gezeichneten Welt der Vorstellung, ist für das Leben nicht haltbar, aus dem einfachen Grund, weil wir die Vorstellung im basalen Sinne einer ersten Gliederung der Zeit, nicht loswerden können, *ohne uns selbst loszuwerden*. Nicht nur das Auge symbolisiert, auch das Ohr bzw. der Vitalsinn überhaupt als Antagonismus von Unlust und Lust ist nicht affektiv schlechthin, sondern schöpferisch in dem Sinne, dass er die Eindrücke rhythmisiert, das heißt, sich ihrer durch das Widerspiel von An-eignung und Widerstand bemächtigt. Die Symbolik für das Auge, oder das Bild, ist von der Symbolik für das Ohr, dem Rhythmus, jedoch für Nietzsche auf der *anderen* Seite dadurch unterschieden, dass das Bild auf einer Negation der Zeit bzw. der Affektivität basiert, während der Rhythmus in gewissem Sinne ein Produkt der Zeit selbst darstellt. Mit anderen Worten: die Rhythmik *überspringt* ihre Herkunft (die affektive Bewegung) nicht, sie *entspringt* der Bewegung und wendet sich gliedernd auf sie zurück. Wie ist das zu verstehen?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass das, was Nietzsche unter 'Bild' versteht, nicht etwa durch die moderne Malerei charakterisiert ist (die moderne Kunst unterläuft gerade diese gegenständliche Bindung des Sehens), sondern in seiner deutlichsten Form durch jene Visualisierung und Vergegenständlichung, wie sie durch die moderne Wissenschaft betrieben wird. Deren Methodik gründet nämlich auf einer gewissen Ausschaltung der affektiv empfundenen (und damit unwiederholbaren und unverrechenbaren) Zeit, insofern diese nun in einer gewissen Angleichung an Verhältnisse des Raumes als ein ebenso homogenes wie verlässliches Zeitkontinuum gedacht wird, in das alle Begebenheiten eingeschleust werden müssen, um als empirische Objekte gelten zu können. Die homogene Linearzeit – auf den Raum projiziert: die Linie – basiert darauf, dass die unendlich verschiedenen, in den individuellen Antagonismus von Lust und Unlust verflochtenen *qualitativen* Zeitrhythmen in ein quantitatives Schema übersetzt werden. Das heißt, ihre innere flirrende Übergängigkeit wird im Hinblick auf ein immer schon Beharrendes festgestellt, auf eine Gegebenheit, auf die jederzeit und an jedem Ort zurückgegriffen werden kann. Wo das nicht möglich ist, das heißt, wo der punktuelle Moment sich nicht im nächsten auf eine berechenbare Weise fortsetzt, wo die Zukunft nicht durch das dem sichtbaren Raum eingeschriebene Perfekt schon immer überholt ist, kann es keine Wissenschaft geben.

Im Gegensatz zu dieser geregelten, nach außen gewendeten Zeit der empirischen Vorstellung ist diejenige Zeit, die Nietzsche mit dem Rhythmus des Leiblichen, dem Hören und der Musik zusammenbringt, offenbar eine innere, sozusagen auf ihre affektive Natur hin geöffnete Zeit. Während die temporale Struktur des Se-

hens durch die vor-läufige Apriorität des Perfekts charakterisiert ist, ist eine solche Bindung der inneren, regellosen Natur der Zeit fremd. Als gleichsam in ihre reine Zukünftigkeit überschießende greift sie auf kein erstes Beharrliches in sich zurück, sondern ist wie die Lust zunächst nichts als der unablässig sich ablösende Reiz-nach-vorne, Tendenz auf Mehr. Was bedeutet es aber nun für Nietzsche, dass der Rhythmus als die Symbolik des *Ohrs* eben keinen solchen apriorischen Punkt vorfindet, sondern diesen selbst je neu und je anders entspringen lässt? Was ist mit der Zurückübersetzung der Verhältnisse des Raumes in diejenigen der Zeit (und damit der Empfindung) gewonnen?

46

Denken wir an die eingangs zitierte Unterscheidung Kants zurück, wonach das Sehen den Vorrang vor dem Hören darin haben soll, dass es im Gegensatz zu diesem sich »am wenigsten affiziert fühlt«, weil in ihm das »Bewußtsein der Bewegung des Organs« hinter dem der »Beziehung auf ein äußeres Objekt« (*Anthropol.* § 19) zurücktritt. Das »Bewußtsein der Bewegung des Organs«, das heißt die Fähigkeit, affiziert zu werden, kann so anhaltend hinter der Bezugnahme auf äußere Objekte zurücktreten, dass schließlich eine Apathisierung der gesamten Vitalität eintritt. Nach Nietzsche befindet sich eben die Moderne im Zustand einer solchen tief greifenden »Willenslähmung« (KSA 5, 138), das heißt einer *Disgregation* jener oben genannten formen- und rhythmusbildenden Kraft, mittels derer es überhaupt so etwas wie eine menschliche Welt gibt. Sein Versuch, sich vermittelt über die Musik auf die Bewegung der Affektion selbst zu richten, und damit den eigentümlich mit dem Zeitempfinden verflochtenen Sprung, den die Seele leisten muss, *um für sich selbst wirklich zu werden*, ans Licht zu heben, dient somit einer Aufklärung jenes scheinbaren Apriori, das das Auge der Vernunft darstellt. Nur in seinem Gewordensein und damit seiner dunklen Offenheit gegen die Zeit, liegt die Möglichkeit lebendiger Vernunft. Von der Symbolik des Auges unterscheidet demnach die Symbolik für das Ohr, dass diese nicht auf Verhältnissen der Sichtbarkeit gründet, sondern auf Verhältnissen der Zeit, eben auf Rhythmen, und zwar nicht auf logifizierbaren, sondern auf individuell geleisteten und *gelebten* Rhythmen. Auf der anderen Seite warnt Nietzsche davor, in der Affektivität schlechthin die Lösung gegen die Objektivierungstendenzen des Auges zu finden. Von hier aus soll abschließend ein kurzer Blick auf Nietzsches bis-sige Behauptung geworfen werden, die moderne Musik, also »unsre Art Rhythmik«, gehöre »in die Pathologie.« (KSB 3, 404 f.)

3.

Dazu greife ich auf eine etwas längere Notiz Nietzsches aus seiner Spätschrift »Nietzsche contra Wagner« zurück. In einem dieser »Aktenstücke eines Psychologen«, wie es im Untertitel heißt, schreibt Nietzsche:

Die Absicht, welche die neuere Musik in dem verfolgt, was jetzt, sehr stark, aber undeutlich, »unendliche Melodie« genannt wird, kann man sich dadurch klar machen, dass man in's Meer geht, allmählich den sicheren Schritt auf dem Grunde verliert und sich endlich dem Element auf Gnade und Ungnade übergibt: man soll *schwimmen*. In der älteren Musik musste man, im zierlichen oder feierlichen oder feurigen Hin und Wieder, Schneller und Langsamer, etwas ganz Anderes, nämlich *tanzen*. Das hierzu nöthige *Maass*, das Einhalten bestimmter gleich wiegender Zeit- und Kraftgrade erzwang von der Seele des Hörers eine fortwährende *Besonnenheit*, – [...] – Richard Wagner wollte [dagegen] eine andre Art Bewegung, – er warf die physiologische Voraussetzung der bisherigen Musik um. Schwimmen, Schweben – nicht mehr Gehn, Tanzen... Vielleicht ist damit das Entscheidende gesagt. Die »unendliche Melodie« will eben alle Zeit- und Kraft-Ebenmässigkeit brechen [...] –, sie hat ihren Reichthum der Erfindung gerade in dem, was einem älteren Ohr als rhythmische Paradoxie [...] klingt. Aus einer Nachahmung, aus einer Herrschaft eines solchen Geschmacks entstünde eine Gefahr für die Musik, wie sie größer gar nicht gedacht werden kann – die vollkommene Entartung des rhythmischen Gefühls, das *Chaos* an Stelle des Rhythmus. (KSA 6, 421 f.)

Die »physiologische Voraussetzung« der alten Musik soll also das, einer bestimmten Zusammenordnung der Zeitgrade entspringende »Maass« gewesen sein, das in der »Seele« des Hörers, wie der Psychologe Nietzsche sagt, eine »fortwährende *Besonnenheit*« erzwang. Die bereits im Spiel der Muskeln und Bewegungen in Erscheinung tretende, an sich ganz offene und überschießende Vitalität des Leibes wurde im Hören der musikalischen Rhythmen gebändigt und in Form gebracht – ein Gedanke, den auch Platon ins Zentrum seines Alterwerkes *Nomoi* rückt. Die unendlich vielfältigen, jedoch in sich zwingend auf die Seele einwirkenden Zeit- oder Bewegungsordnungen führen nämlich dazu, dass sich der Mensch auf vielfältige, aber in dieser Vielfalt nie beliebige Weise selbst gegenwärtig werden kann. Eine solche Vergegenwärtigung seiner selbst lässt sich als *Ethos* verstehen, als Haltung, als verkörperte, in der *Besonnenheit*, die keine wissenschaftliche, sondern eine *ethische* Kategorie darstellt, wurzelnde Lebendigkeit. Der Mensch wird sich hier nicht als Subjekt, das den Dingen unberührt gegenüber steht, gegenwärtig, das heißt mittels eines von seiner Leiblichkeit und Affektivität losgelösten Auges der Vernunft, sondern als ein lebendiger, jedoch in dieser Lebendigkeit *endlicher* Zusammenhang von Rhythmen, mit anderen Worten: im sinnlichen Zusammenspiel von einander ergänzenden und korrigierenden Lebensformen. Es ist diese lebendige *Endlichkeit*, die Nietzsche gegen die Musik Wagners geltend macht. Die ununterbrochene, endlose Melodie, die die Seele nicht gehen und tanzen lässt, sondern der verfließenden Indifferenz des Ozeans übergibt, ist deshalb die »größte Gefahr«, weil sie die tiefe, gleichermaßen schöpferische wie verwüstende Chaotik unserer überschießenden Affektivität verkennt, und glaubt, im Affekt selbst, im irgendwie wogenden Gefühl, läge

bereits eine lebbare Alternative zum sezierenden Auge der Vernunft. So fasst der Philosoph Nietzsche für seine Auffassung der Musik zusammen: »Von meiner Musik will ich nur eins, dass ich damit Herr über eine Stimmung werde, die, ungestillt, vielleicht schädlicher ist.« (KSB 4, 77)

Ohne auf das komplizierte Verhältnis von Wagner und Nietzsche näher einzugehen, lässt sich zusammenfassend sagen, dass das Leben »ohne Musik« für Nietzsche offenbar in zweifacher Hinsicht einen »Irrthum« darstellt. Es ist einerseits Irrtum, wenn allein die objektivierende Tätigkeit des Auges als Maßstab einer artikulierten Welt gelten soll. Dies ist der Irrtum der heute auf einen mikrobiotischen Materialismus zustrebenden Wissenschaft, die zuletzt dazu übergeht, auch das Subjekt, genauer den Menschen, ihren progressiven Objektivierungsprozessen zu unterwerfen, das heißt einer atomaren Apriorität, die ihm, insofern sie seine innere, »erzitternde« Lebendigkeit verleugnet, nur in einem veräußerten Sinne entspricht. Es ist andererseits Irrtum, sofern das unendliche, *abgründig* unendliche Strömen der Stimmungen, Gefühle und Affekte dazu im Grunde keinen Gegenpol darstellt, sondern der wissenschaftlichen Verflüssigung der artikulierten Welt in eine einförmige Bewegung nach vorn sogar auf merkwürdige Weise entspricht. Beiden Irrtümern ist zu eigen, dass sie die tiefere Berührung durch den Widerstand, *der zu einem Anfang wie zu einem Ende gleichermaßen zwingt*, für das Leben ausschalten möchten. Das Streben nach unendlicher Fortsetzung seiner selbst, ob als Alleinherrschaft des Auges oder als Alleinherrschaft des Gefühls, ist jedoch, darin ist sich Nietzsche mit Kant einig, zur Indifferenz verurteilt.

Ilya Inishev

MEDIALITÄT ALS GRUNDBEGRIFF DER GEGENWÄRTIGEN PHÄNOMENOLOGIE

Einleitung

49

Im gegenwärtigen philosophischen Diskurs betrachtet man Phänomenologie überwiegend als eine medienindifferente – sogar als eine medienfeindliche – philosophische Konzeption. Das erklärt sich offenkundig daraus, dass phänomenologische Philosophie in erster Linie mit den Fragen der *subjektiven* Konstitution des Gegenstandssinnes beschäftigt ist. Erst recht gilt diese Medienfeindlichkeitsanklage dem hermeneutisch-phänomenologischen Projekt, wo ursprüngliche Sinn-Ausrichtung der phänomenologischen Forschung mit den Grundmotiven der hermeneutischen Tradition in Berührung kommt. Und wie es aus der langen Geschichte der Hermeneutik folgt, favorisiert sie in thematischer Hinsicht die Sprachlichkeit und in methodischer die Interpretation.

Die Interpretation und Sprachlichkeit sind miteinander durch die Figur des Transzendierens oder Durchdringens verbunden. Obwohl Interpretation thematisch nicht immer auf die sprachlichen Äußerungen gerichtet ist, wird sie traditionell fast immer als eine Art geistiges Durchdringen einer materiellen Oberfläche gedacht, das auf das »Erfassen« der immateriellen, d.h. auch außersprachlichen Entitäten gezielt ist. Dieses Deutungsschema zwingt uns eine Schlussfolgerung auf, dass die Hermeneutik zu jenen Fragestellungen zählt, die dem Phänomen des

Mediums keine Aufmerksamkeit schenken. Aber dieser Schluss wird der phänomenologisch-hermeneutischen Fragestellung nicht gerecht.¹

Die »Interpretation« im phänomenologischen Sinn, die mit der philologischen Interpretation nicht so viel gemein hat, stellt nicht ein zielgerichtetes oder sogar methodisches Durchdringen, sondern eher eine vorreflexive, spontane *Herausbildung/Wiederbringung*« der primären (unmodifizierten) phänomenalen – d.h. auch materiellen – Fläche dar. Mit anderen Worten ist die »Interpretation« hier nicht eine Art Manipulation der innerweltlichen isolierbaren Gegebenheiten, sondern der sich ständig wiederholende Versuch, eine primäre, d.h. vorwissenschaftliche Erfahrung der Materialität bzw. einen primären Modus der Präsenz der Welt sowie des »In-der-Welt-Seins« zu erobern. Und diese vorwissenschaftliche Erfahrung entfaltet sich nicht in irgendeiner vorgegebenen gegenständlichen Umgebung, sondern sie selbst ist eine Art Artikulation, die alles Gegenständliche erst zum Vorschein in einem primären ErscheinungsmEDIUM bringt. Daraus folgt unter anderem, dass in dieser theoretischen Perspektive Interpretation nicht mit der sprachlichen Auslegung gleichgesetzt werden darf. Sie wird der Wahrnehmung nicht gegenübergestellt, sondern sie muss als ein integraler Teil der primären, d.h. unverkürzten sinnlichen Wahrnehmung begriffen sein.²

50

Da aber gegenwärtige Phänomenologie und phänomenologische Hermeneutik im besonderen die Position des transzendentalen Subjekts nicht mehr beansprucht, d.h. sich als situiertes Denken versteht, stellt sich die Frage nach der Mitte bzw. dem Medium der oben erwähnten primären Artikulation, d.h. nach dem, *wo*, *was* und *wie* artikuliert wird.

Das ist der Ausgangspunkt für die verzweigten – sowohl retrospektiven als auch prospektiven – Überlegungen. Die ersteren sind auf die Genese der phänomenologisch-hermeneutischen – d.h. performativ- und medienorientierten – Interpretations- und Sinnauffassung ausgerichtet. Die letzteren gehen der Frage nach, wie die thematischen und institutionellen Konturen der medientheoretisch in-

1 Aus unserer Sicht wurden die meisten mit phänomenologischer Hermeneutik verbundenen Missverständnisse durch ihre Selbstbezeichnung verursacht. Eben daraus folgt z.B. die schillernde Stellungnahme Hans Ulrich Gumbrechts zur philosophischen Hermeneutik, wenn er mit einem ausdrücklich antihermeneutischen Projekt auftritt und dabei Gadamer als seinen Gewährsmann betrachtet (Gumbrecht H. U., *Production of Presence...*). Aber es gibt auch Argumente für diese Bezeichnung. Ein der plausibelsten unter ihnen: Die sprachliche Dimension menschlicher Erfahrung (bzw. Verstehen als Seinsweise des Menschen) ist von ausschlaggebender Bedeutung für diese philosophische Konzeption. Aber das ist eine schwebende Frage, worin eigentlich hermeneutische Sprach- bzw. Bedeutungsauffassung besteht? Aus unserer Sicht kann sie nur innerhalb medientheoretischer Begrifflichkeit korrekt beantwortet sein.

2 Bemerkenswert, dass auch in seinen späteren – den explizit sprachlichen Erfahrungen gewidmeten – Arbeiten Gadamer spricht von der primären Wahrnehmung als dem Effekt des Lesens der literarischen Texten.

spirierten Phänomenologie bzw. phänomenologischen Hermeneutik aussehen sollen, wie die mögliche wechselseitige Annäherung der medientheoretischen und phänomenologischen Fragestellungen sich auf das disziplinäre Selbstbewusstsein der Phänomenologie auswirken *kann*? Und umgekehrt: ob nicht die phänomenologisch-hermeneutische Philosophie die medientheoretische Fragestellung mit neuen analytischen Instrumenten bereichern kann?

Die Hypothese, die ich aufstellen und im folgenden erörtern möchte, klingt auf folgende Weise: (Hermeneutische) Phänomenologie und Medienproblematik stehen in einem – wie auch immer impliziten – Zusammenhang miteinander. Diese hypothetische Interdependenz besteht darin, dass einerseits die Idee des Mediums bzw. der Medialität für Phänomenologie eine paradigmatische Rolle spielt. Mit anderen Worten ist Phänomenologie per se medienorientiert. Andererseits ist die phänomenologisch-hermeneutische Mediums- bzw. Medialitätsauffassung imstande, einen Beitrag zur Lösung spezifisch medientheoretischer Probleme zu leisten. Dazu ist es nötig, die *wechselseitige* Relevanz von hermeneutisch-phänomenologischer und medienphilosophischer Fragestellung zu begründen. Diese Begründung werde ich als eine Reihe von Schritten oder Thesen darstellen.

1.

51

Die Medialitätsproblematik ist der phänomenologischen Forschung bzw. ihrer inneren Entwicklungslogik inhärent. Das wird aber nur dann offenbar, wenn nicht Mannigfaltigkeit partikularer Phänomene, sondern holistische Phänomenalität als das Hauptthema der Phänomenologie begriffen wird. Solche Auffassung des phänomenologischen Grundthemas ist aber nicht willkürlich, sondern entspricht dem prinzipiellen Selbstverständnis der Phänomenologie, was aber natürlich nicht bedeutet, dass Phänomenologie ihrem Selbstverständnis von Anfang an gerecht werden konnte. Dass es gerade nicht der Fall ist, zeigt das Husserlsche Verständnis des Phänomens oder Erscheinenden. Wenn das Erscheinende als solches in Frage steht, darf man nicht – wie Husserl – auf den traditionellen Materie/Sinn-Unterschied zurückgreifen. Diesem Unterschied liegt (obwohl unausgesprochen) die Artikulation des nichtobjektivierbaren Mediums zugrunde, die dabei selbst einen medialen Charakter hat, d.h. eine Art *Vollzugsmitte* der primären (welterschließenden) Erfahrung darstellt. Hans Lipps zum Beispiel betrachtet die sich in der pragmatisch motivierten Kommunikation entfaltende sprachliche Artikulation als »verordnende Mitte, von der her die Wirklichkeit er-

geschlossen wird.«³ Die menschliche Beziehung zur gegenständlichen Welt ist für ihn durch den Vollzug der Sprache vermittelt und begleitet wird.

Also, falls die These über den thematischen Vorrang der Phänomenalität akzeptiert wird, soll die Phänomenologie als *philosophisches* Projekt sich von Anfang an auf der Idee des Mediums als einer raumstiftenden Mitte gründen. Diese Idee wurde (wenn auch nicht ganz ausgesprochen) in der gegenwärtigen (hauptsächlich hermeneutischen) Phänomenologie verwirklicht.

2.

Primäre (holistische) Phänomenalität stellt einen Schnittpunkt der Medialität und Sinnhaftigkeit dar. Wenn wir die radikal empiristische, d.h. intuitivistisch-perspektivistische Einstellung der Phänomenologie in Betracht ziehen, dann wird sofort klar, dass diese nichtobjektivierbare primäre Phänomenalität, die die ursprüngliche »Gegebenheit« der Welt ausmacht, nur ein Artikulationsmedium, d.h. ein in weitem Sinn sprachverfasstes (oder prinzipiell aussprechbares) Milieu sein kann, in dem der Sinn, der die Partikularität des einzelnen Objektes transzendiert, gleichzeitig produziert und verkörpert wird. Die verkörperte Sinnhaftigkeit des Phänomenalmilieus muss als ein Grundzug verstanden werden, der auf strukturelle Eigenart der Phänomenalität selbst hinweist: Phänomenalität nicht als »Gegebenheit« des Bewusstseins, sondern als das Medium des Bewusst-, Gegeben- und Sinnhaftwerdens. Die Einsicht in diese strukturelle Eigenart macht den Ausgangspunkt der »hermeneutischen« Transformation der Bewusstseinsphänomenologie aus.

52

3.

Diese Genese der phänomenologisch-hermeneutischen Fragestellung ist richtungweisend für die Einsicht in die phänomenologisch-hermeneutische Sinn- und Sprachauffassung, die unter anderem darin besteht, dass die Sprache nicht auf ihre – traditionell gedeutete – »Sinndimension« zurückgeführt werden darf. Die phänomenologische Sprachauffassung werden wir medial-performativ nennen. Die medial-performativ aufgefasste Sprache ist immer inkarnierte oder verkörperte Sprache, deren Erfahrung die kategoriale Kluft zwischen Sinn und Präsenz, Kommunikation und Präsentation, Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit, Wort und Bild auf eine eigentümliche Weise überbrückt. Die Performativität der sprachlich verfassten Mitte folgt mindestens aus dem ihr inhärenten strukturellen Zu-

3 H. Lipps, *Werke II, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 61.

sammenhang von Universalität und Perspektivismus, der nicht zuletzt mit der Mediumsabhängigkeit des Sprechens und der Schrift verbunden ist: durch die »Sprache« kann alles und sogar das Ganze zum Vorschein oder zum Austrag gebracht werden, aber jeweils nur auf diese oder jene Weise, d.h. in irgendeiner Verkörperung (und für begrenzte, der konkreten Situation angemessene Zeit). Dabei ist zu bemerken, dass die Verkörperung einen wechselseitigen Vorgang meint. Es handelt sich hier nicht nur um die Inkarnation des Sinnes, sondern auch um das Sinnhaftwerden des Materiellen. Als eine Einheit begriffen stellt dieser Vorgang die Interdependenz von Materialität und Sinnhaftigkeit dar, die in der sprachlichen Aussage wie im ikonischen Zeigen ineinander eingewoben sind. Diese Verflechtung von Sinnlichem und Sinnhaftem kann als Medium bezeichnet werden.

4.

Die Eigenart des phänomenologisch-hermeneutischen Medialismus kommt zum Vorschein, wenn wir ihn vor dem Hintergrund der in gegenwärtiger Medien-debatte üblichen Mediumsbegriffe betrachten: (1) Medium als transportierender und expliziter *Vermittler* und (2) als transparente, d.h. unsichtbare Erscheinungsmittelpunkte. Die phänomenologisch-hermeneutisch konzipierte Medialität vereinbart beides miteinander: das – immer und in verschiedenem Maß – zu verselbständigende Vermittlungsmedium und raumstiftende (und eben daher »transparente«) Erscheinungsmittelpunkte. Das führt unter anderem zur Überwindung des metaphysischen Gegensatzes von partikularer Materie und universellem Sinn sowie von Ideal-Formalem und Performativ-Inhaltlichem, was zum Teil in der gegenwärtigen phänomenologischen Sinn- und Sprachauffassung exemplifiziert wird.⁴ Diese Sinnauffassung bzw. die oben erwähnte mediale Interdependenz von Sinnhaftem und Sinnlichem lässt sich auf beste Weise am visuellen Bild exemplifizieren.

53

Als Objekt zeichnet sich Bild durch eine Art Simultaneisierung aus, die als das Konstruktionsprinzip der ikonischen Fläche im Unterschied zu physischer Oberfläche auftritt. Ikonische Fläche kann nicht als einen Gegenstand begriffen sein, der aus unendlich vielen quasi-physischen und isolierbaren Elementen (Pixels) besteht. Um nicht lediglich physischen Gegenstand, sondern ein Bild wahrneh-

⁴ Es geht in erster Linie um die Aufsätze Gadammers der 80–90er Jahre, wo er sich im Unterschied zur *Wahrheit und Methode* mit expliziten, sogar mit »eminenten« Sprachformen befasst. Hier weist seine Sprachkonzeption nicht nur auffällende Ähnlichkeiten mit der Austins auf, sondern sie fähig ist, den richtungweisenden Kommentar zur letzteren abzugeben. Das betrifft vor allen Dingen die meistens ignorierte topologische oder Raumdimension der Sprache, die vielleicht nur aus der phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive sichtbar wird. Die Sprache für Gadamer ist nicht nur Mittel, sondern auch die Mitte (der Raum) der menschlichen Praxis.

men zu können, müssen wir die gesamten graphischen Elemente der physischen Oberfläche des Bild-Objektes simultan auffassen. Wenn es uns gelingt, dann wird die physische Oberfläche in die bildliche Fläche verwandelt. Die Elemente der physischen Oberfläche werden nach dieser Verwandlung zwar immer noch simultan, aber diesmal *unthematisch* wahrgenommen. »Unthematisch« bedeutet in diesem Kontext »undifferenziert«, »verkörpert«, »implizit«: wenn wir in der Wahrnehmung einen Gegenstand nicht von einem anderen unterscheiden. Als Beispiel kann hier die Wahrnehmung des Rauschens oder des Grundes des Bildes dienen. Also werden die Elemente der physischen Oberfläche in die eigentümliche Materialität der ikonischen Fläche modifiziert. Die modifizierten materiellen Elemente der ikonischen Fläche bleiben im Rahmen der Bild-Wahrnehmung *mitthematisch*. *Thematisch* ist hier das Dargestellte selbst, das – um eigentlich wahrgenommen zu werden – die entsprechende mitthematische Erscheinungsmittel braucht. Diese mitthematische und dennoch autonome Mitte wird gerade dank dieser doppelten Simultaneität (unthematischer Simultaneität, einerseits und mitthematischer, andererseits) performativ, d.h. im Vollzug der entsprechenden Bildwahrnehmung verfasst und erschlossen. Sie ist grundsätzlich dynamisch. Diese Dynamik hat ihrerseits zwei Dimensionen: vertikale und horizontale. Erstere bezieht sich auf das Verhältnis von Bild als ikonische Fläche und Bild als physisches Ding. Die Elemente des Bild-Dinges fließen in die bildliche Fläche ein, aber wie gesagt in modifizierter Form. Sie hören auf, die Teile des physischen dreidimensionalen Raums zu sein, und werden zu zusammengehörenden Elementen der ikonischen Mitte. *Physische* Materialität wird in die *mediale* verwandelt. Und die *metrischen* Relationen werden in die *grammatischen* transformiert, was auch erklärt, warum man im Fall der Bild-Wahrnehmung wenn auch nicht über verbale, aber nichtsdestoweniger über eine Deutungs- bzw. hermeneutische Erfahrung sprechen kann. Die Eigenart horizontaler Dimension der Bild-Dynamik zeigt sich unter anderem in der Untrennbarkeit des »Objektes« und »Hintergrundes« (Mediums) bildlichen Zeigens. Das bildliche Objekt kann sich nur innerhalb seines bildlichen Hintergrundes und zugleich mit ihm zeigen. »Figur« und »(Hinter)-Grund« sättigen einander mit »symbolischen« Energien, indem sie ein dichtes bedeutendes Gewebe aus ikonischen Elementen bilden.

54

Diese Interdependenz von Sinn und Medium, welche die Phänomenalität zum nichtintendierten und totalen Geschehen macht, kann nicht umhin, den Einfluss auf das sowohl methodische wie auch thematische Selbstverständnis der Phänomenologie auszuüben. Von nun an besteht die Aufgabe der phänomenologischen Forschung nicht darin, die ursprünglichen Gegebenheiten im intentionalen Bewusstsein aufzusuchen. In den Vordergrund rückt die (mediale) Phänomenalität selbst, die nicht so sehr den bestimmten subjektiven Intentionen folgt, als vielmehr den Überschuss der intentionalen Aktivität hervorruft und lenkt.

5.

Gegenwärtige Medientheorie/Medienphilosophie und (medialistisch inspirierte und orientierte) hermeneutische Phänomenologie stehen in einem Komplementaritätsverhältnis zueinander. Die erstere bietet ein Paradigma und die Grundbegriffe, die letztere gibt ein neues – topologisch ausgerichtetes und phänomenologisch, d.h. gewissermaßen empirisch fundiertes – Bezugssystem. Zum Beispiel kann man die beiden Grundbegriffe des Medialen auf die innere Dynamik der (phänomenologisch-hermeneutisch aufgefassten) Medialität zurückführen. Diese Dynamik folgt daraus, dass die Medialität in hermeneutischer Phänomenologie gleichzeitig als den primären – performativen und artikulierenden – Raum (oder Mitte) *und* als phänomenale – der Struktur dieses Raums entsprechende – inhaltliche »Gegebenheit« (oder Medium) verstanden wird. Diese dynamische – »topologisch« akzentuierte – Mediums/Medialitätsauffassung hat offensichtlich zwei Pole (die durch zwei entsprechende Modelle repräsentiert werden) – Transport/Kommunikationskanal, einerseits, und die »verordnende Mitte« (H. Lipps), andererseits –, zwischen denen sich der gegenwärtige medien- und sprachphilosophische Diskurs abspielt: von der am Modell des Kanals orientierten Medientheorie und Sprachpragmatik bis zu den das Modell der Mitte exemplifizierenden gegenwärtigen Bildtheorien sowie den Sprachkonzeptionen Austins, Lipps und Gadammers, die die kategoriale Unterscheidung zwischen Medien- und Sinn- bzw. Sprachproblematik gewissermaßen überschreiten oder mindestens verwischen.

55

Schluss

Der einzige uns bekannte Versuch, die Phänomenalität als Medialität zu denken, findet sich in den Arbeiten von Ferdinand Fellmann. Seine Einführung zur Phänomenologie (2006) schließt er mit dem Kapitel ab, das einen beachtenswerten Titel trägt: »Die Zukunft der Phänomenologie: Eine allgemeine Theorie der Medien.«⁵ Dieses Projekt, das uns so sympathisch ist, weicht von unserem Vorschlag für die Zukunft der Phänomenologie mindestens in zwei Aspekten ab. Erstens, Fellmann spricht die Medialität dem Bewusstsein zu, während wir Medialität als das Milieu betrachten, das gegenüber dem Unterschied von Gegenstand und Bewusstsein indifferent ist, d.h. beides umfasst.⁶ Zweitens versteht Fellmann Medialität als das, was »im Unterschied beispielsweise zum künstlichen Medium Film als solches nicht in Erscheinung tritt.«⁷ Wir sind dagegen überzeugt, dass dieses Medium sich durch die eminente Erscheinungsweise aus-

5 F. Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2006.

6 Ibid., S. 155.

7 Ibid.

gezeichnet. Darum kann es zum Hauptthema der künftigen Phänomenologie werden.

Pedro M. S. Alves

NON-DECLARATIVE SENTENCES AND COMMUNICATION IN HUSSERL'S *LOGICAL INVESTIGATIONS*

**Contributions to a theory on communicative
acts in the light of Husserl and Austin**

I. Starting at the end, in the guise of an introduction

57

In *Logical Investigations*, principally in the undervalued last chapter of the Sixth Investigation, we find the fundamentals for a theory about the logical-semantic status of non-declarative sentences that express desires, questions, orders, promises, etc.¹ This sketch of a theory responds to the questions that were raised in the very first paragraph of the Sixth Investigation about intentionality in general and, in particular, about the acts that could be »carriers« of meaning.²

Contrary to what is commonly thought, this doctrine of non-declarative sentences, and of the »not-objectifying acts« (*nicht-objektivierende Akte*) that these sentences express, is, therefore, deeply rooted in the theoretical corpus of the *Investigations*. For that very reason, it not only has far-reaching consequences for various domains (e.g. with regard to the theories on language and the intentionality of conscience), but is also based, in turn, on a set of very well-defined

1 The exact title of this last chapter is: »Non-objectifying acts as apparent fulfilments of meaning«. This ninth chapter is the Third Section of the Sixth Investigation, which is entitled »Clarification of our Introductory Problems«, that is, the problems in the light of which the whole Sixth Investigation is developed.

2 The title of the first paragraph of the Sixth Investigation is, precisely, »Whether every type of mental act, or only certain types, can function as carriers of meaning«. See *L. U.*, Hua XIX/2, p. 544; English translation (from now on »*LI*«), vol. II, p. 191 ss.

assumptions. The theory about these sentences (*Sätze*) that are not statements (*Aussagen*), as well as about the way in which they are related to declarative sentences (*Aussagesätze*) that express statements, is, therefore, far from being that minor issue that decades of silence or lack of phenomenological work on pertinent logical-semantic issues would seem to suggest. On the contrary, it has an extraordinary relevance for an evaluation both of the strength and the inadequacies of Husserl's theoretical positions. Indeed, Husserl himself so admits, by suggesting that a theory contrary to what he himself argues about non-declarative sentences would knock down some of the backbones that support his *Investigations*. This last chapter on the status of non-declarative sentences should, therefore, despite their patently flawed nature, be read, in my opinion, not as an appendix, but as truly completing the dome that was gradually built throughout the six investigations. The examination of the potential problems inherent in Husserl's theses about the logical-semantic status of non-declarative sentences could thus work, in retrospect, as a really fitting *test* for certain central Husserlian theories, as expounded in the *Investigations*.

58

Expressed in Husserlian idiolect, the disputed issue concerning non-declarative sentences lies in knowing »[...] whether the familiar grammatical forms used in our speech for wishes, questions, voluntary intentions – acts, generally speaking, we do not class as 'objectifying' – are to be regarded as *judgments* concerning our acts or whether these acts themselves [...] can function as 'expressed' whether in a sense-giving or sense-fulfilling fashion.«³

Under the general designation of »non-declarative sentence«, we understand both an interrogative sentence type (*Fragesatz*), like *is the cat on the mat?*, or an imperative sentence (*Befehlsatz*), like *go away!*, or wish sentences (*Wunschsätze*), like *good luck!*, *may the gods be with us...*, or any other sentences that express acts, otherwise so different from one another, such as to promise, threaten, advise, ask or even pray, to invoke the well-known example of Aristotle in Περὶ Ἑρμηνείας. In short, it is a question of knowing, as the first paragraph of the Sixth Investigation had already stated, if *signifying* is only effected in acts of an objectifying nature, if only these, therefore, can be *Bedeutungsträger*, »meaning-carriers«, or if questions, volitions, orders, and any other acts of any kind can *support* the meaning function, in such a way that, let us say, a propositional matter like »there is life on Mars« could be *direct* and *immediately* »carried« by an act of a non-objectifying quality like a question or a wish. Husserl, as he admitted, although reluctantly, had long held this last position to be inevitable. And it was precisely to finally banish it that, in the final chapter of the Sixth Investigation, the problem

3 Idem, p. 737.

was dealt with *ex professo*. For, behind the seemingly minor question about the relationship between non-declarative and declarative sentences, what is at issue is the major problem of knowing what should count as the fundamental form of intentionality, that is to say, what kind of acts (what »qualities«) are truly intentions aimed at something as an object.

Husserl's argument – it must be said from the outset – is that *all* non-objectifying qualities are based on underlying objectifying acts and that *only these* are genuinely sense-bestowing acts (*bedeutungsverleihende Akte*). His thesis, therefore, is that the forms that natural languages coined for questions, orders, etc. *should be interpreted*, from the logical-semantic point of view, *as judgments on acts*. His argument is, thus, that *there are judgments* in the expression of questions, orders, volitions, promises, etc., that interrogative sentences, wish sentences, imperative sentences, therefore *contain* (implicitly or explicitly – that is irrelevant for the moment) declarative sentences, and that it is only because there are judgments in them and because there are declarative sentences in them, that the expressions of questions, orders, promises, etc. can *have* a signification. So Husserl must show us *how* to find the objectifying act that is present in sentences that express questions, orders or wishes. It is precisely this that is addressed by the theory which Husserl puts forward in the last chapter of the Sixth Investigation.

Both this question and Husserl's response, though apparently sibylline, are, however, truly essential to decide on the accuracy and consistency (two different issues) of the foundational theses of the *Investigations*. In fact, this question involves things as essential as defining what meaning is and what are the relationships, on the one hand, between *signifying* and stating and, on the other hand, between the objectual presentation (the »intentional matter« of the act) and the belief (the positional quality of the »objectifying« acts), as well as understanding what *essential function* is, after all, entrusted to language: whether stating in a monological context or acting intersubjectively in a communicative context. In addition, it is important to know, in connection with the last of the questions above, what we are actually talking about when we refer, according to Husserl, to »qualities« such as believing, asking, wishing, ordering, promising, etc. Is it a question, with the inventory of these act qualities (or part of them), of providing a simple list of the various types of psychological lived-experiences or is it mostly a question of identifying basic forms of *linguistic behaviour* linked to social acts of communicative interaction?

All these questions call for a phenomenological analysis. To go straight to my point, I would say:

A) Husserl's argument with regard to non-declarative sentences is *consistent* with his theories on (i) intentional lived-experiences (*intentionale Erlebnisse*), (ii) signification or meaning (*Bedeutung*), (iii) expression (*Ausdruck*) and language (*Sprache*), theories that were expounded, respectively, in the Fifth, First, Fourth and again in the First Investigations;

B) But Husserl's thesis has little (or even no) *accuracy* with regard to an examination of the intentional and semantic status of non-declarative sentences, distorting, for this reason, the content of phenomenologically describable sense of acts like asking, wanting, ordering, promising, etc. The analysis of Husserl becomes, therefore, phenomenologically inadequate. Hence, we can say that there is also something wrong, in whole or in part, with the abovementioned theories, in A (i), (ii) and (iii).

When we want to determine what it is that is wrong with these theories and therefore examine alternative logical-semantic points of view, we find, surprisingly or maybe not, in a theorist of common language an insightful criticism of two major illusions that affect these analyses of Husserl. First, the assertive illusion, according to which language is mainly used to describe reality through positional orthetic acts; second, the truth-value illusion, according to which the essential core of sentences consists of a propositional structure whose content is always liable to be evaluated as true or false depending on the sheer meaning of the words involved. These two illusions are tenacious (and it would still be necessary to *explain* why they come about). In the light of the first, the use of language aims to describe reality, rather than being itself an act of constructing (intersubjective, social) reality. In the light of the second, non-declarative sentences are imperfect language realisation forms, precisely because they lack this supposed fundamental relationship with truth – as if truth-evaluation was the favoured way of using language and the essential way of making sense. When I mention this famous criticism of this double »constative« and »truth-value« illusion, I refer, of course, to the theory that John Austin expounded in 1955 about »performatives« and illocutionary acts in the *William James Lectures* at Harvard University, which were published in 1962 in *How to do Things with Words*.⁴

To conclude this overall announcement of my theme, I would say that I do not want to set Austin against Husserl or correct one or the other, but rather use the most important insights in both of them to outline a phenomenological theory

4 See J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1976, for example, p. 3, on the »descriptive fallacy«, or p. 12, on the assumption that *to say* is always (or in cases that are worth considering) *to state something*, or p. 151, on the »true/false fetish«.

on social acts and communication. This theory was initiated by Reinach in 1913,⁵ but is, to this day, still largely unconstructed. Only it can bring to the surface, however, what is, in my opinion, the *element* in which the question of linguistic behaviour like asking, wishing, ordering, but also stating, should be described from the phenomenological point of view: the phenomenon of communication. In fact, although the phenomenon of communication has ante- or pre-linguistic roots and is wider than language (strictly speaking, not all communication is linguistic, neither does all language serve a communicative purpose), qualities of act such as questions, orders, promises, which are expressed in interrogative, imperative or promissive sentences, are, typically, uses of language with a communicative purpose. That is, in sharp contrast to Husserl in the *Investigations*, the point of departure for a theory of language is *not* pure Logic and the ideality of meaning, but the production of meaning in a definite communicational context. The shortcomings of some of Husserl's arguments may be interpreted retrospectively as so many consequences of the set of abstractions and amputations that the phenomenon of language must undergo so that, in it, something like the field of Logic, i.e. pure *Bedeutung*, can be isolated as an ideal-identical unit regardless of any speaker or any utterance context. The attempt to isolate what *is said as such* (*das Gesagte als solches*), regardless of who says it, to whom and why it is said, and the context in which it is said, is, at the same time, the greatness and greatest limitation of Husserlian analyses in the *Logical Investigations*.

Indeed, Husserl himself so suggests, in his comments of 1913 on the Fourth Investigation, when he says that the proper name for the theory that he ended up developing there is Pure *Logical Grammar*, precisely because it still lacks »relations of mutual understanding among minded persons« which is a »peculiar *a priori*«. ⁶ It is not, certainly, a question of complementing the Pure Logical Grammar with a Psychology. It is, rather, a question of developing the communicative dimension of meaning alongside the theory of forms of composition and the laws of transformation of significations. The awkward question (for Husserl) is to know whether this »communicative« *a priori* will not, in turn, interfere with the »signifying« *a priori* in such a way that would make it impossible to treat one without the other within a Logical Grammar which, henceforth, would no longer be also »pure«.

5 See Adolf Reinach, »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1: 685–847.

6 *L.U. Hua* XIX/1, pp. 348–349.

II. Three assumptions...

I said above that Husserl's theory was consistent, but not accurate. The essential issue of accuracy will be addressed later. What I want to show for now is its consistency. This will become visible as soon as we understand how Husserl's theory on non-declarative sentences follows directly from his more general tenets about *intentionality*, *signification* and *language*, expounded in the First, Fourth and Fifth Investigations. As a matter of fact, these three general Husserlian doctrines, which form the theoretical framework of the *Investigations*, contain the major assumptions which drive the whole analysis of the linguistic forms in question. I would like to consider them, therefore, before discussing the Husserlian theory on non-declarative sentences in more detail. They are as follows:

A – Regarding intentionality, the *equivalence* between intentional and objectifying acts;

B – Regarding signification, the *independence* of the meaning function;

C – Finally, the statement (*Aussage*) as the *basic* form of language.

A – As is well known, at the beginning of the Fifth Investigation Husserl presents three concepts of consciousness (*Bewußtsein*). All three of these concepts refer directly to the concept of lived-experience (*Erlebnis*). The idea of the totality of lived-experiences produces the first concept of consciousness: consciousness as the full set of lived-experiences belonging to the self, i.e. the *flow of consciousness* (*Bewußtseinsfluss, -strom*). Self-perception of lived-experiences produces the second concept of consciousness: consciousness as *inner perception* (*innere Wahrnehmung*). Finally, the lived-experience as an unreal relation to something that »inexists« (Brentano's expression) in it as object, i.e. lived-experience as consciousness-of, yields the third concept of conscience: consciousness as *psychic act* or *intentional lived-experience* (*psychische Akt, intentionale Erlebnis*).

Husserl would later have sophisticated theories to offer with respect to the first and second concepts of consciousness. Consciousness as totality is effected in the form of a consciousness of the three dimensions of time, with its open horizons (therefore, *not* totalisable) of past and future. Inner perception, or pre-reflexive consciousness of oneself (in the *Investigations*, Husserl simply criticises Brentano's theory, because it allegedly implies a *regressus in infinitum*), takes the form of »longitudinal« intentionality of the »absolute consciousness«, by which, in the connection between proto-impression and retention, a self-giveness of the flow takes place.

All this, as I said, will be the subject matter of future phenomenological analyses. In the Fifth Investigation, however, the emphasis is on the third meaning: con-

consciousness as consciousness-of (something). Regarding the particular feature of consciousness put forward by the third meaning, Husserl's thesis is that this unreal relation to something, intentionality, assumes, at its very root, the form of *positional* acts (*setzende Akte*), with the related neutrality modifications.

This is a crucial point. *Intentional matter* is the apprehension-sense (*Auffassungssinn*), which »makes objective« (*vorstellig macht*) in the broadest sense. But matter is not an act, it is only an element in an act, and this act falls under a particular qualitative kind (under a *Qualität*). Therefore, considering that there is no intentionality without this basic function of making objective (*vorstellig machen*), because it is precisely in it that the relation to something is shaped, i.e. the consciousness-of, the question is whether this function, which pertains to »matter« (the *intentionale Materie*), could be »supported« by acts of any kind (in other words: *performed* in any kind of act), or if it requires acts of a specific quality. The question, therefore, is whether the act in which something is presented could or could not be, arbitrarily, a volitive act, a wish act, or any other act, and if not, *what kind* of act will be then required by the intentional matter.

Husserl's thesis is that intentional matter does require acts of a well-determined quality, namely, acts of a positional type, acts of belief (and their modifications) in the objectivity intended to. In a nominal matter, e.g. *the defeated at Waterloo*, an object is presented in a single-rayed act; in a propositional matter, e.g. *the defeated at Waterloo was born in Corsica*, a state of affairs is intended in a many-rayed act. But intentionality is not just this presentation, it is rather the thetic belief that what the name names exists, or the synthetic belief that the state of affairs that the proposition describes really takes place. This is what Husserl calls an act of *objectifying quality* (for short, an »objectifying act«, *Objektivierender Akt*). Intentionality basically entails an act of *belief*, it is »doxical« in character, for the simple reason that to present something in a certain way (through the intentional matter) implies a belief or is closely connected to a belief that *assumes* the »reality« in a broad sense, i.e. the effective, probable, possible or even impossible *being* of the presented object. Normally, the object presented is posited as existing and this position may even be expressed in an explicit way in an act of modified matter, like, for instance, in the judgment »the defeated at Waterloo exists« or in the name »the existing defeated at Waterloo«. Normally, however, this positionality imbricates on the matter itself of the intentional act, and can only be separated by means of analysis – matter and objectifying quality are, therefore, two non-self-sufficient parts (two »moments«) of the same whole. The fundamental form of intentional acts is, therefore, that of objectifying acts. It is them that primarily relate to nominal and propositional matters, which present objects. There-

fore, presentation (*Vorstellung*, in the particular sense of »matter«) and position go hand in hand – they form what is called a *judgment* (*Urteil*).

This intentional consciousness that comes into play in the canonical form of belief can be neutralised, of course, moved to its counterpart (*Gegenstück*) of the »mere presentation« (*bloße Vorstellung*), that leaves its object »in suspension«, so to speak. But consciousness never comes into play as sheer presentation of an object (as an isolated matter, *without* positional quality) or as a »mere presentation«, relative to which an act of acceptance or rejection would come to relate afterwards (as in Brentano's theory of double judgment). Athetic element is always associated with the object-presentation, even if it is not part of the semantic and syntactic content of the proposition itself (except in a *tournure de phrase* like »the existing postman hurrying by«). In short, all consciousness, in the third meaning, is a presentative *and* positional consciousness of something – matter and quality belong to the intentional essence of acts. Consciousness of something is, therefore, at its very root, an act of *objectifying* quality.

64

This is the first assumption – the identification between *intentional consciousness* and acts of a certain *quality*, namely, those that take-to-be-true (*für-wahrhalten*) what is presented in an intentional matter or that, on the contrary, are apositional and modify the positionality in a mere, neutral »leaving-in-suspension« (*dahinstellen*). This theory that intentionality is based on positional acts and on their corresponding non-positional modifications is, as everyone knows, the last interpretation of Brentano's famous *dictum* that Husserl offers in the Fifth Investigation: every act is either a presentation (a *Vorstellung*, now interpreted as an act of objectifying quality, of nominal or propositional matter) or is based on such a presentation.⁷ Intentionality is, in its nucleus, the position of being or its correlative suspension (it will always, therefore, be a »being-intention« – a *Seinsmeinung*, as Husserl says in § 38 of the Fifth Logical Investigation). Hence, all the other qualities, however diverse they might be, insofar as they refer to an object through an intentional matter, are interconnected and can be taken as a whole, in the precise extent to which they all require an act of objectifying quality as their base. Inversely, no objectifying act requires a non-objectifying quality built on it.

From here, Husserl gets an important theorem of his doctrine of intentionality: that of the »founding of non-objectifying acts such as joys, wishes, volitions on objectifying acts (presentations, acts of taken-to-be-true): here an act-quality has its primary foundation in another act-quality, and is only mediately founded

7 See *L.U.*, Hua XIX/1, 5th Investigation, § 41, p. 514.

on 'matter'.⁸ Thus, joy presupposes the conviction that the state-of-affairs that causes us joy *exists*, but the position of the state-of-affairs as existing (the objectifying act) does not require one more act of joy or sadness based on it. The objectifying act is therefore the carrier (*Träger*) of matter – if an object (*lato sensu*) is »presented« by matter, it is now settled that the primary intentional act is the being-assumption (correlative: the being-neutralization) of this presented object.

This theory is plausible, but it requires more differentiation. A wish, for example, implies a positional consciousness that is a thesis not of being or not-being, but rather of possibility. A promise implies an objectifying act that places its object as *probable*, etc. The *Ideas I*, of 1913, would introduce this higher sophistication in the doxic forms, abandoning the polarity of the *Investigations* between the position of being and its »neutralisation« (the simple understanding, *without* position-taking).⁹

It is in the light of this thesis that the founding form of intentional acts is that of objectifying acts, of both nominal and propositional matter, that all sentences that do not express statements and that are not, therefore, declarative sentences could be grouped, despite their variety. What, in fact, do wishful, exclamatory, interrogative and imperative sentences have in common? The answer goes as follows: they have in common the fact of *not being*, none of them, *declarative sentences* that express acts of an objectifying quality and, therefore, of being *based* on objectifying acts which provide their foundation, or *include* such objectifying acts so that they can have a meaning.

65

These two formulations – to be based upon and to include – are not, however, equivalent, and, as we shall see, conceal an ambiguity in Husserl's thesis. Nevertheless, Husserl's rejoinder is, apparently, a good response. The critic of this appearance will be dealt with later.

B – For now, let us move on to the second assumption: the independence of the meaning function. Any reader familiar with the *Investigations* knows of Husserl's long effort to dissociate the meaning-bestowing act (*bedeutungsverleihender Akt* – for the sake of brevity, we will call it the »signifying act«) from the meaning-fulfilling act (*bedeutungserfüllender Akt*) and from the act of *intimating* the signifying intention (*kundgebender Akt*). In short, every reader of the *Investigations*

8 *L.U.*, Hua XIX/1, p. 519.

9 See, for example, *L.U.*, Hua XIX/1, p. 507 and *Ideen*, Hua III/1, pp. 271–272. In this work, acts in the sphere of will and feeling are also taken as potentially »objectifying« acts, with their own form of positionality, which ultimately refers to acts in the doxic sphere, which perform a current objectification. According to Husserl, this enshrines the privilege of the »logical« stratum of intentionality.

knows the efforts Husserl went to separate the meaning function from the communicative function of language and, once more, to separate the signifying act from the cognitive act. For him, to mean, to know and to communicate are, indeed, different things.

The connection of the signifying act with concomitant intuitions is lessened in two ways. First, *a parte ante*, Husserl insists (and he is right, in my view) that the accompanying images do not perform any essential role in the *formation* of the meaning-intention¹⁰ – so, to understand the expressions »horse«, »square root« or »prime number«, the inadequate and fleeting images, that may perhaps be produced, form no part of, nor do they fix the meaning of the expressions. In brief: *there is* understanding without intuition of images, and meaning *does not depend* at all on any kind of image formation. Secondly, *a parte post*, this meaning-intention, in which an object is intended »in the void«, has a fulfilling relationship with the intuition of the corresponding object (the fulfilling-sense), but the intuition that fulfils the meaning-intention does not *prolong* or *complete* it, as if only intuition could endow it with its object. Endowing the intention with an object is performed by the meaning function alone, and to endow with an object (the *gegenständliche Beziehung*) is not to *give* the object. As a matter of fact, the givenness rather goes from the act that intends *the* object by means of the meaning-function to the act that (re)cognises *this* intuited object as being precisely that which had been intended (or which produces a corresponding »deception«, *Täuschung*). The fulfilment of the meaning-intention by the corresponding intuition is what Husserl calls the cognitional act (*Erkenntnisakt*). But cognizing is not essential for the signifying act, which *already has* an object (related to the *Bedeutung*), regardless of any extending of the meaning-intention into the corresponding intuition. The latter will rather have the function either of reinforcing or confirming the positional quality of the signifying act. To this extent, to signify and to cognize are, therefore, different things.¹¹ And the meaning function is more fundamental than the cognizing function – in general, we can mean *without* cognizing.

The same dissociation is made for the intimating function (*kundgebende Funktion*). All expression has a meaning and refers, through it, to an object. To use a meaningful expression and to refer, through its content, to an object is the very essence of the signifying act. In addition, to use a meaningful expression also implies, by force of the utterance act (*Äusserung*), to *make manifest to another person* that the one uttering has such and such a lived-experience, in which he or

10 See *L.U.* Hua XIX/1, pp. 67 et seq.

11 See *L.U.*, Hua XIX/1, p. 44.

she intends such and such an object and even, possibly, that he or she is speaking *to that other*. However, as the famous example of the inner monologue in the »soul's solitary life« shows,¹² when we talk with ourselves, this intimating function of the linguistic sign disappears, the audible word is reduced to the simple fantasy of a possible verbal sound (*Wortlaut*) but, nevertheless, we still *continue* to signify, albeit without communicating anything to anybody. In a word, as with cognition, to mean is more basic than to communicate – we can mean *without* communicating.

Husserl's argument therefore boils down to the following: firstly, the dissociation between the meaning, the cognitive and the communicative functions; secondly, the assertion that the meaning function is entirely independent from the other two, whereas, inversely, we cannot communicate (content) or cognize (an object) without the mediation of the meaning function (more precisely, without the mediation of *sense*-bestowing acts).

However, it may be argued, *pace* Husserl, against this independence of the meaning function, that in certain important linguistic expressions, (i) the meaning is only *determined* by reference to an intuition or (ii) the meaning is only *completed* by its insertion into a communicative context.

The first instance is provided by deictics – *this, that*, etc.; by personal pronouns – *I, you*, etc.; and by adverbs of time and place – *today, here, now*, etc., i.e. by what Husserl himself, in the First Investigation, calls »essentially subjective« or »occasional expressions«. ¹³ In all these instances, the full understanding of meaning requires a reference to the current perception of the act of utterance so that the hearer can determine *in particular* to what expressions like *this, today* or *I* refer. In order to sustain the complete independence of the meaning function, Husserl perpetrates a true act of violence¹⁴ in the *Investigations*, stating that, *ideally*, from the point of view of a perfect language, every occasional expression could be replaced by a fixed, objective expression which would refer to its object without any regard for the expressive act and the utterance context. But this is yet to be demonstrated and Husserl's argument is broadly insufficient.¹⁵ As for the second case of expressions, it is clear that signification, what *is said as such*, i.e. the signi-

¹² See *L.U.*, Hua XIX/1, pp. 41–43 (§ 8).

¹³ See *L.U.* Hua XIX/1, pp 83 et seq.

¹⁴ He himself so admits in the second 1913 edition, in *L.U.* Hua XVIII, p 13.

¹⁵ It is developed as a pure theoretical argument, based on the assumption of a supposed »absence of limits to objective reason« (*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*). See *L.U.* Hua XIX/1, pp 95 et seq. (See also the suppressed passage, in the second 1913 edition, on the fixed and objective determinations of place and time which engaged Husserl to a non-relational conception of space and time.)

fictionation that literally results from the syntax and the sheer sense plus reference of the words involved, is, in many instances, still insufficient to make up the complete meaning of a sentence. Here is one of many examples: the expression *it's a beautiful day* can express a statement of fact, a feeling of joy, it can mean ironically the opposite, it can serve to blatantly change the subject in a conversation, it can be a way of informing the interlocutor or inviting him or her for a walk, etc., so much so that its *full* meaning (that is, what *is said*, plus what *is meant* by it) is only determinable by referring the literal meaning back to the respective communicational context and bearing in mind the type of communicative move that is being performed through that expression.

To circumvent this situation, Husserl once again sustains his argument at the expense of an impoverishment of the concept of communication and a hypertrophy of the meaning function. In the *Investigations*, to communicate is simply the fact that thinking acts which occur in a subject are simultaneously made known to someone through the intimating function of linguistic signs. That is, to communicate is tantamount to duplicating the same thoughts in a speaker and a listener. On the other hand, Husserl starts from the assumption that all thought is always codable and linguistically expressible, with increasing levels of explicitness until one would ideally get to the limit-point at which the literal meaning would perfectly coincide with the intended meaning, so that regard to the communicational context would, therefore, become unnecessary (we will come back to this idea).

68

The privilege granted to the declarative sentence also hinges on this, and is absolutely consistent with this double Husserlian argument about (i) the ideal suppression of occasionality and (ii) the possible coincidence between the literal and intended meanings in a non-abbreviate linguistic expression (full explicitness). A sentence like *I think it's a lovely day!* would be replaceable by a long declarative sentence which, at most, would express the full meaning in the form *John says that he thinks that it is a lovely day, to mean by that to his interlocutor Paul that...* etc.

C – The third assumption is that the essential function of language is to *state*. This is the assumption that definitely confers a prominent position on the truth-value dimension of speech and, consequently, confers a privileged status on declarative sentences. This happens because the declarative sentence (*Aussagesatz*) is characterised as saying something *about* something, as a λέγειν τι κατὰ τινός: »Any expression not only means something, but also says something *about* something;

it not only has its signification but also refers to any *objects*«. ¹⁶ It is to the extent that the basic dimension of language is this stating something about something, that the truth (or falsehood) of what is stated acquires the prominence that is commonly attributed to it.

The fundamental distinction that is established in this characterisation of the essential function of language is between the thing *about* which something is said and *what is said* about this thing. In modern nomenclature, one distinguishes between signifying »content« and objective »reference«. Husserl calls these two dimensions of the declarative sentence, respectively, *Bedeutung* (meaning, signification) and *gegenständliche Beziehung* (objective reference) of an *Ausdruck* (expression). It is usual to say that, through content (*Inhalt*), language refers to an »extra-mental« object. But this, in Husserl's semantics, is a grossly incorrect assertion. For one, the *Bedeutung* is already an extra-mental, supra-subjective, ideal, unreal object (as it was *Sinn* for Frege). Then, »object« is an ontological-formal, rather than ontological-material category: the *object* can either be extra-mental or intra-mental, linguistic or non-linguistic, it can be a number, a physical being, a historical fact, a word, a lived-experience or anything else, because »object« is a category of formal ontology which can cover any entities whatsoever. The essential, in language, is rather the capacity to establish this duality between the object *such as* it is referred by a signification and the object *that is* referred by a signification. ¹⁷ The difference between both is given by a logical-semantic operation that consists of submitting various signifying expressions to an *identification synthesis*, in such a way as to release awareness that *what is intended in signification A* and *what is intended in signification B* are *the same thing* – that, for example, *Hera's husband* and the *God of Lightning* are the *same* mythological character, or that $a < b$ or $b > a$ refer to the same quantitative situation. It is this awareness of *an identical* variously referred to by several significations that prepares the consciousness of *one* object. ¹⁸ *Ideas I* will, consequently, distinguish the *Gegenstand im Wie*, the object in the how, as predicate-noema, and the *Gegenstand schlechthin*, the pure and simple object or the *X*, as a central sense-element of the noematic core.

A fundamental intuition in the *Investigations* is that language gives substance to this ontological-formal distinction between object predicated (object pure and simple) and predicate object (object in the how) when it produces the distinction between what is said about something and the thing itself about which

¹⁶ *L.U.*, Hua XIX/1, p. 52.

¹⁷ *L.U.*, XIX/1, pp. 53 et seq. and 414–415.

¹⁸ The *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, of 1908, develop with ex-professo this theory of the object-consciousness as a correlation of an identification synthesis. See Hua XXVI, pp. 62 et seq.

something is said. This distinction is based on the structure of the intentional consciousness – to envisage *an* object *through* a meaning (*Sinn*). To the extent that language gives substance to intentionality, its fundamental dimension will be precisely this power to articulate the logical differentiations of the object consciousness. More important than what language says about things is the fact that it express this duality between object (about which one states – the *Gegenstandswörter*) and its determination (what is predicate of it), a duality that is already the fundamental distinction of the Pure Logical Grammar between primitive forms of signification: *nominal representation*, *predicate representation* and their combination into a *proposition* (*Satz*).¹⁹ In short, intentionality is consciousness of an object through content, and language, to the extent that it »clothes« the intentional consciousness, will have its essential core in the assertive structure of the declarative sentence.

III. ... towards an implausible theory

We can now examine more closely Husserlian theory about non-declarative sentences, appraise its coherence, but also expose its phenomenological inaccuracy and even implausibility.

70

To go straight to the essential, it amounts, first, to the following assumptions:

1. Only those acts of objectifying quality (»thetic acts«) are meaning-carriers;
2. The expression of an objectifying act, linked to a propositional matter (i.e. a »judgment«), is the declarative sentence which says something about something;
3. The declarative sentence states something independently of the intuitive function (of knowledge) and the intimating function (of communication).

Secondly, to the following constative claim:

It seems that interrogative, imperative, volitive and wish sentences, etc., are not declarative sentences and do not express objectifying acts (of belief) but rather acts of a different type, such as the question, the order, the will, the desire, etc.

From which it follows that:

Either these sentences are, as such, signifying;

Or they borrow their signifying power from declarative sentences and objectifying acts.

¹⁹ *L.U.*, XIX/1, p. 339.

If a) were true, we would have the »Aristotelian« theory that any kind of sentence can carry meaning and questions, orders, etc. are *irreducible* to declarative sentences. We would have, therefore, the theory according to which λόγος σημαντικός (the signifying speech) is not exclusive to ἀπόφασις (of the declaration or statement, the declarative sentence), albeit only this can be true or false. But this theory is incompatible with 1, 2 and 3 above.

Thus, *in the first place*, between the declarative sentences and all other sentences there must be an essential difference: to paraphrase Mohanty,²⁰ they will not just be *different types* of sentences, but will be different *as* sentences. The genus »sentence« is not truly a genus. Sentences that have a meaning by themselves are declarative sentences. *Secondly*, from this it ensues that all others will not only be different *as* sentences, but will only have a meaning insofar as questions, orders, etc. can be *reduced* to declarative sentences of a given type. In short, either non-declarative sentences are irreducible to declarative sentences and have independent meaning or they do not have independent meaning and have to be reduced to declarative sentences. Husserl's assumptions only leave the second option open to him.

Hence the task: it must be proved (i) that declarative sentences have a logical-semantic behaviour that is different from all others, and that (ii) non-declarative sentences contain declarative sentences that are the true carriers of meaning.

71

The final chapter of the Sixth Investigation addresses the task of demonstrating these two tenets.

With regard to (i), Husserl uses an apparently convincing argument. Based on his own statements but going, a little further, we could define the notion of a *complete signifying content* as follows:

So that a sentence *f* has a complete signifying content *C*, it must be possible to examine *f* both in terms of the *adequacy* of this content *C* to the object that it talks about and in terms of the adequacy of this content to the subject that is expressing him or herself; and the latter, both from the point of view of *appropriateness* of the words chosen (to express thought well or poorly) and from the point of view of the *sincerity* of his or her speech (to convey what he or she actually thinks). Therefore, for any sentence there will always be an objection or reply (Husserl's word is »*Einwand*«) about *truth*, another about *suitability* and another about *veracity*. Where these three responses are not possible, *C* is not complete.

20 Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Martinus Nijhoff, The Hague ³1976, p. 82.

In short, if C is complete, then f must be able to be true or false, proper or improper, truthful or untruthful, each of these three pairs of values being irrespective of the other two (for example, a sentence can be untruthful but true and proper, or false but truthful and proper, etc.)

If we now look at sentences like:

- F₁ – The cat is on the mat;
- F₂ – Is the cat on the mat?
- F₃ – Put the cat on the mat!

we observe a different logical-semantic behaviour which places F₁ on one side and the F₂-F₃ pair on the other. Indeed, as is evident, the question and the order admit the proper subjective responses (suitability and veracity) whereas the objective reply about truth cannot apply (despite Bolzano's argument²¹) – the question and the order, *as such*, are neither true nor false, because they lack the assertive dimension of stating something *about* something. Insofar as only F₁ admits the objective and subjective responses (truth and suitability/veracity), only C_I is a complete signifying content.

72

This takes us to Husserl's second argument, designed to prove part (ii) of his thesis, i.e. the reducibility of F₂ and F₃ to declarative sentences. In fact, F₂ and F₃ only take on a complete content when they are rewritten in the form:

- F₂' – I ask if the cat is on the mat;
- F₃' – I order the cat to be put on the mat.

Actually, when F₁ and F₂ are rewritten so, then they acquire a complete signifying content, because now the objective response can be made – the sentences are, in fact, true to the extent that, by naming them, they refer to the subjective lived-experiences of asking and ordering and state their existence (they would be false if the person who utters were not, in fact, in any of these psychological states). Therefore, in the normal case, F₂' *is true* because it declares the existence of a subjective lived-experience that occurs *simultaneously* with the phrase that describes and names it.²²

21 See *L.U.* XIX/2, p. 738 et seq.

22 Supposedly, the truth ends up by coinciding here with the veracity because truth, in this case, consists in asserting a subjective state of affairs (the existence of the lived-experience of asking or ordering), which is also the case with the veracity. Husserl saw this at the end of his argument but, for reasons that will become clear in the following section, this equivalence is not, in my view, entirely correct, because we can make a distinction between the fact that an order or a question is or is not uttered (truth) and the fact that the speaker has or has not the inner lived-experience of ordering or asking (veracity). See *L.U.* XIX/2, p. 750, *in fine*.

Thus, for every f with a given force $*$ (interrogative, exclamative, promissive, etc.), X being the subject that utters f , we could say that:

$$\text{R1. } f^* \leftrightarrow X^* f$$

i.e. a sentence with a given force, stated by a given subject, is equivalent to a description of a psychic state of this same subject, in which the force of the sentence morphs into a description of the quality of the corresponding act (e.g. the interrogative force of the sentence will correspond to the psychic lived-experience of the interrogation, etc.)

The object signified by these sentences is, therefore, an object of a peculiar type. In fact, in general, f does not speak directly about the asked, expected, ordered, etc. objects, but rather about the corresponding *lived-experiences* of asking, expecting, ordering, and its function consists precisely in expressing these subjective lived-experiences. »Is there life on Mars?« morphs into »I wonder if there is life on Mars«, which really says that »there is in me a psychic lived-experience of wondering, which is about the life on Mars«.

To the natural objection that, if this doctrine were true, the judgment F_1 could also be rewritten in the form:

F_1' – I believe that the cat is on the mat;

which would involve a *regressus ad infinitum*, as one could carry on:

F_1'' – I believe that I believe that the cat is on the mat, etc.,

Husserl replies, and rightly so, that the situation is entirely different because F_1 can be false and F_1' true, or inversely, whereas this does not happen with F_2 - F_2' and F_3 - F_3' . This proves, in fact, that F_1 and F_1' are not *equivalent* but rather two different judgments, with possible distinct truth-values, while, in the case of the other pairs F_2 - F_2' and F_3 - F_3' , it is the same sentence, and we are considering the relationship between the *occasionally abbreviated* sentence, determined by the communicative context of utterance, and the *complete* sentence, without no occasional abbreviations (if we disregard the occasional expression »I«).

This counter-objection is correct. It should also be added that, from the sentence

F_2 – Is the cat on the mat?

one goes, unlike F_1 , through a relationship of equivalence, to

F_2' – I ask if the cat is on the mat

and also that, unlike F_1' , this does not imply a regression to infinity in the form:

F_2'' – I ask if I ask if the cat is on the mat,

because F_2' *declares* that I ask, whereas F_2'' *asks* if I ask, which is *not implicitly contained in* F_2' and cannot, therefore, be extracted from it by a supposed operation of explicitation.

This then – in brief and skipping over the terrible details that abound in the chapter – is Husserl's theory about non-declarative sentences and non-objectifying acts.

Its main characteristics are as follows:

1. Expressions for orders, questions, wishes, etc. are occasionally abbreviated formulae, within a communicational context, for declarative sentences and for objectifying acts of a peculiar type. Thus, to ask »is S p?« is equivalent to declaring »I ask if S is p«.

2. The objectifying act consists of asserting the existence of a psychic lived-experience perceived internally (a wish, a feeling, an order, a question), in such a way that it is this inner perception that is truly the meaning-carrier objectifying act in the declarative sentence »I ask if S is p«. It is, certainly, a judgment of a very peculiar type, albeit still a judgment.

3. The objectifying act of inner perception has the same relationship with the perceived wish, question or order as the intention that intends an object has with the intuition that fulfils this intention, in such a way that what happens here is, *mutatis mutandis*, the same as in the judgment: the judgement stands to the corresponding state of affairs, that is its object, like the sentence »I wish that...« to the concrete wish as a psychic lived-experience: the concrete wishful lived-experience is *not* the wish sentence itself, but rather the *object* of this sentence. We must not put together the judgment and the wish, but rather the state of affairs intended by the judgment and the wish.

4. These sentences simultaneously fulfil three functions: (a) they *mean* something (namely, that a given subjective lived-experience is taking place here and now, for example, a wish or an order), (b) they produce the *fulfilment* of this signifying intention by the corresponding intuition (since they are accompanied by the inner intuition of the wish itself or the order) and (c) they *intimate* something to somebody (to the extent that they make known to another the existence of this wish

or this order). The second and third functions (knowledge and communication) do not belong to the signifying function and are not, therefore, essential to the content of the sentence, although, by force of the orientation of the objectifying act towards inner, and not external, perception, the intention that is directed to a wish or an order and asserts its existence is always accompanied by the living intuition of the order or the wish itself, hence, by the fulfilment of the signifying intention. However, Husserl's views lead us to conclude that the intimating function, associated with communication, can always be freely suppressed. That is, as with judgments, the occurrence of wishes, but also orders, questions, promises is possible *outside any communicational space* – we can wish, ask, promise or order *im einsamen Seelenleben*.²³

We can thus establish some general rules concerning the logical-semantic behaviour of non-declarative and declarative sentences. Firstly, there is the convertibility rule, by which a sentence with any force * (even belief) can be converted into a declarative sentence having as its object the lived-experience of the very subject that utters it.

Along these lines, the declarative sentence being marked by straight brackets, we would have:

$$R2. f^* \leftrightarrow [X^* f]$$

75

Symmetrically, we would have the inconvertibility rule for declarative sentences, which could be formulated as follows:

$$R3. \sim ([f] \leftrightarrow [X^* f])$$

To be explicit: *I believe that p* does not follow from *p*, nor does *p* follow from *I believe that p*: either one can be true and the other false.²⁴

23 Husserl states this expressly for questions (*L.U. XIX/2*, p. 747: we can *ask* in the »soul's solitary life«) but there are no reasons for his argument not to be extended to any non-objectifying act.

24 Let us say briefly that, in the light of R3, the possibility of a regression to infinity in F_1, F_1', F_1'' , and so on, is immediately made impossible because, from any declarative sentence, such as *The Earth is a planet*, a sentence with the corresponding attitude does not ensue, i.e. *I believe that the Earth is a planet*, etc. In the same way, the difficulties raised by regressions, like *is S p? – I ask if S is p – I believe that I ask if S is p – I believe that I believe...*, and so forth, are resolved by the impossibility to regress from the declarative sentence *I ask if S is p* to a sentence expressing a belief in this sentence.

This is, for Husserl, and in line with his assumptions, how non-declarative sentences are only signifying insofar as they contain, and are convertible into, declarative sentences that express objectifying acts (judgments) of a specific kind.

IV. Two lessons by Austin

But – as I have said – the coherence of the doctrine goes hand in hand with its total implausibility. This doctrine means that asking is equivalent to *stating* that one asks, that ordering is equivalent to *stating* that one orders and that, actually, when we ask or order or promise, we are focused not in another subject within a communicational context, but in our own internally perceived lived-experiences, that we *objectify* them and that it is really *about them* that we are talking about. This is what makes the doctrine phenomenologically implausible and inaccurate.

But inaccurate why, exactly? Husserl, like no-one else, is capable of a sharp phenomenological analysis. The problem lies in knowing whether the conceptual apparatus that frames his analyses is *suitable* for the description. Driven by the programme of pure logic, in the wake of Gotlob Frege's decisive work (who »woke« him up from his »psychologist dream«, so to speak...), Husserl's concepts make him the victim of various delusions that end up by falsifying the meaning content of the phenomenon in question. It is to exorcise these ghosts that we must pay attention to the lessons by John Austin, himself an expert on, and translator of, Frege,²⁵ who knew how to find the concepts capable of accounting for a whole dimension of language that putting the focus only on pure logic obscures to the point of complete invisibility.

Here is the first recalcitrant delusion that Austin exorcises: *that declarative sentences are always the expression of statements*. In fact, a declarative sentence is not just and always the stating of something about something, i.e. a statement describing a reality and adjusting or not to it. This is the descriptive delusion: there is, so to speak, a reality preceding language that describes it, and the fundamental value of language is producing sentences that are adjusted to this pre-existing reality. We can make this relationship more sophisticated and state that, behind a constative act, in the mundane use of language, there is a *constitutive* act, on the transcendental plane, that makes the former possible. However, this really changes nothing in the fundamental insight.

25 John Austin was the translator of *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, by G. Frege. See *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Northwestern University Press, 1953.

Right at the beginning of *How to do Things with Words*, Austin places his reader before a totally different use of declarative sentences. When one says:

F4 – The session is open,

this declarative sentence may actually serve to describe a fact: that the session is open. But, if uttered by whoever opens the session, this sentence does not describe a reality, but *establishes* the very reality that it names: the session is opened by the force of the sentence »the session is open« having been uttered. The same is true for expressions such as:

F5 – I baptise thee in the name of the Father, the Son and the Holy Ghost

F6 – I offer you my congratulations

F7 – I declare you husband and wife

F8 – *X* is the winner

All these expressions have the same characteristics: firstly, they are unquestionably declarative sentences; secondly, they do not describe, however, an independent reality and are consequently neither true nor false; thirdly, they instate or establish the very reality that they name, i.e. they serve to *do things*, not to *describe facts* – to congratulate *is* to say »I congratulate you«, to open the session *is* to utter the sentence »the session is open« and so forth. Austin's great discovery is that language can be, under certain circumstances – and also in certain cases, dependant on extra-linguistic social conventions (as in baptising, opening sessions, getting married, declaring a winner, etc.) – a means to perform an act. Hence, his famous division of declarative sentences into constative and performative.

77

The second idol exorcised by Austin is the following: the idea that the meaning of a sentence is, or could ideally be, strictly and fully contained in the syntax and the semantics of the words making up that sentence. Developing the Fregean concept of *force* (*Kraft*), Austin distinguishes between the locutionary and illocutionary components of a speech act. The locutionary dimension concerns the purely linguistic meaning of a speech act, for example, »the cat is on the mat« – this broadly corresponds to what *is said* in a sentence. But *what is meant by that*, namely whether one is *stating* that the cat is on the mat or *asking* if the cat is on the mat or *exclaiming admiringly* that the cat is on the mat, or even *warning, predicting*, etc., it pertains to what Austin calls the »illocutionary force« of the speech act.

In the final part of *How to do Things with Words*, John Austin criticises his initial distinction between constative and performative and states that »the doctrine on the performative/constative distinction stands to the doctrine on locutionary

and illocutionary acts, in the total speech act, as the *special* theory is to the *general* theory.²⁶ That is, John Austin ends up, towards the end of his work and in the light of the distinction between locutionary and illocutionary (as well as perlocutionary) acts, by realizing that the declarative sentence with assertive illocutionary force

F₁ – The cat is on the mat

is also no more than a performative that effects, for the utterance itself, a speech act whose illocutionary force consists of *stating*, based on the rheme »the cat is on the mat«. Thus, the initial opposition comes apart. *All* sentences have a performative element since they all serve to institute the very reality of the speech act that they denote. The only difference between them is that this element can be implicitly or explicitly asserted in a prefix that precedes the locutionary part of the act.²⁷ Therefore, Austin believes that the difference between:

F₁ – The cat is on the mat *and*

F₁' – I state that the cat is on the mat

F₂ – Is the cat is on the mat? *and*

F₂' – I ask if the cat is on the mat

F₉ – Good luck! *and*

F₉' – I wish you good luck,

78

lies in the illocutionary force of the speech act being or not being explicitly named.

It is this analysis of the speech act that sheds a decisive light on the least satisfactory aspects of the Husserlian arguments. From the start, Husserl is certainly right in establishing that:

F₃ – Put the cat on the mat!

is equivalent to:

F₃' – I order that you put the cat on the mat.

26 Austin, op. cit., p. 149.

27 Scholars tend to note a shift in the meaning of the concept of *performative*, in the passage from the first to the second position, in Austin's book. We shall not enter this discussion. See the initial critique by G. J. Warnock, »Some Types of Performative Utterance«, in: I. Berlin *et alia* (eds.), *Essays on John Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 69–89. For a sound critique of the »myth of the performative prefix«, see François Recanati, *Les énoncés performatifs. Contributions à la pragmatique*, Minuit, Paris 1981.

However, unlike his argument, F_3' is not a declarative sentence with assertive force, but an *order*, in the form of an explicit performative, and does not contain, therefore, any statement or any »act of an objectifying quality«. In brief, F_3' , of which F_3 is an abbreviation, does not originate in an act of inner perception that makes lived-experiences themselves objective (although certainly there is an act of non-objectifying, pre-reflexive inner perception). F_3' is rather a form of intersubjective address within a communicational context. Such is the double failure of Husserl's analyses – firstly, the false doctrine that all declarative sentences have assertive force and that the expressions of non-objectifying acts amount to declarative sentences and, therefore, to statements; secondly, that these supposed statements are about personal lived-experiences, reflexively captured in an act of inner perception. Besides that, the whole Husserlian theory is ambiguous because, on the one hand, the founding theorem states that non-objectifying acts *are based* on objectifying acts, while his analysis of non-declarative sentences implies that non-objectifying acts *contain* objectifying acts of a particular type. »To contain« and »to be founded« are two different things. Husserl's arguments do not fit each other. But their essential problem is that neither are these sentences statements nor are asking, promising, wishing good luck, congratulating, etc. reflexive objectivations of the lived-experiences themselves, but rather forms of social acts within a communicational context. Husserl's analysis is certainly valid for all kinds of wishes, volitions and feelings. Here, in fact, to say »I wish to visit the Himalayas« means to express a psychic wishful lived-experience through an act of inner perception. But it fails when the wish is a social act, like in the expression »I wish you good luck«. Here, the point is not recounting a inner psychic event but auspiciously addressing the other: to wish good luck is to *utter* before and for the other the phrase »I wish you good luck«. And, if the Husserlian analysis already fails in the case of these social greeting formulae, in the case of questions, orders, promises, warnings and others, which are manifestly forms of intersubjective connection, then it becomes completely inaccurate. If »non-objectifying acts« lack a suitable phenomenological analysis, and they certainly do, the right context for this analysis is not pure logic and the privilege of the ideal-identical *Bedeutung*, but the meaning structures of the communicative act and the communicational space.

V. What is to communicate?

If we follow in the wake of the phenomenon of communication, two things, not very obvious at first, will increasingly prevail as we continue our analysis: firstly, the communicative phenomenon *does not have to be* necessarily linguistic or even be supported by some convention-established code (some non-natural »language«); secondly, what Husserl, in terms of linguistic communication, calls the

intimating function (*kundgebende Funktion*) – which is the fact that expressions (*Ausdrücke*), as signifying signs, insofar as they are used in utterance acts (*Äusserungen*), also function as *indicative signs* of the lived-experiences of that who utters, when they are grasped by another – is not, *by itself*, communication (*Mitteilung*).

In short, it is important to be aware that (i) the roots of the communication phenomenon should be sought at the pre-linguistic level – communication »begins« before and outside language, and there is even communication without language; (ii) the structure that Husserl puts forward at the language level (expressive signs functioning as indicative signs) is not, by itself, a sufficient condition to enable us to speak about communication. And a third point is also essential: without the pre-linguistic structures of communication *there would not be* communication at the level of language, so that pre-linguistic structures do not only exist before but also *impregnate* linguistic communication as a whole.

To show this requires a description of the *phenomenon*-communication. The identification of the phenomenon to which the concept of communication is applied is not arbitrary. It is guided by the pre-conceptual understanding we have about what is a case of effective communication. If we appeal to this prior understanding, it allows us to exclude several things, in particular:

80

- a) The simple awareness of the existence of another subject, present or simply represented;
- b) The simple transmission and reproduction of information, through the complementary processes of encoding and decoding, in a linguistic form or otherwise.

In brief: on the one hand, a theory of *Einfühlung*, of empathy, *is not* yet a theory of communication – clearly, we can be aware of another, realise what »is going on with him«, that, for example, he is running hurriedly, he has certain thoughts, certain emotions and intentions, we can »see« all this, but without entering into a communicative relationship with him. This is why a simple theory of intersubjectivity in line with what Husserl develops in *Cartesianische Meditationen* or what Sartre develops in *L'être et le néant* (the analysis of the *regard*) is not yet a theory of communication; secondly, a theory of information transmission and reception through a channel of some kind *is not* yet a theory of communication either – the mere presence of the same content in a transmitter and a receiver, in line with Shannon and Weaver's cybernetic concept of communication,²⁸ not

28 W. Weaver and C. E. Shannon, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1963 (Weaver is the author of the famous introduction which expounds Shannon's model qualitatively).

yet a case of communication between both, as happens when, for example, by writing these lines, it turns out that another person accidentally reads them and is therefore aware of my thoughts, without, however, my having had a communicative intention in the strict sense with them. We will have the same content – but we have not *communicated*.

Which phenomenon are we looking at when we talk about *communication*? Not just at the behaviour of another, given to me in the apperception by empathy (what he thinks, what he does, etc.); not only at the way I react in myself to the behaviour of another (if I am touched, bored, enthusiastic, enraged, etc. by what he does); but rather at the behaviour of another insofar as it is *addressed* to me, insofar as we both *know* that this behaviour is addressed to me, and I *react* to it and we both know that this reaction is an appropriate *response* to this behaviour that was addressed to me. An example: if I see Louis turn to look at the door and stare at it, I can conclude that he is interested in what is happening there and become interested too, to the point of looking; but if I see that Louis turns his eyes toward the door ostensibly *so that I see him doing it*, then I infer that it is *for me* that he is making the gesture and that it is me that he wants to inform that something is happening, that, say, the person I was afraid of, or was expecting or was longing for, etc. is arriving.

It is in cases like this that, according to our pre-conceptual understanding, we are facing an actual phenomenon of communication. It involves:

1. A *vocative* intention – addressing someone, i.e., constituting one person as another subject in an interlocution situation – and the *reception* of the vocative intention.
2. An *informative* intention (in the broadest sense), performed by the presentation of content (which may be a behaviour, a gesture, a word, etc.) with the intention of eliciting a relevant reply by the interlocutor.
3. A *replicative* intention by the addressee, expressly determined by the informative content, that is relevant, clear and capable of inducing a new »move« from 2.
4. The *mutually manifest* nature, for all parties, of the vocative, informative and replicative intentions, and *good understanding* of their meaning.

Obviously, in this scheme, the vocative intention, in 1, is the specific element of the phenomenon of communication. Communication is always *directed*. The addressee can be either singular or plural, definite or indefinite. For example, at present, it is not only true that I express these thoughts, but also that I intend to communicate them to anyone who is interested in them, and all those who hear them or read them are aware of this intention. As for 2, the informative intention, what is relevant is not that it can be of any kind, verbal or non-verbal, but

that it can appeal to both *inference* processes and *decoding* processes, and both simultaneously, and that it is more fundamental to call for inference than decoding processes (of which language is just one case). Thus, in the example above, when Louis looks at me and stares at the door ostensibly so that I also look at it, this is the vocative intention – he »calls me«, appeals to me as an interlocutor. At the same time, the vocative intention is a meta-intention that goes hand-in-hand with the informative intention – the message sent (i.e. that the person I am interested in is entering) is not encoded, but results from an inference of mine, based on the things that we share and that we both know. As for 4, the manifest nature of the various intentions for all interlocutors is obviously a necessary condition for communication. But the question of »good comprehension« has a deeper and more decisive lesson. It is this: communication can only be effected on the basis of a *common world* (a *Gemeinwelt*), known by all, which is always expanding with each successive communicative move. This common world can start by being the sharing of the same perceived surrounding world, but must involve other strata, in particular, common knowledge of facts, beliefs, assumptions, etc.

Going back to our initial theme, and to conclude, let us then apply this communicative structure to the case of non-declarative sentences and non-objectifying acts. I will address only two aspects that I believe are essential.

82

First of all, and contrary to the beliefs of Husserl, desires, emotions and other related things do not fall under the same genus as questions, orders, promises and other similar acts. There is a crucial distinction. Judgments referring to states-of-affairs, whether external or internal, are one thing. For example, *Earth is the third planet in the solar system, I would like to visit the Himalayas, I am angry*, etc. In all these judgments (which need not all be predicative judgments), an objectifying act refers to an objective situation whose existence is independent of the fact of being referred to or not in the corresponding judgment – Earth, my wish, my rage. In all cases, the judgement describes accurately or not the state-of-affairs, it is true or false. And the act of judging *is complete* without the communicative function – it does not need to *appear* to another.

Against this, phrases like *I wonder if the keys are in your pocket, go and get the keys, I promise you I will give you the keys, I wish you luck in the new house, I ask your forgiveness for not yet having come to the new house*, are phrases of an entirely different nature. They are neither true nor false, contrary to Husserl's tendency to consider them declarative sentences of a particular kind. Nevertheless, they do have what we might call *conditions for success*. For a promise to promise, a question to ask or an order to order, it must be *externalised*, that is, *it must appear*, and be *received as such* by an interlocutor. In short, the vocative intention must be ful-

filled by its reception by the interlocutor, and the informative intention must be well understood and appropriately answered. Austin called this the *uptake*. Adolf Reinach said that such acts are *vernehmungsbedürftig* – they need to be heard in order to succeed. In general, any act that needs these conditions to be successful (to appear, vocative and informative intentions received by another) is a *social act*: he or she that *receives* is, by the act itself, *bound* as a person who is asked, as a subordinate who is ordered, as a recipient of a promise, etc. The phenomenon of communication is therefore interconnected with the phenomenon of sociability.

Therefore, we divide acts into acts requiring and not requiring externalisation and reception to be successful. The first are social acts. The second are not. The clearest example of the second is the judgment in a monological context, which is fulfilled in the corresponding intuition. As for the former, it is now clear that the simple function of expression, as Husserl presents it in the First Investigation, is still unable to put this intricate structure of the communicative act forward: to communicate is not only the fact that someone else knows what I am thinking (maybe that *is not* even a case of communication, if he has »read« them in my involuntary gestures, if he has overheard me without me wanting him to, and so on).

The second – and last – characteristic that I want to stress is the following: verbal communication is broadly inferential and can never codify everything that is communicated. Husserl's great idea, on the contrary, is that the fundamental structure of language is given by the duplicity of *meaning* and the *object* referred to by that meaning, and that *understanding* the signification and *identifying* its object is neither dependent on, nor relative to the respective contexts of utterance. The meaning determines the reference, without, at least ideally, it being necessary to refer to the speaker or the circumstances of his speech – this is one of the central tenets of both Husserlian and Fregean semantics.

So, one of the results of our reflections on communication is that it is effected within the framework of a *Gemeinwelt*, i.e. within the framework not only of a common world, but of a common world mutually *known* as common. From the start, any sentence only makes complete sense and only finds the reference object through putting its meaning to the test of the respective common world of a community of interlocutors. In the years after the *Investigations*, Husserl realised that all empirical meaning triggers an occasional context.

Let us look one last time at the sentence that has been occupying us: *the cat is on the mat*. Can we indeed say that this phrase has an »absolute« meaning and reference, regardless of any context? Let us limit ourselves to the reference. What

cat? Let us say that this is the cat that Austin had in mind when he wrote the sentence? (Which Austin?) But using this definite description – »the cat Austin had in mind« – already concedes that the reference is found through putting the meaning to the test of the objects of a communicative community. And if we wanted to find it through the pure semantics of the sentence, we should do the following:

- (1) Eliminate the pre-linguistic reference to a present world M perceptively given;
- (2) Eliminate the reference to a world of objects shared by each of the communicative communities in which we participate;
- (3) Make the sentence itself grow, so as to add to it explicitly all that is implicitly involved in its interpretation by means of (1) and (2).

We would therefore have to say expressly, without using any occasional expressions like »this«, »today«, »last year« or even proper names like »Austin«, what cat it is, what mat, in which house, when, and even, after all this, we would always face a last and final problem, which is in fact the biggest problem: because we no longer assume a common perceptive world that the language refers to as its M , because we have only pure sentences with their meaning and their reference to objects from any possible worlds, since we only have the *verbum* without a world already given in advance, we would then have to determine, *in a purely semantic way*, from all possible worlds, *which concrete world* is referred to by the expressions we are using.

84

Regarding this »semantic« full determination, I assert that to isolate *one and only one* world as a global correlate of the sentences of a language is only possible through *all the sentences* that describe the objects of this world. But this is something that implies the idea of a determinate *whole* whose formation rule we can define, but we cannot attain in any finite progression of successive steps. So no finite series of sentences can define one and only one reference world, because there will always be an infinite number of identical finite series, which are differentiated only in the following steps and refer, therefore, to different possible worlds.

Indeed, it is arguable that, if two possible worlds, M and M are discernible, then there is, in the whole of all the true declarative sentences, F and F , which describe them thoroughly, at least one sentence, f , that belongs to, say, F and not F . In fact, if F were equal to F it would then follow that M would be equal to M , since it would be indiscernible from it. Therefore if, by definition, they are different, then F and F must also be different, because otherwise the worlds would be indiscernible. Thus, to determine, without previous context, *the world that a sentence refers to* involves all the declarative sentences of a language.

You will say: »this long route is not necessary, because the sentences of a language refer to the actual world of the utterance act.« But this is not a valid response. First, because a sentence uttered in the actual world M may be referring to an object from a possible world M , like when we talk of Pegasus or that I am in Australia right at this very moment. Second, because talking of the *utterance act* of the actual world is to give as resolved the issue of context, which was the problem to be solved. Therefore, it is clear that all references are made from the perceptive world that serves as a background to the use of language (*our* world), and in this world, to the domain of objects of a particular communicative community. The passage of meaning to reference takes the form of an inferential process from a context that is always given *pre-linguistically*, but which is fluid and ever-variable. When at home I speak of the mat, everyone knows that I refer to the door-mat. When we talk here about the »Meditations«, everyone knows that we are referring to those of Husserl, not those of Descartes or to the exercises of Loyola.

In essence, without putting the meaning of a sentence to the test of the context of a communicative community, its *Gemeinwelt*, or of a perceptive surrounding world, it would have to involve all the sentences in the language, to determine the world which applies to them as the actual world. An impossible operation that would condemn us to incommunicability. If language has meaning and can refer to objects, that already presupposes a wide variety of structures, generated from perceptive, intersubjective and communicative experience, which forms for the community of speakers a *single, common* world.

Martin Nitsche

THE TOPOLOGY OF METAPHYSICAL VIEWPOINTS IN THE LIGHT OF HEIDEGGER'S RETURN TO ARISTOTLE

It would be simplistic to view metaphysics merely as a philosophical discipline with its own specific topic, such as the explication of the being of entities, the explication of human experience in its entirety, etc. However, metaphysics does have an immanent tendency to be the »whole« of philosophy »at once«, for its analysis sets the frame of the meaningfulness of any experience and of any theoretical or practical attitude. The task that defines metaphysics is the effort to explain, and thus to ground, the experiential world as a meaningful life-environment. Already from the Aristotelian beginning, this defining task is pursued within metaphysics by following two different viewpoints: first, the viewpoint of the relational framework, which by its perspective aims at meaningfully justifying the structural features of the environment as a whole; and second, the viewpoint of the ground, aiming at that which provides support for all meaningfulness.

Thus the term »metaphysical viewpoints«, as used in this study, refers to two things: to the viewpoint of the relational framework (in other words, the viewpoint of the environment), and to the viewpoint of the ground (in other words, the viewpoint of the supports).

By speaking of a »topology« of viewpoints, the choice of the title wants to suggest that every viewpoint correlates to a standpoint, one that opens the perspective

relative to each viewpoint. Topology, as understood here, interprets viewpoints as standpoints and inquires into the impact of the spatial character of a standpoint (as an area in the relational space) on the viewpoint, the thematic viewpoint.

This means that the traditional effort of metaphysics, thematically aiming at understanding the meaning of the whole (the universe) and at finding firm (even indubitable, for some) grounds of experience, is interpreted here with an emphasis not on specialized issues of content (such as the whole and the ground, or the one and the many, and other issues), but rather on the possibility to form, by thought and by speech, the actual environment of our life.

The hermeneutic space of this study is constituted by Heidegger's methodical »return to Aristotle« (*Rückgang zu Aristoteles*), well evident from § 7 of *Being and Time*, and presented in a more extensive form in the record of the 1925/1926 Winter Semester course on *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. However, we do not intend to analyze this return by itself; rather, the return simply provides us with a context that makes visible the problem we intend to make thematic. In § 7 of *Being and Time*, Heidegger employs the return to Aristotle – in a manner that is generally known – for the sake of a re-definition of the phenomenological method, and he emphasizes in this context that the function of the Aristotelian *logos* is, first of all, *apophantic*. Only with respect to *apophansis* is it possible to understand the *logos* as, among other things, a judgement or a ground. In general, the phenomenological interpretation of the traditional ontological topics ends by emphasizing spatial aspects: the *arkhai*, the origins and causes of traditional metaphysics are understood by phenomenology as coordinates of a phenomenal environment that allows human beings to find their way, to attain orientation. In particular, in his interpretation of the Aristotelian *apophansis* Heidegger understands the *logos* as an apophantic space, a space of evidence for human understanding. Heidegger's reading of Aristotle thus suggests that the mutual link between the two metaphysical viewpoints – i.e., the viewpoint of the overall framework and the viewpoint of grounding – can be accessed and analysed by an interpretation of the *logos*.

88

This is why the particular goal of the following study is to provide several partial analyses of how both Aristotle and Heidegger in the context of his return to Aristotle explain the role of speech within the justifying grounding of the life-environment of human experience. Our attention will be focused on the topological significance of these two explanations. This means we shall be asking in what way a different configuration of the two metaphysical viewpoints leads to different standpoints of understanding, and thus, to different life-attitudes.

First, we shall attempt to analyze in several steps Aristotle's concept of the *logos* and Heidegger's teaching that the denied ground (*der Ab-Grund*) is the place of the origin of speech. Then, in concluding, we shall attempt to summarize Heidegger's debate with Aristotle, and to provide, while keeping this summary in mind, a resulting outline of the link between speech and grounding, one that puts the emphasis on the goal striven for by both thinkers in their thought: that the speech-character of grounding be fully respected.

1.

In his *Metaphysics*, Aristotle several times sets the task of metaphysics as an »inquiry into the origins and the causes of *ousiai*«. Let us quote in full two of these passages, as both also demonstrate the link between *ousiai* and speech. In Book IV, Chapter 2, we read:

The proper subject is always that which is first, on which the rest is dependent and after which it is named. If this really is the *ousia*, then the task of the philosopher will be to inquire into the origins and the causes of *ousiai*. (*Met.* IV 2, 1003b16 f.)

The quote is a summary of the preceding argument that »being is attributed in many ways, yet always with respect to one origin« which is the *ousia* as »the first on which the rest is dependent« (*to prōton ex hou ta alla ertētai*). This definition of *ousia* is then further developed by the addition: »and after which it is named« (*kai dia ho legontai*).

The link between *ousia* and *logos* is a crucial part of any description of the overall framework of the relational space needed for human experience to be meaningful. Human beings freely experience »various modalities of the way [particular] being is« without losing themselves in this accidental variety. That is why Aristotle calls attention to the direct link between human experience and *ousia*: the link provided by naming the *ousia* or uttering the *ousia*. The *ousia*, for Aristotle, is of a double character: 1) it is the necessary relational ground of the various (accidental) modalities of the way the particular experienced being is; 2) it provides a unifying name for all these modalities of experiencing. This double character of the *ousia* becomes apparent when we ask the »silly« question: where is it, in fact, that the *ousia* really is? Is it there where the experienced being is, i.e. »beneath« the variety of the experienced modalities of being? Or is it rather there where the naming of this being occurs, i.e. »prior« to this variety, in the speech of the cognizing human person? Or again, to put it differently: is the *ousia* to be understood as substance – or rather, as the first category? The questions thus formulated miss the point especially by putting a disjunctive emphasis on the idea

that the *ousia* has to be *either* substance *or* category. This disjunction, should it be accepted, would be closely bound to the conviction that the ontological functions of substance and category are mutually exclusive, and with the resulting notion that even though using a single term, Aristotle in fact expresses two different matters – while in fact it is precisely the functional unity of substance and the first category that establishes the ontological skeleton of the dynamic relational environment within which human experiencing occurs.

In our quote, this is demonstrated also by the specific context of the declared intention to »inquire into the origins and the causes of *ousiai*«. The *ousia* is designated here as »the first« that, from the metaphysical perspective (as we have already pointed out), fulfills a double function: our experiencing of the (accidental) rest is »dependent« on it, and it is named after it. Now we have to ask: Why should we strive for an understanding of the origins and the causes of the *ousia*, if the *ousia* itself is already designated to be »the first«, and why thus strike the problematic path of looking for causes of the first, or looking for something that comes *prior to* the first? Of course, both Aristotle and the medieval exegetic tradition refuse, by various methods, to relativize the significance of that which is first. I believe that the search for the origins and the causes of the *ousia* as that which is first consists in the effort to demonstrate the contribution of the *ousia* for establishing a rich relational environment that can be described by means of the structure of origins and causes. Thus, origins and causes – including the first cause – are not antecedent to that which is first for human experiencing; rather, they develop and unfold that first.

90

The emphasis on understanding the *ousia* as a relational environment is clearly visible also from the other passage we select for our analysis of the link between speech and ground in Aristotle. At the end of Book XII, Chapter 2, the text lists the basic types of origins and causes:

Thus, there are three kinds of causes and three origins: two are the opposites, that include the concept (*logos*) and the shape (*eidos*), the other privation (*sterēsis*) and the third one is matter (*hylē*). (*Met.* XII 2, 1069b32 f.)

If metaphysics looks for the origins and the causes of substances, then this list outlines one potential Aristotelian model of the structure of the *ousia*: the *ousia* is composed of matter and form, the latter being dynamized by its relationship of opposition to its own essential lacking in matter. However, our present considerations highlight the privileged standing of the term *logos*: without further explanation, concept is listed here as an immanent part of the structure of the *ousia*. The functional unity of the *ousia* as both substance and the first category,

suggested above, returns here via the relational identification of shape and concept. It is one more sign that for Aristotle, the relationship between the agent of cognition and being is not extrinsic. Rather, Aristotle understands the *ousia* as a specific relational space (*eidōs/logos – sterēsis – hulē*) for the movement of human cognition.

The intention of this study is topological, not metaphysical – which means that our focus here is not primarily the connection between being and knowledge (and/or speech) but rather the application of metaphysical viewpoints dependent on adopting a particular thinking standpoint.

Our topological intent guides to the overall exegesis of Aristotle's metaphysics as sketched above: thinking moves around in the space of the *ousia*; this space is thought's natural environment; and therefore, one of the determining features of this environment is the *logos*.¹ Within this topological space, one can then follow the way thinking applies the metaphysical viewpoints of the whole and the ground – and only thus can we reach, among other issues, the metaphysical problem of the link between being and cognition.

2.

Reflecting on the basic bonds taken up by concept (*logos*) within the *ousia* is specific in that concept is not understood here as uttered, i.e. as a word that sounds. The sonorous and the written form of speech is handled by Aristotle in the treatises included in the so-called *Organon*, and here it is understood as an instrument of expression, communication, making oneself understood et cetera. What is the connection between the ontological notion of speech as part of the relational space of the *ousia* and the logical notion of speech as an instrument?

A good and simple point of departure is presented right at the beginning of the *De interpretatione* (*Peri hermēneias*):

Spoken words are surely signs of experiences of the soul, and written words are signs of spoken words. And just like all do not have the same script, nor is their speech the same; however, that which is primarily designated by speech and script is common to all – namely, experiences of the soul and what the experiences represent, i.e. things. (*De int.* I, 16a3 f.)

¹ We leave to the side the question whether the life-environment of the *ousia* is one and common for all beings, or whether it is constituted by the overlaps between experiential spaces of individual beings; Aristotle's solution, however, would be closer to the latter alternative.

The relationship between shape and concept, characterized above according to the *Metaphysics*, is treated here as a representative relationship (*homoiōsis*) where experiences in the soul (*ta en tēi psukhēi pathēmata*) represent things (*pragmata*). Spoken and written words draw their existence from this basic representative relationship by being signs (*sumbola*) of experiences of the soul.

The relational space of the *ousia*, founded by the link *eidōs–logos* (or again, *pragma–pathēma*), and further structured by other causes (such as *hulē, sterēsis* etc.), thus by being symbolized acquires new levels (uttered speech, written text).² Our experiences and our knowledge (*epistēmē*) can thus move around quite specifically within the rich many-levelled structure of the space of the *ousia*. Within the founding representative relationship (*homoiōsis*), our soul – by experiencing – adopts the shape of the experienced entity and grasps its being. Within the symbolization of the experience by speech and script, we draw communicable words – sounds or legible marks – into the framework for understanding (and communicating) the basic relationship to being.

92

Further insight into the many-levelled nature of the relational space of our cognizing is offered by the introductory analysis of the *Categories*. In Chapter 2, Aristotle distinguishes statements and concepts by specifying that within that which is said (*ta legomena*) statements are said on the basis of connecting (*kata sumplōkēn*), while concepts without (cf. *Cat.* 2, 1a16). By reflecting on this distinction in the context of our previous argument, it is clear that the connecting of words into statements occurs within the relationship between the experience of the soul and its signs in spoken and written speech. However, that which is said without the need of connecting is rooted directly in the relationship *ousia–logos*. The connecting of words into statements characterizes the speech environment as a level that symbolizes the relational space of the *ousia*. No connecting occurs in the environment of the *ousia* itself; rather, it occurs only at the level that is linked to this space by means of symbolization.

This can be substantiated also by referring to the end of Chapter 4 of the *Categories*, where Aristotle mentions that it is only the assertive or denying statement – i.e., a statement created by connecting – that admits of truth or falsity (cf. *Cat.* 4, 2a7 f.). Thus, linguistic errors are committed on the symbolizing level of our cognizing – whereas in particular words, as signs of the *logos–eidōs* link, it is impossible to err.

2 Spoken sound and script »are signs« of the entire sign-connection *pragma–pathēma*, as it is impossible to be a sign of an experience of the soul without expressing the *homoiōsis*; thus, they enrich the relational space of human experience by adding further levels.

This quick survey of certain motives of Aristotle's thought has the purpose to show that uttering concerns not only substance but rather the broader relational connection *pathēma–pragma*, called *homoiōsis* in Aristotle. The *homoiōsis* creates a relational environment that is »common to all« (*De int.* 1), and when seeking orientation in it, we do not really err. It is needed to understand this environment if we want to understand speech; this is the point of origin for the uttering, expressing, symbolization that creates the apophantic environment, the home of logic and the space that admits of errors in our orientation.

The relational space of the *ousia*, within which human experience makes sense, includes, for Aristotle, two distinguishable levels: 1) the fundamental space of the link *eidos–logos* (or again, *pragma–pathēma*); it allows for a structured description by means of origins and causes in an inquiry into »being as being«; 2) the space of speech expressions, produced as signs of the experiences of the soul and as connections of these signs. While speech enters both levels, it is only its role in the latter that is theoretically relevant for Aristotle. Within the fundamental connections of being as being, human speech is passively related to being as a derived (since the fundamental bearer of shape is matter) recipient of shape. The proper space of speech, i.e. the space where speech, for Aristotle, fulfills its essence, is the logical space of speech expressions.

3.

93

We have attempted to show that the connection between justifying grounding and speech is not, for Aristotle, merely a linear matter of the expressing of the ground in language; rather, it is a complex and many-levelled structure, creating a specific relational space for the various movements of human cognition. The ground itself is not fixed in a single point; rather, it rests in a dynamic relational connection that is further differentiated into levels by speech. It is worthwhile in this context that Martin Heidegger, talking from his hermeneutic standpoint of destroying metaphysics, declares the need of a return to Aristotle (*Rückgang zu Aristoteles*). A crucial text here is his Winter Semester 1925/26 lecture series *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. One point made here is that Heidegger re-interprets the claim usually raised in interpreting Aristotle's logic, »judgement is the place of truth«, and modifies it into »truth is the place of judgement«,³ a formulation that, according to Heidegger, captures the Aristotelian standpoint more precisely. What is the crucial issue in this re-interpretation of the traditional claim, as undertaken by Heidegger?

3 »Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes.« M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.*, GA 21, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, p. 135.

The claim »judgement is the place of truth« neglects, for Heidegger, the relationship between being true and truth. For Aristotle, being true or being untrue is the quality of a judgement (i.e. of a connection of linguistic expressions for experiences of the soul) and of its relational logical space. However, truth (*alētheia*) is a characteristic of the relational space of being (*ousia*) as an environment that allows shape to appear to the human capacity of grasping it, i.e. to the *logos*. Thus, *alētheia* is for Heidegger a fundamental feature of the basic relational connection *eidōs–logos*, and determines the space that provides the connecting of words into judgements with its meaning.

When considering Heidegger's return to Aristotle, one can also recall his late concept of the *Geviert* (the »fourfold«). Here, Heidegger analyses the various levels of current human experience and sets apart four basic aspects (earth and heaven, the divines and the mortals) whose mutual interlinking and interdependence provides this experience with its fundamental framework. Humans themselves take part in this grounding coordination in two distinct respects: it is at the same time that humans, as mortals, participate in the interplay of the *Geviert*, and that they day-to-day experience it (from the outside, so to say), dwelling in what they encounter as things. Given that in formulating this concept Heidegger frequently refers to Aristotle (especially to his doctrine of causes, even in the traditional form of the so-called four causes), it could seem that the *Geviert* is a modern analogy of Aristotelian ontology, describing the relational framework of human experience in the coordination and the interplay of the basic aspects, and comprising humans, as mortals, with all that belongs to them – speech included.

94

For a small part, this idea is legitimate: the concept of the *Geviert* and Heidegger's exegesis of Aristotelian ontology are connected by the emphasis they put on the fundamental relational framework of human experience. However, for the far larger part it neglects that the meaning of »ground« differs in Aristotle and in Heidegger. As we pointed out, it is true that both are concerned with fundamental or founding connections. However, the difference (in a first outline) is that Aristotle primarily focuses on the relational connections of the being of that which is, whereas Heidegger attempts *not* to found the relational connections that frame the experience with that which is on being.⁴

This un-foundedness of the relational space in the late Heidegger is the topic of the following two parts of this study. We shall analyze this un-foundedness of the relational framework (in contrast to Aristotle's emphasis on the grounding

4 In his late popularizing essays, Heidegger several times employs the call »to think Being without [particular] being«, *das Sein ohne das Seiende denken*. The phrase emphasizes exactly the task to try and think the relational framework in which we experience being without ascribing to being the role of the ground.

in substance) as one version of the application of the topological viewpoint with respect to the ground.

4.

In his *Contributions to Philosophy (Beiträge zur Philosophie)*, Heidegger characterizes founding as connecting the »denied ground« (*Ab-grund*) and the ground (*Grund*).⁵ It is this very connection whence the relational framework acquires its founding nature and whence its firmness is derived.

For explaining the relationship between the denied ground and the ground, the crucial text passages are the following two paragraphs from the beginning of § 242 of the *Contributions*:

What is the out-ground? In what manner does *it* ground? The Out-Ground is the stay-away of the ground.

And what is the ground? It is the self-concealing adoption, for it is a carrying – and it is a carrying by virtue of the upward push-through of that which is to be grounded. The ground: the self-concealing in carrying upward push-through.⁶

Given the context of the »return to Aristotle«, let us start the exegesis of these two short paragraphs by a short remark on the mention of *das Zugründende*, »that which is to be grounded«. I believe that this peculiar term refers critically to the Aristotelian concept of the fundamental relational connection that allows human perceiving to relate to a being such that it makes sense. Traditionally, being that makes sense awakens the expectation that it is grounded and justified. It is such being that Heidegger means here by *das Zugründende*: that which is to be grounded, given that it makes sense. The ground itself, writes Heidegger, then makes us expect that it carry such being, that it be concealedly present in it, as carrying, and that in carrying it it will push through it towards our inviting grasp. The crucial issue in positing the out-ground, the »denied ground«, is Heidegger's emphasis on the need to think the ground not only with respect to the perceiving and grasping human mind nor exclusively with respect to the being that is grasped but rather and primarily with respect to the manner in which

5 In the *Contributions*, the way the relational framework is conceived here is crucial for the concept of the fourfold, first sketched also here; cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, (referred to as *Beiträge*) p. 310. Quotations from *Beiträge* are translated by Martin Pokorny. He has also translated the text of the study from czech language.

6 »Was ist der Ab-grund? Welche ist *seine* Weise des Gründens? Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes. Und was ist der Grund? Er ist das Sichverhüllende–Aufnehmen, weil ein Tragen, und dieses als Durchragen des Zugründenden. Grund: das Sichverbergen im tragenden Durchragen.« *Beiträge*, p. 379.

grounding as such occurs – which is to say, by the concealment of the ground, as expected by us, in the carrying push-through. The term *Ab-Grund*, the out-ground or denied ground, says exactly that in grounding as understood by the tradition, i.e. in the inviting relationship between the shape and the *logos*, the ground is *concealed*: the ground as such is pointedly expected and, therefore, »absent« (»the stay-away of the ground«, *das Weg-bleiben des Grundes*).

In critical terms, the quote points out that (Aristotelian) metaphysics fails to sufficiently think through the absence of the ground in the grounded. The ground conceals itself for the benefit of the grounded and its sense, or in other words, we experience not the ground but the grounded. This specific concealedness of the ground is understood by Heidegger as the »originary be-ance of the ground«, *die Ursprüngliche Wesung des Grundes*.⁷

Yet, Heidegger's idea here exhibits a further dimension, one that demonstrates the proper result of the previous critical argument. The out-ground has »its own manner of grounding«, *seine Weise des Gründens*. Since the out-ground is not »something else« besides the ground, but rather it is the ground itself thought in respect of its necessarily concealed own nature, we can express the same by saying that »the carrying push-through«, *das tragende Durchragen*, is *not* the only dimension of grounding, that grounding has several levels and one of them is approached by the phenomenological analysis of the ground's absence in the experiencing, expectant of the ground, of the grounded.⁸

In principle, such an analysis attains two results:

1) The self-denial of the ground for the benefit of the grounded is an originary dimension of the openness of the relational framework that allows human experience to make sense. In this context Heidegger sometimes speaks of »Emptiness«, *die Leere*.⁹ Thus, the denial »in a manner proper to it« grounds and founds the relational space of experience and carries its openness without »filling it up« by content-features of things, those for whose benefit it denies itself. Therefore, the openness of the relational space is primarily grounded by the denial and not by the »carrying push-through« of the justifying determination. In other words,

7 *Beiträge*, p. 379.

8 We employ the term »phenomenological analysis« along the lines of Heidegger's methodological argument from § 7 of *Being and Time*. According to it, the phenomenon is »something that does not show itself initially and for the most part, something that is concealed, in contrast to what initially and for the most part does show itself.« Cf. M. Heidegger, *Being and Time*, transl. by J. Stambaugh, J., State University of New York Press, Albany 1996, p. 31.

9 »Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinn ist die erste Lichtung des Offenen als der ‚Leere‘.« Heidegger, *Beiträge*, p. 380.

by means of the denial, the openness is founded as empty for the benefit of the justifying content-determinations of things (i.e., of grounds) that push through the openness and carry human experience of (present) things. Yet the exegetic model of filling an empty space with content-units of things cannot be used literally. In his reflections, Heidegger emphasizes rather the many-levelled nature of grounding that *both* opens by denying (into absence) *and*, in carrying, pushes through into presence.

2) For Heidegger, the out-ground is a time-space (*Zeit-Raum*). This claim stems from his analyses of the dynamic nature of the denial. Properly speaking, the ground is absent for human experience – which absence, by itself, opens the difference between the present and the absent (in the manner of emptiness). Yet Heidegger also views the denial dynamically, as a pull-out, *Entrückung*: while the ground is present for human experiencing, it also pull away from it into absence. Thus, the pull-out endows human experiencing with a peculiar dynamics: it draws it into an open field where the experiencing moves around. In other words, the fact that we do experience means we are pulled towards experiencing. (In this context, Heidegger uses the neologism *Berückung*, »the pull«, as a correlate to *Entrückung*, »the pull-out«, both derived from *der Rücken*, »the back«, and *rücken*, »to push along«: by turning its back on human experience, the absent ground pushes it along.) For Heidegger, the relationship between the experiencer and the experienced (or the justified) is not extrinsic; rather, to experience means to be first drawn, by the pull-out, into the relational space where both experience and grounding make sense. The very nature of being human (the need to experience, let us say) and the very nature of the ground (i.e., the denial) thus, for Heidegger, enter into a peculiar countersway, *Gegenschwung*, whose dynamics establishes the relational structure of the open field as a »network of the pull-out and the pull«, *Entrückungs-Berückungsgefüge*.¹⁰ Subsequently Heidegger interprets this network as time-space, where the pull-out constitutes the ek-static nature of temporality, the pull constitutes the structural nature of spatiality.¹¹

Heidegger situates the basic relational framework into the difference between the presence and the absence of the ground in respect of human experience. What this framework rests on, i.e. its origin, is the denial of the ground for the benefit of the grounded, described in more detail as the dynamic interplay of the pull-out and the pull. It is from this dynamic bond that grounding, in the sense of justifying determination, takes its fixity. At the same time, this dynamic bond does *not* have the character of footing: we are not to understand it as the

¹⁰ Cf. *Beiträge*, p. 371.

¹¹ Cf. e.g. *Beiträge*, p. 385: »Raum ist die berücksende Ab-gründung des Umhalts. Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung. Die Berücksung ist abgründiger Umhalt der Sammlung. Die Entrückung ist abgründige Sammlung auf den Umhalt.«

hupokeimenon of human experience with being – primarily because the human need to experience participates in this bond directly, as that which is pulled into this bond by the pull-out. Humans understand the fundamental dynamic bond »from the inside«, not externally, as a footing.

5.

Speech is speech. This phrase does not guide us to anything further that speech would be grounded in. Nor does it tell us anything about whether speech itself is ground for something else. The phrase 'speech is speech' lets us hover above an abyss as long as we endure it and stay with what it says.¹²

The quote comes from Heidegger's 1950 single lecture *Die Sprache*, later published in the collection *Unterwegs zur Sprache*. It belongs with the group of texts where Heidegger lays out in a more popular form the ideas formulated in his unpublished texts from the decade starting approximately in 1936 (the *Contributions to Philosophy* are dated 1936/37). For a first-time reader, the popularizing style obscures that the abyss, *Abgrund*, above which »speech hovers«, refers to the notion of the denied ground or the »out-ground«, *Ab-Grund*. The incantatory phrase »speech is speech« is not the crucial thing here; rather, Heidegger only seeks to awaken the curiosity of the audience for the argument that is to follow.

98

In the negative exposition, the text at two points weakens the direct link between speech and the ground. To follow what speech is grounded in, or in what way can it itself provide the ground, is not what Heidegger wants to do. In the context of this paper, we can read this as a turn away from the Aristotelian links: *logos-eidos*, or the linguistic experiences in the soul and their expression by sound and script (*ta en tēi psukhēi – ta en tēi phōnēi pathēmata*). The claim that speech has no ground also means that the proper sense of the ground does not consist in its potential to be captured by speech (i.e. *logos-eidos*). And as an aside we can add that the cited claim matters also for the critical revision of Aristotle's definition of human being as *zōon logon ekhon*, as envisaged by Heidegger.¹³

The focus of Heidegger's attention is the bond between speech and the denied ground, *Ab-Grund*. The dynamic tension between the denied ground and the ground, which is to say, between the presence and the absence of the ground,

12 »Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.« M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 1997, p. 13.

13 *Beiträge*, p. 3.

is articulated in *Die Sprache* as *der Unter-schied*, or the »cleft in the midst«. The *Unter-schied* is localized in between the thing and the world, i.e. between what is present in respect of our experiencing (= the thing) and what can be understood as the basic relational framework of our experience (= world).¹⁴ The *Unter-schied*, thus localized, is the place of speech, the place where »speech speaks«. By the phrase »speech speaks«, Heidegger attempts to capture the very nature of speech without the usual anthropomorphic bias, yet without denying that those who utter and express are always humans. By uttering, human being relates to the speaking of speech. This relationship is characterized by Heidegger by the term *entsprechen*, or »respond by speech to speech«, which is, however, not to be understood in the direction of accordance (the usual meaning of *entsprechen* = correspond to, be in accord with), but rather along the lines of spatial specification: »to speak out of ...«, namely out of speech.

Even in our very brief summary of the basic contours of Heidegger's lecture on *Die Sprache*, the simple question easily arises: Human beings utter words; but *what* is it that speech speaks, and what is it that humans respond (*entsprechen*) to? Of course the little word »what« is a mere auxiliary here: what we are asking about is nothing thing-like, the less object-like. What matter is: *what* is it that is happening in the *Unterschied*, the »cleft in the midst«.

The *Unterschied* is the place of constituting the connection of thing and world. »Speech speaks« this constitution. The very term, »speech«, is best understood as a spatial characteristic: in a specific context it characterizes the *Unterschied* as a place or a space, and this context is the human relationship towards the connection of thing and world, as expressed by the articulation of speech. Speech is the space where the human relationship to the connection of thing and world takes place. We do not go too far when we say that by »speech«, Heidegger designates here the relational space of human experience. And that is the point of gravity of Heidegger's argument in the lecture on *Die Sprache*: the relational space of human experience in itself and by itself »speaks«, i.e. is of a speech-like nature. How are we to understand this? In principle we may state two dimensions of this provocative finding:

1) That the relational space of human experience »speaks« means that it makes sense as the framework of *human* experience. Speech is a specifically human matter. Using the terminology of the *Contributions to Philosophy*, as expounded above, we could state the same by saying that the being-denied of grounding justification makes sense as pulling humans into the relational space of grounding.

14 »Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding.« Heidegger, *Unterwegs*, p. 25.

2) That the relational space of human experience »speaks« also means that human speaking in some way speaks this speech. Heidegger describes this by using the term *entsprechen*, or »respond by speech to speech«, recalling the Heraclitean agreement with the speech of essence (*homologeîn*, fr. B50). To respond in this way, or to utter the »speaking« of speech, is an expression of the fact that what we experience is directly speech, not grounded being. In other words, what we experience is word itself in its own deniedly pulling nature.

6.

In their ontological thought, both Aristotle and Heidegger inquire into the relational space of human experience and seek to describe its structure. Both show evident effort to respect, in providing this description, the essential function of speech.

In this essay, we have pursued two interpretative viewpoints, namely the viewpoint of the relational framework of human experience and the viewpoint of the ground. Let us attempt a summary of this interpretative procedure in presenting an exegesis of Aristotle's and Heidegger's ontological reflections.

100

Aristotle's description of the experiential space is rooted in the capturability of being by speech, expressed by Aristotle as the relationship *logos-eidos*. Structurally it is the target of the rather extrinsic relationship of uttering the *logos* by sound and script, and of the rather intrinsic relationship of shape (*eidos*, *morphē*) to matter (*hylē*). From the interpretive perspective of the relational framework, the fundamental link is the relationship *logos-eidos*; both the argument on uttering from the treatises of the *Organon* and the more detailed metaphysical and physical analyses of the being of being are rooted in it. However, from the viewpoint of the ground (a viewpoint that does not clash with the previous one), the structural emphasis shifts towards being as experienced substance and towards an analysis of its internal make-up. In the Aristotelian description of the relational framework, the *ousiai* fulfill the role of firm points of orientation that welcome the human need to find our way, or to attain orientation, on the basis of understanding. Given that humans are animals essentially determined by speech, the human need to find our way and to understand is also speech-like. Therefore, substance welcomes speech, its inner structure includes the element of openness (*eidos* as open to the *logos*); and yet in the last instance it is not legitimate to say that speech directly participates in the constitution of substance. From the viewpoint of the *ousia*, i.e. from the viewpoint of the ground, speech enters this structure from the outside.

But it is differently from the viewpoint of human experience: here, speech related to substance establishes the very skeleton of the relational framework of experience. The Aristotelian solution of the link between speech and grounding is a system of two viewpoints; in an inchoate form, it already contains the polarity that later metaphysics will re-structure into the relationship of subject and object. This is the crucial difference from Heidegger's attempt to provide a description of the very same link. Heidegger's description pursues one viewpoint only: not the first one (ground, substance), nor the latter one (humans and human experience) nor some third one that would synthesize the other two.¹⁵ Even though Heidegger's viewpoint is the relational framework of human experience (i.e. one of the viewpoints in Aristotle), his standpoint (i.e. the place whence the viewpoint is being applied) is, in contrast to Aristotle, not the experiencing human being but rather the *Unter-schied*, the »cleft in the midst«, the place of the difference between the presence and the absence of that which is experienced.

Heidegger does not attempt to sketch the inner structure of the ground; he merely says it is denied for the benefit of the relational framework. One could say that in Heidegger, all the traditional factors of ontological structures are subordinated to the viewpoint of the relational framework. Therefore, his choice of the standpoint of thinking is neither human being nor the ground but rather the relational framework as such. The structure he considers is so to say self-carrying: it is rooted in the »cleft in the midst«, or again in the denial – and thence it has in fact no rooting in any firm foundations. The rooting of ontological structures in the relational framework equals rooting in the sense of metaphysical thinking: in human experience, the idea of the ground makes sense, and therefore Heidegger considers it in this framework, namely as the carrying push-through; yet this »making sense« gives no justification for stabilizing the ground as a carrying soil of the relational framework. One could object that there *is* a justification after all, namely the thing we experience and its stability. However, once we take account of the viewpoint of the relational framework, the stability of that which is experienced loses its fixity and proves to be changing – at various times, in various relational contexts and so on. To root the sense of experience in the relational framework equals to claim that the agent of experience provides no ultimate support for ontological structures either – even though, of course, it is taken account of in these structures as a factor.

15 Similarly to Hegel, Heidegger's metaphysical expositions avoid choosing between the standpoint of the subject or the object. However, Hegel adopts a standpoint (of the Absolute) such that it comprises and employs both previous standpoints, and that by in itself it becomes a third standpoint. Heidegger's approach is different in that the standpoint of the middle does not turn into an independent viewpoint; rather, it is the place (*Ort, topos*) whence the two previous viewpoints can be applied and made valid.

In trying to consider the ontological structure of human experience from the viewpoint of the metaphysical notion of the ground, we have to appreciate Heidegger's effort to make sure that this structure be self-carrying, i.e. both rooted and unrooted in its own sense, characterized by the adjective »denied«. It is due to this manner of being rooted (or, from a different perspective, lacking roots) that we do not neglect the speech-character of grounding, i.e. that speech does not play the secondary role of an external factor.

The rootedness in sense is, as such, rootedness in an originally and throughout speech-like network. Sense always has the character of speech – even in the non-anthropocentric structure of the denied ground, whose dynamics (pull-out/pull) is welcoming toward humans. Given that the relational framework is rooted in its own sense, it follows that speech establishes the structure of this framework.

To conclude, let us attempt to have a look at the structure of the relational framework – the same framework that has served above as the standpoint for theoretical description – from the standpoint of humans and their experiencing.¹⁶ The whole of the relational framework of my experience is of speech-like; thus, in principle, all that I experience can be grasped. However, speech is no possession of mine (the definition *zōon logon ekhon* is invalid); on the contrary, it is that towards which I am being pulled when I find a way in my environment.

102

Thus, in Heidegger, the viewpoint of the meaningfulness of the relational framework can be applied also from the standpoint of human being who experiences and perceives this meaningfulness – without impacting the validity of the complementary description of that same framework from the standpoint of its meaningfulness as such (i.e., from the standpoint of the *Unterschied*). The key conclusion regarding our interpretation of Heidegger's analyses is that describing the relational framework from human standpoint does not lead to a transformation of the ontological viewpoint, nor does it posit human being as the ground (the subject) of their own experiential framework.

16 Intentionally we make this description in first person singular, in the manner that determines the style of formulating the standpoint of human being in the Cartesian tradition and that, for this standpoint, remains a formulation that can provide instructive contrasts.

Ingeborg Schüssler

LE PREMIER ET L'AUTRE COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE SELON LES APPORTS À LA PHILOSOPHIE DE MARTIN HEIDEGGER

Considérations préliminaires

103

Heidegger ouvre la première section de sa deuxième œuvre capitale intitulée *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (*Apports à la philosophie. De l'appropriement*) par les mots suivants :

Die »Beiträge« fragen in einer Bahn, die durch den Übergang zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird. Diese Bahn bringt den Übergang ins Offene der Geschichte und begründet ihn als einen vielleicht sehr langen Aufenthalt, in dessen Vollzug der andere Anfang immer nur das Geahnte aber doch schon Entschiedene bleibt.¹

1 Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38), édité par F.-W. von Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, I. *Vorblick* / Aperçu préliminaire, n° 1., p. 4. (Nous citons, dans ce qui suit, les volumes de la *Gesamtausgabe*, i. e. de l'édition intégrale des œuvres de Martin Heidegger, sous le sigle GA en ajoutant le numéro du volume et l'année de la parution). – Dans sa postface (op. cit., p. 511), l'éditeur qualifie cet ouvrage de »weiteres Hauptwerk«, d'»œuvre capitale ultérieure« de Martin Heidegger après *Être et Temps* qui en serait la première. Si Heidegger a élaboré la question du »sens de être« (*Sinn von Sein*) dans *Être et Temps* à partir de l'»Analytique existentielle« du *Dasein* humain, il a élaboré cette même question dans les *Apports* eu égard au déploiement »historial« ou »destinal« (*geschichtlich*) de l'être lui-même. Vu ce tournant du *Dasein* à l'être lui-même, on peut qualifier, à notre avis, les *Beiträge* même de »deuxième œuvre capitale« de Heidegger. – La traduction française des *Beiträge* (confiée à François Fédier et à paraître chez Gallimard) est en cours. La traduction française des

Les «Apports» questionnent dans une voie qui n'est frayée que par la transition à l'autre commencement dans laquelle la pensée occidentale est maintenant engagée. Cette voie porte la transition à l'ouvert de l'histoire et la fonde comme un séjour peut-être très long, au cours duquel l'autre commencement de la pensée demeure toujours ce qui est seulement pressenti mais toutefois déjà décidé.

Selon Heidegger, notre époque est donc celle de la *transition à l'autre commencement de la pensée occidentale*. Et ce commencement est de l'ordre de ce qui est «déjà décidé» (*das schon Entschiedene*). Il n'existe, selon Heidegger, qu'un commencement *autre* de la pensée occidentale et celui-ci est quelque chose de bien déterminé. D'où provient ce caractère d'être quelque chose de déjà décidé? Heidegger le précise un peu plus loin:

Der andere Anfang des Denkens ist so genannt, nicht weil er nur andersförmig ist als beliebige andere bisherige Philosophien, sondern weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß.²

L'autre commencement de la pensée n'est pas appelé ainsi parce qu'il aurait simplement une autre forme que n'importe quelle autre philosophie qui existe jusqu'ici, mais parce qu'il doit être l'unique autre à partir du rapport à l'unique et premier commencement.

104

L'«autre commencement» de la pensée occidentale est donc «*autre*» au sens où il est *différent* du «premier commencement» de la philosophie occidentale à l'Antiquité grecque. Plus précisément dit, il se détermine en tant qu'*autre* par le *rapport* qu'il a à ce premier commencement grec. C'est par et dans le rapport à celui-ci qu'il reçoit son caractère d'être *autre*. C'est donc à partir de ce premier commencement, par lui et depuis lui, que l'«autre commencement» est bien quelque chose qui est «déjà décidé» (*schon entschieden*) : il en a déjà et dès toujours reçu sa détermination qui consiste à être *dif-férent* (*unterschieden*) de celui-ci et qui implique qu'il s'en *dis-socie* (*sich abscheidet*). Cette différence et cette dissociation sont donc essentielles à l'autre commencement.³

citations dans notre texte est de nous-même. Notons que le langage des *Beiträge* se distingue du vocabulaire (scolastico-latin) de la philosophie traditionnelle et qu'il est donc *inhabituel*. Heidegger crée en effet ses mots souvent en puisant leurs significations dans l'étymologie germanique, grecque et indoeuropéenne. La traduction française est donc particulièrement difficile.

² *Op. cit.*, loc. cit., p. 5.

³ «... *dieser* Anfang wird erst vollziehbar als der andere in der Auseinandersetzung mit dem ersten.» «... ce commencement est réalisable en tant qu'autre seulement dans l'explication avec le premier.» *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 23., p. 58.

Or, comme l'atteste Parménide – ainsi que Platon et Aristote –, c'est l'être de qui est, qui est l'affaire de la philosophie au premier commencement. Ce sera donc ce même être qui se déploiera, à l'autre commencement, d'une manière qui est *autre* que celle dont il s'est déployé au premier commencement (ainsi que durant l'histoire de la philosophie occidentale instituée par celui-ci). Comment l'être se déploiera-t-il donc à l'autre commencement?

La manière dont il s'y déploiera est déjà, à notre époque de la transition, affaire de notre expérience: nous l'expérimentons inauguralement par certaines *tonalités affectives* (*Stimmungen*). Dans celles-ci, nous, les hommes, en tant *Da-sein*,⁴ nous nous trouvons déjà absents (*entrückt*) ek-statiquement à et dans l'autre commencement, de telle sorte pourtant que celui-ci demeure toujours ce qui est seulement »pressenti (*geahnt*)«. Quelle est la tonalité affective qui ab-sente, aujourd'hui déjà, le *Da-sein* humain à et dans l'être tel qu'il se déploiera à l'autre commencement?

Notre époque actuelle de la transition est déterminée, en ses traits fondamentaux, par la domination de la science et de la technique modernes. Celles-ci ont pour caractère fondamental – comme le montre Heidegger dans les *Beiträge* – d'être de l'ordre de la »Machenschaft«:⁵ elles soumettent la totalité de l'étant ($\tau\acute{\alpha} \ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) à la fabrication. Or ce »régne de la fabrication« (*Machenschaft*) implique que l'étant tout entier se présente toujours davantage comme manquant d'essence propre, comme *vide*, comme »désertifié« (*öde*)⁶. Cette »Verödung«, cette »désertification« de l'étant en son entier, nous l'expérimentons aujourd'hui par l'*effroi*:

105

Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten [...]. Das Erschrecken lässt den Menschen zurückfahren vor dem, dass das Seiende ist, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war : dass das Seiende ist und dass dieses – das Seyn – alles »Seiende« und was so schien, verlassen, sich ihm entzogen hat.⁷

4 Comme on le sait, l'homme est, selon Heidegger, le *Da-sein* au sens où il est celui qui *est* (pour ainsi dire activement et transitivement) le *Là* (*Da*), i. e. l'espace ouvert pour l'être de ce qui est en son entier.

5 *Op. cit.*, II. Der Anklang / L'intonation, par ex. n° 50. et n° 51., p. 107–110.

6 »Es gilt zu wissen, daß hier in aller Öde und Furchtbarkeit etwas vom Wesen des Seyns anklingt und die Verlassenheit des Seienden (als Machenschaft und Erlebnis) vom Seyn aufdämmert.« / »Il s'agit de savoir qu'ici, dans toute cette désertification et [toute cette] épouvante, s'intone quelque chose de l'essence de l'estre et que l'aube du délaissement de l'étant (en tant que machination et vécu) par l'estre se fait jour.« (*op. cit.*, II. Der Anklang / L'intonation, n° 51., p. 110). Le mot *seyn* est l'ancienne forme du mot *sein*, »être«; nous le traduisons par *est* (cf. notre note 17). Concernant le phénomène de la »désertification« (*Verödung*), cf. également *op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 116., p. 228.

7 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 5., p. 15.

L'effroi est le recul [abrupte] qui nous arrache du comportement courant qui s'en remet au familier [...]. L'effroi laisse reculer l'homme devant ceci que l'étant *est*, alors qu'auparavant l'étant, pour lui, c'était tout banalement l'étant : que l'étant est et que cela — l'être — a abandonné l'«étant» tout entier et tout ce qui semblait en être, [qu'il] s'en est retiré.

Dans l'effroi, nous faisons donc bien expérience du fait que l'être a abandonné l'étant tout entier, qu'il s'en est retiré (*sich entzogen hat*) et s'y refuse (*verweigert*). C'est donc dans la tonalité de l'effroi que l'être *s'intonne* (*klingt an*) inauguralement en son *refus* par rapport à l'étant. Se déployer comme *refus* (*Verweigerung*) ou comme une espèce de *néant* (vorace et pernicieux) (*Nichthaftes*),⁸ est bien la manière dont l'être se déploie aujourd'hui. Et cette manière semble bien *différente* de celle dont il s'est déployé au premier commencement. Pour bien le saisir, il convient de rappeler comment il s'est déployé à celui-ci (et à partir de lui).

Le déploiement de l'être au premier commencement

Au premier commencement, à l'Antiquité grecque, l'être est expérimenté également par une certaine tonalité affective. Selon Platon et Aristote,⁹ cette tonalité est – on le sait – l'étonnement (*θαυμάζειν*).¹⁰ Dans l'étonnement, le *Dasein* humain se trouve ab-senté (*ent-rückt*) dans l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être (*ὄν*) en tant que *phénomène* qui é-clôt (*geht auf, φύει*), «af-flue» (*west an*) et se montre (*φαίνεται*) en une *abondance* (*Fülle*) qui est *excessive* (*übermäßig*). Le *Da-sein* humain se trouve ainsi porté devant la *merveille* que l'étant *est* (*ἔσται*) et qu'il est *tel* (*ὄλον*) qu'il est.¹¹ Si, à notre époque de la transition à l'autre commencement, l'effroi révèle l'être en tant que refus et néant, l'étonnement le révèle, au premier commencement, en tant que *surabondance* au sein d'une ouverture excessive.¹²

8 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 2., p. 8. Le mot «nichthaft» veut dire littéralement: «capté» (*-haft*) par le «non» ou le «ne... pas» (*nicht*).

9 PLATON, *Théétète*, 155d2 sq.; ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 2 ; 982b212 sqq.

10 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 17., p. 46 : »Die Grundstimmung des ersten Anfangs ist das Er-staunen, dass Seiendes ist [...]. Die Grundstimmung des anderen Anfangs ist das Er-schrecken. Das Erschrecken in der Seinsverlassenheit [...]« / »La tonalité affective fondamentale du premier commencement est l'étonnement que l'étant est [...]. La tonalité affective fondamentale de l'autre commencement est l'effroi. L'effroi dans le délaissement de l'être [...]«. Cf. aussi *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 6., p. 20.

11 Cf notre note 12.

12 *Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 96., p. 189 : »[...] für das anfängliche Denken [macht ...] das Un-geheure des Aufgehens, der ständigen Anwesenheit in der Offenheit (·l)yeia) des Seienden selbst die Wesung aus.« / »... pour la pensée inaugurale, l'é-normité de l'éclosion, de la présence constante dans l'Ouvert (·l)yeia) de l'étant lui-même constitue précisément l'essence de l'être«. Cf. aussi Martin HEIDEGGER, »Seminar in Le Thor 1969«, dans: *Seminare*, éd. par C. Ochwadt, GA I, 15, Klostermann, Frankfurt

Ce sont d'ailleurs les mots fondamentaux de la philosophie grecque qui, chacun à sa façon, attestent qu'il en soit bien ainsi. D'abord le mot fondamental de la philosophie grecque dans son ensemble: le mot ἀλήθεια, qui est, certes, traduit depuis les Romains par *veritas* (vérité, *Wahrheit*), mais qui signifie, littéralement et originellement, le «dé-cèlement» ou «dés-abritement» de l'être de l'étant. Il indique par l'ἀ-privatif que l'être s'ouvre de telle manière que tout «cèlement», toute «latence» (*Verborgenheit*) fait défaut dans cette ouverture-là, voire que cette ouverture, cette éclaircie, dans l'excès qui lui est propre, *n'admet pas* le cèlement et cherche à *l'écartier*. Ensuite le mot fondamental de la pensée présocratique: φύσις, qui signifie l'éclosion de l'être, soit sa venue à l'apparaître au sein de cette éclaircie-là. En outre le εἶν de Parménide, qui vise l'être en son unité et identité constante, libre de tout non-être, de toute ab-sence. Finalement les mots fondamentaux de Platon et d'Aristote : 1) εἶδος, l'être (ou l'essence) en tant qu'il se montre en son aspect (*Aussehen*) propre, 2) ἰδέα, l'être (ou l'essence) en tant que, par sa lumière, il rend possible toute vue essentielle, 3) οὐσία et παρουσία, la «présence» de l'étant en l'essentialité de son être.

La question pour nous aujourd'hui est évidemment celle de savoir quel est le *rapport* qui peut – et même doit – exister entre les deux manières du déploiement de l'être, celle au premier et celle à l'autre commencement. Car c'est toujours le *même* être qui se déploie selon l'une ou selon l'autre.

107

Dans l'effroi, l'être de ce qui est, est expérimenté en tant que *refus* qui est à l'œuvre au sein même de la *Machenschaft*, le «règne de la fabrication». L'expérience de ce refus fait *irruption* dans notre comportement habituel qui est actuellement régi par ce règne. Or, la *Einschlagskraft*,¹³ la force ou violence de cette irruption, donne à entendre – à ceux qui pensent – que le refus de l'être ne date pas seulement d'aujourd'hui, mais que – tel un destin qui se prépare depuis longtemps et qui éclate finalement – il provient de très loin et qu'il a finalement son origine dans le premier commencement grec de notre pensée occidentale. Heidegger l'indique en posant la question suivante:

Ob wir diese große Lehre des ersten Anfangs und seiner Geschichte begreifen: das Wesen des Seins als die Verweigerung und höchste Verweigerung in der grössten Öffentlichkeit der Machenschaften und des Erlebens?¹⁴

a. M. 1986, p. 331 [69] / Martin HEIDEGGER, «Les séminaires du Thor», dans: *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 264 sq.

13 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 39., p. 82.

14 *Op. cit.*, II. Der Anklang / L'Intonation, 52., p. 112. Nous traduisons le terme «Öffentlichkeit» par le terme «apérité». Il s'agit d'un néologisme formé à partir du terme latin *apertum* qui veut dire ce qui est là, ouvertement, au plein jour (cf. l'italien *aperto*).

[La question est de savoir] si nous comprenons ce grand enseignement du premier commencement et de son histoire: l'essence de l'être en tant que le refus et [en tant que le] refus suprême dans l'apérité publique la plus grande des machinations et du vivre.

Ainsi l'être de ce qui est, dans la mesure où – au premier commencement à l'Antiquité grecque – il s'éclaircit (*sich lichtet*) et se donne sur le mode de l'excès, devrait-il donc avoir *en même temps* pour mouvement propre celui de *se retirer* (*sich entziehen*), voire celui de *se refuser* (*sich verweigern*).

Comment penser cela? C'est ici qu'il convient évidemment de concevoir une *nouvelle pensée* de l'être. Cette pensée est celle de l'être comme *don* (*Geschenk*). Heidegger formule cette pensée aussi, au moins en un certain sens, en parlant d'*Ereignis*, mot qui signifie, dans la langue allemande courante, «événement», mais que Heidegger entend surtout selon son sens originel (littéral) comme «Appropriement» (*Er-eignis*, *Er-öugnis*) – bien que le sens d'«É-vénement» y intervient également. Le mot *Ereignis* est le mot fondamental de sa pensée depuis les *Beiträge zur Philosophie, Apports à la philosophie*, qui ont précisément pour sous-titre: *Vom Ereignis, De l'appropriement* (1936–38).¹⁵

108

L'être est donc *Ereignis*. Qu'est-ce à dire? Le mot *Er-eignis* consiste en deux éléments:

- 1) le préfixe *er-* – qui est la forme atone du préfixe *ur-*, de l'ancien allemand *us-* d'où aujourd'hui la préposition *aus*, «hors», et qui est apparenté à la racine **or-* du verbe grec ὄρ-νύναι «é-mouvoir» et du verbe latin *oriri*, «se lever» (d'où le latin *origo*, «origine», et l'allemand *Ur-sprung*) – désigne le mouvement d'une levée (du soleil par ex.) et d'un jaillissement (d'une source par ex.) par lequel ce qui se lève et jaillit, *sort hors* du caché, mouvement qu'on peut aussi rendre (en modifiant toutefois le sens) par la préposition gréco-latine ἐκ, *ex*, «hors», selon laquelle le même mouvement est alors celui d'une *sortie hors* d'une clôture, par laquelle ce qui sort passe dans un *espace libre* au sein duquel il paraît et *ad-vient*;
- 2) l'ancien mot allemand «*Eignis*», qui est originellement apparenté à *Ouge*, ancienne forme de *Auge*, «œil», respectivement au verbe *öugen*, «jeter une œillade» à quelqu'un, et auquel on a associé plus tard le mot *eigen*, «propre» (bien que le mot *eigen*, en anglais *own*, n'y est étymologiquement pas apparenté).

15 Notons que Heidegger conçoit, dans les *Beiträge*, la pensée d'*Ereignis* en premier lieu par rapport l'«É-vénement» de l'être à l'autre commencement. C'est à la lumière de cette pensée que le déploiement de l'être au premier commencement se dégage comme relevant, lui aussi, de l'*Ereignis* (bien que d'une autre modalité de celui-ci). Cela nous permet d'introduire cette pensée par rapport au premier commencement.

Ad 1) Comme l'indique le préfixe *er-*, *aus*, «hors», «ex», l'être se déploie donc en tant qu'il *sort* (*ex*) de la latence, en s'ouvrant, en *jaillissant*, en *paraissant*, en *s'approchant* et en *se donnant* à nous aussi bien qu'à l'étant (qui, par là, «est», *west*, pour nous) : il est *É-vénement*, *Ap-prochement*, *Don*. En cela, l'être – comme le laisse entendre le mot «*Eignis*» – jette son *regard* (*Ouge*, *Auge*, «œil») vers nous, hommes mortels: il nous *er-öugt*, c'est-à-dire nous requiert et nous sollicite, par son «œillade», de nous *ouvrir* à lui et d'assumer et soutenir par là *son* ouverture, soit lui-même comme ce qui se *donne*. Par là, il nous fait, d'une certaine manière, «*sortir*», nous aussi: il nous fait sortir de notre comportement habituel et nous rend, chacun d'entre nous, «*originellement*» (*ur-sprünglich*) possible comme *Da-sein* mortel, soit comme celui qui *est* (au sens transitif et actif) le *Da*, le «Là», i. e. le *lieu* pour l'Ouvert du don de l'être. Autrement dit, dans la mesure où l'être est *Er-eignis*, dans la mesure donc où, en tant qu'*É-vénement*, il *sort* de la latence, ad-vient et se donne, tout en étant *er-öugend*, tout en jetant son regard requérant vers nous, ce même être nous «*ap-propre*» (*eignet an*) à lui-même et fait de nous sa «*propriété*» (*Eigentum*), en nous rendant à la fois originellement possible comme *Da-sein*.

Ad 2) L'être a en effet bien besoin de nous comme *Da-sein mortel* qui, atteignant l'abysse (la mort), *est* (assume et soutient) le *Da*, i. e. le *Là* pour l'Ouvert (lui aussi abyssal) du don de l'être. Car dans la mesure où l'être *s'ouvre*, *advient* et *se donne* – et voici l'*autre mouvement* (celui d'où relèvera le refus) –, ce même être est précisément à la fois – voire plus originairement – ce qui *se retire* pour retourner toujours déjà – comme l'indique, cette fois, le mot *Eignis* par le rapport au mot *eigen*, «propre» – dans ce qui lui est *propre* (*eigen*) ou dans sa «*propriété*» (*Eigentum*), soit dans la dimension de la latence (qui est bien sa «*propriété*» vu l'essentielle différence de l'être d'avec l'étant qui est ouvertement *là* devant nous).¹⁶ Pourquoi ce mouvement de se retirer lorsqu'il se donne ? On peut alléguer ici deux raisons:

a) Ce n'est que parce qu'il se retire inauguralement avant même de se donner – tout en ne cessant de se retirer (lors du mouvement de se donner) – que l'être peut, somme toute, se déployer sur le *mode du don*: s'il ne se retirait pas, il «s'imposerait» et ne serait donc pas de l'ordre d'un don (*Geschenk*). C'est *pour* se déployer comme don en *faveur* de ce qui est autre que lui, que l'être se retire toujours déjà lui-même.

16 Comme le dit Heidegger plus tard, il s'agit d'un «Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht» (dans «Zeit und Sein» (1962), in: *Zur Sache des Denkens* (1969), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 14, 2007, p. 12) / d'un «donner qui ne donne que son don, mais qui, en cela, se retient et se retire» (dans «Temps et Être», traduit de l'allemand par J. Lauxerois et C. Roëls, dans: *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 23; nous avons modifiée la traduction). Cf. aussi «Seminar in Le Thor 1969», in: *Seminare*, hrsg. von C. Schwadt, GA 15, p. 364 / «Seminaire du Thor 1969», dans: *Questions IV*, p. 300.

b) Ce n'est parce qu'il se retire – et ne cesse de retirer – que l'être peut se *dispenser* et ne cesser de se dispenser comme don: s'il ne se retirait pas – avant de se dispenser, lors du mouvement de se dispenser et après celui-ci –, il manquerait de *ressource* lui permettant de se dispenser à chaque fois, tout comme il s'épuiserait finalement. Ce n'est que le retrait qui accorde, à chaque fois, à l'être la *possibilité* de se donner, tout comme il lui permet de *garder* cette possibilité. Il y va de même que dans une *source*: celle-ci se ressourc[e] également, tant en plongeant dans ses profondeurs avant de se dispenser et pour *pouvoir* se dispenser, tout comme elle reprend ses eaux pour les ramener dans ses profondeurs cachées et se maintenir ainsi en tant que source.

Ainsi l'être en tant qu'*Er-eignis*, *Ap-propriement*, se déploie-t-il donc en un *dou-ble* mouvement que Heidegger caractérise succinctement comme étant de l'ordre de la «donation dans le retrait» (*Zuwendung im Entzug*).¹⁷ Notons que ces deux mouvements opposés, constitutifs de l'*Er-eignis* – celui de *se donner* et d'*ad-venir* (mouvement qui est de l'ordre du *ad-*) et celui de *se retirer* dans ce qui lui est «propre», *eigen* (mouvement qui est de l'ordre du *ab-*) – n'ont pas lieu séparément l'un après l'autre, mais du même coup en une unité intime. C'est (nous venons de le dire) *pour se donner* que l'être se retire inauguralement, et c'est *au sein même de son retrait*.¹⁸ que l'être se donne toujours déjà (comme le laisse bien entendre la formule de Heidegger).¹⁹ Ainsi pouvons-nous bien comprendre que ces

110

17 »Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein* (1962)«, in: *Zur Sache des Denkens*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 14, p. 50 / »Protocole d'un séminaire sur la conférence *Temps et Être*«, in: Martin HEIDEGGER, *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 75. – Nous traduisons *Zuwendung* par «donation», en suivant le sens principal qu'a ce mot aujourd'hui en allemand: une *Zuwendung* est un don, une donation, un présent et même le don de l'amour (on dit: *ein Kind braucht Zuwendung*, «un enfant a besoin qu'on lui donne son amour»). Le verbe réflexif *sich zuwenden zu...* veut dire «se tourner (favorablement) vers...». Quant au mot *wenden*, *tourner*, il vient du mot *winden* (apparenté à l'ancien français: *guinder*) qui veut dire «tordre». Notons que Heidegger semble bien entendre le mot *Zu-wendung* aussi – et même d'abord – littéralement au sens d'un mouvement qui est de l'ordre d'un «ad-tournement», opposé au mouvement d'un «dé-tournement» (*Ab-wendung*). Le mouvement de la donation (*geben, schenken*) présuppose en effet toujours déjà le mouvement de s'ad-tourner« vers... et à... et d'ouvrir par là un espace ou une voie (*ad-*, cf. «accès») pour la donation (cf. *infra*). En entendant *Zu-wendung* littéralement comme «ad-tournement» (au contraire du «dé-tournement»), Heidegger indique, que l'être lui-même, dans les dimensions qui lui sont propres, est essentiellement habité par le mouvement de *se tourner* dans un sens ou dans un autre. Il renoue par là avec la *periagwgh*; *th' yuch'* chez Platon (*Rép.* VII, 521 c6; cf. 518 c-d), mise en scène par celui-ci dans la «métaphore de la caverne», – en la réinterprétant eu égard à la vérité (*ajlhvqeia*) de l'être lui-même et en revenant sur le tournant qu'a prise la pensée occidentale avec Platon (cf. notre page 15).

18 Nous devons cette formulation à Emmanuel MEJIA, auteur d'une thèse (à paraître) intitulée *Hegel – Heidegger: pensée absolue, pensée abyssale* (*Heidegger lit Hegel*), et chargé de cours à la section de philosophie de l'Université de Lausanne / Suisse.

19 On pourrait se demander lequel des deux mouvement a la priorité. Mais cette question est mal posée dans la mesure où il s'agit ici de deux genres différents de la priorité: s'il y a bien, en un certain sens, *priorité*

deux mouvements se correspondent sur le mode de la *proportionnalité*: plus l'être se donne, se présente et se dispense, plus il se retire en tant qu'«être» proprement dit qui *laisse* être (tout étant), soit comme «estre» (*Seyn*),²⁰ plus il se retire, autrement dit, en tant que *source* – de telle sorte que, dans la donation suprême, il se retire précisément sur le mode d'un retrait qui est le plus profond.

Voilà donc d'abord pour la *nouvelle pensée de l'être comme Er-eignis*.

Selon l'explication que nous venons d'en donner, on comprendra déjà – ne serait-ce que d'une première manière – en quel sens l'être, au premier commencement à l'Antiquité grecque, peut bien être déterminé à la fois par les deux traits que nous avons dégagés auparavant: celui de la *donation excessive* et celui du *refus*. C'est précisément dans la mesure où l'être *se donne excessivement*, qu'il *se retire (entzieht sich) aussi excessivement* – jusqu'à *se refuser (verweigern)*. Ainsi le refus serait-il donc en fait déjà à l'œuvre au commencement grec et nous parviendrait de celui-ci.

Toutefois, le mouvement de se retirer et de retourner dans sa «propriété» – même si, comparable à celui d'une source, il est profond, voire le plus profond – n'est pas pour autant d'emblée de l'ordre du refus, i. e. de la *Verweigerung*, mot dans lequel résonne – par sa parenté au mot *Weigand*, le «combattant» (apparenté au latin *vincere*, «vaincre») – la connotation d'un *dé-tournement et d'une opposition acharnée, voire hostile*. Il convient donc de rendre encore plus clair comment, au premier commencement grec, l'être se retire (*sich entzieht*) jusqu'à *se refuser (sich verweigern)* (au moins inauguralement²¹).

Or, l'être en tant qu'*Er-eignis*, i. e. «É-vénement» et «Ap-propriement», soit «*donation dans le retrait*», ne peut évidemment se déployer comme tel que dans la mesure où il y a pour lui quelque chose comme un *espace ouvert* – une «allégie» ou «éclaircie» (*Lichtung*) – qui lui permet de se faire jour et qui doit être tel que ses

du retrait, il s'agit là d'une *antériorité factive* qui est d'emblée au service du don. Et s'il y a, en un certain sens, *priorité du don*, il s'agit là d'une *primordialité destinale* qui dépend du retrait. L'antériorité factive du retrait et la primordialité destinale du don sont conditionnées l'une par l'autre réciproquement.

20 Heidegger utilise l'ancienne orthographe du mot *sein* (être), soit l'orthographe «seyn» – qu'on trouve encore chez Goethe et qu'on peut rendre en français par *estre* (cf. le latin populaire *essere*) – pour exprimer que l'être est de l'ordre d'un *verbe* et qu'il est proprement *être* (au sens du verbe) dans la mesure où, se retirant lui-même et ouvrant par là un espace, il «af-flue» (*west an*) au travers de celui-ci, de sorte qu'en ne cessant de retirer lui-même, il *laisse* être (*wesen*) (l'étant).

21 Notons que le refus de l'estre commence, selon Heidegger, certes déjà à l'Antiquité grecque, de telle sorte pourtant qu'il *s'accroît* au cours de l'histoire de la pensée occidentale jusqu'à atteindre, à notre époque, son comble. Cf. le texte cité à notre page 4, où Heidegger distingue 1) le refus et 2) le «refus suprême» à notre époque actuelle qui se caractérise par «l'apérîté publique la plus grande des machinations et du vivre».

dimensions correspondent à son double mouvement (celui du *ad-* au sein même du *ab-*). Nous avons déjà évoqué cet espace ouvert lors de nos explications du mot *Er-eignis*, entendu comme *sortie* de l'être hors de sa latence, i. e. sa venue dans l'Oouvert. Mais c'est le mot fondamental (déjà mentionné par nous) de la philosophie grecque elle-même, le mot ἄ-λήθεια, «*Un-verborgenheit*», «dé-cèlement» qui indique – à bien le penser – qu'il y a bien une telle «éclaircie». Car ce mot ne signifie pas seulement un caractère de l'être ou de l'étant (soit celui d'être quelque chose de «manifeste», ἀληθές, δῆλον),²² mais aussi et d'abord – et la traduction française «dés-abritement» (*Un-verborgenheit*) le donne bien à entendre – quelque chose comme un *espace ouvert* qui est indispensable à l'être pour qu'il puisse *sortir* de la latence et *ad-venir* (*an-, heran-wesen*) vers nous ou «af-fluer» tout en nous *atteignant et concernant* (*an-wesen*). Or, le préfixe ἄ- (dans ἄ-λήθεια), soit la préposition dé- (dans dés-abritement) ou *un-* (dans *Un-verborgenheit*), indique ici une dimension dont le mouvement fondamental est celui du *rapprochement*. C'est dans cette dimension que l'être se meut dans la mesure où, en tant qu'*Er-eignis* (*ur-, ex-*), il sort de sa latence et *ad-vient* et *se donne*. Le substantif λήθη en revanche indique la dimension d'une *ab-sence* (abyssale) qui *recule, cède, s'ab-sente* et *ab-sente* (i. e. renvoie l'étant dans l'indifférence) et qui, libérant par là un espace, est originellement celle qui *ouvre*. C'est dans cette dernière dimension que l'être se meut dans la mesure où, en tant qu'*Er-eignis*, il *se retire* toujours à la fois et rentre dans sa «propriété» (la latence).

112

Mais le mot ἄ-λήθεια, «*Un-verborgenheit*», «dé-cèlement», donne à entendre encore davantage. C'est par l'ἄ-privatif qu'il indique que la dimension *a-léthique* (qui rapproche) *n'admet pas* la dimension léthique et cherche à l'*écarter*. Cette «volonté» provient de l'*excessivité* sur laquelle cette dimension *a-léthique* intervient (i. e. s'ouvre et se dimensionne) au premier commencement, excessivité qui correspond à l'*excessivité de la donation* de l'être à celui-ci. C'est donc en raison de sa propre excessivité que la dimension *a-léthique* se tourne et se dresse, pour ainsi dire hostilement, *contre* la dimension *léthique* de l'absence abyssale, respectivement contre l'être lui-même en tant qu'il s'y retire et retourne en soi. La conséquence en est que cette dimension léthique de l'être (qui lui permet de se ressource) – voire l'être lui-même (i. e. l'estre) en tant que source – se tourne à son tour *hostilement contre* la dimension *a-léthique* de la donation: il se retire au point

22 Selon Parménide, l'être (τὸ ὄν) se dégage comme tel en ses traits propres (σῆματτα) dans la mesure où on suit le chemin de la vérité (ἀλήθεια) (cf. fragment II). Selon Platon, chaque *ιδέα* respectivement chaque *εἶδος* est quelque chose d'ἀληθές, i. e. de «manifeste» (cf. par ex. la triple distinction *ιδέα* – objet d'usage (*φαινόμενον*) – *φάντασμα* (ou *εἶδωλον*) dans la *République* X, où l'*ιδέα* est ce qui est ἀληθεί au plus degré (op. cit., 596 a – 597 d). Selon Aristote, ce n'est pas seulement notre pensée (*διάνοια*) qui est vraie (ou fausse) (Mét. VI, 4), mais ce sont aussi – et même d'abord – les choses (τὰ πράγματα) qui sont «vraies» (ἀληθῆ) (Mét. IX, 10).

qu'il se *dé-tourne* (*wendet sich ab*) de cette dimension et se *refuse à celle-ci* – comme *source* pour elle.²³ Ainsi le mot ἀ-λήθεια – *Un-verborgenheit, dé-cèlement* – indique-t-il non seulement qu'au commencement grec l'éclaircie de l'être, dans son excessivité, n'admet pas le retrait (*das Sichentziehen*) et le cèlement (*das Sich-verborgen*) de l'être lui-même et qu'elle se tourne contre ces traits-là, mais aussi que ce même être (l'être lui-même ou l'estre qui *laisse* être tout), dans le retrait excessif qui est propre, tend finalement à se *refuser* comme source.

Précisons encore ce qu'implique cette éclaircie de l'être telle qu'elle a lieu au premier commencement. Comme nous l'avons vu, l'être s'ouvre et se donne alors sur le mode de l'excès. Or cela implique qu'il é-clôt, certes, d'abord comme φύσις, de telle sorte pourtant que – plus il é-clôt et plus il ad-vient (*heran-west*) en tant que *présence* qui nous atteint et nous concerne – plus il se retire lui-même comme ce qui *laisse* advenir cette présence et plus il retire, par là même, sa propre *dimension de l'absence* jusqu'à la faire disparaître (bien qu'elle ne cesse d'œuvrer). Mais la dimension de l'absence est pourtant *indispensable* à toute ap-proche, à tout *ad-venir* de l'être (*An-wesen, Heran-wesen*) comme tel: c'est précisément du fait de provenir de cette ab-sence qu'il *est* (i. e. déploie son être comme) ce qui *ad-vient* en nous atteignant et concernant comme tel.²⁴ Dans la mesure donc où cette dimension va s'éclipser et où, par conséquent, l'Oouvert de l'être tend à se faire pure «apérité»,²⁵ sans aucune ab-sence, ce n'est alors plus en premier lieu l'être lui-même qui, à partir de son retrait, é-clôt et ad-vient dans cet Oouvert pour atteindre le *Da-sein*, mais c'est maintenant en premier lieu l'étant qui s'y fait jour. C'est donc l'étant qui devient primordial dans cet Oouvert de telle sorte que l'être (qui ne cesse pourtant – au moins d'abord – d'ad-venir en nous atteignant, *heran-wesen*, dans cet Oouvert) s'y présente alors à *partir de cet étant*, et donc comme *propriété* de celui-ci (alors qu'originellement, c'est l'être lui-même, ou l'estre, qui – par son retrait – *laisse* être l'étant). C'est donc de cette manière que l'ouverture originelle de l'être lui-même en tant que φύσις *bascule* pour être dès lors primordialement l'ouverture *pour* — et même *de* — l'étant Elle bas-

23 Quant à l'*opposition* des deux dimensions, c'est Héraclite qui l'atteste par ses fragments (bien que la connotation d'hostilité soit absente chez lui). Cf. par ex., les fragments n° 8, n° 51, n° 53, n° 62, n° 67.

24 Selon Heidegger, il n'y a pas d'expérience de la «proximité» (*Nähe*) comme telle sans expérience du retrait: la *Nähe* est essentiellement *Näherung*, mouvement de s'approcher à partir du lointain. Heidegger dit à ce propos: »Denken wir Nähe, meldet sich Ferne« / »Quand nous pensons [le phénomène de la] proximité, c'est le lointain qui pointe« (nous traduisons). (Martin HEIDEGGER, »Das Wesen der Sprache« (1957/58), dans: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 12, 1985, p. 197 / »Le déploiement de la parole«, traduit de l'allemand par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, dans: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1976, p. 194. Cf. également les pages qui suivent).

25 Quant au néologisme «apérité», cf. notre note 14.

cule en raison de sa propre *excessivité*.²⁶ C'est, pour le dire autrement, du fait que l'être s'ouvre et se donne sur le mode de l'*excès* – au point de se *dispenser* sans réserve ni égard à lui-même – qu'il se donne finalement à ce qui est *autre* que lui, à savoir à l'*étant*, pour être la *propriété* de celui-ci.²⁷

Les conséquences en sont les suivantes. Dans la mesure où l'être se fait la *propriété* de l'étant, il se déploie désormais à partir de cet étant (ὄν) comme *déterminité* ou comme «*étantité*», οὐσία, *Seiendheit*, de celui-ci.²⁸ Ainsi le *Dasein* humain, dans la mesure où, dans l'étonnement, il se trouve ek-statiquement ab-senté (*ent-rückt*) dans cette éclaircie de l'être en son excessivité, se trouve à la fois renvoyé à l'*étant* et placé ainsi devant la question de savoir *ce qu'est cet étant* (comme tel): τί τὸ ὄν; – question qui est, selon Heidegger, la *question rectrice* (*Leitfrage*) de la philosophie occidentale depuis Platon et Aristote.²⁹ Mais dans la mesure où

26 Quant à ce *basculement*, Heidegger en parle à plusieurs reprises dans les *Beiträge*, mais toujours de manière indicative (cf. surtout III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 86., n° 91., n° 97., n° 100.). Voici une caractérisation de ce qu'implique – comme ce qui est im-pensé (et donc comme ce qui se cèle) – l'expérience de l'être comme φύσις: »[Das] Ungefragte [im griechischen Anfang, i. e. die Zeit als ek-statische Dimension der Ab-senz] verbirgt sich selbst als solches und läßt für das anfängliche Denken einzig das Un-geheure des Aufgehens, der ständigen Anwesenheit in der Offenheit (ἀλήθεια) des Seienden die Wesung ausmachen. Wesung, ohne als solche begriffen zu werden, ist Anwesenheit« / »Le non-questionné [au commencement grec, i. e. le temps comme dimension ek-statique de l'ab-sence] se cèle lui-même comme tel et laisse, pour la pensée inaugurale, régner comme essence uniquement l'é-normité de l'é-closion, [soit l'é-normité] de l'essence qui advient constamment dans l'ouverteté (ἀλήθεια) de l'étant. L'essence, dans la mesure où elle est n'est pas comprise comme telle, est [alors de l'ordre de l']essence advenante.« (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 94., p. 189). Quant au passage de la φύσις à l'«*étantité*», Heidegger le caractérise dans *Besinnung / Méditation* (rédigée en 1938/9 et éd. par F.-W. von Herrmann, GA 66, 1997) comme suit: »Die φύσις ist das alsbald als Seiendheit und Seiendes gerade noch gerettete Seyn, will sagen die anfängliche Verhüllung der Verweigerung, die im Wesen Ereignung ist. ... Alles Sein und Wesen des Seins wird in die Nachträglichkeit verwiesen und auf das Seiende als das, was eigentlich 'ist' angewiesen.« / »La φύσις est l'estre en tant que, bientôt, il est juste encore sauvé en tant qu'«*étantité* et étant; je veux dire [qu']elle est le voilement inaugural du refus qui, dans [son] essence, est appropriément. [...] tout être et essence est assigné à être une annexe et renvoyé à l'étant comme ce qui 'est' proprement.« (Op. cit., XIV. Das Seyn und das Sein / L'estre et l'être, n° 66., p. 201). »Indem das Seyn dem Seienden die Seiendheit überlässt und d. h. als das Sein zulässt, verweigert es sich und verbirgt sich so als die Verweigerung und verwahrt sich zur einzigen Schenkung – spurlos und machtlos.« / »Dans la mesure où l'estre remet l'«*étantité* à l'étant, c'est-à-dire [dans la mesure où il] admet l'«*étantité* comme être, il se refuse et se cèle ainsi en tant que le refus et se conserve pour l'unique donation – sans trace ni puissance.« (loc. cit., p. 200).

27 Heidegger l'indique succinctement par les termes suivants: »[...] das Seyn [waltet] um des Seienden willen.« / »[...] l'estre déploie son règne en vue de l'étant et pour lui.« (*Beiträge*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 117, p. 229). Notons que, selon Heidegger, ce mouvement de l'être de se dispenser (*verschenken*) excessivement va aujourd'hui jusqu'à la *Verschleuderung*, la «*dilapidation*» au marché public (loc. cit., n° 122., p. 238).

28 »[...] das Seiende steht im Vorrang. [...] die Seiendheit ist der Nachtrag« / »[...] l'étant tient le rang primordial. [...] L'«*étantité* est l'annexe.« (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 86., p. 174).

29 PLATON, *Le Sophiste*, 244 a5 sq: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ῥόταν ὄν fyegghsye; »Que voulez-vous dire quand vous prononcez [le mot] «*étant*?« ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 1; 1028 b4 sq: τί τὸ ὄν,

l'être se donne comme propriété ou «étantité» à l'étant, tout en laissant à celui-ci le premier rang, ce même être – s'il ad-vient, »est« (au sens du verbe) (*west an*) et se manifeste lui-même d'abord, certes, encore dans cette »étantité« en la laissant éclore (*φύειν*) et »vivre« (en atteignant et concernant le *Da-sein*) – (l'»étantité« est d'abord bien οὐσία, *Wesen*, i. e. ce qui *west* !) –, s'en retire pourtant toujours davantage pour finalement se *refuser* en tant qu'*être* (*Wesen*) dans l'absolue primordialité de l'*étant*.

Ce refus implique davantage. Dans la mesure où l'être se refuse en tant qu'être dans la primordialité de l'»étantité« de l'étant, il n'abandonne pas seulement cette »étantité«, mais l'»affecte« pour ainsi dire par son caractère propre, celui d'être *refusant*, tout en engageant par là le processus (historial) de l'*évider* (*aushöhlen*) toujours davantage. Car le retrait et le refus ne sont pas rien; ils sont de l'ordre d'une *puissance* qui possède une »effectivité« propre.³⁰ Or, pour que, dans le refus de son être, l'étant ne sombre pas finalement dans la nullité ou même dans le néant, pour qu'au contraire, il *soit*, il faut qu'il y intervienne une sorte de »compensation«. C'est l'*être lui-même* (i. e. l'estre) qui le *requiert* pour que soit gardé son don, soit l'étant *comme tel* présent en son »étantité«. Cette compensation réside – comme le montre Heidegger dans la deuxième section des *Beiträge*, intitulée *Der Anklang*, »L'Intonation« – dans le fait que l'étant devient l'objet de la *ποίησις*, du »faire« (*machen*) ou de la »fabrication« (*Machenschaft*). Et l'être lui-même ne *requiert* pas seulement que l'étant devienne l'objet de celle-ci; il a déjà, pour ainsi dire, »préparé« ce même étant à ce qu'il *se prête* à devenir son objet. Car l'être lui-même, dans la mesure où il se situe dans l'»étantité« de l'étant, se fait jour – par rapport à cet étant et pour lui – en tant qu'*ἰδέα* ou *εἶδος* qui le fondent comme tel. Or, l'*ἰδέα* constitue précisément le principe (le modèle) qui conduit toute *ποίησις*, tout comme l'*εἶδος* ou la *μορφή* (*forma, figura*) est ce qui est à proprement parler »pro-duit« (*hervor-gebracht*) par elle dans l'étant matériel.

115

[Die Machenschaft ist] eine Art der Wesung des Seins [...]. [...] der Beiklang des Abschätzigen ist fernzuhalten, wengleich die Machenschaft das Unwesen des Seins begünstigt. Aber selbst dieses Unwesen ist, weil wesentlich dem Wesen, nie in eine Abwertung zu setzen. Vielmehr soll der Name [»Machenschaft«] sogleich hinweisen auf

τούτο ἴστι τίω = οὐσία ; »Qu'est ce que l'étant, c'est-à-dire qu'est ce que l'étantité?« Selon Heidegger, cette »question rectrice« relève déjà d'une »Verfestigung« du déploiement de l'être au premier commencement, soit d'un mouvement où il se fixe et même peut-être se fige (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 91., p. 179).

30 Heidegger l'indique dans les termes suivants : »[...] das Unwesen des Seyns [...]. Woher dieses? ... Nicht etwa aus der Nichtigkeit des Seyns; im Gegenteil!« / »[...] le faire-défaut de l'essence de l'estre [...]. D'où cela? Non pas, comme on pourrait le croire, à partir de la néanteté de l'estre; au contraire!« (op. cit., II. Der Anklang / L'Intonation, n° 50, p. 109).

das Machen (ποίησις, τέχνη), was wir zwar als menschliches Verhalten kennen. Allein, dieses ist eben selbst nur möglich auf grund einer Auslegung des Seienden, in der die Machbarkeit des Seienden zum Vorschein kommt [...].³¹

[La machination est] un mode du déploiement de l'être [...]. [...] il faut écarter la connotation dépréciative, bien que la machination favorise le faire-défaut de l'essence de l'être. Mais il ne faut même pas mettre le faire-défaut de l'essence sur le plan d'une dévaluation puisqu'il est essentiel à l'essence. Nous voulons bien plutôt indiquer d'emblée par ce nom le faire (ποίησις, τέχνη) que nous connaissons, il est vrai, comme conduite humaine. Toutefois, celle-ci n'est elle-même possible que sur la base d'une explicitation de l'étant dans laquelle se fait jour la fabricabilité de l'étant [...].

C'est donc non seulement le *refus* (*Verweigerung*) de l'être dans le »regard« (εἶδος) de l'étant, mais également la *Machenschaft*, le règne de la *fabrication* (comme mode du déploiement de l'être lui-même), qui proviennent, tous deux, inauguralement du premier commencement de l'histoire destinée (*Geschichte*) de l'être en tant qu'*Er-eignis*. De là leur *puissance*!

Or, c'est dans l'*effroi* que le *refus* – œuvrant au fond du règne de la fabrication – se révèle à nous aujourd'hui. Dans l'effroi, notre *Da-sein* se trouve – nous l'avons dit au début – ek-statiquement ab-senté dans l'éclaircie (*Lichtung*) de ce refus de sorte que celui-ci *ad*-vient (*kommt an, heran*) comme tel vers et à nous dans l'Ouvert de cette même éclaircie. Or, cet »*É-vènement*« (*Er-eignis*) – cette »sortie« – *du refus comme tel* est bien le *début* du déploiement de l'être à l'autre commencement. Ainsi convient-il maintenant de préciser ce que cet *É-vènement du refus* implique.

Le déploiement de l'être à l'autre commencement

Relevons d'abord ceci: dans la mesure où le refus s'éclaircit et se révèle en tant que tel, il n'est déjà plus un refus pur et simple. *Ad-venant* dans l'Ouvert de son éclaircie, il n'est plus dominé par le mouvement de l'éloignement, de l'*ab*-sence et du dé-tournement (*Ab-wendung*), mais il se »re-tourne« (*wendet sich um*) pour ainsi dire – bien qu'il demeure toujours déterminé par le mouvement de se retirer lui-même. Or, c'est en se re-tournant de cette manière qu'il se transforme: *ad*-venant au sein de l'Ouvert de son éclaircie (tout en se retirant à la fois), il se fait jour comme ce »phénomène« qu'est le *cèlement* (*Verbergung*) de l'estre (*Seyn*). Comme le dit Heidegger à l'occasion de son analytique des *tonalités affectives* qui »intonent«, à notre âge de la transition, le déploiement ou l'»essance« (*Wesung*) de l'estre à l'autre commencement, voire nous ab-sentent déjà dans celui-ci :

31 *Beiträge*, II. Der Anklang / L'Intonation, n° 61., p. 126.

Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Vertrauten [nämlich der Vorrangigkeit des Seienden in der Machenschaft auf dem Grunde der Verweigerung des Seyns], zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufige als das Befremdliche [...] sich erweist [...].

Doch *dieses* Erschrecken ist kein blosses Zurückweichen und nicht das ratlose Aufgeben des »Willens«, sondern weil in ihm das *Sichverbergen* des Seyns auftritt, und das Seiende selbst und der Bezug zu ihm bewahrt sein will, gesellt sich zu diesem Erschrecken aus ihm selbst sein ihm eigenster »Wille«, und das ist das jenes, was hier die Verhaltenheit genannt wird.

Die Verhaltenheit [...] [ist] die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. [...].

[Die Verhaltenheit aber wird überwachsen durch die *Scheu*]. [...]. Sie ist das alle Haltung inmitten des Seienden und Verhaltung zum Seienden durchstimmende Wesenlassen des Seyns als Ereignis.³²

L'effroi est le recul [abrupte] qui nous arrache du comportement courant qui se remet au familier [à savoir à la primordialité de l'étant dans le règne de la fabrication, qui a pour fond le refus de l'estre], [il est] le recul [qui nous place] dans l'Ouvert de l'afflux de ce qui se cèle, Ouvert dans lequel ce qui jusqu'ici avait cours s'avère être l'étrange [...].

Mais *cet* effroi n'est pas un simple [mouvement de] céder, ni l'abandon désemparé de la « volonté », mais puisqu'en lui s'ouvre précisément le *cèlement* de l'estre et que l'étant lui-même et le rapport à lui veulent être gardés, s'associe à cet effroi, à partir de lui-même, sa « volonté » la plus propre, et c'est là ce qui est appelé ici la *retenue*.

La retenue [...] [est] la tonalité affective préliminaire d'être prêt pour le refus comme donation [...].

[Mais c'est la *crainte* qui dépasse [[encore]] la retenue]. Elle est ce qui laisse être l'estre comme *Ê*-vénement ap-proprieant et qui [par là] dispose de part en part toute tenue au beau milieu de l'étant et tout rapport à l'égard de celui-ci.

Dans la mesure où le *Dasein* humain se trouve, par l'effroi, ek-statiquement absenté (*ent-rückt*) dans l'é-claircie du refus de l'estre, ce refus s'y *manifeste* donc *comme tel* (en ne cessant toutefois de se retirer) de sorte qu'il se déploie (*west*) dès lors en tant que *cèlement* (*Verbergung*) dans l'Ouvert de cette éclaircie. Or, ce cèlement de l'estre – ou l'estre en son cèlement – est alors bien un phénomène qui »af-flue« (*drängt an*) dans cet Ouvert tout en attirant le *Da-sein* par son caractère étrange et énigmatique. Ainsi le *Da-sein* ne fait pas seulement, comme dans l'effroi, reculer devant lui, mais étant pour ainsi dire fasciné par lui et en *attente* à son égard (bien que ne cessant de reculer), il *se tient vers lui* en une *retenue* (*Verhaltenheit*) qui est à la fois investie de *crainte* (*Scheu*, αἰδώς). Mais ce cèlement a pour provenance le refus en tant que *retrait extrême* de l'estre, retrait par lequel

32 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 5., p. 15 (nous soulignons).

l'estre comme »Ap-proprieement« (*Er-ignis*) rentre dans sa « propriété » en conservant par là la possibilité de se donner. C'est donc dans la tonalité de la *retenue*, investie d'effroi et de crainte, que le refus de l'estre s'intone inauguralement en tant que *cèlement* (*Verbergung*) du même estre, qui recèle et abrite (*birgt*) précisément les possibilités de sa donation. Ainsi le refus se révèle-t-il initialement dans ladite tonalité affective comme étant le *lieu* »inaugural et suprême« de la »donation de l'être« :

[...] *die Verweigerung ist die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst* [...]. Sie ereignet sich als der Entzug, der einbezieht in die Stille, in der die Wahrheit ihrem Wesen nach neu zur Entscheidung kommt, ob sie als Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann. Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehören in das Befremdliche eines anderen Anfangs.³³

[...] *le refus est la première et suprême donation de l'estre, voire même l'essance inaugurale de celui-ci* [...]. L'É-vénement appropriant de ce refus a lieu sous la forme du retrait qui [nous] fait entrer dans le silence dans lequel la vérité vient à se décider à nouveaux frais quant à son essence, si elle peut être fondée en tant qu'éclaircie pour le cèlement. Ce cèlement est le décèlement du refus, l'appartenance à l'étrangeté d'un autre commencement.

118

Dans la mesure en effet où le refus ad-vient en tant que cèlement dans l'Ouvert de son éclaircie de telle sorte que le *Da-sein*, assumant cet Ouvert, s'ouvre à lui et se tient *vers* lui, le rapport des dimensions qui sont constitutives de l'éclaircie de l'être (ainsi que de l'*Er-ignis* comme *Ap-proprieement*) se *retourne*. Au premier commencement (ainsi qu'au cours de l'histoire instituée par lui), cette éclaircie était – le mot ἀ-λήθεια l'indique bien – de l'ordre d'une éclaircie excessive qui, en son excessivité, n'admettait pas le cèlement (λήθη) et cherchait à l'écarter (ἀ-). Elle était, autrement dit, une éclaircie qui se tournait et se dressait contre le cèlement tout comme celui-ci se tournait et se dressait alors, sous la forme du refus, à son tour hostilement contre cette éclaircie comme telle: le rapport de ses dimensions était de l'ordre d'une opposition hostile. Mais maintenant, cette même éclaircie – dans la mesure où elle est éclaircie du *cèlement* et où le *Da-sein* (qui l'assume) s'ouvre et se tient vers celui-ci – est telle que ses dimensions se tournent pour ainsi dire »favorablement« l'une vers l'autre: elle n'est plus une éclaircie qui est hostile au cèlement, mais elle se déploie – comme le formule Heidegger – en tant qu'»éclaircie pour le cèlement« (*Lichtung für die Verbergung*), soit

33 *Op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 124., S. 241. Cf. aussi *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 9. p. 29. En outre: VII. Der letzte Gott / Le dernier dieu, n° 256., p. 410.

en tant qu'éclaircie qui est »favorable« au cèlement.³⁴ Heidegger la caractérise, en la distinguant de l'éclaircie au premier commencement, dans les termes suivants:

Die ἀ-λήθεια meint die Unverborgenheit und das Unverborgene selbst. Schon darin zeigt sich, dass die Verbergung selbst nur erfahren ist als das zu Beseitigende, was weg gebracht (ἀ-) werden muss. [...]

Wahrheit als Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die ἀλήθεια, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm.³⁵

L'ἀ-λήθεια signifie le décèlement et le décelé lui-même. Par là se montre déjà que le cèlement est expérimenté seulement comme ce qui doit être écarté, comme ce qui doit être enlevé (ἀ-). [...]

[La] vérité en tant qu'éclaircie pour le cèlement est par conséquent un projet essentiellement autre que l'ajlhvqeia, bien qu'il appartient précisément au souvenir de celle-ci, [tout comme] celle-ci [appartient] à celui-ci.

Comme nous venons de le dire, c'est donc à l'autre commencement que le rapport tout entier de l'éclaircie de l'être se retourne: elle n'est plus une éclaircie qui, dans sa propre excessivité, est *contre* la dimension du cèlement en cherchant à l'écarter (avec pour conséquence que l'estre [en son cèlement] se dé-tourne et se refuse). Mais elle est alors l'éclaircie *pour* le cèlement, qui est »favorable« à celui-ci. Comme telle, elle *garde (wahrt)* l'estre en son cèlement. Elle est »vér-ité«, »Wahr-heit« au sens propre du mot: elle est »die Heitere«, »la claire«, qui »éclaircit« (*heitert auf*) l'estre en son cèlement (comme on dit du ciel qu'il »s'éclaircit«, *sich auf-heitert*), sans chercher pour autant à priver l'estre de son cèlement, mais en le *gardant (wahren, √ver-)*³⁶ dans celui-ci. Cette vérité est la *vérité originelle* de l'être lui-même, i. e. de l'estre. C'est de cette vérité originelle que naît également – par l'excessivité de la dimension éclaircissante et donatrice – la vérité telle qu'elle a lieu au premier commencement, vérité qui est finalement le dé-cèlement de *l'étant* (comme tel, en son »étantité«). En ce sens, la question de la vérité de l'être lui-même (i. e. de l'estre) est bien la »question fondamentale (*Grundfrage*)« de la pensée à l'autre commencement:

119

34 C'est ici que résonne le souvenir au mot d'Héraclite : «h]° fuvsî» kruvptesqai filei' / »La nature [i. e. l'é-closure] aime à se cacher.« (Fragment B 123; nous traduisons).

35 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 226., p. 350.

36 *Ver-itas* et *Wahr-heit*, de la racine *Över*, sont apparentés à l'allemand *Wehr* qui signifie le »barrage« dans un fleuve qui en retient les eaux.

Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur Grundfrage.³⁷

La question de l'être est la question de la vérité de l'estre. Accomplie et conçue du point de vue de l'histoire destinée [de l'être], elle devient – à l'encontre de la question de l'étant posée jusqu'ici par la philosophie (la question rectrice) – la question fondamentale.

Si nous avons déterminé par là le *mode inaugural* du déploiement de l'être à l'autre commencement, il convient maintenant d'expliciter ce que ce mode inaugural implique, en suivant le développement des *Beiträge*. En guise de conclusion, nous nous contentons de quelques indications.

1) Dans la mesure où le refus se re-tourne en cèlement, l'*Ereignis*, l'Ap-propriement – qui se re-tourne alors, lui aussi et lui d'abord – laisse proprement se déployer sa »propriété«, soit le cèlement. Jetant alors son regard – telle une œillade furtive – (*öugend*) au *Dasein* mortel et le *requérant* (*er-öugend*) par celui-ci, il se l'ap-proprie, i. e. en fait sa propriété par cette tonalité affective fondamentale qu'est la retenue investie d'effroi et de crainte (tout en le rendant par cette ap-propriation *originellement* possible *comme tel*, soit comme *Da-sein* mortel ek-statiquement ab-senté, *ent-rückt*, à et dans la dimension »thanatique«, abyssale, du cèlement). Le *Da-sein* humain se trouve donc déjà ab-senté dans l'éclaircie du cèlement par ladite tonalité fondamentale, tout en l'assumant déjà sur le mode de celle-ci. Mais le cèlement provient toutefois du *refus* et demeure *affecté* par celui-ci, de sorte qu'il risque d'y rechuter. Vu cependant que le *Da-sein* est bien l'instance qui, assumant le *Là* (*Da*) de l'éclaircie, y prête son secours, l'*Er-eignis* requiert alors du même *Da-sein* d'assumer le *Là* de cette éclaircie non seulement sur le mode de la tonalité affective, mais d'accomplir un »dé-placement«, c'est-à-dire de *changer radicalement de position*: il lui réclame de quitter sa position traditionnelle (qui l'oriente sur l'étant) et de s'ab-senter (*sich entrücken*) – en accomplissant un »saut« (*Sprung*) (toute médiation faisant défaut ici)³⁸ – *proprement* au sein même de cette éclaircie du cèlement, pour être alors *proprement* le *Là*, *Da*, de cette éclaircie *pour* le cèlement (et pour être ainsi lui-même *proprement* le *Da-sein*, soit celui qui, en son être, assume ek-statiquement le *Da*, le *Là*, de la vérité abyssale de l'estre). Ce faisant, le *Dasein* se verra placé dans l'Oouvert de cette éclaircie en toute son *amplitude*: il se verra placé *entre* le premier commencement (le refus qui »est« été, ist *gewesen*, i. e. qui *est* encore [sur le mode de son accom-

37 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 2., p. 6. Concernant la différence entre la »question rectrice (*Leitfrage*)« du premier commencement et la »question fondamentale (*Grundfrage*)« de l'autre commencement, cf. aussi III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 91., p. 179, et n° 85., p. 171.

38 Ce »saut« est l'objet de la section IV des *Beiträge*, intitulée Der Sprung / Le saut.

plissement]) et l'autre commencement (le cèlement qui *ad-vient* [en tant que dé-cèlement du refus comme refus]). En séjournant ainsi instamment dans l'Oouvert de cette éclaircie tout entière, le *Dasein* la *sup-portera* (au double sens du mot), i. e. la soutiendra et l'endurera d'un bout à l'autre, tout en l'ouvrant proprement, par son *pro-jet ek-statique* (*ek-statischer Entwurf*), en toutes ses dimensions. Ce n'est que par cette prise en charge par le *Da-sein* ekstatico-projectif que l'éclaircie de l'être se trouve *fondée* en tant qu'éclaircie du *cèlement*. Ce n'est en effet que par là qu'elle se trouve portée proprement à son être et gardée en celui-ci:

[...] [das] Wesen des Seins [...] braucht [uns], [...] sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seins.³⁹
Das *Da-sein* ist die Gründung der Wahrheit des Seyns.⁴⁰

[...][l']essence de l'être [...] a besoin [de nous], [...] en tant que, supportant le *Da-sein* jusqu'au bout, nous l'endurons et le fondons en tant que la vérité de l'être.
Le *Da-sein* est la fondation de la vérité de l'estre.

Le *Da-sein* – qui a été déjà rendu possible, soit »ap-proprié«, *comme tel* par le tournant de l'*Er-eignis*, i. e. de l'*Ap-proprieement* – est donc dès lors absenté ek-statiquement dans toute l'*amplitude* de l'espace temporel du même *Ap-proprieement* (qui est en train de se re-tourner en passant du premier commencement à l'autre commencement) – tout en le laissant se déployer *proprement*, par son pro-jet ek-statique, en son tournant.

2) Mais le cèlement (*Verbergung*) de l'estre est bien ce qui *recèle* (*birgt*) les possibilités à venir: il est pour ainsi dire le sein caché qui les fait *maturer* pour les dispenser (*verschenken*). Ainsi ce même cèlement ne viendra pleinement à son propre être – celui d'être *gros* desdites possibilités – que dans la mesure où il se trouvera proprement *libéré* (*freigegeben*) comme tel. Cette libération s'accomplit – et Heidegger de suivre ici le poète Hölderlin – par le *langage* en tant que *juste mot* qui

39 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 16., p. 44. Heidegger dit aussi: »Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf dass er seine äusserste Bestimmung als *Da-sein* vollbringe.« »L'estre a besoin de l'homme pour qu'il se déploie, et l'homme appartient à l'estre afin qu'il accomplisse sa destination la plus extrême en tant que *Da-sein*.« (*Op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 133., p. 251). En outre: »Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur, wo und wann *Da-sein*. *Da-sein* 'ist' nur, wo und wann das Sein der Wahrheit.« / »La vérité de l'être et ainsi celui-ci lui-même ne se déploie que [là et alors] où et quand il y a *Da-sein*. [Quelque chose comme le] *Da-sein* n'est que [là et alors] où et quand [il y a] l'être de la vérité.« (*Op. cit.*, loc. cit., n° 140., p. 261). Cf. aussi loc. cit., n° 122., p. 239.

40 *Op. cit.*, III. Das Zuspil / Le jeu réciproque, n° 83., p. 170. Cf. aussi la brève caractérisation, par Heidegger, de la »fondation« (*Gründung*): »Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das *Da-sein*)« / »La fondation de la vérité en tant que la vérité de l'estre (le *Da-sein*)« (*Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 3., p. 9). Cela veut dire que la vérité se trouve fondée en tant que vérité de l'estre par le fait que le *Da-sein* est proprement le *Da*, le *Là* de celle-ci (par quoi le *Dasein* se trouve fondé à son tour en tant que tel).

nous vient en s'accordant à nous par un don, i. e. une faveur (*Gunst*) – le langage comme juste mot étant, comme le formule Heidegger, »le mode le plus propre de l'É-vénement appropriant« (*die eigenste Weise des Er-eignisses*)⁴¹. Autrement dit: ce n'est que par le mot libérateur (auquel la parole humaine doit répondre) que l'*Er-eignis* en tant qu'É-vénement de l'être comme *cèlement*, se *dégage* pleinement. Vu que le mot accomplit ici la libération de l'estre en son *cèlement* (*Verbergung*), il est – comparable à l'*appel de la conscience morale* (*Ruf des Gewissens*) dans l'»Analytique existentielle« de *Être et Temps*, qui ouvre au *Dasein* la *factivité* de son être⁴² – de l'ordre d'une *voix silencieuse* qui provient du silence et qui nous oblige à faire silence. Or, ce mot – s'accordant par une *faveur* – est d'ordre *divin*: il est l'*intervention du dieu* lui-même. Heidegger nomme ce dieu, dans les *Beiträge*, le »dieu ultime« (*der letzte Gott*) ou le »dieu extrême« (*der äusserste Gott*)⁴³. Ce dieu est en effet quelque chose d'ultime et d'extrême dans la mesure où il *achève* l'*Er-eignis*, l'É-vénement du re-tournement du refus en *cèlement* (tout en se révélant par là, rétrospectivement, comme celui qui, à vrai dire, l'a aussi »intoné« inauguralement par les tonalités affectives).⁴⁴ Son langage est de l'ordre d'un *appel silencieux* et du *faire signe* (*Winken, σημαίνειν*)⁴⁵. L'appel silencieux de l'ultime dieu se révèle donc ici être ce qui, en dernière instance, ap-propre (*eignet zu*) le *Dasein* à son appartenance (*Zugehörigkeit*) (sur le mode de l'écoute, *Hören*) à l'estre comme É-vénement *ap-propriant* (*Er-eignis*), de sorte que le *Dasein* – séjournant

122

41 Heidegger caractérise le langage en tant que juste mot qui *dit, sagt*, i. e. montre et laisse apparaître, comme suit: »Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend.« / »La Dite reposant dans l'appropriement est, en tant que monstration, le mode le plus propre d'approprier. L'appropriement est disant.« (dans »Der Weg zur Sprache«, dans: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA I, 12, p. 251 / dans »Le chemin vers la parole«, dans: *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par J. Beaufret, W. Brokmeyer et F. Fédiér, Gallimard, Paris 1976, p. 251. [fr. *dire*, lat. *dicere*, all. *sagen* sont étymologiquement apparentés au grec *deiknvnai*, »montrer« [cf. all. *zeigen*, »montrer«].])

42 Cf. notre article intitulé »Gewissen und Wahrheit. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens (*Sein und Zeit* §§ 54–62)«, dans: *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993. p. 327–349 / »Conscience et vérité. L'interprétation existentielle de la conscience chez Martin Heidegger (Être et Temps §§ 54–62)«, dans: *Rivista portuguesa de filosofia. A herança de Heidegger / Heideggers Heritage*. Director / Editor Joao J. Vila-Cha. Tomo LIX, 2003, Fasc. 4, Praga / Portugal, p. 1051–1078.

43 La section VII des *Beiträge* a pour titre: *Der letzte Gott*, »L'ultime dieu«. Cette formule revient à plusieurs reprises dans le texte de cette section. La formule »der äusserste Gott« se trouve op. cit., VII., n° 255., p. 408.

44 Heidegger parle, au début des *Beiträge*, du »tremblement« (*Erzitterung*) – i. e. de la vibration tonale – de l'estre, qui s'accroît jusqu'à être l'»aube du dieu des dieux« (*Götterung des Gottes der Götter*). (Op. cit., I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 1., p. 4).

45 Cf. op. cit., VII., 255., p. 407 sq. Le mot »*winken*«, *shmaivnein*, fait écho au fragment B 93 d'Héraclite : ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖον ἔστι τὸ ἐν Δέλφοις, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. »Le seigneur auquel appartient l'oracle à Delphes, ni dit ni cache, mais il fait signe.«

au sein de l'Oouvert de l'éclaircie du cèlement – se trouve alors placé devant les »signes« (*Winke*) de l'ultime dieu.⁴⁶

3) Étant approprié de cette manière à l'éclaircie du cèlement, le *Da-sein* ne fait alors pas seulement projeter ek-statiquement celle-ci dans l'Oouvert, mais il s'engage déjà et dès toujours à *faire œuvre*, soit à abriter (*bergen*) cette éclaircie du cèlement dans la »solidité« de quelqu'étant de la terre (*erdhaft Seiendes*) (langage, chose, œuvre d'art...) ⁴⁷ pour que le cèlement de l'estre (recélant les possibilités à venir) y soit *abrité* (*geborgen*) et *gardé* (*verwahrt*).⁴⁸ Par là, le rapport entre le cèlement et l'éclaircie se »concrétise«: il apparaît, selon les *Beiträge*, comme le rapport (encore litigieux) entre *la terre et le monde*⁴⁹ ou encore, selon les *essais tardifs de Heidegger*, comme le rapport (*apaisé*) entre *la terre et le ciel*.⁵⁰ Dans la mesure où le *Dasein* – à l'écoute du mot libérateur – abrite, en œuvrant, l'éclaircie du cèlement dans la solidité de l'étant de la terre, il achève la *fondation* de l'éclaircie du cèlement et par là la fondation de l'autre commencement.⁵¹

46 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 39., p. 82: »Sie [die Zukünftigen] übernehmen und verwahren die durch den Zuruf erweckte Zugehörigkeit in das Ereignis und seine Kehre und kommen so vor die Winke *des letzten Gottes* zu stehen.« / »Ils [ceux qui sont à venir] prennent sur eux et gardent l'appartenance, éveillée par l'appel, dans l'appropriement et dans son tournant, et viennent ainsi se tenir devant les signes *du dernier dieu*.«

47 Cf. *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 32., p. 70.

48 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 244., p. 390 ; cf. n° 243., p. 389. Cf. aussi I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 32., p. 70.

49 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 244., S. 391. Heidegger a pensé ce rapport également – et avant tout – dans son essai intitulé »Der Ursprung des Kunstwerks« (1935/6), dans: *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 5, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 1–66 / »L'origine de l'œuvre d'art«, traduit de l'allemand par W. Brokmeier, dans: *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 13–89. Heidegger dit de cet essai qu'il appartient essentiellement aux *Beiträge* (cf. *Beiträge*, V. Die Gründung / La fondation, n° 247, p. 392).

50 Par ex. dans: 1) »Bauen Wohnen Denken« (1951), dans: *Vorträge und Aufsätze* (1954), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 7, 2000, p. 151 sq / »Bâti, Habiter, Penser«, dans: *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par A. Préau et préfacé par J. Beaufret, Gallimard, Paris 1958, p. 176 sq; 2) »Das Ding«, dans: *op. cit.*, p. 179 sq / »La chose«, dans: *op. cit.* p. 212 sq; 3) »Hölderlins Erde und Himmel« (1959), dans: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 4, 1981, p. 152–181 / »Terre et ciel chez Hölderlin«, traduit par F. Fédier, dans: *Approche de Hölderlin*, traduit de l'allemand par H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Gallimard, Paris 1973, p. 195–237. – Nous avons donné une interprétation de cette double transformation du rapport entre l'éclaircie et le cèlement dans notre ouvrage intitulé *La question de la vérité* (*Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*), Collection Philosophie – GENOS, Éditions PAYOT-Lausanne (Suisse), 2001, p. 252–284.

51 Nous remercions Monsieur Emmanuel Mejia de la relecture de notre texte du point de vue du français ainsi que de ses remarques stimulantes au niveau philosophique.

Karel Novotný

GRENZEN DER KLASSISCHEN PHÄNOMENOLOGIE: DAS ANTLITZ BEI E. LÉVINAS UND DAS GEBEN, *LA DONATION*, BEI J.-L. MARION

Grenzen der Phänomenologie ist ein Thema, das in der Phänomenologie-Kritik bei Emmanuel Lévinas klar zum Ausdruck kommt. Welche Grenzen sind für die klassische intentionale Sinn-Analyse klar gezogen, was wird durch diese Methode nicht analysierbar? Das *il y a*, d.h. das unpersönliche Sein, das eben nach Levinas keinen Sinn hat. Aber auch das Leben, insofern es der Transzendenz des absolut Anderen ausgesetzt wird und dieser nicht verschlossen ist, und insofern es in dieser als ethisch charakterisierten Beziehung einen gewissen Sinn-Überschuß gibt, der eine klassische Analyse der Sinn-Gegebenheit in der »Sinnggebung« durch meinendes Bewusstsein nicht ermessen kann. Ich werde von diesem ethischen Grund-Bezug bei Levinas ausgehen, so wie er gegen die Phänomenologie der Repräsentation gewonnen wird, um die analogische Bewegung bei Jean-Luc Marion einzuführen, die allerdings nicht zur Begrenzung, sondern Ent-Grenzung der Phänomenologie führt. Der Begriff der Phänomenologie und des Phänomens selbst wird dabei tiefgreifend umgewandelt. Dieser Umwandlung der Phänomenalitätsauffassung bei Marion gilt unseres Interesse in diesem Aufsatz.

125

Das, worauf es dieser Phänomenologie diesbezüglich ankommt – das letzte Prinzip der Phänomenalität, nämlich das Geben, *la donation*, als ihre universale Bedingung jedes Phänomens, ist nach Marions wiederholten Behauptungen selber nicht gegeben. Daher stellt sich eine Frage, ob sich das Geben, *la donation*, dem Prinzip der Phänomenologie entzieht? Wie wird dieses Prinzip rechterefer-

tigt? Wie wird rechtfertigt die Grenze der neuen Phänomenologie? Wenn jede Rechtfertigung in einer Phänomenologie (in der alten, klassischen, oder neuen, radikalisierten) durch die Analyse der Phänomene selbst zu leisten ist, soll die Phänomenologie ihre Grenze – die Nicht-Gegebenheit, Nicht-Phänomenalität des Gebens selbst – an den Phänomenen selbst ausweisen. So geht auch Jean-Luc Marion vor, der von der Analyse der sogenannten gesättigten Phänomene ausgeht. Nach dieser Analyse J.-L. Marions bleiben die *donation* und das Phänomen prinzipiell unterschieden, das Verhältnis zwischen beiden wird allgemein auf folgende Weise charakterisiert: das Phänomen ist eine Entfaltung des Appells durch die Antwort in dem Menschen, der auf den Appell antwortet. Unsere Hypothese wäre: Das Geben wird als Phänomen nicht gegeben, es phänomenalisiert sich, ist aber im Phänomen als es selbst, als Geben nicht gegeben. Das wäre die (einzige) Grenze der Phänomenalität und der Phänomenologie. Um an diese Grenze der Phänomenologie zu gelangen, d.h. das Geben selbst zu erreichen, müssen wir eine phänomenologische Gegen-Methode betätigen. Die Phänomenologie hat den Zweck, sich selbst gegenüber dem Geben zurückzunehmen, um es zu erreichen. Daher *Gegen-Methode*. Die Grenze der Phänomenalität ist ihr Prinzip: das Geben. Um es zu erreichen, muss Phänomenologie bis zur eigenen Selbstverneinung radikalisiert werden, um einerseits nur Phänomene »von sich aus und durch sich selbst« erscheinen zu lassen, ohne ihnen (metaphysisch) einen Grund zu substruieren, um aber andererseits doch dem Erscheinen aller Phänomene das Geben selbst als Prinzip oder universale Bedingung zugrundezulegen.

126

Das Paradox der Phänomenologie J.-L. Marions würden wir so formulieren: alles erscheint, wird Phänomen, insofern es gegeben wird, also von daher gibt es a priori keine Grenze dafür, was Phänomen werden kann: sogar der Tod, der Geburt, der Gott haben – als Grenzphänomene – eigene Phänomenalität, insofern sie sich geben. Um aber dieses »insofern«, diese universale Bedingung aller Phänomenalität zu enthüllen, muss die Phänomenologie so radikalisiert werden, dass sie selbst genauso wie das Phänomen als Antwort des donatairs, des Empfangenden sich selbst zurücknehmen muss, also praktisch muss die Phänomenologie sich selbst verneinen, um das zu erreichen, was außerhalb ihrer Grenzen liegt, also was phänomenologisch eben unerreichbar zu sein scheint. Wir haben in Phänomenologie nur Phänomene, nicht aber das Geben selbst. Es sei denn das gesättigte Phänomen ist eben diese Entfaltung des Gebens, die die Radikalisierung der Phänomenologie ermöglicht, vom Phänomen aus über dessen Grenze einen Schritt zu machen – bei Lévinas war dieser Schritt keine Phänomenologie mehr, sondern ethische Beziehung des Lebens, die eine ethische Rede erfordert, die über die Phänomenologie hinausgeht. Wie ist das bei Marion?

I. Einführende Gegenüberstellung

In einer Fußnote finden wir bei Lévinas eine Formulierung, die seine Bemühungen in Philosophie auf eine Weise zum klaren Ausdruck bringt, so wie ein Fragment auf das Ganze in sich hindeutet. Ich wähle dieses Fragment als Auftakt für mein Exposé aus, weil es sich auf eine der zentralen Fragestellungen der Phänomenologie schlechthin, ja in Lévinas Augen sogar der westlichen Philosophie überhaupt bezieht. Wenn die klassische Phänomenologie davon ausgeht, daß »Erscheinen und Scheinen dem Sein koextensiv« ist, dann möchte demgegenüber Lévinas die Frage stellen, ob »die Möglichkeiten des Geistes dadurch erschöpft sind«? Er fragt, ob der Geist doch nicht »das Sein übersteigt«? Sein Anliegen ist also dabei nicht so sehr, das Erscheinen und Scheinen vom Sein zu trennen, sondern diese Korrelation gelten zu lassen, aber in gewissen Grenzen eben, um jenseits oder auch diesseits dieser Korrelation zu anderen Bezügen zu durchbrechen, die für den Menschen wesentlich sind. Denn diese Fußnote setzt fort: »Die westliche Philosophie vermochte von diesem »über« (trans) sprechen, jedoch erklärte sie es sofort für eine Idee, d.h. sie interpretierte es in Seinsbegriffen und dadurch unterwarf sie den Gott der Ontologie.« Und Lévinas schließt dieses Fragment unmissverständlich ab: »Unser Versuch schreitet in genau umgekehrte Richtung.«¹

Jean-Luc Marion gab bekanntlich seinem frühen Projekt den Titel »Gott ohne Sein«, *Dieu sans l'être* gab,² so dass es sich anbietet, die Nähe zum gerade zitierten Gedanken aus dem Fragment in die Augen springen. Während aber Lévinas den Ansatz zu dem Jenseits des Seins eben nicht mehr im Rahmen der phänomenologischen Korrelation situiert und diesen Rahmen eindeutig verlässt, indem er der Phänomenologie Grenzen setzt, scheint sich Marion dafür entschieden zu haben, »in genau umgekehrte Richtung schreiten zu versuchen« und eine andere phänomenologische Korrelation zu universalisieren: sofern etwas gegeben wird, hat es damit auch eigene Phänomenalität. Das Kriterium der Phänomenalität ist Gegebenheit. Gott hat eigene Phänomenalität, die Offenbarung, die Phänomenalität wird daher in gewisser Weise entgrenzt, gewisser Einschränkungen soll sie loswerden, z.B. der sinngebenden Intentionalität, oder des Verstehens, um auch das erscheinen zu lassen, was jenseits des Entwurfs eines verstandenen Sinnes sich trotzdem gibt. Die Grenzen der klassischen Phänomenalität, die Grenzen der Phänomenologie sind durchbrochen. Bei Lévinas wird die klassische Phänomenalität durchbrochen durch etwas, was nicht erscheint – das, was im Gesicht des anderen Menschen die Phänomenalität des Gesichts zerreiht, verdrängt, er-

1 E. Lévinas, »Sprache und Nähe«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, S. 272, Anm.

2 J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

scheint selber nicht. Es gibt ein An-sich, das phänomenal, als Phänomen nicht gegeben wird: das Unendliche. Dieses Schema wird bei Marion umgeworfen: alles ist gegeben, und insofern es gegeben ist, hat es eigene Phänomenalität.

In beiden Fällen, bei Lévinas und bei Marion, wird beansprucht, »phänomenologisch vorzugehen«, in beiden Fällen stößt die Phänomenologie auf das Gegebene, einmal ist das Gegebene das, was die Grenze der klassischen Phänomenologie markiert, die dann bei Lévinas zur Grenze der Phänomenologie *tout court*, als solcher wird, das andere Mal aber ist im Gegenteil das Gegebene als eine Falte (*le pli*) aufgefasst, deren Entfaltung erst der Phänomenologie – gegen ihre eigene Vorurteile–ihre Möglichkeiten aufweisen und sie auch in der Tat immens erweitern soll: bis zur Gegebenheit, also Phänomenalität des Unendlichen. Während in einem Ansatz das Gegebene und das Phänomenale im Gegensatz zueinander stehen, sind beide im anderen Ansatz korrelativ, sie gewinnen neuen Sinn, das Phänomen soll aus dem Gabevorgang hervorgehen, sein Sinn soll also aus seinem Gabevorgang und nur aus ihm genommen werden. Die immense Erweiterung des Sinnes der Phänomenalität, bis zur Phänomenalität des Unendlichen, soll exklusiv aus dem Gegebenen in seinem Gabevorgang gewonnen werden. Die Frage ist dann, wogegen richtet sich diese Exklusivität, was muss ausgeschlossen werden, damit sich die Phänomenalität auf alles Gegebene ausbreitet. Und woran erkennt man, dass etwas gegeben, also phänomenal ist. Wo beginnt und endet die Gegebene? Hat es keine Grenzen?

128

Von diesem Punkt aus, vom Gegebenen, wollen wir ausgehen. Was ist nicht gegeben? Wie wäre es mit dem einfachen Datum (punktuell, ohne Ausdehnung und Tiefe), dem Roten in aktueller Impression? Ist es dem Bewusstsein erst in und durch eine Retention, oder schon vor der Retention gegeben? Lévinas scheint die klassische Phänomenologie bei Husserl so zu interpretieren, dass man vom Gegebenen im engeren Sinne nur bei der Urimpression eines Ichfremden sprechen kann, das sofort in das Bewusstsein aufgenommen wird und dadurch den Status des Gegebenen verliert. In dem Sinne gibt es im Bewusstsein nichts rein Gegebenes, das Gegebene wird als das und jenes aufgefasst, es bleibt nur eine Spur des ursprünglich Ichfremden im Phänomen, im Bewusstsein.

»... die Urimpression ist die Nicht-Idealität in ausgezeichneter Weise. Die unvorhersehbare Neuheit von Inhalten, die dieser Quelle allen Bewusstseins und allen Seins entspringen, ist Urzeugung, Übergang von Nichts ins Sein (in ein Sein, das sich in Sein-für-das-Bewusstsein modifiziert, ohne sich aber jemals zu verlieren), Zeugung, die es verdient, absolute Tätigkeit genannt zu werden, *genesis spontanea* (Hua X, 100); aber zugleich ist sie erfüllt über alle Vorhersicht, alle Erwartung, alle Anlage und alle

Kontinuität hinaus; sie ist daher ganz Passivität, Rezeptivität eines 'Anderen', das das 'Selbe' durchdringt, Leben und nicht 'Denken'...«

Das scheint das Motiv zu sein, warum Lévinas das Gegeben dem Phänomen gegenüber setzt: im Gegebenen durchdringt das Andere in das Selbe. Sobald sich aber das Gegebene phänomenalisiert, bleibt nur eine Spur des Anderen im Selben. Marion scheint dasselbe Motiv in die Phänomenologie hinein nehmen zu wollen. Jedes Phänomen ist eine Spur des Gebens, seines Gebens. Das Geben integriert alles in sich. Gibt es etwas, was sich nicht gibt? Also eine Transzendenz gegenüber dem Geben, das als Spur die Phänomenalität der Phänomene, alles Phänomenale ausmacht? Gibt es etwas, was sich nicht phänomenalisieren kann?

Etwas, was sich nicht gibt, kann es nicht geben. Nun, es geht um das Projekt *Gott ohne Sein*, also es geht nicht um »es gibt« im Sinne des Seins, sondern des Gebens, das nicht über das Sein präjudiziert: die Phänomenologie hält sich in den Grenzen des Gegebenen, die nicht überschritten werden sollen. Also doch eine strenge Grenze: das Geben darf in Phänomenologie Marion nicht in irgendeinen Gebenden *gegründet* gebunden, darauf hin wie auf seinen Grund metaphysisch überschritten werden. Eine Grenze wird also immer gezogen also, aber wie? Bei Lévinas können wir gelesen, bis zur gewissen Grenze kann uns die phänomenologische Analyse hinführen, dann aber setzt die ethische Rede ein.³ Wie ist das mit der Grenzziehung, die die neue, radikalisierte Phänomenologie installiert, bei Marion?

129

II. Über die Grenzen der Phänomenologie zu reflektieren.

1. Lévinas: Das Meinen der intentionalen Phänomene und die Nähe als Gegebenheitsweise

Eine Stelle ist uns in diesem Zusammenhang aufgefallen, im Aufsatz »Sprache und Nähe«, von dem wir auch für die Charakteristik der Position Lévinas ausgehen werden, um den Kontext der Rede vom Gegebenen zu bestimmen.

»Wollen wir im Fragen und Forschen weiterkommen,« sagt er da, »über die Phänomenologie hinaus und ihr Prinzip der anschaulichen Evidenz, dann werden wir erneut vom Gegebenen ausgehen müssen, das die Autorität wieder nur daher haben würde, dass es *als* Gegebenes genommen wäre.«⁴ Um den Sinn dieses Im-

3 E. Lévinas, »Sprache und Nähe«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, S. 264.

4 Ebd., S. 264. Die Übersetzung habe ich modifiziert.

perativs das Gegebene als Gegebenes zu nehmen getreu wiederzugeben, müssen wir kurz auf den Kontext eingehen, in den er in diesem Aufsatz eingebettet wird.

Das Sinnliche ist ein Durchgang zum Anderen, das Sinnliche als Erlebnis gibt etwas, was vom Erlebnis selbst unterschiedlich ist. Einmal ist dieses Geben Erscheinen, einmal nicht bei Lévinas, der hier in diesem Fall von der Nähe spricht, während dort das Sinnliche im Erlebnis als etwas identifiziert wird, was als eine Eigenschaft des Erkannten im Erkenntnis funktionieren wird. Dies betrifft mich nicht persönlich sozusagen, während die sinnliche Nähe mich ergreift, »hier ist das Leben«, sagt Lévinas, während dort nur Identifikation im Gange war, die einem Erkenntnisinteresse vielleicht dienen wird, jetzt aber einfach nur in ihrem Vorkommen registriert wird, es ist da, es kommt vor – immer schon als etwas. Dieses als etwas weist auf ein Meinen zurück, das Lévinas zufolge in der Husserlschen Analyse auch die untersten, basalsten Weisen des Erscheinens charakterisiert – auch das zusammenhangloses Auftauchen der ununterscheidbaren Gegebenheitsmomente im Fluss des Aufscheinens, *apparaître* der *apparences*, ist bereits ein Identifizieren, ein etwas als etwas Auffassen, sei es auch im passiven Geschehen der Selbstkonstitution der »Zeit-Objekte« im inneren Zeitbewusstsein. Dagegen die Urimpression als Empfindung, in der ich mit dem Empfundenen so koinzidiere, dass ich von ihm ergriffen bin, ohne es mich zu unterwerfen und in dem Sinne erreichen zu können, ist ein Stück meines Lebens. Der empfindungsmäßige, sinnliche Kontakt ist in der Nähe so unmittelbar, so aufdrängend, dass das Erleben es nicht schafft, sich etwas als etwas erscheinen zu lassen. Es ist in dem Kontakt so passiv, dass ihm kein, für die Erscheinung von etwas nötiger Abstand gegönnt wird, schon bin ich im Sichtbaren, Tastbaren, Essbaren, Riechbaren, allerdings ohne seine Andersheit mir gegenüber eliminieren zu können. Auch dieses Andere (und nicht nur Der Andere) erscheint aber laut Lévinas nicht, denn es wird nicht aus der elementaren Distanz des Bewusstseins als etwas identifiziert. Ist überhaupt so etwas möglich, muss man sich fragen. Welche Beispiele gibt Lévinas denn dafür?

Er spricht zwar schon davon, dass »mit den Augen essen« kein bloßes Metapher sei, und dass also bei jedem Sinn der Sinne so etwas passiert, doch der wahre Punkt des Durchbruchs ist bekanntlich das Antlitz als diesmal Metapher für jede ethische Beziehung der Nähe, die natürlich nicht nur im Tasten, Berühren mit der Haut geschieht. Um die Transzendenz in der Sinnlichkeit zu gründen, ohne die Vermittlung des Aufscheinens, *apparaître*, ist Lévinas bereit, auch und gerade dem Beißen und Kauen das Transzendenzverhältnis zuzuschreiben. Das Verhältnis zu dem, was mir die Welt als Nahrung bietet, geschieht diesseits oder jenseits des Erscheinens ebenso, wie das ethische Verhältnis zum anderen Menschen. Doch den Ursprung der nichtphänomenalen Transzendenz situiert Lévi-

nas in den Kontakt mit dem Antlitz, also in die Beziehung des Berührens und Berührtwerdens zu dem, was zärtlich ist und eine Zärtlichkeit erfordert und dem also nur in der Welt der Menschen begegnet werden kann. Wenn es noch Zweifel gibt darüber, welchen Status die Reduktion des ursprünglichen Bezugs zur Wirklichkeit auf das Berühren hat – dass es nämlich nur in ihm, oder von ihm aus, das rein sinnlich Empfindbare, also das Gegebene gibt, das *als Gegebenes* genommen wird, dann ist es hilfreich den Schluss dieses Abschnittes zu lesen, wo es Lévinas ganz ausdrücklich sagt: Dieses Nehmen ist kein Korrelat des Erscheinens, keine Phänomenologie, sondern Ethik. Der Andere erscheint ursprünglich nicht, seine ursprüngliche Gegebenheitsweise ist nicht phänomenal vermittelt, also ist nicht phänomenal. Punkt. Es gibt hier keine phänomenale Falte, die auf eine phänomenologische Weise zu entfalten wäre. Das aber scheint aber eben für Marion wesentlich für das Erscheinen zu sein, wenn er dezidiert seinen Ausgangspunkt in der Verallgemeinerung solcher Gegebenheitsweisen unter dem Titel »gesättigtes Phänomen« situiert.

2. Gabevorgang als Sättigung des Meinens?

Der erste Schritt der Verallgemeinerung des Begriffes des Gegebenen scheint Jean-Luc Marion damit zu machen, wenn er nicht nur das signitive Meinen, sondern auch sein Korrelat, das bloß signitiv Gemeinte, auch als Gegebenes interpretiert. Die klassische Opposition, von der Lévinas ausgeht als von einer Voraussetzung der klassischen Phänomenologie, nämlich der Gegensatz zwischen dem Auffassen und dessen sinnlich gegebenen Inhalt, verschwindet in der Analyse J.-L. Marions. Das bloß Gemeinte muss doch auch gegeben werden. Aber wie? Das ist doch nicht dieselbe Gegebenheitsweise? Sicher ist es nicht gegeben in der Sinnlichkeit der Empfindungen, denn deren Absenz im Erlebnis definiert eben das Erlebnis des bloß signitiven intentionalen Aktes. Bloß signitiv Gemeintes ist klassisch in der Entgegensetzung mit der Erfüllung durch sinnlich gegebene Inhalte in der sinnlichen Anschauung abgehoben. Soll allerdings beides aufeinander bezogen werden können, dann nur deshalb, dass beides, beide Korrelate, das Korrelat des signitiven als auch das Korrelat des anschaulichen Aktes, irgendwie gegeben wird, nicht nur eines, das der sinnlichen Anschauung. Denn *einfach gegeben* wird eigentlich kein *Korrelat*, die Relation ist eben durch ein Meinen vermittelt. Nicht einmal sinnliches Datum ist ja einfach gegeben, sondern auch das Datum konstituiert sich als Einheit, als Zeit-Objekt, wie wir gerade bei Lévinas gesehen haben.

Also die von Marion in Anspruch genommene Erweiterung des Begriffes des Gegebenen muss eigentlich als eine klare Verabschiedung des naiven Konzeptes des Gegebenen und dessen Ersetzung durch einen operativen Begriff verstan-

den werden, dessen jeweilige Bedeutung von Kontext zu Kontext wechselt, nie aber auf ein »rein sinnlich Empfindbares« zurückverweist, mit dem Lévinas, wie wir gesehen haben, doch wirklich rechnet, denn er bezieht sich darauf durchaus positiv, empiristisch, würde man fast sagen. Was wird durch diese Entgrenzung/Ersetzung des Gegebenen bei Marion phänomenologisch gewonnen? Eine ganze *neue* Phänomenologie. Alles ist dort gegeben, obwohl nicht alles ercheint, diese Worte haben aber eine neue Bedeutung. Welche?

III. Jean-Luc Marion: Gabevorgang als Bedingung und seine Unbedingtheit

Die Phänomenalität ist in dieser Phänomenologie insofern grenzenlos, alles zeigt sich insofern auf eigene Weise, inwiefern es gegeben ist. Was nicht gegeben ist, davon hat es vielleicht keinen Sinn zu sprechen. Sobald wir von etwas sprechen, ist es *eo ipso* gegeben, hat eigene Art Phänomenalität. Dies gilt trotz dem Umstand, von Marion hervorgehoben wird, dass das Gegebene letztlich in der Sprache nicht als es selbst ausdrückbar ist.⁵

Gibt es noch eine Grenze der Phänomenalität, eine Grenze der Phänomenologie, auch der radikalisierten? Wir finden im *Etant donné* einen Hinweis auf eine mögliche Grenze, die wir zu verfolgen versuchen.

132

Warum ist das Geben, der Gabevorgang die Grenze der Phänomenologie? Weil er selber nicht erscheint, er gibt die Phänomene, selber aber nicht erscheint. Das Prinzip der Phänomene bleibt jenseits der Phänomenalität. Um zu diesem Prinzip als dem letztem Prinzip zu gelangen, muss radikalisierte Reduktion ausgeübt werden. Die kritische Frage dann lautet: inwiefern ist die Gegen-Methode der radikalisierten Reduktion noch eine phänomenologische Methode?

Der Ausgangspunkt ist insofern phänomenologisch, als die Analyse von einer konkreten Erscheinung des Erscheinen, von einer *cogitatio*, ausgeht. In einem Erlebnis hat sich etwas auf gewisse Weise gezeigt. Die eigentliche Methode der radikalisierten Phänomenologie Marions kommt danach: und sie besteht darin, nachträglich nicht nur das Erscheinende noch einmal in seinem Erscheinen zu zeigen, sondern dieses Erscheinen selbst abzuheben, das das Erscheinende uns im Erlebnis auf eine bestimmte Weise gegeben hat. Es ist eine Gegen-Methode, weil sie diese bestimmte Gegebenheitsweise von den unangebrachten Deutungen befreien will. Worauf stützt sich diese Methode, auf die einzelne *cogitatio* als das sich zeigenden Zeigen oder auf das Ideal der reinen Gegebenheit in diesem

⁵ Ich danke für diesen Hinweis Giuseppe di Salvatore.

Zeigen? In der transzendentalen Reduktion Husserls ist das Sichzeigen des Zeigens als reines Phänomen gefasst: das Erlebnis, in dem sich etwas zeigt, wird zum Phänomen, zum etwas Sichzeigenden, nur aufgrund der *Epoché* und Reduktion, das Erlebnis zeigt sich sonst, von ihm aus, nicht. Es wird zum reinen Phänomen, insofern es reduktiv von der Interpretation befreit wird, die es als Erlebnis als psychische Realität setzen würde. Reine Selbstgegebenheit soll sich dem reduktiven Blick des Phänomenologen zeigen, das ist das Selbstzeigen des Erscheinens. Warum ist dieses Modell für Marion unzureichend, warum muss die Reduktion radikalisiert werden?

I. Das gesättigte Phänomen als aus der Phänomenologie hinausweisende Instanz dessen, was jenseits der Phänomenologie sich gibt: des Gebens selbst

Welche Rolle spielt dabei das gesättigte Phänomen? Wir konnten bisher eher eine Dekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit verfolgen, die dem Sichgeben des Sich-zeigens im Wege stehen könnten. Wir haben den Eindruck, dass die Phänomenologie hier einen Umweg gehen muss, um zum echten Phänomen, also zum Erscheinen als solchem im Sinne dessen, was in sich und aus sich selbst erscheint, zu gelangen. Es scheint, dass die Antwort auf das gesättigte Phänomen, das mich anspricht, zum Beispiel im Gesicht des anderen Menschen, nicht nur mich als den Verantwortlichen erst installiert, sondern auch mein Zugang zum Sich-zeigen ermöglicht, ohne den Umweg der Reduktionen. Das gesättigte Phänomen bezeichnet die folgende Situation: Ich bin ergriffen durch den Überschuss am Sinn gegenüber meinen Möglichkeiten zu verstehen. Bei Lévinas ist das kein Phänomen, das mich in einer solchen Situation anspricht, sondern die Situation ist eben die der »Auflösung des Erscheinens« durch den Appell, der daher an mich geschieht diesseits des Mediums der Phänomenalität, wobei man sagen kann, dass dies gerade, im gewissen Sinne, auch bei Lévinas, ein anarchisches Prinzip oder Ursprung aller Phänomene ist.⁶

Bei Marion ist das Paradigma aller Phänomene das gesättigte Phänomen, insofern sein Geben unmittelbar ist, von sich aus geschieht, es ist schon da mit mei-

6 Ich habe »leibhaft« immer schon mit der menschlichen »gegebenen« Welt zu tun, und deswegen kann diese auch im Medium des Vermeinen erscheinen. Von den flüchtigen Apparenzen bis zu den objektiven Phänomenen hat dieses Erscheinen sein Prinzip im Anderen, zunächst in den anderen Menschen. Denn bei Husserl schon kann etwas als etwas vermeint werden, das heißt erscheinen, sich zeigen, nur auf dem Grunde der Intersubjektivität. Wenn aber Lévinas etwa schon in der *Totalität und Unendlichkeit* sagt: »Der Andere ist das Prinzip des Phänomens...«, will er noch auf anderes als jene Intersubjektivität hinaus. Im Kontext dieser Schrift wird diese Tendenz noch mit folgenden ontologischen Mitteln ausgedrückt: Erst durch die Rede, mit der sich der Andere an mich wendet, gewinnt die Erscheinung, die Apparenz die Konsistenz, Festigkeit eines Phänomens, das ein Phänomen von einem Sein ist. Vg. Auch den Schluß des Aufsatzes »Intentionalität und Empfindung«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, S. 182 f.

ner Antwort darauf. Das gesättigte Phänomen ist da mit meiner Antwort auf einen Appell, die Phänomenologie ist aber keine Antwort auf einen Appell, sie fliegt wie die Eule erst nach dem verschwindenden Tag der hellen Manifestation los. Sie muss nachträglich reduktiv noch einmal die Falte entfalten, die sich im Ereignis des Erscheinens als *cogitatio*, als ein *repons*,⁷ realisiert hat.

Doch Marion wehrt sich dagegen, die Differenz des Gebens gegenüber dem gegebenen Phänomen zeitlich zu deuten. Die Phänomenologie ist also die Rekonstruktion der unzeitlichen Entfaltung der Falte des Gebens, die sich phänomenalisiert hat – das Geben als Prinzip dieser Entfaltung, d.h. der Phänomenalisierung muss dabei dekonstruktiv erweitert werden, d.h. die Rekonstruktion der Phänomenalisierung wäre ein Abbau der Horizonte und der anderen transzendentalen Bedingungen, die das Denken dem Erscheinen auferlegt. Doch das gesättigte Phänomen stellt sich in der Antwort von sich aus ein, ohne theoretischen Abbau, ohne die Aktivität des Dekonstruierenden. Wieso braucht es dann das universale Prinzip der Gegebenheit? Wird dieses Prinzip jenem Phänomen nicht übergestülpt?

2. Beispiel des gesättigten Phänomens: das Leben, die Selbstoffenbarung des Lebens im Erleben des Fleisches

134

Um die Positionen von Lévinas und Marion im Bezug auf ein gesättigtes Phänomen zu vergleichen, wähle ich zum Schluß das Erlebnis eigener leiblichen Sinnlichkeit als Selbstoffenbarung des Lebens. Dieses gehört ausdrücklich zu den gesättigten Phänomenen, so Marion im *Etant donné*.⁸ Bei Lévinas sind wir vom Leben im Gegensatz zum Denken ausgegangen, so wie er im Aufsatz »Sprache und Nähe« zum Ausdruck kommt.⁹ Nicht die phänomenalisierende Entfaltung der Falte des Gegebenen muß dekonstruktiv – im Diskurs einer neuen Phänomenologie, in der Gegen-Methode der radikalisierten phänomenologischen Reduktion – rekonstruiert werden, sondern die phänomenologisch analysierten Befunde – also »ethische Beziehungen, deren Vernüpfungen etc.« – führten Lé-

7 Die phänomenalisierende Antwort auf den Appell des Gegebenen faßt Marion terminologisch als *le répons*, im Unterschied zu *la réponse*, einer Antwort, auf. Vgl. dazu. *Etant donné*, S. 390 ff.

8 Ebd., S. 409.

9 So etwa folgende Stellen: »Die Liebkosung des Sinnlichen im Kontakt und im Berührten – die Zärtlichkeit, d.h. die Nähe – erwacht erst wirklich im Ausgang von einer menschlichen Haut, von einem Antlitz, bei der Näherung des Nächsten.«, E. Lévinas, »Sprache und Nähe«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, S. 279 f. – »Nur in seiner Rolle als Erkenntnis ist das Sinnliche oberflächlich. In der ethischen Beziehung zum Wirklichen, d.h. in der Beziehung der Nähe, welche das Sinnliche herstellt, gibt sich das Wesentliche zum Unterpfeiler. Hier ist das Leben.« Ebd., S. 279. – »Jenseits der Intentionalität«, d.h. jenseits der Reichweite »der phänomenologischen Beschreibung des Wissens ... ist die Nähe die Beziehung zum Nächsten im moralischen Sinne des Wortes«. Ebd., S. 280 f.

vinas »zum Gebrauch einer Terminologie und zum Gebrauch von Bedeutungen, die das Ethische bezeichnen.«¹⁰

Die Unmittelbarkeit der Selbstgegebenheit des Lebens ist die »Ergriffenheit«, die den Ergriffenen, ja Bessenen »be-sitzende Nähe des Nächsten«, die in der nur ethisch zu nehmenden Beziehung »das Bewusstsein überspringt: nicht aus Mangel, sondern aus Überschuss, aus dem 'Überschiessen' der Nähe,«¹¹ das wäre der Höhepunkt der Unmittelbarkeit der Selbst-Offenbarung des Lebens, die hier allerdings kein Zusammenschmelzen, *confusion*, ist, denn dieser Unmittelbarkeit wohnt die Abwesenheit inne, in der sich der Nächste hält.

Dieses ethische Selbst-Bedeuten *par excellence*, das ich hier auf die Unmittelbarkeit der Selbst-Offenbarung des Lebens beziehe – denn »hier ist das Leben«, wie wir gelesen haben¹² – nennt Lévinas das Bedeuten im Antlitz.: »... im Antlitz gehen die Erkenntnis und das Erscheinen des Seins oder die Wahrheit in einer ethischen Beziehung unter.«¹³ Das Antlitz bedeutet in der ethischen Beziehung so, wie es z.B. folgende Passage nahebringt: »nicht autochthon zu sein; herausgerissenzusein aus der Kultur, aus dem Gesetz, aus dem Horizont, aus dem Zusammenhang; durch eine Abwesenheit, die die eigentliche Anwesenheit des Unendlichen ist, sich in dem Nicht-Ort der Spur zu finden – es ist dies das direkte Auf-dich-Zukommen, das Erscheinen kraft der Auflösung der Erscheinung ... der Punkt, an dem die Epiphanie Nähe wird,«¹⁴ d.h. an dem die Epiphanie Leben wird, würde ich hinzufügen.

135

In der Systematik der gesättigten Phänomene Marions tritt das Leben in der Selbst-Affektion auf. Der Appell, die Inanspruchnahme, *la revendication*, die das Leben gibt, so dass es zum gesättigten Phänomen wird, ist die Selbst-Affektion – das ist in dem Fall der Gabevorgang, in dem das Leben zum gesättigten Phänomen wird.

Im gewissen Sinne scheint gerade dieses gesättigte Phänomen ein Privileg zu haben. In ihm wird die letzte Grenze der radikalisierten Phänomenologie Marions, nämlich die zwischen dem gesättigten Phänomen und seinem Geben, durchbrochen. Denn: »jeder Relation entbunden« ist der Gabevorgang, in dem mir mein Fleisch gegeben wird. »Die Fleischwerdung, *la prise de chair*, ist es, in der ich ergriffen bin. Ich bin ergriffen – nicht als ein Gefangener oder in Hausarrest Ge-

¹⁰ Ebd., S. 281.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 279.

¹³ Ebd., S. 282.

¹⁴ Ebd., S. 285.

steller, sondern wie auf frischer Tat ertappt, wiedereingefangen durch und als mein *Selbst*,« so Marions Formulierung im Aufsatz »La chair et la donation de soi«,¹⁵

Was hier auf frischer Tat ertappt, also im Gabevorgang selbst selbst-gegeben wird, ist mein Fleisch – und dadurch, aber das sagt J.-L. Marion hier nicht – mein Leben. Hier ist mein Leben gegeben, nicht nur mein Selbst, das ja vom lebendigen Fleisch nicht zu trennen ist. Die Selbst-Offenbarung des Fleisches wird als Gabe dargestellt: »das Fleisch gibt mich mir selbst – ich bin ihm übereignet.«¹⁶

Prinzip der Phänomenalität bei Marion besagt: der Gabevorgang gibt etwas, was sich als gesättigtes Phänomen entfaltet. Aber hier ist die Entfaltung, also die Phänomenalisierung mit dem Gabevorgang identisch. Alles Phänomen müsste sich nach Marions Prinzip nach Maßgabe der Falte der Gegebenheit entfalten. Das Fleisch wird da nach Marions Formulierung: »zum einfachsten und zwingendsten Fall dessen, was wir andernorts das gesättigte Phänomen oder Paradox nennen. Leibhaftig bin ich durch eine Intuition – z.B. den Schmerz – affiziert, der mich restlos einnimmt, noch bevor ich seine Bedeutung kenne ...«¹⁷

136

In dieser Intuition scheint sich Marion der Idee der Selbstaffektion Michel Henrys anzuschließen, derzufolge es in der Entfaltung dieser Phänomenalität keinen sei es auch minimalen Abstand gibt, also auch keine Falte der Gegebenheit. Die Phänomenalisierung scheint hier anders als eine Entfaltung geschehen, die immer die Differenz des Gebens und des Phänomens aufrechterhält.

Die zentrale Stelle des Aufsatzes ist aus diesem Gesichtspunkt die folgende: »das Fleisch bezieht sich auf sich selbst sowie es sich selbst-affiziert. Im Folge dessen entzieht es sich aller Relation – mein Schmerz, meine Lust bleiben einzigartig, nicht mitteilbar, unersetzlich – in einer Absolutheit ohne Rücksicht, ohne Hinsicht, ohnegleichen. Diese Absolutheit, unbefleckt von jeder Relation, konstituiert übrigens das Privilegium, das sie geeignet macht, mich mich zuzuweisen in meiner Individualität. Wenn das Fleisch es nicht schaffte, sich von jeder Relation zu befreien, würde es nicht schaffen, das zu vollenden, was nur es vollenden kann – mich mir selbst zu bieten, mich mir selbst gegenüber rührbar zu machen – in zweierlei Sinne mich meinen eigenen Ort zuzuweisen und mich dazu zu bringen, seine Macht des Fleisches zu fühlen.

15 J.-L. Marion, *Du surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, S. 116. Ich zitiere die Übersetzung des Aufsatzes von L. Langbehn, K. Novotny, M. Staudigl und H. R. Sepp, in: M. Staudigl (Hg.), *Phänomenologien leibhaftiger Existenz. Neue Beiträge*, Turia + Kant, Wien 2010/11 (im Erscheinen).

16 Ebd., S. 119.

17 Ebd., S. 120.

Mehr als das. Es geht nicht nur um ein der gesättigten oder paradoxen Phänomene unter anderen ... Mit dem Fleisch, gibt mir in der Tat ein Phänomen mich selbst in meiner Absolutheit: das einzige und erste Phänomen in der Welt, das sich übrigens nicht anders als durch mich phänomenalisiert, dieses Phänomen gibt mich mir selbst. Mit dem Fleisch, geht es um das erste und einzige gesättigte Phänomen, welches das Ego ihm selbst bietet – welches das Zugegebene ihm selbst bietet, indem es ihm zuweist, in ihm selbst allein zu verbleiben. Es freut sich also vom Privilegium, das unvergleichbar ist im Bezug auf alle andere Paradoxen.«¹⁸

Es ist sicher nicht so, dass sich das Leben als gesättigtes Phänomen nur hier, in der Selbst-Offenbarung des Fleischwerdens geben würde. Hier wird aber das Leben auf eine privilegierte Weise gegeben, die uns erlaubt, sowohl einen Unterschied zum Lévinasschen Ansatz zu vermerken als auch auf eine Grenzsituation hinzuweisen, die vielleicht das Prinzip der radikalen Phänomenologie Marions wiederum in Frage stellt.

»Mit dem Fleisch gibt in der Tat,« schreibt Marion im zitierten Aufsatz, »ein Phänomen mich mir selbst in meiner Absolutheit.«¹⁹ Für Lévinas ist das Fleisch auch eine Art Separation, also Ab-solutheit, aber eine Ergriffenheit, der Höhepunkt des Lebens, ist doch etwas anderes als Selbst-Offenbarung im Schmerz zum Beispiel, die etwa eher ein solipsistischer Höhepunkt sein könnte. Schmerz als Selbstoffenbarung ist darüber hinaus ein Phänomen, in dem der Gabevorgang selbst auf frischer Tat ertappt wird, und nicht eine Entfaltung der Gegebenheit, die über sich hinaus, eben auf Geben, hinausweist, über die Grenze der Phänomenalität. Die Phänomenologie hat hier so aber keine Grenze mehr.

137

Zusammenfassung

Grenzen der Phänomenologie, was ist damit gemeint? Bei E. Lévinas sind die Grenzen klar gezogen, gegenüber dem *il y a*, als dem unpersönlichen Sein, aber auch dem Leben selbst, so wie im vorliegenden Aufsatz angedeutet wurde. Die Grenze der Phänomenologie macht also nicht nur die Transzendenz des absolut Anderen aus, die sich im menschlichen Leben kundgibt.

Im Bezug auf J.-L. Marion ging es um folgende Frage: Gibt es für die reduktive Gegen-Methode der radikalisierten Phänomenologie Marions noch bestimmte Grenzen der Phänomenalität? Eine Antwort wird wiederholt und explizit ge-

¹⁸ Ebd., S. 121.

¹⁹ Ebd., S. 121.

geben: das, worauf es dieser Phänomenologie ankommt – das letzte Prinzip der Phänomenalität, ihre universale Bedingung, nämlich das Geben–ist selber nicht gegeben, und entzieht sich insofern dem Prinzip der Phänomene. Die Radikalisierung der Phänomenologie stützt sich bei ihren Durchbruch und Erweiterung der Phänomenalität auf die gesättigten Phänomene, die als Gegebenheiten auf das sich gebende Geben selbst nur hinweisen. Nach dem, was J.-L. Marion vorschlägt, bleiben so das Geben (*la donation*) und das Phänomen unterschieden, das Phänomen ist eine Entfaltung des Gebens, die durch die Antwort in dem Menschen ereignet, der auf einen Appell antwortet. Das Geben selbst wird als Phänomen nicht gegeben, es phänomenalisiert sich, ist aber im Phänomen als es selbst, als Geben nicht gegeben. Unsere Hypothese war daher: Das wäre die (einzige) Grenze der Phänomenalität. Um an diese Grenze der Phänomenologie zu gelangen, d.h. das Geben selbst zu erreichen, muss eine phänomenologische Gegen-Methode betätigt werden. Die Phänomenologie hat den Zweck, sich selbst gegenüber dem Geben zurückzunehmen, um es zu erreichen. Die Grenze der Phänomenalität ist ihr Prinzip: das Geben. Um es zu erreichen, muss Phänomenologie bis zur eigenen Selbstverneinung radikalisiert werden.

Wenn sich einige gesättigten Phänomene – so wie die Selbstaffektion des Lebens, *la chair* – allerdings ohne Distanz geben, ohne Appell und Antwort, dann scheint die einzige Grenze der Phänomenalität durchbrochen zu sein. Alles ist dann Phänomen.

Bence Peter Marosan

SARTRE'S RADICAL REDUCTION TO THE INCARNATED SUBJECTIVITY

The metaphysics of contingency

1. Introduction

139

The real stake of phenomenological reduction is the possibility of ultimate certainty. When Husserl elaborated his complex methodology of phenomenological reductions between 1903 and 1912, his final aim was to immunize philosophy against all possible forms of scepticism and relativism.¹ The aim of phenomenological reduction is to unfold the apriori features of reality. The proper theme of this present essay will be the same: the possibilities of the ultimate philosophical certitude.

It is well-known that Husserl was not very popular with the transcendental transformation of the »realist« phenomenology² of the *Logical Investigations* through the methodological operations of reductions. The vast majority of the first-line representatives of phenomenology rejected his transcendental turn, as well as his concrete methodology of reductions.³ But in the context of the present study we

¹ See: Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2000, pp. 124–126.

² As Roman Ingarden called it.

³ Moran, op.cit., p.2.

shall use the term »reduction« in a wider sense, that was given by Jean-Luc Marion, in his book *Réduction et donation*.⁴

According to Marion one could talk about the phenomenological reduction in a special meaning that was operative in a latent manner in the entire phenomenological tradition. In this sense the reduction means »to make something the object of phenomenological vision«. In this interpretation the phenomenological reduction focuses our attention on certain domains of phenomena. The more one is able to radicalize the operation of reduction, the more one is able to penetrate into the sphere of the phenomena. He wanted to express this idea in his famous saying: »the more reduction, the more givenness«.

In our present work we will keep in view this meaning of the reduction. Marion, in his above-mentioned writing, spoke about three fundamental types of reductions: 1. the Husserlian reduction to the *givenness* for a transcendental consciousness; 2. the Heideggerian reduction to the *givenness* of the event of Being for the human existence or *Dasein*. But Marion thought necessary a third principal type of reduction: 3. the reduction to an original givenness, that Marion calls here *interloqué*: our being taken aback by an original event of givenness.⁵ Marion, under the influence of Lévinas, articulates this *interloqué* in terms of a radical alterity (or otherness, *altérité*), and thus proposed a reduction to an original passivity toward this alterity.

140

In the following I will treat the problem of reduction in Husserl and in Heidegger – but the third protagonist of my writing will be Sartre. I will try to show that this third type of reduction could be traced back to the phenomenological ontology of Sartre. He played a crucial role in founding of the French phenomenological tradition, and he determined the later essential achievements of French phenomenology, first of all: the achievements of Lévinas (from whom he also gained fundamental impulses through the latter's dissertation on Husserl) and Merleau-Ponty.

So, the main emphasis in this work will be on Sartre's phenomenology. Sartre's philosophical intentions were deeply determined by the original aims of phenomenology: that is to say by the intention of striving to unfold the hidden a priori of the existence and reality. He made the attempt to know the *truth* concerning the human and non-human reality – and it is the essence of phenomenology.

4 Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, P.U.F., Paris 1989, english : *Reduction and Givenness*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2000.

5 Marion, op. cit., [english] : 200–202, 204–205.

Though Sartre conceived the human existence entirely in terms of pure activity, of absolute freedom, and he attributed the passivity entirely to the objective being, at some crucial points he was forced »to follow the pressure of phenomena«. These points were the problem of emotions, of body and of the Other. The problem of the Other was the only point where Sartre admitted explicitly that the man is also passive in a certain manner. »The limit of a freedom could be just another freedom,« he said. We are passive in respect of the freedom of the Other. We cannot force Her freedom. So, in the end, the Sartrean reduction to the bodily subjectivity, proved to be a reduction to the passivity, just in the same manner as at Marion.

In the following analyses I will keep in view first of all those writings of Husserl and Heidegger which were known and read by Sartre (with an outlook to their later writings too). In regard to Sartre, I will focus to his phenomenological main-work, *Being and Nothingness* (1943), and other works of his phenomenological period, (such as: *Sketch for a Theory of the Emotions*, 1939, »*Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology*«, 1939, *The Transcendence of the Ego*, 1937). (Though, in my opinion, the phenomenological motif determined Sartre's thinking throughout his whole life; so also in his »Marxist« period, in the *Critique of Dialectical Reason*, 1960).

I will make the attempt to show that these three types of reductions are the different moments of one and the same philosophical movement. They are linked with each other in a certain logical manner, one methodical step follows from the other. This means: the phenomenological reduction to the transcendental consciousness necessarily leads to a reduction to the event of Being, and a reduction to the Being necessarily leads to the reduction to passivity.

The range of transcendental reduction or transcendental reflexion is very limited. It is much more limited than Husserl thought it, perhaps even in his latest writings. The nature of apriori this reduction could yield depends on many factors: this apriori is determined by our bodily constitution, by our historical and social situation. But though there is such a thing like the apriori, the unfolding of the determinative factors of our human, bodily existence could help us to shed light on the limits and possibilities of the discovering of the hidden apriori of reality. In our age of ever more popular naturalism the need of such an existential analysis is even more urging. This essay tries to be a contribution to this task, through the existential phenomenology of Sartre.

2. First phase: the Husserlian reduction to the transcendental consciousness

The prevailing philosophical stream of Husserl's age was psychologism. According to the representatives of this movement the laws and objects of mathematics and logics could be derived from empirical-psychological laws and processes. In the *Logical Investigations* (1900/1901), in this massive two-volumes »ground-breaking« work of phenomenology, Husserl tried to show that this view unavoidably lead to radical scepticism and relativism; and thus is unable to provide a firm ground for the theory of knowledge.

In Husserl's interpretation one could only secure the conditions of possibility of a systematic theory of knowledge by accepting the »ideal nature« of mathematical and logical laws and objects, as well as the »ideality« of meanings and species. But the author didn't stop at this point: Husserl went further. According to Husserl the consciousness has also such ideal, apriori structures. The aim of phenomenology was to unfold such ideal moments of subjectivity. He imagined a systematic theory of knowledge through the phenomenological description of the ideal structures of subjectivity. The most fundamental structure of consciousness, according to Husserl, was the *intentionality*, the directedness of the consciousness towards its object. The consciousness is always conscious *of* something. Husserl considered the phenomenology first all to be *intentional analysis*.

142

The psychologist counter-attacks⁶ just after the publication of *Logical Investigations* made Husserl aware of the fact that his phenomenology was far from being safe against »any possible form of scepticism and relativism«. In order to provide a more secure grounding for a theory of knowledge, Husserl elaborated a complex system of *reductions* between 1905 and 1912; but already in 1903 he was thinking about the necessity of effectuating radical changes in his phenomenology.⁷ In a letter he said that a talk with Dilthey in 1905 convinced him concerning the necessity of a »transcendental turn« in his phenomenology;⁸ and in fact the first appearance of phenomenological reduction could be found in the »Seefelder Manuskripten« from August, 1905, where Husserl performs a phenomenological reduction on a »brown bottle of beer«, (Hua X: 237, A VII 25).

6 See for details: George Heffernan, »A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification«, in: *Husserl Studies* 16 (1999), pp.83–181.

7 See: Moran, op. cit., pp. 124–126.

8 BW 6: 275, cf. further: Iso Kern, »Einleitung des Herausgebers«, in: Hua XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. XLIV.

The first public presentation of Husserl's transcendental turn took place in his lectures *The Idea of Phenomenology*, in 1907 (between April 26. and May 2., in Hua II). The first systematic public elaboration of the methodology of reductions was the first book of his *Ideen* from 1903, (Hua III). The phenomenological reduction »bracketed« the »natural thesis« or »position« of the world, it »suspended« every thesis of the mind-transcendent reality, in order to direct our attention to what is unquestionably given: to the living present (»das lebendige Jetzt«) of the cogito and to its immediate data (»Gegebenheiten«). The vast majority of Husserl's students were unhappy with Husserl's transcendental phenomenology, some of them were even hostile to it.⁹

What was the special meaning of transcendental to Husserl? The main idea of transcendental philosophy was that every meaning and every validity of Being or existence is the result of the constituting activity of a consciousness. The phenomenological reduction »switched off« (»ausschalten«) the belief in the Being (»Seinsglaube«) of the natural attitude, in order to *focus* our attention on the constitutional (»konstituierende«) sources of this belief. The reduction at Husserl transforms everything into the phenomena of a transcendental consciousness. The main aim of transcendental phenomenology, for him, was to unfold the apriori connections between these transcendental phenomena, to describe the apriori structures of transcendental subjectivity.

143

After the *Logical Investigations* this idea of phenomenological reduction remained the governing idea in Husserl's publication during his lifetime; and also in the writings Sartre had the opportunity to read (in *Ideas I*, »Philosophy as Rigorous Science«, *Cartesian Meditations, Formal and Transcendental Logics*). But Husserl felt that there were grave problems with the methodology of reductions (at least in its »Cartesian« form) from the very beginning; already before the writing and publication of the *Ideen*. We shall have a look at his *manuscripts* and (in Husserl's life-time) *unpublished works* also.

Husserl spoke about several different types of phenomenological reductions, depending on which particular domain of phenomena he wanted to direct our attention to. The Husserl-literature generally speaks of three fundamental types of reduction: 1. the Cartesian way, 2. the psychological way and 3. the ontological way of reduction.¹⁰ Sartre only knew the first one. The Cartesian reduction re-

9 Moran, op. cit., p. 2.

10 Rudolf Boehm, »Einleitung des Herausgebers«, in: Hua VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959; Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag

duces to the transcendental ego (to the ego of the philosopher herself/himself, but under transcendental reduction), with its apodictically given contents. This type of reduction was determinative in Husserl's published works of transcendental phenomenology.¹¹ When Husserl saw the aversion (even hostility) of his students and other followers from the transcendental turn, he thought that perhaps this methodological way in a certain manner was just »too fast«. It brought the philosopher immediately to the transcendental ego and to its *cogitata*.

So, Husserl thought that perhaps he could make his phenomenology more accepted if he introduces several other methodological steps underway towards the domain of transcendental phenomena and transcendental subjectivity. The psychological reduction reduces to the »intentionality« of the consciousness, but does not »switch off« the world as implicit background entirely. This reduction would result a pure or intentional psychology, directing our attention solely to the intentional structure of consciousness. Husserl thought that intentional psychology would serve as a good introduction or »Prolegomena« to transcendental phenomenology.¹²

Husserl in the *Crisis* explicitly juxtaposed the ontological way of reduction with the Cartesian,¹³ though the idea, or at least the possibility of this third type of reduction was present in the texts of the author, from the beginnings: already in *The Idea of Phenomenology* and in the *Ideas*; though in *Crisis* Husserl describes the »ontological reduction« as the »new way« of reduction. The ontological reduction approaches the domain of transcendental phenomena from the life-world; from this hidden, unthematized ground for every scientific objectification and every theoretical achievement. The life-world is our common, subjective milieu in the natural attitude and in the natural life. But the final goal in this way is still the same: to unfold the constituting (»konstituierende«) activity of transcendental subjectivity, even in the underground of life-world.

1964, p. 194, Bernet-Kern-Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1989, p. 62.

Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 51–53.

¹¹ Such as *The Idea of Phenomenology*, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*, *Cartesian Meditations*, *Paris lectures*, *Formal and Transcendental Logics*.

¹² *Erste Philosophie*, Second Part, Hua VIII, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, »Phänomenologie-artikel«, Hua IX.

¹³ Hua VI: 156.

It was the heart of Husserl's »Copernican turn«:¹⁴ the ultimate source of every meaning and validity is the transcendental subjectivity. As we mentioned above: Husserl felt very early that there were really serious problems with the Cartesian way of phenomenological reduction. For the first time he presented these problems in his lectures about the *Basic Problems of Phenomenology*,¹⁵ during the winter semester of 1910/1911. Husserl was aware of the fact that the Cartesian reduction cannot get beyond the narrower range of present and the solipsistic sphere of own consciousness. In the Cartesian reduction we weren't able to approach the other subject specifically as Other; in this reduction we only possess experiences of *sympathy* (»Einfühlung«) as indexes toward the Other.

Therefore he elaborated in those lectures the method of »double reduction«. According to him there is another apodictic reduction to the specific content of the experience of sympathy. The first reduction reduces to the experience of sympathy, the second reduction reduces to the *object* (or rather *subject*) of this experience of sympathy, and thus makes the Other as Other, as my co-subject an object of apodictically evident phenomenological vision.

This reduction would lead to the community of monads; unfolding a community of monadological subjects. Therefore Françoise Dastur called it the »Leibnizian way« of phenomenological reduction, (in contrast to the Cartesian way).¹⁶ This double reduction (»doppelte Reduktion«) could unfold the apodictic content of experiences of past also. What was the particular reason for Husserl never presenting this achievement of »double reduction« in his published work during his life? This reason was the problem of *temporality*: throughout his whole life Husserl was struggling with the problem how to find a mediation between the time-flow (»Zeitfluss«) of the own consciousness and the time of the consciousness of the Other.¹⁷

The problem of temporality and intersubjectivity lead the late Husserl to a doorstep of an »Anti-Copernican turn«, that is to say: out of the narrower domain of transcendental. In the manuscripts of the very late Husserl the reduction appears

14 Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998. In this present essay I will refer

with the term »Copernican« to transcendental philosophy, and transcendentalism in general.

15 In: Hua XIII.

16 Françoise Dastur, »Réduction et intersubjectivité«, in: E. Escoubas-M. Richir (ed.), *Husserl*, Édition Jérôme Millon, Grenoble 1989, p. 64.

17 Tengelyi, op. cit.

as collective achievement of co-phenomenologists (»Mitphänomenologen«),¹⁸ this operation is embedded into the history and the community in which it is performed by the researcher phenomenologists. The principle of principles, the demand of the concrete intuitive givenness of the thing itself (Hua III/I: 49) remained valid, but the more complex apodictic insights are in need of permanent affirmation of the other members of the phenomenologist community. In the centre of the life of phenomenology was the »primordial apodicticity« of the »factual cogito«,¹⁹ but this primordial apodicticity is placed into the flow of history. We find ourselves in a radical perspectivity, though this perspectivity grants an apodictic insight, situated in our bodily, historical, intersubjective nature.

3. Second phase: the Heideggerian reduction to the event of Being

Like Sartre, Heidegger didn't know about the later documents of Husserl's philosophical development. The texts he knew for certain were the followings: *Logical Investigations*, the first and second books of *Ideas*, the Logos-article (»Philosophy as Rigorous Science«), the Phenomenology-article and *The Phenomenology of internal time-consciousness*. In his last seminars²⁰ Heidegger also refers to the *Cartesian Meditations*. There is no sign that he knew the details of Husserl's researches concerning genetical phenomenology and the problem of the life-world. He had a better opinion of Husserl's early phenomenology (presented in the *Logical Investigations*) than of the transcendental philosophy of his master. During the life-time of Husserl he was the number one critic of the transcendental phenomenology.

The philosophical question that fascinated Heidegger from the beginnings was the question toward the meaning of Being (»Sinn von Sein«). The book that directed Heidegger's attention to the question of Being (»Seinsfrage«) was Brentano's work *On the Several Senses of Being in Aristotle*,²¹ which he read as early as 1907.²² In Heidegger's interpretation the problem of Being is the most fundamental philosophical problem: all philosophical questioning must start with this problem, and all questioning must return to this question. The philosophical tradition of the West buried this question, but in order to fulfil the inherent demand of philosophy one must recover and reconstitute this question in its entire sharpness.

18 Hua XXXIV: 315.

19 K III 12: 37–38.

20 GA 15.

21 Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862.

22 Moran, op. cit., pp. 200–201.

According to Heidegger the phenomenology of Husserl gave him »the eyes to see«. ²³ Phenomenology proved to be a philosophical vision with which he was able to articulate his interest concerning the meaning of Being. Since his first meeting with Husserlian phenomenology, Heidegger was forming the phenomenology in conformity with his own peculiar philosophical vision. He emphasized the concrete points in Husserl's philosophy that were especially suitable to his own philosophical intention: such as the notion of »categorical seeing« or »categorical intuition« in the Sixth Logical Investigation, that was about our capacity to »see« the Being as such. But Heidegger also integrated several other, different moments into phenomenology, such as his interests concerning ancient philosophy, motifs from philosophical and theological hermeneutics and philosophy of life and of existence.

Heidegger rejected Husserl's transcendental turn, and from the very beginning he didn't hide his doubts against it under a bushel; though when he was Husserl's assistant between 1916 and 1923 in Freiburg he presented those doubts in a moderate form. With Husserl's aid he became Professor Extraordinarius at Marburg in 1923, under the directorship of Paul Natorp. During his Marburg-period, between 1923 and 1928, he elaborated a harsh and thorough criticism of Husserl's transcendental phenomenology. His main objections were Husserl's presumed intellectualism and the omission of the question towards the meaning of Being. ²⁴

147

Although Heidegger's criticism of Husserl has many different motifs and branches, and thus can hardly be classified under a single expression, the main direction of his objections against Husserl was the charge of *intellectualism*. Thus: 1. Husserl subordinates the practical attitude to the theoretical one. 2. The transcendental philosophy reifies and alienates the real, factual life. It rips out this life from its historical, mundane concreteness. 3. Scientism: Husserl orientates one-sidedly to the ideal of modern scientific methodology. 4. The oblivion of the Being: Husserl skipped over the hidden, but most fundamental presupposition of all philosophy: the question towards the meaning of Being. ²⁵

Heidegger accomplished the hermeneutical transformation of the transcendental phenomenology. ²⁶ He tried to elaborate the hermeneutical phenomenology of factual human existence in its historical, practical concreteness. The protagonist of Heidegger's hermeneutical phenomenology was the being-there, the *Dasein*, as being-in-the-world. Though the »hermeneutics« was a discipline of interpret-

23 Ibid., p. 228.

24 GA 20.

25 To Heidegger's criticism on Husserl see further: Moran, op. cit., pp. 20–21, 226–230.

26 Cf. op.cit. 4, 193, 197.

ing texts, in Dilthey it was the fundamental methodology of the cultural sciences (»Geisteswissenschaften«) as such, Heidegger conceived this discipline even more radically: the being-there (the *Dasein*) was by its very essence hermeneutical. The being-there was a being who understands interpretatively its own Being and the Being of the world and of the things in its surroundings (»Umwelt«). In this way Heidegger connected his hermeneutics of facticity with the question of Being: he tried to enlighten the Being from the entity that possessed the capacity of understanding of Being; that is to say: he tried to elaborate the question towards the Being as such through the analysis of the Being of being-there, as it understands itself in its Being.

These two points of Heidegger's criticism on Husserl (the hermeneutics of factual life and the omission of the question of Being) raise the question concerning the relationship between the hermeneutics of facticity and the question of Being in general. This problem appears in Heidegger's main work, *Being and Time* (1927) as the relationship between existential analytics (of being-there) and the fundamental ontology. According to Heidegger the existential analytics would introduce the question of Being as such. In a later seminar Heidegger focused on the question of Being, conceived in an even more fundamental form than »fundamental ontology«, called »metontology«, as the ontology of the Nature and World in general, that even preceded methodologically the existential analytics of human existence.²⁷

148

The writings Sartre could know and read contained only the »operative idea« of phenomenological reduction. Sartre read Heidegger's *Being and Time* and his lecture on »What is Metaphysics?« in French translation.²⁸ That latter writing was even more important for Sartre, because of Heidegger's detailed study on the nature of Nothingness; (some motifs of this lecture returned in Sartre literally). In Marion's interpretation there is a second fundamental reduction at Heidegger (beside the reduction to the ontological difference): a reduction to Nothingness.²⁹

We shall see clearly the difference between the position of Husserl's and Heidegger's phenomenology. Husserl's standard position is *perception*. Heidegger's *care* (»Sorge«): the great whole of the life-history. Heidegger approaches the great themes of life-history from care: such themes as sin, conscience, anxiety, authenticity, truth, death and destiny. But Heidegger's project is still a transcendental one: he tries to unfold the apriori valid structures of human existence. The reflec-

27 Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (1928), GA 27.

28 See: Moran, op. cit., pp. 361–362.

29 Marion, op. cit., [english]: p.74.

tion on the nature of Being is a transcendental one, and the truth this reflection yields is a transcendental truth: *veritas transcendentalis*.³⁰

What is even more: Heidegger formulates the nature of understanding (»verstehen«) in terms of a project (»Entwurf«): in the understanding the being-there projects (»entwirft«) itself onto its own possibilities.³¹ There is an inner dynamism of the process of understanding that could be characterised by the term of »force« (»Kraft«); according to Tengelyi in this period of Heidegger one could clearly observe in his interpretation of interpretation the Husserlian conception concerning the meaning-constituting activity of subjectivity still being strongly present in an implicit way.³² In Tengelyi's view, Heidegger at this period wasn't able to break out of the »Copernican-paradigm« entirely.³³ But we should add: though he wasn't able to leave this paradigm wholly, he was still very well aware of the limits of meaning-constitution. In his »hermeneutics of facticity« Heidegger juxtaposed a *counter-movement* against this activity: and it was the event of Being. We are completely passive in regard to this event that could frustrate all our plans. The activity of human existence moves against the event of Being.

In Marion's interpretation the »operative idea« of phenomenological reduction in Heidegger refers to the *ontological difference*. Marion tries to show that the ontological difference could be found even in several senses in Heidegger's *Being and Time*: 1. first there is the ontological difference between the entity (»Seiende«) and its Being (»Sein«). Though metaphysics often realized that there is no entity without Being, it skipped every time the special difference between the entity and Being, and it replaced again and again the entity's Being with a particular entity, such as God. 2. But there is a second, no less fundamental ontological difference in *Being and Time*: between being-there and being-present-at-hand, between the subjective, conscious being and mere things.³⁴ But, as mentioned above, according to Marion there is another type of phenomenological reduction at Heidegger: the reduction to Nothingness, in »What is Metaphysics?«

The lecture of »What is Metaphysics?« was especially important for Sartre for several reasons: for example, for its special attention on the problem of Nothingness (as we have already mentioned), and also for its special emphasis on human freedom. In this text, the special »nihilating« (»Nichtung«, »Néantisation«) power of Nothingness even appears. According to Heidegger, Nothingness is more funda-

30 Heidegger, GA 2: 38.

31 In his lectures on Leibniz: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), GA 26.

32 Tengelyi, op. cit.

33 Ibid.

34 Marion, op. cit., [english]: pp. 127–128.

mental and original than negation, and it is also an important motif for Sartre. The ground of every possible act of negating is original Nothingness. Being and Nothingness connected essentially together at Heidegger: Nothingness belongs to the structure of the entity.³⁵ The being-there, as a finite entity, is essentially immersed into Nothingness. It is an ephemeral being, so in all of its projections it exists in the presence of Nothingness. In Marion's interpretation the phenomenological reduction in this regard would unfold at Heidegger this original Nothingness, this originality of Nothingness.³⁶

The problem of phenomenological *reduction* as such appears at Heidegger in a positive, affirmative context only in his lectures on *The Basic Problems of Phenomenology* (1928),³⁷ (which was of course unknown to Sartre). Even in this text Heidegger explicitly juxtaposed his conception of reduction with Husserl's.³⁸ The Husserlian reduction would lead the philosophical attention to the noetic-noematic structures of transcendental consciousness, whereas his reduction would lead back our attention to the ontological difference between entity and Being. What is more: the phenomenological reduction is only one step of the phenomenological method, and not even the most important one. The second methodological step is the *construction*: the entity's projection onto its Being, in regard of its possibilities. The third fundamental step of Heidegger's phenomenological method in this step is the *destruction* («Abbau»): the positive, affirmative appropriation of the metaphysical tradition; which appropriation would destroy the layers of metaphysics that conceal the original phenomenon of Being itself.³⁹

In the late Heidegger the direction of approach has changed. Heidegger, in his late period, tried to conceive the event of Being without the entity.⁴⁰ It is not the being-there who projects the Being, rather the event of Being which draws the being-there close to it.⁴¹ The being-there stands in the heart of the flow of Being. The man is completely passive in regard of this event. With these changes of emphasis Heidegger fulfils his own «Anti-Copernican turn».

35 Marion, op. cit., p. 74.

36 Ibid.

37 Heidegger, GA 24.

38 GA 24: 26–32.

39 It is important to add, that in Husserl the moment of destruction («Abbau») was also an important motif in several

key-texts. See: Moran, op. cit., p. 196.

40 E.g. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, «Zeit und Sein», in: GA 14, pp. 3–30.

41 Moran, op. cit., p. 199.

Though Heidegger and Husserl had many points in common, perhaps the gravest difference between them was the question of language. Even in his latest period,⁴² language, as system of signs, remained in a way instrumental for Husserl. For Heidegger, however, language was first of all the living speech of everyday life, thus a mode of being, the way in which being-there lives. »Language is the house of Being« as Heidegger wrote in his »Letter on Humanism«.⁴³ Through language Being itself calls us, in language it is Being itself who speaks through us.⁴⁴ The event of Being takes place from the very beginning in a linguistically articulated field. This event is a linguistic happening.

The French phenomenological tradition regarded Heidegger's conception of language to be too intellectualist. According to those philosophers (such as Sartre and Merleau-Ponty), the language of Heidegger was a texture of sense; something too intellectual. In Sartre and Merleau-Ponty language appeared on a much lower level than speech and poetry: at the level of *body*. According to them, the body by its very essence is an expression, the body is language. Every bodily movement is expressive, is something linguistic. The emphasis of the body's role in language refers to the main criticism the French tradition against Heidegger: according to them corporeality was almost entirely missing at Heidegger.⁴⁵ In *Being and Time*, perhaps, Heidegger was afraid of the possible danger of biologizing his existential phenomenology, but in his later works, such as the *Zollikon Seminars* (1959–1967),⁴⁶ he treats the problem of body (»Leib«) in detail as a fundamental existential feature of being-there.

4. Third phase: the Sartrean reduction to the incarnated subjectivity

In the end of the first two parts of this essay, we emphasized moments in Husserl and Heidegger which point beyond the »Copernican paradigm« (so beyond transcendentalism, according to which every event in life-history could be reduced to the meaning-bestowing or constituting activity of subjectivity). Sartre, as we could see, didn't have the opportunity to read those works of these thinkers, in which the most important confrontations with the limits of this paradigm took place. Sartre himself, at least in his so-called phenomenological period remained within the frames of Copernican-paradigm. Only in writings of his »Marxist« pe-

42 See e.g. BI 5 1, »Transzendente Sprache«.

43 »Brief über den Humanismus«, in: GA 9.

44 See: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12.

45 We could find this criticism at both Sartre (*L'Être et le Néant*), Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, *Le*

visible et l'invisible) and Lévinas (*Totalité et l'infini*).

46 GA 89.

riod (first of all in his *Critique of Dialectical Reason*, 1960) appeared fundamental cracks in the Copernican paradigm. (In my opinion, as I already emphasized, this period was deeply characterized by phenomenology still).

In this third, main part of the essay we will continue to emphasize the anti-Copernican tendencies in the operation of phenomenological reduction. In Sartre's main phenomenological work, in *Being and Nothingness*, these tendencies couldn't »break through« in their real power; though already in this book there appear descriptions of utmost importance that work against the limits of the transcendental paradigm. Such topics were at Sartre the problem of body and of the Other. In following these descriptions, we shall observe *how* the essential movement of phenomenological reduction transcends the limits of transcendental philosophy, and *how* does it preserve the essence of transcendentalism at the very same time: the motif of apriori.

Sartre's encounter with phenomenology

Sartre met the phenomenology in 1932 through his friend Raymond Aron, who studied in Berlin, and there got acquainted with Husserl's philosophy. In Sartre's time in French the prevailing streams were idealism, represented for Sartre by his teacher Léon Brunschvicg, and realism. For Sartre, both idealism and realism were too abstract; according to him idealism cannot secure the dignity and independence of concrete things, out in the world, whereas realism cannot secure the dignity and independence of human subjectivity and freedom.

Sartre got really excited when he got to know that there was a philosophy which treated concrete things. He felt he had found the proper means to get beyond the fruitless opposition of realism and idealism; he had found a philosophy with which he could deal with the things themselves, and thus could save both the independence of things and of consciousness. Because he wanted to secure the independence of these two, he saw the most important moment of phenomenology in the idea of *correlation*: the correlation of consciousness and its object at Husserl, and the correlation of man and world at Heidegger.

Sartre spent one year in the French Institute of Berlin, between 1933 and 1934, where he read through the main documents of phenomenological philosophy available to him at that time. Sartre had his own philosophical ideas at the time when he was studying phenomenology in Germany, which he articulated during his studies in École Normale Supérieure; and he received phenomenology alrea-

dy through the lenses of these ideas.⁴⁷ He was especially sensitive to the thought of *contingence* in phenomenology that could be found both at Husserl and at Heidegger. This thought of contingency was present at Husserl in the factual nature of cogito and of existence,⁴⁸ and in the phenomenological hermeneutics of factual existence at Heidegger.

An important question is this: to what extent did Sartre accommodate the German phenomenology to his own philosophical vision, to what extent did he transform it and to what extent did he keep the original form and intentions of phenomenology? According to Gregory McCulloch, Sartre wanted to create a phenomenological ontology which would describe the special way of Being of the entities; in quite a similar manner to Heidegger's phenomenology.⁴⁹ On the contrary Dermot Moran argues that Sartre wanted first and foremost to provide metaphysics in the original, traditional sense of the term;⁵⁰ for which he found apt means in phenomenological philosophy; and which could be rather called a Cartesian metaphysics. »Sartre is a Cartesian at heart,« he said.⁵¹ The phenomenological descriptions fitted obediently into Sartre's own metaphysical vision.

I think Moran is principally right at certain essential points. The phenomenology of Sartre was deeply determined by his own metaphysical presuppositions. Perhaps the most important one of these presuppositions was conceiving the human being as pure activity, as pure freedom, without any transition or gradation. Man could be just entirely free or entirely thing-like, as Sartre thought it. (It was the great merit of both Lévinas and Merleau-Ponty that they could show the passive moments of human existence.) But, on the other hand, I think the relationship between metaphysics and phenomenology is just the opposite as how Moran conceives it. In Sartre, phenomenology transformed metaphysics to its own nature to a much a greater extent than metaphysics altered phenomenology; in other words, Sartre's philosophy was much more a phenomenological metaphysics than a metaphysical phenomenology. This means that Sartre's phenomenological insights determined at fundamental point the essential, overall character of his metaphysics and ontology. He had very subtle and sensitive phenomenological

47 See: Moran, op.cit., pp. 364–367.

48 Hua III/1: 69.

49 McCulloch, *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*, Routledge, London 1994, p. 3.

50 Moran, op.cit., pp. 358, 385: »*Being and Nothingness* is more accurately understood as offering a purely speculative metaphysics of a very traditional kind, the very kind repudiated by Husserl, Heidegger, and the phenomenological tradition generally. Thus, Sartre presents an ontological proof of the world at the beginning of the book. It begins from the assumption of intentionality: that all consciousness is consciousness of something.«

51 Ibid. p. 358.

insights and descriptions which did not merely float separately alongside his philosophy, but rather determined the ground-nature of the whole of his thoughts. Sartre's accounts on glance («le regard») and desire determined the whole frame of his philosophy, and made his own metaphysics something entirely different from traditional metaphysics.

Sartre's philosophical development until Being and Nothingness

Sartre made his first drafts of *The Transcendence of the Ego* (*La transcendance de l'Ego*, 1936) during his stay in Berlin in 1933–1934. Already in his first phenomenological study there appear some fundamental topics of the author's later, systematically elaborated existential philosophy, presented in *Being and Nothingness* (1943). The three main topics that appeared already in *The transcendence of the Ego* and run through his whole life-work: *Nothingness* as fundamental feature of human existence, *contingency* and *freedom*.

In *The Transcendence of the Ego* Sartre principally accepts the phenomenological reduction to the transcendental consciousness. According to him, the conception of transcendental consciousness shows the essential feature of human existence. The transcendental consciousness is fundamentally different than the empirical consciousness, which is the object of empirical psychology. Transcendental consciousness is a pure, clear, *transparent* field; a continuous flow that always transcends both itself and the world; this consciousness is *nothing* in regard to the solid reality of the things and of the world.

154

The transcendental consciousness is transcendent to the world and transcendent to itself. It is intentionality: it aims its object; it is directed toward its object which is beyond it; it is pure «aiming». But Sartre criticizes vehemently the Husserlian conception of «transcendental ego». There is a psychological or psychophysiological ego; why do we need a transcendental ego behind consciousness? Such doubling of the ego is completely needless and useless, moreover: it endangers all fruits and results of transcendental phenomenology. This transcendental ego would stiffen or crystallize the otherwise clear and fluent transcendental field of consciousness. One must abandon this conception: the ego is an inhabitant of the world;⁵² it is an object for consciousness, like every other object in the world. The ego is beyond consciousness; it is the objective mode I appear in the world. It could be treated in different ways: the «I» («je») is the centre of acts, the «me»

52 Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966, p. 13: «L'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui».

(»moi«) is a focus for states and qualities; but either way it is an observable thing out there in the world and cannot be found in consciousness at all.

The empirical consciousness, being the object of empirical psychology, can yield valuable information about the factual content of our empirical, observable being in the world; but cannot treat our peculiar, first-person perspective experience of the world. The traditional psychology reifies this experience. Sartre tries to show that in his *Sketch for a Theory of the Emotions* (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939). In this writing (that was originally meant to be a part of major treatise of phenomenological psychology) Sartre wanted to describe the emotions as the particular modes of existence, of possible ways we could live in the world.

The emotions are certain modes in which we could live and experience the world: they are modes of the *relationship* between man and the world. Emotions, in Sartre's interpretations, are magical relationships towards the world; which transform the rational-instrumental relations of the world, unfolded from an objective point of view, into symbolic-magical relations. It is an *intentional* relationship: it aims the world and its objects in a peculiar way. When I feel joy because I am going to meet someone I love, the joy draws the beloved person near to me; the joy about the beloved person makes her present. The emotion transcends the actual state of the world, towards a state that is not actually present. In this sense the emotion is a nihilating force of human reality.

155

Sartre considered the discovery of intentionality to be the greatest merit of Husserlian philosophy, as he told it in a short, four-page long essay, (»Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité«, 1939). Consciousness is completely empty: without the object to which it aims, it is really nothing. The peculiar being of consciousness consists in this aiming; strictly speaking this being is a non-being. Consciousness is alien to the world: everything that it is conscious of is outside in the world: houses, books, tables, other people, even the self or the ego itself. But Sartre also changed the Husserlian concept of intentionality in a fundamental way: it is *desire*: a desire of a being which it is not.

The phenomenon of imagination was always very important for Sartre. Imagination, for him, was an essential manifestation of freedom; a manifestation of the fundamental nihilating power of man. Sartre wrote two major studies on the phenomenology of imagination, (*L'Imagination*, 1936, *L'Imaginaire*, 1940). Sartre criticized the traditional psychological accounts of imagination, according to which imagination produces picture-like representations in the consciousness, which represent things in the world. He was hostile against these representation-

alist theories of imagination. In Sartre's interpretation, imagination is rather a principal, irreducible type of relationship towards objects. In imagination, I relate to objects in a completely new way than in perception or in recollection. Imagination is projection; it is a projective relationship to objects that are not actually present, or to a non-actual state of world. Our imagination allows us to lie, to make plans, to change the world and to change ourselves. It is a constitutional feature of human reality; without imagination there is no freedom.

Being and Nothingness and the reduction to the incarnation of subjectivity

In these writings, Sartre elaborated the details of his more important ideas concerning the phenomenological metaphysics (we should use this term in this context) of human reality, or of »being-for-itself«. Consciousness is man's relationship to the world; but man is essentially a bodily being; thus consciousness is from the beginning a bodily consciousness. The problem of the body was present in Sartre's analyses of emotion, of imagination and of intentionality in general. For him, intentionality is desire: that is to say, something essentially corporeal; (and the body is present in our emotional behaviours too, in our fancies and imaginations).

156

Consciousness, as a transcendental field, is completely empty: with regard to its object it is a non-being, a *nothing*. As treated by empirical psychology, consciousness is an observable set of potential behaviours; empirical consciousness is not transcendental consciousness; which is all the time ours, in the first-person perspective. But this transcendental consciousness in the first-person perspective is our body's relating to the world. Transcendental consciousness is essentially an *incarnation*. One needs a special phenomenological reduction, or a special mode of phenomenological vision, to make this incarnation thematic. Sartre performs and brings through this phenomenological reduction in his phenomenological main work, in *Being and Nothingness*, (*L'Être et le Néant*, 1943).

Apparently in this book Sartre's emphasis is on Heidegger's philosophy. In this time he is unsatisfied with his earlier phenomenological works, which he considered to be too Husserlian, including his novel, *Nausea*. »My novel is clearly Husserlian, which I find rather distressing considering that I am now a partisan of Heidegger,« he wrote in a letter about this work, on 23 April 1940.⁵³ In this period Sartre accepted Heidegger's view, according to which the moods or states of mind (»Befindlichkeit«) could unfold (»découvrir« or »dévoiler«) Being as such. But it is important to emphasize that Sartre also criticized Heidegger at certain

53 Moran, op. cit., p. 370.

fundamental points, and in certain respects his philosophy was more Husserlian than Heideggerian. The most important matter we should mention at this point is that Sartre elaborated a philosophy of consciousness in this work; and he gave a severe criticism of Heidegger for dismissing the concept of consciousness.

Moran claims that Sartre rejected the whole of Husserl's concrete methodological apparatus of reductions, and even doubted the possibility of performing a phenomenological reduction in particular. He writes:⁵⁴

Sartre brought his own particular and original focus to bear on Husserl's phenomenology, rejecting much of Husserl's methodological apparatus, including the *epoché*, the reduction, Husserl's account of the *noema* and the intentional object, and his account of the appearance of the ego in consciousness. Sartre claims that all reduction is imperfect, that it is impossible to carry out a complete reduction, because we can never simply return to objects as they are given to consciousness, as the object will always escape the grasp of the *pour-soi*. In fact, Sartre rejects just about the whole of Husserl and yet continues to regard himself – at least until 1940 – as a Husserlian.

But this is only one side of the story. Sartre also emphasizes our capacity to *try* to perform the phenomenological reduction; as the capacity of consciousness to withdraw from the world, the capacity to bracket the existence of things, the capacity to *doubt*. In *Being and Nothingness* he uses the operation of *eidetic reduction*; he accepts the capacity of eidetic intuition, the capacity to intuit essences as such.⁵⁵ And, first and foremost, in Sartre's philosophy one could clearly show the presence of the »operative idea« of phenomenological reduction understood in the sense of Marion. Sartre wanted to make the human reality as »detotalized-(detotalizing)-totality« the theme of phenomenological vision; he wanted to reduce our naïve understanding of human reality to the phenomenon of incarnated subjectivity. Sartre could only perform this achievement by practicing phenomenological reduction in his own way.

Reduction to Being-for-itself

The Husserlian reduction reduces the objects to the phenomena. The object appears in a series of apparitions or phenomena. The object relates to a consciousness; the apparition of an object is always an apparition for a consciousness. Consciousness, on the other hand, is always the consciousness of an object, it is always conscious of something. Consciousness is intentionality. The question, in this context, is whether the Being of the phenomenon is confined to its related-

54 Ibid. p. 359.

55 Ibid. pp. 385–386.

ness to a consciousness; and, on the contrary, whether the Being of consciousness is confined to the intentional act. Sartre answers »no« to both questions: 1. if the Being of the phenomenon is purely phenomenal, that is to say: entirely dependent from a consciousness, then the consciousness would create its object; it would be a plain *idealism* in the manner of *Berkeley*. It is the conception of »esse est percipi«. Sartre attributes this conception to the transcendental philosophy of Husserl. According to Sartre Husserl is a *phenomenalist*, rather than a phenomenologist. 2. If, on the other hand, the Being of the consciousness falls entirely into its object, that is to say: if it is nothing else than a directedness to the object, then the object would absorb the consciousness, and we would fall prey for an absurd realism. This realism would abolish the consciousness, the cognition, and with this the question itself.

So, Sartre claims, the Being of phenomenon cannot be reduced to its »percipi«, to its experiencing, and the Being of consciousness transcends the object and the phenomenon all the time. The two poles are in strong interrelation, they are in unbreakable correlation, but they have their relative independence. The Being of the both is »transphenomenal«, (»transphénoménal«). There is difference between the phenomenon of the Being and the Being of the phenomena. According to Sartre, in accordance with Heidegger, there are special moods or states of mind that unfold the pure phenomenon of Being, such as deep boredom or anxiety.

158

Consequently Sartre thinks another, second reduction to be necessary: after the Husserlian reduction of the object to the series of its apparitions, one should perform the Heideggerian reduction to the ontological difference. One should emphasize the difference between the entity, the object and its Being. Sartre feels the ontological necessary to secure the mutual, relative independence of these two regions of Being: consciousness and the Being it aims.

Consciousness is a consciousness of a thing; consequently it is not a thing; it is by its very essence a no-thing or a no-thingness: it is nothing or nothingness. Hence, we get the other protagonist of the book: Nothing. Being is the being-in-itself. Sartre characterizes it with three fundamental features: the being-in-itself is itself, it is compact and it *is*. Sartre characterizes the being-for-itself, the consciousness, with the opposites of these features: the being-for-itself is not itself, it is completely transparent and finally it is, what it is not, and is not, what it is; (»qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas«). The consciousness or the being-for-itself is always beyond itself and is always beyond its object.

Consciousness as the consciousness of Being is underivable or undeducible. Consciousness is first and foremost unreflected: it is the thematic consciousness of its object, and the non-thematic consciousness of itself. One cannot imagine a consciousness that would not be conscious of itself in a non-thematic way. That is to say, I cannot be happy without knowing implicitly that I am happy. An unconscious happiness or sadness, according to Sartre, is *contradictio in adjecto*; so is a consciousness that is not conscious of itself in an implicit way. The consciousness does not have an essence, it cannot be derived from any essences or realities different from itself; things only have essence by consciousness. It is the meaning of the thesis: with regard to man, existence precedes the essence. Man is always beyond his essence; namely he is beyond his appearance in the world and his appearance for other people, because he is principally *free*.

This freedom coincides with the whole sphere of consciousness. Consciousness is essentially free in every moment. By its freedom it is able to objectify itself as ego in the world; this objectification, this ego is its essence; but consciousness is a continual parting from its mundane objectification, from its essence: the ego, the essence of consciousness belongs to the *past*. Thus Sartre cites Hegel's definition of essence affirmatively: »Wesen ist was gewesen ist«, (»Essence is what has been«). There is a special mood that unfolds the original freedom of man: *anxiety*. Sartre, following Heidegger and Kierkegaard, differentiates emphatically between fear and anxiety. Fear is fear of something fearsome in the world; fear has a concrete object. But anxiety is anxious about freedom itself, about the existence of being-for-itself. The soldier could fear the enemy; but he could only be anxious about his future behaviour in the battle. It is an anxiety about the *future*. But an anxiety about the *past* illuminates the peculiar »nature« of being-for-itself even more. Sartre cites Dostoyevsky's short story »The Gambler« as an example.

The gambler made the promise that he wouldn't play anymore. But when he is at the roulette table he must face the complete inefficacy of his onetime oath. The one who made the oath is a different person who now stands at the roulette table, and has to decide whether to keep his promise or to break it. He is completely alone with his decision; he could recall the situation of his oath; the pain of his family, the danger of the bankruptcy; but he has to decide alone whether to play or not to play. The decision made in the past is completely ineffective now. I have to renew my identity with my past self. I am identical with my past in such a peculiar way that I am *not* identical with my past; and I am my future in such a way that I am *not* my future. Man is a *diasporic* being; he is dissolved in time. Despite the similarities, Sartre is critical with Heidegger's account of the temporality of being-there. The fundamental temporal dimension of being-for-itself, in Sartre's

interpretation, is not the future, but the present: because it is alone my decision. The present is the moment for the taking-off towards the future.

The intercorporeal Being of Being-for-itself. Being-for-Other.

Consciousness is a bodily consciousness, an incarnated subjectivity. This would be the Sartrean reduction: to reduce our natural, empirical (either everyday or positive-scientific) understanding of human reality to the incarnated subjectivity, as the being-for-itself, which is, according to Sartre, a detotalized-(detotalizing-) totality. The problem of body is treated in detail in the third part of the book, in the »For-the-other« (»Le pour-autrui«), for the very reason because the body, in Sartre's view, from the very beginning is an intercorporeal entity. I could know my own body through the other. My own body, in the first person perspective, is the way of my existence. Legs are not things in the world: legs are walking and dancing. My hands are not things in the world either: they are writing and grasping. They are not instruments of a certain sort either: they are inseparably one with my actions, with my existence.

The body is the form that is necessarily taken by my facticity. It is a centre of my world, the instruments and the things are ordered around this centre. I can take a point of view about the instruments that I found in my world. I can change my point of view of things. The body is the entity from which I cannot take an outer point of view. I am placed radically in a perspective which is my body. The body serves as the anonymous background of my existence. If I perceive my body as a thing in the world, (perhaps through a mirror or in an X-ray machine), I objectify it; it ceases to be my own body, it is a thing in the medium of the world, amongst other things. My own body is unobjectifiable, it is the factual existence of being-for-itself.

According to Sartre my body is my being-for-the-other (»l'être-pour-autrui«); it is the way I am given to the Other, my apparition for Her. But how could I be certain in the being of the Other, when I could only experience bodies in the world? How could I be certain that the living bodies I see in the world are conscious bodies?

One of the greatest problems of philosophy is the problem of *solipsism*: that only my existence is certain. How could I prove the existence of the other person? According to Sartre I have to find the Other in the core of my existence. The other person's existence cannot be a simple probability, it must be as certain as my very existence as *cogito*. I do not constitute the other: I meet Her, as Sartre says. When the Other looks at me, I feel myself being objectified. When I am being-looked

I am an object for the Other. One mood or state of mind that discloses or unfolds my original being-looked-at is *shame*. Shame is an intentional act: I shame *myself* or I feel ashamed of myself in the presence of an Other. Shame is the acknowledgement of the Other. This mood shows apodictically the existence of an Other. I can be empirically or factually wrong, thinking there is somebody near to me, when I am actually alone, but these deceptions or frustrations are only proofs that I am being-looked-at from the very beginning. My existence is intertwined with the Other.

The secret protagonist of the Book, (in my opinion) is the Other. (Similarly, the secret protagonist of his novel *Nausea*, in my view, is Anny. In my interpretation Antoine Roquentin's life is a waiting for Anny). The being-for-itself is essentially a being-for-other. The relationship of being-for-itself and being-in-itself is articulated by the Other. The being-for-itself was born from the Other, in the factual, metaphysical and ontological sense of the word. It lives with and from the Other; and in death the being-for-itself will return into the Other. In death it donates its existence for the others; after death only the Other could decide about the meaning of my existence; only She could tell who I was.

The being-for-itself is desire. The desire par excellence desires the Other. (The being-for-itself fuels its factual existence from the being-in-itself, in eating, drinking and breathing; it desires the elements that feed it, but the desire gets its eminent manifestation in regard of the Other. It will be an important thought for Lévinas). The interpretation of intentionality (consciousness) as desire indicates in advance its essentially corporeal nature. According to Sartre, my relationships with the Other are fundamentally determined by the phenomenon of desire.

For Sartre, Heidegger's account of the problem of the Other is the most sympathetic one. He is unhappy with Husserl's interpretation of intersubjectivity, because it treats the Other on the level of cognition. He is also critical with Hegel's view, who considered the Other as the condition of possibility of self-consciousness (there is no self-consciousness without an Other), but Hegel took the position of the Absolute, which is impossible for Sartre. For in Hegel, Sartre thinks, there did not exist the »scandal of the plurality of consciousnesses«, because he placed every consciousness into the Absolute. But no one could bridge the gap between consciousness and consciousness. Heidegger considered my relation to the Other as a being-relation, as an existential relationship. But for Heidegger the other, just like me, was one of an anonymous mass, he was the One, (»das Man«, »l'on« in Sartre). The being-with, in Heidegger, was an inauthentic relationship. Therefore, as Sartre thinks, Heidegger could not make understandable any *concrete* relationship with the Other.

The Other is all the time a concrete other. She is a subject: if I treat or try to treat her as an object it is an inauthentic mode of behavior, it is a manifestation of the »bad faith« (»mauvaise fois«): when I try to objectify the Other, I am simply fleeing before her. Because, in this way, the Other could be treated either as a subject or as an object, the relationship with her is principally conflictual. If I treat her as a subject, I acknowledge her, she doesn't need me, so she could easily neglect me. If I make her an object, trying to reify or objectify her, I am simply fleeing before her original subject-being. I try to ground my contingent being with the help of the Other, but I cannot penetrate her subjectivity as subjectivity (such a fusion would destroy the otherness of the Other), so the attempt to ground my existence through the Other is necessarily doomed to failure.

The metaphysics of contingency

Sartre accepts the Husserlian reduction to the transcendental consciousness, though he is critical with the operation of phenomenological reduction as bracketing the world. According to Sartre this transcendental consciousness is conscious of what it is not: it is conscious of the Being and of the world. He also accepts Heidegger's reduction to the ontological difference, the reduction to the event of Being (and the Being as such at Heidegger fundamentally possesses the character of an event, already in *Being and Time*); though he is strongly critical of Heidegger also: he thinks that Heidegger's fundamental mistake was believing it possible to neglect the concept of consciousness or cogito. According to Sartre it is unavoidable to use the notion of consciousness in order to provide a coherent account of human existence. According to him, even Heidegger presupposed this notion in an implicit way.

162

Sartre was also critical of Heidegger's peculiar intellectualism. In Heidegger's interpretation, things around us are first of all tools and instruments. They are disclosed as things only from a theoretical attitude. We are surrounded by tools, and, ontologically considered, their thingness is derivative. Sartre thinks that this view neglects the solid materiality of things: the instrumental function of things and their thingness is equally original. Heidegger, in Sartre's opinion, neglects the »malignancy coefficient« (»coefficient d'aversité«) of things. This aspect of things is not something derivative, a result of a change (»Umstellung«) to a theoretical attitude; this malignant aspect of things (that if I am not careful enough I can burn my hand with the cooker, or hit my head to the doorpost, etc.) is an essential and original part of our everyday relationships with things.

Sartre's main point of criticism against Husserl is the problem of the transcendental ego. In Sartre's interpretation, the ego would break the transparency of

consciousness and would lead to an unavoidable solipsism. He elaborated a non-egological phenomenology. Transcendental consciousness, for Sartre, is clear, translucent and diasporic («it is what it is not, and is not, what it is»), but not bodiless. Consciousness has a body as a necessary moment of its structure of existence. Consciousness could only exist in a bodily or corporeal way. I can only get to know or discover the corporeal aspect of my existence through the Other. Consciousness is intersubjective, it possesses an apodictic cogito towards the Other; consciousness is corporeal, and as corporeal it is intercorporeal at the very same time. Consciousness is a body for the Other. The body, from the very beginning, is an *expression* for the Other. Sartre anchors even the language and linguisticity on the level of corporeality.

Thus the human reality is an incarnated, intercorporeal event. In Sartre's interpretation, freedom is unbreakably bounded with facticity and situation. Freedom could only manifest itself in a situation, in a factual manner. Without situation there is no freedom. Freedom needs resistance, on which it could be effective. Freedom, on the other hand, could only be operative in a certain factual manner. I have my body, my family, my homeland, my mother language: these all belong to my past, to my facticity. The project of human existence takes place in the playground of facticity and freedom. The projection of existence *is* the play of these two.

163

Sartre kept the original ontological motifs of phenomenology: he tried to unfold the apriori moments of human existence. He tried to provide a metaphysics of contingency. Sometime, at certain points, he was extremely sensitive in his interpretations. That was the case in his »metaphysics of necessary facts« («nécessité de fait», Sartre, 21), where he ingeniously foresees the later philosophical development of Husserl. (Husserl, in his late period, tried to elaborate a metaphysics of »absolute facts«, »Urfakta«.⁵⁶ Such »absolute facts« were at him the corporeal nature of consciousness, intersubjectivity, historicity, etc. The earliest signs of this metaphysics of absolute facts appeared in the first book of *Ideas*. There he had a short remark about the factual nature of cogito: »the cogito as a fact is necessary«,⁵⁷ he said. Sartre resonated sensitively to this remark). Sartre wanted to provide an apriori discipline that unfolds these necessary facts concerning the human reality. That's what he thought with the name »metaphysics of contingency«.

56 In: Hua XIV, Hua XV.

57 Hua III/1: 98: »Offenbar ist die Seinsnotwendigkeit des jeweiligen aktuellen Erlebnisses darum doch keine pure Wesensnotwendigkeit, d.i. keine rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes es ist die Notwendigkeit eines Faktums, die so heißt, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist.«

Another important point is Sartre's account of cognition. It is the other point where Sartre got really close to the very late Husserl. According to Sartre, cognition is a view or perspective to the Absolute, but from peculiar, factual situation. In cognition, we perceive or disclose the Absolute itself, but this perceiving or disclosing is determined by our facticity; it is determined by our historical, social and even bodily situation. Nevertheless, cognition is grounded in the absolute apodicticity of the cogito – in Sartre, as well as in Husserl. This perspective, which is determined by our facticity, is necessary; so if we gain knowledge in a certain perspective, this knowledge is absolutely self-evident.

5. Conclusion

The phenomenological reduction as a philosophical operation, one could claim in accordance with Marion, has its own peculiar dynamism. One could observe this dynamism in the history of phenomenological movement, or at least at certain main authors, as Marion did, but even in the life-work and unpublished manuscripts of Husserl himself. In the unpublished notes of Husserl, one could find topics and themes that were treated in a detailed fashion in later authors of the phenomenological movement also.

164

When one follows this peculiar dynamism of the phenomenological reduction, one is able to penetrate deeper and deeper into the realm of phenomena. Above we spoke about the three major phases of phenomenological reduction that appeared at three different authors. Husserl focused on the constituting activity of consciousness. Heidegger on the event of Being. The reduction by Heidegger to the event of Being (if we are allowed to speak like that, following Marion) led the late Heidegger to the emphasis of our passivity in regard of this event (»Ereignis«). Sartre accepted both the reduction to the transcendental consciousness and the hermeneutics of factual existence (and the ontological difference), but he added to all of this his emphasis on the corporeal (and intercorporeal) nature of human existence.

Sartre made obvious that one could not avoid the notion of consciousness in a consequent account of human existence, but this consciousness is, from the very beginning, an incarnation; the human reality is incarnated (inter)subjectivity. This incarnated (inter)subjectivity is a diasporic (non-)being that is always beyond itself, (»it is what it is not, and is not, what it is«); it is a detotalized-(detotalizing-)totality. It is a totality, because it is one with its world and its factual situation, but it is detotalizing (and already detotalized) because it always transcends its facticity and situation, it annihilates the totality into which it is

embedded. Sartre wanted to reduce our naïve understanding of human being to this notion of human existence. It was his own phenomenological reduction.

From the Sartrian reduction to the incarnated (inter)subjectivity (or to the diasporic human reality) followed other reductions. A reduction to passivity was implicit in Sartre's phenomenology (though the phenomenon of passivity appeared more emphatically in the second main work, in *The Critique of Dialectical Reason*), but Sartre in *Being and Nothingness* wanted to treat human reality completely in terms of freedom. For him, in this period, human existence was pure activity. Though he suppressed the passive aspects of human reality, at certain points these aspects nevertheless came to the fore, against Sartre's own intentions. Sartre was forced by the compulsion of the phenomena. These points were the problem of emotions, the body and first of all the Other. Sartre's analyses of these problems were of fundamental importance for the further course of French phenomenology.

From Sartre's analyses of human existence followed the phenomenological ontologies of passivity in French phenomenology. Lévinas emphasized the role of the Other. In Lévinas, the own subjectivity, as a subjectivity in regard of the Other, was »a passivity even more passive than any passivity« (»une passivité plus passive que toute passivité«).⁵⁸ Merleau-Ponty, on the other hand, focused on the passive moments of human reality, with respect to its bodily nature; (both in the *Phenomenology of Perception* and his later, posthumous work, in the fragmentary *The Visible and the Invisible*). Merleau-Ponty conceived the human existence as a play of activity and passivity. In his late "ontology of genesis" he even made the attempt to explain the origin of this opposition. But the ground-breaker figure for these later achievements of French phenomenology was first and foremost Sartre.

165

Abbreviations

Hua = Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*.

BW = Edmund Husserl *Briefwechsel*.

GA = Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Bibliography

Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1989.

Boehm, Rudolf, »Einleitung des Herausgebers«, in: Hua VIII, (1959).

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic – Martinus Nijhoff, Haag 1978, p. 30.

Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862.

Reprinted: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960.

Dastur, Françoise, »Réduction et intersubjectivité«, in: E. Escoubas – M. Richir (eds.), *Husserl*. Millon, Grenoble, 1989.

Heffernan, George, »A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification«, in: *Husserl Studies* 16: 83–181, 1999.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1977.

—, »Brief über den Humanismus«, in: *Wegmarken* (1919–1961), GA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1976.

—, *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959), GA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1985.

—, »Zeit und Sein«, in: *Zur Sache des Denkens* (1962–1964), GA 14, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 2007.

—, *Seminare* (1951–1973), GA 15, hrsg. von C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt 1986.

—, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Summer semester 1925), GA 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt 1979.

—, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Summer semester 1927), GA 24, hrsg. von F.-W.

von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1975.

—, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Summer semester 1928), GA 26, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt 1978.

—, *Einleitung in die Philosophie*, (Winter semester 1928/29), GA 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt 1996.

—, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), GA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1989.

—, *Zollikoner Seminare*, GA 89, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt 1987.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, edited by S. Strasser, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

—, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, edited by Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

—, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, Hua III/1, edited by Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague 1977.

—, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, edited by Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1952.

- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, edited by Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1976.
- , *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, edited by Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague 1959.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Hua IX, edited by Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1968.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Hua X, edited by Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague 1969.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Hua XIII, edited by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Hua XIV, edited by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Hua XV, edited by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXX-IV, edited by Sebastian Luft, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- , *Manuscripts: K III 12, B I 5 I*.
- Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Haag 1964.
- Kern, Iso, »Einleitung des Herausgebers«, in: Hua XV (1973).
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1990.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et l'infini*, Kluwer Academic, 1988.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
English: *Reduction and givenness*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2000.
- McCulloch, Gregory, *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*, Routledge, London 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1946.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London-New York 2000.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard 1943.
- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1966.
- Sartre, Jean-Paul, »Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité«, in: *Situations I*, Gallimard, Paris 1984.
- Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Éditions Hermann 1938.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Tengelyi, Laszlo, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998.

YU Chung-Chi

THE HOPELESS QUEST FOR TAIWANESE IDENTITY

**An Analysis of *Orphan of Asia*
from Sartre's Perspective**

Introduction

169

»Are you Chinese or Taiwanese, to which do you identify yourself?« such a question is quite often asked among people in Taiwan in the last two decades.¹ Indubitably this question counts as a major concern for the ordinary people and always has great impact on politics as a consequence. Wherein is my ethnic and cultural identity? Do I have to choose between alternatives or can the answer be multiple? How should I treat the difference between my own ethnic group and other groups? If we cannot avoid facing such questions, then taking up these questions with deep reflections would seem quite inevitable.

In the present paper I will approach this issue by bringing up the literary work, *Orphan of Asia*. This novel was written by Wu Zhuoliu, finished short before the end of the Second World War, the time when Taiwan was still a colony of Japan. I will also use Sartre's existential thought, with special attention to the notion of

1 Under the dictatorship of the Nationalists from 1949 on people were not allowed to talk about the issue of ethnicity in public. Not until the late 1980s, as the dictatorship softened, did the issue of ethnicity surge up.

bad faith,² to discuss the novel. But let me first introduce Sartre's conception and related concepts as background of discussion, and then go back to the novel of *Orphan of Asia*.

Sartre on Bad Faith

The project of *Being and Nothingness* – Sartre's early major work – lies in an analysis of the question of how nothingness comes about in the midst of the massive being? The answer offered by Sartre is clear and simple: It is because of human consciousness.

Consciousness, which is characterized by Sartre as »being-for-itself«, contrasts with the massive being of »being-in-itself«. On account of the existentiality of human being, consciousness creates nothingness in the world. The »being-for-itself« illuminates the »being-in-itself« by negating it, as Sartre puts it:

...the given is appreciated in terms of something which does not yet exist; it is in the light of non-being that being-in-itself is illuminated. (Sartre 1957: 478)

170

As a human being I intend to be what I desire to be and in light of this future status I look back on my contemporary status. In this way I determine the meaning of my surroundings and myself. As being-for-itself, I am totally different from all the things contrasting with myself, the so-called being-in-itself. I am what I am to be, not just what I am. The consciousness of mine finds out what is absent in me and also in my surroundings, I encounter the »nothingness«, according as Sartre depicts it. I am always negating my present status in light of the future status. I cannot but continue making choices for myself, determining my own future. All in all, the truth of the human reality is, as Sartre conceives of it, »to be is to choose oneself«. (Sartre 1957: 440) Freedom constitutes the essence of human being, and Sartre holds freedom to be »absolute« because it is what human being cannot be deprived of. Absolute freedom yields absolute responsibility. This simple truth is what human being has to recognize unless he flees from it. The escape would result in what Sartre calls bad faith.

Basically bad faith is lying to oneself. Similar to irony, it negates what one confirms and confirms what one denies. How does it come about that human beings

2 Sartre studies the ethnic problem notably in his analysis of Jewish problem in *Anti-Semitism and Jew*. Whereas Sartre scarcely makes use of bad faith to tackle this problem (see Sartre 1995: 99), he focuses more on the distinction of authenticity and inauthenticity. My paper will not follow the framework that Sartre offers in that book, nevertheless I will focus on Sartre's notion of »situation«, which is crucial to his understanding of bad faith as well as authenticity.

are in such a state of ironic self-deception? Sartre thus inquires about the conditions for the possibility of bad faith by asking:

What must be the being of man if he is to be capable of bad faith? (Sartre 1957: 55)

The answer lies in the duplicity of human beings: facticity and transcendence. This duplicate notions has to be understood against Sartrean ideas of freedom and situation. The freedom, as Sartre conceives of it, does not denote the absence of coercion that is mostly prevalent in the political domain, nor does it mean the necessary postulate of morality, such as Kant advocates in his moral philosophy. It is rather the ontological status of human being (Sartre 1957: 476), the being that has to make choices for himself all the time. The reason why Sartre holds human being to be free lies in the basic characteristics of human consciousness, which never stays unchanged, that is to say, the consciousness always transcends itself. It makes projects for the future and pursues fulfilling them. Once a project is realized, another new projects will follow up.

Now, one question has to be raised: does that kind of freedom, as Sartre conceives of it, have no restraints at all? Are people indeed allowed to do whatever they want? What about the physical limitations to my actions? What about the social and cultural impacts? What about my limited span of life and my death? It is in considerations of such problematics that Sartre comes up with the so-called »paradox of freedom«, in which he introduces the notion of situation.

171

Situation implies that the freedom, in spite of being absolute, can only be realized in »real situations«, that is to say, with regards to restrictions. These restrictions can be regarded as the result of the inevitable »facticity« of human being, such as my birth in a certain time and a certain place, my death at a certain moment in the future, I have to live in a certain place, have to deal with my surroundings and other people etc. According to Sartre, the meaning of everything is up to me because I am absolutely free. In spite of that, freedom can be realized only against facticity. How can these two seemingly contradictory components – freedom and facticity – be reconcilable? Sartre says emphatically that although I cannot help encountering facticity, yet the meaning of this facticity has to be disclosed by myself. As Sartre puts it:

It is impossible to grasp facticity in its brute nudity, since all that we will find of it is already recovered and freely constructed. (Sartre 1957: 83)

Facticity becomes situation only in light of the transcendence of my freedom. Only when I make a project for the future will I see clearly the meaning of the

surroundings and whether they are helping me or preventing me from my goal. There is no purely neutral surrounding for me, the surrounding always has some meaning, and the meaning will not become obvious except as a result of my freedom. Understood in this way, freedom stands in an inseparable relation to facticity. As Sartre puts it in brief, »freedom is the apprehension of my facticity«. (Sartre 1957: 494) Understood as such, situation is neither objective nor subjective, it is rather the relation between both sides.

As a restriction of my freedom, facticity remains undifferentiated and meaningless, only when it is illuminated through freedom will it become »my situation«. Sartre distinguishes the different aspects of facticity: my place, my past, my environment, my fellowman and my death. (Cf. Sartre 1957: 489ff.) What is common among all these aspects? Sartre asks: do all of them possess characteristics of their own, which »appear« naturally and objectively? Can I describe »my place« in terms of objective measurement, »my past« in terms of objectively temporal dimension? Similarly, do the objects surrounding me first exist there and then come into relations with me? Do the people appear to me also in the same way? And is my death no more than an objective fact, namely: someday I will die. This is a fact that cannot be denied, just like the death of anybody. Sartre cannot accept the naïve way of looking at such aspects of facticity. Although we must assume that these aspects do exist out there, we never know exactly their meanings. To be precise, these aspects of facticity are not »objective facts« at all, because facticity is facticity only when it is related to me, i.e., »my place«, »my past«, etc. And the facticity waits to be illuminated by my freedom. Freedom and facticity are inextricably connected, and together they make up »situation«.

172

According to the above analysis, Sartre is opposed to the thought that we are sometimes forced by the uncontrollable factors to do what we are unwilling to do. In general, people might complain about their unfortunate situations, which prevent them from pursuing their goals. »Circumstances have been against me, I was worthy to be something much better than I have been.« (Sartre 1977: 41) Sartre holds that it is their indeterminations rather than their situations that are to blame. They give in to the »objective situation«, which takes over the decision as to what they should do. As a matter of fact, they escape from freedom and turn back on their own responsibility.

So far as the notions of facticity and transcendence are clarified, we are able to return to the questions raised at the beginning: How does it come about that human beings are in such a state of ironic self-deception? Sartre asks about the conditions for the possibility of bad faith and, just as already hinted above, he answers the question by bringing up the duplicate aspects of human reality: fac-

ticity and transcendence. Our clarifications show that facticity and transcendence rely on each other, the transcendence of freedom cannot be but the apprehension of facticity and the meaning of facticity would remain obscure without the illumination of freedom. But the desired synthesis might remain unsuccessful and the bad faith just comes about as a result. According to Sartre:

These two aspects of human reality are and ought to be capable of a valid coordination. But bad faith does not wish either to coordinate them or to surmount them in a synthesis. Bad faith seeks to affirm their identity while preserving their differences. It must affirm facticity as being transcendence and transcendence as *being* facticity, in such a way that at the instant when a person apprehends the one, he can find himself abruptly faced with the other. (Sartre 1957: 56)

Sartre takes the example of a lady who consents to go for a date with a particular man. As usual, during the date the male will »take the first step« to approach the female. She is quite aware of the situation, but pretends that she knows nothing about it. She denies to admit the necessity for her to make a decision: to let go or not. Suppose her companion takes her hand, the situation is changed and calls for an immediate decision from her. What does she do? According to Sartre's description:

To leave the hand there is to consent in herself to flirt, to engage herself. To withdraw it is to break the troubled and unstable harmony which gives the hour its charm. The aim is to postpone the moment of decision as long as possible. We know what happens next; the young woman leaves her hand there, but she *does not notice* that she is leaving it. She does not notice because it happens by chance that she is at this moment all intellect. She draws her companion up to the most lofty regions of sentimental speculation; she speaks of Life, of her life, she shows herself in her essential aspect—a personality, a consciousness. And during this time the divorce of the body from the soul is accomplished; the hand rests inert between the warm hands of her companion—neither consenting nor resisting—a thing. (Sartre 1957: 55–56)

173

Sartre concludes:

We shall say that this woman is in bad faith. (Sartre 1957: 56)

Why is this lady with such behavior of »not doing« designated by Sartre as being in bad faith? The key point lies in »consciousness«, she wants to prove to herself that she is not just what she is from the perspective of others, she is not her body, she is far beyond her body and becomes nothing but consciousness. However, ironically, consciousness, which is also characterized as transcendence, can never stay unchanged all the time, that is, it cannot become something permanent and

stable. But this lady wants to stay unchanged and proves herself that she »is« not what others think her to be and »is« what she thinks herself to be. She ironically confirms her transcendence by way of reversing it as facticity. By confirming myself to be transcendence, »I flee from myself, I escape myself.« (Sartre 1957: 57) And Sartre adds, »the ambiguity necessary for bad faith comes from the fact that I affirm here that I *am* my transcendence in the mode of being of a thing.« (Sartre 1957: 57) The lady in the example thinks she »arrests this transcendence«. Nevertheless »she glues it down with all the facticity of the present«. (Sartre 1957: 57)

After the discussion of the reverse relationship of transcendence and facticity, Sartre goes on discussing the problem of »sincerity«, which is closely related to the basic structure of »being-for-itself« and »being-for-others« and counts as another form of bad faith.

The fact that the human being is »being-for-itself« as well as »being-for-others« denotes that the behavior of one's own is not only significant for oneself, but also for others. Parallel to the desired synthesis of transcendence and facticity, there should be the ideal corporation of »being-for-itself« as well as »being-for-others«. However, it is usually the case that people hardly realize this ideal. They tend to pay more attention to the evaluation of others instead of trusting their own. As a result, they orientate their behavior to the expectations or evaluations of other people. They let go the demands of others on them. So long as one's behavior is performed through the body, we can say that the body under such circumstances is not the body of one's own. In such a situation people lose control of themselves completely. They even consider themselves helpless, seemingly having no other choice. Sartre regards such an attitude and performance as unworthy of a human being as a conscious being and designates it as bad faith.

174

The café waiter, depicted as follows, is a typical example:

His movement is quick and forward, a little too precise, a little too rapid. He comes toward the patrons with a step a little too quick. He bends forward a little too eagerly; his voice, his eyes express an interest a little too solicitous for the order of the customer. Finally, there he returns, trying to imitate in his walk the inflexible stiffness of some kind of automaton while carrying his tray with the recklessness of a tight-rope-walker by putting it in a perpetually unstable, perpetually broken equilibrium which he perpetually reestablishes by a light movement of the arm and hand.« (Sartre 1957: 59)

Sartre comments, the waiter seems to play a game, he seems to amuse himself. But what is he playing? Obviously he is playing the game of being a waiter. Nev-

ertheless he lacks the kind of spontaneity that the children display while playing. The waiter plays in order to fulfill his role as a waiter. In this sense he is compelled to do so. But why is he compelled? No other reason than to fulfill the expectations of other people, who treat him as a waiter. He »is« a waiter, waiter is what he is.

Somehow people in daily life praise highly the devotion to what one truly is. He has the obligation to fulfill all the duties that his occupation or social status demands on him. Let us return to Sartre's description of the waiter once again:

What I attempt to realize is a being-in-itself of the café waiter, as if it were not just in my power to confer their value and their urgency upon my duties and the rights of my position, as if it were not my free choice to get up each morning at five o'clock or to remain in bed, even though it meant getting fired. As if from the very fact that I sustain this role in existence I did not transcend it on every side, as if I did not constitute myself as one *beyond* my condition. (Sartre 1957: 59)

Even though there is no doubt that I *am* a café waiter instead of a diplomat or a reporter – whatever I can be. Yet Sartre never agrees that there is a true essence of oneself that one can identify himself to. He just doubts the possibility of applying the principle of identity to human reality. According to his explications: »... the principle of identity must not represent a constitutive principle of human reality and human reality must not be necessarily what it is but must be able to be what it is not.« (Sartre 1957: 58) The human being is never being-in-itself, he can be what he is not and therefore can be not what he is presently. Whatever he is, he is never just what he is, but he is what he is only because of becoming. And what he actually is by no means the only possibility of what he can become. In short, one should not be too serious or too sincere about what he is in real life.

All in all, I am not a waiter »in the mode of being in-itself«, and I am a waiter only »in the mode of *being what I am not*«. That is to say, whatever I am, I choose to be what I am. No matter how I am sincere about my mode of being, I am never obliged to be only what I am presently unless I consent to this mode of being. The same holds for the value of any mode of being. If I feel obliged to follow any value system, if any value calls on me to follow its instruction, it is on account of my choice that the appeal can be brought into effect. »To be sincere, we said, is to be what one is. That supposes that I am not originally what I am.« (Sartre 1957: 62) And this is in contradiction with the structure of my consciousness. To sum up, »What then is sincerity except precisely a phenomenon of bad faith?« (Sartre 1957: 63)

So far I have explored the meaning of bad faith in Sartre. Next, I will discuss the interethnic relationship through a literary work composed in colonial Taiwan (1895–1945) within the framework of this notion.

***Orphan of Asia* interpreted in terms of Sartre**

Orphan of Asia, written by Wu Zhuoliu, is one of the most well-known novels written during the colonial period of Taiwan (1895–1945). This work was finished in the year 1945, short before the end of Second World War. First published in Japanese in 1956, it was later translated into Chinese and published in Taiwan in 1962. The English translation was also published in 2005.

In this novel, Wu Zhuoliu depicts the colonial situation by describing a person named Hu Taiming, whose life story full of unsolvable contradictions is. Born in Taiwan, Hu Taiming is educated to be a teacher in elementary school. He teaches for some years before he goes to Japan for advanced study. Returning to Taiwan after his studies and witnessing the colonial misery as before, he decides to go to mainland China in hope for a life of dignity there. But due to the breakout of Sino-Japanese war he is forced to return to Taiwan, only to witness the colonial miseries as before. This is a novel full of »spatial movements«, which »presents an allegory of both the inevitability and the impossibility of discovering a fixed and autonomous identity under the regime of colonial and nationalist representations.« (Ching 2001: 177) The protagonist ends up insane at home.

As a descent of land owner, Hu Taiming learns lots of the Chinese classics in a private school, through which he was well acquainted with the traditional Chinese worldview. Later he visits the modern school established by Japanese colonizers. Such an educational background constitutes a cultural tension that Taiming can never gets rid of: there are endless conflicts in his mind between the worldviews introduced by Japanese education and the traditional Chinese canons.

After Hu graduated from a normal high school, he teaches in an elementary »common school« near his hometown. There he witnesses the unequal treatment between the colonizer and the colonized. No sooner does he begin his career than he hears the Taiwanese colleagues complain to him about the inequality between the Japanese and Taiwanese teachers. There are many facts which run counter to the slogan of »Japan and Taiwan as one«. The inequality is obvious with respect to salary as well as status. In the beginning, Taiming considers these complaints childish and petty. But after he falls in love with the Japanese colleague called Hisako, and begins to contemplate the (im)possibility with Hisako, he is struck by the gap between the colonizing and the colonized.

...the more she aroused him, the more depressed he felt and the deeper he slid down into the unbridgeable abyss that separated them, he Taiwanese and she Japanese. (Wu 2005: 29)

There is the obvious fact of different nationalities, but first of all this difference is imbedded in the colonial situation, and the arrogance of the colonizer is everywhere to be seen. For example, Hisako has enormous bias with regard to the customs of the Taiwanese people. She thought that people in Taiwan never bathe, therefore she is convinced that Taiming never bathes either. Although Taiming seldom eats garlic, she used to say that Taiming always smells of garlic. Once she and Taiming are invited by a town mayor to join a meal and offered with chicken soup, she remarks secretly to Taiming that the meal is barbarous. Nevertheless, with the first taste, she is excited about it and consumes it quickly. Her remark represents a kind of ignorant arrogance and her behavior shows that she is as ordinary as anyone else.

In order to escape from this kind of unbearable colonial condition, Taiming decides to study in Japan. There he enjoys his stay very much, because he is no longer confronted with the kind of discrimination he suffers in Taiwan. Everywhere he goes, the Japanese people in Japan are friendly to him. However, he is bothered by another kind of embarrassment—the inferior complex of the Taiwanese people as well as the attitude of discrimination in the Chinese people. No sooner he arrives at Tokyo does his old classmate suggest him to introduce himself as someone from Fukuoka, a place in Southern Japan, because the accents of both Taiwan and Fukuoka sound alike. Taiming finds this suggestion quite unacceptable, because it reflects the inferior view of oneself. The colleague who suggests him to disguise himself before the Japanese even suggests him to do the same in the face of Chinese people. He »should« hide from himself as a Taiwanese wherever he goes.

Once Taiming unwittingly utters some Taiwanese terms during a student meeting and a student from Canton, a province in Southern China, comes to ask him whether he is from Canton, too? Taiming hesitates and does not answer the question; at another time when Taiming mentions that he comes from Taiwan, a student from Fanyu, a place in Canton, gets furious and turns away from him right away. Taiming is quite frustrated by all these unpleasant experiences of discrimination.

Back to Taiwan after studying in Japan, Hu has to face the colonial miseries just like before. For example, the sugar company decides to construct a railway system in order to transport sugar cane. That decision results in the destruction of

the tomb of the Hu family's ancestors. The whole family is furious about this, yet they have no chance to claim their own right even when they appeal to the court. This case shows how weakly the Taiwanese people are protected by the law.

Since Taiming does not succeed in a career back home on the island, he decides to go to China to try his chance. He has a good time in the first few years, he gets married, has a child, works as a teacher teaching Japanese in Nanking etc. Unfortunately, by the approaching of the Sino-Japanese war, the situation of the Taiwanese people on mainland becomes worse and worse. Such a situation corresponds to the warning of his friend Zeng, who says to Taiming soon after his arrival in Shanghai:

»People will look askance at us wherever we go, it's our fate. It's not about what we've done or haven't done. We're deformed – fate's monstrous children. Of course it's unfair, but we can't do much about it...« (Wu 2005: 98)

The outbreak of the Sino-Japanese war causes the Chinese government to be suspicious and hostile to the Taiwanese people, many of them are arrested without any reasons. Taiming, with no exception, is also under arrest. Fortunately, he was rescued by two of his former students, who drive him to the river harbor of Nanking. A Japanese ship allows him to come aboard only because Taiming explains to him that he has Japanese citizenship. It is extremely ironical, because Taiming never considers himself Japanese, but in order to escape persecution by the Chinese government, he can only insist on his Japanese affinity.

178

After he flees to Shanghai, he notices how bitterly Taiwanese people are situated between China and Japan, without being trusted by either side. His friend remarked unwittingly:

You see the forces of history carrying away everything, and you can't join any of them. Let's say you manage to convince yourself one way or the other, you won't convince anyone else; everyone'll think you're a spy. Come and think of it, you are a sort of misfit, aren't you? (Wu 2005: 152)

Taiming's experiences in China reveal that Taiwanese people are not only the orphans of Asia but also crooked creatures on the earth. Due to the Japanese colonization, Taiwanese people are no longer considered pure Chinese, they became untrustworthy for the Chinese.

Taiming is warmly accepted by his family when he returns to Taiwan. But the general situation on the island is not at all better than when he left for China.

The so-called Kominka (皇民化運動), the movement of imperialization, was just at its height. Some people are eager to change their family name into Japanese in order to become Japanese. They are convinced that by becoming Japanese some profits may be gained, for example, their children may have opportunity to visit better schools. Without showing royalty to the Japanese they would become disadvantaged.

In addition, many Taiwanese bureaucrats treat Taiwanese people arrogantly as if they themselves were Japanese. In their eyes all Taiwanese people have to be cooperative especially when the (Japanese) nation is in need of them. Only those who are cooperative deserve to be called »citizens«. Taiming despises such bureaucrats who bow to the Japanese and treat their landmen with arrogance. Taiming regards it as a big tragedy, but under the colonial condition, he cannot but put up with all these mishaps. As Japan is more and more involved in war, Taiming is also called on to serve the army. He is sent to Canton, where he has to put on the uniform of Japanese soldier. Mentally he can never accept that role he plays in the face of the Chinese People. His sympathy for the Chinese people is obvious each time he witnesses the sufferings of the Chinese people.

When there are court-martials, Taiming is called on to do the translations. On one occasion eight young men suspected of resistance are arrested and are sent to the court. No matter whether there is evidence for their resistance activity, they are punished with execution. For each case, being the translator, Taiming cannot but get involved, and the more he witnesses the executions, the more he finds them unbearable. Particularly when he sees how courageously these young people behave themselves prior to execution, he is completely distressed. He becomes seriously ill and is sent back to Taiwan after being diagnosed as useless to the army.

Once again Taiming returns to Taiwan, although he recovers physically day by day, yet he never really recovers from his psychological depression. The author of the book *Becoming Japanese* describes the situation of Taiming as such: »... the movements between Taiwan, Japan, and China are imbued with a sense of deep alienation, despair, uncertainty, and the loss of sense of grounding.« (Ching 2001: 196) With the highest sensitivity, he could no longer get over the overwhelming pressure from all sides. Particularly, when he witnesses the death of his younger brother due to harsh force-labor, he breaks down and goes insane.

The story above displays how Taiming unfortunately moves around between Taiwan, Japan, and China, and suffers from depressions of all kinds. As we see, at home in Taiwan, he witnesses the unequal treatment of Japanese and Taiwanese

colleagues; in Japan, he is discriminated against by Chinese students who study in Japan; his first stay in China ends up with the tragedy of being imprisoned and ironically only thanks to his admission of Japanese citizenship could he escape from danger. The second stay in China during the war makes him witness the unbearable sufferings of the Chinese people. His final stay at home compels him to confront the exploitation by the colonizers and the absolutely absurd movement of imperialization.

According to the novel, Taiming hopes to lead a humble, normal life. But it just seems hardly realizable, insofar as the historical environment demands that he has to disguise himself from time to time and he has to be ready to make compromises in this way. Various things upset him and make him regret a great deal. His personality with highest degree of sensitivity prevents him from living against his nature, to live in the mode of bad faith like many others. But this sensitivity brings about storms of guilty feelings in him, which leads to his final tragedy of mental breakdown. We may ask the question, is Taiming's insistence worth it?

Taiming's brother, who enthusiastically supports the movement of imperialization, has the strong desire to »become Japanese«. He wishes to live his daily life according to the norms set up by the Japanese. This kind of attitude, interpreted through Sartre, denies the facticity of being Taiwanese, assumes on the one hand an all too transcendent mode of being, that is, to be Japanese, the colonizer. On the other hand, those who consider themselves only from the standpoints of others, i.e., the perspective of the Japanese, they are too serious about what the Japanese think about them, without being able to reflect on what they think about themselves. In sum, a person like the brother of Taiming behaves typically in the twofold modes of bad faith described above.

Taiming wishes to be true to himself rather than being self-deceptive. But this insistence drives him into a dead-end situation. His historical environment compels him to be typified as orphan-like »Taiwanese«, exploited by the Japanese, and discriminated and distrusted by the Chinese. Such a situation makes him confront all kinds of biases that leave him no room for what he desires himself to be.

Put differently, Taiming is the one who is unwilling to be in bad faith. He keeps his self-awareness, avoids self-deception, and despises the self-deception of other people as well. He is independent with regard to dealing with his own ethnic situation. He holds his own attitude all the time, even when he goes to China the second time and has to assume the role of Japanese soldier in the face of the

Chinese people. He just could not assimilate himself to the role he plays, and shows great sympathy for the Chinese people. He suffers a lot psychologically, his mental breakdown lets him evade death on the battlefield, but it just could not free him from going mad at home eventually. All this discloses his vehement struggles. On the one hand, he cannot accept to be Japanese, but on the other hand, he is not accepted by the Chinese to be genuine Chinese. He feels excluded by both sides. That constitutes his ethnic situation exactly. As we already know, born into the colonial environment, he has no chance to get rid of the Japanese impact. But this impact does not necessarily lead to the consequence of being Japanese or »becoming Japanese«. The private education to learn the Chinese classics makes him retain the heritage of Chinese culture, which makes up a counter-impact to the Japanese education. For this reason among others he just could not treat himself automatically as Japanese. Somehow his experiences in China make him aware of the cruel reality that he is no longer a »genuine Chinese«. He is eliminated by China – his national origin. What can he do in this situation? To be true to himself is just to face what is factually real to him; he is not a Japanese, nor is he any longer Chinese, is this in-between the birth of a new ethnic identity? The author of *Orphan of Asia* did not give us any hint of this possibility, but the insanity of the protagonist in this novel, Hu Taiming, indicate the hardship in the search for the new identity.

Is Taiming to be positively evaluated according to Sartre's point of view? Taiming obviously rejects both options, either pretending to be a pure Chinese regardless of his Taiwanese background, or seeking to become Japanese regardless of his colonized status. He is tangled in his situation and completely aware of what he has to face. Willingly or not, he can be said to be in anguish all the time. He not only refrains from jumping to any quick decision, but also rejects any cheap solution to avoid his seemingly unavoidable dilemma.³ He namely refuses to live in bad faith.

181

3 As regards the distinction of authenticity and inauthenticity, Sartre explains: »If it is agreed that man may be defined as a being having freedom within the limits of a situation, then it is easy to see that the exercise of this freedom may be considered as *authentic* or *inauthentic* according to the choices made in the situation. Authenticity, it is almost needless to say, consists in having a true and lucid consciousness of the situation, in assuming the responsibilities and risks that it involves, in accepting it in pride or humiliation, sometimes in horror and hate.« (Sartre 1995: 90) By the way, Sartre says: »And the Jew does not escape this rule: authenticity for him is to live to the full his condition as Jew; inauthenticity is to deny it or to attempt to escape from it. Inauthenticity is no doubt more tempting for him than for other men, because the situation which he has to lay claim to and to live in is quite simply that of a martyr.« (Sartre 1995: 91)

Taiming's condition is comparable to Jewish authenticity as Sartre depicts it in *Anti-Semite and Jew*. In his analysis Sartre describes the »Jewish authenticity« as follows:

Jewish authenticity consists in choosing oneself as Jew – that is, in realizing one's Jewish condition. The authentic Jew abandons the myth of the universal man; he knows himself and wills himself into history as a historic and damned creature; he ceases to run away from himself and to be shamed of his own kind. He understands that society is bad; for the naïve monism of the inauthentic Jew he substitutes a social pluralism. He knows that he is one who stands apart, untouchable, scorned, proscribed – and it is as such that he asserts his being. (Sartre 1995: 136)

Even though there is much difference between the problem of Taiwanese and Jew, the misery of being excluded they both suffer is very much alike. Viewed as such, the distinction of authenticity and inauthenticity that Sartre applies to the Jew is applicable to the Taiwanese under Japanese colonization as well. In this case I would evaluate the performance of Taiming as authentic, insofar as he takes up his historical situation without fleeing by cheap solution. Let us hear once again what Sartre says about the authentic Jew: »...he accepts the obligation to live in a situation that is defined precisely by the fact that it is unlivable« (Sartre 1995: 136).

182

Conclusion

Although Hu Taiming is merely a fictional figure, and the background of his life-story does not exist any longer, however, what Hu had to face during his lifetime does not seem to have vanished completely today. In view of the contemporary situation in Taiwan, as long as a Taiwanese begins to consider soberly his identity problem, one can hardly say that the torments of Taiming are gone forever. The debates on the future orientation of Taiwan continue to grow, be it culturally, socially or politically. Should the people on the island just give up the identity problem and let go whatever may come, or else should they insist on a kind of cultural or political identity – be it traditional Chinese or indigenous Taiwanese? Over 60 years after the miserable colonization period ended, the struggle about this problematics still continues, and if it is time to take up a philosophical reflection on this issue, then analysis based upon Sartrean notion of bad faith and related concepts can prove to be highly promising.

References

Catalano, Joseph (1990a): »Authenticity: A Sartrean Perspective«, in: *The Philosophical Forum*, Vol. XX II, No.2, Winter, p. 99–119.

- (1990b): »Successfully Lying to Oneself: A Sartrean Perspective«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1, No.4, 1990, p. 673–693.
- Ching, Leo T. S. (2001): *Becoming »Japanese«: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, Berkeley/Los Angeles /London: University of California Press.
- Elster, Jon (1987): »Deception and Self-deception in Stendhal: some Sartrian Themes«, in: *The Multiple Self*, ed.by Jon Elster, Cambridge: Cambridge University Press, p. 93–113.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*, tr. by Charles Lam Markmann, New York: Grove Press.
- Fox, Nik Farrell (2003): *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*, New York/ London: Continuum.
- Gordon, Lewis R. (1995): *Bad Faith and Antiracist Racism*. New York: Humanity Books.
- Hartman, Klaus (1966): *Sartre's Ontology: A study of Being and Nothingness in the Light of Hegel's Logic*, Evanston: Northwestern University Press.
- Kruks, Sonia (1996): »Fanon, Sartre and Identity Politics«, in: *Fanon. A Critical Reader*, Malden: Blackwell Publishers.
- Natanson, Maurice (1951): *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Lincoln: University of Nebraska.
- Perna, Maria Antonietta (2003): »Bad Faith and Self-Deception: Reconstructing the Sartrean Perspective«, in: *Journal of the British Society of Phenomenology*, Vol. 34, No1, 2003, p. 22–44.
- Santoni, Ronald E. (1990): »The Cynicism of Sartre's 'Bad Faith'«, in: *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXX, No.1, Issue No. 117, p. 3–15.
- Sartre, Jean-Paul. (1957): *Being and Nothingness*, tr. by Hazel Barnes, London: Methuen & Co. LTD.
- (1972): *Imagination: A psychological Critique*, tr. by Forrest Williams, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (1977): *Existentialism and Humanism*, tr. by Philip Mairet, New York: Haskell House Publishers.
- (1995): *Anti-Semite and Jew: An exploration of the Etiology of Hate*, tr. by George J. Becker, preface by Michael Walzer, New York: Schocken Books.
- (1999): *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, tr. by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, New York: Hill and Wang.
- (2004): *The Imaginary: A phenomenological Psychology of the Imagination*, tr. by Jonathan Webber, London/New York: Routledge.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.) (1981): *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle (Ill.): Open Court.
- Stone, Robert V. (1981): »Sartre on Bad Faith and Authenticity«, in: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Paul Arthur Schilpp (ed.), La Salle (Ill.): Open Court, p. 246–255.
- Wu, Zhuoliu (2005): *Orphan of Asia*, tr. by Ioannis Metzias, New York: Columbia University Press.

»DER GRÖSSTE JÜDISCHE DENKER IST NUR EIN TALENT. (ICH Z. B.)«

Wittgensteins versagtes Judentum

1. Leben, Philosophie und die »Arbeit an Einem selbst«

185

In den letzten Jahren hat sich das Hauptinteresse an Wittgensteins Werk über das Logisch-Semantische hinaus auf das anthropologische Umfeld, auf Ethik, Religion, Ästhetik verschoben. Dabei haben Wittgensteins Charakter und vor allem seine Biographie zunehmend Bedeutung erlangt.¹ Die Berichte von Zeitgenossen, die Briefe und Tagebücher des Autors und vor allem die *Vermischten Bemerkungen*, die Wittgenstein im Laufe der Jahre immer wieder notierte, dienen als Quelle der neuen Biographien – bis zur letzten komplexen und gründlichen Erzählung von Monk.²

Eine solche Aufwertung des Biographischen hat eine Marginalisierung des philosophischen Werks befürchten lassen. Die Frage wurde gestellt, ob das Leben eines Philosophen für sein Denken wirklich relevant sein könne. Es ist zwar eine alte Frage, die aber neuen Anklang vor allem bei den Analytikern gefunden zu haben scheint. Dies belegt zum Beispiel das Sammelwerk *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, in dem diskutiert wird, ob und wie Wittgensteins Leben mit

¹ Vgl. Wuchterl 2009, 14–23.

² Monk 1994.

seiner »Denkbewegung« zusammenhängt, ob und inwiefern ein philosophischer Gebrauch seiner Tagebücher, seiner Briefe und seines Nachlasses legitim sei.³

Gewiss gibt es Philosophen wie Aristoteles, die ihr Leben für die Entfaltung ihres Denkens als vollkommen irrelevant betrachten. Es gibt aber andere wie Friedrich Nietzsche, die in ihrer Philosophie den Ausdruck ihrer Individualität gesehen haben. Entscheidend ist aber eben die Auffassung der Philosophie. Im Falle eines logischen Traktats ist es sicher nicht notwendig, auf die Individualität des Philosophen zurückzugehen. Da aber die Philosophie sich nicht auf Logik reduzieren lässt und da sie keine Wissenschaft ist, erweist sich jede Trennung zwischen Leben und Denken als abstrakt und künstlich.⁴ Im Falle Wittgensteins geht es nicht nur um eine Vermutung. Denn er selbst schreibt:

Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (VB 1994: 52)

2. Ein »alienated Jew«

Die Aufwertung des Biographischen hat unter anderem eine Frage aufgeworfen, die früher im Schatten geblieben war: die Frage nach Wittgensteins Judentum. Obwohl er katholisch getauft war, kam Wittgenstein bekanntlich sowohl durch den väterlichen als auch, wenngleich nur zum Teil, durch den mütterlichen Zweig aus einer jüdischen Familie, die im Laufe der Jahrzehnte ihre Herkunft verdrängt hatte. Dies war das Ergebnis der sehr starken Assimilierung der mitteleuropäischen Juden im 19. Jahrhundert. Doch Spuren des Judentums waren geheimnisvoll bei den Wittgensteins verblieben. Denn auch Familien des Großbürgertums, die, so wie die Wittgensteins, reich, geachtet und integriert waren und zur jüdischen Gemeinde Wiens Distanz hielten, brachte der schleichende Antisemitismus ihre »nicht arische« Abstammung immer wieder zu Bewusstsein. Es ist daher kein Wunder, dass Wittgenstein, um sich bei einem Sportverein einzuschreiben, der nur »Arier« zuließ, bereit war, seine jüdische Herkunft zu verheimlichen.⁵ Dies scheint seine erste Konfrontation mit dem Antisemitismus gewesen zu sein. Sein Verhalten, das Wittgenstein später bedauerte, kann mit demjenigen eines »Konvertiten«, eines »Krypto-Juden« verglichen werden. So

3 Vgl. Klage 2001. In dieser Hinsicht sind vor allem wichtig die hierin enthaltenen Beiträge von Ray Monk (Monk 2001: 3–15, James Conant (Conant 2001: 16–50) und Alfred Nordmann (Nordmann 2001: 156–175).

4 Anders als in der »analytischen Philosophie« ist deshalb eine solche Debatte über »Biographie und Philosophie« in der sogenannten »kontinentalen Philosophie« ziemlich unvorstellbar und eigentlich sinnlos.

5 Vgl. Monk 1994: 30 f.

nennt Steven S. Schwarzschild ihn einen »alienated Jew«. Und er vergleicht zu recht seinen Zustand mit demjenigen vieler anderer jüdischer Intellektueller seiner Zeit – zunächst mit dem von Franz Rosenzweig.⁶

Gerade diese Annäherung an Rosenzweig wirft viele Fragen auf, die trotz der zunehmenden Anzahl von Studien über dieses Thema in dem letzten Jahrzehnt unbeantwortet bleiben, und zwar weil sie meistens einfach schlecht gestellt sind. Zunächst wird nämlich gefragt, ob Wittgensteins Judentum nur eine biographische Einzelheit sei, die man zwar, um korrekt zu sein, nicht vergessen dürfe, die aber letztlich vernachlässigbar sei.⁷ Diese – wenn auch mehr oder weniger stillschweigend – weit verbreitete Stellungnahme ist neuerdings auf eine ziemlich radikale Art von McGuinness zum Ausdruck gebracht worden. Aufgrund der Assimilation, oder besser: der »Verdunstung« des Judentums in seiner Familie habe sich Wittgenstein – so McGuinness – »nicht für jüdisch« gehalten, und »wir brauchen dies auch nicht zu tun«.⁸ Die rein biographische Frage würde so ein für allemal zu einer »Endlösung« kommen.

Doch es ist derselbe Wittgenstein, der vom Judentum überhaupt und auch von seinem Judentum mehrmals bei verschiedenen Gelegenheiten spricht – wie David Stern in zwei wichtigen Beiträgen klar hervorgehoben hat.⁹ Es ist derselbe Wittgenstein, der sich nicht ohne eine leise Ironie als »jüdischen Denker« (VB 1994: 40) bekennt. Was will er damit sagen? Warum sagt er es überhaupt? Es scheint, als ob seine Bemerkungen über das Judentum, die lange verschwiegen wurden, endlich ernst zu nehmen sind. Freilich handelt es sich nicht darum, eine jüdische Identität für Wittgenstein zu beanspruchen, eine Identität übrigens, die Grund innerer Qual gewesen sein dürfte, als vielmehr die Grenzen der Biographie zu überschreiten, um die Bemerkungen des Autors über das Judentum zu untersuchen und deren Tragweite und Nachwirkung für seine Philosophie recht einschätzen zu können.

6 Vgl. Schwarzschild 1979: 160–165. Auf eine Ähnlichkeit zwischen Wittgenstein und Rosenzweig auch in Bezug auf ihr Kriegserlebnis verweisen Abramowitch und Prince, die in ihrem Aufsatz aber vor allem Wittgenstein »talmudische Logik« hervorheben. Vgl. Abramowitch – Prince 2006: 533–553, insb. 536.

7 So zum Beispiel Schulte, der zwar zugibt, das »Thema Judentum« sei »wichtig für Wittgenstein«, der aber auf nur zwei Seiten die Frage vom Tisch räumt. Vgl. Schulte 2001: 29 f.

8 McGuinness 1999: 57–77, insb. 76.

9 Vgl. Stern 2000: 383–402. Stern hat mit Recht unterstrichen, wie unklar die Frage bis jetzt ist: »I argue that much of this debate is confused, because the notion of being a Jew, of Jewishness, is itself ambiguous and problematic«. In diesem Sinn kritisiert er McGuinness und fügt hinzu: »No list of definitions could do justice to the historical and genealogical dimension of this issue« Stern 2001: 237–272, insb. 238 und 242.

3. Über jüdische Philosophie

Um die Frage nach dem Judentum in Wittgensteins Leben und Philosophie zu erläutern, soll die Aufmerksamkeit, wenn auch nur kurz, auf ein Thema gelenkt werden, dessen Zusammenhang mit dieser Frage nicht unmittelbar einleuchten mag. Es ist das heute viel diskutierte Thema der »jüdischen Philosophie«.

Gibt es eine »jüdischen Philosophie«? Und was ist sie? Ist es berechtigt, überhaupt davon zu reden? Nichts scheint nämlich absurder und unlogischer als die Verbindung zwischen Philosophie und Judentum – zwei Extreme, eine nicht versöhnte und nicht versöhnliche Kontradiktion. Denn das Adjektiv verweist hier nicht auf eine Nation (wie man etwa mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von »deutscher« oder von »französischer« Philosophie spricht). Das Judentum identifiziert sich nicht mit einer Nation. Das Adjektiv droht eher, den Begriff der Philosophie selbst implodieren zu lassen, als ob man zwei seit jeher antagonistische Pole zusammenrücken wollte: die griechische und die jüdische Tradition. Hat Salomon Munk 1849 zunächst von »jüdischer Philosophie« gesprochen, so ist *Die Philosophie des Judentums* von Julius Guttman das erste Gesamtwerk gewesen, das, 1933 veröffentlicht, heute noch als unabdingbarer Bezugspunkt gilt. Das Buch eröffnet mit diesen Worten:

188

Das jüdische Volk ist nicht aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt. Es hat die Philosophie von außen empfangen, und die Geschichte der jüdischen Philosophie ist eine Geschichte von Rezeptionen fremden Gedankenguts, das dann freilich unter eigenen und neuen Gesichtspunkten verarbeitet wird.¹⁰

Sicher ist, dass die Begegnung zwischen Judentum und Philosophie auf Philon von Alexandria zurückgeht und durch Maimonides und Mendelssohn hindurch bis mindestens zu Lévinas gelangt. Damit will ich keineswegs sagen, dass die jüdische Philosophie sich in einer systematischen Kontinuität entwickelt hat. Gerade das Gegenteil trifft zu: In ihrer Geschichte ist die jüdische Philosophie durch eine tiefe *Diskontinuität* (von Zeiten, Orten, Sprachen) und durch einen *re-produktiven*, über-setzerischen Charakter gekennzeichnet. Dank ihrem Dazwischen-Sein ist die Bewegung des Übersetzens das, was sie von Anfang an bestimmt. Die Geschichte der jüdischen Philosophie, die aus Segmenten (dem griechischen, spanischen, deutschen Segment) besteht, ist die Geschichte eines diasporischen Denkens, das von einer Sprache in die andere nach Gastfreundschaft gesucht hat. Die jüdische Philosophie hat sich deshalb nach dem Vorbild

¹⁰ Guttman 2000: 43.

einer transkriptiven Veränderung immer wieder verwandeln und neu erdenken müssen.¹¹

Das Bewusstsein ihres reproduktiven Charakters spitzt sich in der jüdischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu. Aber gerade in diesem Kontext stellt sich mehr als anderswo das Problem der Einschließung bzw. Ausschließung einiger Namen. Im Unterschied zu Philosophen wie Cohen, Rosenzweig, Arendt, Jonas, Lévinas gibt es Philosophen jüdischer Herkunft wie Husserl, der – übergetreten zum Protestantismus – über sein Judentum nie nachgedacht hat. Sein Name würde wohl nicht in einem Kapitel zu finden sein, das der jüdischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gewidmet ist. Wie stellt sich aber die Frage im Falle Wittgensteins?

4. Klare Worte aus Tel Aviv: Paul Engelmann

Diese Frage ist bis jetzt noch nicht in ihrer vollen Komplexität gestellt worden, und zwar wohl wegen einer Reihe von Umständen, die auch mit der Wirkungsgeschichte der Philosophie Wittgensteins zusammenhängen. Der erste, der die Frage erhoben hat, war Paul Engelmann, einer der engsten Freunde Wittgensteins. Ihre menschliche und intellektuelle Beziehung, die sich über den Zeitraum von 1916 bis 1930 erstreckte, wurde für beide entscheidend. Wie er selbst in dem Entwurf eines Briefes an Elizabeth Anscombe in Erinnerung ruft, der wahrscheinlich auf den 18. 5. 1963 zurückgeht, war Engelmann »der einzige« in den Kriegsjahren, der mit Wittgenstein über Themen sprechen konnte, die ihn zutiefst betrafen.¹²

Als Wittgenstein 1963 schon der Star der Philosophie in der angelsächsischen Welt, auf dem alten Kontinent hingegen noch verfeimt war, schrieb Engelmann, der damals in Tel Aviv im neu gegründeten Staat Israel lebte, einen Aufsatz mit dem Titel *Wer war Ludwig Wittgenstein?*¹³ Fast am Ende seines Lebens meldete sich also Engelmann zu Wort, um von seinem alten Freund und vom *Tractatus* zu sprechen, jenem Zeugnis ihrer zahlreichen und leidenschaftlichen Gespräche. Doch nicht nur deswegen. Tatsächlich er hatte eingesehen, dass Wittgen-

¹¹ Vgl. Bensussan 2003.

¹² Paul Engelmann, Nachlass, Jewish National and University Library, Jerusalem, Konvolut 143 (4 Seiten). Zu diesem Brief vgl. auch Schneider 1999: 115–154, insb. 141–142.

¹³ Paul Engelmann, Nachlass, Jewish National and University Library, Jerusalem, Konvolut 142, Typoskript *Wer war Ludwig Wittgenstein*, »VI.63«. Dieser Text, von dem offenbar viele, von einander nur leicht verschiedene Versionen existieren, war zunächst die Grundlage eines Vortrags, der erstmals auf Englisch unter dem Titel *Who was Ludwig Wittgenstein?* in der Zeitschrift *Prozdor* (1963, 6/7) erschien, die von Engelmann herausgegeben wurde; später ist der Text auf Deutsch veröffentlicht worden. Vgl. Somavilla 2006: 123 f.

steins außerordentlicher und blendender Erfolg trügerisch zu werden und nicht nur seine europäische und kontinentale Herkunft, sondern auch die Komplexität seiner Gestalt und seines Denkens im Schatten zu lassen drohte. Er stellte deshalb zum ersten Mal die Frage nach Wittgensteins Entwurzelung aus der jüdischen-wienerischen Kultur, deren »Sprössling« zugleich und »Antipode« er gewesen war.

In der angelsächsischen Welt, auf die Wittgensteins Wirkung bisher am größten war, kann diese Erscheinung ohne eine intimere Kenntnis seiner geistigen Mutterbodens unmöglich richtig verstanden werden. Und erst in die Landschaft des heute ebenfalls längst ausgestorbenen österreichisch-jüdischen Geistes versetzt, gewinnt die rätselhafte moderne Gestalt Leben und wird auf einmal urbekannt.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) stammt aus Wien und ist, obwohl er seine höhere Ausbildung in England erworben hat und in seinen späteren Jahren Professor der Philosophie in Cambridge war, geistig durchaus nach Wien zuständig; nicht nur als einer der wenigen letzten wirklichen Versteher der großen Geister der alten Wiener Kultur (der große Brahms war mit seinen Eltern befreundet), sondern als der größte Sprössling und Antipode jener späten, wienerisch-jüdischen Kulturepoche, in der sich im ersten Viertel unseres Jahrhunderts ein bisher letztes Aufleuchten des europäischen Geistes kundgegeben hat. Er selbst, wie bereits sein Vater Karl Wittgenstein, im christlichen Glauben aufgewachsen, entstammte einer jüdischen Familie.¹⁴

190

Engelmanns Worte sollten nicht missverstanden werden. Sie zielen nämlich nicht darauf, eine Zugehörigkeit zu beanspruchen. Vielmehr zielen sie darauf, Wittgensteins Gestalt auf die Landschaft jenes verschwundenen »jüdischen Geistes« zurückzubeziehen, in der Engelmann ihm begegnet war, fordern ein, den Topos des »analytischen« Wittgensteins in Zweifel zu ziehen und sein Werk aus der mitteleuropäischen Kultur heraus zu lesen und verlangen schließlich zum ersten Mal ein Nachdenken über Wittgensteins Verhältnis zum Judentum.

Engelmann stellt die Frage in der Art, in der sie gestellt werden sollte. Für Wittgensteins Sicht des Judentums wichtig ist seine Selbsteutung als »jüdischer Denker«. Kurzum: Das Judentum ist nicht nur ein mühseliges, erkämpftes Kapitel seines Lebens, ist nicht nur ein – wenn auch wichtiges – Thema einiger seiner Notizen. Das Judentum durchdringt seine Philosophie: Es ist der Leitfaden seiner Arbeit an sich selbst; es bestimmt die Art seines Denkens, sein reproduktives Talent, sein Klärungswerk, seine Fähigkeit, Gleichnisse zu erfinden, das Bedürfnis, die Fragmente seines Lebens in eine »Übersicht« zu sammeln, um seine

14 Paul Engelmann, *Erinnerungen an Ludwig Wittgenstein*, in: Somavilla 2006: 123 f.

Individualität zu bewahren, um seine Differenz zu akzeptieren. Für Wittgenstein ist das Judentum eben diese Differenz.

5. Im Zeichen der Negation »~«: Weininger und die Umkehrung des Antisemitismus

Wie kann man diese These aber aufstellen, wenn Wittgenstein sich schon bei seinem ersten Zusammenstoß mit dem Antisemitismus so wenig bewusst gezeigt hatte, bis zur skrupulösen Verheimlichung seiner jüdischen Herkunft? Die Dinge scheinen noch komplizierter zu werden, sobald man seine Bewunderung für Otto Weininger und für dessen umstrittenes Buch *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung* in Betracht zieht. Weiningers Buch wurde im Frühjahr 1903 veröffentlicht. Einige Monate danach, am 4. Oktober 1903, wurde er sterbend im Flur des Hauses in der Schwarzspanierstraße aufgefunden, in dem auch Beethoven gestorben war. Er war nur 23 Jahre alt. Sein Selbstmord wurde von vielen als noble Konsequenzgeste, als der tragisch logische Schluss seiner Argumentationen verstanden. Die fatale Alternative war die zwischen der »Verpflichtung des Genies« und dem Tod.¹⁵ So begann ein Weininger-Kult, dem sich auch Wittgenstein nicht entziehen konnte.

Geschlecht und Charakter ist von den gesellschaftlichen, ethischen und intellektuellen Spannungen durchzogen, die das Wien des *Fin de siècle* quälten. Es ist zugleich eine Antwort auf den Triumph der Wissenschaft, auf den Niedergang der Künste, auf die Dekadenz jener Zeit der geringsten Originalität und der größten Originalitätshascherei. Doch Weiningers provokatorische Antwort ist verblüffend: Die Entwicklung der modernen Zivilisation wird anhand der sexuellen Polarität des Männlichen und des Weiblichen gelesen, wobei das Weibliche das Negative darstellt; zu dieser Negativität kommt aber die des Juden hinzu, der seinerseits »durchtränkt« sei von Weiblichkeit.¹⁶ Misogynie und Antisemitismus werden so legitimiert und begründet, wobei nicht zu vergessen ist, dass Weininger homosexuell und Jude war.

Das lange Kapitel, das den Titel »Die Juden« trägt, ist eine beunruhigende, aber gar nicht triviale Wiederaufnahme von damaligen antisemitischen Stereotypen. Es besteht deshalb kein Zweifel, dass es ausgezeichnetes Material für die Propaganda der Nazis – angefangen mit Hitler – lieferte. Es wäre aber ein Irrtum, dieses Buch als einen Anachronismus zu betrachten, es als moralisch abscheulich zu beurteilen. Unter anderem könnte man solchermassen nicht erklären, warum

¹⁵ Dies ist die von Monk aufgezeigte Alternative.

¹⁶ Weininger 1980: 434.

es für Wittgenstein über Jahrzehnte hinweg so wichtig war.¹⁷ Auf jenen fürchterlichen und extremen Seiten, in jener Synthesis von weitverbreiteten Vorurteilen konnte Wittgenstein seinen schwer einzugestehenden Selbsthass, der sowohl seine Weiblichkeit als auch sein Judentum betraf, schwarz auf weiß formuliert finden. Es war also wie sich im Spiegel zu betrachten, was er bis damals deshalb vermieden hatte, weil es ihm das Bild zurückwarf, das die anderen von ihm hatten und das er letztlich verinnerlicht hatte. Dies ist nämlich die paradoxe und verheerende Wirkung der Vorurteile, der Homophobie und des Antisemitismus.

War Wittgenstein dann aber Antisemit? In einem gewissen Sinn wohl; er war es, als er *Geschlecht und Charakter* las; – so wie vielleicht, aufgrund des Spiegelbildeffekts, auch viele andere europäische Juden jener Jahren, in denen sich durch den wachsenden Antisemitismus die »Endlösung« vorbereitete. Das Bild, das die anderen von uns haben, trifft uns im Innersten, und es ist sicher nicht einfach, sich davon zu befreien. Die Lektüre von Weininger bestimmte für Wittgenstein wohl den Anfang der Befreiung. Denn der schwerste Teil der Arbeit war schon getan. Das erbarmungslose Bild von sich selbst war schon gezeichnet. Er konnte sich nicht entziehen. Das muss nicht einfach gewesen sein, bedenkt man, dass der Jude für Weininger keine Seele hat, zutiefst irreligiös ist (da das Judentum nur eine »historische Tradition« ist), keine philosophische Begabung besitzt, da er sich zu klaren und deutlichen Ideen nicht erheben kann, aber vor allem zur bloßen »Reproduktivität« verurteilt ist. Der Jude kann die kreative Originalität eines Genies nicht haben.

192

Von hier geht Wittgenstein aus, nicht um sich diese Thesen anzueignen, aber auch nicht, um sie einfach abzustreiten, das heißt, um etwa zu behaupten, dass es doch ein »jüdisches« Genie mit Originalität gibt, sondern vielmehr, um die kreative, schöpferische Originalität, jenen festen Grundsatz der westlichen Zivilisation, in Frage zu stellen und um die »jüdische Reproduktivität« bewusst zu beanspruchen. Auf diese Weise ist das Zeichen der Negation »~« auszulegen, das in einem sehr bedeutenden Brief an Moore vom 23. August 1931 erscheint.

I can quite imagine that you don't admire Weininger very much, what with that beastly translation & the fact that W. must feel very foreign to you. It is true that he is fantastic but he is great & fantastic. It isn't necessary or rather not possible to agree with him but the greatness lies in that with which we disagree. It is his enormous mistake which is great. I.e. roughly speaking if you just add a »~« to the whole book

17 Auf diese Schwierigkeit stößt auch Monk. Vgl. Monk 1994: 40. Doch gerade Monk hat das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der von Weininger vertretenen Thesen gelenkt zu haben. Das Verhältnis Wittgenstein-Weininger ist daher das Thema von vor kurzem erschienenen Beiträgen in Stern / Szabados 2004.

it says an important truth. However we better talk about it when I come back. (CC 1995: 250)

Dieser Brief spricht nicht nur für den nachhaltigen Einfluss Weinigers auf Wittgenstein. Er lässt auch verstehen, wie Wittgenstein ihn las, und zwar in jener Unstimmigkeit, die nicht zu einer Negation, sondern zur einer Umkehrung des Antisemitismus führt, welche er gerade in jenen Jahren vollzieht.

Aber Wittgensteins Nachdenken wird durch ein unerwartetes Ereignis gezeichnet: durch einen Traum. Am 1. Dezember 1929 notiert er ihn in seinem Tagebuch. Das ist das erste Zeugnis, in dem er von seinem Judentum spricht. Es ist zugleich auch eine Art De-Negation. Nicht, dass Wittgenstein seine jüdische Herkunft wirklich negiert und verleugnet hätte; doch er hatte sie verschwiegen, und dabei hatte er sich selbst nicht weniger als den anderen seine Bindung zum Judentum verheimlicht. In Cambridge hatte er zu verstehen gegeben, dass er der sehr aristokratischen und sehr germanischen Familie der Sayn-Wittgensteins angehöre. Dagegen war er eigentlich nur ein Jude – der Traum kommt, um es ihm in Erinnerung zu bringen.

Ein seltsamer Traum:

Ich sehe in einer Illustrierten Zeitschrift eine Photographie von Evighztg (*Vertsagt*), der ein vielbesprochener Tagesheld ist. Das Bild stellt ihn in seinem Auto dar. Es ist von seinen Schandtaten die Rede; Hänsel steht bei mir und noch jemand anderer ähnlich meinem Bruder Kurt. Dieser sagt, dass Vertsag [*sic*] ein Jude sei, aber die Erziehung eines reichen schottischen Lords genossen habe. Jetzt ist er Arbeiterführer. Seinen Namen habe er nicht geändert, weil das dort nicht Sitte sei. Es ist mir neu, dass Vertsagt, den ich mit der Betonung auf der ersten Silbe ausspreche, ein Jude ist, und ich erkenne dass sein Name einfach verzagt heißt. Es fällt mir nicht auf, dass es mit »ts« geschrieben ist, was ich ein wenig fetter als das übrige gedruckt sehe. Ich denke: muss denn hinter jeder Unanständigkeit ein Jude stecken. Nun bin ich und Hänsel auf der Terrasse eines Hauses, etwa des großen Blockhauses auf der Hocheit, und auf der Straße kommt in seinem Automobil Vertsagt; er hat ein böses Gesicht und ein wenig rötliches blondes Haar und einen solchen Schnauzbar (er sieht nicht jüdisch aus). Er feuert nach rückwärts mit einem Maschinengewehr auf einen Radfahrer, der hinter ihm fährt und sich vor Schmerzen krümmt und der unbarmherzig durch viele Schüsse zu Boden geschossen wird. Vertsag ist vorbei, und nun kommt ein junges Mädchen, ärmlich aussehend, auf einem Rade daher und auch sie empfängt die Schüsse von dem weiterfahrenden Vertsag. Und diese Schüsse, die ihre Brust treffen, machen ein brodelndes Geräusch wie ein Kessel in dem sehr wenig Wasser ist, über einer Flamme. Ich hatte Mitleid mit dem Mädchen und dachte nur, in Österreich kann geschehen, dass dieses Mädchen kein hilfreiches Mitleid findet

und die Leute zusehen, wie sie leidet und umgebracht wird. Ich selbst fürchte mich auch davor, ihr zu helfen, weil ich die Schüsse Vertsagts fürchte. Ich nähere mich ihr, suche aber Deckung hinter einer Planke. Dann erwache ich. Ich muss nachtragen ... dass ich ja selbst von Juden abstamme oder dass der Fall Vertsagts ja auch mein Fall ist. Nach dem Erwachen komme ich darauf, dass ja verzagt nicht mit »ts« geschrieben wird, glaube aber sonderbarerweise, dass es mit »pf« geschrieben wird: »pferzagt«. Ich habe den Traum gleich nach dem Erwachen notiert. Die Gegend, die in dem Traum etwa der Gegend hinter der Hochreiter Kapelle entspricht (die Seite gegen den Windhut), stelle ich mir im Traum als einen steilen bewaldeten Abhang und eine Straße im Tal vor, wie ich es in einem anderen Tal gesehen habe. Ähnlich einem Stück der Straße von Gloggnitz nach Schlagl. Als ich das arme Mädchen bedauere, sehe ich undeutlich ein altes Weib, welches sie bedauert, aber sie nicht zu sich nimmt und ihr hilft. Das Blockhaus auf der Hochreit ist auch nicht deutlich, wohl aber die Straße und was auf ihr vorgeht. Ich glaube, ich hatte eine Idee, dass der Name, wie ich ihn im Traum ausspreche, »Vért-sagt« ungarisch ist. Der Name hatte für mich etwas böses, boshafes, und sehr männliches. (MS 107: 219 f. / 1. Dezember 1929)

194 Nach dem Erwachen, als Wittgenstein versucht, den Traum niederzuschreiben, kreisen seine Bemühungen vor allem um den Namen der Hauptfigur »Vertsagt«, der als »pferzagt« entstellt wird. Er fügt hinzu, er habe geglaubt, dass der Name, sowie er ihn im Traum aussprach, das heißt mit der Betonung auf der ersten Silbe, und zwar »Vért-sagt«, ungarisch sei. Der Name hatte etwas »böses« und »sehr männliches«. Denkt man an Wittgensteins beinahe obsessive Sensibilität für die Sprache, so ist es kein Wunder, dass ein Name und nicht ein Bild den Angelpunkt bildet, um den sich der Traum dreht. Andererseits ist dieser Name kein eigentlicher Name, kein Eigenname, sondern ein Wort, das, auf alle mögliche Weisen entstellt, viele verschiedene Worte hervorbringt, die zu einer kurzen, aber wichtigen Erzählung sich verbinden lassen.¹⁸ Von »Vertsag[t]« ausgehend gelangt man zu »verzagt«, und dann wiederum zur doppelten Bedeutung von »Versagen«, bis zu »Vért-sagt«, das schließlich »Wert sagt« lautet.

Der Traum könnte nur aufgrund der Auslegung des Namens zusammengefasst werden: Herr Vért-sagt, dessen Fall demjenigen Wittgensteins ähnlich ist, sagt, dass er »Wert« hat, und zwar Bedeutung, Vorzug, Verdienst, Rang, Würde, Besitz, Vermögen, Reinheit – alles Synonyme von »Wert«. Aber in Wirklichkeit hat er versagt, ist er gescheitert, oder vielleicht hat er sich etwas versagt, und zwar auf etwas verzichtet, das ihm ver-sagt, das heißt zugleich verweigert und verheißten war. So ist der verschreckte und verschüchterte Herr Vertsagt mutlos geworden, und er hat sich am Ende als verzagt erwiesen. Doch verzagt und kleinmutig ist er nur aus Versehen, denn er hat nicht gemerkt, dass sein Name nicht mit »z« son-

18 Soweit ich sehe, fehlt bis jetzt eine vollständige Auslegung dieses Traums.

dern mit »ts« geschrieben ist. Ihm hat nur der Mut gefehlt, um endlich zu sagen, was er versagt hat: das Jude-Sein.

Der reiche schottische Lord ist nichts anderes als ein Jude, der sich versteckt hat – bis zur »Unanständigkeit«. Spielt das Wort »Anständigkeit« eine entscheidende Rolle in Wittgensteins Wortsschatz, und folgt sein Leben deshalb schon lange der ethischen Forderung, trotz alledem anständig zu sein, so verweist das Wort »Unanständigkeit«, hier in dem schlimmsten Sinn angenommen, auf den nationalsozialistischen Jargon.¹⁹ Der Traum, der mit einem sowohl beunruhigenden als auch prophetischen Schlussteil endet, in dem das »ärmlich aussehende« Mädchen umgebracht wird, ohne dass »das alte Weib« etwas tut, um ihr zu helfen – Vorzeichen der dem jüdischen Volk drohenden Vernichtung – wird der erste Schritt für Wittgenstein sein, um die Unanständigkeit einzuräumen, sein Judentum verschwiegen zu haben, wird ihn, Jahre danach, sogar zu einem öffentlichen Bekenntnis bringen.

Das sich selbst und den anderen abzulegende Bekenntnis war für Wittgenstein notwendig nicht nur für seinen introspektiven Weg, um ein anständiger Mensch zu werden, sondern auch um anständig zu philosophieren. Das Bekenntnis ist die Bedingung der Philosophie. Es war dann kein Zufall, dass er im November 1936, gerade beim Arbeiten an der Endfassung des ersten Teils der *Philosophischen Untersuchungen*, einzelnen Familienmitgliedern und engen Freunden schrieb, um sie von seiner bevorstehenden Beichte zu benachrichtigen. Niemand von ihnen hat aber von der Beichte berichtet. Nur in den Erinnerungen von Howald Hutt und Fania Pascal sind Andeutungen zu finden. Pascal zufolge betraf die erste »Sünde« sein Judentum.²⁰ Wittgenstein hatte ihr gesagt, er habe allen zu verstehen gegeben, er sei zu drei Vierteln »arischer« und zu einem Viertel »jüdischer« Abstammung, während es sich genau umgekehrt verhielt. Deshalb hatte er ihr damals erklärt, dass er aus einer jüdischen, wenn auch assimilierten Wiener Familie stamme, und er hatte ihr vor allem offen gestanden, dass er aus Furcht, abgelehnt zu werden, nicht den Mut gefunden hatte, sein Judentum zu bekennen. Nach den Nürnberger Gesetzen – und die Beichte folgt unmittelbar darauf – galt Wittgenstein dadurch als Jude.

19 In *Mein Kampf* benutzt Adolf Hitler das Wort »Unanständigkeit« in Bezug auf die Juden. Der erste Band erschien 1925, der zweite 1927. Aufgrund der enormen Verbreitung des Buches ist es schwer anzunehmen, dass Wittgenstein es nicht kannte.

20 Pascal 1987: 65.

6. Der Jude als »Schmarotzer«: Hitlers Verleumdung

Wittgensteins Bemerkungen über das Judentum sind nicht nur persönlicher, sondern auch philosophischer Art. Er weiß sehr gut, dass er von sich selbst und von seinem Judentum unter individuell-biographischem Gesichtspunkt spricht, doch weiß er ebenfalls, dass seine Frage eine philosophische Valenz hat. Wer ist der Jude für Wittgenstein? Wer ist Wittgenstein der Jude?

Er ist sich auch bewusst, dass die Frage eine Falle darstellen könnte. Es wäre nämlich, als ob man nach dem Wesen des Judentums fragen würde. Dies würde einen Rückfall in diejenige sokratische Frage nach der Identität – *tī ésti?* – bedeuten, welche die ganze Philosophie irregeleitet hat. Könnte gerade diese griechische Frage für die Definition des Judentums geeignet sein? Offensichtlich nicht. Um so unverständlicher ist, dass die heutige Debatte gerade um diese Frage kreist. McGuinness ist zum Beispiel nicht der einzige, der sich in einer Reihe von Definitionen versucht, um die Bedeutung von »Jewishness« festzulegen – ein Terminus, der beinahe ein Nonsens sei.²¹ In einer zurecht sehr kritischen Besprechung von Chatterjees Buch über Wittgenstein und das Judentum geht Andrew Saldino in dieselbe Falle.²² Er behauptet nämlich, dass, wolle man das Etikett »Jude« Wittgenstein zuschreiben, man das »Jude-Sein« definieren müsse.²³ *Tī ésti? Was ist?* Aber gerade dies ist die Frage, die Wittgenstein absichtlich vermeidet. Denn sie würde »dem Wunsch nach Verallgemeinerung«, dem metaphysischen Streben nach dem Wesen, nach der Identität der Idee entgegenkommen, die – fest und unbeweglich – hinter der Differenz stecken würde.²⁴ Anders gesagt: Eben weil es sich einer Definition der Identität entzieht, verweist das Judentum ständig auf die Differenz.

196

21 Überhaupt ist die Art, in der McGuinness die Frage aufwirft und vom »Judentum« auch in seinem berühmten Buch *Young Wittgenstein* spricht, sehr fraglich und nicht einwandfrei. So zögert er zum Beispiel nicht, von »jewish blood« zu reden. Vgl. McGuinness 2005: 53.

22 Vgl. Chatterjee 2005. Trotz seiner guten Absichten ist das Buch von Chatterjee mehr als enttäuschend; es verursacht viele Verwirrungen, behandelt Themen nicht, die entscheidend sind, und am Ende erreicht es nur das entgegengesetzte Ziel dessen, das es wohl vorhatte.

23 Vgl. Saldino 2006: 78–84, insb. 81: »Either the designation Jewish has some positive attributes (in which case there is some essential Jewish thought) or the claim is not worth making at all«. Aus diesen Worten geht deutlich heraus, dass die Diskussion über das Jude-Sein, die das ganze jüdische Denken der letzten Jahrzehnte, vor allem nach der Schoah, gekennzeichnet hat, in dem analytischen Zusammenhang leider völlig unbekannt ist. Deshalb wird die Frage nach Wittgensteins Judentum meistens einfach falsch gestellt. Für die insgesamt negative Reaktion auf Chatterjees Buch siehe auch Rogers Horn 2006: 155–157 und Abramovitch 2008): 423–424.

24 Vgl. BBB 1984: 38 f.; Z 1984: 444, 377–378; PU 1984: 92.

Deshalb beschränkt sich Wittgenstein auf ein deskriptives Vorgehen. Er beschreibt und beansprucht für sich nur scheinbar negative Eigenschaften. In seinen heftigen antisemitischen Aussagen charakterisiert Hitler den Juden als »Schmarotzer« und »Parasit«, dem jene Eigenschaften fehlen, »die schöpferisch und damit kulturell begnadete Rassen auszeichnen«; der Jude habe nie »eine eigene Kultur besessen«, so dass die »Grundlagen«, auf der eine Kultur allein entstehen kann, von Anderen geliefert worden seien.²⁵

Wie sehr der Jude nur nachempfindend, besser aber verderbend, fremde Kultur übernimmt, geht daraus hervor, dass er am meisten in der Kunst zu finden ist, die auch am wenigsten auf eigene Erfindung eingestellt erscheint, der Schauspielkunst. Allein selbst hier ist er wirklich nur der »Gaukler«, besser der Nachäffer; denn selbst hier fehlt ihm der allerletzte Wurf zur wirklichen Größe; selbst hier ist er nicht der geniale Gestalter, sondern äußerlicher Nachahmer.²⁶

Mit einem unerwarteten Zug nimmt Wittgenstein diese These wieder auf und kehrt sie um: Die vielleicht schwerste Verleumdung durch den antisemitischen Rassismus wird zum Grund für die Beanspruchung des jüdischen reproduktiven Talents – die Öffnung zu einer neuen Art des Philosophierens.

7. Altes und Neues verbinden: Über »jüdische Reproduktivität«

197

Die Anklage war andererseits nicht neu. Doch in Bezug darauf zieht Wittgenstein es vor, Renan zu zitieren. In einer kritischen Notiz aus dem Jahr 1930 über Renans fragwürdiges Buch *Histoire du peuple d'Israel*, das von dem »bon sens précoce³ der semitischen Rassen« spricht, merkt Wittgenstein ironisch in Klammern: »eine Idee, die mir vor langer Zeit schon vorgeschwebt ist« und beansprucht für sich selbst dieses »Undichterische«, das unmittelbar aufs Konkrete geht. Hinzu fügt er noch:

Das, was meine Philosophie bezeichnet. Die Dinge liegen unmittelbar da vor unsern Augen, kein Schleier über ihnen. – Hier trennen sich Religion & Kunst. (VB 1994: 29)²⁷

Damit meint er wohl, man solle sie von Seiten der ersten, der Religion, nicht des Poetischen und der Kunst betrachten. So als ob er sagen wolle: Nun sei es! Reproduktivität und nicht originelle Schöpferkraft. Aber gibt es wirklich schöpferische Originalität? Sollte man nicht schon immer durch die Anerkennung des-

25 Hitler 1939: 297.

26 Hitler, 1939: 298.

27 Vgl. Renan 1889–1893.

sen beginnen, was schon gesagt worden ist, und von den Anderen gesagt? Würde nicht dies ein guter Anfang sein, das heißt ein Anfang-Nichtanfang – eben die Reproduktivität?

Man kann einen alten Stil gleichsam in einer neueren Sprache wiedergeben; ihn sozusagen neu aufführen in einer Weise, die unsrer Zeit gemäß ist. Man ist dann eigentlich nur reproduktiv. (VB 1994: 118)

Reproduktiv sein, das heißt Altes und Neues verbinden, das schon Gesagte wieder sagen, es nach einem neuen Rhythmus ausführen und dadurch unbekannte Bahnen brechen, Umwege erschließen, neue Verbindungen erblicken. Dies ist, was der »jüdische Geist« tun kann: jeweils eine Übersicht erreichen (VB 1994: 41).

Das jüdische »Genie« ist nur ein Heiliger. Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent. (Ich z. B.)

Es ist, glaube ich, eine Wahrheit darin, wenn ich denke, dass ich eigentlich in meinem Denken nur reproduktiv bin. Ich glaube, ich habe nie eine Gedankenbewegung *erfunden*, sondern sie wurde mir immer von jemand anderem gegeben. Ich habe sie nur sogleich leidenschaftlich zu meinem Klärungswerk aufgegriffen. [...] Kann man als ein Beispiel jüdischer Reproduktivität Breuer und Freud heranziehen? – Was ich erfinde, sind neue *Gleichnisse*. (VB 1994: 40 f.)

198

Seit dem *Tractatus* hat Wittgenstein nie den Anspruch des Neuen, nämlich der schöpferischen Originalität erhoben; er zitiert zwar seine Quellen nicht, aber nur weil er weiß, dass das, was er gedacht hat, auf irgendeine Weise schon von Anderen gedacht worden ist. Er weiß, dass seine Gedanken »ihren Glanz dann nur von einem Licht, das hinter ihnen steht, empfangen«, dass »sie nicht selbst leuchten« und dass seine »Originalität« – und er unterstreicht: »wenn das das richtige Wort ist« – eine »Originalität des Bodens, nicht des Samens« (VB 1994: 79) ist. In diesem Zusammenhang beruft er sich auf die »Originalität« von Freud.

Das jüdische reproduktive Talent ist das, was Wittgenstein immer gesucht hat, was er zu sein entdeckt hat, und zwar in den Jahren, in denen er über seine philosophische Arbeit und zwangsläufig über sich selbst, das heißt eben auch über sein vorher verdrängtes, verweigertes, verleugnetes Judentum nachgedacht hat. Wenn er von *dem Juden* spricht, von seinem geistigen oder »spiritualistischen« Charakter, der etwa in den Masken von Kraus' Theaterstücken stilisiert ist, spricht er von sich selbst (VB 1994: 38). »Der Jude ist eine wüste Gegend, unter deren dün-

ner Gesteinschicht aber die feurig-flüssigen Massen des Geistigen liegen.« (VB 1994: 39)

8. Hegels Sicht des Judentums. »*Juif n'est pas juif*«

Aber dies ist wiederum eine verfehlt und begrifflich eine völlig unbefriedigende Definition. So als ob Wittgenstein nur imstande sei, negative Eigenschaften – eben die Reproduktivität – zu reklamieren, als ob er neben ihnen keine positive Begriffe liefern könne und sich mit (nicht ungewöhnlichen) Metaphern, Figuren, Gleichnissen – wie dem der Wüste – begnüge. Ist dies aber eine Grenze Wittgensteins? Oder handelt es sich vielmehr um eine bewusste Entscheidung, die nur aus einem tiefen Nachdenken über das Judentum entstehen kann?

Wittgenstein schreibt die meisten dieser Notizen in den dreißiger Jahren. Es sind Jahre, die eine epochale Grenze markieren: das Ende des deutschen Judentums. Doch am Rande des Abgrunds scheint sich die Möglichkeit eines »Neuen Denkens« zu öffnen – wie Franz Rosenzweig ankündigt – und zwar gerade aus einer neuen Betrachtung über das »Jude-Sein«²⁸. Deshalb ist es ein Irrtum, Wittgenstein von der »jüdischen Philosophie« seiner Zeit zu trennen – wie es bislang geschehen ist. In jenem Kontext und in jenen Jahren wird nämlich die Unmöglichkeit einer begrifflichen Definition des Judentums anerkannt. Das Judentum entzieht sich nicht nur jedem Begriff, sondern es unterminiert – Rosenzweig zufolge – dessen Identität, annulliert seine Umrisse, erweckt Zweifel über den Begriff selbst, das heißt über die Philosophie, oder, besser, über die abendländische Metaphysik, die abstrakt, statisch, essentialistisch ist. Daher kann das Judentum ein neues Denken in Gang setzen, das sich bewusst in der Sprache artikuliert, das also ein »grammatisches« Denken ist und folglich des Anderen bedarf und die Zeit ernst nimmt, ein Denken, das das Dritte nicht ausschließt und, ohne die Einheit aufzugeben, die Differenz in sich bewahrt. Denn die Differenz lässt die Synthesis offen – damit sie eine »Korrelation« bleibt, wie Cohen nahelegt – und verbietet ihr, eine totalitäre Synthesis zu werden. Auf ähnliche Weise schreibt Buber, dass das Judentum ein polares Phänomen und das jüdische Bewusstsein das gespaltene Bewusstsein dieser Polarität ist; jeder Jude lebt in dieser Spaltung, in dieser Kluft, in der Differenz, die ihn trägt und die er trägt, aus welcher sein Streben nach der Einheit entspringt.

In einer weiteren Notiz von 1931, die auf dem ersten Blick enigmatisch erscheinen könnte, schreibt Wittgenstein:

28 Vgl. Renan 1889–1893.

Der Jude muss im eigentlichen Sinn »seine Sache auf nichts stellen«. Aber das fällt gerade ihm besonders schwer, weil er, sozusagen, nichts hat. Es ist viel schwerer freiwillig arm zu sein, wenn man arm sein *muss*, als, wenn man auch reich sein könnte. (VB 1994: 41)

Taucht hier vielleicht ein antisemitisches Klischee auf? Das Klischee nämlich des reichen Juden? Und wenn es so wäre, worin bestünde dann der Zusammenhang zwischen dem Juden und dem Nichts? Was wäre dann der Jude sozusagen »ohne Eigenschaft/en«? Um diese Stelle bei Wittgenstein zu verstehen, muss man eine unmittelbar darauffolgende Stelle lesen, in der er zwischen Eigenschaft, das heißt Besitz, und Macht unterscheidet.

Macht & Besitz sind nicht *dasselbe*. Obwohl uns der Besitz auch Macht gibt. Wenn man sagt, die Juden hätten keinen Sinn für den Besitz, so ist das wohl vereinbar damit, dass sie gerne reich sind, denn das Geld ist für sie eine bestimmte Art von Macht, *nicht Besitz*. (Ich möchte z. B. nicht, dass meine Leute arm werden, denn ich wünsche ihnen eine gewisse Macht. Freilich auch, dass sie diese Macht recht gebrauchen möchten.). (VB 1994: 44)

200

Der Jude muss also »im eigentlichen Sinne« seine Sache auf Nichts stellen – was ihm schwer fällt, weil er »sozusagen« nichts hat (obwohl er auch reich sein mag – so wird das Klischee vorweggenommen). Was bedeutet das? Hier setzt Wittgenstein einige Worte in Anführungszeichen. Er zitiert. Aber wen? Genau betrachtet zitiert er die Worte Hegels, der im *Geist des Christentums* schreibt, »die Juden besaßen alles nur geliehen, nicht als Eigentum, weil sie als Staatsbürger *nichts* waren.«²⁹ Von Hegels Gesichtspunkt sind die Juden nichts, weil sie mit ihrem Jude-Sein keine Identität fordern können, die jedes andere Volk postulieren kann. Dies bedeutet – und hat bedeutet – ein Todesurteil, durch den »Weltgeist« ausgesprochen.³⁰

Auch diesmal kehrt Wittgenstein die Anklage um: Der Jude hat nichts im Eigenen, hat keine Eigenschaft, auf welche er seine Sache gründen soll, und deshalb hat er auch keine Sache, keinen Grund, keinen Boden, keine Wurzel – kein Sein. Hier kommt die Aporie des Jude-Seins ans Licht. Es gibt kein Jude-Sein an sich und für sich. Der Jude hat im Eigenen, keine Eigenschaft zu haben – und

29 Auf einen Zusammenhang zwischen Wittgenstein und Rosenzweig hat neuerdings Putnam hingewiesen. Vgl. Putnam 2008.

30 Hegel: 287, 297. Hegels Verurteilung des Judentums hinderte ihn nicht daran, die politische und gesellschaftliche Emanzipation der Juden zu unterstützen. Dennoch muss hervorgehoben werden, dass Hegel keine andere Religion in derart heftigen Attacken verurteilt wie das Judentum. Hegels Sicht des Judentums reflektiert zweifellos eine weitverbreitete Sichtweise. Aber Hegels Text entspricht nicht nur einer zu seiner Zeit vulgären Verunglimpfung des Judentums, sondern begründet sie auch philosophisch.

noch weniger ein Wesen. Wie Derrida in dem Buch *Schibboleth*, das Paul Celan gewidmet ist, sehr treffend notiert: »*Juif n'est pas juif*«. ³¹ So hat Hegel in einem gewissen Sinne recht: Es gibt kein Jude-Sein – zumindest, wenn man mit den Begriffen der abendländischen Philosophie argumentiert, wo das Sein über den Juden entschieden hat und ihn den Begriffen von Ursprung, Ratio, Entweder-Oder und selbst dem Begriff des Begriffs unterworfen hat. So bemerkt Wittgenstein: »Der Jude wird in der westlichen Zivilisation immer mit Maßen gemessen, die auf ihn nicht passen.« (VB 1994: 51) Dass Judentum ursprüngliche Dissidenz, Kluft in der unerschütterlichen Totalität, Rest und Resistenz, Widerstand gegen den Totalitarismus für ihn ist, geht aus einer Notiz hervor, die Wittgenstein 1948 geschrieben hat:

Humor ist keine Stimmung, sondern eine Weltanschauung. Und darum, wenn es richtig ist, zu sagen, im Nazi-Deutschland sei der Humor vertilgt worden, so heißt das nicht so etwas wie, man sei nicht guter Laune gewesen, sondern etwas viel Tieferes & Wichtigeres. (VB 1994: 147 f.)

Der Humor war also von den Nazis verbannt. Ist das alles? Wittgenstein selbst legt nahe, dass in seiner Interpretation des Nazismus etwas mehr steckt. Nicht nur eben, dass man nicht guter Laune war. In einer späteren Notiz von 1949 fügt er hinzu:

Wie ist es denn, wenn Leute nicht den gleichen Sinn für Humor haben? Sie reagieren nicht richtig auf einander. Es ist, als wäre es unter gewissen Menschen Sitte einem Andern einen Ball zuzuwerfen, welcher ihn auffangen & zurückwerfen soll; aber gewisse Leute werfen ihn nicht zurück, sondern stecken ihn in die Tasche. (VB 1994: 157)

Die Nazis haben gerade das getan: Sie haben sich den Ball in die Tasche gesteckt. Sie haben damit das Spiel aufgehoben, zugeschlossen; sie haben jede andere Art, die Welt zu sehen, verhindert, jede andere Lebensform vertilgt. Hier muss in Erinnerung gerufen werden, was Wittgenstein über die philosophische Tiefe des Witzes in den *Philosophischen Untersuchungen* sagt (PU 1984: III). Gewiss lässt die Philosophie »alles, wie es ist« (PU 1984: 124); doch auf neue Analogien verweisen, weitere Ähnlichkeiten erschließen, heißt wohl die Art ändern, in der wir die Sachen sehen – und zwar tatsächlich doch Alles wechseln.

31 Für eine detaillierte Darstellung des komplizierten Verhältnisses Hegels zum Judentum vgl. Yovel 1998: 21 sowie jetzt auch Cohen 2010.

9. Über das Tragische hinaus: Rosenzweig, Benjamin, Wittgenstein

Es ist fast unglaublich, dass Wittgenstein des Antisemitismus bezichtigt wurde – und zwar gerade dort, wo er, durch den Stachel und die Qual der Identität, über das Judentum nachdenkt und es für sich in Anspruch nimmt. Wie es hier schon angedeutet worden ist, hängt dies zum Großteil auch mit der Tatsache zusammen, dass Wittgenstein vom Kontinent (und von der europäischen Geistesgeschichte) isoliert worden ist. Unter den vielen Themen, die philosophisch relevant sind, sei nur noch das Thema des Tragischen kurz erwähnt. 1929 notiert Wittgenstein: »Die Tragödie ist etwas unjüdisches. Mendelssohn ist wohl der untragischste Komponist.« (VB 1994: 22) Einige Zeit darauf, im Jahr 1931, kommt er auf dieses Thema zurück: »Eine Tragik gibt es in dieser Welt (der meinen) nicht, und damit all das Unendliche nicht, was eben die Tragik (als Ergebnis) hervorbringt.« (VB 1994: 35)

In seinem Werk *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, das er zwischen 1923 und 1925 schreibt, nimmt Walter Benjamin die schönen und entscheidenden Seiten von Rosenzweigs *Stern der Erlösung* über den Zusammenhang zwischen dem Tragischen, dem Schweigen und dem Heidentum wieder auf³². Das Schweigen ist im Tragischen verwurzelt, in jener ganz griechischen Dimension des Helden, der allein und aufständisch scheitert an der unüberwindlichen Mauer seiner eigensinnigen Einsamkeit, ohne den Ausweg der Sprache zu finden. Der Heide ist in sich selbst eingeschlossen, in seiner stummen Immanenz; er kann nicht über sich hinausgehen. Das ist eben nur durch die Sprache möglich. Deshalb ist das Tragische tief unjüdisch, deshalb sind Schweigen und Judentum miteinander unvereinbar. Sowohl für Rosenzweig als auch für Benjamin wäre das Judentum ohne *Sprache* – das heißt ohne das Sich-Hervorbringen jener Öffnung, die die Offenbarung ist – gar nicht denkbar.

10. Wartend auf ein »erlösendes Wort«

Diese Stellungnahme könnte auch Wittgensteins Denkweg bezeichnen: von der Tragik zum Ausweg der Sprache oder – wie Isaac Nevo sagt – von dem schweigenden und innerlichen Mystizismus gegenüber einem indifferenten Gott des *Tractatus* zu einer Bekehrung, zu einer sowohl religiösen als auch philosophischen Konversion, die durch das Nachdenken seines Jude-Seins hindurch geht³³. Das Wort dafür, das Wittgenstein im *Big Typescript* benutzt, ist »Umstellung« (Witt: 406, 431). Umstellung – nicht so weit entfernt von Husserls »Reduktion« – weist

32 »Jüdisch ist nicht jüdisch«. Derrida 1996: 76.

33 Benjamin 1991: 286–288; Rosenzweig 1988: 80–90 (65–73).

auf eine neue Richtung des Blicks auf sich selbst und auf die Welt, eine »grammatische Inversion«, die Leidenschaft erfordert, in der Erwartung auf *ein erlösendes Wort*. Die grammatischen Schemata brechen, heißt nicht nur das eigene Denken, sondern auch das eigene Leben »revolutionieren«.

Man versteht dann, wie wichtig seine berühmte Beichte über sein »versagtes« Judentum gewesen ist, über die er lange nachgedacht haben soll. 1931 schreibt er: »Eine Beichte muss ein Teil des neuen Lebens sein.« (VB 1994: 40) Es wird sicher kein Zufall sein, dass das Bedürfnis der Beichte sowohl mit einer Wendung in seiner Philosophie als auch mit der Notwendigkeit zusammenfällt, sich selbst durch eine neue Lebensform wiederzufinden.

Viel ist schon über die Religion bei Wittgenstein geschrieben worden. Bekanntlich ist er tief von Tolstojs, aber auch von Dostoevskijs Christentum beeinflusst worden. Auch seine Auseinandersetzung mit Kierkegaard und seine wiederholte Lektüre der Bibel wurde nicht vergessen. Dagegen ist nicht genügend Aufmerksamkeit seiner versöhnenden Sicht des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum gewidmet worden, durch die er ihren engen Zusammenhang hervorheben wollte. Vielleicht auch, weil dies seinen Übergang hätte gestatten können, die Rückkehr nämlich von einer christlichen und für ihn wohl zu asphyktischen Innerlichkeit zu einer Religion, die jüdisch im Sinne von Äußerlichkeit, ritueller Lebensführung, Ethik – *Lebensform* gemeint ist. Wie nämlich könnte man das Judentum besser denn als eine Lebensform beschreiben?³⁴

203

Vielleicht ist Wittgenstein auf diesem seinem ansteigenden Weg dazu gelangt, sich der Form seines Lebens anzupassen, um das Problematische daran zu lösen, soweit er konnte; er ist aber, wie wir wissen, nicht zu einer jüdischen Lebensform gelangt. Hat er nicht Zeit genug gehabt? In einem Gespräch, das Drury berichtet, soll Wittgenstein behauptet haben: »Ihre religiösen Ideen sind mir immer schon eher griechisch als biblisch vorgekommen. Meine Gedanken dagegen sind hundertprozentig hebräisch.«³⁵

34 Nevo 1987/88: 225–243, insb. 226.

35 Sehr interessant ist, was seine Schwester Margaret über das Judentum als Religion und als Lebensform schreibt: »Die jüdischen Geschichten, obwohl [sic!] sie an sich gar nicht so gut sind, beschäftigen mich noch immer. Allein der Gedanke, dass ich aus einem derartigen Milieu stammen kann, das mir so fern + seltsam scheint! Dabei zieht es mich in der Theorie an; ob, weil es so ausgefallen ist oder wegen der Blutverwandtschaft [sic!], das kann ich nicht entscheiden. Und welch eine merkwürdige Religion! Eine, die man nicht nebenbei betreiben kann, wie die anderen die ich kenne, sondern eine die wirklich in fast alle Handlungen des täglichen Lebens eingreift + sie färbt. Sie muss deswegen viel schwerer abzuschütteln sein.« Margaret Stonborough, TB-Eintrag vom 3. Mai 1918, in: Iven 2006: 98.

Sich sammeln, die Zwischenglieder, die Verbindungen zwischen den zersplitterten Teilen des Lebens in eine Übersicht bringen: das ist der Gipfel der philosophischen Arbeit. Um aber diese Übersicht zu erreichen und sie annehmen zu können, muss man sich selbst von einer äußeren Zeit aus betrachten. Drury berichtet 1948: »Als ich ihn am nächsten Tag im Hotel besuchte, war das erste, was er mir sagte: »Drury denken Sie an den Sabbat.«³⁶ Einige Monate später schreibt Wittgenstein: »Der Sabbath ist nicht einfach die Zeit der Ruhe, der Erholung. Wir sollten unsre Arbeit von außen betrachten, nicht nur von innen (1949)« (VB 1994: 152) In der wüstenhaften Reproduktivität, in der grammatischen Beschreibung der Sprachspiele, in der erratischen Zusammensetzung der Lebensformen, in dem jüdischen Schicksal liegt für Wittgenstein die Herausforderung seiner Philosophie.

Literaturverzeichnis

- Abramovitch, Henry: Wittgenstein and Judaism. A Triumph of Concealment (Review), in: *The Journal of Religion*, 88 (2008).
- / Prince, Raymond: »The Jewish Heritage of Ludwig Wittgenstein: Its Influence on His Life and Work«, in: *Transcultural Psychiatry*, 43 (2006).
- Benjamin, Walter: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I/1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am 1991.
- Bensussan, Gérard: *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, Paris 2003.
- Chatterjee, Ranjit: Wittgenstein and Judaism. A Triumph of Concealment, New York / Bern 2005.
- Cohen, Joseph: *Hegels jüdischer Geist*, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2010.
- Conant, James: »Philosophy and Biography«, in: Klagge, James C. (Hrsg.): *Wittgenstein. Biography & Philosophy*, Cambridge 2001.
- Derrida, Jacques: *Schibboleth pour Paul Celan*, aus dem Französischen von Wolfgang Sebastian Baur, Wien 1996.
- Drury, Maurice O'Connor: »Gespräche mit Wittgenstein«, in: Rhees, Rush (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1987
- Guttman, Julius: *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: »Der Geist des Christentums«, in: ders.: *Werke*, Bd. I: *Frühe Schriften*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt 1986.
- Hitler, Adolf: *Mein Kampf*, München 1939.
- Iven, Mathias (Hrsg.): *„Ludwig sagt ...“*. Die Aufzeichnungen der Hermine Wittgenstein, Berlin 2006.
- Klagge, James C. (Hrsg.): *Wittgenstein. Biography & Philosophy*, Cambridge 2001.

- McGuinness, Brian: »Wittgenstein und das Judentum«, in: Schneider, Ursula A. (Hrsg.): Paul Engelmann (1891–1965) – Architektur – Judentum – Wiener Moderne, Wien / Bozen 1999.
- : Young Wittgenstein. Wittgenstein's Life 1889–1021, Oxford 2005.
- Monk, Ray: Wittgenstein: Das Handwerk des Genies, aus dem Engl. übertr. von Hans Günter Holl und Eberhard Rathgeb, Stuttgart 1994.
- : »Philosophical Biography: The Very Idea«, in: Klagge, James C. (Hrsg.): Wittgenstein. Biography & Philosophy, Cambridge 2001.
- Nevo, Isaac: »Religious Belief and Jewish Identity in Wittgenstein's Philosophy«, in: Philosophy Research Archives, XII (1987/88).
- Nordmann, Alfred: »The Sleepy Philosopher: How to read Wittgenstein's Diaries«, in: Klagge, James C. (Hrsg.): Wittgenstein. Biography & Philosophy, Cambridge 2001.
- Pascal, Fania: »Gespräche mit Wittgenstein«, in: Rhees, Rush (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1987.
- Putnam, Hilary: Jewish philosophy as a guide to life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein, Bloomington 2008.
- Renan: Ernest: Histoire de Peuple d'Israel, 5 Bde, Paris 1889–1893.
- Rogers Horn, Patrick: Wittgenstein and Judaism. A Triumph of Concealment (Review), in: Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 2 (2006).
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.
- Saldino, Andrew: »Wittgenstein and Judaism«, in: Journal for Cultural and Religious Theory, 7/2 (2006).
- Schneider, Ursula: »Vom ‚Wittgensteinhaus‘ zum ‚Café Techelet‘: Die sichtbaren und die unsichtbaren Werke Paul Engelmanns«, in: dies. (Hrsg.): Paul Engelmann (1891–1965) – Architektur – Judentum – Wiener Moderne, Wien / Bozen 1999.
- Schulte, Joachim: Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 2001.
- Schwarzschild, Steven S., »Wittgenstein as Alienated Jew«, in: Telos, 40 (1979).
- Somavilla, Ilse (Hrsg.): Wittgenstein – Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen, unter Mitarbeit von Brian McGuinness, Innsbruck / Wien 2006.
- Stern, David: »The Significance of Jewishness for Wittgenstein's Philosophy«, in: Inquiry, 43 (2000).
- : »Was Wittgenstein a Jew?«, in: Klagge, James C. (Hrsg.): Wittgenstein. Biography & Philosophy, Cambridge 2001.
- / Szabados, Béla (Hrsg.): Wittgenstein reads Weininger, Cambridge 2004.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, München 1980.
- Wuchterl, Kurt: »Neue Tendenzen in der Wittgenstein-Interpretation«, in: *Information Philosophie*, 2 (2009)
- Yovel, Yirmiyahu: *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, University Park 1998.

Adriano Fabris

THE BIBLICAL GOD AND VIOLENCE

1. Introduction

207

What is God's relationship to violence? More in particular, how does the God of Hebrew-Christian tradition, the God of the Bible, relate to force, to the violence that human beings can exercise in God's name? Why is the God of the Bible a violent God?

There is no immediate answer to these questions. The Old Testament God is violent and that is that.¹ But it is also a fact that the Old Testament God is a God who forgives, is loving and is of peace. And this God in the Bible requires mankind to do likewise.

The image of God in the Bible contains in fact a fundamental ambiguity. We must, of necessity, understand the reasons behind this ambiguity. This I shall do from the philosopher's stance. To be more precise: within the sphere of the philosophy of religion.

¹ Just as in another foundation text for the West, the *Iliad*: see the parallel texts on this subject by Simone Weil («L'Iliade ou le poème de la force», in: *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953) and Rachel Bespaloff (*De l'Iliade*, Brentano's Inc., New York 1943).

In the face of today's conflicts among different religions, philosophy of religion cannot confine itself to merely analysing fundamental religious concepts. It cannot spend time on merely discussing in the abstract, proofs that God exists and defining his divine attributes. Enquiry, in the philosophy of religion, must comprehend the fundamental conditions from which such conflicts arise and in this way, provide the instruments for dealing with them.²

Within this framework it is crucial to investigate the relationship between the Biblical God and violence. I shall discuss this question and as my discussion develops, attempt to find an answer to several questions. I shall ask myself: How should we understand the figure of a violent God in the Old Testament? Is this violence the only conception of God that we have from the Old Testament? Then: does this violence really belong to God or is it in the first place mankind who has projected his own violence on to the divine image? But why should man want to attribute this violence to God, and turn religion itself into an exercise in violence? This is perhaps because certain fundamental ideas that serve to communicate the religious experience, such as the concept of the 'uniqueness' of God, the 'universality' of a faith and the 'identity' of a religion are conceived in a particular way? What is, more in general, the »logic« of fundamentalism? And finally – in the face of the Old Testament God's ambiguity, i.e. God both of violence and of love; God of war and God of peace – from which standpoint should the conflicts that arise in God's name be viewed, in order to govern them?

208

2. Some data

Before I begin, I shall provide some data concerning the presence of violence in the Bible. There are no doubts as to its being there. Schwager, for instance, provides an impressive catalogue. In the Old Testament the theme of God's bloody revenge recurs more often than human being's violence. Roughly one thousand passages refer to an ireful God, who punishes through death and ruin, who judges and destroys. In more than one hundred passages – Schwager continues – it is written that Jahweh orders people to be destroyed.³

The external given is therefore undeniable. But this is a given that raises questions. Because, as we know, this is the very same God who condemns human

2 See A. Fabris, »La filosofia della religione oggi, nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi«, in: *Archivio di filosofia / Archives of Philosophy*, LXXV, 2007, n. 1–2, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Rome 2008, pp. 287–302.

3 See: Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in der biblischen Schriften*, München 1978, pp. 65–66 e 70. See also on this subject: G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.

violence, whose commandment is »Do not kill«. He is the God of love and of forgiveness, not only towards the Hebrews but also – as Noah’s precepts demonstrate – towards all the peoples of the Earth.

But it is not enough merely to point this out. Because actually it is above all *for us* in the Modern Age that the presence in the Bible of a vengeful God is a problem. It may not have been a problem in ancient times. So we must see the Biblical images in their proper context and relate them to a mentality and an awareness different from ours.

But this will not resolve our problem. The Bible claims to speak to people through the ages. So also to us. And to us the idea of a violent God is scandalous, both from a moral and an emotional point of view. For the religious and for the unbeliever alike. As Miller, the author of a study on the *Warrior God* says: »For modern man, including the Christian, the image of God as a warrior is the true scandal in the Old Testament«.⁴

It does not surprise us therefore that this given (violence in the Bible), and the scandal it causes, is used by authors such as Jan Assman, who believe they discern a necessary link between the concept of monotheism – the concept of an only God – and the use of violence. Their reasoning is simple: to proclaim the uniqueness of God means to exclude all other gods. The concept of uniqueness generally implies the necessity of fixing boundaries, of establishing what is good and what is bad, of defining what is false and what is true. When the idea of uniqueness is applied to religion, it causes the separation of true religion from all others. Within any one religion, it then introduces the concept of orthodoxy and heterodoxy. This gives rise to the denial of, and therefore to the possibility of violent expulsion from, all that which does not refer directly to the unique relationship that men may enjoy with a unique God.⁵

Similar results derive from developing another idea which may also reach violent consequences. This is the idea that my personal position, my perspective as an individual or as part of a group, is not just valid for me or my group alone, but must also be *immediately* valid for all the other people and groups. According to this concept, that which is *individual* becomes *immediately and forever universal*; the occasional comes to be seen as the eternal. For this reason, those left out of the group can only either accept and be included in it, sooner or later, or, if they

4 D. Miller, »God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics«, in *Interpretation*, 19, 1965, p. 40.

5 See, for example: J. Assman, *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge U.P., Cambridge (Mass.)-London 1997.

refuse, must be fought. The alternative is simple: conversion or death. And this is the attitude – or rather, »logic« – that gives rise to religious fundamentalisms as human conduct.

3. The Logic of Fundamentalism

In fact, how do fundamentalisms originate? Where do they come from? Essentially, the response to such questions can be found by considering the simple observation that various religious contexts, even those which have undoubtedly *common aspects* – the sharing of sacred books, the common reference to a single God, the requirement of conduct dictated by compassion and love – are conceived and experienced *in different concrete ways*. Each of these ways is considered to be the *only legitimate and suitable one* that leads to salvation. Therefore, this means that *one specific path*, one specific divine experience is assumed in many religious contexts to be *valid for all people*. In this way, all the other paths are excluded and one ends up virtually disregarding his determinate origins.

Inevitably, we are dealing with a series of steps that should be explained:

[1] It is a universal value to have a *specific* religious perspective.

[2] By placing oneself at such a universal level through the application of various confirmation strategies, one puts aside that very *peculiarity* from the initial position.

[3] Consequently, there is no longer a connection to *one* religious perspective *beside* another, but rather, *one and only true religion*.

[4] Therefore, it is necessary to establish and consolidate the *identity* of this religion (in a particular meaning of the term 'identity'), by defining what corresponds to the right doctrine and what does not.

[5] From this starting point, the relationship with those who do not accept this clearly-defined religion, whose right doctrine distinguishes it from others, is subject to either *assimilation or destruction*: the possibility to convince or the will to destroy.

It is here that we see the common root of fundamentalisms. Apart from the valid explanations on historical and social levels that can be accepted, fundamentalism reveals itself to be an innate element of the way the three monotheistic religions – Judaism, Christianity, Islam – conceive themselves. This deals with the idea that it is inscribed within their own 'self-comprehension'. The logic behind fundamentalism, in other words, is in its insistence on underlining elements of exclusion rather than elements of convergence, based on the conviction that one's own *particular* religion is immediately *universal*, e.g. is *the only right and suitable*

way to interpret the relationships that an individual has with God, the world, and others.

4. Interpretation of violence in the Bible

So, the Biblical idea of monotheism and the idea of the immediate universal validity of a particular religious experience can bring about violent results. Furthermore, they are perhaps at the root of the Biblical God's violent image.

However, we must now ask ourselves: Are these outcomes really inevitable? Is the fact of violence in the Bible only the expression of a deeper conceptual structure which, because of the shift in modern man's emotional reactions, must be rejected? Must the God in the Bible, inasmuch as the only God, e. g. God's image, necessarily be the image of a violent God? Must the religious human being who professes a monotheistic religion, such as those based on the Bible, sooner or later become a fundamentalist?

Clearly, these are rhetorical questions which, by their very nature require a negative answer. There are in fact other possible interpretations on this theme in the Bible itself. That is just it: there are other *interpretations*. The Bible is in fact a text that must be interpreted. Even a literal interpretation is interpretation. To the believer, the Bible is »the word of God in the words of men and women«: a revelation manifest in human language. Therefore it is precisely these human words – incomplete and inadequate as they are to express the revelation – that *require interpretation*: that require clarification through yet other human words.

To return to our subject, that of violence in the Bible, scholars have generally adopted two strategies for interpretation. Thus, the Biblical image of a violent God is interpreted in such a way as to put aside the violence itself. On the one hand, the presence of a violent God is seen *only in the Old Testament* and *not in the New*, so the contrast between the warrior God of Hebrew Scriptures and the gentle, patient God of the Gospels is heavily underlined. This was the well-known, clearly anti-Semitic position of Marcion in the 2nd century AD, a position that stems from a particular interpretation between the Law and the Gospels in Paul of Tarsus which although defeated, has popped up again and again in Christianity through the ages.⁶

6 Until Bultmann wrote his clearcut contraposition between the God of Law, the God of Hebrew Scripture and the God of grace announced by Jesus. On Marcion see the work of A. von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 1923, ²1924, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996. See also in particular Bultmann's essay:

On the other hand, an evolutionary paradigm has been invoked: there is presumed to be a development, documented in the Bible, which goes from Israel's being a part of a violent world and, through a gradual change in awareness, reaches its final defeat in the Good news of the Gospels. This is in a nutshell, Lohfink's scheme.⁷

But there can be another interpretation, that does not come from theologians or Biblical exegetes. According to this theory, the violence found in the Bible, even that emanating from God, stems from the fact that human beings *transfer* their own destructive impulses into particular violent religious attitudes which in this way can be controlled and justified. Thus for example, the community's choice of a sacrificial victim. From this point of view, religious violence is explained in the light of »Religious Sciences« (f. e. Psychology of Religion and Sociology of Religion).

This is René Girard's well-known theory, presented in many of his works.⁸ Girard maintains that »it is violence that constitutes the true heart and secret soul of the sacred«. So he analyses the mechanism of sacrifice – which we could call the »logic« of the scapegoat – on which basis a religion is born and thanks to which that violence which is within a community is channelled elsewhere.

212

I am unable here to discuss Girard's idea in detail, although it is interesting in our case because it furnishes a solution to the question of God's violence. The problem is resolved if we attribute divine violence – and religious violence in general – to the violence that is pertaining to the human race. So it is not in fact God, but man, who is violent. But the scholar can hold this view because he does not need to establish whether there is or is not a God. Sacred scriptures, like literature, are in Girard's opinion, the fruit of human psychology.

At the basis of Girard's theories, as I have remarked, is in fact the question of *anthropomorphism*, one which Girard does not tackle as he considers only the human – all-too-human – level of religious sciences. Girard's idea, shared by many

»Die Bedeutung des antiken Testaments für den christliche Glauben«, in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.

7 N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza. Studi sul Pentateuco*, Italian translation, Morcelliana, Brescia 1985. In reality, in the Christian God too the belief in a »God in judgement, who at the end will divide the good from the bad giving the former eternal life and condemning the others in eternity. In this there is the extreme concession that Biblical thought allows to the power of violence as a means to salvation and justice« (G. Barbaglio, *Dio violento?*, Cittadella, Assisi 1991, p. 21). Therefore not even the Christian God is immune to violence.

8 See: R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1994.

others, is that God is violent – or rather the image of God is violent – because violence has a place in religion. And violence has a place in religion because, by using this violence, it resolves and allows control of a more general violence that is part of human being's makeup.

In a word: God is violent because human being is violent. In Girard's opinion, this violence, when applied to a scapegoat, is even so a lesser evil, when seen in fact, from the standpoint of inter-human relationships and dynamics. Furthermore, considered merely as a human phenomenon, violence becomes something which can be checked by human being himself. This means that, from Girard's point of view, there are no characteristics specific to religious violence in comparison to other forms of expression of human violence. And this perhaps is just the question.

5. Questions of identity

It would appear, then, that the question of violence in God can be resolved through an interpretation of violence inside the human race. And this human violence can definitely be explained by discovering its genesis. We have seen the cases of monotheism and the immediate relationship between the particular and the universal in the field of religion. Another way of adopting a mentality that can produce violence, from a religious angle too, is that which refers to the category of »identity«. It is in fact possible to see a violent attitude as deriving from a particular concept of identity – the identity of an individual, a people or a nation – that can circumscribe those who share certain characteristics – blood relations, sharing a pact, belonging to the same land etc. – excluding all others.⁹

But if we do not wish to acknowledge these results as being inevitable – if we do not wish to accept that the affirmation of an identity necessarily implies violence – in this case too, it may be useful to use an interpretation of the concept itself of »identity«. Three distinct types of identity can be distinguished: »closed« identity (or, to use an image, »wall« identity), »reflected« identity (or »mirror« identity) and finally, »open« identity. What do these expressions mean?

Wall identity is when the other is seen simply as that which must be denied. It implies its own affirmation as exclusive and excluding. A wall must be placed between me and the other to guarantee this exclusion. This is how fundamentalists view their identity.

9 R. Schwartz, for example, has developed this reasoning in a highly convincing manner in her examination of the Jewish-Christian tradition: see: *The curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago U.P., Chicago 1997.

The image of the mirror proposes a different idea of identity, less violent but just as hegemonic. In this model, the other is seen only as a function of my own affirmation, to confirm my identity. That is to say, its function is merely to reflect my positions, that I know from the outset to be worthy and which therefore are beyond discussion. In this vision, the other is merely a sparring partner who will be defeated.

Finally, the open identity is that where my identity is defined by my relationship with others. Only when my identity becomes real in this relationship is it in fact an *open* identity; open to anything new that crops up in this relationship; open to new relationships. I am not closed towards others; I simply do not see myself in others. On the contrary, in seeking a relationship with them, I change my perception of myself and develop my identity. Identity is therefore not something that is static but a constantly developing process.¹⁰

6. The God of the Bible and violence

So to close this analysis I have to answer the questions that I raised at the outset: how should we deal with the Biblical God and his undeniably violent character? How are we to deal with that God of the ambiguous image – a God of violence as well as of love – pictured in the text which is basic to the three main monotheistic religions? How can the philosophical enquiry – i.e. a philosophy of religion – make a concrete contribution to management of conflicts born from a unilateral, violent interpretation of religions?

I believe the following are possible answers to the questions. Primarily, we must accept that on the question of violence, as I have already observed, the Bible's position is ambiguous: violence is admitted (and God is made to use it) but is condemned (and the same God is made to condemn it). This obliges anyone reading the sacred writings of the Jewish-Christian tradition to turn to interpretation. The ambiguities in this text make a literal interpretation inadequate.

But, moreover, anyone reading this sacred text, wishing to take up a stance in its regard and in regard of the ambiguities present in it, is faced with a series of choices. For example, they may take up a position »from the outside«, studying it with detachment as does the Religious Sciences scholar. They may try to explain the occurrence of violence in the text. They may do this unilaterally, using an

10 About a philosophical inquiry on the concept of »relationship« see: A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

omni-comprehensive explanation (as do Assman and Girard), or be more open-minded and malleable towards a variety of interpretations.

There is yet *another perspective*: this text can be read as would the religious men, whether Hebrews, Christians or, like the Muslims, they who find many Biblical images in the *Koran*. The religious men too, must provide an interpretation of the Bible – for them a sacred text – as required by their faith. They too, find the presence of violence and love together in the text a problem for their conduct. Indeed, religious men in their interpretation are faced with the *choice* of professing the God of violence or obeying the Commandment to love.

In the face of this choice, what a philosophical enquiry can do, what a philosophy of religion can do is in the first place to emphasise, against any fundamentalist attitude, that the violence model *is not the only one* to be found in this text held sacred by religious human beings and therefore, if one wishes to keep faith with this text, violent behaviour is *not inevitable*. In other words, what can be achieved through philosophy of religion is *maintaining open spaces for interpretation*. And, within the confines of these spaces, the philosopher of religion can reflect on what properly distinguishes the activity and experience of religious human beings. Yet another action he or she can do is to point out that religious human beings, inasmuch as they are religious, are so only because they are *open towards others*, only because they are *open-minded towards connections with others* – with God and other men and women. According to the etymology indicated by Lactantius, the word *religio* itself has this meaning.¹¹

215

But this call for open-mindedness and relationships means justifying an interpretation of the sacred text and providing support for a choice in religious *praxis* which condemns destruction, war and violence. This because, apart from appearances, religious human beings, insofar as they are involved in relationships, cannot exercise violence which would result in the destruction the very same relational characteristic of their being religious.

Philosophy and the philosophy of religion can point all this out, both to religious human beings and to those who do not intend to share a religious way of life. It can, that is, underline the fact that, although violence in the Bible is a fact, the God of the religious experience, the God of the human beings who seek to relate, this God cannot be violent, because not only is the terminal point of this human religious relationship, but is above all the guarantor of a good relation.

11 See: Lactantius, *Divinae institutiones*, 4, 28.

And violence destroys the possibility of every relation, of every connection: of every *religamen*.

Philosophy can underline this possibility, even going against history, against facts. I know: we must therefore adopt a Utopian position. But this is in the philosophical tradition. Utopia, in philosopher's experience, is a true vocation.

CULTURAL ANTHROPOLOGY IN SCHUTZIAN PERSPECTIVE

[A]n anthropologist who would describe the ceremony of a primitive tribe merely in terms of overt behavior without any reference to its subjective meaning could not decide whether this ceremony is a preparation for war or just a dance in order to honor a deity, for a barter trade or for the reception of a friendly ambassador.¹

217

Introduction

Even the briefest extension of the *Wissenschaftslehre* of Alfred Schutz (1899–1959) must include cultural anthropology. Unlike such disciplines as archaeology and nursing, there are multiple references in Schutz to this science. There are no references in Schutz's published work thus far to Ruth Benedict, Margaret Mead, or Franz Boas, all in New York during his time, but there are references to Ralph Linton's *Two Ethnological Reports* (1939) and also Abram Kardiner's *The Individual and his Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization* (1939). Schutz suggested that the latter's concept of basic personality, »so skillfully used for the understanding of primitive cultures, actually aims at the typification of the structural features of the stock of knowledge at hand, although certainly in a

1 Alfred Schutz, »Positivistic Philosophy and the Actual Approach of Interpretive Social Science: An Ineditum from Spring 1953«, ed. Lester Embree, *Husserl Studies*, Vol. 14, p. 138.

rather inadequate way«² and mentions the former figure for modern anthropology along with »Parsons-Shils« in modern sociology with respect to »ascription and achievement as basic determinants of status and role expectations within the social system.«³

In an as yet unpublished text, however, namely, »T. S. Eliot's Theory of Culture« (1950, to be published), Schutz does refer to Ruth Benedict's *Patterns of Culture* (1934) as a »remarkable book« and also writes in general that

it turns out that culture is just everything which is taken for granted by a given social group at a certain point of its historical existence. This includes not only the things classed by certain anthropologists under the unfortunate terms *artifacts* (tools and implements), *sociofacts* (institutions), and *mentifacts* (ideas and ideals), not only the permanently reproduced and managed »second environment« which, according to [Bronislaw] Malinowski, is superimposed upon the primary or natural environment by human activity and the sum total of habitual and traditional life. It also includes the whole realm of things taken for granted as well as the system of relevances and their organization, upon which the belief is founded that this way of life is unquestionably the good one and the right one, perhaps the only good and right one. What characterizes the natural aspect of the world for the in-group is not that all this knowledge is *unconscious* <as Eliot claims>, but that as a whole and in its details, it is »taken for granted beyond question.« It is taken for granted beyond question because the motives from which this belief had originated have been forgotten in the course of history and in the course of transmitting such beliefs from generation to generation.

218

Schutz thus had some familiarity with the cultural anthropology of his time.

Not surprisingly, it appears that for Schutz cultural anthropology is chiefly concerned with primitive culture. He comes close to asserting this in »The Stranger« where he first says that »the term 'stranger' shall mean an adult individual of our times and civilization who tries to be permanently accepted or at least tolerated by the group he approaches«⁴ and then adds on the next page that »primitives« are excluded from his theme. »Primitive« is thus opposed to »civilized«, which is

2 Alfred Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. Richard M. Zaner, Yale University Press, New Haven 1970, p. 102.

3 Alfred Schutz, »Equality and the Meaning Structure of the Social World« (1955), reprinted in *Collected Papers*, Vol. II, ed. Alvid Broederssen, Martinus Nijhoff, The Hague 1964, p. 242. Hereafter this volume referred to as »II.«

4 Alfred Schutz, »The Stranger« (1944), II 91.

to say contemporary Western civilization (but there are references elsewhere to »classic Chinese thought«⁵ and thus implicitly another civilization).

More substantially, the following from Schutz could easily have been written by a cultural anthropologist about primitive societies.

Everywhere we find sex groups and age groups; and some division of labor conditioned by them; and more or less rigid kinship organizations that arrange the social world into zones of varying social distance, from intimate familiarity to strangeness. Everywhere we also find hierarchies of superordination and subordination, of leader and follower, of those in command and those in submission. Everywhere, too, we find an accepted way of life, that is, a conception of how to come to terms with things and men, with nature and the supernatural. There are everywhere, moreover, cultural objects, such as tools needed for the domination of the outer world, playthings for children, articles for adornment, musical instruments of some kind, objects serving as symbols for worship. There are certain ceremonies marking the great events in the life cycle of the individual (birth, initiation, marriage, death), or the rhythm of nature (sowing and harvesting, solstices, etc.) (II 229)

Schutz does not himself offer a theory of cultural anthropology, but the beginnings of a theory of cultural anthropology in his style will be ventured here under the rubrics of (1) disciplinary definition, (2) basic concepts, and (3) distinctive methods. Information on the current state of this science will be chiefly drawn from an introductory textbook, namely, *Anthropology*, by Barbara D. Miller and Bernard Wood.⁶ Like most introductions to anthropology, this text also introduces biological, archaeological, and linguistic subdisciplines of anthropology, i.e., the other three of the traditional »four fields«, but cultural anthropology in the strict signification is distinct.

219

Disciplinary definition

From Schutz's statement that »a philosophical anthropology, in the continental European sense, [is] the science of man — not a science of primitive culture which, in contradistinction to anthropology, is called in Europe ethnology,«⁷ it can be gathered not only that that »cultural anthropology« is not philosophical anthropology for him but also that the alternative title of »ethnology« at least tends to be European rather than American usage and, above all, that the subject

5 Alfred Schutz, »Symbol, Reality, and Society« (1955), reprinted in *Collected Papers*, Vol. I, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, p. 334. Hereafter this volume will be referred to as »I.«

6 Pearson Education, Boston 2006.

7 Alfred Schutz, »Santayana on Society and Government« (1952), II 205.

matter of cultural anthropology is, once again, primitive culture. Such a culture is not part of the civilization to which Schutz belonged and on which most other social sciences focus (most societies thematized in the historical sciences are also arguably not parts of current civilization). Even though current cultural anthropology increasingly includes investigation of parts of Western civilization, this focus on primitive culture appears definitive of cultural anthropology for Schutz.

What sort of a cultural science is cultural anthropology? Is it a psychological science, a social science in the strict signification, or an historical science? (That it is a cultural science of some sort does not need discussion.) Here it seems pertinent to quote that the »cultural pattern of group life« in general consists of »all the peculiar valuations, institutions, and systems of orientation and guidance (such as folkways, mores, laws, habits, customs, etiquette, fashions) which, in the common opinion of sociologists of our time, characterize—if not constitute—any social group at a given moment in its history.«⁸ Again, this could as well have been said by a cultural anthropologist.

Considering just folkways further, there is also this passage:

220

The sum-total of the relative natural aspect of the social world has for those living in it constitutes, to use William Graham Sumner's term, the folkways of the in-group, which are socially accepted as the good ways and the right ways for coming to terms with things and fellow-men. They are taken for granted because they have stood the test so far, and, being socially approved, are held as requiring neither an explanation nor a justification.—These folkways constitute the social heritage which is handed down to children born into and growing up within the group. (II 230)

It is once more not difficult to consider this the »common opinion« of cultural anthropologists as well.

If cultural anthropology is chiefly about the cultural pattern of primitive *group life*, then it is not a psychological science, which would focus on individual lives. It would also seem not to be an historical science for, while primitive societies certainly have pasts, these societies are typically nonliterate and their pasts then accessible only through archaeology. By process of elimination, cultural anthropology is then a social science in the strict signification, the one focused on primitive culture.

8 »The Stranger,« II 92.

Basic concepts

That basic concepts (*geisteswissenschaftlicher Grundbegriffe*) are important for Schutz is clear from the very first paragraph of the Preface of *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932): »Among these [basic] concepts are those of the interpretation of one's own and others' experiences, meaning-establishment and meaning-interpretation, symbol and symptom, motive and project, meaning adequacy and causal adequacy, and, above all, the nature of ideal-typical concept formation, upon which is based the very attitude of the social sciences toward their subject matter.«⁹

These basic concepts were intended by the philosopher Schutz to hold for all social sciences in the broad signification, i.e., all the cultural sciences. When one turns to cultural anthropology in particular for basic concepts specific to it, one quickly finds that the subject matter of this science appears richer than many other cultural sciences of the social sort, e.g., economics and political science, which thematize only parts of the socio-cultural world. Even sociology, which would seem also to have for Schutz a fairly unrestricted scope, has many aspects of its theme that are unproblematic in the society not only the about which but also the from which of its investigations, e.g., whether the kinship organization includes clans seems not an issue for American sociologists.

221

Schutz was always prepared to learn from the actual work of scientists. Part III, »Contemporary Human Social Variation«, of the textbook of Miller and Wood is a good source for exemplary basic concepts and these are already systematized in its table of contents:

For *economic systems*, there are »foraging«, »horticulture«, »pastoralism«, and »agriculture« and »balanced« and »unbalanced exchange«, the latter including »market exchange«, »gambling«, »theft«, and »exploitation«. For *reproduction and human development*, there are »foraging«, »agricultural«, and »industrial« modes and »infancy«, »childhood«, »adolescence«, and »adulthood«, which vary within and between cultures. *Illness and healing* also take various non-Western forms. Then there are various *kinship systems* and related *domestic arrangements*. Next are *social groups* and *social stratification*. Finally, Miller and Wood analyze *political and legal systems*, which include »bands«, »tribes«, »chiefdoms«, »confederacies«, and »states«, and it is perhaps in this respect that the impacts of so-called civiliza-

9 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert, Northwestern University Press, Evanston, ILL 1967, p. xxxi. Hereafter, this source will be cited as »PSW.«

tion on so-called primitive societies most conspicuously occur currently.¹⁰ As in other connections, much more can be said about the basic concepts of cultural anthropology from a good beginning like this.

Distinctive methods

All that we have explicitly from Schutz with respect to the approach of cultural anthropology in particular is that experiments hardly possible in it;¹¹ hence it is arguably an observational science. But more can be learned from the science itself and related to Schutz's general methodology or science theory of the social sciences.

While other social sciences in the strict signification rely in part on participant observation (most also rely for data collection on questionnaires sent through the mail and even telephone and email polling), this central reliance in cultural anthropology is part of the whole called »fieldwork« and involves the investigator typically living among her informants in a primitive society for quite a length of time. (Living in the same civilization with one's informants is not the same, although, as intimated, things are changing so that, e.g., a cultural anthropologist might move temporarily to an ethnic enclave within her own society in order to conduct her investigations.)

222

Miller and Wood outline »Research Methods in Anthropology«. The first step is to identify a research topic. Then a location needs to be selected and access to it gained. Equipment such as video recorders and appropriate clothing are needed and »Even with substantial language training in advance, many cultural anthropologists have found that they need to learn a local dialect of the standard version. Many researchers rely on the assistance of local interpreters« (Miller & Wood, p. 115).

Because the culture investigated is as a rule rather different, considerable effort to establish rapport with informants is needed. »When entering the field area, anthropologists should attempt to explain their interest in learning about the people's lives. This seemingly simple goal may be incomprehensible to the local people, especially those who have never heard of cultural anthropology and who cannot imagine why someone would want to study them« (idem).

10 At the end of Part III there is a listing of »Key Concepts«: »authority, band, banditry, big-man or big-woman system, clan, confederacy, critical legal anthropology, critical military anthropology, faction, feuding, influence, in-kind taxation, law, legal pluralism, nation, norm, policing, political organization, power, segmentary model, social control, transnationalism, trial by order, tribe, and war.«

11 Alfred Schutz, »Concept and Theory Formation in the Social Sciences« (1952), I 49.

Moreover, »An anthropologist's class, 'race' or ethnicity, gender, and age may affect how she or he will be welcomed or interpreted by the local people« (ibid., p.116). Finally within the field area, the cultural anthropologist asks questions as well as observes and records what she learns.

The approach of cultural anthropology can be related to what Schutz would advocate for other social sciences in the strict signification. In contrast with ideological thinking, there is respect for logic, clarity, and the value-free theoretical attitude is to be sought. Ultimately, »objective meanings« about »subjective meanings« are constructed, i.e., chiefly what can also be called verifiable scientific outsider interpretations of everyday commonsense insider interpretations or meanings. (This is to take »meaning« to include pre-predicative *Sinne* as well as ideal-typical constructs.)

The subjective or insider and the objective or outsider contrast in the following passage would hold as much for the cultural anthropologist as for the sociologist.

The cultural pattern, like any phenomenon of the social world, has a different aspect for the sociologist and for the man who acts and thinks within it. The sociologist (as sociologist, not as a man among fellow-men which he remains in his private life) is the disinterested scientific onlooker of the social world. He is disinterested in that he intentionally refrains from participating in the network of plans, means- and-ends relations, motives and chances, hopes and fears, which the actor within the social world uses for interpreting his experiences of the social world; as a scientist he tries to observe, describe, and classify the social world as clearly as possible in well-ordered terms in accordance with the scientific ideals of coherence, consistency, and analytical consequence.¹²

223

For a Schutzian cultural anthropologist her science would be, more precisely, the search for scientific ideal types referring to and true chiefly of common-sense ideal types. But what are *ideal types* and which sort or sorts of them are relevant to cultural anthropology for Schutz?

The world, the physical as well as the sociocultural one, is experienced from the outset in terms of types: there are mountains, trees, birds, fishes, dogs, and among them Irish setters; there are cultural objects, such as houses, tables, chairs, books, tools, and among them hammers; and there are typical social roles and relationships, such as parents, siblings, kinsmen, strangers, soldiers, hunters, priests, etc. Thus, typifications on the common-sense level—in contradistinction to typifications made by the scientist, and especially the social scientist—emerge in the everyday experience of the

12 »The Stranger«, loc. cit.

world as taken for granted without any formulation of judgments or of neat propositions with logical subjects and predicates. They belong, to use a phenomenological term, to prepredicative thinking. The vocabulary and the syntax of the vernacular of everyday language represent the epitome of the typifications socially approved by the linguistic group.¹³

As for the species of ideal types employed by the social scientist to interpret the common-sense experience of people in everyday life, Schutz's great emphasis is on personal ideal types, but if cultural anthropology is about cultural patterns of group life, then scientific types of a different sort are called for (cultural anthropology could be added to the list below):

And here we should add that not all the social sciences have as their goal the interpretation of the subjective meaning of products by means of personal ideal types. Some of them are concerned with what we have called course-of-action types. Examples of such social sciences are the history of law, the history of art, and political science. This latter group of disciplines simply takes for granted the lower stages of meaning-establishment and pays no attention to them. Their scientific goal is not to study the process of meaning-establishment but rather the cultural products which are the results of that meaning-establishment. These products are then regarded as meaningful in themselves and are classified into course-of-action types. (PSW 242)

224

(More will be said about ideal types presently.)

Theorizing in anthropological approaches

Cultural anthropology produces rich and detailed factual descriptions often seemingly to the exclusion of general theoretical thinking. This may be why it is often called »ethnography«. But while general thinking is chiefly implicit in Miller and Wood, it is focused on in Philip Carl Salzman, *Understanding Culture: An Introduction to Anthropological Theory*.¹⁴ Salzman begins with a famous investigation.

Let us consider for a moment how Margaret Mead went about her research. Not what she saw ... but rather the way in which Mead saw Samoa, its people, and their culture. Mead did not come to Samoa with an empty mind like a blank slate or a blank monitor screen, which she would fill with unselected description based upon undirected thought. Rather, Mead came to her Samoan research with a theoretical agenda. That is, her research was guided by theory, which we can define minimally

13 »Equality«, II 233.

14 Waveland Press, Long Grove, IL 2001.

as a general idea that can be applied to many specific instances or particular cases. (Salzman, p. 1)

Salzman considers Mead's theory, which can be put as nurture far outweighing nature in adolescence in Samoa, as a »heuristic theory«, which is to say one that »serves to direct attention to certain factors, thus setting the research agenda and raising certain expectations about likely research findings«, but the propositions in such a theory cannot be »proven or refuted« because they are »general and imprecise« (ibid., p. 2).

In contrast, »substantive theories« for Salzman »are specific and precise enough to test through examination of evidence« (ibid., p. 4).

The social and cultural anthropologists taking a scientific approach envisioned a two-level discipline: there was ethnography, the study of particular, unique societies and cultures; and there was social and cultural anthropology, sometimes called comparative anthropology or ethnology, which aimed at generalizations based upon the comparison or juxtaposition of two or more ethnographic cases. (ibid., p. 8)

Salzman also calls substantive theories »theoretical generalizations«, e.g., »social status continuity and fixed life courses result in emotionally smooth life course transitions, while many social status discontinuities and many life course options result in emotionally disruptive life course transitions« (idem).

225

Salzman devotes the bulk of his book to the approaches of some eight types of anthropological theorists: »functionalists, processualists, materialists, symbolists and structuralists, evolutionists, and feminists and postmodernists« (ibid., p. 127). For example, there is processualism:

Alongside continuing study of normative rules, social structures and institutions, and the functional relations amongst them, grew an interest in people's intentions, the options that they believed they had, the decisions they made, the consequent actions that they took, and the resultant actions of others. There is thus a shift away from thinking of people as acting strictly in terms of their statuses and roles, as if people always conformed to the normative rules. Rather, there was increased recognition that all people acted intentionally, that their intentions sometimes went beyond or outside the normative rules, and that people's actions could change the structures and institutions within which they lived. (ibid., p. 33)

This is convergent with Schutz's descriptions of »in-order-to motives« and »life plans« and the views he accepted about social change.¹⁵ But can it be further related to his science theory?

He writes that »a theory which aims at explaining social reality has to develop particular devices foreign to the natural sciences in order to agree with the common-sense experience of the social world. This is indeed what all theoretical sciences of human affairs—economics, sociology, the sciences of law, linguistics, cultural anthropology, etc.—have done.« (I 58)

The »particular devices« here would be scientific ideal types for Schutz. What is involved with these can be shown with several quotations, the first telling about ideal types themselves and the rest converging on how Schutz would probably have understood processualism and the other »anthropological theories«, e.g., also functionalism and materialism. The following account of typification is influenced by Husserl in his *Ideen* of 1913.

According to our view, ideal types are constructed by postulating certain motives [for example], as fixed and invariant within the range of variation of the actual self-interpretation in which the Ego interprets its own action as it acts. To be sure, this postulation of certain motives as invariant does refer back to previous »experience« (*Erfahrung*). But this is not the »experience« of shallow empiricism. It is rather the immediate prepredicative encounter which we have with any direct object of intuition. The ideal type may, therefore, be derived from many kinds of »experiences« and by means of more than one kind of constituting process. Both »empirical« and eidetic ideal types may be constructed. By empirical we mean »derived from the senses«, and by eidetic we mean »derived from essential insight«. The manner of construction may be abstraction, generalization, or formalization, the principle of meaning-adequacy always, of course, being observed. Our own theory of ideal types, therefore, covers the concepts and propositions of the theoretical social sciences, including those of pure economics. (PSW 244)

[T]he most serious question which the methodology of the social sciences has to answer is: How is it possible to form objective concepts and an objectively verifiable theory of subjective meaning-structures? The basic insight that the concepts formed by the social scientist are constructs of the constructs formed in common-sense thinking by actors on the social scene offers an answer. The scientific constructs formed on the second level, in accordance with the procedural rules valid for all empirical sciences, are objective ideal-typical constructs and, as such, of a different kind from those of common-sense thinking which they have to supersede. They are theoretical systems embodying testable general hypotheses.... This device has been

15 See Lester Embree, »Schutz on Reducing Social Tensions«, in: *Phenomenology of the Political*, edited by Kevin Thompson and Lester Embree, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, pp. 81–102.

used by social scientists concerned with theory long before the concept was formed by Max Weber and developed in his school. (I 62)

The principle of relevance, the postulate of subjective interpretation, and that of adequacy, are applicable at each level of social study. For instance, all the historical sciences are governed by them. The next step would be to circumscribe within the social sciences the category of those we call the theoretical ones. The outstanding feature of these theoretical sciences is the interpretation of the social world in terms of a system of determinate logical structure.¹⁶

But where may a scientist find the guarantee for establishing a truly unified system? And where the scientific tools for performing this difficult task? The answer is: Each branch of the social sciences which has reached the theoretical stage contains a fundamental hypothesis both defining its field of research and offering the regulative principles for constructing a system of ideal-types. Such a fundamental hypothesis, for instance, is the utilitarian principle in classical economics and the principle of marginal utility in modern economics. The meaning of this postulate is the following: »Construct your ideal-type as if all actors had oriented their life plans and therefore all their activities on the chief end of achieving the greatest utility with a minimum of costs. Human activity oriented in such a way (and only this kind of human activity) is the subject matter of your science.«¹⁷

Processualism, functionalism, materialism, etc. in cultural anthropology are analogous to classical and marginal-utility economics in economics and the passage quoted about processualism above can be taken as articulating a fundamental hypothesis making a school of anthropological theory theoretical, i.e., »all people acted intentionally, that their intentions sometimes went beyond or outside the normative rules, and that people's actions could change the structures and institutions within which they lived.« From this fundamental hypothesis the science theorist can attempt to explicate the system of testable hypothesis of that cultural-anthropological theory.¹⁸

16 Alfred Schutz, »The Problem of Rationality in the Social World« (1942), II 86.

17 Alfred Schutz, »The Problem of Rationality in the Social World« (1940, Earlier Version), in: Alfred Schutz, Collected Papers, vol. IV, ed. Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, p. 23.

18 Schutz may have the notion of »fundamental hypothesis« from Husserl: »In the world perceptible by our senses, changes in the spatio-temporal positions of solids, changes in their form and fullness, are not accidental and indifferent, but they are dependent on each other in sensuously *typical* ways. The basic style of our visible immediate world is empirical. This universal, and indeed causal, style makes possible hypotheses, inductions, and predictions, but in pre-scientific life they all have the character of the approximate and typical. ... Only when the ideal objectivities become substituted for the empirical things of the corporeal world, only when one abstracts or co-idealizes the intuitable fullness, which is not capable of <direct> mathematization, does the *fundamental hypothesis* of the entire realm of mathematical natural science result, namely, that a universal inductivity might prevail in the intuitable world, an inductivity which suggests itself in everyday experience but which remains concealed in its infinity.« (»Phenomenology and the Social Sciences« [1940], I 129)

*
* *

To close, it may be remarked that Alfred Schutz's emphasis was on the methods of collection of data from informants and how theoretical accounts relate to such data, but he would very likely have enjoyed conversations with theorists such as those whom Salzman characterizes. In any case, a Schutzian theory of cultural anthropology would need to recognize the level of theorizing. And besides methods, such a theory of a particular science would need to consider the disciplinary definition and the basic concepts of the actual science.

This essay is only intended to show how a Schutzian theory of cultural anthropology might be developed and the great reliance on introductory textbooks in it indicates that much deeper reflection remains to be conducted.

„HÖHER ALS DIE WIRKLICHKEIT STEHT DIE *MÖGLICHKEIT*“ ZUR ÜBERLIEFERUNG UND PHILOSOPHISCHEN AKTUALITÄT DER PHÄNOMENOLOGIE

Die Phänomenologie hat den Gang der Gegenwartsphilosophie entscheidend geprägt, ohne sich dabei als nur eine ihrer Richtungen zu verankern. Die Entwicklung der Phänomenologie verlief oft unerwartet und zerrissen, ähnlich wie die der Gegenwartsphilosophie, die die Entwicklung der Philosophie generell von verschiedenen Standpunkten aus hinterfragt hat, noch weiterhin ohne festen Umriss bleibt. So bleibt man im Ungewissen darüber, wie es eigentlich mit der Philosophie und ihrer Überlieferung in »unserer Zeit« steht und ob die Philosophie aufgrund ihrer eigenen sachlichen Geschichtlichkeit die Möglichkeit hat, die Situation des „Heute“ zu bestimmen? Geht aus der geschichtlichen Herkunft der Philosophie eine neue Zukunft hervor? Aus welcher Quelle?

229

Die Phänomenologie hat diese Fragen seit der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* Husserls zweifelsohne zunächst diktiert bzw. sie ist durch diese *diktirt* worden. Sie hat nicht nur geeignete methodische Ansätze für die entsprechende Behandlung dieser Grundfragen ausgearbeitet, sondern sie hat sich als ein Denken mit Gehör erwiesen, welches für das sachgeschichtliche Angesprochenensein offen bleibt. Dass das eine Hand in Hand mit dem anderen geht, wird etwa durch Husserls gegen Naturalismus und Historizismus gerichtete Kritik in seinem Werk *Philosophie als strenge Wissenschaft* belegt, die noch heute relevant bleibt. Es lässt sich ferner feststellen, dass sich die Phänomenologie im Laufe ihrer Entwicklung nie einer »Diktatur der Umstände« unterworfen hat – sie

ließ sich weder von wissenschaftlichen oder akademischen noch von gesellschaftlichen Positionen usurpieren. Sie hat sich vielmehr stets dem *Diktat der »Sachen selbst«* bzw. der Suche nach Übereinstimmung mit den »Sachen selbst« verschrieben. Der Freiheitssinn für die Autorität der Sachen selbst hat dazu beigetragen, dass sich die Phänomenologie auf ihren unterschiedlichen Stationen verschiedenen Arten einer konzeptuellen und diskursiven Autorität widersetzt hat und stets darum bemüht war, statt dessen ein sachliches Gespräch durchzusetzen.

Der phänomenologische prinzipielle Aufruf »Zu den Sachen selbst« weist einen epochalen methodologischen und geschichtlichen *Sinn* auf. Die Phänomenologie beschränkt ihre eigene Methode und Geschichtlichkeit nicht auf eine Ermittlung von Tatsachen und Tatsächlichkeit, sondern öffnet einen *Weg ihres Freispiels* in Hinsicht auf *die latenten Möglichkeiten der Sinngebung der Sachen selbst*.¹ Im Spiel ist eben der *Sinn* im ursprünglichen Sinne der *Erschließung des Weges*. Der prinzipielle Aufruf »Zu den Sachen selbst« bewegt das Denken, indem er das *Gehör ruft*, damit das Unausdrückliche in *seiner eigenen Möglichkeit eigentlich ausdrücklich wird*.

»Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit«,² hat Martin Heidegger unter Berufung auf die Relevanz des Husserlschen Durchbruchs der Phänomenologie in den *Logischen Untersuchungen* in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* hervorgehoben. In seinen späteren Schriften aus den 1960er Jahren hat er erneut darauf hingewiesen, jedoch diesmal mit dem Zusatz, dass die Zeit der Phänomenologie als einer Richtung in der Gegenwartsphilosophie schon vorbei zu sein scheint. Dennoch bleibt sie als Möglichkeit des Denkens nach dem Ende der »Wirklichkeit« der Philosophie als einer »Metaphysik« bestehen.³ An dieser latenten Möglichkeit des Denkens heftet auch das, was durch diese metaphysische Wirklichkeit der Philosophie – wird sie als ein Überbleibsel der Vergangenheit

230

1 So anerkennt M. Merleau-Ponty in seiner Einführung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Phänomenologie ist vollziehbar oder ist erkennbar als Manier oder Styl, sie existiert als Bewegung, aber noch ist sie nicht zu abgeschlossenem philosophischem Bewusstsein gelangt. Sie ist lange schon auf dem Wege, überall vermögen Anhänger ihre Anfänge zu entdecken: bei Hegel und Kierkegaard ganz gewiss, aber auch bei Marx, bei Nietzsche, bei Freud«. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt von R. Boehm, Berlin/ New York, 1974, S. 4.

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt/M. 1978, S. 51–52.

3 »Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem eigensten keine Richtung. Sie ist zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen«. (M. Heidegger, »Mein Weg in die Phänomenologie« in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt/M. 2007, S. 101.)

nicht einfach umgangen – als ihre wirkende Überlieferung auch heute noch eine zukünftige Botschaft bringen kann.

Im Aufruf »Zu den Sachen selbst« kann zunächst das kritisch-methodische Interesse der Phänomenologie anerkannt werden, das durch die Forderung nach einer unmittelbaren Ausweisung des Sichzeigenden, der Phänomene, bezeugt wird. Ermöglicht wird ein solcher sachlicher Ansatz durch die phänomenologische *Epoché*, die unser kritisch-methodisches Interesse dafür weckt, dass es *ausdrücklich* wird, d. h. ein ausdrückliches Wachsein für die Welt, in die es verortet wird. Die interessenmäßige Verortung des In-der-Welt-Seins wird als die ausdrückliche Mitte des Inter-esses *gelichtet*. Das heißt aber, dass die kritisch-methodische Klärung des sachlich Sichzeigenden stets *vorangehend* aus einem *Licht* verwiesen wird, das sich als *erwachende Mitte* unseres Inter-esses lichtet, damit dieses für die Welt überhaupt offen sein kann. Dieser Weg der Philosophie zu einer vorangehenden Ermöglichung dessen, was sich durch sein Geben gibt, ist seit Platon als *Aufstellen von Prinzipien* der Philosophie bekannt. Innerhalb seines Entwurfs der Philosophie wird das durch die *idea tou agathou* präsentiert, während bei Kant das transzendente Bewusstsein diese prinzipielle Rolle übernimmt. Man könnte mitunter sagen, dass Husserl in seiner kritisch-methodischen prinzipiellen Grundlegung der Phänomenologie diese ausgeprägte philosophische Überlieferung übernimmt, jedoch mit dem Unterschied, dass bei ihm zugleich auch *die Krisis* in der Aufstellung der das philosophische Wissen begründenden Prinzipien in den Vordergrund tritt.

Bei Husserl taucht nun die Frage auf, ob sich diese Krisis auf der Grundlage einer kritisch-methodischen Strenge beheben lässt oder ob sich dadurch auch ein *sachgeschichtliches* Problem der prinzipiellen Grundlegung der Philosophie als solcher ankündigt. In dieser Hinsicht gewinnt der Aufruf »Zu den Sachen selbst« ein krisenhaftes und geschichtliches Potential – es stellt sich die Frage, was den *Namen der phänomenologischen Sache selbst tragen* sollte. Diese Frage löste bekanntlich permanente Krisen innerhalb der Phänomenologie aus, wobei sich hier zugleich ein krisenhaftes Potential der Philosophie und des mit ihr zusammenhängenden fraglichen Selbstverständnisses der Menschlichkeit andeutet, das von Husserl kritisch berücksichtigt wurde und unter dem einen oder anderen Namen auch bei seinen philosophischen Nachfolgern in den Vordergrund tritt.

Meiner Meinung nach kann man Husserl zugestehen, er sei, wenn nicht der einzige, dann zumindest der wichtigste Philosoph des vorigen Jahrhunderts, der sich mit dem Problem der prinzipiellen Grundlegung der Philosophie auseinandergesetzt hat. Dadurch wurden auch seine Nachfolger, insofern sie sich vom Versuch einer prinzipiellen Grundlegung entfernt haben, dazu verpflichtet, ihr

eigenes philosophisches Interesse auf der *Spur der Frage nach der Sache selbst* hervorzuheben. Das gilt ganz besonders für Heidegger, der die notwendige »Abkehr von Prinzipien« in der Philosophie konsequent eingesehen hat. Die Entwicklung der Phänomenologie wurde zweifelsohne dadurch bedingt und war darum auch, wie schon eingangs hervorgehoben, oft nicht voraussehbar, und zwar nicht nur in Hinsicht auf ihren äußeren Verlauf, der freilich nicht zu vernachlässigen ist, sondern auch in Hinsicht auf die innere Möglichkeit des Angesprochenenseins durch die Sachen selbst in der Epoche der Krisis der prinzipiellen Grundlegung der Philosophie.

Dabei dürfen die äußeren Umstände freilich nicht außer Acht gelassen werden, die sich auf die Entwicklung der phänomenologischen Forschungen ausgewirkt haben. Es hat wohl niemand einen Aufschwung der phänomenologischen Forschung nach der geschichtlichen Wende von 1989 erwartet, der sich jedoch nicht nur auf Osteuropa beschränkte. Er war in der Tat eher außereuropäisch als innereuropäisch, wovon nicht zuletzt auch zahlreiche neue phänomenologische Institutionen zeugen. So lässt sich heute eigentlich nur schwer feststellen, wo der Schwerpunkt der phänomenologischen Forschung liegt. Vielleicht wäre es am besten, von mehreren solchen Schwerpunkten zu sprechen, entsprechend der jeweiligen Traditionen, von denen aus sich eine bestimmte phänomenologische Forschung entwickelt hat. In Wirklichkeit kann die besondere Bedeutung jeder einzelnen nicht bestritten werden, was uns jedoch nicht davon abhalten darf, erneut das zu erwägen, was die Phänomenologie als ihren prinzipiellen Aufruf »Zu den Sachen selbst« anspricht. Insofern eingangs festgestellt wurde, dass dieser Aufruf nachdrücklich *wegweisend* ist und somit die Phänomenologie selbst als die Möglichkeit bewegt bleibt, die höher als die Wirklichkeit steht, dann ist er auch ausdrücklich *erwägend* und schließt ein *Wagnis des Weges* mit ein. Die phänomenologische Sache selbst ist es, jeweils zu wägen. Darin liegt die Geschichtlichkeit ihres *Zuschickens*, deren Sinn latent bleibt, also in der über der Wirklichkeit stehenden Möglichkeit verharret. Diese sachgeschichtliche *Latenz* spricht das Gehör an und verweist es auf die Spur der ausdrücklichen Annäherung. Diese Annäherung kann nicht von der prinzipiellen Grundlegung herrühren, sondern davon, was sich in ihrer geschichtlichen Krisis als *Zulassung* der Frage nach der Sache selbst nähert oder entfernt. Eine Frage wagen, bedeutet, das Gefragte zuzulassen, so dass Fragendes vor Gefragtes gestellt wird.

Wenn die Phänomenologie, wie es aus ihrer Entwicklung im 20. Jahrhundert ersichtlich ist, nicht nur in die Umwandlung von Prinzipien der Philosophie verwickelt ist, sondern es ihr vor allem darum geht, dass die Philosophie sich in ein anderes Licht als jenes von den Prinzipien bringt, dann kann man sagen, dass in der Phänomenologie statt einer Grundlegung auf Prinzipien die *Zulas-*

sung dessen in den Vordergrund tritt, *was sich sachlich von selbst ansprechen* lässt. Die Zulassung ist – wegen ihres Erleichterungssinns – das schwerwiegendste Wagnis. Durch die zulassende Zurückhaltung macht sich so die Phänomenologie die mit dem Offenlegen der Sachen selbst zusammenhängende Situation keinesfalls leichter. Denn was besagt eigentlich, sich eine Sache erleichtern? Das deutsche Wort »erleichtern« wie auch das slowenische Wort »olajšati« haben dieselbe etymologische Herkunft aus der indoger. Wurzel *leuk wie das Wort „Lichten“. Und wie die Erleichterung ihrem Wesen nach die Schwere eher zulässt als behebt, lässt auch das Licht zu sich, was die Verborgenheit in sich birgt. Die »Erleichterung« ist also hier im Lichte desjenigen latenten *Möglichen* zu begreifen, das für die Phänomenologie schwerwiegend ist, insofern sich ihre Möglichkeit durch die Zulassung der Sachen selbst über die Wirklichkeit und ihre prinzipielle Ermöglichung erhebt.

Hier kann freilich Heideggers Gebrauch des Wortes »Lichtung« als Bezeichnung für Da-sein⁴ in seinem Werk *Sein und Zeit* sowie später für die Weltmitte zwischen Erde und Himmel und »die Lichtung für die Verbergung« nicht umgangen werden, das eben im Zusammenhang mit der Bestimmung der phänomenologischen Sache selbst verwendet wird. Diesbezüglich ist auch hervorzuheben, dass der prinzipielle Aufruf »Zu den Sachen selbst« bei ihm fast ausschließlich im Singular vorkommt, während er bei Husserl immer die Pluralform annimmt. Es ist möglich festzustellen, dass die Pluralform „Zu den Sachen selbst“ vorwiegend einen methodisch-kritischen Anspruch erhebt, d. h. auf die phänomenologische unmittelbare Ausweisung dessen, was sich von sich selbst gibt, verweist. Wenn es aber um die sachgeschichtliche Bestimmung der Philosophie geht und der Aufruf einen prinzipiellen Charakter gewinnt, taucht die *Frage* danach auf, was als die Sache selbst offen zu denken bleibt? Wenn man also in diesem pluralen und singularen sachlichen Ansprechen nicht nur einen Widerspruch, sondern die Offenheit der Frage, der Sache selbst hört, die *latent* bleibt, dann sollte man auf diese *Latenz* sachlich hinhören. Der Ausdruck »latent«, »Latenz« wird hier in Anlehnung an das lateinische Wort *latere*, »verborgen liegen«, verwendet, das an die griechischen Worte *lanthanein*, »sich verbergen«, und *Lethe*, »Verborgenheit«, anknüpft. Die Latenz ist nicht nur ein Gegengewicht zur Entbergung (*aletheuieren*), sondern sie gibt ihr das Sachgewicht, und zwar als eine noch verborgene Möglichkeit, die ausdrücklich werden kann. Das Latente besitzt also schon ein Potential des Aussprechens, das jedoch vorbehalten wird und uns in dieser Vorbehaltenheit anspricht. Hier könnte man wohl auch von der phänomenologischen Epoché sprechen, die nicht die Zurückhaltung oder Einklammerung des Meinens betrifft, sondern der Mitte der Sprechbarkeit *der Phänomene* zugehört

4 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt/M. 1978, S. 177

und uns so das Sprachgehör öffnet. Die Latenz der Sprechbarkeit der Phänomene ist dasjenige Maß, das zurückzuhalten und auszuhalten ist, wenn man die Frage nach der phänomenologischen Sache selbst erwägt, und zwar so, dass auf die Waage auch das gelegt wird, was der Philosophie über die Krise ihrer prinzipiellen Begründung eine Möglichkeit der Besinnung eröffnet.

Diese Krisis tritt in die phänomenologische Besinnung gerade an der Stelle ein, wo diese, dem Aufruf »Zu den Sachen selbst« folgend, das Prinzip der *unmittelbaren* Ausweisung des Sichzeigenden aufstellt, das Husserl in seinen *Ideen I* zum Prinzip aller Prinzipien erhebt, und zwar insofern, als »jede *originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles, was sich uns in der 'Intuition' originär*, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*«. ⁵

Husserl selbst weist auf die kritische Schranke des unmittelbaren Gebens, d. h. auf die *Mitte* hin, die der *Unmittelbarkeit* selbst eigen ist und diese beschränkt. Diese Schranke ist nicht etwas, was als ein Kriterium der Erkennbarkeit das Unmittelbare vom Mittelbaren abgrenzen würde, sondern sie ist eben diejenige Schranke, die durch ein intuitives Vernehmen des Sichgebenden *unmittelbar* zu erreichen ist. Das Wort »Unmittelbarkeit« weist dabei darauf hin, dass die *Unmittelbarkeit* aus einer vorangehenden *Mittelbarkeit* zu nehmen ist, und zwar so, dass man selbst zu ihrer *Mitte hereingelassen wird*. Aus welcher Mittelbarkeit? Nicht aus irgendeiner, sondern aus einer solchen, die aus ihr selbst zugleich ein Einlassen in die Mitte und somit eine Annäherung an die Unmittelbarkeit zulässt.

Man kann in dieser Hinsicht einen *Kernsinn der sprachlichen Vermittlung* feststellen, die eine wesentliche Wirkung der Mitteilungs hat, sei es, dass diese in Worten, Aussagen, Beschreibungen oder theoretischen Sätzen erfolgt – sogar das, was von Husserl in den *Ideen* als Evidenz gebende Vernünftigkeit begriffen wird, *erweist sich dort als »Satz«*. Die mitteilende Vermittelbarkeit der Sprache wird auch dort ersichtlich, wo Husserl in der *Einleitung* zum zweiten Band seiner *Logischen Untersuchungen* – die erste Untersuchung setzt sich ja bekanntlich mit dem sprachlichen Problemfeld »Ausdruck und Bedeutung« auseinander – seine berühmte Maxime »Zu den Sachen selbst« formuliert:

»Anders ausgedrückt: Wir wollen uns schlechterdings nicht mit 'bloßen Worten', das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben, wie wir

5 E. Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, Hua. 3, Haag 1950, S. 51.

es zunächst in unseren Reflexionen über den Sinn der in der reinen Logik aufgestellten Gesetze über 'Begriffe', 'Urteile', 'Wahrheiten', usw. mit ihren mannigfachen Besonderungen haben. Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen«. ⁶

Es stellt sich nun die Frage, ob diese sprachliche Vermittlung in »bloßen Worten« als etwas zu nehmen ist, was *gegen* das unmittelbare Sichgeben der Phänomene in einer originären Anschauung spricht, oder als etwas, was ursprünglich und sachlich zur Sprechbarkeit der Phänomene selbst gehört, so dass diese das *Gehör ansprechen* und *dementsprechend* in der unmittelbaren Anschauung aufgenommen werden können. Oder, anders gefragt, reicht dafür, dass man von der sprachlichen Vermittlung der Phänomene zu ihrem unmittelbaren Sichgeben zurückkommt, der Standpunkt der Anschauung aus, oder soll man dazwischen, in der Mitte der Vermittlung der Unmittelbarkeit einen Standpunkt einnehmen, dessen Spur die Anschauung überhaupt zulässt. Dasjenige, das nach den ältesten philosophischen Auffassungen nach zu sehen gibt, indem es das Gehör öffnet, ist die *Sprache*, die immer *Sprache* über etwas (*logos tinos*) ist und aus diesem Grund auch leer bleiben, d. h. über nichts sprechen kann.

Wenn wir diese *Kernvermittelbarkeit* der sprachlichen Mitteilung hervorheben, sollten wir uns freilich von der Vorstellung befreien, dass die Sprache nur ein Ausdrucksmittel der Gedanken und ebenso des Sprechens sei. Sprechen schließt immer das ein, *womit* und *was* gesprochen wird. *Die Sprache ist in diesem Sinne ein annäherndes Zwischensein*, das mit dem Gehör dafür, was sich immer latent sehen lässt, zu sehen gibt.

Die Anschauung kann die Phänomene der Unmittelbarkeit des Gebens annähern, wenn der *Weg der Nähe selbst* latent gegeben ist, d. h. die aus der Mittelbarkeit des Gebens in dessen Unmittelbarkeit zulassende Mitte, die das Gehör öffnet, damit wir, wie man zu sagen pflegt, bei der Sache bzw. inmitten der Sache selbst sein können. Liegt also das phänomenologische Maß des Sichgebenden nicht eben in dieser *Mitte* und nicht in der Unmittelbarkeit? Wenn man darin das, was seinem Sinn nach in erster Linie die Erfahrung der Weltlichkeit der Welt, d. h. unser Innehalten in der Welt, erschließt, dann ist dieser *Sinn* das Sprach-Gehör, das auf die Weise einer latenten Zulassung der Sprechbarkeit der Phänomene inzwischen kommt.

6 E. Husserl, *Logische Untersuchungen III/1, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen 1968, S. 7

Husserl entwirft in der Einleitung zum § 24 seiner *Ideen* unter dem Titel »Prinzip aller Prinzipien« die Maßgeblichkeit der Wesensschau mit Hinsicht auf die Erreichung der sachlichen Unmittelbarkeit und begründet diese durch die Analogie mit der sinnlichen Wahrnehmung: »Wesenserfassung und -anschauung aber ist ein vielgestaltiger Akt, speziell die Wesensschauung ist ein originär gebender Akt und als solcher das Analogon des sinnlichen Wahrnehmens und nicht und nicht des Einbildens.«⁷

Die Unmittelbarkeit der Wesensschau wird in Analogie mit der Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Die Verdrängung der Phantasie aus der Analogie kann dabei aufschlussreich sein, wenn man beachtet, dass die Sprache von Aristoteles als *phone meta phantasias* bestimmt wird, wobei dieses letztere auf *phainesthei* hinweist. Husserl knüpft – zwar nicht ausdrücklich – an die Analogie zwischen *Nous* und *Aisthesis* bei Aristoteles an, die auch von Heidegger an einer sehr wichtigen Stelle in *Sein und Zeit* hervorgehoben wird, wo er die gängige Meinung widerlegt, dass die Wahrheit ihre primäre Stelle im Logos habe: »'Wahr' ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte *logos* die *aisthesis*, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas ... Im reinsten und ursprünglichsten Sinne 'wahr' – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann ist, ist das reine *noein*.«⁸

236

Die Stelle ist insofern von Belang, als Heidegger hier, wie er selbst anmerkt, durch die »Erschließung der 'Sachen selbst'« einen Schritt weiter geht als Husserl, und zwar durch die Berufung auf die ursprüngliche griechische Erfahrung von *Aletheia* als Unverborgenheit. Auch in seiner späten autobiographischen Schrift »Mein Weg in die Phänomenologie« betrachtet er die phänomenologische Übernahme der griechischen Erfahrung von *Aletheia* als Unverborgenheit als seinen wichtigen Beitrag zu Husserls Theorie der Intentionalität des Bewusstseins: »Was sich für die Phänomenologie als Bewusstseinsakte als das Sich-Selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Aletheia* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein Sich-Zeigen.«⁹

Wie aus seinen Ausführungen im Paragraphen über die phänomenologische Methode in *Sein und Zeit* ersichtlich ist, stieß er hier auf eine phänomenale Latenz

7 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, Hua. 3, Haag 1950, S. 51.

8 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt/M. 1978, S. 45

9 M. Heidegger, »Mein Weg in die Phänomenologie« in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt/M. 2007, S. 99. Vgl. auch M. Heidegger: »Über die Maxime ‚Zu den Sachen selbst‘«, *Heidegger Studies* 11 (1995), S. 5–8.

– auf die *lethe* in der *aletheia* – was sich entscheidend darauf auswirkte, wie er seinen eigenen Weg in die Phänomenologie bzw. von ihr aus ins Seinsdenken auffasste. Das geht auch aus einer seiner Schriften hervor, zu denen auch »Mein Weg in die Phänomenologie« gehört, und die von Heidegger unter dem Titel *Zur Sache des Denkens* veröffentlicht wurde. So erkennt er in der Schrift »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« an, dass »die *Lethe* zur *Aletheia* gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Aletheia*«. ¹⁰

Und eben im Zusammenhang mit dieser Anerkennung merkt Heidegger mit einer gewissen Kritik gegenüber seinen Ausführungen in *Platons Lehre von der Wahrheit* betreffend die Umwandlung der griechischen Auffassung von *Aletheia* zu *Orthotes* über die *Aletheia* folgendes an: »Man weist öfter und mit Recht darauf hin, dass schon bei Homer das Wort *alethes* immer nur von den *verba dicendi*, von Aussagen und deshalb in Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit«. ¹¹

Mit einem entsprechenden Vorbehalt könnte man sagen, dass Heidegger, wenn die Bestimmung der phänomenologischen Sache selbst im Spiel ist, an denselben »Sachverhalt« stößt wie Husserl, d.h. auf die sprachliche Vermittlung dessen, was sich ursprünglich in seinem Sichgeben unmittelbar geben sollte. Die Latenz des Ansprechens der Sache selbst vom Herz (Mitte) der *Aletheia* aus fasst Heidegger in der Wendung »Lichtung für Verbergung« auf. Diese wird hier jedoch nicht ausdrücklich in einen Sinnzusammenhang mit der latenten Möglichkeit der Sprechbarkeit der Phänomene gestellt, die – und das soll hier gezeigt werden – das Gehör für die Zulassung der Frage nach der Sache selbst anspricht und zugleich den Anlass dafür gibt, dass sich die »Wirklichkeit« in einer Vielfalt der Möglichkeiten des Zeigens ausweisen kann.

Eben die Sprechbarkeit der Phänomene gibt einen Anhaltspunkt dafür, dass die Sprache nicht zu einem Mittel herabgesetzt werden kann. Im Sprechen ist stets auch das Gesprochene anwesend. In diesem Sinne ist die Sprache als Sprachgehör ein Zwischensein des Gesprächs, so dass sie im Gesagten die Mitte der Sprechbarkeit der Phänomene hält. Heidegger selbst erkennt diesen Sachverhalt im Anhang zur Schrift *Phänomenologie und Theologie* an, wo er fragt: »Ist das Sprechen nicht in seinem Eigensten ein Sagen, ein vielfältiges Sagen dessen, was

¹⁰ M. Heidegger, »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens«, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt/M. 2007, S. 88.

¹¹ M. Heidegger, »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens«, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt/M. 2007, S. 87.

sich das Hören, d. h. das gehorsame Achten auf das Erscheinende, sagen lässt«?¹² Darin finden wir in der Tat die ganze Konstellation des Sachverhalts, den wir hier offen zu legen versuchen.

Diese Konstellation bedeutet jedoch nicht eine Zurückführung der phänomenologischen Sache selbst auf die Sprache oder sogar auf die Auseinandersetzung mit schriftlich fixierten Ausdrücken. Die »Zurückführung« der Sache selbst gehört latent zu ihr selbst, insofern sie das Gehör anspricht, worauf auch von Heidegger im oben angeführten Zitat hingewiesen wird. Aus dem Umstand, dass das Gehör der phänomenologischen Sache selbst zugehört, geht hervor, dass ihr Sinn in einer Latenz zurückgehalten wird, die ausdrücklich werden kann. Die Sprechbarkeit der Phänomene wird in diesem Sinne als Mitte der Vermittlung der Unmittelbarkeit aufbewahrt, die bedeutungsvoll als Welt des Erscheinenden scheint. *Das Gehör selbst ist nichts anderes als das Zwischensein der sich erschließenden Mitte selbst, die unser weltliches Inter-esse anspricht.*

Ein wichtiger Anhaltspunkt beim Erfassen der hier entworfenen Konstellation von Sinn, Gehör und Sprechbarkeit der Phänomene gibt es auch in einer Abhandlung, die von Heidegger selbst in Angriff genommen und nach einer kritischen Erörterung seinem Versuch der Besinnung des Sprachwesens zugrunde gelegt wurde. Es geht nämlich um Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, von der Heidegger in seinem Seminar im Jahre 1938 sagte: »Was Herder *abht* mit dem 'mittleren' Charakter des Hörens ist das Inzwischen und Inmitten der Lichtung«. ¹³

Zur Aufhellung des Ursprungs der Sprache entfaltet Herder seine Theorie der Sinnlichkeit auf der Grundlage der Anerkennung, dass alle Sinne »nichts als Gefühlsarten einer Seele sind«, wobei alles Gefühl »unmittelbar seinen Laut« hat, und so wird dieses »Gefühl nur zum Deutlichen eines Merkmals erhöht«. ¹⁴ Das Wort »Merkmal« ist hier von höchstem Belang, weil es auf die Zusammengehörigkeit von Phänomenalität und Sprachlichkeit hinweist. Im Slowenischen wird dieses Wort als »obeležje« übersetzt, das vom Verbum »obeležiti«, »mit Zeichen versehen«, bzw. »beliti«, »bleichen«, »weißigen«, abgeleitet wird, das aus der gleichen etymologischen Wurzel wie das griechische Wort *phaino*, *phainomenon*, *phantasia* stammt. Die Phänomene »se belijo«, »sich weißigen«, »scheinen« und zugleich »beležijo«, »sich zeichnen«. Der Vorrang des Gehörs vor anderen Sinnen liegt nach Herder darin begründet, dass es der Natur nach der mittlere der

12 M. Heidegger, »Phänomenologie und Theologie«, in: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, S. 74.

13 M. Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung 'Über den Ursprung der Sprache'*, GA 85, Frankfurt/M. 1999. S. 115.

14 J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1993, S. 57.

menschlichen Sinne ist. Die Frage nach dem mittleren Sinn und der Mitte der Sinnlichkeit griff auch schon Aristoteles in seiner Schrift über die Seele auf. Für Herder ist das Gehör die *Mitte für alle Sinne* als der *Sinn der Sprache*: »Wir hörende Geschöpfe stehn in der Mitte: wir sehen, wir fühlen; aber die (gesehene, gefühlte Natur tönet! Sie wird Leitmeisterin zur Sprache durch Töne. Wir werden gleichsam Gehör durch alle Sinne!«¹⁵ Herders Überlegungen zur Sprache werden hier nur als Ansatz zur Vertiefung des Sachverhalts des Sprechbarkeit der Phänomene erwähnt, die unser Gehör anspricht und sehen lässt.

Es lässt sich feststellen, dass die Öffnung des Gehörs für die Entgegennahme des Anspruchs dessen, was sich von selbst in seiner Ausdrücklichkeit anbietet, die wesentliche Auszeichnung des Philosophierens ist, das sich – nicht ganz ohne Schwierigkeiten – die Bezeichnung »phänomenologisch« gibt. Die Bezeichnungsbegebung ist nämlich der Phänomenologie, insofern sie ihrem prinzipiellen Aufruf »Zu den Sachen selbst« folgt, durch und durch fremd. Um dem von den Sachen selbst Angesprochenen zu entnehmen und dementsprechend das zu nennen, was sich von sich selbst gibt – und ihm nicht allein Bezeichnungen zu geben –, ist das Gehör für die *Ankündigung* dessen erforderlich, was sich in freien Möglichkeiten des Gebens darbietet. Die Phänomenologie lässt sich mithin als *Denken mit Gehör* bestimmen bzw. als Denken, das fähig ist, das Gehör ausdrücklich dafür zu öffnen, was sich sachlich offenbart und frei zu denken gibt. Dieses Gehör als wesentlich eröffnendes Gehör ist nicht etwas, was dem Geben der Sachen selbst nachträglich hinzugefügt wird, sondern etwas, was diesem Geben als *Freigeben* selbst gehört und mit dem Offenlegen der Sachen selbst übereinstimmt. Darauf weisen wohl auch die ältesten philosophischen Bestimmungen der Wahrheit im Sinne der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken hin. Aber gerade weil bei der Freilegung der Sachen selbst das eröffnende Gehör dazwischen kommt, zeigt sich diese Zusammengehörigkeit in stets anderen Offenbarungsmöglichkeiten – als ob sich diese erst aus einer *Verborgenheit* öffnen, die sie als Möglichkeiten birgt, von denen der Gehörsinn sinnt. Die Freilegung hat sich darum sachlich zurückzuhalten, um das sachliche Eingehen in den Sinn entsprechend und das heißt mit Gehör freizuhalten.

Die Frage nach der Sachmitte des unmittelbaren Gebens des Sich-Gebenden tauchte im Zusammenhang damit auf, was von Husserl bei seiner Formulierung des Prinzips aller Prinzipien als Umschränkung des Gebens bezeichnet wurde. Diese Umschränkung kann nur vom sachlichen Geben selbst herrühren, d. h.

¹⁵ Ibid., S. 58.

von den Phänomenen selbst bzw. von ihrer latenten Möglichkeit, dass sie sprechbar sind.¹⁶

Die Phänomene der Phänomenologie als Sachen selbst sind nicht als Tatsachen gegeben, sondern so, dass sie uns *ansprechen*. Die Sprache ist jedoch eben als die Sprache der Phänomene in ihrer Gesamtheit als Sprache der Welt zu nehmen, die für uns einen Sinn hat, insofern sie für uns etwas bedeutet. Wir müssen uns vor der Vorstellung der Sprache als einer Sonderregion in Acht nehmen, die ihrerseits Phänomene fertig stellt. Die Sprache ist auch nicht eine Sonderregion, die dem Menschen gehören würde – denn sie gehört ihm nur, insofern er ihr als einer Sprechbarkeit der Phänomene gehorsam ist.

Der Aufruf »Zu den Sachen selbst«! gilt dem latenten Sinn der Möglichkeit der Philosophie selbst. Er ruft eine *Spur der Frage, die nach einer Antwort sucht*, hervor und das heißt, dass wir von ihm auf die Art und Weise eines *Zwischenseins* angeregt werden, das die Sache selbst *offen* lässt. Das deutsche Wort »Sache« rührt vom Verbum »suchen« im Ursprungssinne von »aufspüren«, »sich auf die Spur begeben« her. Eben dieses hinhörende »Aufspüren« gibt Anlass für eine ganze Reihe von Reduktions- und Konstitutionsverfahren, die den methodischen Sinn der Phänomenologie bestimmen. Dass der Terminus »Phänomenologie« zunächst einen methodischen Sinn besitzt, folgt nicht erst daraus, dass man die Anforderung der strengen Wissenschaftlichkeit durch den Zugang zu Phänomenen erfüllen sollte. Der Zugang macht die latente Offenbarkeit der Sache selbst erforderlich, welche den methodischen Sinn und den Weg der Phänomenologie jenseits der prinzipiellen Begründungen eröffnet.

240

Wird durch die Krisis in der Aufstellung von Prinzipien, wenn es um die Grundlegung der Philosophie geht, die Latenz hervorgehoben, dann ließe sich behaupten, dass die Krisis selbst ihr hypokritisches Wesen zu entfalten beginnt, das auch heute im Reden von Krisen hervorbricht. Um dieses hypokritische Wesen offen zu legen, muss man nicht nur aufmerksam sein auf das, was in diesen Reden geredet wird, sondern auch darauf, wovon – wenn überhaupt – sie angesprochen sind. Diese Möglichkeit des Angesprochenensein, dass die Phänomenologie

16 Vgl. dazu auch B. Waldenfels: »Zum Phänomen gehören zumal die Schranken und Grenzen des *Sichzeigens*, die bewirken, dass auch das, was sich nicht zeigt, sich auf seine Weise zeigt als das Verborgene, Unscheinbare, Fremde, Ferne, Abwesende, Abweichende und Ausgeschlossene. Diese Motiv, das Martin Heidegger in *Sein und Zeit* bereits zentral in der Bestimmung des Phänomens integriert hat, ist seitdem nicht verstummt und hat ein vielfältiges Denken auf dem Grenze und an der Grenze der Erfahrung hervorgerufen.« (B. Waldenfels, »Husserls Verstrickung in die Erfahrung«, in: E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen, Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Waldenfels, Frankfurt/M. 1993, S. 275.

als dem Denken mit Gehör zugesprochen ist, hängt nämlich mit dem verantwortlichen Offensein für die Zukunft zusammen, das seine latente Herkunft nicht leugnet.

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Hans Rainer Sepp

Maskirano sebstvo. K oikološki fenomenologiji osebe

243

Fenomen in pojem osebe sta tesno povezana z razvojem evropskih civilizacij. Sta elementa procesa v načinu, kako je Evropa zavzela svoje mesto v svetu in kako, tako rekoč, organizira svoje gospodinjstvo. Članek obravnava tezo, po kateri naj bi »oseba« bila določena vrsta realizacije »sebstva«. »Oseba« se nanaša na proces, v katerem so konvencionalne karakterizacije tega, kaj oseba je – izražajo jih pojmi, kakršni so svoboda, avtonomija, človeško dostojanstvo –, zgolj poznejše stopnje, katerih možnost temelji v prejšnjih konstitucijah. Ta proces je fluktuirajoč medij, ki je spremenil pomen osebe in do določene mere definiral *oikos* Evrope. Prizorišče tega dogodka je evropsko gledališče, ki nastane v istem času; njegove koordinate tvorijo prebivališče evropskega človeka in se od tod širijo prek celega sveta. Članek analizira strukturne sheme tega razvoja v kontekstu *oikologije*. Tovrstno oikološko raziskovanje lahko pokaže, glede na katere okoliščine se človeška eksistenca zakoreninja v realnosti, izgrajuje svet in preoblikuje kontekste socialnosti in narave.

Ključne besede: oseba, sebstvo, *oikos*, Evropa, gledališče.

Hans Rainer Sepp The Masked Self. The oikological Phenomenology of the Person

Phenomenon and concept of the person are closely connected to the development of European civilizations. They are elements of the process how Europe took its place in the world and how it is, so to say, organizing its household. The article deals with the thesis that »person« is a certain kind of realizing the »self«. »Person« refers to a process in which conventional characterizations of that, what a person is – expressed by concepts like freedom, autonomy, human dignity –, are only late stages whose possibility grounds in previous constitutions. This process is a fluctuating medium that changed the meaning of person and defined the *oikos* of Europe to a certain extent. The scene of this event is the European theatre that invents itself at the same time; its coordinates build the residence of the European human being and spread from here all over the world. This article analyzes the structural schemata of this development within the context of an *oikology*. Such oikological research can demonstrate, by which circumstances human existence takes root in reality, builds world and reshapes the contexts of sociality and nature.

Key words: person, self, *oikos*, Europe, theatre.

244

Otagiri Kentaro Spominjanje in imitiranje v japonski nō-drami

Prizorišče Zeamijeve igre *Izutsu* lahko razumemo kot prostor prikazovanja preteklosti prek spominjanja kot imitiranja. V običajnem pojmovanju imitacijo dojemamo kot tisto, kar temelji na distinkciji med arhetipom in kopijo. Toda imitiranje gospe v igri ni odvisno od takšne distinkcije. Gospa pleše, vtem ko imitira svojega moža. V tistem trenutku je ona obenem tudi on, ki ga ona imitira. Ples imitacije (*utsuri-mai*, tj. ples prenosa) ne temelji na tej distinkciji. Je hkrati tudi njeno spominjanje. Gre prek horizontalne razprostranjenosti sedanosti, »*ima*«, v vsakdanosti. Njeno spominjanje se usmerja k neponovljivi preteklosti »*mukashi*«, ko je živela s svojim možem. Kakor pravi Heidegger, odgovarja igralec v nō-drami na tisto, kar se mu pripeti, in nam to prezentira z gibom. Na ta način se nam »*mukashi*« prikaže prek spominjanja kot imitiranja.

Ključne besede: Wiedererinnern (spominjanje), Nachahmen (imitiranje), Nō-Spiel (nō-drama), Zeami, Heidegger.

Otagiri Kentaro Remembering and Imitating in the Japanese Nō Drama

The stage of *Izutsu* of Zeami can be understood as a place of an appearance of a past through a remembering as an imitating. In the ordinary comprehension an imitation is grasped as what grounds on the distinction between archetype and copy. But the imitating of a lady in the piece doesn't depend on such a distinction. The lady dances while imitating her husband. At that time she is also him who is imitated by her. This dancing of imitation (*utsuri-mai*, i.e. transport-dance) isn't based on that distinction. It is also her remembering. It goes beyond the horizontal breadth of the present, of »*ima*«, in the dailiness. Her remembering is directed at the unrepeatable past of »*mukashi*« when she lived with her husband. As Heidegger says, a player of Nō responds to what occurs to him, and he presents it to us through his gesture. In this way »*mukashi*« appears to us through the remembering as the imitating.

Key words: Wiedererinnern (remembering), Nachahmen (imitating), Nō-Spiel (Nō Drama), Zeami, Heidegger.

Cathrin Nielsen Nietzsche in glasba

245

V Nietzschejevih spisih in pismih vedno znova naletimo na stavek: »Brez glasbe bi življenje bilo napaka.« Kaj pomeni, če Nietzsche o sebi pravi, da je *kot filozof* v temelju glasbenik, da ni ničesar, kar bi ga, kot filozofa, bolj zadevalo kakor »usoda glasbe«, kajti brez glasbe bi življenje preprosto bilo »napaka«? Kaj naj si mislimo o tej eksplicitno filozofski afiniteti do glasbe, celo radikalni predanosti glasbi? Zdi se, da je filozofski razum nemočen v primerjavi z višjim stremljenjem glasbe ali, rečeno drugače, da je nemožnost konceptualizacije *občutenja* kot zgolj subjektivnega izkustva glasbe *sámo*-razvidna. Članek skuša natančneje obravnavati te, očitno nezdržljive ideje, da bi se približal medsebojnemu nasprotovanju med filozofijo in glasbo in obenem Nietzschejevemu pogledu na to nasprotovanje. Osrednjo vlogo pri tem poizkusu prevzame pojem ritma v kontrastu s pojmom neskončnosti.

Ključne besede: F. Nietzsche, poslušanje, ritem, volja, neskončnost.

Cathrin Nielsen Nietzsche and Music

Again and again, we come across this sentence in Nietzsche's writings and in his letters: »Without music, life would be a mistake.« What does it mean when Nietzsche says that *as a philosopher*, he is fundamentally a musician, as a philosopher, there's nothing that concerned him more than the »fate of music« because without music, life would simply be a »mistake«. What are we to make of this explicitly philosophical affinity, radical devotion even, to music? Philosophical reason appears powerless against music's higher aspiration or to put it differently, the impossibility of conceptualizing a *feeling* as exclusively subjective as the experience of music is self-evident. The article attempts to take a close look at these apparently disparate ideas, to approximate the affront that philosophy and music represent to each other as well as Nietzsche's specific take on this affront. In this attempt, the concept of rhythm in contrast to unboundedness takes center stage.

Key words: F. Nietzsche, listening, rhythm, will, unboundedness.

Ilya Inishev Medialnost kot temeljni pojem sodobne fenomenologije

246

Tradicionalni pogled v fenomenologiji razpozna filozofsko gibanje, ki problemu medija, razumljenega kot materialnega mediatorja v miselnem procesu, ne posveča nobene pozornosti. Potrebno je priznati, da ta indiferenca fenomenologije do medijev izhaja iz njene subjektivistično-idealistične usmeritve. Če pripoznamo resničnost te retrospektivne interpretacije, pomeni alternativni pogled na problem razmerja med fenomenologijo in mediji, ki ga ponuja članek, usmeritev v prihodnost, za izhodišče pa si jemlje idejo fenomenalnosti same, obravnavane kot poglobitve teme fenomenoloških raziskovanj. V nasprotju s pluralnimi in partikularnimi fenomeni nam holistična fenomenalnost dopušča, da mislimo predmet fenomenoloških raziskovanj kot konsistentno polje primarnega prikazovanja, ki ne zajema le objektivnih, temveč tudi subjektivne strukture fenomenološkega izkustva. V tem smislu je primarna fenomenalnost primordijalni medij slehernega prikazovanja. Vizualno podobo (in njeno izkustvo) predstavimo kot najboljši model za pojasnitev fenomenalnosti, razumljene v terminih medialnosti.

Ključne besede: fenomenalnost, medij, medialnost, podoba, performativnost.

Ilya Inishev**Mediality as a Basic Concept of Contemporary Phenomenology**

Traditionally phenomenology was considered as the philosophical movement that pays no attention to the problem of medium understood as the material mediator of thinking process. Admittedly, this media-indifference of phenomenology results from its subjective-idealistic orientation. Acknowledging the truth of this retrospective interpretation the alternative look at the problem of relationship between phenomenology and media studies offered in this article is future-oriented and takes as its starting point the very idea of phenomenality considered as main theme of phenomenological researches. Contrary to plural and particular phenomena, holistic phenomenality allows us to think the object of phenomenological researches as a consistent field of primary appearance which embraces not only the objective structures of phenomenological experience, but also the subjective ones. In this sense primary phenomenality is the primordial medium of any appearance. The visual image (and its experience) is offered as the best model for explication of phenomenality understood in terms of mediality.

Key words: phenomenality, medium, mediality, image, performativity

Pedro M. S. Alves**Non-declarative Sentences and Communication in Husserl's Logical Investigations. Contributions to a Theory on Communicative Acts in the Light of Husserl and Austin**

247

In this paper I discuss the consistency and accuracy of Husserl's sketch of a theory about non-declarative sentences in the last chapter of *Logical Investigations*. Whereas the consistency is acknowledged, the accuracy is denied, because Husserl's treatment of non-declarative phrases such as questions or orders implies that those phrases contain, in some way, a declarative sentence and an objectifying act. To construct a question like »is A B?« as being equivalent to a (pseudo-) declarative sentence such as »I ask whether A is B« is, indeed, a false phenomenological analysis, because to ask or to order or to beg is not to assert. I turn, then, to John Austin's theory of performative (as opposed to constative) utterances and illocutionary acts in order to find a more accurate approach to the logical-semantic content of non-declarative sentences. Eventually, I show how this Husserlian theory of non-declarative sentences has a negative impact on the phenomenological theory of social acts and communication.

Key words: communication, non-declarative sentences, Edmund Husserl, performative utterances, John Austin.

Martin Nitsche

Topologija metafizičnih gledišč v luči Heideggrove vrnitve k Aristotelu

Hermenevtični prostor študije konstituira Heideggrova metodološka »vrnitev k Aristotelu« (*Rückgang zu Aristoteles*), ki je jasno razvidna iz 7. paragrafa *Biti in časa* in v širši obliki predstavljena v predavanjih v zimskem semestru študijskega leta 1925/26 z naslovom *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Pozni Heidegger razume ta način interpretiranja metafizike kot »topologijo biti«. V eseju zasledujemo topologijo dveh metafizičnih gledišč, namreč gledišča relacijskega okvirja človeškega izkustva in gledišča temelja. Posebni cilj študije leži v tem, da bi priskrbeli več delnih analiz, kako tako Aristotel kot Heidegger razlagata vlogo govorice znotraj upravičujočega utemeljevanja življenjskega okolja človeškega izkustva. Glede na ta problem primerjamo Aristotelovo obravnavo razmerja *ousia* – *logos* s Heideggrovo frazo *govorica je govorica*, ki je bistvenostno povezana z njegovim pojmovanjem utemeljevanja *brez-dna* (*Ab-grund*). Naša pozornost se osredotoči na topološki pomen teh dveh razlag. To pomeni, da sprašujemo, na kakšen način različna konfiguracija dveh metafizičnih gledišč vodi do različnih stališč glede razumevanja in s tem do različnih življenjskih drž.

248

Ključne besede: Aristotel, Heidegger, topologija, metafizika, *Ab-grund*.

Martin Nitsche

The Topology of Metaphysical Viewpoints in the Light of Heidegger's Return to Aristotle

The hermeneutic space of this study is constituted by Heidegger's methodical »return to Aristotle« (*Rückgang zu Aristoteles*), well evident from § 7 of *Being and Time*, and presented in a more extensive form in the record of the 1925/1926 Winter Semester course on *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. The late Heidegger understands this way of interpreting metaphysics as a »topology of Being«. In this essay, we pursue the topology of two metaphysical viewpoints, namely the viewpoint of the relational framework of human experience and the viewpoint of the ground. The particular goal of the study is to provide several partial analyses of how both Aristotle and Heidegger explain the role of speech within the justifying grounding of the life-environment of human experience. Concerning this problem, we compare the aristotelian articulation of the relationship *ousia* – *logos* with heideggerian phrase *speech is speech* that is basically connected with his conception of grounding *out-ground* (*Ab-grund*). Our attention focuses on the topological significance of these two explanations. This means we ask in what way

a different configuration of the two metaphysical viewpoints leads to different standpoints of understanding, and thus, to different life-attitudes.

Key words: Aristotle, Heidegger, topology, metaphysics, Ab-grund.

Ingeborg Schüssler **Prvi in drugi začetek filozofije na podlagi** **Prispevkov k filozofiji Martina Heideggra**

Razprava razvije razlikovanje prvega in drugega začetka filozofije v Heideggrovi analizi zgodovine biti. V prvem začetku je odkrivanje biti pretirana svetlost, ki ni dopuščala ohranjanja in (s)kritosti. V drugem pa je to svetenje vezano na skritost, ki ohranja, krije in varuje bit. V obeh začetkih je fundamentalno vprašanje o resnici. Razlika med prvim in drugim začetkom leži v usmerjenosti mišljenja. V prvem začetku filozofija vprašuje po resnici bivajočega in je zato ontologija, v drugem začetku gre za resnico biti. Prehod od prvega k drugemu začetku se eksistencialno dogaja na ta način, da človeško bivanje, tubit, zadolži za prevzem biti kot dogodka. Ta prevzem je skok, opisan kot ekstatično snovanje bivanja. To snovanje naj ustanavlja svet v trdnosti zemeljskega bivanja. Filozofija *Prispevkov k filozofiji* je opora Heideggrove kritike tradicionalne filozofije v *Izvoru umetniškega dela*.

Ključne besede: filozofija, razpoloženja, čudenje, bit, dogodje, ne-skritost, *a-letheia*, eksistenca.

Ingeborg Schüssler **The First and the Second Beginning of Philosophy According** **to Contributions to Philosophy by Martin Heidegger**

The treatise elucidates the distinction between the first and the second beginning of philosophy in Heidegger's analysis of the history of Being. The revealing of Being is in the first beginning an exaggerated lightness, which does not permit preserving and concealing. In the second beginning, however, the shining of Being is connected to concealment, which preserves, shelters and guards it. In both of the beginnings the question of truth is of fundamental meaning. The difference between the first and the second beginning lies in the orientation of thinking. In the first beginning the philosophy raises the question of the truth of being, and becomes, therefore, ontology, whereas in the second beginning philosophy deals with the truth of Being. The passage from the first to the second beginning exis-

tentially takes place in such a way, that it engages the human being, Da-sein, for the acceptance of Being as an enowning (event). This acceptance is a leap; it is described as an ecstatic projecting-opening of existence. This projecting-opening grounds the world in the firmness of earthly existence. The philosophy of *Contributions to Philosophy* is the basis of Heidegger's critique of traditional philosophy in *The Origin of the Work of Art*.

Key words: philosophy, dispositions, wonderment, Being, enowning, unconcealment, *a-letheia*, existence.

Karel Novotný

Meje klasične fenomenologije: obličje pri E. Lévinasu in darovanje, la donation, pri J-L. Marionu

Emmanuel Lévinas fenomenologiji začrta določene meje, *il y a*, moje lastno življenje, Drugi se ne prikazujejo kot fenomeni. Jean-Luc Marion, se zdi, te meje ponovno odpre, s tem da se sklicuje na nasičene fenomene. V svojem delu *Étant donné* izpostavlja Jean-Luc Marion, da fenomenalnost pomeni, da mora vsak fenomen biti da(rova)n: proces darovanja rezultira v nečem, kar se razgrinja kot nasičen fenomen in njegovi pomanjkljivi modusi, tj. navadni fenomeni objektov. Tako naj bi se vsak fenomen razvil iz tako imenovane »gube darovanja«. Edina meja fenomenalnosti je, se zdi, sama darovanost vsakega fenomena: darovanost se sama nikdar ne prikazuje, darovanje (*la donation*) sámo ni da(rova)no. Tovrsten pristop nasprotuje Lévinasovemu podčrtavanju neposrednega izkustva, v katerem darovanost življenja in Drugega nima le prednosti pred fenomenalizacijo, kakor bi tudi Marion priznal, temveč je v konfliktu s fenomenalnostjo. Koncept, s katerim Marion, v nasprotju s tem, dopolni svojo fenomenologijo, je M. Henryjev pojem darovanosti življenja v avto-afekciji. V primeru darovanosti človekove lastne telesnosti se fenomen ne razvije iz gube darovanja; je, nasprotno, darovanje darovanja (lastne telesnosti in sebe) samega. Tako lahko princip fenomenalnosti v Marionovi fenomenologiji postavimo pod vprašaj. Zdi se, da fenomenalnost in fenomenologija nimata več nobenih mej.

Ključne besede: življenje, Drugi, fenomenalnost, darovanje, avto-afekcija, telesnost.

Karel Novotný

The Limits of Classic Phenomenology: the Face in E. Lévinas and the Givenness, la donation, in J.-L. Marion

Emmanuel Lévinas draws certain limits to phenomenology, the *il y a*, my own life, the Other don't appear as phenomena. Jean-Luc Marion seems to reopen these limits again recurring to saturated phenomena. Jean-Luc Marion suggests in his *Étant donné*, that phenomenality means that each phenomenon must be given: the process of giving results in something that develops as a saturated phenomenon and its deficit modes, i.e. the ordinary phenomena of objects. Thus each phenomenon should evolve from the so called »fold of givenness«. The only limit of the phenomenality seems to be the very givenness of every phenomenon: to be given never appears itself, the givenness (*la donation*) is not given itself. This approach goes against Lévinas' underlining of the immediate experience, in which the givenness of life and of the Other not only precedes phenomenalization, as Marion would concede, but is in conflict with the phenomenality. The concept, which Marion integrates, on the contrary, in his phenomenology, was that of M. Henry's givenness of life in the self-affection. In the case of givenness of one's own corporeality the phenomenon does not evolve from the fold of givenness; it is rather the giving of the givenness (of one's own corporeality and self) itself.

251

Key words - Aristotle; Heidegger; topology; metaphysics; Ab-grund.

Bence Peter Marosan

Sartrova radikalna redukcija na utelešeno subjektiviteto. Metafizika kontingence

Osrednja tema eseja je telesna narava človekove eksistence po Sartru. Sartrovo pojmovanje telesne eksistence bom poskusil umestiti v poseben kontekst fenomenološke redukcije. Kljub temu da je bil Sartre precej skeptičen do tega metodološkega postopka, kakor ga je predstavil Edmund Husserl, imam v mislih širšo interpretacijo redukcij, ki jo je podal Jean-Luc Marion. Po Marionu pomeni fenomenološka redukcija osredotočenje filozofskega pogleda na posebno polje fenomenov, postopek, ki ga je mogoče radikalizirati. Po njegovi interpretaciji sta filozofiji Husserla in Heideggra bili dve različni fazi istega filozofskega gibanja, ki vključuje tudi tretjo fazo. (Husserl: redukcija na zavest, Heidegger: redukcija na dogodje biti, Marion: redukcija na »interloqué«, na mojo izvorno pasivnost v mojem odnosu do Drugega). Poskusil sem pokazati, da lahko Sartrovo fenomenologijo v tej perspektivi prikažemo kot redukcijo na telesno človekovo eksisten-

co. S to redukcijo je Sartre odprl polje fenomenov (konkretnih struktur telesnega prebivanja), ki je bilo temeljnega pomena za francosko fenomenološko tradicijo.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, Sartre, fenomenološka redukcija, telo.

Bence Peter Marosan

Sartre's radical reduction to the incarnated subjectivity. The metaphysics of contingency

The main theme of the essay is the bodily nature of human existence according to Sartre. I will try to place Sartre's account of bodily existence into the special context of phenomenological reduction. Though Sartre was rather skeptical toward this methodological operation as it was presented by Edmund Husserl, I have in mind the wider interpretation of reductions that was given by Jean-Luc Marion. According to Marion the phenomenological reduction means the focusing of the philosophical regard onto a special field of phenomena, an operation that could be radicalized. In Marion's interpretation the philosophy of Husserl and Heidegger belonged to the very same movement of philosophy, as two different phases, which involved a third phase. (Husserl: the reduction to the consciousness, Heidegger: reduction to the event of Being, Marion: the reduction to the "interloqué", to my original passivity in my relationship to the Other). I tried to show that Sartre's phenomenology could be shown in this perspective, as a reduction to the bodily human existence. With this reduction Sartre opened a field of phenomena (of the concrete structures of corporeal being) that had a fundamental importance to the French phenomenological tradition.

252

Key words: Husserl, Heidegger, Sartre, phenomenological reduction, body.

Yu Chung-Chi

Brezupno iskanje tajvanske identitete: analiza Azijske sirote s Sartrove perspektive

Raziskovanje problema kulturne in etnične identitete razgrnemo v okviru Sartrovega eksistencializma s poudarkom na misli o slabi veri. Posebno pozornost namenimo tajvanski situaciji pred drugo svetovno vojno z analizo romana z naslovom *Azijska sirota*.

Ključne besede: Sartre, slaba vera, kulturna identiteta, etničnost, Tajvan.

Yu Chung-Chi

The Hopeless Quest for Taiwanese Identity: An Analysis of Orphan of Asia from Sartre's Perspective

An inquiry into the problem of cultural and ethnic identity is explored in the framework of Sartre's existentialism with emphasis on the notion of bad faith. Special attention is paid to the Taiwanese situation before World War II with an analysis of the novel called *Orphan of Asia*.

Key words: Sartre, bad faith, cultural identity, ethnicity, Taiwan.

Donatella Di Cesare

**»Največji judovski mislec je samo talent. (Npr. jaz.)«
Wittgensteinovo preklicano judovstvo**

V najnovejših študijah o Wittgensteinu je zanimanje za njegovo življenje poročilo vprašanje, ki je doslej ostajalo v senci: vprašanje o njegovem »judovstvu«. Esej sprejema namig Stevena S. Schwarzschilda, v skladu s katerim lahko Wittgensteina obravnavamo kot »odtujenega Juda«. V nasprotju s tistimi, ki se jim Wittgensteinovo judovstvo zdi neznamen, če ne celo nepomemben detajl njegove biografije, članek ne želi zatrdjati Wittgensteinove judovske identitete, temveč ovrednotiti posledice, ki jih je njegov pogled na judovstvo pustil v njegovi filozofiji. Zakaj Wittgenstein sebe definira kot »judovskega misleca«? Zakaj zase terja »judovsko reproduktivnost«? Že Paul Engelmann je leta 1963 pozval k ponovnemu uokvirjenju Wittgensteina v judovsko pokrajino, »poganjek« in »antipod« katere je bil. S primerjavo z Weiningerjem in tudi s Hitlerjem, z najbolj ekstremnim anti-judovstvom torej, predhodnik katerega je bil Hegel, se Wittgenstein pomakne od nemožnosti konceptualne definicije biti-Jud, da bi dopustil, da ne implodira le koncept, temveč tudi sama metafizika identitete in iluzija izvornosti; judovstvo postane pot k »Übersicht«, k pregledu nad podobnostmi in razlikami.

Ključne besede: Ludwig Wittgenstein, judovstvo, biti-Jud, identiteta, izvornost.

Donatella Di Cesare

**»The Greatest Jewish Thinker is Only a Talent. (I, for one.)«
Wittgenstein's Revoked Judaism**

In the latest studies on Wittgenstein, the interest for his life has raised a question that had remained in the shadow: the question of his »Judaism«. This essay ac-

knowledges Steven S. Schwarzschild's suggestion, according to which Wittgenstein could be seen as an »alienated Jew«. Contrasting those who consider Wittgenstein's Judaism as a negligible, if not insignificant, detail of his biography, it tries not to claim a Jewish identity for Wittgenstein, but rather to evaluate the effects elicited on his philosophy by his vision of Judaism. Why does Wittgenstein define himself a »Jewish thinker«? Why does he claim for himself the »Jewish reproductiveness«? Already Paul Engelmann in 1963 had invited to reframe Wittgenstein in the Jewish landscape of which he had been an »offshoot« and an »antipode«. Through a comparison with Weininger, but also with Hitler, and therefore with that most extreme anti-Judaism, which had in Hegel its antecedents, Wittgenstein moves from the impossibility of a conceptual definition of Being-Jew in order to let implode not only the concept, but also the very metaphysics of identity and the illusion of originality; Judaism becomes the way towards the »Übersicht«, the overview of similarities and differences.

Key words: Ludwig Wittgenstein, Judaism, Being-Jew, identity, originality.

Adriano Fabris **Biblični Bog in nasilje**

254

Kako naj obravnavamo bibličnega Boga in njegov nesporno nasilen značaj? Kako naj obravnavamo tistega Boga z dvoumno podobo – Boga nasilja in obenem tudi ljubezni –, kakor ga upodablja besedilo, Biblija, ki je temelj treh poglavitnih monoteističnih religij? Kako lahko filozofska raziskava – tj. filozofija religije – konkretno prispeva k obvladovanju konfliktov, ki se rojevajo iz unilateralne, nasilne interpretacije religij? Članek bo odgovoril na zastavljena vprašanja z razpravljanjem o »logiki«, ki je v temelju različnih religioznih fundamentalizmov, z analiziranjem raznolikih pomenov pojma »identitete« in s podčrtavanjem interpretativne drže, ki vedno označuje religiozno izkustvo. V skladu s temi argumenti so samo moški in ženske, ne Bog, v splošnem odgovorni za nasilje, storjeno v imenu Boga. In religioznega človeka lahko, na ravni posebnega, primerno definiramo kot tistega, ki je vključen v dobro razmerje z Bogom in z drugimi ljudmi.

Ključne besede: Bog, nasilje, religiozni človek, filozofija religije, razmerje.

Adriano Fabris
The Biblical God and Violence

How should we deal with the Biblical God and his undeniably violent character? How are we to deal with that God of the ambiguous image – a God of violence as well as of love – pictured in the text, the Bible, which is basic to the three main monotheistic religions? How can the philosophical enquiry – i.e. the philosophy of religion – make a concrete contribution to management of conflicts born from a unilateral, violent interpretation of religions? The paper will answer these questions by discussing the »logic« which is at the basis of the several religious fundamentalisms, by analysing the various meanings of the term »identity« and by underlining the interpretative attitude that always characterizes religious experience. According to these arguments only men and women, not God, are in general responsible of the violence performed in God's name. And religious human being can be properly defined, in particular, as involved in a good relationship with God and other human beings.

Key words: God, violence, religious human beings, philosophy of religion, relationship.

Lester Embree
Kulturna antropologija v schutzevski perspektivi

Razpršene opazke Alfreda Schutza o kulturni antropologiji lahko povežemo z rubrikami definicije disciplin, temeljnih konceptov in distinktivnih metod in z njegovo mislijo o teoretski ravni v družboslovju, kakor se zrcali v uporabljanih učbenikih. Vse to nam lahko pokaže način, na katerega lahko razvijemo teorijo te posebne vede, ki bi ustrezala splošni schutzevski *Wissenschaftslehre* kulturnih ved.

Ključne besede: Alfred Schutz, kulturna antropologija, družboslovne vede.

Lester Embree **Cultural Anthropology in Schutzian Perspective**

Alfred Schutz's scattered remarks about cultural anthropology can be related to the rubrics of disciplinary definition, basic concepts, and distinctive methods and also to his notion of the theoretical level in social science by consulting current textbooks. This shows a way in which a theory of this particular science can be developed that would fit into a general Schutzian *Wissenschaftslehre* of the cultural sciences.

Key words: Alfred Schutz, cultural anthropology, social sciences.

Dean Komel **O principielnem pozivu fenomenologije "K zadevam samim"**

Fenomenologija se je v 20. st. uveljavila kot široko filozofsko gibanje, ki pa se samo v sebi nikoli ni poenotilo kot smer. V članku poskušamo ponovno premisliti poglobljeno gibanje in usmerjevalo fenomenološkega mišljenja, ki ga obeležuje poziv »K zadevam samim«. Osrednja pozornost je pri tem namenjena posluhu za oglaševanje zadev samih, ki nas napotuje k fenomenu govornice, ki pušča spregovarjati fenomene. Možna napotila v zvezi s tem nam ponuja Herderjev razmislek o izvoru jezika, kolikor vzame v zakup fenomensko artikulacijo.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, fenomenologija, fenomen, govornica

Dean Komel **On the Principled Appeal of Phenomenology** **»To the Matters Themselves «**

Phenomenology became established as a wide philosophical movement in the 20th century, without ever becoming unified as a direction in contemporary philosophy. The article attempts to rethink the central motivation of phenomenological thinking, which is expressed as an appeal »To matters themselves«. The main focus in this is devoted to an ear for the utterance of matters themselves, which directs us to the phenomenon of speech that allows us to talk of phenomena. Herder's reflection on the origin of language provides possible guidance in this connection, insofar as it adopts the articulation of phenomena.

Key words: Husserl, Heidegger, phenomenology, phenomenon, language

Addresses of the Contributors

Prof. Dr. Hans-Rainer Sepp

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
Charles University in Prague
Ke Krizi 8
15800 Prague
Czech Republic

Kentaro Otagiri

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
Ritsumeikan University in Kyoto
56-1 Tojiin-kitamachi, Kitaku
603-8577 Kyoto
Japan

Dr. Cathrin Nielsen

Editorial Office for Philosophy
Lektoratphilosophie.de
Rothschildallee 5
60389 Frankfurt am Main
Germany

257

Dr. Karel Novotny

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
Charles University in Prague
Ke Krizi 8
15800 Prague
Czech Republic

Prof. Dr. Ilya Inishev

School of Cultural Studies
Faculty of Philosophy
Higher School of Economics Moscow
Maly Trekhsvyatitelski 8/2
109028 Moscow
Russian Federation

Ph. D. Pedro M. S. Alves

Department of Philosophy
Faculty of Letters
University of Lisbon
Alameda da Universidade
1600-214 Lisboa
Portugal

Dr. Martin Nitsche

Department of Philosophy
Philosophical Faculty
University of Jan Evangelista Purkyně
České mládeže 8
40096 Ústí nad Labem
Czech Republic

Dr. Ingeborg Schüssler

Professor Emeritus of Philosophy
Chemin de Leisis 44
CH-1009 Pully/Lausanne
Switzerland/Suisse
Marosan Bence Peter
Madach Imre ut 3. VI/4.
Budapest, 1075
Hungary

Prof. Dr. YU Chung-Chi

Department of Philosophy
Soochow University
70 Linhsi Road, Shihlin
Taipei 11-02
Taiwan, R. O. C.

Prof. Dr. Donatella Di Cesare

Facoltà di Filosofia
Università "La Sapienza"
Via Carlo Fea 2
00161 Roma
Italia

Prof. Dr. Adriano Fabris

Department of Philosophy
Via S. Maria, 46
University of Pisa
56100
Italy

Prof. Dr. Lester Embree

William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy
Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.
Schmidt College of Arts and Letters,
Florida Atlantic University,
777 Glades Rd., Boca Raton,
FL 33431
USA

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
Ljubljana 1000
Slovenia

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 bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani 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 bojo 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).

Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

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.:

Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadammers 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 typewritten form and on a floppy disc (3,5"). Manuscripts cannot 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 required 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 required to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (" and ").

Contributions should be double-spaced, except for references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph breaks 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 adhere to the following rules of writing: for noting 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 in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (*e.g.* according to Toulmin³). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

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.

Toulmin, 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's surname and year of publication in brackets at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Held, Klaus (1989): "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit", in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13–39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

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), 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), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Ankara), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Istanbul), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), 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), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama) Chung-Chi Yu (Taipei).

264

Tajnik uredništva / Secretary: Andrej Božič

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, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 133 40 47 fax (386 1) 133 42 50

info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, te. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>