

phainomena

**OPEN FORUMS
- OPEN FORMS**

Phainomena XXIV/92-93, June 2015

OPEN FORUM/OPEN FORMS

FORUM

- 5 Bernhard Waldenfels
Homo respondens
- 19 Dean Komel
Crisis as the Discrimen of Philosophy
- 29 Massimo De Carolis
STOP SAVING US. Concerning the ritual vocation of financial markets
- 47 Jeff Malpas
Making Sense of Ethics in the Everyday
- 57 Alfred Denker
Die soziale Welt – Vollzugsstrukturen. Hermeneutik der Faktizität
- 71 Uroš Milić
Kierkegaard, Heidegger and the Question of Method behind the Search for Authenticity

FORMS

- 101 Victor Molchanov
Raumverwandlung und Zeiterfahrung. Die Frage nach dem Ursprung der Zeit
- 135 Adriano Fabris
Questioning the Body Today
- 145 Krešimir Purgar
What is not an Image Anymore?
Iconic Difference, Immersion and Iconic Simultaneity in the Age of Screens
- 171 Sanja Milutinović Bojanić
Use and Misuse of Cathartic Impulse: Dysfunctional Democracy
- 185 Rolf Elberfeld
Sinnlichkeit unterscheiden
- 217 **Abstracts**
- 229 **Addresses of Contributors**
- 237 **Instructions for Authors**

Phainomena XXIV/92-93, Junij 2015

ODPRTI FORUMI/ODPRTE FORME

FORUM

- 5 Bernhard Waldenfels
HOMO RESPONDENS
- 19 Dean Komel
Kriza kot diskrimen filozofije
- 29 Massimo De Carolis
PRENEHAJTE NAS REŠEVATI. O ritualni poklicanosti finančnih trgov
- 47 Jeff Malpas
Osmišljanje etike v vsakdanjosti
- 57 Alfred Denker
Socialni svet – Strukture izvrševanja. Hermenevtika fakticitete
- 71 Uroš Milić
Kierkegaard, Heidegger in vprašanje metode za iskanjem avtentičnosti
- FORME**
- 101 Victor Molchanov
Preobrazba prostora in izkustvo časa. Vprašanje o izvoru časa
- 135 Adriano Fabris
Spraševanje o telesu danes
- 145 Krešimir Purgar
Kaj ni (več) podoba? *Ikonična diferenca, imerzija in ikonična simultanost v dobi ekranov*
- 171 Sanja Milutinović Bojanić
Uporaba in zloraba katarzičnega impulza: disfunkcionalna demokracija
- 185 Rolf Elberfeld
Razlike v čutnosti
- 217 **V spomin: Anton Žvan**
- 219 **Povzetki**
- 231 **Naslovi avtorjev**
- 235 **Navodila avtorjem**

OPEN FORUMS – OPEN FORMS

Ljubljana, 2015

HOMO RESPONDENS¹

Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst in Frage stellt. Die Frage „Wer bin ich?“ läßt sich ebensowenig überspringen wie das „hier“ und „jetzt“ dieser Rede. Eine Anthropologie, die jeden Rest von Egologie zu tilgen versucht, erstarrt zwangsläufig in einer Ideologie, die uns über die Herkunft der Ideen im Dunklen läßt. Da aber jede Rede sich implizit oder explizit an jemanden richtet, verdoppelt sich die Frage „Wer bin ich?“ durch die Frage „Wer bist du?“ Dies alles hat nichts zu tun mit einer narzißtischen Selbstverliebtheit des Menschen, sondern es rührt daher, daß jede Frage, auch die Frage nach dem Menschen, einen Ort hat, von dem aus sie sich stellt. Fragen fallen nicht vom Himmel.

5

Der vielgestaltige Mensch

Die Selbstbefragung bringt es mit sich, daß der Mensch in verschiedenen Rollen und mit nicht enden wollenden Epitheta auftritt. Seit Linné hat er als *homo sapiens* seinen Platz im Stammbau der Natur: ein einsichtiges Wesen, das körperlich als *homo erectus* herausragt und das dem Clair-obscur von Menschenaffen und Affenmenschen entsteigt. Als *homo faber* zeichnet er

1 Inauguralvortrag aus Anlass der Gründung der internationalen „Forum für Humanwissenschaften“, Ljubljana, 11. 11. 2014.

sich aus durch kunstfertiges Geschick und durch den Gebrauch von Bronze oder Stein, als *homo laborans* geht er mühevoller Arbeit nach, als *homo ludens* erprobt er seine spielerischen Kräfte, als *homo pictor* setzt er sich und seine Welt in Bilder um, beginnend mit frühen Höhlenzeichnungen.² Hinzukommen Konstrukte wie der *homo oeconomicus* und Retortenprodukte wie der *homunculus*. Nun also ein weiterer *homo respondens*? Der Mensch als antwortendes Wesen erinnert gewiß an die alte aristotelische Definition des Menschen als eines Lebewesens, das einen *Logos* hat und das mit anderen in einer *Polis* lebt. Doch mit der Antwort setzen wir einen eigenen Akzent. Wenn jedes Wort der Sprache ein „halbfremdes Wort“ ist,³ so gilt dies in besonderem Maße für die Antwort. Die Stimme des Antwortenden ist pro-voziert, sie wird von anderswoher hervorgerufen; man antwortet auf etwas oder auf jemanden. Das Worauf der Antwort ist nicht zu verwechseln mit dem Worüber einer Aussage, die ich mache, oder mit dem Wozu einer Entscheidung, die ich fälle.

6 Die Antwort geht nicht von mir selbst aus. Der Mensch, der in der Antwort zutage tritt, stellt sich quer zu geläufigen Definitionen. Er ist weder ist ein bloßes „Mängelwesen“, das Fehlendes zu kompensieren hat, noch ragt er hervor als „Krone der Schöpfung“, noch wohnt er „in der Mitte der Welt“. Vielmehr erweist er sich als ein „Zwischenwesen“, das Brücken schlägt und das als „nicht festgestelltes Tier“ mit seiner Ortssuche die Welt in Unruhe versetzt.

2 Zur evolutionären Vielfalt des Menschen vgl. die meisterliche Darstellung des Paläontologen André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, übersetzt von M. Bischoff, Frankfurt/M.² 1984 und zur neueren Entwicklungsforschung Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, übersetzt von J. Schröder, Frankfurt/M. 2002.

3 Vgl. Michail M. Bachtin, „Das Wort im Roman“, in ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, hg. von R. Grübel, Frankfurt/M. 1979, S. 185. Ich erwähne den russischen Literaturtheoretiker an vorderer Stelle, weil er einer der wenigen Autoren ist, bei dem die ‚Antwortlichkeit‘ gegenüber der Verantwortlichkeit einen eigenen Platz behauptet. Vgl. daran anschließend vom Verf. *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M. 1999, S. 156–170.

Das Rätsel der Sphinx

Die Ortssuche des Menschen spiegelt sich wider in mannigfachen Ursprungsgeschichten. Darunter findet sich eine alte Rätselgeschichte aus der griechischen Antike, die den mythologischen Hintergrund der Ödipus-Tragödie bildet. Diese Geschichte beginnt nicht als dramatische Handlung, sie erwächst aus einem Pathos. Die Stadt Theben, die von der Pest heimgesucht wird, litt einst unter den Schrecken der Sphinx. Dieses geflügelte Ungeheuer suchte sich seine Opfer, indem es ihnen eine Rätselfrage stellte: „Wer ist das Wesen, das erst auf vier, dann auf zwei, schließlich auf drei Füßen über die Erde schreitet?“, jeder, der die Antwort schuldig blieb, wurde von dem Ungeheuer verschlungen. Ödipus, der nach seiner Geburt vom Vater ausgesetzt wurde und den sein Name ‚Schwellfuß‘ als jemanden verrät, dessen eigener Schritt gehemmt ist, rettet die Stadt. Er löst das Rätsel, indem er mit dem Aussprechen des Namens ‚Mensch‘ den Bann bricht: „Vom Menschen sprichst du – ἀνθρωπον κατέλεξας...“ Der Wortlaut der Lösung läßt die Vorzüge von Logos und Polis verblassen, indem er den Menschen als sterbliches, alterndes Wesen darstellt, dessen Leben mit der Hilflosigkeit des Kindes beginnt und in der Hinfälligkeit des Alters endet. „Allbewandert. Unbewandert zu nichts kommt er. Der Toten künftigen Ort nur zu fliehen weiß er nicht.“ So der von Hölderlin übertragene Passus aus dem Chorlied der *Antigone* (v. 360-363), in dem das „Ungeheure“ des Menschen beschworen wird. Doch die Rätselszene erschließt noch einiges mehr. Wir verfehlen ihre Lektion, wenn wir Ödipus zum Forscherheld erheben oder umgekehrt das Rätsel der Sphinx einer Quizfrage annähern. Wie der Prolog von *König Ödipus* (v. 38) kundtut, kam Ödipus nicht ohne „Beihilfe eines Gottes – προσθήκη θεοῦ“ auf die rechte Lösung. Und die Frage selbst entpuppt sich, wie oft im Märchen, als eine Frage auf Leben und Tod, deren Beantwortung mehr verlangt als bloßen Scharfsinn. Der Fortgang der Tragödie zeigt, in welche Abgründe aus Vaternord und Inzest Ödipus mit seinem unermüdlichen Forschungsdrang hineintreibt. Wie viel Freuds Abstieg ad *inferos* der intensiven Lektüre der griechischen Tragödie verdankt, ist bekannt.

8

Wir neigen dazu, solch alte Texte zu entschärfen. Stammen sie nicht aus prämodernen Zeiten mangelnder Selbstbestimmung, in denen noch Götter und Fabelwesen unser Geschick bestimmten? Zeichnet sich der emanzipierte Mensch nicht dadurch aus, daß er selbst Fragen stellt, anstatt auf fremde Fragen zu antworten? Wenn schon Antike, dann scheint sich Prometheus eher als Erzvater der Menschheit anzubieten. In der zweiten Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* (B XII) preist Kant moderne Naturforscher wie Galilei und Torricelli: „Sie begriffen, daß die Vernunft [...] die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse [...]“ Freiheit, die den Menschen als Vernunftwesen auszeichnet, bedeutet, bei sich selbst beginnen. Das Selbst ist großgeschrieben in Form einer moralischen und politischen *Autonomie* und inzwischen auch in der systemischen Form einer Autopoiesis. Wer einem *Heteron* das Wort redet, scheint in den Zustand unmündiger Abhängigkeit zurückzukehren und sich gleichsam wieder auf allen Vieren zu bewegen, anstatt aufrecht voranzuschreiten. Doch nicht minder gewiß ist inzwischen, daß die forcierte Modernisierung ihre Schattenseiten offenbart bis hin zu dem Punkt, an dem der Mensch von seinen eigenen Erfolgen überrannt wird. Den Griechen, die mit den Statuen des Dädalus den Einsatz automatischer Werkzeuge vorausdachten,⁴ diente der Sturz des Ikarus als frühe Warnung. Angesichts eines angeschlagenen „Projekts der Moderne“ ist die Versuchung groß, auf die Gegenbahn einer Antimoderne überzuwechseln; auch die Geschichte hat ihre Geisterfahrer. Doch bloße Kehrtwendungen wie Restauration statt Revolution, Konservierung statt Innovation haben noch nie gefruchtet. Die Responsivität, um die es uns geht, bedeutet keinen Umschlag ins Gegenteil, sondern eine Umgewichtung, die eine „Verfremdung der Moderne“ nach sich zieht.⁵ Der antwortende Mensch ist weder Herr der Dinge noch deren Spielball. Um dies zu zeigen, werden im folgenden die Grundzüge einer responsiven Phänomenologie skizziert. Dies geschieht in der Absicht, nicht etwa das Rätsel der Sphinx zu lösen, sondern der Erfahrung ihre Rätselhaftigkeit zurückzugeben.

4 Vgl. Aristoteles, Politik I, 4.

5 Vgl. vom Verf. *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001.

Technisch normierte, normale und kreative Antworten

Doch um welche Art von Antwort handelt es sich beim Homo respondens? Das Antworten genießt üblicherweise kein großes Ansehen. Es scheint einzig dazu da, eigene und fremde Wissenslücken zu schließen, die bereits einen Wissensrahmen voraussetzen. Die rechte Antwort wäre herauszufinden, zu erfinden bliebe nicht viel. Das Multiple Choice läßt keine große Wahl. Steht ein *Antwortrepertoire* zur Verfügung, so kann man die Antwort abrufen; bei hinreichender Formatierung genügt ein Antwortapparat. Ein Computerprogramm kann selbst therapeutische Diagnosen erstellen und Ratschläge erteilen. Vorausgesetzt ist allerdings, daß die Patienten mit ihren Beschwerden den Spielraum der Regelung nicht überschreiten und sich an die normierten Formate und Formulare halten.⁶ Abgesehen von technisch präparierten Antworten gibt es *normale Antworten*, die zu unserem Alltag gehören; sie sind nützlich und unentbehrlich als Gesprächskitt, aber sie leben von den Beständen unserer Alltagspraxis, die lediglich umgesetzt und in der Arbeitswelt erprobt werden. Für den Alltag der Institutionen, also auch für den Forschungsalltag der Normalwissenschaften, gilt ähnliches. Antworten sinken schließlich herab zu bloßen *Reaktionen*, wenn sie, getreu dem behavioristischen Schema von Stimulus und Response, als Effekt eines Stimulus definiert und entsprechend konditioniert werden. Daran ändert sich nichts Grundlegendes, wenn das lineare Modell durch einen Regelkreis ersetzt wird und die gegebenen Antworten selbst rückwirkend stimulieren wie beim Thermostat. Ernst wird es erst, wenn der normale Ablauf gestört wird und wenn Antwortgewohnheiten und Antwortprogramme versagen.⁷ In solchen Fällen sind *kreative Antworten* verlangt, die Neuartiges ins Spiel bringen. Dann aber stellt sich die Frage, inwiefern eine Antwort als Antwort kreativ und eine Kreation als Kreation responsiv sein kann.

6 Vgl. Joseph Weizenbaum, *Die Ohnmacht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, übersetzt von U. Rennert, Frankfurt/M. 1977, Kap. 7.

7 Vgl. dazu vom Verf. *Grenzen der Normalisierung*, erweiterte Ausgabe Frankfurt/M. 1998.

Responsivität als Grundzug des Verhaltens

Wenn im folgenden von Responsivität die Rede ist, so bezieht sich dies nicht auf spezielle Verhaltensweisen wie etwa das Erteilen einer Auskunft oder die Beantwortung einer Prüfungsfrage, sondern auf einen Grundzug, der unser gesamtes leibliches Verhalten prägt und dabei eine „Findigkeit des Körpers“ in Anspruch nimmt.⁸ Das Hinsehen, Hinhören, Phantasieren, Lächeln oder Fühlen ist davon ebenso betroffen wie das Reden, Tun, Machen oder Herstellen. Antworten bedeutet, daß wir auf Fremdes eingehen, das sich nicht mit den vorhandenen Mitteln des Eigenen und Gemeinsamen bewältigen läßt.

10 Ich selbst habe den Ausdruck *Responsivität* der Sprache der Medizin, genauer: der Redeweise der Virchow-Schule entlehnt. Der deutsch-jüdische Neurophysiologe Kurt Goldstein versteht unter Responsivität die Fähigkeit des Organismus beziehungsweise eines Individuums, adäquat auf Anforderungen eines Milieus zu antworten, und als Irresponsivität bezeichnet er die krankhafte Beeinträchtigung dieser Fähigkeit. Goldstein, der in Frankfurt in den Zwischenkriegsjahren bis zu seiner erzwungenen Emigration ein Rehabilitationszentrum leitete, untersuchte mit seinen Mitarbeitern über Jahre hin, wie bei dem Patienten Schneider eine durch einen Granatsplitter verursachte Hirnverletzung in der optischen Zone die Responsivität des Gesamtverhaltens beeinträchtigte, und gleichzeitig erprobte er Wege einer responsiven Therapie.⁹ Spuren davon finden sich in den Krankengeschichten von Oliver Sacks. Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte, führt an die pathologischen Ränder eines ungesicherten Menschseins.

8 Vgl. hierzu vom Verf. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 2006 und speziell *Findigkeit des Körpers*, Dortmunder Schriften zur Kunst (Kataloge und Essays, Bd. 1) 2004 bzw. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, Kap. VI.

9 Vgl. Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934, Neuausgabe W. Fink, Paderborn 2014.

Die Antwortfähigkeit, die von der Verantwortlichkeit des Handelns wohl zu unterscheiden ist, hat längst in die Sozialpraktiken Eingang gefunden. Doch die üblichen Handlungs- und Sprachtheorien begnügen sich zumeist damit, Zielsetzungen, Regelungen und pragmatische Umstände zu überprüfen, ohne die Frage zu stellen, worauf jemand antwortet, wenn er dieses oder jenes sagt oder tut. Doch erst mit dieser Frage betreten wir das Gebiet, das Kant als das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ bezeichnet (*Prolegomena*, A 204). Wer sich vorschnell auf die Ebene des Urteilens und Entscheidens begibt, tut so, als würde sich das Leben in einem imaginären Gerichtssaal abspielen. Die Kreativität des antwortenden Menschen kommt in einer solchen Orthologie und Orthopraxie zu kurz.¹⁰

Pathos...

Damit kommen wir zum Kern unserer Überlegungen. Die Responsivität, die den Gang unserer Erfahrung bestimmt, präsentiert sich als ein Doppelereignis aus Pathos und Response. Unter dem griechischen Ausdruck *Pathos* oder dem deutschen Ausdruck *Widerfahrnis* verstehe ich die Urtatsache, daß uns etwas zustößt, zufällt, auffällt oder einfällt, daß uns etwas trifft, glückt und auch verletzt wie das *touché* aus dem Fechtkampf. Überraschendes und Ungewöhnliches kann aus minimalen Veränderungen hervorgehen, die eine Tiefenwirkung entfalten. Sie äußern sich sinnkräftig in der Form eines plötzlichen Aufblitzens, eines explosiven Knalls oder einer Erschütterung. Sie können in nächster Nähe auftreten oder in weiter Ferne wie das Aufleuchten eines neuen Sterns oder der mühsam errechnete Urknall des Universums. Die Veränderung kann von Worten und Gedanken ausgehen, wie sie Nietzsche vorschwebten: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.“ Unsere persönliche Geschichte ist skandiert von einmaligen Ereignissen wie Geburt und Reife, Partnerwahl und Partnerverlust, Berufseintritt, Berufswechsel und Stellenverlust, Krankheit und Tod. Die öffentliche Geschichte wäre ein unendliches

10 Ich verweise auf meine Kritik an einer „forensischen Vernunft“: *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006.

Gewimmel von Tatsachen und Zuständen ohne epochale Umbrüche wie Renaissance, Reformation oder Revolution, ohne einbrechende Ereignisse wie Kriegsausbruch, Börsenkrach oder Naturkatastrophe, ohne technische Neuerungen wie die Einführung des Internet oder künstlerische Neuanfänge wie die Erfindung der Zentralperspektive, die impressionistische Entfesselung der Farbe oder der Übergang zur atonalen Musik. Manche Ereignisse tragen feste Orts- und Zeitdaten: New York am 11. September 2001 oder Fukushima am 11. März 2011, während andere Änderungen sich allmählich anbahnen, bevor sie an die Oberfläche treten. Ähnlich wie es akute und chronische Erkrankungen gibt, gibt es akute und chronische Szenenwechsel. In allen Fällen handelt es sich um starke Formen der Erfahrung, in denen sich nicht nur etwas in der Welt und in unserem Leben ändert, sondern die Welt und das Leben im Ganzen sich umstrukturiert oder aus den Fugen gerät.

12

Das Einbrechen oder Einsickern des Neuen konfrontiert uns mit Ereignissen, die vom Gewohnten abweichen und uns im äußersten Fall aus der Fassung bringen. Doch hinter der Vielfalt der Ereignisse, die sich hier andeutet, steckt eine Ereignisstruktur besonderer Art. Pathos oder Widerfahrnis sind nicht zu verwechseln mit beobachtbaren Events, sie erschließen sich nur aus der Teilnehmerperspektive. Was mir, dir, uns oder anderen zustößt, äußert sich in einer leibhaftigen Wirkung, indem es uns affiziert, wörtlich: antut oder anmacht, und indem es an uns appelliert, uns anspricht. Starke Wirkungen produzieren im Erstaunen, Erschrecken oder Befremden einen affektiven Überschuss. Platon läßt die Philosophie mit einem Staunen beginnen, das uns schwindeln läßt und dem Schrecken benachbart ist. Mit einer solchen Initiation überqueren wir eine Fremdheitsschwelle. Das Staunen beginnt nicht im Eigenen wie der methodische Zweifel bei Descartes, noch läßt es sich lernen. Lichtenberg, der sich bei der Aufzeichnung seiner „Sudelbücher“ immer wieder selbst überraschte, hat ähnliches im Sinn, wenn er empfiehlt, man solle sagen „es denkt“, wie man sagt „es blitzt“; und Nietzsche schließt sich dem an, wenn er feststellt, „daß ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, nicht wenn ‚ich‘ will“. Was uns auffällt und einfällt, haben wir nie völlig in der Hand. Grammatisch betrachtet lassen sich Verben wie ‚widerfahren‘, ‚auffallen‘ oder ‚einfallen‘ nicht im Aktiv verwenden; sie sind nicht als Akte zu verstehen, die wir uns als eigene Leistung zurechnen. Darin gleichen sie den Prozessen

des Aufwachens und Einschlafens, die im „dogmatischen Schlummer“ oder in der „religiösen Erweckung“ ihre metaphorische Wirkung entfalten. Die Aktionsgelüste eines Subjekts werden also gedämpft, doch dies ist kein Grund, Hals über Kopf in einen Lebensstrom einzutauchen. An jedem Widerfahrnis ist durchaus jemand beteiligt, nur eben nicht im Nominativ des Autors, sondern im Dativ oder Akkusativ eines im weiteren Sinne zu verstehenden *Patienten*: „*Mir* stößt etwas zu“, „*Mich* hat etwas getroffen“. Ein Widerfahrnis ohne jemanden, dem etwas zustößt, wäre wie ein Schmerz ohne jemanden, der ihn verspürt. Wir sind durchaus beteiligt, nur eben nicht als selbstherrliche Subjekte.

...und Response

Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Das Widerfahrnis bliebe wirkungslos und unwirklich, wenn es nicht zum Ausdruck oder zur Sprache käme. Kommt es zum Ausdruck, so nicht als etwas, worüber wir sprechen, sondern als etwas, *worauf* wir antworten. In dieser winzigen Differenz entfaltet sich der Antwortcharakter der *Response*. Antworten heißt, vom Fremden her sprechen. Damit verwandle ich mich vom Patienten in einen *Respondenten*, der auf das antwortet, was ihm widerfährt. Das eigene Selbst ist ein geteiltes Selbst. Die Rede von einem *Homo respondens* bedeutet nicht bloß, daß der Mensch ein Wesen ist, das antworten kann und zu antworten bereit ist, sondern daß er zum Menschen wird, indem er antwortet, so wie Ödipus zum Retter der Stadt wird, indem er das Rätsel löst. Die Antwort geht ihrer eigenen Ermöglichung voraus.

Das Antworten liegt nicht in unserem Belieben; es folgt aus einer *Unausweichlichkeit*, wie sie uns bereits in der Rätselfrage der Sphinx begegnet ist. Wenn uns etwas anspricht, so können wir nicht *nicht* antworten, so wie wir laut Paul Watzlawick nicht *nicht* kommunizieren können. Wir sitzen in einer Art responsiver Falle. Keine Antwort wäre auch eine Antwort, wie das Sprichwort sagt. Die Nötigung zur Antwort besagt freilich nicht, daß diese fertig vorläge. Jeder Anspruch läßt einen Spielraum. Es liegt nicht an uns, ob wir antworten, wohl aber, wie wir antworten. Blicke unsere Erfahrung den Blitzschlägen des Augenblicks ausgesetzt, so würden wir überhaupt keine Erfahrungen machen. In unserem Antworten verwandelt sich das Worauf

des Antwortens in das Was einer Antwort. Was uns widerfährt, nimmt eine wiederholbare Gestalt an, etwa als Farbkontrast oder als Klangfolge; es gewinnt einen Sinn, es bilden sich Regeln und eine den wechselnden Anforderungen entsprechende Antwortbereitschaft. Dieser Umwandlungsprozeß kann stocken oder mißlingen.

Goethes Satz „Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide“ meint mehr als die Fähigkeit, über das eigene Leiden zu sprechen; es geht darum, daß das Leiden die Schwelle des Schweigens überschreitet, daß es zur Sprache kommt, daß sich Worte finden auch für das Unsägliche. Im Lernen durch Leiden, dem sprichwörtlichen *πάθει μάθος*, vollzieht sich das, was in der Psychoanalyse Verarbeitung heißt. Der Umgang mit dem Leiden gehört zum Berufsalltag der Klinik. Der Arzt verwandelt das Leiden des Kranken in eine Krankheit, die typische Symptome zeigt, einen typischen Verlauf nimmt, sich behandeln und heilen oder wenigstens lindern läßt. Responsiv ist die Therapie, sofern sie nicht nur einen Normalzustand wiederherstellt wie bei der Reparatur einer Maschine, sondern die Antwortfähigkeit unter veränderten Bedingungen neu entfacht und Antwortblockaden durchbricht. Auf spezielle Weise gilt dies für die therapeutische Behandlung Traumatisierter, die förmlich mundtot sind und deren Verletzung sich in die Körpersprache der Symptome flüchtet. Es geht aber auch um kollektive Antworten im großen Stil. So bedeutet die Politik, die nach der Atomkatastrophe von Fukushima in Gang gesetzt wurde, eine Antwort und keinen schlichten Neuanfang. Fällt diese Antwort so aus, als sei nichts gewesen, so ist auch sie eine Antwort, allerdings keine, die einen Lernprozeß auslöst. Auch die Erinnerungsarbeit, die uns Deutschen durch die Politik des Dritten Reichs und durch die Greuel des Holocaust auferlegt wurde, hat einen responsiven Charakter. Ohne öffentliche Antwortbereitschaft hätten Gedenkstätten und Gedenkfeiern nichts weiter zu bieten als leere Wiederholungen, denen das Unwiederholbare entgleitet.

Pathos und Response sind wie zwei Glieder einer Kette, die sich nicht schließt. Eines läßt sich nicht aus dem anderen herleiten. Ein *Pathos ohne Response*, bliebe auf ewig stumm und würde über kurz oder lang vergessen. Eine Response ohne Pathos wäre eine leere Floskel oder eine bloße Pflichtübung. Kreativ ist eine Antwort, die erfindet; sie erfindet, was sie zur Antwort gibt, nicht aber das, worauf sie zu antworten hat. Darin unterscheidet sie sich

sowohl von einem Fundamentalismus, der fertige Antworten vortäuscht, wie von einem Konstruktivismus, der Widerfahrnisse zu bloßen Basisdaten zurechtstutzt.

Diastase

Eine Erfahrung, die sich zwischen Pathos und Response bewegt, weist eine eigentümliche Zeitstruktur auf. Überraschende Ereignisse haben es an sich, daß sie *zu früh* kommen, gemessen an unseren Erwartungen; sonst wären sie nicht überraschend. Nur normale Ereignisse, die unseren Erwartungen und Planungen entsprechen, kommen mehr oder weniger rechtzeitig, mögliche Verspätungen wie im Reiseverkehr eingeschlossen. Solche Verspätungen lassen sich korrigieren, doch für Überraschungen gilt dies nicht, es sei denn, man schirmt sich ab, indem man in die Apathie flüchtet. Wenn also das, was uns widerfährt, zu früh kommt, so kommt umgekehrt unsere Antwort *zu spät*, gemessen an dem, was uns in Anspruch nimmt. Die zwifache Ungleichzeitigkeit von originärer Vorgängigkeit des Pathischen und originärer Nachträglichkeit des Responsiven bezeichne ich als Zeitverschiebung oder mit einem alten griechischen Ausdruck als *Diastase*. Die Erfahrung tritt buchstäblich auseinander, sie zerdehnt sich. Diese eigentümliche Zeitverschiebung läßt sich nicht begreifen als Abfolge von Zeitpunkten auf einer Zeitlinie und als lineare Kausalität, als käme erst das Widerfahrnis und folge dann die Antwort. Vielmehr geht die Erfahrung *sich selbst voraus*; als Antwortende sind wir von Anfang mit im Spiel, nur eben nicht als Urheber.

Die Zeitverschiebung taucht in mancherlei Gestalt auf. Schon meine Geburt gehört einer Vorvergangenheit an, die nie als Gegenwart durchlebt wurde, und doch bin ich es, der sich als geboren vorfindet. Dies wiederholt sich überall, wo in der Geschichte Neues auftaucht, das im Alten keinen zureichenden Grund findet wie etwa beim Ursprung der Geometrie, der Tragödie oder der Demokratie. Singuläre Stiftungsereignisse, ob politischer, religiöser oder künstlerischer Art, lassen sich nur hinterdrein als solche erfassen. Wie Platon im Dialog Parmenides (141 c-d) bemerkt, ist alles, was in der Zeit ist, jünger und älter als es selbst. Dies gilt auch für die immensen Zeiträume des Kosmos, die uns Sterne sehen lassen, die es vielleicht gar nicht mehr gibt, wenn wir

sie im Teleskop entdecken. Nur eine Erfahrung, in der im Grunde alles beim Alten bleibt, bliebe von solchen Zeitverschiebungen verschont.

Die Nachträglichkeit unserer Antworten ist alles andere als ein bloßer Mangel. Nur weil *es mit uns* schon begonnen hat, wenn *wir selbst* beginnen, öffnet sich uns eine Zukunft, die mehr bedeutet als eine Verlängerung der eigenen Gegenwart und eine Hochrechnung von Trends. In dem Mythos von der Ausstattung des Menschen, den Platon im Protagoras erzählt (320 c-322 e), tritt das Brüderpaar Prometheus und Epimetheus auf. Prometheus, der gefeierte Held der technischen Erfindung, ist, wie sein Name andeutet, ‚vorbedacht‘, im Gegensatz zu Epimetheus, der ‚nachbedacht‘ ist; der eine trifft Vorsorge, der andere hat das Nachsehen. Doch der antwortende Mensch ist auf gewisse Weise Prometheus und Epimetheus in einer Person. Voraussehen und Nachsehen schieben sich ineinander wie Eigenes in Fremdes und Fremdes in Eigenes. Wenn der mündige Mensch auf zwei Füßen geht, so ist die Zweifüßigkeit doch nicht völlig synchronisiert. Der schwellfüßige Ödipus löst nicht einfach das Rätsel der Sphinx, er verkörpert es auch.

16

Epilog: Namen

Unsere Überlegungen zur Verantwortlichkeit des Menschen wären unvollständig ohne einen Blick auf die Namentlichkeit des Menschen. Dabei geht es in erster Linie nicht um Gattungsnamen, die allgemeine Eigenschaften bezeichnen, oder um Eigennamen, die der Identifizierung von Individuen dienen. Solche Namen werden vergeben wie Kenn- oder Paßwörter. Wäre dies jedoch alles, so wäre der Namensgeber Herr der Namen. Er selbst hätte gleich dem transzendentalen Subjekt eine Funktion, aber keinen Namen. Vom Namen des Menschen bliebe nur der Gattungsname mit seinen wechselnden Konnotationen, die den Status des Menschen spezifizieren. Es macht dann keinen großen Unterschied, ob man von ἄνθρωπος, von *homo* oder von man beziehungsweise geschlechtsneutral von *human* spricht.

Doch der *Homo respondens*, mit dem wir es zu tun haben, ist kein bloßer Namensträger, er ist ein singuläres Wesen, das seinen Namen von Anderen empfangen hat. Der Name ist Signet einer Unersetzlichkeit. Man feiert Namenstage, aber keine Begriffstage. Bevor der Name als Namensbezeichnung

zur Verfügung steht, taucht er als *Rufname* auf, auf den der Angeredete hört und antwortet – oder eben nicht antwortet. Ein solcher Eigenname weist Züge eines Fremdnamens und einen Kern an Namenlosigkeit auf. In ihm finden sich die Spuren einer Namensgeschichte. Dies gilt für den vom Vater mit durchstochenen Fersen ausgesetzten Ödipus, vom schon die Rede war. Besonders eindringlich zeigt es sich in den Verheißungen jüdischer Namen, wenn etwa Abraham als „Vater der vielen (Völker)“ oder Isaak als „er wird lachen“ angesprochen wird.¹¹ Das „Lebewesen, das Vernunft hat“ ließe sich demgemäß abwandeln in ein „Lebewesen, das auf einen Namen antwortet“. Was dies für die Singularität des Menschen bedeutet, tritt deutlich zutage, sobald der Name entzogen und durch Nummern und Kennzeichen ersetzt wird wie bei KZ-Häftlingen oder verkäuflichen Sklaven. Dies führt uns in das weite Feld einer Kultur, einer Politik und einer Ethik der Namen. Auch der Gebrauch von Namen in außermenschlichen Bereichen wäre zu bedenken, von der Benennung von Haustieren und seltenen Pflanzen bis zur Benennung von Hurrikans und seltenen Sternen. Daß der Mensch auf emphatische Weise antwortet, heißt nicht, daß alles andere nur funktioniert oder gehorcht. Die Leibhaftigkeit und Weltzugehörigkeit des Menschen schließt vielmehr ein, daß der Mensch immerzu mehr oder weniger Mensch ist. Nur durch und durch normalisierte Menschen wären mit sich im Reinen.

11 Vgl. hierzu Stéphane Mosès, *Eros und Gesetz*, München 2004, Kap. 2. Zur Rolle des Namens im Dialog vgl. vom Verf. *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971, S. 284–288.

CRISIS AS THE DISCRIMEN OF PHILOSOPHY¹

It would seem that what in the closer and the wider social surroundings concerns, affects and effects us as “crisis” has already become something completely quotidian and persists in everything as a sort of an eternity. Today’s “state” and – announced through it – its “stagnancy”, so to speak, by themselves call for a critical philosophical deliberation upon *the crisis of this time*.² Of course, it is necessary to accentuate, that the experience of a confrontation with any and every kind of life-world crisis has for philosophy always been denoted as being *critical*; upon this also the notion of philosophical experience as such is based, as it was decisively defined, for instance, by Kant in the *Critique of Pure Reason*. In this elementariness of critique we could perhaps find an incipient criterion for a philosophical confrontation with the circumstance of the crisis of this time.

On the other hand, we are reminded of this philosophical codetermination of *crisis*, which demands *determinacy of action*, of *critique*, which requests

1 Conference Paper (*Misliti več/ Pensare di più/ Misliti više*. Mednarodni filozofski simpozij o krizi / Simposio internazionale di filosofia sulla crisi / Međunarodni filozofski simpozij o krizi. Narodni dom, Aula Magna SSLMIT, Trst / Trieste, 11. 4. 2014.)

2 Cf. also the small book by Slovenian philosopher Ivan Urbančič entitled *O krizi. Epilog k Zgodovini nihilizma* [*On Crisis. An Epilogue to The History of Nihilism*]; Slovenska matica, Ljubljana 2011.

exactitude of terms, and of *criteria*, which need *determinateness of judgment*, by the very Greek origin of the word “crisis”. “Krisis” in the meaning of “distinction”, “dispute”, “judgment”, and of, first and foremost, “decision” (by which, for instance, games of combat begin), is derived from the verb *kríno* meaning “(I) distinguish”, “(I) choose”, “(I) judge”, “(I) come into the clear” (etymological connection with the German word “rein”). As one of the key philosophical concepts it also occurs in a central passage of Parmenides’ poem *Peri phýseos*, which is in itself attuned to a sort of “a putting to the test”, to “krisis” as “distinction”, “decision”.

20

In fragment no. 8 (15-) Parmenides in the name of the goddess *Díke* thus announces the decision/judgment (*krisis*) upon the question, whether (being) *is* or *is not* (is rather nothing) (*éstin hè ouk éstin*); this assertion is followed by the determination, how it is decided (*kékritai*) what necessity (*anángke*) is, namely: that to follow the path, that (being) is, is the only possibility, while the other path is unthinkable and unreasonable (*anóeton*). Those who think that being and nonbeing are the same Parmenides scolds as being “the undiscerning herd”, *ákrita phýla* (fragment no. 6).

Does Parmenides’ indication of *krisis* of the paths between being and nonbeing still offer an incentive for a philosophical confrontation with the crisis of this time, or have we found ourselves not only at the crossroads, but also at a dead end? It is in this sense that we would like to discuss “crisis” as *the discrimen of philosophy*.

Such an attempt at a deliberation upon today’s state of crisis from within the horizon of philosophical critique is immediately faced by the impediment of the very situation of crisis disclosing a certain meaningful “non-situatedness” of philosophy within it. The crisis of this time passes by – in a special and as yet undefined sense – *past philosophy* and is in the least concerned with it, not even with that, which around philosophy has been wreathed as the complex of humanistic and social sciences, or – by the name of a pretty, yet by now already “timed” lady at Humboldt’s court – *die Geisteswissenschaften*. Nowadays no one dares to re-mind, and much less to re-think, that also, for instance, economy belongs in their midst. How do we, philosophers and humanists, accept this circumstance of unacceptance; to what extent do we deem it unacceptable; what kind of interpretations of crisis do we endeavor,

and which social changes do we advocate, may for the manifestation of the crisis of this time be in itself of no avail. It is the circumstance of this time, with which we as philosophers perhaps must make our peace. It would seem that in the element and the dimension of the crisis of this time philosophy can only contribute to the spurious criticism, in itself perhaps, if not the primary accomplice, at the very least compliant with the crisis.

Philosophy – be it servile in compliance or the deserving accomplice of the crisis – not only no longer can presume to occupy the leading position of the master of the thought of its time, to which Hegel in his time appointed it, but also in every regard proves to be useless for today's system of production and consumption. It can calmly surrender to leisure, *scholé*, from exhausts of which, according to Aristotle, it also sprouted.³

Ethical and moralistic adjudicators of all kinds, political agitators of all colors, religious converters of all beliefs, sworn searches of truth and nothing but the truth, already sense that their time has come, they are already preparing their cudgels, but in all this philosophy has become extinct. And it would seem that the groundlessness of philosophy grows together with the deepening of the crisis of this time.

Thus we could end the discussion of a philosophical confrontation with the crisis of our time before we have really begun. It is obvious that with philosophy in regard of a confrontation with the crisis – in plain sight for everyone to see – we come nowhere. And yet: what of *this obviousness*? Is it right that we leave it in a sort of self-evidence? Is it right that we remain without understanding and deaf to it? Is it not necessary to expressly listen to this directly indicated obviousness, even though reading in it nothingness and emptiness, and to *face it eye to eye*? Are we not only through a reading of this “nullness [ničiče]” offered a possibility to discuss the prospect of a philosophical confrontation with the crisis of this time, for otherwise such a confrontation would miss the essential philosophical *on-look* [uočenje] or *on-gaze* [uzrtje], and would not mirror nothing?

But perhaps it would rather mirror nothing than have nothing to mirror? Of course, we can immediately recognize the reflection of nihilism according to

3 Cf. Aristotle, *Politics* VII, 15, 1334a 23–33.

Nietzsche's characterization of *European nihilism*, which has in the meantime become – as we can also assert for today's crisis in all of its effects – global, planetary and even interplanetary, for it watches (over) us and controls us from satellites. Within thus changed perspectives we could perhaps reenact Plato's parable of the cave, through which he attempts to assert a hyperuranian (over-heavenly) notion of philosophy as the theory of ideas ("on-gazings", "on-lookings"), which nonetheless has to struggle its way out from the submersion into the underground cave – that is to say, from the hollowness of a nothingness – through undergoing a demonic *krísis* of being dragged from the cave.⁴

22

The philosophical eye-sight is acquired in struggle, and needs to be brought to light in its obviousness, which also holds true for the confrontation with the crisis of this time. As such this kind of confrontation forms an internal view or, so to speak, an internally hollowed-out vision of philosophy, insofar as it stays attentively hearsome in observing (to) itself and can, in accordance with Plato's authoritative insight that also Jan Patočka still recognized as the spiritual essence of Europeanness, be defined as "the dialogue of the soul with itself".⁵ This contemplative twofoldness of seeing and hearing is mirrored in *be-gazing* [zrenje]. Time and space also appear only on the mirror of such a gaze.

Of course, we could reject such a positioning of philosophy as a simple retreat into contemplation, away from the serious problems of social reality of this time. But contemplation, as the Latin word "contemplatio" suggests, is supposed to mean "to go together with time", "to be contemporary", and thus to ascertain, wherefrom the reality of time is formed, what actually passes as and comes to the resolution in reality. Contemplation has its *tempus* and its *templum*.

4 "And if," said I, "someone should drag him thence by force up the ascent which is rough and steep, and not let him go before he had drawn him out into the light of the sun, do you not think that he would find it painful to be so haled along, and would chafe at it /.../" (Plato, *The Republic*, 515e; transl. by Paul Shorey; cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D515e>; access: 12th May 2015).

5 Cf. Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

The famous contraposition of *vita activa* and *vita contemplativa* is not the reason why today “the contemplative attitude” is widely rejected, for the possible space of action and activism, of desistance and resistance has, significantly enough, vanished, too. There is not only no more time for personal in-depth disquisition, but also the space for the unfolding of social movements has become peculiarly narrow, with the obvious exception for certain, pre-arranged and pre-approved directions, which one by one nonetheless lead into the void. Both are the object of an enormous machination, re-appearing from who-knows-where without letting the subject know of its sense – which, of course, causes the nauseating uneasiness in otherwise easy leisure of comfort and conformity, which have, so to speak, become obligatory and in themselves display a kind of *blockage*.

An indication of this *blockage* is the very circumstance that “krísis” has changed its face and its sense: it no longer means, as in Parmenides, “decision” and – thereby – “determination”, but moreover indecisiveness and withdrawal, apprehension, re-tiredness, re-sourcelessness, disorientation in space and in time, which are supposed to be “ours”. This very blockage makes us ponder, whether the crisis of this time is not dictated by and from *the end*, which *as such* extends into/towards *the endlessness*, and through which the completeness of universe, the entirety of nature and the whole of history form a single *block* [blok] in the original sense of the word “(c)log [klada]” in all of its meaningful nuances, that today indicate the in-stalling of block(ade)s.

With such a contemplative view in mind we could, standing still on *the null point of nihilism*, endeavor towards formulating a presupposition for the confrontation with the crisis of this time, or – putting it pointedly – with the crisis of what on the basis of time we experience as history, in this case, of course: nihilistic history. If there is no more time for history, then there is no crisis in historical sense, and we cannot designate the crisis we are witnessing as being historical, which in itself conveys the factor of blockage that makes us think we are *historically positioned in front of a wall*. Historically we are not “standing”, but are ex-posed (ex-sistent) to a positioning in front of the wall of time, which replaces history by placing a block.

Already at the end of the 1950s Ernst Jünger wrote about *The Wall of Time*,⁶ and declared the victory of the era of earth over the epoch of history. The metaphor of the wall is, in general, historically, geographically, architecturally, literarily, politically, as well as sonorously extremely rich. One is reminded, for instance, of: The Great Wall of China, Hadrian's Wall, the Antonine Wall, Inca stone walls, the Berlin Wall, the Moroccan Wall of shame, the Jerusalem Wailing Wall, the new West Bank barrier wall, Wall Street and Mexico-United States Border Wall, "4-meter-high fence" on the border with non-EU members (NEW!) as well as ... well: all of the city walls. Heraclitus wrote (fragment no. 44) that the law (*nómos*) should be defended as the walls of the polis. Let us not forget also "the soundwall" or "the firewall". And then there are walls in Kafka's and Sartre's prose works, in Robert Frost's poems, etc. (Is literature as a whole not in actuality only a graffiti writing on the wall?) And also "the fourth wall" in theatre, and also Facebook (timeline) wall. And, of course, album *The Wall* by Pink Floyd.

24

But what does the nihilistic wall as the positioning of everything into a block mean? What constitutes its power in its overpowering of time and space? It would be wrong to assume that this wall expresses power as, for instance, a mighty tree, a star, the sky, a river, a mountain rising upwards, or the sea opening in front of us do. The wall is not such a self-disclosing power or forcefulness. The wall positions itself for the demonstration and for the enforcement of power, which needs to be at disposal and which only wants to dispose. It is, in short, not power [moč] and force [sila], but overpowering [premoč] and violence [nasilje]. In this sense we speak here about the block, which does not only mean the load-bearing element of a building, such as a house, a bridge, a road, a playground, a school, a church, a castle, etc. We can, of course, "have" and dispose over all of these "immovable" properties; because of that they are being positioned into a block, which blocks them by defining their *representation* in advance. Through the block they are representative; they present a function and become movable, are transported into circulation, into the circle of functioning within a system, be it the system of education, sport, agriculture, tourism, judicature, entertainment,

6 Ernst Jünger, *An der Zeitmauer*, Klett-Cotta, Stuttgart 1959.

culture, religion, economy or the system of state. Yet such “institutions” also can position only, insofar as they themselves are positioned into a block. In themselves they are nothing, if they do not form a block, which is the positioning positioned for itself. It would seem that Kafka describes such a block in his stories about buildings, such as: “The Great Wall of China” and *The Castle*, but especially in one of his later and unfinished works entitled “Der Bau”, into the Slovenian language translated as “Brlog”, and into the English as “The Burrow”.⁷

What might in this regard the announced *philosophical discrimen* – despite or precisely in view of the mentioned discrimination of philosophy within the crisis of this time – mean? The term in Latin means “discerning”, “distinction”. Without special emphasis Heidegger uses it in *Being and Time*;⁸ the problematic is, however, within his thought better known under the name of “the ontological difference”. And by all means has that what Gianni Vattimo had with a felicitous expression called *the adventures of difference*⁹ defined the movement of philosophy in the 20th century in its critical confrontation with crisis, which we could otherwise also denote as historical nihilism. Within this framework the eventuation of difference could mean a kind of counter-movement, contra-movimento. Yet we should by no means think of this

7 The story about an animal – most likely a badger [jazbec], but perhaps simply an “I [jaz]” – and its occupation with the setting of a burrow begins thus: “I HAVE COMPLETED the construction of my burrow and it seems to be successful. All that can be seen from outside is a big hole; that, however, really leads nowhere; if you take a few steps you strike against natural firm rock. I can make no boast of having contrived this ruse intentionally; it is simply the remains of one of my many abortive building attempts, but finally it seemed to me advisable to leave this one hole without filling it in. True, some ruses are so subtle that they defeat themselves, I know that better than anyone, and it is certainly a risk to draw attention by this hole to the fact that there may be something in the vicinity worth inquiring into. But you do not know me if you think I am afraid, or that I built my burrow simply out of fear.” (Franz Kafka, “The Burrow”, in: Franz Kafka, *The Complete Stories*, ed. by N. N. Glatzer, Schocken Books Inc., New York 1983, p. 354.) Cf. also the study “Lacanov Kafka [Lacan’s Kafka]” by Mladen Dolar accompanying the Slovenian translation of “The Burrow”: Franz Kafka, “Brlog”, trans. by R. Vouk, *Problemi*, XLIII, 3-4 (2005), pp. 129 ff.

8 Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996, p. 40.

9 Cf. Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1979.

“counter” and of this “contra” as having the sense of contrariety, opposition and rejection, but as *contrado*, “Gegend”, “plan”, country, countryside, plain field, unfolding, wide-spreading, plane, landscape, meadow or mead ...

The contemplation upon the dif-ference, the discernment, entails only and solely maintaining and thus with-standing (with-in) the “openness for openness”, which we simply call *the world* or *dwelling in the world*. Contrastingly, the block closes up upon itself, and with it closes also the “we [mi]”, which has long ago consumed the “I [jaz]”, which had long before devoured the “I am [sem]”, so that the history of *the pre-formation of being* and of *the pre-tension* following it already has been forgotten, or it is still effective as *the forgetfulness of difference within the positioning into a block of everything without difference*. The philosophical discrimen concerns the state of *coming-to-power and overpowering of everything* through the discerning of withstanding¹⁰ it with-in dwelling in the world.

26

Consequently, it is less important, how present or wanted in the world philosophy within the crisis of this time still is, than, *how much world there is in philosophy*, how much of the world is still transported and comported with it. Of course, we should refrain from envisioning the world as being a block, but we should let it be supported and transported in the sense of the opening of dwelling.

The question, how much dwelling in the world is still sustained in the state of overpowering of everything, harbors the discrimen of philosophy, i. e. the respective dis-sentience of philosophy, insofar as it has found itself not only at the crossways or crossroads, but also in front of a dead end. Yet also in the configuration of the enormous blockade *the slight dif-ference* takes figure, to which philosophy bears witness. This slightness bears contemplation. It bears what in the slightness also forms *the sense of thinking*, which had in the earliest philosophy received the character of critique, and which has on the basis of its

¹⁰ The usage of the term “withstanding [prestajanje]” is in this context based upon the appropriation of Heidegger’s term “Verwinden” (“surmounting/recovering/recuperating”) by the Italian school of “weak thought” (*pensiero debole*). Cf. Pier Aldo Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011.

historical critical development in the later stages revealed the signs of crisis,¹¹ masking more and more its state and transforming into hypocrisy; insofar as, of course, this perversion is not the hallmark of its origin, in face of which philosophy deals “only”, according to Hegel, with *the inverted world*, or in the best case, according to Nietzsche, with *the world that became a fable*.

From within this respective dis-sentience of philosophy the (f)actual problems of this time re-appear in the dimension of worldness, which needs no interpretation or change, but *the slightness of letting-be*. Insofar as – and because – we are used to defend the ruthless critique of everything existing, the critique taking source in letting-be seems to be a paradox and negligible attitude.

And yet, does Parmenides against the predominant doxy not paradoxically say that there *is* “*is*”, *esti gar einai*? Is this earliest enunciation of *krísis* not precisely an indication for *the letting attitude of being*, together with the dis-sentience, coming with it or from within it?

Are we today not also essentially concerned with calling the world *world*? Precisely because the world overrides (across) everything, we cannot allow ourselves to override everything. Our main concern is probably that at all there is “*allowing*”, in which we can sense the dimension of letting-be, not only of a dictate or of an interdiction. Letting-be as being concerned with what is humanly weak, yet uniquely singular, cannot be replaced by any multiplications of power, but it can be, by them, blocked and annihilated. *The block* can write it off without wavering, yet dealing with the indescribable is not always so easily waved away. Perhaps it is quite enough to write this into a block notebook, to note it in an annotation.

Translated by Andrej Božič

¹¹ Here we have in mind, of course, foremost Husserl’s discussion of “crisis” in the work *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Northwestern University Press, Evanston 1970) and his other writings from the 1930s.

STOP SAVING US

Concerning the ritual vocation of financial markets

1 – The title of this paper quotes the words of an anonymous graffiti that appeared on a wall in Athens in February 2013. At the time, the enormously high social cost of austerity measures imposed by the so-called “troika” (ECB, European Commission and the IMF) as a requirement for “saving” Greece from financial bankruptcy was more than evident. The graffiti was therefore, clearly, a response to the new demands that had been announced precisely at that time: “stop saving us”, an open rejection made all the more cutting by the use of irony. To my mind however, in terms of effectiveness, it goes far beyond a mere exercise in bitter humour and probing its meaning opens up a number of increasingly disturbing questions.

First of all, by presenting austerity measures as a remedy worse than the disease, these words implicitly censure the entire crisis management mechanism, hence, not only the financial and political authorities but also the knowledge, techniques and procedures that have been adopted. The mechanism as a whole is now weighed down by a suspicion of fundamental obtuseness, possibly even a degree of *blindness* inescapably inscribed in both its rationale and its practical implementation. In the light of this interpretation, there is no reason why the scope of doubt should encompass only the European sovereign debt crisis. Indeed, the notion becomes all the more plausible considering that this crisis was preceded by a long series of similar emergencies, marked by an

equally hazy evolution, and their frequency has now come to characterise the new structure taken on by capitalism in recent decades. Suffice it to consider that in the past thirty years alone, there have been roughly one hundred and sixty financial crises, from the bankruptcy of the main Latin-American countries in the early '80s to the very recent disasters in Europe. In all these cases, the need to tackle the emergency has ended by drastically transforming government procedures, reinforcing the role of administrative apparatus and technical competencies to the detriment of political programmes of a more traditional nature. More specifically, the crucial trait that has emerged every single time in the handling of these financial crises is the one that, in debate amongst economists and political theoreticians, is nowadays habitually condensed into a formula that is only in appearance paradoxical: the formula of *governance without government*.¹

30

In this expression, the word “governance” is noticeably characterised by the *corporate* context in which it is most frequently used. Generally speaking, it is used to designate a type of economic (*not* political) rationality that is active *in* the market (and not from a “sovereign” position that can legitimately dictate rules *to* the market). As a whole, therefore, the formula describes a rotation, a replacement process in which a model of economic rationality *takes the place* of political rationality in governing social processes, under the pressure of emergency situations.

The *global* dimension of finance and trade clearly provides the paradigm for such a reversal of roles for the simple reason that there is no *political* authority that can legitimately play a government role on a global scale, while there are, instead, international economic institutions invested with the task of tackling local crises so as to keep them from posing a threat to the system's global stability. However, the economy's new role does not appear to entail governing only processes that have (or could have) a planetary impact. Recent events are scattered, in fact, with cases of “governance without government”

1 See J. N. Rosenau and E. O. Czempiel, *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge Un. Press, Cambridge 1992. See also contributions made to the debate by R. A. W. Rhodes, B. G. Peters and J. Pierre, and the critical observations of J. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, Norton, New York & London 2002.

even *within* the borders of specific nations or geopolitical areas. The European Community provides the most blatant example of this given that monetary unity, in this case, is not accompanied by a supra-national political authority. On a smaller scale, a similar dynamic is evident in the *corporatization* of basic welfare services, from public education to healthcare, up to the increasing weight acquired by market parameters and logic even in governing individual lives, as the tendency to consider individuals as “entrepreneurs of themselves” gradually takes hold. On all these different levels, no matter how diverse, the economy asserts its competence over the “relationship between ends and scarce means which have alternative uses”, according to the now canonical definition coined by Lionel Robbins.

As a result, government procedures are altered to such a degree that sovereign decrees (*government*) imposed from above upon civil society are now being supplanted by a soft management model, an incentive-based technique aimed at stimulating and exploiting market forces *from within*. It is, basically, a matter of “steering” resources towards their most functional possible use: the one through which they will not be wasted and can be *revived*, thus ensuring their *salvation*. Hence, it is no coincidence that salvation is now being mentioned so frequently: saving Greece, Cyprus, but also public healthcare, universities, and so on. I believe it is not unwarranted to think that the Athens graffiti was aimed at the entire spectrum of this paradigm of *government by the economy* that equates “salvation” to the optimal use of resources and thus extends business logic to social life generally.

2 – I would now like to venture even further in my interpretation by suggesting that the words “stop saving us” are effective, partly at least, also in view of the ability with which the echo of the *economy of salvation* that has been at the heart of our religious tradition for centuries is superimposed upon the notion of saving a business.² It is as if these words were implicitly suggesting that, in the current scenario, the economy is entrusted with the fundamental tasks and functions associated with the generation of culture that, in the

² In this regard see in particular G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, Milan 2007.

past, belonged to the religious sphere. Such a correlation makes rejection of salvation almost *scandalous*. And given that a scandal is, generally, an act of denunciation, in this case it is targeted to the blindness with which the market economy is wearing the mask of religious rituals, unaware of the apocalyptic risks such a travesty may entail. Of course, notwithstanding the inclination to provide a broader interpretation, in all honesty, it must be acknowledged that, in the graffiti itself, the denunciation in point suggests nothing beyond an ironic remark or, at best, a vague concern. Over the following pages, however, I would like to take this allusion seriously and use this vague concern as a research hypothesis to be measured against empirical data.

32

I shall start by saying that, without claiming to give the overall dimension of “religiosity” an unequivocal meaning, I shall limit myself exclusively to an element that a strong tradition in anthropological studies suggests should be viewed as the primary, anthropologically universal, core of religiosity, i.e. *ritual practices*. In the hope, in fact, of reaching further into the main nucleus of the matter, I shall attempt to bring into focus the structural traits of *ritualization*, i.e. the process that generates and enhances the “ritual” character of a practice and which I shall present as a spontaneous process – universally human and even perhaps rooted in the biological legacy of our species –, triggered under specific circumstances as a response to specific problems or even to *one* specific problem, fundamental and unavoidable in every human culture. The hypothesis I intend to present is that *the evolution of financial markets over recent decades may be described as a sui generis ritualization process*. More generally, the idea is that, although at first sight these might appear to be two totally heterogeneous dimensions, the contemporary world’s market economy actually presents deep and non-trivial analogies with ritual practices. Uncovering such analogies might help us see the crisis the global economy is struggling with through different eyes, bringing to the forefront two issues with unexpected urgency, issues that in fact refer to the entire anthropological dimension even though they arise from the present. Firstly, can it be that, under current forms of capitalism, the market economy is driven, whether willingly or not, to tackle the “basic and unavoidable problem” that is at the roots of the ritualization of practice? Secondly, can it be that precisely this ritual vocation contains the key to the *blindness* denounced by the graffiti that could lead us to mistake the pathway to ruin for the pathway to salvation?

GLOSS – The plan to bring into focus some aspects of contemporary capitalism using concepts normally associated with the anthropology of religion clearly draws on a tradition that is deeply rooted in European culture, i.e. the one inaugurated by Max Weber’s studies on the spirit of capitalism, later taken to the extreme in a fragment by Walter Benjamin, widely cited in recent years, in which capitalism is unequivocally equated to a real religion. Given this undisputed provenance, I would like to point out that the conceptual move from “religion” to rituals is not entirely negligible and in fact neutralises some of the critical objections raised most frequently in recent years in relation to both Weber and Benjamin.

Weber’s approach has been reproved for having emphasized the bond between capitalism and a specific religious tradition (Calvinistic Protestantism) to such an extent that it now appears to have been caught unprepared by a global situation in which countries like India or China play a primary role, both countries where protestant ethics have had little opportunity to become rooted (a critique that is all the more effective considering that intra-mundane asceticism, whatever its roots, does not appear to be a primary feature in global capitalism). As to Benjamin’s fragment, there is no doubt that its central thesis puts common sense to a test given that, by admission of the author himself, capitalism appears to present none of the traits we normally associate with the idea of “religion”: dogmas, creeds, references to an ultra-mundane level, and so on. Benjamin’s mention of a “purely cultic religion” contributes only minimally to a solution, given the rather cryptic nature of this indication and of the fragment as a whole. Now, the reference to rituals itself can be extremely helpful. “Cultic” can be, I believe, legitimately equated to “ritual” and anthropology entitles us to identify the primary core of religiosity in the ritualization of practices, regardless of creeds, dogmas or transcendent divinities. Therefore, it is not a question of establishing whether capitalism is or is not “a religion” (a question that probably cannot be answered in view of the generic nature of these concepts): it is a matter of establishing whether or not contemporary forms of capitalism present any significant analogy with ritualization, and this in itself confirms Benjamin’s intuition, at least in its essence.

On the other hand, the notion of “rituals” (or “ritual form”) clearly aims to intercept a generically human dimension to be found in all religious traditions

34

and of which European Christianity is only one possible manifestation. The hypothetical ritual vocation of capitalism, therefore, is in no way refuted by its planetary scope. Nothing proves this more effectively than the age-old “Chinese rites controversy” that caused bitter antagonism in the 17th and 18th centuries between the Jesuits and other missionary orders active in Asia. The issue, basically, involved establishing whether Confucian rites were of a religious or merely a civil nature, and whether they were to be considered compatible or not with conversion to Christianity. More than the indecisiveness of the Holy See (that opted in favour of tolerance as late as 1939, overturning the Bull issued by Benedict XIV that, in 1742, seemed to have settled the controversy), what is striking is that it is evidently hard to apply to Chinese culture the distinction, so obvious to us, between civil and religious rites, although rituals are cultivated there with particular mastery (this, indeed, was the only reason why Weber had at the time included Confucianism and Taoism in his studies on the sociology of religion, while recognising the total lack of any aspect associated with faith, the transcendent or the divine in these traditions). Hence, should our hypothesis of contemporary capitalism’s ritual vocation be confirmed, we cannot exclude that it is precisely a notion of rituality very distant from our own, in which civil and religious rites are indistinguishable, that contributes today in giving Asian nations a leading role in the evolution of capitalism.

3 – Possibly the clearest indication of the extent to which the notion of “government” is changing is the insistence with which, in recent years, the English word *steering* or the German word *Steuern* have been used in debate, words that literally indicate the art of steering or “governing” a vessel. More than an innovation, this semantic slippage constitutes a return to origins. Also the Greek verb *kybernao* and its Latin calque *gubernare* have the very same etymological root. The *gubernator* is not, therefore, a prince but the *pilot of a vessel*, and a passage in Seneca³ reminds us that it is precisely for this reason that the *gubernator* has a double identity (*duas personas*): on his ship, as pilot he performs autonomous and in appearance *external* actions, as passenger he shares *from within* the hazards and the ship’s fate. The concurrent

3 *Moral Letters to Lucilius*, 84, 35.

distinction between sovereign government action “from above” and a form of *governance* internal to markets clearly raises yet again the age-old ambivalence that modernity had attempted to resolve in the unitary form of *legitimate sovereignty*. Nothing shows this more clearly than the *liberal* tradition in which the double identity of the *gubernator* takes on a particularly acute form.

In effect, as Foucault points out in his lectures on *The Birth of Biopolitics*, ever since Adam Smith, political economy of a liberal nature has positioned itself as a “critique of governmental reason”, assuming that it refers to *sovereign* government in the traditional sense. In the well-known metaphor of the “invisible hand of the market”, for instance, it is only by highlighting the *invisibility* of micro-forces that contribute to the market’s equilibrium that one is able to realise that the metaphor’s deeper meaning lies in denouncing “non only the pointlessness, but also the impossibility of a sovereign point of view over the totality of the state that he has to govern”.⁴ The government’s sovereign action, from this critical standpoint, is compromised by a *twofold blindness*, because the sovereign, like other market agents, cannot have knowledge of the economic equilibrium in its totality; and because the sovereign, *unlike* other market agents, is driven to deny this first blindness by claiming to act in the general interest and not his own.

35

Over the years, the main standard-bearers of Neoliberalism - from Ludwig von Mises to Milton Friedman – were to denounce again and again this twofold blindness condemning, in turn, Socialist planning or the economic activism of states based on Keynesian theory: to *save* resources – i.e. administer them so as to avoid waste and make the best possible use of them – the central government must make room for a *governance* able to “steer” market forces from within rather than repressing them from above. At the end of the day, the issue raised by the graffiti is whether, through such a process, the government’s blindness may truly be neutralised *or rather increased to the extreme*.

4 – Let us, therefore, ask this question: from the liberal perspective, what does *steering resources towards salvation* mean? In principle, actual salvation is entrusted to the market’s spontaneous forces – i.e. the multitude of individual

4 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, p. 286.

consumers and investors – on the assumption that no sovereign can continue to delude himself that he can impose salvation *by law*. However, it is essential to *create the conditions* for investors and consumers to mobilize and back the *right* resources, achieving what Friedrich von Hayek has called the “marvel” of the market economy, whereby a multitude of independent subjects – spontaneously and with no specific plan – become harmonized to such a degree that, though they each pursue their own interest, the coordinated action of the multitude ends by generating an equilibrium that meets precisely the *general* interest.

36

The key to this marvel, in the liberal model, lies in the *price system* and it does specifically *because this is a “system”*, a set of equivalences and interdependent values such that in each price “is condensed the significance of a given item in view of the whole means-ends structure”.⁵ By knowing prices, in fact, individual operators – without realising it – at all times have information that is more comprehensive and current than anything a sovereign or an economic planner could use as a basis on condition, of course, that prices are allowed to vary without submitting to the pre-conceived representation of an alleged “objective value” or “intrinsic value” of one or the other resources available on the market. The basic action of “governance without government” will, consequently, involve *setting a price* for access to *any* potential resource and then allowing the free flow of prices to transmit, spontaneously and faithfully, any possible alteration between values in the system. Resources will thus be *transformed into capital* and the market, by rewarding the most profitable, will in effect select the ones that deserve to be saved.

Theories and practices regarding *human capital* have set the pace in this field, laying the ground for countless further variations: from cultural to environmental capital, up to very creative variations such as *surfonomics*, involved in measuring the potential economic value of the ocean’s waves. Naturally, it is by no means necessary for the “price” in question to translate into a direct exchange and for, in other words, water and air, friendship and the ability to enjoy, knowledge and creativity to be *in actual fact* sold and bought:

5 F. von Hayek, »The Use of Knowledge in Society«, “*The American Economic Review*”, 4, 1945, p. 525.

all that matters is that the market, in some form, *recognises* their value and includes it in the evaluation of specific products (for example: qualifications, revenues from tourism, image rights, advertising, brand value, etc.).⁶ What is essential, in conclusion, is for the mechanisms involving calculations and technical rationality to envelop the *whole of* social life, driving it de facto to become a method for impersonal and acephalous selection, relentlessly committed to distinguishing between the resources that deserve to be saved and those that must instead be allowed to vanish, *without ever having to resort to a sovereign decision* and, hence, without ever triggering a political conflict in the traditional sense. Let us settle this point unequivocally: the selection between whatever is to be “submerged” and what is “saved” must proceed *impersonally* and be generated *by the automatism of the mechanism*, on the basis of calculations and criteria of a purely technical nature. The analogy, remote but undeniable, with the extermination camps described by Primo Levi is enough, I believe, to raise some critical diffidence.

5 – What is essential, in neoliberalism, is that price fluctuations are determined exclusively by what the individual operators *do* in practice, without the interference of a plan, of a preconceived *design* (Hayek’s word) or of some abstract representation of an alleged “collective good” that, in actual fact, no one can truly identify. It is a somewhat paradoxical requirement given that, as we have seen, the importance of prices derives from their ability to reflect “the means-ends structure as a whole” and therefore, as pointed out, a totality that no one, not even the sovereign, can actually discern. Prices, in other words, *show* this totality but only on condition that they do *not say* it, are not, that is, the intentional expression of a *plan* that concerns the market as a whole. This is definitely a difficult point because, as Hayek himself is careful to emphasize,

6 It should be noted that this virtually unlimited extension of economic calculation widely exceeds the boundaries of neo-liberalism in a strict sense. Indeed, even someone like Joseph Stiglitz who has severely criticized the neo-liberal model, reacted to Barack Obama’s inaugural speech saying that “The final recognition that the atmosphere is a global public good, that we have failed to price one of the most scarce economic resources, and that going forward we would do so, was music to an economist’s ear”.

See J. STIGLITZ, «The Current Economic Crisis and Lessons for Economic Theory», in “*Eastern Economic Journal*”, XXXV, 3, 2009, p. 101.

any kind of economic activity in a sense is *planning*⁷ and, if they intend to act rationally, investors and consumer must inevitably consider some view of the market in its *totality*. So it is a matter of understanding how this overall view may be formed without interfering with price autonomy and which sources can provide the information, forecasts and evaluations on which such a view must be based.

Hayek here refers generically to an “*authority made up of suitably chosen experts*”⁸ using the word *authority* as it is frequently used these days in discussions on *governance* to designate some kind of accredited institution outside of the traditional political channels. To my mind, however, a critical interpretation is in this case required to consider the term also – in fact, mainly – according to its more traditional meaning. Indeed, in no way can the development of an overall view really be the monopoly of a small group of experts (unless recourse is made to distinctly illiberal provisions), given that anyone actively involved in collective communication effectively contributes to it, more or less successfully: opinion leaders, the media, analysts, rating agencies and, of course, political representatives and state institutions. The weight carried by each voice will depend, in turn, on their ability to make themselves heard and, above all, to persuade the general public that their assertions are truthful and do not pursue any private interest beyond the truth. This matches precisely what, in political tradition, defines *auctoritas* as a counterweight to *potestas*, i.e. power in a narrow sense.

38

Authority, in this broader sense – meaning status and the ability to exert influence – is something that can be lost or gained, neither more nor less than money. The actual governance mechanism therefore implies the existence of two parallel flows (Friedman goes as far as to talk about two *markets*), that mutually act as each other’s regulator. As regards *communication*, utterances (assessments, opinions, theories) are expressed and they acquire authority if and to the extent that they are confirmed by actual economic practice. And, similarly, in terms of *practice*, money is earned if and to the extent that the resources supported are recognised in the “overall view” that drives the market and are assigned a value that is higher than the amount invested.

7 Hayek, cit. p. 520.

8 Idem, p. 521.

According to neoliberalism's theoretical model, it is absolutely essential that there is no interference between the two flows and that, in particular, no *revolving door* between financial interest and political authority. This is a requirement of a logical and not merely ethical nature, because each flow is to the other the representative of external reality: it is the porthole through which the pilot/manager can observe all that occurs on the open seas. Should the porthole become a mirror in which each flow reflects only the image of the other, the *gubernator* would find that he is *as blind as the sovereign of the past*.

This is precisely the point on which criticism of Keynes and of anyone who still today refers to his approach has focused to prove that the confidence liberals place in the market's magic self-regulatory virtues is, when put to the test, little more than superstition.

It is important to consider this carefully, without of course claiming to produce a concise summary of a controversy between two opposing theoretical models that has now persisted for almost a century. Rather, the aim is to show to what extent actual governance *practices*, while generally taking their inspiration from neo-liberalist theories, have in fact been driven to break away from the theoretical model to the point that they have radically altered its meaning. And this is the aspect that will, ultimately, lead us back to the issue of *ritualization*.

6 – *Governing* the economy, inevitably, means influencing *expectations* and, consequently, also market values. According to Keynes, these values are essentially *conventions*, based on expectations formed by mimicry and self-referential behaviour.⁹ Every operator, in other words, seeks to grasp and anticipate not the abstract “external reality”, but *the expectations of other operators* who, in turn, attempt to do exactly the same thing. This “mimetic” process leads Keynes to compare speculative logic to the sort of beauty contest that was popular in his days, in which “ the competitors have to pick out the six prettiest faces from a hundred photographs, the prize being awarded to the competitor whose choice most nearly corresponds to the average preferences of

9 On this aspect of Keynes's theory see in particular A. Orléan, *L'empire de la valeur*, Seuil, Paris 2011.

the competitors as a whole; so that each competitor has to pick, not those faces which he himself finds prettiest, but those which he thinks likeliest to catch the fancy of the other competitors, all of whom are looking at the problem from the same point of view”.¹⁰

40 According to neo-liberal theories, such dynamics pose a serious problem. Indeed, prices cease to faithfully mirror the economic reality, the market’s natural tendency to re-establish equilibrium is weakened and it becomes impossible to keep speculative interest separate from the authority that produces ratings and prophecies that, in practice, fulfil themselves. All this is a serious threat to liberal *theory* but constitutes a valuable opportunity for actual governance *practices*, because it makes it possible to have a cascade effect on collective expectations and, hence, on economic reality itself. It is indeed in this, after all, that contemporary governance differs most visibly from the legislative procedures of traditional political government. Once decreed, a law is totally ineffective if it is not followed by necessary and costly implementation measures (that may include police forces, tribunals, costs and so on). Thanks to the recursiveness of collective expectations, combined with the technical power of communication means, governance processes instead exalt the performative effectiveness of utterances to such an extent that it is possible to forego traditional *enforcement* measures and rely, in the most successful cases, simply on the *power of the announcement*. It is worth remembering, as an example, that Mario Draghi’s August 2011 announcement that the ECB was going to do “whatever it takes” to save the euro has so far been all that was needed, even without further action, to keep rates on the sovereign debt of European debtor countries under control.

Clearly this does not mean that governance measures only amount to a series of more or less influential utterances. In many cases it is quite normal, and even necessary, for words to be followed by actions. The point is that all actions will, inevitably, target principally the web of hopes and fears, credit and discredit, basically the expectations the markets live on. Practice, in other words, will have a *communicative* rather than a practical function. If an operator

10 J. M. Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, New York 1973, chapter 12, p. 296.

carrying some weight or even a state invests in a given sector showing that it considers it a resource, under the right conditions, the leverage (the increased credit, that is, of the sector in question) will be enormously more significant than the *actual* contribution of the investment from a practical standpoint.

To conclude, regardless of neo-liberal theories, authority-market interference goes far beyond being a mere occurrence and, on the contrary, constitutes the *real heart of the governance apparatus*. In order to have a bearing on the recursive expectations that innervate collective practice, governance must in fact trigger a real *reversal of roles between language and practice*: words are to perform an essentially *practical* and “performative” function – they should, that is, serve the purpose of “doing things with words”, as Austin put it – while practice takes on a *communicative* function, with the aim of conveying a given “message” to markets and citizens. On both fronts, for such a reversal of roles to be achieved, the first requirement is for words and actions to be communicated in a particularly emphatic and solemn manner. Indeed, it is only by underscoring their exceptional nature that it will be possible to dominate and “steer” the immense quantity of words and actions that, in a chaotic and contradictory manner, accumulate at every instant on the two parallel markets of politics and the economy. The form, the framework and the set up must in themselves clearly indicate that, in this case, these are words and actions that have *special* authority, without parallel in the ordinary flow of collective communication. Now, the emphasising of this “exceptionality” is precisely what, according to contemporary anthropology, defines *ritualization*. “Ritualization – Catherine Bell (p. 74), for example, writes – is a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities”.¹¹

It should not be thought, at this point, that the analogy between contemporary governance and ritual practice lies only in a merely expressive, evocative but superficial affinity. On the contrary, as will be seen further on, all the basic traits of the governance apparatus described so far have a specific equivalent in the ritual mechanism, starting from the above-mentioned

11 C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford Un. Press, New York-Oxford 1992, p. 74.

reversal of roles between language and practice. Indeed, ever since John Austin introduced the idea of language having a practical and “performative” function, it has been observed that the typical examples of performative utterances – from marriage to oaths to verdicts “– originate” directly from the domain of rituals, where it is essential for words to be credited with holy power. In a ritual, furthermore, the emphasis on such practical effectiveness goes hand-in-hand with a neutralisation of the semantic value of words that goes from a systematic recourse to stereotyped formulas to the use of “sacred” languages incomprehensible to most celebrants. Conversely, it is typical for actions to take on strictly *communicative* value at the expense of any practical value: in rituals, to put it plainly, instead of eating, fighting or killing all one does is *act out* eating, fighting or killing in a way that enables the mise-en-scene to take on the value of a *paradigm* on which to model and coordinate shared expectations.

42

6 – At this point, I believe, we can risk a hypothesis concerning the type of basic anthropological problems that the market economy has inherited from ritual practices.

In fact, the *recursive* nature of expectations of meaning is a trait specific to the human species, not present in any other, and it plays a fundamental function in the genesis of the *conventions* that regulate social life (including, very probably, the grammatical conventions that structure natural languages).¹² Thanks to its recursive disposition, indeed, mutual interdependence between social players triggers a spontaneous dynamic whereby they will all tend to do *exactly what they expect others expect them to do* (expecting, at the same time, others to do the same thing). Thus, even a minimal degree of preference or general “saliency” of one of the available options (the result of habit or chance) will easily be translated into a rule tacitly followed by the entire community. This dynamic normally acts subterraneously, on condition that there is a common, even minimal, interest in achieving anyway some

12 See D. K. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard Un. Press, Cambridge Ma. 1969 and M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge Ma. 2008.

kind of collective understanding. All this fails, however, in emergency cases when this hypothetical collective interest is openly questioned. In this case, the recursive nature of expectations has the opposite effect, *multiplying ad infinitum diffidence and doubt*: each party will expect others too to be diffident and doubtful and in turn to expect diffidence and doubt from them, and so on. This is a dynamic that can quash any rule or principle adopted in order to re-establish harmony because, of course, this principle too can be mistrusted (and others expected to mistrust it) and, as noted by Aristotle, “if principles can vary, everything can vary”.¹³ Generally speaking, *ritualization* responds precisely to this difficulty: it makes it possible, that is, to coordinate collective expectations under high risk conditions, when recursiveness has made the contingency of *actions* impossible to distinguish from that of *principles*.

In modern political culture, such an emergency situation has been presented only as an *exception*.¹⁴ The point is that, nowadays, this alleged exception tends inexorably to become the rule. On this assumption, it is possible to conceive that governance strategies, developed within the framework of a global crisis, are in fact a response to this situation of endemic emergency and extreme uncertainty. As in the case of ancient rites, their function is basically to build an order that, though the result of technical stratagems, is comparable to a *spontaneous* order generated by the market without a plan or a project. A *cosmic* order (as Hayek has put it) that allegedly has no “human” purpose and views pure disorder and the collapse of the entire system as the only alternative.

The critical point, of course, is that this “spontaneous” order is anything but an immediate or natural outcome, given that it is the daily result of a web of technical procedures and authoritative practices. Governance, at the end of the day, replicates the ritual model also in terms of the *mise en scène*, with the aggravating circumstance that it cannot corroborate its “cosmic” claim (and, hence, its legitimacy) if not by referring to and “envisioning” the risk of planetary catastrophe.

13 Aristotle, *Nic. Eth.* VI (Z), 1140a.

14 I am referring, in particular, to the theory of the *state of exception* presented by Carl Schmitt as the real foundation of political sovereignty. See in particular C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1934 (2nd ed.).

By this, of course, in no way do I mean to deny the need for some kind of management of social processes, neither do I hope for a return to the classical model of state sovereignty, considering that the conditions that could make it possible appear to have irremediably faded away. More than a return to the past, it is to be hoped that the crisis will stimulate *new* responses that theory cannot venture to predict. Nevertheless, whatever the future evolution may be, under no circumstances can it disregard the complexity of the paradox attested by the ritual-form.

English translation by Giovanna Simmons

MAKING SENSE OF ETHICS IN THE EVERYDAY

To inquire into the foundation of some area of discourse or practice is often a matter of trying to establish the meanings of the key terms that figure within it – although it is to be noted that this need not involve ‘definition’ in the traditional sense, but might require, instead, the exploration of the connections between the terms at issue and their interconnection within the wider semantic or conceptual network to which they belong. In the case of ethics, as well as normative discourse more broadly, this would presumably mean that the any inquiry into the foundations of ethics ought to entail an inquiry into the ‘meanings’ of – or the semantic and conceptual interconnections between – basic ethical and normative terms. Something like this task has indeed been traditionally taken as constitutive of so-called ‘meta-ethics’.

Richard Rorty has claimed, however, that the meaning of basic normative terms such as ‘good’, ‘just’ and ‘true’ is really a problem only for philosophers – that we all know what these terms are well enough for the uses they serve, and do not need philosophers to explain their meanings.¹ On the one hand, one might such a claim to mean that, that from the perspective of ordinary discourse and practice, ethics is in no need of philosophical foundation at all – meta-ethics would appear, rather like traditional metaphysics, as something

¹ Richard Rorty in Richard Rorty and Pascal Engel, *What's the Use of Truth?* (New York: Columbia University Press, 2007), p. 45.

to be ‘overcome’ rather than continued. On the other, it might be said that this very claim entails a very particular kind of foundation – even if one that stands apart from foundation in the usual sense. On this latter reading, ethics already carries its own ‘foundation’ with it – a foundation given in ethical practice itself, although exactly how such a practice could supply its own foundation remains to be explained.² The approach that I want to sketch here, and to some extent defend, has some affinities with Rorty’s position, although it also diverges from it in some important respects. Broadly ‘phenomenological’ or ‘hermeneutical’ in character, it is an approach that seeks to find the ground of our practices in the practices themselves (a move that is suggested by, as well as expressed in, the idea of hermeneutical circularity, as well as by the concern with the transcendental³); an approach that, in more explicitly phenomenological terms, looks to the genuine phenomena of ethical life as the basis for ethical reflection and explication.

46

Like Rorty, although perhaps not to quite the same extreme, I have become somewhat suspicious of many of the attempts of philosophers to analyse and explain some of our most basic concepts. In many cases, especially when it comes to basic normative terms, terms like ‘right’, ‘good’ or ‘true’, it seems that much philosophical (and even some phenomenological) analysis has come to operate at something of a remove from the everyday practices in which these terms are embedded. As a result, much of what we, as philosophers, say about ethics, for instance, tends not to connect with, nor to have much impact upon, our ordinary lives – not even those salient aspects of ordinary life in which we find ourselves in especially difficult or demanding situations. “Thus many philosophers seem to conduct their lives in ways

2 The problem concerning foundation that is at issue here is not peculiar to ethics, but instead represents a quite general philosophical problem. Similarly, the resolution of the problem sketched here is merely the particular application in an ethical context of an approach that has much broader philosophical significance.

3 See my discussion of the relation between the hermeneutic and transcendental in ‘The Transcendental Circle’, *Australasian Journal of Philosophy* 75 (1997), pp.1–20; see also my ‘Ground, Unity, and Limit’ in *Heidegger and the Thinking of Place* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012), pp. 73–96.

little different from the ways of non-philosophers and certainly no more ethically.’ – something that might be thought to be confirmed by some recent empirical research.⁴

This seems to me to be a point brought home when we consider the problem of trying to talk to people about ethics in contexts removed from the usual philosophy classroom situation – to a group of young police cadets about ethical practice in policing, for instance, or a meeting of senior public service managers about ethical conduct in management. In neither of these cases is it of much help to talk about the sorts of meta-ethical considerations that often preoccupy philosophers. Yet in both cases, the individuals concerned are regularly engaged with ethical matters, and sometimes with quite serious matters, even matters of life and death. Moreover, in both cases, the audiences concerned will already have and will often express quite strong views on ethical matters, even while they may also be keen to gain ethical advice and guidance.

It seems to me that any approach to ethics, and I suspect this is true for philosophy in general, that is indeed adequate to providing an account of ethics and of ethical practice needs to begin with the everyday ethical situations in which we find ourselves. It must be formulated in ways that are relevant to those situations, and that also connect with our ordinary discourse about them. This means that the accounts we offer ought to make sense, and find some purchase in the situations that are familiar to police cadets and public service managers, among others, as well as in the sorts of personal and family situations that are common to all of us. Moreover, if this is where our ethical thinking begins, then it must also be that to which it is always tied back, and by reference to which its adequacy must be assessed. Indeed, one might say that, when it comes to phenomenological thinking about ethics, this is precisely what it means to go back *zu den Sachen selbst* – to the things themselves, to the real matters at issue.

4 See, for instance, the research conducted by Eric Schwitzgebel and Joshua Rust including (among other papers): Joshua Rust and Eric Schwitzgebel, ‘The Moral Behavior of Ethicists and the Power of Reason’, in Hagop Sarkissian and Jennifer Cole Wright (eds.), *Advances in Experimental Moral Psychology* (London: Bloomsbury, 2014), pp. 91–109, and Eric Schwitzgebel, ‘The Moral Behavior of Ethicists and the Role of the Philosopher’ (2014), in Christoph Luetge, Hannes Rusch, and Matthias Uhl (eds.), *Experimental Ethics: Towards an Empirical Moral Philosophy* (London: Palgrave-Macmillan, 2014), pp. 59–64.

48

If we begin in the everyday practice of ethics, then what must draw our attention are not those high-profile issues that are so often at the centre of many public discussions of ethics, and with respect to which there is the most disagreement (those that concern, for instance, abortion, gene-technology, or euthanasia),⁵ but rather a set of everyday values and commitments that are actually the focus for widespread agreement. For the most part these values and commitments relate to the manner in which we engage with one another, as well as with ourselves and the wider world, as part of our ordinary, everyday activities. These are actually the values and commitments that figure in almost every code of conduct or statement of ethics – including trust, honesty, respect, accountability and so on – and they are also the values and commitments that most often figure in our everyday discourse. It is worth noting that these values and commitments are also remarkably robust in the face of individual and especially community differences. What differs is not so much the commitment to these values as such, as the way they are understood to play out in different contexts. Thus a basic commitment to honesty seems to be widespread even though what counts as honesty in particular cases may vary.

There is an obvious explanation for the robustness of these basic values and commitments: while there will always be differences in *socialisation*, the very possibility of *sociality* as such depends on what does not differ, namely, the commitment to the maintenance of those structures and principles that enable individuals to exist in appropriate relations to one another, and it is just those relations that are at issue in basic ethical commitments such as expressed in terms of honesty, respect and so on. Why just these commitments rather than others – why should honesty, for instance, be privileged here rather than, for instance deceit? The reason again is relatively simple: because those values and commitments that we take to be properly ethical are those that enable the maintenance of relations with self, with others, and with the world in a

5 Significantly in the work undertaken by UNESCO, especially its ethics and technology division, directed at the development of ethics education and of ethical codes and guidelines, a basic guiding principle has been to focus on those areas of ethics in which there is most agreement, rather than on issues where there is less. The hope is that by building on what is already shared and uncontentious there is more chance of making progress across the entire spectrum of issues.

way that is both sustainable in the long-term and that is also supportive of the entire network of relationships and the commitments that underpin it. Thus deceitfulness, for instance, proves not to be viable as a foundational value since it proves impossible to maintain a consistent system of relations with self, with others, and with the wider world that is indeed based on the prioritization of deceit over honesty.

The picture of ethics and its foundations that begins to emerge here is one that can be confirmed by looking to the actual constitution of our ethical and evaluative lives. In spite of the fact that the avowal of some form of ethical relativism – according to which ethics is taken to vary according to individual conscience, life-style, cultural background or whatever – is widespread within many contemporary societies, the reality of our ethical practice seems to run counter to such avowals. For the most part, individual lives remain centred on the relationships – especially those relating to self, family and friends, but including more general civic and community relations – that are integral to those lives and that give shape and direction to them. This is evident, not only through examination of what people actually do and the decisions they make, but it can also be brought to light through certain forms of reflection, especially reflection undertaken in company with others, that is directed, in the first instance, not at the immediate identification of particular ethical principles as such, but instead at the underlying structures out of which ethical principles and commitments emerge.

Thus if one takes almost any group of individuals, even those who initially evince scepticism about ethics or adherence to some form of ethical relativism, and ask them to identify just one aspect of their lives that is most important to them and that is most directly relevant in their actions and decision, they will invariably tend towards an answer that gives priority to their *relationships* – sometimes the relation to *self* (in the form of self-respect or self-esteem) or to *world*, but most often to *others* (to family, friends, colleagues and the wider

community).⁶ Indeed, even those who may be inclined first to identify such things as freedom or health as the key aspects of their lives, will almost always, on further reflection, acknowledge these as important primarily because of what they enable, rather than being valuable in themselves – and what they enable is typically identified in terms of relationships with other human beings. What determines the basic values and commitments in most human lives are thus the relationships within which those lives are embedded and that give content to those lives. Ethics may be said, on such an account to be essentially concerned with the structures that establish and sustain such relationships.

Trust, honesty, respect, accountability, and other such ethical notions, refer us to modes of conduct, aspects of character, and forms of commitment or obligation that play central roles in the establishment and maintenance of the relationships that are constitutive of human lives – and not merely of humans lives as lived within certain cultures or societies, but of human lives as such.

50 The correlation of the ethical with the relational here is especially noteworthy, since it indicates that ethics is not underpinned by some notion of the autonomous, ‘rational’ subject, but rather by the essential interconnectedness of subjects within a larger world. Such a ‘relational’ conception of human being derives, so I would argue, from the very nature of human identity as well as human meaning as based in our necessary relatedness to the things, persons and environmental circumstances in which our lives are embedded, and that provide the very substance and fabric of those lives. This is a view of human being that seems to me already evident in the work of a number of

6 Significantly, these three dimensions, which I take to be the three basic dimensions of ethical life, are also identified by Davidson as the three basic dimensions that make for the possibility of content or meaning (see Davidson, ‘Three Varieties of Knowledge’, in *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 205–20), and that he describes in terms of subjectivity, intersubjectivity and objectivity; in early Heidegger they appear as the three worldly dimensions of human life (see for instance, Heidegger’s discussion of “Der Weltcharakter des Lebens”, in Heidegger, *Grundprobleme der Phenomenologie* [1919/1920], *Gesamtausgabe* 58, Frankfurt: Klostermann, 1993, p. 33) in terms of *Umwelt* (“surrounding-world”), *Mitwelt* (“with-world”), and *Selbswel* (“self-world”). See my broader discussion of this matter in ‘Self, Other, Thing: Triangulation and Topography in Post-Kantian Philosophy’, *Philosophy Today*, 59 (2015), pp. 103–126.

key thinkers within the phenomenological and hermeneutic traditions, from Husserl to Gadamer, although it is also clearly present in the work of Donald Davidson – a thinker whose work, as I have argued over many years now, is best understood as essentially hermeneutic in its character and orientation.⁷

A key point that follows from the sort of relational position that I am suggesting here is that it involves a commitment to human being, whether viewed from an ethical, epistemic, or ontological perspective as based in the irreducible experience of experience of plurality and otherness. The plurality that emerges is, of course, a plurality of subjects or of persons, but it is also a plurality of principles, commitments and obligations. Such plurality follows from the relatedness that is constitutive of human life and being. Such relatedness means that while, on the one hand, human life is a constant drawing together of diverse elements, it is also a constant differentiating of those same elements. Unity and difference, singularity and plurality, go together here in the same way as do subjectivity and sociality.

This emphasis on ethical commitments as those that underpin a systematic structure that integrates both a plurality of persons and a plurality of different commitments is a particularly important point, since my claim here is not that any and every relationship-enabling commitment nor indeed any and every relationship can be viewed as properly ethical in character. There are many relationships – that between master and slave is a notable example, as is that of bully to victim, along with many other asymmetrical relationships that involve some form of exploitation – that are clearly not ethically acceptable or that are based in unethical modes of conduct. The problem with these latter cases is not that they may not be able to be sustained for long periods (even blackmailers may retain their hold over their victim for decades), but rather that they are parasitic upon other commitments, and stand within a larger structure of relationships with which they are also in tension. That this is so is indicated by the way in which such relationships invariably depend on fear, violence and often deceit, and, in the case of slavery, on widespread practices of segregation

⁷ See, for instance, my discussion in 'Topology, Triangulation, and Truth', *Heidegger and the Thinking of Place*, pp. 199–224.

and de-humanization, and often of social disruption through war or conquest, in order that they be maintained.

The way in which ethical commitments operate to found domains of personal, social and worldly engagement is itself indicative of something characteristic of the structure of normativity, but which is often overlooked. Norms are typically constitutive of the domains within which they also apply. Honesty and respect, for instance, open up and establish a certain sort of personal and social space, and within that space honesty and respect can be appealed in the regulation of conduct, may be expressed in specific actions and institutional forms, while some actions and institutional forms may also operate in ways inconsistent with those norms. This does not, however, mean that there is some problem that attaches to the claim that such norms are indeed foundational of the domain in which they apply. A norm may well be foundational in the way described, and yet that need not imply that it completely determines behaviour; certain values or commitments may provide the ground for personal, social and worldly engagement, and yet not every instance of behaviour will be consistent with those values and commitments.

52

The general point at issue here is simple: norms can always be broken in any individual case and yet they cannot fail to obtain for the most part and as a whole. This is just what it is for something to be normative. This feature of normativity is itself indicative of a significant point of difference between behaviour that is based on norms and the sort of rule-governed behaviour that characterises game-play – the latter being taken, all too often, as having a structure analogous to that of normativity. In a game, the rules of the game cannot be broken, not even in a single instance, without also breaking the game – the game is thereby exhibited as always being parasitic upon a larger system of practices. In the case of properly ethical norms or commitments that found an entire domain of social life, however, the failure to abide by some norm or commitment in any one case is not sufficient to disrupt the domain as a whole – and the reason for this is that, in a certain sense, the ethical norm applies to regulate the breach, rather than to normalise the observance, with the reverse holding in relation to the rules of a game.

Notice that approaching questions of ethics in this way gives rise to some important consequences. One of these is something that I touched on briefly in

the discussion above, namely, the essential plurality of the ethical – a plurality that can also be understood, however, in terms of its *indeterminacy*. Because the commitments that are part of the structure of normativity apply to the system as a whole and because they will be sensitive to the whole, there cannot be any simple univocal specification of that in which they consist (as a general point, I would argue that normativity is thus not to be understood as a matter of some priorly established and univocal *rules*). There will be an indeterminacy to ethical adjudication and interpretation that follows from the relational or holistic character of the system itself. This means that there will always be more than one way to describe a situation – which does not mean that we cannot distinguish between right and wrong, but that we may differ in how we describe this difference. As an aside, I would note that this seems to me to create difficulties for those who want to engage in the supposedly ‘experimental’ study of ethics – our ethical judgments depend on our other judgments, and how we judge is highly sensitive to how we describe situations. The difficulty in attempting to study ethical judgment and description empirically or experimentally is that we cannot easily determine the descriptions under which our subjects approach particular situations nor be confident that their descriptions are ours, or, at least, we can only do this as part of a broader set of interactions and in a way that is always highly dependent on the particularities of the cases at issue.

There is another, and perhaps more important, issue that emerges here. The account I have been offering is, as I am sure has already become evident, an essentially *rationalist* one. On the account I have offered, ethics is a matter of constantly adjusting our behaviour and judgment to take account of the overall judgments and actions within which particular judgments and actions are embedded – and on which, I might add, they depend for their meaning and significance. The process is very similar to that of trying to work out a interpretation manual for a foreign language or of finding one’s way around an unfamiliar place without a map. Rather than *impose* a pattern *onto* the singular utterances or locations with which we are faced, we draw the pattern out of those utterances or locations through our interaction with them. I would suggest that this is not only what we do in ethical reasoning, as well as in linguistic or topographic orientation and elaboration, but in philosophy in

general. Indeed, it is this that is exemplified in the elenctic method found in the Socratic dialogues that aims at rendering our beliefs consistent through the dialogic engagement between interlocutors and between ideas – a method discussed independently by both Hannah Arendt and Donald Davidson, and that each takes to exemplify a key feature of thinking as such, namely, that in thinking we look to articulate meaning through the articulation of the relation between ideas.⁸ This can be seen to assert a conception of reason as itself the working out of connection rather than the application of any rule, as well as the essentially plural and relational character of meaning, thought and content – a relationality and rationality that is evident in the ethical no less than any other aspect of human life.

54

The conception of reason that is invoked here is, however, a ‘thin’ conception, or as I would prefer to say a modest conception (in fact I would argue that all of our key concepts are modest in this way). It does not appeal to a reason as a monolithic structure that holds imperial sway over ethics, or over any other domain, but refers us instead to a notion of reason as consisting in the indeterminate relatedness of any such domain. All ‘holistic’ accounts are, it seems to me, rationalist in this way – they also remain opposed to irrationalist and relativistic accounts through their rejection of any notion of completeness or determinacy that attaches to the ‘whole’, to the larger ‘system’ of which individual judgments, actions, or whatever are an element (although this is a point often overlooked). On this account, ethical deliberation, which can be understood as a constant process of equilibration, as well as reason, is progressive, but it is also re-descriptive, and in this respect the sense in which it is progressive is itself always open to question and to re-interpretation.

Like Simon Blackburn, but perhaps for slightly different reasons, I would argue that there is no ‘empire’ that belongs to reason,⁹ and the territory of ethics is no mere province of it, and yet there is nevertheless a landscape to

8 See Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego: Harcourt Brace, 1978, one-volume edn). pp. 166–193; Davidson, ‘The Socratic Method of Truth’, *Truth, Language, and History* (Oxford: Clarendon Press, 2005), pp. 241–250.

9 Simon Blackburn, in ‘Reason’s Empire’, *Gifford lectures 2003–2004*, University of Glasgow.

which reason belongs, and in which ethics is itself located. Reason, we might say, is the name we give to the character of the landscape as a landscape, that is, as a single integrated terrain of places, spaces, and locales, that can be given a multiplicity of different mappings that are different and yet remain mappings of the 'same' landscape. Reason names this 'sameness', it names the implicit integrity that is constitutive of the landscape. Inasmuch as this integrity resides in the landscape – it would not be a landscape without it – so it also resides in the mappings that we articulate, and in the structural unity that we uncover.

If it is indeed the case that we already know the meaning of basic normative terms such as 'good', 'just' and 'true', then what role can the philosopher play here? Is the philosopher an unneeded interloper who only confuses and confounds rather than illuminates? What is the character of thinking such that it has any place here?

We can only engage in philosophy if we already know that into which we inquire. This is one of the key lessons of phenomenological and hermeneutic thinking. Yet what we know, we do not always know well, and we do not always know it in a way such that we can reflect upon it. Philosophy is nothing if not a mode of reflexivity, and a means to enable and support such reflexivity. It is the capacity for such reflection, which I would suggest is identical with the capacity for self-questioning, that founds a characteristically human form of life – it is thus that Heidegger identifies Dasein as that mode of being whose own being is constantly in question for it, an idea that continues into his later thinking in terms of the task of thinking as one that is always before us. When it come to matters of ethics, then the capacity for reflection, and the capacity for self-questioning, is particularly central. What typically sustains and supports unethical conduct, at almost every level, is an unwillingness to consider the possibility that one could be mistaken in one's actions and in the attitudes that underpin those actions, and an evident willingness to give in to rationalisation and self-justification. Moreover, the failure of reflection and the triumph of rationalisation is aided and supported by isolation and self-obsession – the more one is cut off from the essential relationality in which ethical concerns most naturally emerge, then the more likely it is that one will fail to question one's thoughts and actions, the more likely one will fail to attend to the ethical context in which one is inevitably embedded.

There is a view, widespread even among many phenomenologists, that we are most properly ‘in’ the world when we act in a way that is directly ‘attuned’ to the world such that thought or reflection becomes irrelevant or even disruptive of that attunement. Yet while our being always already “in the world” is indeed the basis for all our modes of thought and action, it would be a mistake to take this as incompatible with the centrality of reflection. Certainly, in the case of ethical practice, as in the case of philosophical thought as such, the capacity to engage in the open space of questionability that is also the space of the opening of world is the very basis on which ethics itself, as well as philosophy, first appears.

DIE SOZIALE WELT – VOLLZUGSSTRUKTUREN. HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT¹

Diese Tagung steht unter einem doppelten Thema „Ontologie des Sozialen“ und „Virtualität“. Was heißt hier Ontologie? Was bedeutet hier „Virtualität? Was ist das Soziale? In meinem Vortrag möchte ich versuchen einige Schritte auf einem Denkweg zu gehen, auf welchem das Phänomen des Sozialen und der Virtualität sich zeigen könnten. Beide Phänomene zeigen sich in dem, was ich die Vollzugsstruktur des Daseins nennen möchte. Zuerst möchte ich versuchen einen Zugang zum Phänomen des Sozialen zu finden. Wo zeigt das Soziale sich von sich selbst her in seinem Eigenart?

Der Zugang zum Sozialen kann nur in der Ontologie gefunden werden, weil nur diese es uns ermöglicht das Seiende als das, was von sich aus uns angeht, zu entdecken. Ontologie ist wiederum nur als Phänomenologie möglich, weil wir nur in unserem Seinsverständnis einen Zugang zum Seienden haben. Phänomenologie verstehe ich hier als eine Hermeneutik der Faktizität. Was ist das Soziale und wie geht es uns an? Wie und wo wird das Phänomen des Sozialen für uns zugänglich? Dies sind alles vorläufig nur mehr oder weniger klare und verständliche Behauptungen, die im Folgenden eine Grundlegung finden sollen.

¹ Vortrag auf der Konferenz »Virtualität. Phänomenologische Zugänge, PTHV 21.–23. 11, 2013, Vallender

Martin Heidegger hat im Sommersemester 1923 eine berühmte Vorlesung „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ gehalten.² Schon der Titel zeigt, dass es in dieser Vorlesung um eine Ausarbeitung der Ontologie als eine phänomenologische Hermeneutik der Faktizität handelt. In einem ersten Gang möchte ich die Grundgedanken dieser Vorlesungen verfolgen. Die Hermeneutik der Faktizität erlaubt uns das Phänomen des Sozialen an seinem Ort zu entdecken und zu verstehen. Danach werde ich anhand der wichtigsten Einsichten des ersten Teils das Phänomen des Sozialen in eine Richtung, die Heidegger nicht gegangen ist, weiter verfolgen.

Heideggers Vorlesung wird oft als erste Ausarbeitung von *Sein und Zeit* gekennzeichnet. Gegenüber *Sein und Zeit*, das in jeder Hinsicht eine systematische und dadurch terminologisch genau festgelegte Arbeit ist, ist die Vorlesung von 1923 offener und hat vielmehr den Charakter eines Unterwegsseins. In der Vorlesung verwendet Heidegger die formalen Anzeigen „Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt“, die in *Sein und Zeit* durch den Trias „in-der-Welt-sein, Mitsein und Jemeinigkeit“ ersetzt wurden. Jemeinigkeit hat als formale Anzeige den Nachteil, dass ein Teil der Offenheit der Selbstwelt verloren zugehen scheint.

58

In der Einleitung zu seiner Vorlesung geht Heidegger zuerst auf den Titel „Ontologie“ ein. Heidegger nimmt die Termini „Ontologie“ und „ontologisch“ als eine unverbindliche Anzeige in Anspruch: „Sie bedeuten: ein aus sein, als solches gerichteten Fragen und Bestimmen; welches Sein und wie, bleibt ganz unbestimmt“.³ Heidegger kritisiert das Ungenügen der überlieferten und der modernen Ontologie. Für jede Ontologie „ist von Anfang an das *Gegenstandsein* Thema“.⁴ Daraus entspringt, dass sie „sich den Zugang zu den innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dasein, aus dem und für das Philosophie ‚ist‘, verlegt“. Was ist dieses Seiende Dasein?

Dasein ist das Seiende, das wir je selbst sind. Formal angezeigt ist das Dasein „Faktizität“, d.h. „das eigene Dasein als befragt auf seinen Seinscharakter“.⁵

2 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns (GA 63), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

3 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 1.

4 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 3.

5 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 3.

Dies bedeutet, dass die Frage nach dem Sozialen eine ontologische Frage ist, die nur in einer Hermeneutik der Faktizität beantwortet werden kann. „Das eigene Dasein ist, was es ist, gerade und nur in seinem jeweiligen ‚Da.‘“⁶ Dasein zeigt sich so als Erschlossenheit und Zeitlichkeit. In diesem Da ereignet sich der Sinn von Sein und damit auch der Sinn des Seins des Sozialen Welt.

Die Faktizität ist die formale Anzeige der Vollzugsstruktur des Menschseins. Als solche ist sie unhintergebar. Es gibt zuerst die Faktizität und weiter nichts. Dieses „Es gibt“ ist das große Wunder, dass unser Denken ins Staunen versetzt und so der Anfang alles Philosophierens ist. Die Faktizität ist das Urphänomen der Phänomenologie und sollte es eine soziale Welt geben, dann soll sie sich innerhalb dieser Beweglichkeitsstruktur zeigen. Anders gesagt, die soziale Welt kann es nur innerhalb der Faktizität geben.

Ehe wir uns näher mit der formalen Anzeige und der Faktizität befassen werden, möchte ich noch kurz auf ein Moment dieses „Es gibt“ hinweisen. Es gibt. Was gibt es? Die Faktizität und nichts weiter? Oder doch: In diesem „Es gibt“ der Faktizität verbirgt sich das „Es gibt“. Wie wir dieses oft übersehene Moment des „Es gibt“ deuten können, soll hier eine offene Frage bleiben. Eine Möglichkeit wäre dieses „Es gibt“ der Faktizität mit Heidegger als Ereignis des Seyns zu denken. Es wäre auch möglich mit Schelling zu versuchen dieses „Es gibt“ als Freiheit zu verstehen. Und selbstverständlich öffnet dieses „Es gibt“ der Religion die Tür.

2.

„Die Vorhabe, in der Dasein (jeweilig eigenes Dasein) für diese Untersuchung steht, lässt sich in formaler Anzeige fassen: Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt.“ Hierin liegen drei Momente:

- die Vorhabe ist die Anschauungsquelle (das je eigene Dasein),
- die formale Anzeige ist leer
- und muss vom Phänomen her erfüllt werden.

Die formale Anzeige kann aber nur vom Phänomen her erfüllt werden,

6 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 29.

wenn sie unser Verstehen auf die rechte Blickbahn bringt. Hier ist das Phänomen die Vollzugsstruktur der Faktizität als ein Oszillieren zwischen Aktualität und Virtualität. Diese Vollzugsstruktur aber ist nur im Vollzug unseres eigenen Mensch-Seins zugänglich. Dies bedeutet, dass Da- oder Mensch-Sein nie Gegenstand einer objektiven Betrachtung werden kann. Die Sache der Phänomenologie ist nur in meinem eigenen Leben auffindbar. Der Vollzugsmoment hängt eng mit dem ständig sich wandelnden Leben zusammen und führt dazu, dass wir nur im Mitgehen mit der Lebensbewegung den Zugang zum Phänomen finden können. Eine begriffliche Festlegung dieser Bewegung würde das Phänomen von vornherein auf einen bestimmten „Wasgehalt“ einengen und damit die Art und Weise, wie es sich von sich selbst her gibt, wieder zum Verschwinden bringen. Der „Schlüsselbegriff“ der phänomenologischen Methode Heideggers ist die formale Anzeige.

60

Dennoch zeigt sich hier auch ein Problem, weil Heidegger die phänomenologische Methode der formalen Anzeige nie als Methode wirklich ausgearbeitet hat. Für ihn ist sie eine Methode, die nur im Vollzug erlernt werden kann und daher einer langen Einübung bedarf. Was es heißt, Mensch zu sein, können wir nur in unserem eigenen Leben erfahren, dass wir selbst leben und also vollziehen müssen. Doch auch wenn dieser Vollzug immer ganz konkret und einmalig ist, bleibt dieser doch in seiner Struktur ein allgemeinmenschliches Phänomen. Die formale Anzeige ist von daher der Versuch, in diesem konkreten Vollzug die Vollzugsstruktur des Menschseins als solche aufzudecken. In die eine Richtung abstrahiert die formale Anzeige alles Inhaltliche vom jeweiligen konkreten Vollzug des Daseins, etwa die Art und Weise, wie Paulus sein Christ-Sein vollzieht, bis schließlich nur noch die reine formale Vollzugsstruktur übrig bleibt. In die andere Richtung versucht die formale Anzeige dann, diese formale Struktur wieder ins Konkrete zurückzubinden, um zu gewährleisten, dass diese sich nicht im rein Abstrakten verliert. Die formale Anzeige gleicht von daher einem Hin- und Herbewegen zwischen diesen beiden Polen.

Eine formale Anzeige zeigt uns nicht, was eine Vollzugsstruktur des Daseins ist, sondern zeigt an, wo wir diese Struktur in unserem eigenen Dasein finden können. Die formale Anzeige ist formal, weil sie von allen konkreten inhaltlichen Bestimmungen abstrahiert. In der Phänomenologie

Heideggers geht es nicht darum, die Phänomene des Menschseins in ihrer konkreten, inhaltlichen Fülle zu beschreiben. Was er sichtbar machen will, ist der lebendige Bezug zum Seienden, das selbst noch einmal in seinem konkreten Vollzug betrachtet werden muss. Besonders deutlich wird dies für Heidegger z.B. im Phänomen der Angst. Was die Angst tatsächlich ist, lässt sich nicht in einer distanzierten theoretischen Betrachtung sagen, sondern nur in der konkreten Situation selbst, in der sie uns als unausweichliche Stimmung überfällt und dadurch unser Dasein als Ganzes bestimmt.

3.

Der Mensch ist das Seiende, das da ist, also aus-steht im Da des Seienden im Ganzen. Dieses Da ist eine Offenheit, die mit dem Sinn schwanger geht. Das unscheinbare und uns zumeist entgehende „es gibt“ ist der Ausgangspunkt von Heideggers Überlegungen. Alles, was ist, ist das, was sich in der menschlichen Faktizität zeigt.

Dasein kann nie objektiv und messbar gegeben sein, weil Dasein immer bereits verstehend ist. Verstehen meint hier sowohl den apriori, also von vornherein schon stattgefunden habenden Entwurf von Sinn und Bedeutung als auch das a posteriori, nachträglich vorgenommene Interpretieren dieses Sinns und dieser Bedeutung. A priori bedeutet hier also vorab schon mitgegeben sein und zugleich die Möglichkeit des Phänomens mit bedingend. Am einfachsten können wir uns dies verdeutlichen, wenn wir einmal darauf achten, dass die Welt, in der wir uns befinden, uns immer schon in ihrer Verständlichkeit erschlossen ist, also bereits eine Interpretation der Wirklichkeit ist. Das Dasein hat die Welt immer schon interpretiert und verstanden, noch ehe ein individuell daseiender Mensch auf die Welt kommt, um sich diese Interpretation und diesen Entwurf anzueignen. Das Dasein des Menschen ist ein solches, das von Anfang an bereits aus sich herausgegangen ist und sich in einem geordneten und bedeutungsvollen „Da“ befindet. Und auch dieses „Da“ ist eine formale Anzeige, die eine Grunderfahrung des menschlichen Lebens anzeigt. Dasein ist je ein aus-stehendes Dasein, das nie in sich verschlossen ist, weil es sich immer schon in einer Welt (als sinnvoller Bedeutungsganzheit) befindet und daher von vornherein in Korrelation steht zu allem, was es in dieser Welt

gibt. Weil es aber in dieser Welt neben meinem Dasein auch das Dasein der Anderen gibt, ist das Dasein immer auch ein Sein mit Anderen – und bleibt dennoch je meines, das durch die Beziehung zu sich selbst gekennzeichnet ist. Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt sind daher gleichursprüngliche Strukturen des Daseins, die einander gegenseitig bestimmen. In seiner Spätphilosophie verwendet Heidegger die formale Anzeige des Spiegelspiels der Vier im Geviert. Hier könnten wir das Verhältnis der drei Welten auch als ein Spiegelspiel formal anzeigen. Es ist ein Spiel, da es faktisch ist und kein Grund oder Zweck außer sich hat und weil das Spiegeln immer schon stattgefunden hat und nie aufhören wird. Ohne Verständnis meiner Um- und Mitwelt kann ich mich in meiner Selbstwelt nie verstehen. Die drei Welten sind nicht außer einander, sondern letztlich in ihrem Spiegeln eine und dieselbe Welt.

4.

62

Die Sorge zeigt die Vollzugsstruktur des Daseins formal an. Konkret offenbart das Phänomen der Sorge sich im Besorgen von diesem und jenem, in der Sorge um andere Menschen und in der Selbstbekümmernng. Diese dreigliedrige Struktur zeigt sich in der Intentionalität des Daseins, in seinem ursprünglichen Ausgerichtetsein auf etwas hin. Das Dasein ist das Leben, das sich selbst als Leben erfährt, immer schon erfahren hat und das wir je selbst sind. Das Dasein ist immer auch außer sich – zugleich auf etwas anderes und sich selbst bezogen. Die Selbstbeziehung vollzieht sich als Reflexion, die bereits eine Offenheit (formal angezeigt: das Da) voraussetzt, in welcher das Seiende und der daseiende Mensch frei gegeben werden. Erst innerhalb dieser Offenheit kann es den Sinn von Sein geben.

Nach Heidegger sind die Selbst-, Mit- und Umwelt konstitutiv für die Seinsweise des Daseins. Wir befinden uns immer schon in einer Welt, die uns in ihrer Verstehbarkeit bereits erschlossen ist. Das Verhältnis von Dasein und Sein ist ein Verstehen. In allem, was wir tun und lassen, haben wir ein vages und durchschnittliches Seinsverständnis. Die Frage: Was heißt Sein? kann nicht unmittelbar und eindeutig beantwortet werden. Denn was Sein heißt, können wir nur erfahren in der Verflechtung von Vollzugsstrukturen, die konstitutiv sind für das Dasein. Auch hier wiederum zeigt sich, dass die allgemeine Frage

nach der Struktur des Daseins immer zugleich eine ganz konkrete ist.

Das Sein ist ein Phänomen, das sich nur im Seinsverständnis des Daseins zeigt. Dasein ist die Unverborgenheit des Seins und so auch die Lichtung, innerhalb derer das Sein erfahren werden kann. Sein ist nur, insofern und solange es Dasein gibt. Heidegger spricht daher auch vom ontologischen Vorrang des Daseins. Das Dasein ist das Seiende, dem „es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.⁷ Die Vollzugsstruktur dieses Verständnisses muss allererst entdeckt und aufgedeckt werden, damit man den Sinn von Sein in seiner Bedeutsamkeit überhaupt erschließen kann. Daraus ergeben sich nach Heidegger zwei Schwierigkeiten: Die erste besteht darin, dass wir das Dasein ontisch selbst sind, was zugleich der Grund dafür ist, dass uns dieses Dasein ontologisch das fernste ist. Die existenziale Vollzugsstruktur des Daseins zeigt sich zwar in den konkreten Phänomenen des menschlichen Lebens, bleibt aber als solche zumeist verdeckt, weil diese immer sofort unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Im Grunde ist dies ein Wesenszug, der für alle wissenschaftlichen Disziplinen kennzeichnend ist, die sich mit dem Menschen befassen. Die nur im eigenen Dasein erfahrbare Vollzugsstruktur bleibt in ihnen außen vor und kann daher auch nicht ins Blickfeld ihres Interesses gelangen. Wir sind immer schon bei dem Seienden in der Welt und unseren Mitmenschen und kommen erst von dorthin auf uns selbst (in unserer Jemeinigkeit) zurück.

Die zweite der genannten Schwierigkeiten besteht darin, dass das Dasein nie mit sich selbst zu einem Ende kommt, sondern immer ein Dasein ist, das auf dem Weg bleibt. Doch auch wenn wir niemals in der Lage sein werden, das Dasein als Ganzes phänomenologisch zu erschließen, so können wir dennoch versuchen die Struktur Ganzheit dieses Daseins aufdecken. Heidegger wird daher in seiner existenzialen Analytik die Vollzugsstruktur des Daseins mithilfe von Existenzialien herausstellen und eben nicht anhand von Kategorien, die für das Sein alles natürlichen Seienden bestimmend sind. Die Existenzialien haben die Funktion einer formalen Anzeige und zeigen daher auch nur das Dasein in seiner Offenheit und Nicht-Festgelegtheit oder Virtualität an, ohne inhaltlich etwas über das Was-Sein auszusagen.

7 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 29.

Heidegger beschreibt das Sein des Daseins als Möglichkeit und Seinkönnen. Existenz ist Heideggers formale Anzeige des Phänomens, dass das Dasein sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit verhält. Dasein ist buchstäblich ein Sein-bei, ein bei seinem eigenen Sein dabei sein. Als wirkliches Möglichsein hat das Dasein nicht nur Eigenschaften, die es bestimmen, sondern auch Möglichkeiten, die es verwirklichen und auch wieder verwerfen kann. Das Dasein ist je seine eigene Möglichkeit und erfährt sich darin in seiner Freiheit. Statt Freiheit könnten wir auch die formale Anzeige Virtualität verwenden, wobei wir aber streng darauf achten sollen, dass Virtualität kein Begriff ist. Da das je seine eigene Möglichkeit-sein des Daseins virtuell ist, erscheint es in dem Existenzvollzug als Wirkung in der Welt, aber die Virtualität als solche erscheint nie, weil sie immer ein Möglichsein bleibt und nie ein Realsein wird. Das Ereignis des Seins ist in diesem Sinne auch als ein Freilassen zu verstehen.

64 5.

Wie wir schon gesehen haben, ist unser Dasein in seiner Faktizität sein in einer Welt. Da, wo Dasein ist, befindet es sich immer schon in einer verständlichen Welt. Ein Mensch kann nie ohne Welt sein. Aber zugleich, geht es jedem Mensch in seinem Sein um dieses Sein selbst. Formal angezeigt ist dieses Phänomen die Sorge. Die Welt ist das, innerhalb welches alles Seiende uns in je unterschiedlichen Weisen angeht. Die Welt ist je meine und in meinem Sein geht es mir um dieses Sein selbst: Selbstwelt. Die Welt, die sich faktisch in der Besorgnis erschließt, ist die Umwelt. Dasein ist nie isoliert, sondern faktisch immer sein mit anderen: Umwelt. Diese drei „Welten“ sind immer je zugleich erschlossen und bestimmen einander gegenseitig. Es gibt weder eine Selbstwelt an sich, isoliert von der Mit- und Umwelt, noch eine Umwelt isoliert von einer Selbst- und Mitwelt und auch keine Mitwelt isoliert von einer Selbst- und Umwelt.

Das Dasein ist Heidegger zufolge immer verstehend und hat ein vages und alltägliches Seinsverständnis. Das Verstehen zeigt sich in der Erschlossenheit des Daseins. In dieser Erschlossenheit weiß das Dasein, wie es mit dem Seienden umzugehen hat, und erschließt so gleichursprünglich das Sein des Seienden. Das Sein des Seienden entdecken wir als das, was Heidegger Zuhandenheit

nennt. Das Seiende ist uns zuerst in die Hand gegeben und wird von uns in seiner handfesten Verwendbarkeit als „Zeug“, seine Verwendbarkeit als Ding; aufgenommen. Ein Hammer eignet sich zum Hämmern. Das zuhandene Seiende steht in einer Beziehung zum Sein des Daseins. Eine Kreide, die zu hart ist, behindert mich beim Schreiben an der Tafel. Erst wenn das Zeug, wenn Dinge nicht richtig funktionieren, werden wir uns des Seins des Zuhandenen bewusst. Wir schauen uns dann das Zeug als Gegenstand eigens an und betrachten es in seiner reinen Vorhandenheit. Das Seiende, das zunächst dem Dasein als Zeug in seiner Verwendbarkeit zuhanden war, kommt erst jetzt als Gegenstand, und damit als ein Objekt, dem Dasein gegenüber, zum Stehen. Diese objektive Beziehung zwischen dem vorhandenen Gegenstand und dem Dasein als Subjekt ist die Möglichkeitsbedingung der Wissenschaft. In ihr spielt es keine Rolle mehr, wer konkret das Erkenntnissubjekt ist, denn wissenschaftliche Ergebnisse sind objektiv und allgemeingültig.

Das Sein von anderen Menschen haben wir immer schon als Mit-Sein verstanden. Mein eigenes Sein verstehe ich als das, worum es mir in meinem Sein geht. Als existierendes Verstehen hat das Dasein die Struktur des Entwurfs. Dasein ist je schon in die Möglichkeiten, die es wirklich ist, vorausgeworfen, und es entwirft sich im Hinblick auf Möglichkeiten, die es sein könnte. Dasein ist wesentlich Freiheit und Möglichkeit. Weil das Dasein, solange es ist, nie alle seine Möglichkeiten verwirklicht hat, ist es auch mit sich selbst nie ganz an sein Ende gekommen. Das Dasein hat, solange es ist, immer noch zu sein und eine Schuld abzutragen. In seinen Entwürfen erschließt das Dasein den Spielraum, innerhalb dessen es seine Möglichkeiten hat. Diese Erschlossenheit erhellt die Existenz des Daseins. Heidegger bezeichnet dies durch die formale Anzeige der Lichtung: Das Dasein „ist an ihm selbst *als* In-der-Welt-Sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen“.⁸ Verstehen, Erschlossenheit und Entwurf bilden in ihrem Wechselspiel, die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, die das Dasein ursprünglich erhellt.

8 Martin Heidegger, *Ontologie* (GA 63), 80.

Das In-der-Welt-Sein des Daseins wird also in erster Linie als ein pragmatisches verstanden. Selbst das Dasein von anderen Menschen erfahren wir zuerst in den Spuren, die dieses in der Welt hinterlassen hat. So zeigt sich etwa das Feld zunächst als das Eigentum dieses oder jenes Bauern und als entweder gut oder schlecht bestellt. Das Buch, das wir lesen, haben wir bei diesem oder jenem Buchhändler gekauft, oder es war das Geschenk von dieser oder jener Freundin. Weil das Dasein ursprünglich ein pragmatisches In-der-Welt-Sein ist, droht das Sein der Natur auf einen bloßen Gebrauchswert für den Menschen reduziert zu werden.

66

Alles Seiende was uns in der Welt angeht, möchte ich formal mit Ding anzeigen. Das Ding dingt Welt: Selbst-, Mit- und Umwelt. Im geschenkten Buch ist die Freundschaft des Schenkers geborgen, ebenso wie meine Freude über das Geschenk. Jedes Ding verweilt die drei Welten, darum sind wir vom Ding immer betroffen. Ein Ding kann ein Zeug werden oder als Zeug ein Gegenstand. Für ein Kind ist jedes Ding noch ein Ding. Meine Tochter von gerade fünf hat ein Kuscheltier: ein Krokodil. Er ist ihr Freund; ohne ihn kann sie nicht schlafen und wenn ich seine Stimme „tue“, unterhält sie sich sehr ernsthaft mit ihm. Dennoch weiß sie ganz genau, dass es ein Kuscheltier ist. Für sie dingt das Krokodil Welt. Das Krokodil ist teil ihrer Selbstwelt als Spiegel ihres Selbst, Teil ihrer Mitwelt als Freund und Teil ihrer Umwelt als Kuscheltier.

Ein ernsthafteres Beispiel ist eine Kirche. Sie ist zuerst ein Ding, da sie Welt dingt. Oft bestimmt sie die Silhouette des Dorfes oder der Stadt in der Umwelt. Sie bestimmt die Mitwelt der Glaubensgemeinschaft und wenn ich sie betrete um zu beten, bestimmt sie meine Selbstwelt. Ich merke jedes Mal, dass ich, wenn ich eine Kirche betrete, in eine andere Stimmung versetzt werde. In unserer Zeit stehen Kirchen oft nur noch als Gebäude oder Gegenstände herum. Manchmal werden sie zur Buchhandlung, Hotel, Cafe oder Kinderspielplatz umgebaut. Ihr Dingcharakter bleibt dann noch zumindest einigermaßen erhalten.

Max Weber hat vor fast 100 Jahre von der Entzauberung unserer Welt gesprochen. Dass die Welt des Kindes während des Aufwachsens entzaubert wird, gehört zu unserer Faktizität und lässt sich auch nicht auf irgendeiner künstlichen Weise rückgängig machen. Das Phänomen, das Weber beschreibt,

ist der Dingverlust des Dinges. Wenn alles zum Gegenstand reduziert wird, wird es letztlich keine Dinge mehr geben.

6.

Dasein ist Sein in einer Welt. Aber wie kann das in einer Welt Sein überhaupt möglich sein? Genau an diesem Punkt können wir das Phänomen über Heideggers Denken hinaus in eine andere Richtung weiter verfolgen. Die Einheit der drei Welten liegt in dem, was ich mit Leiblichkeit anzeigen möchte. Dasein ist je leiblich und erst diese Leiblichkeit ermöglicht uns in einer Selbst-, Mit- und Umwelt gelichtet zu sein. Ohne Leiblichkeit gibt es weder Zeug, noch Sprache, weder ein Selbstverhältnis, noch einen anderen Menschen.

Leiblichkeit können wir in drei weiteren Richtungen erschließen:

1. Gebürtigkeit
2. Geschlechtlichkeit
3. Sterblichkeit

Jedes leibliches Wesen ist geboren. Die Geburt setzt die Eltern voraus in ihrer geschlechtlichen Differenz. Jedes leibliches Wesen ist sterblich, aber nur der Mensch hat ein Verhältnis zu seiner Sterblichkeit. Damit haben wir auch den ontologischen Ort des Sozialen gefunden.

Die Mitwelt ist die soziale Welt und ist als solche in der Leiblichkeit des Daseins verwurzelt. Da das Dasein leiblich ist, ist es geboren, geschlechtlich und sterblich. Dennoch bleibt Dasein eine Vollzugsstruktur, die von der Virtualität bestimmt ist. Mein Dasein als das Haben einer Selbst-, Mit- und Umwelt, muss ich je neu vollziehen. Dieser Vollzug kann immer Gelingen oder Misslingen. Gelingen und Misslingen sind die zwei Seinsarten der menschlichen Existenz. Ich vermeide hier ganz bewusst Heideggers formale Anzeige „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“. Der Vollzug der Existenz kann nie ganz eigentlich und auch nie ganz uneigentlich sein. Dazu kommt, dass diese Begriffe leicht als ethische Kategorien missverstanden werden können. Menschliches Dasein, menschliche Existenz, menschliches Leben vollzieht sich in der Spannung von Gelingen und Misslingen. Philosophen wie Rainer Marten haben versucht das menschliche Leben als Lebenskunst einsichtig zu machen. Ich halte diesen Versuch für verfehlt. Leben ist keine Kunst – wir vollziehen es von selbst in

der Spannung zwischen Aktualität und Virtualität. Leben kann in all seiner Formen gelingen oder misslingen.

7.

Da alles, was für mich ist, nur ist, wenn ich davon angegangen werde, können wir mit Hilfe von Nähe und Ferne auch das Spiegeln der drei Welten besser verstehen. „Das Ausbleiben der Nähe bei allem Beseitigen der Entfernung hat das Abstandslose zur Herrschaft gebracht.“⁹ Damit geht auch die Ferne verloren. Die Virtualität gedacht als virtuelle Welt ist im eigentlichen Sinne keine Welt, sondern ein Ding. Ich möchte für die virtuelle Welt die formale Anzeige „Internet“ verwenden. Als Ding hat das Internet das Vermögen des Näherns. Internet kann nur in unserer Welt zugänglich sein. Wenn wir verstehen, dass das Internet ein Ding und keine Welt ist, zeigt sich dass, das Internet in unserem in-der-Welt-sein vernetzt ist. Deshalb kann das Internet als Virtualität im engen Sinne eine Wirkung haben in unserer Selbst-, Mit- und Umwelt. Wenn ich on-line ein Buch oder ein Pizza bestellen, möchte ich doch das ein Buch oder Pizza nicht virtuell, sondern „wirklich“ geliefert wird. Die „soziale Netzwerken wie Facebook gehören heutzutage zu unserer Mitwelt. Da das Internet virtuell ist, gibt es unendliche Möglichkeiten unsere Inter-Identität zu gestalten.

Das Internet hat etwas mit dieser Abstandlosigkeit zu tun. Wir können jede Sekunde erleben, was 20.000 Kilometer von uns entfernt, geschieht. Aber hat das Internet auch das Vermögen zu nähern? Anders gesagt, ist das Internet ein Ding? Um diese Frage beantworten zu können sollten wir versuchen die Vollzugsstruktur des menschlichen Internetgebrauchs zu verstehen. Wie oben gesagt, steht jeder Vollzug menschlicher Existenz in der Not des Gelingens und Misslingens. Das Internet hat das Vermögen unsere Selbst-, Mit- und Umwelt zu bestimmen.

Das Dasein des Menschen vollzieht sich. Es ist nie gegeben und kann nur von meiner in der Welt sein aus erschlossen werden. Gelingen und Misslingen

9 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer,¹⁹2006, 2.

sind die Seinsarten des menschlichen Lebensvollzugs. Sie bestimmen unser in der Welt seins und damit auch unsere soziale Welt. Die soziale Welt ist nur in meiner eigenen Existenz zugänglich und kann deshalb nur phänomenologisch erschlossen werden. Die Wissenschaft reduziert die soziale Welt zu einem Gegenstand der Betrachtung und Forschung. Solange wir nicht verstehen, dass die soziale Welt unabtrennbar von unserer Selbst- und Umwelt ist, werden wir das Phänomen des Sozialen verpassen. Die Gleichursprünglichkeit von Selbst-, Mit- und Umwelt und ihr Spiegelspiel führen uns aber auch in einen hermeneutischen Zirkel. Wir können nur versuchen uns selbst besser zu verstehen, aber wir werden uns nie durchsichtig werden. Das menschliche Dasein ist und bleibt immer geheimnisvoll, weil es als Seinkönnen immer virtuell bleibt. Mein Lebensentwurf ist virtuell, solange ich diesen nicht in meinem Dasein vollziehe und so aktualisiere. Die Geburt ist ein Geheimnis, ebenso wie der Tod. Wir sind geboren, leiblich und sterblich und letztlich nur menschlich – vielleicht oft allzumenschlich, oder anders gesagt allzuvirtuell.

KIERKEGAARD, HEIDEGGER AND THE QUESTION OF METHOD BEHIND THE SEARCH FOR AUTHENTICITY

Introduction

71

There are four points to be noted from the very beginning in regards to the approach at hand. Firstly, the cause for such an approach rests in the notion of inseparability of one's relation to others, which is also connected to a relation one has to oneself. Secondly, the article will focus mainly on understanding the problem of leveling from the individual's point of view – i.e. from the ground up – which also applies to the path of the investigation. Thirdly, for the sake of conceptual clarity and due to Michael Theunissen's interpretational approach, the term that will be partially used to designate Kierkegaard's individual is going to be *Dasein*. And fourthly, the method, as suggested in the title, ought to be understood as a motion of thought¹. I will first start by introducing an interpretational scheme of Kierkegaard's existential dialectics and then move on to Heidegger's hermeneutics of facticity. I intend to do both in regards to the process of becoming a Self, followed by a concluding explication of what is different and what is similar in their approaches. Our main objective in the following chapter is to focus

1 Or as a way, a path (ὁδός) that is after (μετά) something.

on this very problematic notion of Kierkegaard's thought as movement, before moving on to Heidegger's hermeneutic method.

Kierkegaard's existential dialectic

The Self as a relation

“A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself: A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.”²

72

The above cited quotation from *Sickness unto Death* represents one of – if not the – core edifices of Kierkegaard's philosophy, mainly because of its elusive middle term, the relation. It is unnerving to think of a Self in this way for many reasons, one of which is its implicit aspect of becoming. Thus a question arises: Why is it so hard to grasp? It is because it narrates us as readers to think of the Self in its progression that cannot be easily grasped within a static definition, for it is rather Kierkegaard's movement of thinking that deserves our attention. On the other hand there is also the possibility of simply ignoring it's problematic nature and continue on adding new definitions. However, in this case we would aloofly disregard Kierkegaard's seriousness which is one of his best qualities and risk to continue the tradition of approaching him as a lackey of theology as well as Hegelian philosophy. Albeit Kierkegaard regards faith a sacred matter, the way he approaches the progression of faith is not through firm definitions but description coupled with despair as its inherent counterpart. If we understand progression of faith through clods of resignation encountered in existence, then we're also required to understand the structural aspect of the problem within a philosophical spectrum, maintaining the notion

² Ibid., p. 13.

that Kierkegaard's existential philosophy can provide a profound introspection of what is it to be human.

Kierkegaard's definition of a Self³ as an established relation, which is in relation to itself, can be reduced to two basic premises: 1. a will not to be oneself, 2. a will to be oneself. According to Theunissen, these two premises form together a pre-given ontological-dialectic fundament of Kierkegaard's psychological experimentation with how to become a Self. The quote which was taken out of Kierkegaard's *Sickness unto Death* will therefore present an appropriate point of departure for understanding Theunissen's explication of Kierkegaard's negativistic method regarding the interrelation of the two wills. By outlining the two premises in his work on *Kierkegaard's Concept of Despair*, Theunissen states that the Danish philosopher indeed considers both an ontological and an ontic stage of existence, regardless of Heidegger's critic of his disregard for the ontological difference. He continues stating that the crucial element that sets Kierkegaard's dialectic in motion is despair. It sets forth a negative self-relation which in its final stage becomes a negative self relation to God but only if this kind of despair assumes the quality of willing to be oneself. By doing so a self leaves behind all that it was and instead of transforming its individual pre-given existence, it makes it insist on itself, on the cost of disavowing the Creator. As a result of this motion, despair becomes a process which turns consciousness [*Bewusstsein*] into awareness [*Bewusstheit*]⁴ of what it means to become a Self, consequently coupling the demonic defiance against God with an extreme state of awareness. Ultimately it falls back to the first premise, a willing not to be oneself, which again establishes an acknowledgment of one's weakness and thus discloses one's being towards divinity – i.e. the supreme Other.

3 I would like to direct attention to Theunissen's approach of separating Kierkegaard's usage of the Self in its infinite form from the self in its finite form by designating it with capital letters. Due to the ellusiveness of Kierkegaard's terms connected to the individual, Theunissen also utilizes Heidegger's term of *Dasein* as to secure a neutrality one could operate with.

4 See Theunissen, M., *Kierkegaard's Concept of Despair* (2005), p. 17.

At this point we should retrace our steps in order to clarify just what elements are suggested in the notion of the negative Self implied by the first premise. Following Kierkegaard's stream of thought, Theunissen lays before us a tripartite cluster of related aspects of the basic premise of 'not willing'. Hence we do not will: 1. What we are as a self 2. What we are in our being human and 3. What we are in our pre-given *Dasein* which is to be understood not only as what we find ourselves but also the situation in which we find ourselves. The first part refrains to the past, the second to the future while the third refrains to our situation in the present world. Theunissen stresses the importance of understanding the constellation of 'not willing' as not only historically based or factual but also as a negative relation to what we are in our individual determinateness, to "what usually inheres in the specific difference of the human species vis-à-vis all entities".⁵ The facticity in Kierkegaard's case is herein the one in which we have to relate to ourselves in our historical particularity, as well as embracing the ambiguity of understanding determinateness as indeterminateness which is itself an additional particularity.

74

Based on the ambiguity of being caught in between determinateness and indeterminateness, Theunissen introduces an interesting reformulation of the two premises, starting with a twofold division⁶ of the first premise. On one hand we don't want to accept our pre-given Self, whereas on the other hand we want to get rid of ourselves or to put it more precisely, we want to get rid of the entanglement in the process of self-establishing. The reason why we want to get rid of ourselves as human beings in terms of motive differs from not accepting our pre-given Self, for it implies a "revulsion against the limitations of determinateness"⁷, and not only fear of indeterminateness as fear of nothingness. This brings us to Theunissen's reformulation of authentic despair 1. We do not will to be what we are. 2. We will to be what we are not. The reformulation is based on the aforementioned argument that in order to obtain despair in a willing to be oneself, we need to include the negative premise as well, because what we will to be is a hypothetical, abstract Self,

5 Ibid., p. 7.

6 The second and third point of not willing to be oneself stated above.

7 Ibid., p. 8.

a constructed self which has nothing to do with our factual existence that ought to be understood, as mentioned above, in its particular, individual determinateness as well. The 'willing to be what we are not' incorporates the qualities of the previous two subdivisions of 'willing not to be oneself': 1. Not willing to be what we are 2. Willing to get rid of what we are. The willing to be ourselves as in 'willing to be what we are not' therefore alludes to the two aspects of the self, the pre-established Self and the mundane self. Theunissen explains his step in the following:

“The willfully expropriated existence can be degraded secondarily by surrendering oneself to the determinateness of another individual or can be exalted by its self-sacrifice for the indeterminateness of an abstraction. Then it becomes clear that in despairingly willing to be a self, we simply want to be what we are not. We want to be it in a perverted form of accepting, in an appropriation not of what is our own but what is of the other.”⁸

Considering the mutual relation of the second premise to the two subdivisions of the first one, Theunissen's negative Self paradigm gives us means to understand the implicit method behind Kierkegaard's revolt against the Others, for in 'willing to be what we are not' one not only relates negatively to God but also to the determinateness of the other individual. As seen in the quotation, the inclination to lose ourselves in the other's determinateness is derived from a negative mundane relation, posited through self-surrendering or self-exclusion. Yet the real perversion of such an appropriative stance is fully realized in the notion of defiance. That is simply so because we reject that which, given the nature of willing to be what we are not, we latently want to become! What this shows to prove is that even defiance is reflected through the 'will to be what we are not' further down unto 'not willing to be what we are'. Consequently, defiance is divided into rebellious defiance – derived from 'willing the possible' as a lack of necessity and finitude – and defiance out of spite – derived from 'willing the impossible' as a lack of possibility and infinitude. Given that the rebellious kind is projected unto the one of rejection and therefore manifested within the mundane, it distinguishes itself from the latent revolt against God. The ambiguity of revolting against a heterogeneous

8 Ibid., p. 11.

society accordingly incorporates this complex heterogeneous relation between a “factual” and an “imaginary *Dasein*”⁹ while still maintaining their mutual inclusion and exclusion within social relations.

76

A valid argument against the problematic notions of Theunissen’s approach could be found in the fact that the presupposition of a pre-given Self he suggests doesn’t fully explain the means for the manifestation of a defiant state. This is due to the fact that the pre-given Self Theunissen introduces is a dialectical one and is therefore in need of a basic premise which could then give rise to a defiant state of consciousness without a presupposed “true Self” towards which one could have an incorporated relation to from the very beginning. For the sake of contrast to his interpretation of the first premise as being the *Grundsatz* of Kierkegaard’s existential dialectic method, Alistair Hannay tries to argue against this notion by stressing the second premise of willing to be a self as the leading one in understanding the structural meaning of defiance. In doing so he amplifies the theological predisposition of the pre-given Self as Christian Self. This he calls the notion of a “true Self” one would need in order to understand the form of authentic despair which comes out of willing to be oneself. Hannay argues that that Kierkegaard’s main objective is to show how any form of willing to be oneself as a way of self-improvement is correspondingly a way of accepting specifications of a selfhood in the earthly that doesn’t share any resemblance with the infinite one established by God. In Hannay’s opinion this also applies well to understanding the question behind Kierkegaard’s concept of inauthentic despair in which an individual doesn’t have a concept of spirit and accordingly cannot fully grasp the magnitude of his despair – and yet he would, albeit unwillingly, still have an intrinsic inclination towards a paradigm of a true self he could then relate to even though it could

9 Ibid., p. 12.

be a fallacious one.¹⁰

According to Hannay, the transitional nature of Kierkegaard's thought represents a deconstruction of life and all terms within it so that the person could then affirmatively "grab hold of the opportunity provided by the idea of an infinite form of the self, still abstract and negative".¹¹ The result of such a deconstruction would enable its bearer of appointing these mundane self-projects to the false selfhood whose main goal is to obscure one's weakness. He could then accordingly reevaluate his own existential situation. In this way the true self would appear on the horizon, enabling the individual to endure his human condition by accepting it anew. This also applies to the reason why Hannay opposes Theunissen's view on being aware of one's weakness or one's basic human condition by way of 'not wanting to be', why in his opinion Theunissen's model of the negative Self would render the forward motion somewhat aimless, moreover, such a motion would risk falling back into Heidegger's *Das Man* if one would have nothing to relate to when choosing his or hers life's projects in particular and in general. The second difficulty about Theunissen's model is closely related to the previous one as it concerns the question of happiness through virtue which doesn't come into perspective if one only refrains merely to negativity.

This is undoubtedly connected with the vagueness that surrounds the relation itself. It stems from the fact that the despair of willing to be oneself would be impossible without an establishment by God, understood in a theological sense of establishment. However, considering Kierkegaard's approach to the problem of Self establishment through construing self-autonomy by way of the Socratic on one hand and a theological on the other,

10 Kierkegaard's starting point can be found in his definition of "unconscious despair" where an individual unaware of his despair can only gain consciousness by a forward motion captured in the premise of willing to be oneself. By slowly willing forward and passing through different modes of despair one becomes more and more conscious of it. The counter movement of defiance follows this forward motion every step of the way, embodying different shapes of the structure of defiance such as unwillingness, reluctance, elusiveness etc. It is where progression of self-establishment begins, as well as the thwarting effect of resignation.

11 Hannay, A., "Basic Despair in 'The Sickness Unto Death'", *Kierkegaard Studies* (1996), p. 24.

presupposing such a predisposition would deem the experimentation at hand dogmatic. This also corresponds well to Kierkegaard's ambivalence in ascertaining or rejecting any proof of God, leaving his rejection of any type of system ambivalent and informal as well – or dispersed in the esthetical. It is, as Theunissen notes, as if he secretly wanted prove such an existence of God by way of “existence of despair”¹² while still avoiding accountability. Be that as it may, the scope of this article is based on the transitional character of enduring through despair alone. It is where one should start investigating if one is to understand the “how” behind the process of becoming, even though Kierkegaard throughout his psychological experimentation enables every form of despair to stand on its own as a singular example. Grøn for instance articulates Kierkegaard's experimentation as a qualification of spirit which passes through each individual figure. During its transition it makes the figure question it's self-autonomy which ultimately collapses due to its ambiguous self-involvement. This goes to show that there are two aspects of Kierkegaard's progression: on one hand we have the figures of consciousness, whereas on the other hand we have the position of the “diagnostician”¹³ who attends the “interplay between what the figure says and means and ‘what we see’”, which can also be understood as an awaken state of one's consciousness. Hence, when speaking of relation, we speak of two relations: the negative self-relation

78

12 Ibid., p. 11.

13 See Grøn, A., “The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness Unto Death”, *Kierkegaard Studies* (1997), p. 48.

and an affirmative self-relation¹⁴. Both give us a different perspective of perceiving a discontinuous battle of contrariety¹⁵ that goes hand in hand with Kierkegaard's intentions, who – as Fichte before him – deemed it important to include the negative as a way of delineating human freedom in its positive sense. The created forth and back motion gives us the scope of understanding potentiality in its embodied state – as *kata dynamin*.

The model that I chose to follow in this article is leaning towards Theunissen's negative Self, for I will try to argue that one can find a way out of falling back into *das Man* without necessarily having to rely on a positive Self but through

14 In other words trying to reach selfhood by searching for it in the finite and accordingly despairing over it, in Hannay's opinion, originates simply from the fact that one shouldn't search for selfhood in the earthly but in the eternal. His despair over the worldly is correspondingly also the despair over the eternal, whereas his weak human condition emerges as a residuum from a disoriented will. Relying on Kierkegaard's thoughts from *The Sickness unto Death* Hannay states that "one firstly becomes conscious of being something or other, though of course not the same thing – let us call it a self – distinct both from others and from the enviring world." Once this state is established one becomes "conscious of oneself distinct from any other and from the world," which means that "it is impossible to be numerically another". In conclusion, "the project of getting rid of oneself by becoming another is therefore no longer possible, and indeed is seen to have been impossible all along". Based on Hannay's interpretation, what leads a factual self in despair is, as opposed to Theunissen's interpretation, a fear of indeterminateness caused by the impossibility of becoming another, i.e. escaping death. See Hannay, A., "Basic Despair in *The Sickness Unto Death*", *Kierkegaard Studies* (1996), p. 26.

15 It brings us to the back and forth motion, captured in one of Kierkegaard's famous examples from *The Sickness Unto Death*, where he introduces the motto of a power hungry person, allegedly Caesar Borgia: "Either Caesar or nothing at all." If one were to adopt Theunissen's view, the pre-given dialectical fundament enables the constellation in which Caesar doesn't want to be Caesar because he implicitly doesn't want to be what he is although it seems as though he does. He is in a way being held back from becoming Caesar by the negative self, which inherently deconstructs his every effort of trying to be himself as he's progressing in time and ultimately progressing towards his death. This gives us reason to conclude that the possibility of seeing one's human condition or situation is derived from a perverse act of defiance against the force that made this condition possible. Therefore the weakness of Caesar's human condition lies in the condition itself. On the other hand if we were to speak of a pre-given self as an established one an individual could relate to i.e. a Christian Self, then we also get a different model of defiance, where the reason behind Caesar's despair over himself and the reason why he's trying to get rid of it lies in the fact that he shouldn't have been attempting anything in the way of mundane projects at all.

a self-relation *via negativa*, given that our point of departure is particularly connected to a version of despair Kierkegaard firstly writes about in *The Present Age*, although he formulates it in *The Sickness unto Death* as the type of despair characteristic for *the petit bourgeois*. This type of despair is nor authentic nor inauthentic but a motionless state of spiritlessness, a form of indifference which betrays any form of activity and interest and “leads possibility around imprisoned in the cage of probability” that remains ignorant of any kind of selfhood. Kierkegaard defines it as a modern form of self-satisfaction because it thwarts the choice of either becoming or not becoming – or willing or not willing for that matter – and accordingly remains undifferentiated throughout. This form of indifference, alongside Heidegger’s phenomenological understanding of the qualitatively similar point of indifference which he named “averageness” or *Durchschnittlichkeit*, will give an interesting approach to understanding social phenomena the individual encounters within the concept of *das Man*.

80 Moreover, the comparison of the two will provide us means to understand the similarities and differences between the two approaches as well as attaining a scope of defining social relations. In order to do so we should firstly turn to the pages of *The Present Age*.

Kierkegaard’s depiction of leveling in the *Present Age*

As we already outlined Kierkegaard’s method in the introduction, it is now time to denote just how it resonates in his depiction of leveling. According to Kierkegaard’s introductory observations in regards to the contemporary social order of things, modernity lost its ethical posture as it knows only an imposed reflection void of inwardness, which he appropriately defined as a state of “moral resentment”¹⁶. As expected, Kierkegaard doesn’t try to develop a grand scheme of human relations or a model of how they should be carried out but rather begins by emphasizing the importance of inwardness within inter-individual relations, starting with everyday discourse composed of

16 Ibid., p. 21.

oppositions. He warns his reader that inasmuch an individual doesn't obtain a certain ethical fortitude all discourse becomes a colorless cohesion of opposites, rendering any relation between opposites exchangeable with another relation. In this sense, if one were to generalize the effect of leveling then it would be more suitable to speak about a group of misguided individuals rather than a society, for lack of moral inwardness is what generates a loss of self-direction in its individual relation which passes on to relation to others. The individual whose passion no longer possesses the power of distinction therefore loses himself in a collective enthusiasm and ethical relativism empowered by gnawing reflection. As a consequence, "understanding" and "understanding", in the words of *Vigilus Haufniensis*, become two distinct things.¹⁷

A manifested discrepancy within understanding is also closely connected to the issue of reflection and communication in Kierkegaard, considering that there is a difference between primary reflection and a double reflection – or reduplication. Whereas primary reflection rests upon what is immediate, a double reflection occurs because of the instability of negation bestowed upon immediacy by primary reflection. In terms of communication, the first reflection will serve as a starting point for a direct communication within the public language: stating objective truths, asserting different issues within the public domain, using phrases everyone can relate to etc. while still failing to acknowledge the position of the communicator, our own as well as the one of the other. On the other hand, the second reflection is the one that reveals the communicators relation to the idea he or she represents¹⁸. The loss of a sense

17 Whilst understanding inwardness means that one must be aware of how to understand it, understanding by way of reasoning and reflection neglect the how. Thereby, to understand what you're saying is one thing but to understand yourself in the spoken word is something completely different. The more concrete "the content of consciousness is, the more concrete the understanding becomes, and when this understanding is absent to consciousness, we have a phenomenon of unfreedom that wants to close itself off against freedom." See Kierkegaard, S., *The Concept of Anxiety* (1980), p. 142.

18 However, a double reflection doesn't mean a formally inclined Hegelian double negation but a reflection of one's reflective state that's designated by a lack of coherence when negating something we're manifestly a part of and not a reflected lack that projects itself unto the other and then being drawn to the other as an attraction set forth by an initial repulsion.

of immediacy imposed by “gnawing reflection” thereby leads to an association of unreal individuals who function as a whole, yet without understanding what it means to be whole. This created abstraction thus generates a reality of its own, separating the individual from his concreteness and thereby paves the way to a superfluous servitude to a common ideal and a creation of the public, “a monstrous abstraction, an all-embracing something which is nothing, a mirage”¹⁹. In this sense it’s made out of “individuals at the moments when they are nothing,” thus “a public is kind of gigantic something, an abstract and deserted void which is everything and nothing”²⁰.

82

The call for inwardness appointed by Kierkegaard’s words leads us to the hidden motif of the essay itself. The given reciprocity, which at first glance appears as a populist narration of the designated reader, conceals a deeper sense of relation that could be conceivable by starting with the one between the individual and the Public. However, based on the suggested interpretation, we should also bear in mind the introductory scheme of the two basic premises that are closely connected to the problem of lost inwardness and the separation from society which represents a first step into regaining it. Starting with the motion of negativity produced by despair over something worldly in particular which is also known as despair of finitude, we can see that it passes onto despair over the worldly *in toto*, - in our case the world as the universal public domain. The second phase of despair of weakness then culminates into despair over the eternal. Given that there is a conversion between progression and resignation in becoming, one could argue for a hidden correlation between the factual and the eternal Self, meaning that the despaired will of wanting to be oneself in the eternal actually despairs over the worldly. If we follow Kierkegaard’s perilous dialectic path, we realize that this could be the reason behind an individual’s defiant state, for his selfhood is through self-revulsion in the mundane somehow deflected unto the rejection of its infinite form and then turning it back into the worldly. As a positive consequence of this odd conversion, the same nihilistic process can provide individuals with the possibility of gaining an authentic way of how they conduct themselves. In Kierkegaard’s own words from *The Present Age* that he appoints to the youth, it can “become the starting

19 Ibid., p. 23.

20 Ibid., p. 36.

point for the highest life – for them it will indeed be an education to live in the age of leveling²¹; for the leveling process is futile when it comes to eternal truth and a commitment to embrace oneself. One could interpret this possibility of a new beginning by stating that even though the Public presents a heterogeneous middle ground, the task consequently falls unto the individual to make himself concrete again starting with his own ambiguity and not to pass the burden of responsibility back unto the Public. Furthermore, in an act of defiance in its mundane aspect, caused by ‘willing to be what we are not’, we not only negate the other i.e. the other we do not become, and therefore gain awareness of ourselves, but consequently affirm the other in his or hers difference – or better yet, a difference in particular determinateness which, at the point where we gain awareness of our own ambiguous situation, becomes indeterminate as well. It is due to the fact that in order to defy, one needs to defy “something” or “someone”, although this “something” or “someone” remains unknown to us an unknown oppressive force that only seems as determinate. Subsequently we once more gain awareness of ourselves in our indeterminateness. Yet this point can present a new beginning and not merely a trigger for further revulsion of oneself or even enclosing oneself to resignation. The given reciprocity also goes to show that even though it appears at first glance that the manifested defiance is an act of volition, a second look reveals that it is caused by self-surrender derived from our own revulsion of self-determinateness which then finds itself in an ambiguous relation to the other. In this double movement of self-revulsion and defiance, one is given an intriguing position within a social order where the quest for self-establishment is at its beginning; a beginning that, interestingly enough, is a new possibility of approaching the other and attempting to close the distance through being aware of it.

Defiance as rebellion is tightly interwoven with separation [*udsondringen*] of the individual from society which represents an initial differentiation from “the others” as well as an initial realization that one actually has a Self. The social phenomena Kierkegaard writes about in their vulgar sense, namely: talkativeness, formlessness, reasoning, superficiality, flirtation all have an inherent common denominator which is the lack of the ethical as in appropriating oneself in being with others. Appropriation understood in this

21 Ibid., p. 37.

way is a calling for consciousness that is ethical but in a sense that it goes beyond what we understand as ethics in a normative sense. It rather opens before us a question of second ethics that is not to be understood within a socially established system of values that need to be reflected and absorbed from the outer, because it has more to do with the position of the communicator and that which is inner. According to Grøn, reflection itself thereby represents a “diagnosis of the present age”²² that needs attending to. In connection to immediacy, one could start considering the possibility of a second immediacy “which is not dissolved by reflection, but an immediacy after reflection and maybe an immediacy through reflection”, given that the relation as such deems the understanding of immediacy as interrelated.²³ Communication understood as impartation therefore rest on the notion of how we take part in sharing what we know with others. And that is, as Kierkegaard himself admits, an enormous difficulty. In the *Postscript*, Kierkegaard concisely formulates this difficulty, stating that understanding “extreme opposites together” is only a first difficulty, whereas “existing,” in order “to understand oneself in them”²⁴ is where one finds true difficulty.

84

So far our main goal was to outline the stream of thought building up to what Kierkegaard appoints the term leveling and what can become of it. Seeing that we started with the notion of separation but did not venture further into the fine differences one can find in Kierkegaard’s definitions of the demonic,

22 Grøn, A., “Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy”, in *Immediacy and Reflection in: Kierkegaard’s Thought*, (2003), p. 87.

23 The point of departure for Kierkegaard’s negativity is accordingly an ambiguous existential constitution of man and the world which surrounds him in his historical situation. It sets forth a series of theses and antitheses which cause a state of *kenosis*, a cleansing of the mind and of its content, concepts and categories. In other words, following the dialectical motion of Kierkegaard’s thought gives us the means to say no to that which we would normally say yes to. This reopens the possibility of qualitative distinction within the individual whose true virtues are then shown by the practices which embody them. One could argue that this is the very core of Kierkegaard’s philosophical definition of the Self as a relation which needs to be diagnosed in order to obtain its inner nature. However, one should practice caution as not to fall into motionless cohesion or into antagonizing the other. Why both extremes represent a deviation from a relation that tries to posit the universal as the particular in a Kierkegaardian sense.

24 *Ibid.*, p. 354.

we should rather try and widen the problem of separation and leveling by attending Heidegger's existential analysis of the world, while trying to confine our inquiry to its second definition from *Being and Time* as that in which a *Dasein* lives, namely in its *existentiell* or ontic meaning. In this way, we may gain an appropriate focal point from which we could accordingly compare his contribution to the problem introduced in the initial chapters.

Heidegger- Hermeneutics of Facticity

Before giving an answer about what exactly is meant by the concept “hermeneutics of facticity” in his lecture from 1923 titled *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Heidegger lays out a summary of its previous meanings that all on their accord revolve around the relation between communicating and understanding through the act of interpretation [*hermeneuein*], bestowed upon man through the figure of *Hermes*, who represents a passageway between mortals and the gods. Starting with Plato's *Sophist*, an interpreter is the one who “communicates, announces and makes known to someone what another means, or someone who in turn conveys, reactivates this communication, this announcement and making known”.²⁵ An interpreter is therefore like a poet a herald of the gods as well as herald of heralds living amongst mortals. In *Theaetetus* the main characteristic of interpretation becomes the “expression of differences” or a making “explicit of differences in addition to and in relation to what is κοινόν (common)” making “known of the being of a being in its being in relation to ... (me)”.²⁶ In Aristotle Heidegger finds ἐρμηνεία as διάλεκτος, a “discussing the world as we go about dealings with it”²⁷, which serves as a way of factually actualizing λόγος, making beings accessible. Later in *Being and Time* Heidegger refrains to the Aristotelian understanding

25 Ibid., p. 7.

26 Ibid., p. 7.

27 Ibid., p. 7.

of *kategoreisthai* as assertion²⁸ or to be more exact a way of asserting being itself. Understood in this sense λόγος is regarded as a way of unveiling the possibility of truth – that which was previously concealed. With Augustine, hermeneutics became a way of comprehending the word of God through a vivacious reading of the Scripture, through piety and strong belief that served as a way of confronting the ambiguity of different occurrences that took place within it. Afterwards it evolved into a doctrine about the conditions, the means, alongside communicational and practical aspects of interpretation. In short, it became a technique of understanding which found its way into Schleiermacher and Dilthey both of which understood it as “the formulation of rules of understanding” a “technique of interpreting written records”.²⁹

86

All of the above occupied Heidegger’s thought in one way or another as he struggled with Dilthey’s epistemological approach in particular. His intellectual struggle led him to seek refuge in Luther and especially Kierkegaard. If we now maintain the notion that the term hermeneutics represents a way of interpreting that which was written or that which was already there i.e. pre-given, then one could perhaps see why Heidegger’s conceptualization “being-there” aspect of *Dasein* came to realization by a through reading of Kierkegaard’s work *The Present Age*, even though the ages they’re speaking of are separated by more than a century. One of the “sparks” Kierkegaard gave Heidegger in his development as a philosopher lies in understanding *Dasein* in its immediacy and historically funded “awhileness” through the notion of forehaving [*Vorhabene*] understood in our case as the pre-given. Moreover, in his lecture on *Hermeneutics of Facticity* Heidegger refers to Kierkegaard’s *Journal (4-15-1838)*, arguing that “the forehaving is not something arbitrary and according to whim« and that »life can be interpreted only after it has been

28 »The Greek *kategorein* meant ‘to speak against [*kata-*], charge, accuse [someone with/of something]’, originally in the ‘assembly [*agora*]’; *kate-goria* means ‘accusation, charge’. Aristotle used *kategorein* as ‘to predicate, assert [something of something]’, and *kategoria* for ‘predicate’, especially the most general predicates or categories.« See Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*. (1999) p. 22.

29 Ibid., p. 11.

lived« maintaining Kierkegaard's notion that »Christ did not begin to explain Scriptures and show how they taught of him until after he was resurrected«³⁰. What this provided Heidegger's hermeneutics is an pre-interpretational scope that one could question *Dasein's* entanglement in the ontic by attending the how of its anticipatory coming to itself. In its constitutive phenomenological sense the pre-given could therefore be understood as the pre-conceptual. As a result of this implementation of Kierkegaard's thought Heidegger's ontology of hermeneutics engulfs the negativity of facticity understood as one's own "how" of being in correspondence to the "afactual" character of being. Heidegger

30 Ibid., p. 13. However, Heidegger's understanding of Kierkegaard implies a strong theological scope, whereas Kierkegaard, by way of existential dialectics, confronts the Christian tradition with the Greek paganistic thought and therein reopens it to questioning – specifically in *The Concept of Anxiety* and *The Sickness Unto Death*. Heidegger himself comes to similar abbreviations in his text on *Phenomenology and Theology*, by stating that the difference between a theological approach and a philosophical approach, is that theology reduces pre-Christian existence to a theological system while phenomenology includes it as something which is already there. In this sense, the pre-given is not only connected to the resurrection of Christ but also to that which was prior to it. He does this by stating that theology is because of its ontology, its positum, an autoreferential scientific approach that approves belief by submitting it to religion understood as Christian ontology. In a theological perspective, it is only in this way that a *Dasein* is able to acknowledge his or hers historicity and individual existence i. e. by accepting Christian *ontology* and the belief in God that it presupposes. In Heidegger's view, this makes theology a practical science and a historical science at the same time. He then proceeds with the notion that theology needs philosophy as a "corrective" in order to transcend pre-Christian existence, it needs a philosophical pillar to rely on, a terminological structure which includes the presence of pre-Christian existence. So regardless of the fact that theology functions only through Christian ontology it cannot exclude pre-Christian existence, the preontological, but is forced to include it.. The destruction of history of ontology in Heidegger's case therefore includes both worlds, the one of Greek cosmology which regards the subject as substance and the Christian world of the spirit, which is itself caught in between this world and the next. A synergy of both gave Heidegger a way of construing a *Dasein* which needs no presence of divinity, be it a paganistic or a metaphysical version of one. It needed only its innerworldly factual existence, later defined as *Dasein*. Given Kierkegaard's similar critique of theology as a science from *The Concept of Anxiety*, one can only wonder why Heidegger confined Kierkegaard to theology alone. See Heidegger, M., »Fenomenologija in teologija«, *Phainomena* III/9-10), Nova revija, Ljubljana (1994), p. 85.

thereby introduces the preontological as the pre-given, which he then inserts in the quest for the same immediacy, the facticity of “one’s own”, from which he initially departs. Heidegger’s hermeneutics is therefore »the task of making the *Dasein* which is in each case our own accessible to this *Dasein* itself with regard to the character of its being«. It is a way of »communicating *Dasein* to itself in this regard, hunting down the alienation from itself with which it is smitten«. Heidegger then concludes by writing that »in hermeneutics what is developed for *Dasein* is a possibility of its becoming and being for itself in the manner of an *understanding* of itself«³¹. The questionability of *Dasein*’s self-understanding is then transferred to the questionability of the world itself, which Heidegger captures in a trifold questionare that later endures through all drafts of *Being and Time*: What does »world« mean here? What does ‘in’ a world imply? How does ‘being’ in a world appear? When combining both questions, the one of *Dasein* and the one of the world, we come to the reason why Heidegger’s deems modernity as the starting point of his investigation, for it is in the particular sense of the everyday where *Dasein* moves, carries along in proximity to the pulsing effect of the Public which co-defines the character of its curiosity, care an ambiguity, in short its having itself there.

88

Correspondent to the *existentiell* aspect of becoming a Self, Heidegger’s reading of the two was also powered by the quest for accentuating the importance of the relation between thought and object which he redefined as *Gegenstand* and not the objectivistic-regional aspect that was handed down by history of philosophy. Accordingly, that becomes another reason why the ontological is “rooted”³² [*verwurzelt*] in the ontic. The thinker must first question himself whether or not he is existing before attending to the question of being. However, it is the same reason why facticity should not be understood, as Heidegger accentuates in his lecture, as “experience [*Erlebnis*] in the sense

31 Ibid., p. 11.

32 »Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell, d. h. ontisch verwurzelt. Nur wenn das philosophisch forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.« See Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1977), p. 19.

of an isolated act” for it is not an “artificial extract, as it were, from life, to be so-called ‘straightforward’ or ‘plain experience’ [*Erfahrung*] in which what is experienced is in turn supposed to unlock the meaning of the being-there of things and of reality in general.” The quest for *Seinsverständnis* is therefore correspondingly a quest derived from the notion of *Befindlichkeit*, although the first is connected to truth of being – as its “whatness” [*Washeit*] – while the latter is concerned with one’s mood – as the how of becoming. If we merge both together into one scope we get »a formality seeking to accommodate itself to the intentional dynamics of the phenomena that phenomenology wishes to articulate«.³³

Our objective in the following chapter rests in the second aspect of Heidegger’s project of *Being and Time*, although it touches upon the question of becoming behind the quest for the afactual character of being. The reason why lies in the previous statement that a connection between a subject and an object cannot be resolved via formality, only by a sense of being-in-the-world. Inasmuch Heidegger’s quest for truth is closely interwoven with the question of becoming a Self, one cannot start disclosing oneself to truth without first attending one’s own existential situation, for a “concept is not a schema but rather a possibility of being, of how matters look in the moment”.³⁴ In other words, becoming a Self is not a static state of being but a project caught in between life and death, never finished, always in motion, a notion one should consider when thinking of a concept. Heidegger’s main concern lies in grasping possibility as such, the “being there” of a particular *Dasein* and its main characteristic of being as being.

Heidegger’s *das Man*

Heidegger proposes a phenomenological angle to understanding the reciprocity between an individual, a *Dasein*, and the public, to which he appoints the definition: *Das Man* or *the They*. This third person pronoun refers

33 Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993), p. 219.

34 *Ibid.*, p. 12.

to both sexes, be it a singular or a plural force. By adding a neuter definite article and capitalizing the initial letter, Heidegger turns a pronoun into a noun that determines the singular *Dasein* as being with another. It could also be translated as the *Nobody* or *the One*, making the singular expression of ‘I am’ move through all of the specified modes. Similarly to Kierkegaard, Heidegger has arguably a complementary understanding of the public as being something abstract, a phantom, to whom all of us refer to, when being called upon to think as individuals, but yet he depicts it as something which was already present before an individual came “to be”. His way of approaching the question of individuality is based on the aforementioned existential that he construed as “Being-in-the-world” [*In-der-Welt-sein*] which means that an individual *Dasein* has no immediate reflection of what it is to ‘be’ amongst other individuals, “Dasein-with” or *Mitdaseins*. In this sense:

90

“*Dasein* does not mean an isolating relativization into individuals who are seen only from the outside and thus the individual (*salus ipse* [myself alone]).’ Our own’ is rather a how of being, an indication which points to a possible path of being-wakeful.”³⁵

An individual is rather “thrown into existence” or thrown into facticity – into the *Da* – which Heidegger defines as “*thrownness*” or *Geworfenheit*. A *Dasein* thus has no distinction, with the help of which it could then differentiate itself from the collective. Quite the contrary, Heidegger’s *Dasein* is rather thrown into a mode of projecting, a state of *mimesis* that is likewise passed on to projecting one’s self projects. To live on principles set by the public is therefore a way of giving in to the idea, a close synonym of *eidōs*. Heidegger considers this *modus vivendi* as essential to the being-in-the-world of a *Dasein*. Formlessness, which Kierkegaard understands as a lack of meaningful content, is in Heidegger’s case an existential given to an individual’s modus of being, which again is not just a depiction of nihilism but a turning point in which an individual can grasp formlessness as very origin of formalizing and return to *das Man* anew leaving only a *Dasein* to be senseful or senseless, maintaining

35 Heidegger, M., *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* (1999), p. 8.

the notion that the entities disclosed can be appropriated in understanding or can remain within non-understanding.

The border between understanding and non-understanding represents the point when Heidegger's introduces the motion of negativity within a social context. Namely a *Dasein* emerges or falls from *das Man* in what Heidegger calls "the falling" or *Abfallen* which represents the negative of familiarity of the 'there'. It causes a feeling of "uncanniness" [*Unheimlichkeit*] as the opposite of what is – or was – familiar to it, rendering everything strangely unfamiliar. A *Dasein* becomes lost to itself. The falling could be understood in the same sense as Kierkegaard's separation from the universal, as it presents an initiation into the possibility of gaining a Self. Correspondingly, the account for anxiety as a sense of groundlessness in Heidegger's case thereby responds to Kierkegaard's account for anxiety³⁶ as "dizziness of freedom, which emerges when the spirit wants to posit the synthesis and freedom looks down into its own possibility".³⁷ By falling out from the oppressiveness of *das Man*, a *Dasein* gets a sense of nothingness as such by which it becomes lost to itself and has no choice than to turn back to the nothingness to which it's accustomed to – to a something which is nothing, again, *das Man*. Heidegger's calls the act which supports the leveling effect a "fleeing back" into *das Man* which closes the circle by falling back into the world, a motion he enwraps with the term *Verfallenheit*.. Speaking from a methodological standpoint, a *Dasein* never leaves *das Man* by relating to infinitude in order to reform itself into an authentic existence, for Heidegger chooses a specific path. Falling on an ontic level designates a state of

36 Although we haven't payed attention to Kierkegaard's concept of anxiety, the given analysis of despair, also undersrood as the final anxiety, has more to do with the movement of thought connected with separation than the existential term itself, considering that Kierkegaard's existential concepts aren't supposed to be conceptual in a strict sense.

37 Kierkegaard, S., *The Concept of Anxiety* (1980), p. 61.

Befindlichkeit, a hermeneutic state of inward consciousness of one's situation³⁸. The 'falling off' puts an individual in a situation where he can realize that he had already been at a crossroad between authenticity and inauthenticity. This close relation between an undifferentiated *Dasein* and its particular "dwelling" in the world, characterized by "eachness" or *Jeweiligkeit*, coupled with the concept of *Jemeinigkeit* as its complementary "mineness" serves as a common ground where Heidegger tries to weave the close relation between "eachness" and "mineness", a *Dasein* and a Self. The concept of *Einebnung* or leveling, more precisely 'the leveling out' of a *Dasein* is accordingly so a plunge back into averageness or in other words: a plunge into inauthentic existence which incorporates all of the aforementioned structures of *Verfallenheit*.

92

In Heidegger's main quest for revealing being, the state of *Befindlichkeit* serves as a substitute for a Husserlian *epoché*. This way an individual *Dasein* tries to counterweigh a quasi-situational character of the falling which covers up facticity by holding it in life's locations or circumstances [*Lagen*]. Contrary to this a re-established state of consciousness gives a *Dasein* the capability of a renewed circumspection by attending the relation of how we perceive everydayness, accordingly dissolving the fascination with the world. In this sense, a connection between a subject and an object cannot be resolved via formality, only by a sense of being-in-the-world. The negativity of falling applies especially to Heidegger's view on the Cartesian *cogito* which similarly to Kierkegaard's account lack grounding in *pathos*, although the German philosopher pushes this issue even further, up to the point of juncture between the two objectives of his formal ontology. His pursuit of undermining the *cogito* is based on the fundamental existential of care [*Sorge*] which in his early thought served as a designator of consciousness itself. Caring for one's being is the existential fundament of Heidegger's thought, whilst for Kierkegaard, who himself also formulated his view on care by reading Augustine, defined

38 Whilst on an ontologic level it designates "individuation" [*Vereinzelung*] of a *Dasein*, accompanied by the attunement [*Grundstimmung*] of anxiety which, in spite of its psychological intermediacy throughout *Being and Time*, becomes an ontological fundament in its final stage.

care [Bekümmerng] as a call for persistence and patience in one's mundane life and therefore doesn't reach far. Heidegger on the other hand tried to close the distance between thinking and care. His step exemplified an attempt to try and close the gap between theoretical and practical philosophy, for the ontological concept of the subject characterizes not only the selfhood of the 'I', but the constancy [*Beständigkeit*] of something that is always already present at hand. Thinking thus becomes somewhat strongly related with concern, as in acquiring something that is "present-at-hand" [*Vorhandenheit*]. As a consequence of Heidegger's interpretation only a loss of one's world – or in this sense loss of that which is present-at-hand – a loss of a relation between a subject and an object is also the origin of thought itself. Heidegger defined this as the "obtrusiveness of ready-to-hand" [*Zuhandenheit*]. The present-at-hand is therefore a deficient mode of ready-to-hand, as is superficial reasoning the deficient mode of a rifted being. Empty philosophical reasoning tries to obscure the existential gap of nothingness, because an individual *Dasein* is not aware of its inauthentic being-in-the-world. Instead of embracing one's being, an individual *Dasein* tries to cover it up by pushing further into fallacy.

Unfamiliarity is therefore, as Heidegger notes, "not merely something occasional, but rather belongs to the very temporality of the world's being encountered". Once the familiarity of one's surroundings is disturbed and "this disturbable familiarity is what gives to the contingent 'otherwise than one thought' the recalcitrant sense of its there".³⁹ One can see just how the notion of distancing from *das Man* by saying "I am" is thereby strongly correlated by leveling itself, as it is a "*potentiality-for-Being*, as one which is in each case *mine*" making it "free either for authenticity or for inauthenticity or for a mode in which neither of these has been differentiated."⁴⁰ A *Dasein* is therefore constantly on the verge of turning into a mode of authentic existence, because it is already individualized by its fallout and has the ability of owning up to what it essentially is – or always has been. In a pre-given sense, a *Dasein* has already understood itself in its own existence.

39 Heidegger, M., *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* (1999), p. 77.

40 Heidegger, M. 1962: *Being and Time* (1962), p. 232.

Between Kierkegaard and Heidegger - a distinction in relation

There are many similarities and differences in the way Kierkegaard and Heidegger understand the relation between the singular and the universal, the individual and the public. Much of the critique of Heidegger, as well the one he appointed toward Kierkegaard, revolves around the ontological difference i.e. the *existentiell* and *existential*, whereas our inquiry moved along the line of the *existentiell*. Given our point of departure, the existential schema presented by the German philosopher differs from Kierkegaard's in one crucial aspect. Heidegger's existentiality is characterized by an all-encompassing proposition that *Dasein* in its being is concerned⁴¹ only with its being and as such finds itself on the verge of owning up to what it essentially is or was, an authentic Self, even though it remains undifferentiated during its process of becoming. Accordingly it remains in a close relation to its own possibility. This way of understanding self-determination differs from Kierkegaard's, inasmuch Heidegger tries to surpass the idealistic model of self-reflection by positioning facticity as a ground zero. Heidegger's step leads to three important differences.

94

The first difference lies in the consequence of disregarding the second premise which can be found in the lack of Heidegger's account for fleeing. Why does a *Dasein*, given that it experiences its own possibility, decide to flee from its utmost possibility? In Kierkegaard's case, the burden of fleeing falls on the second premise which causes a *Dasein* to close in its own world, a state also known as the demonic "enclosing reserve" that represents an internalization of separation. The enclosing reserve is characteristic for the demonic self fleeing from freedom – when freedom becomes unfreedom. It is where Theunissen asserts the first premise as the one thwarting the second will to establish oneself independently from the first one. If one were to apply the model of a negative Self unto the model introduced by Heidegger, then we would have to start with Kierkegaard's premise of not willing to be oneself

41 In reference to Heidegger's implementation of the existential as Care or *die Sorge* or *die Bekummerung*.

which Heidegger dully implements in to his own thought, but in doing so he doesn't hesitate to overlap the premise of desperately wanting to be oneself as its counterpart. Instead, Heidegger insists on a model of a heroic *Dasein* that stands in front of pure possibility. As a consequence he sets in motion a model of authenticity based on necessity and finitude, leaving no space for self-establishment through a negative relation to the mundane other, a relation driven by willing necessity and finitude, as well as possibility and infinitude. In Heidegger's case the willing to be oneself thereby precedes the above mentioned dialectic between willing to be and willing not to be oneself. This leads to a state of being where, if I quote Theunissen, "even when we don't want to be ourselves, we still want to."⁴²

Secondly, there is also a difference in understanding the relation of being 'in between'. In Kierkegaard's case the 'in between' or the inter-essential is based on a relation composed of contrarities and the relation to that which made this relation possible – in terms of particular historic immediacy, a pre-established Self. Becoming as action represents a movement of the basic relation and as a third part of it turns it a trichotomous one, whose structures we tried to explicate in the previous chapters. Although both philosophers operate with relation, the one Kierkegaard carries into effect is ultimately in need of action, a choice. Even though what can be found hovering over it is an awareness of freedom, a notion I argued for in this contribution, it is still crucial to actually choose. The inter-essential therefore doesn't refer only to a situation but also a direction or a path of one's choosing. It serves as a reminder that our task in attending the how of Kierkegaard's written observations from *The Present Age* must be defined from a "universal standpoint, the final consequences of which can be reached by deduction, a *posse ad esse*, and verified by observation and experience *ab esse ad posse*".⁴³ On the other side, Heidegger's understanding of in-between can be understood in two different modes, first of which is a primordial being between life and death. Secondly, the between could be understood as a relation of a *Dasein* and the World. Given that their mergence

42 Theunissen, M., *Kierkegaard's Concept of Despair*. (2005), p. 27.

43 Ibid., p. 12.

as well as a divergence does not presuppose a synthesis, it does not presuppose a sense of property as well, a notion that would render a *Dasein* a subject. Given the explanation of the hermeneutic circle, a *Dasein* is a being of the between, and dully incorporates the ontological difference. As such, the phenomenological goal of observing social phenomena through its hermeneutic situation again divides into the two closely related aspects of Heidegger's phenomenology we mentioned in the previous chapters. The first goal of grasping existentiality is to maintain a circumspective distance, rendering existentials as formal indications [*formale Anzeige*]. As a second result it provides circumspection [*Umsicht*] into the way an individual *Dasein* observes its everyday life in the world that surrounds it. However, in the aspect of the *existentiell*, the formal indication could also be understood as a substitute for the ethical choice we find in Kierkegaard. It is a formal choice without specific content, based on a horizon of choices which comprehend each and all of *Dasein's* situations and subsequently its determinateness.

96

Thirdly, whilst the German philosopher renders the ontological difference crucial to his analysis of *Dasein*, if we refrain only to the ontic stage of existence, we may well see that Heidegger neglects the importance of negatively driven differentiation through an act of defiance⁴⁴ toward a pre-given Self which would consequently differentiate a *Dasein* even on an ontic level and provide means to a negatively established relation towards the other *Dasein* understood as seeing the “the exception” that “arises in the midst of the universal”⁴⁵ or in Heidegger's case, the historical. Heidegger's leap toward the ontological condition of any ontic self-discovering or disclosedness [*Erschlossenheit*] by way of ontological disclosure [*Entschlossenheit*] thereby places *Dasein* in the world in a way that that it meets up with itself in a worldly manner in ‘the there’ it is encountering. Care somehow decreases in its intensity and dissolves into the everydayness in a straightforward manner, pointing towards another side of care known

44 The only notion of defiance one could argue for in Heidegger's case could be found in the element of obtrusiveness, although it is predominately connected to a *Dasein's* separating from its own involvement in the world.

45 Kierkegaard, S., *Fear and trembling/Repetition* (1983), p. 226.

as carefreeness which in Heidegger occurs in a pre-given sense as well. Here one can argue for an ethical dimension in Heidegger's thought and rightfully so as it represents an openness of being with another *Dasein*. However, from a methodological point of view, observing the other only through the scope of possibility one ultimately renders the other as a doublet of the Self which differentiates itself only through its own self-differentiation⁴⁶. The difference between *Jemeingkeit* and *Jeweiligkeit* hence represents one of Heidegger's many unresolved questions in the project of *Being and Time* and ground for numerous critiques.

Conclusion

Kierkegaard's nature as a writer and not just a philosopher establishes a different kind of a pre-given immediacy, a phantasmagoric sense of *Geworfenheit*, and a directness which contains more imagination and wit that reaches beyond or rather through formality. Therefore, one could argue against Theunissen's interpretation of the Self as a dialectical fundament by pointing out that Kierkegaard does not start with such a theoretically ontological predisposition but rather expresses it self-evidently through his writing. However, Theunissen's detailed analysis of Kierkegaard's dialectic method served us well in our inquiry and should not be discarded for its overly formative nature, as we are indeed dealing with a double relation of the Self. In *Kierkegaard's Negativistic Method* as well as *Kierkegaard's Concept of Despair*, Theunissen even acknowledges the phantasmagoric quality of Kierkegaard's philosophy, especially in regards to the self-determination of a Self which is caught between finitude and infinitude. In its captivity, it consequently reflects its own being out of determination by way of fantasy as well. It is due to the constant suspension of a synthetic unity⁴⁷ of the Self which provides a tripartite constellation of faith, reflection and fantasy that are all closely interwoven. Thus the only aspect we can take for certain is that Kierkegaard departs from

46 As self-mediated, due to the way Heidegger understands *φαίνεσθαι*.

a poetic ambiguity which sets forth an elusive dialectic motion that makes it almost certain it is neither ontological nor formally negative. His poetic nature also applies to the use of oscillating terminology, especially if we consider existential terms such as despair, anxiety, fear; all of which present a different context to the one Heidegger introduces with his more phenomenological approach, where anxiety prevails as an ontological fundament, a constituent of one's existentiality that firstly accounts for ambiguity but then overlaps it by understanding it as an obstacle which serves to point toward a decisive nature of *Dasein*.

98

Considering all of the above, it is still more accurate to refrain to the aspect of being thrown into existence as such and start one's inquiry from there – while still acknowledging the contextual differences. In other words, the point of departure in Kierkegaard's case should start with a question about one's human condition, given the fact that it is not defined by a fundament one could build upon but rather by a pre-given relation which cannot be avoided. Adding the notion of separation could respectively establish an aspect of questionability that ought to be maintained throughout as a deconstructive measure in obtaining a methodological aspect to "informalities" found in Kierkegaard's philosophy of existence and its concepts. Given that neither Heidegger's ontology approves of aprioristic terms nor a completed ontological unity, as he presupposes a deconstruction of the Self by way of withholding (ger. *Aufenthalt*), this aspect of questionability could also serve as a common ground where one could further investigate the relation between Kierkegaard's and Heidegger's philosophy, a relation which inherently operates with the negative notion of separation, self-interpretation and hermeneutic communication. It is also noteworthy that the usual scholarly critique appointed towards Heidegger from a Kierkegaardian perspective, deeming it a form of aesthetic metaphysics, and vice versa, naming Kierkegaard's thought onto-theological, would do much harm to such an inquiry. The methodological distinction I argued for here is based purely on differentiation through stressing the aspect of a negative relation derived from separation and defiance and a movement of thought that operates through separation and self-projection. Combined

47 Otherwise defined as »repetition«.

they give a contrast which can prove fruitful when thinking about the open question of ethics, authentic identity, relation to the other and the complex question of inwardness.

Literature

Dreyfus, H. L. (1995). *Being-in-the-world: a commentary to Heidegger's Being and Time*. Cambridge, Massachusetts.

Grøn, A. (2003), "Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy", *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*. Louvain: Leuven University Press.

Grøn, A. (1997). "The Relation Between Part One and Part Two of *The Sickness Unto Death*". *Kierkegaard Studies*. Berlin-New York: De Gruyter, p. 35-50.

Heidegger, M. (1999). *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. 1994. »Fenomenologija in teologija«. *Phainomena* III/9-10. Ljubljana: Nova revija, p. 70–95.

Heidegger, M. (1997). *Sein und Zeit*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford (UK): Blackwell Publishers.

Hannay, A. (1996). "Basic Despair in the *Sickness unto Death*". *Kierkegaard Studies*. Berlin/ New York: de Gruyter, p. 15–32.

Kierkegaard, S (2010). *The Present Age*. New York: Harper Perennial Modern Thought.

Kierkegaard, S. (1980a). *The Concept of Anxiety*. Princeton/NJ: Princeton University Press

Kierkegaard, S. (1980b). *The Sickness Unto Death*, Princeton/NJ: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1983). *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton/NJ: Princeton University Press.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkley and

Los Angeles: University of California Press.

Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's Concept of Despair*. Princeton/NJ: Princeton University Press.

Theunissen, M. (1981). *Kierkegaard's Negativistic Method*, in: *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*. Ed. by W. Kerrigan and J. Smith. London Yale University Press, p. 381–423.

**RAUMVERWANDLUNG UND
ZEITERFAHRUNG.
DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG
DER ZEIT^{1*}**

1. Die Ursprungsfrage: Zeit oder Raum?

Die Zeit zwingt uns ihre Substantivierung auf. Zeit als eine Epoche, als eine Einheit der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft, als ein passender Augenblick (Kairos), als eine Periode (Zeitraum), als ein Alter und ähnliche Bezeichnungen und Redeweisen setzen scheinbar eine Ursprünglichkeit der Substanz Zeit voraus, die ihren verschiedenen Modi zugrunde liegen sollte.

Es scheint unmöglich, sich von der Zeit zu befreien. Wie wäre es möglich, der Epoche, den Jahreszeiten, dem Unterschied zwischen passendem und unpassendem Augenblick, und endlich dem Tod auszuweichen? In der Tat ist es unmöglich, aber ist hier wirklich die Rede von der Zeit? Oder ist es nur eine Redeweise, die uns anregt, eine zeitliche Substanz, objektive oder subjektive, anzunehmen, ob wir es wollen oder nicht?

Die Zeit verbindet man immer mit Bewegung. Aber die Zeit besiegt auch sie.

1 *The author is grateful to Russian Foundation for the Humanities for financial support (The Project № 14-03-00641: *Edmund Husserl's Philosophy: Sources, Evolution, Problems*).

Man argumentiert auf solche Weise: eine Bewegung kann zu Ende kommen, aber die Zeit setzt ihren Gang fort! Doch handelt es sich hier wirklich um die Zeit?

Zeit als bewegliches Bild der Ewigkeit, als Zahl der Bewegung, als *distentio animi*, als Form des innern Sinnes, als die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt, als transzendentes Schema, als Leben und Schaffen, als Sein und Sorge usw. – geht es um dasselbe „Wesen“ oder um verschiedene „nützliche Fiktionen“? Augustinus verweist auf ein implizites Wissen, was Zeit ist, und auf die Unfähigkeit, dieses Wissen zu explizieren. Dies setzt wiederum die Unfähigkeit voraus, mit der Explikation zu beginnen. Jede Explikation oder Erklärung eines aufgeworfenen Problems bedarf auch einer Prozedur der Einführung der Begriffe und Termini, i.e. der Wahl der Sprache oder des Diskurses. Die verschiedenen Zeittheorien übersehen in der Regel diese Anfangsschwierigkeit. Die Zeit wird betrachtet als ein besonderer Untersuchungsgegenstand oder ein Thema, das unmittelbar eingeführt und ausgearbeitet werden kann, unabhängig von der Thematisierung der Untersuchungssprache und von der Seinsfrage: so etwas wie Zeit scheint notwendig zu sein, auch wenn sie als eine transzendente Form interpretiert wird.

102

Von Kant aus bis zu Bergson, Husserl, Heidegger und darüber hinaus besteht eine Tradition, die Zeit als eine Grundlage des Erkenntnisvermögens, des Geistes, des Lebens, des Bewusstseins, des Daseins zu betrachten. Die Tradition setzt voraus, dass die Zeit der menschlichen Erfahrung zugrunde liege, deren Kern und deren tiefste Schicht sie bilden sollte. Gerade diese Voraussetzung wollen wir in Frage stellen. *Hic et Nunc* dürfen doch nicht ihre Stellen wechseln. In der Erfahrungssphäre sind sie untrennbar: Jedes Hier ist immer ein Jetzt, und jedes Jetzt immer ein Hier. Aber jedes Ereignis ist zuerst räumlich und jede seine Erfahrung ist zuerst eine Erfahrung von Hier/Dort, d.h. eine räumliche Unterscheidungsleistung.

Wenn das Wort und der Terminus „Zeit“ in verschiedenen Kontexten funktioniert, muss man nicht nur auf seine verschiedenen Bedeutungen aufmerksam machen, sondern auch auf die Art und Weise, durch die das Thema „Zeit“ in den gewissen Kontext eingeführt wird. Mit anderen Worten, womit kann ein Gespräch über die Zeit beginnen, wie erscheint die Zeit im philosophischen Diskurs, was ist die Sprache, in welcher man über die Zeit

spricht und die Zeitlehren konstruiert? Die Fragen hängen unmittelbar mit weiteren Fragen zusammen: Welche Stelle nimmt die Zeit in der Hierarchie unserer Erfahrung ein und was liegt dem Zeitbegriff und der Zeiterfahrung zugrunde, wenn sie sich auch als eine besondere Erfahrung erweisen lässt? Was ist der Ursprung der Mannigfaltigkeit der Zeitbegriffe? Was ist der Ursprung der Zeiterfahrung? Was ist das überhaupt – der Ursprung der Zeit?

Die Frage nach dem Ursprung der Zeitvorstellung oder des Zeitbegriffes, die intensiv in der Philosophie und Psychologie des XIX Jahrhunderts diskutiert wurde, nimmt bei Husserl die Form der Frage nach dem Ursprung der Zeit an. Nicht der Ursprung der Vorstellungen oder Begriffe, sondern der Ursprung der Zeit selber, und zwar der subjektiven oder immanenten, sollte analysiert werden.

„Diese *Ursprungsfrage* ist aber auf die primitiven Gestaltungen des Zeitbewusstseins gerichtet, in denen die primitiven Differenzen des Zeitlichen sich intuitiv und eigentlich als die originären Quellen aller auf Zeit bezüglichen Evidenzen konstituieren. Diese Ursprungsfrage darf nicht verwechselt werden mit *der Frage nach dem psychologischen Ursprung* <...> Uns ist die Frage nach der empirischen Genesis gleichgültig, uns interessieren die Erlebnisse nach ihrem gegenständlichen Sinn und ihrem deskriptiven Gehalt. <...> Die Erlebnisse werden von uns keiner Wirklichkeit eingeordnet. Mit der Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gefasste Wirklichkeit ist. Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die *Zeiterlebnisse* interessieren uns. Dass sie selbst objektiv zeitlich bestimmt sind, dass sie *in die Welt der Dinge und psychischen Subjekte hineingehören* und in dieser ihre Stelle, ihre *Wirksamkeit*, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts. Dagegen interessiert uns, dass in diesen Erlebnissen „objektiv zeitliche“ Daten *gemeint* sind“ (Husserl 1969: 9-10).

Dieser Gedankengang Husserls aber setzt schon voraus, was zu beweisen ist, nämlich die Selbstbezüglichkeit der Zeitsphäre. Husserl versucht, die Frage nach dem Ursprung der Zeit nur auf die Sphäre der Zeit zu begrenzen. Die Ausschaltung des Empirischen sollte uns ohne weiteres zu der Zeit selbst hinführen, damit wir die primären Formen des Zeitbewusstseins entdecken könnten. Wir sehen hier von der Frage ab, ob es überhaupt möglich wäre, sich

von allem Empirischen zu distanzieren. Wenn es auch realisierbar ist, wenn wir uns auch auf die Wirklichkeit nur als auf die vorgestellte, gedachte usw. beziehen könnten, folgt jedoch daraus noch nicht die Ursprünglichkeit und die Selbstständigkeit der Zeiterlebnisse. Diese können ja von den Erlebnissen der anderen Typen abhängen! Anders gesagt, die Ausschaltung der objektiven Zeit und der Übergang zu der subjektiven beweist keine absolute Unabhängigkeit der Zeiterfahrung. Wenn auch die Zeit keinen empirischen Ursprung hat, bedeutet das nicht, dass die Zeit keinen anderen Ursprung in der Bewusstseinsphäre hätte.

Die Voraussetzung, die zu einer Lücke in der Argumentation Husserls führt, besteht in der Identifikation der tiefsten Bewusstseinschichten mit der Zeit, und in diesem Sinne steht Husserl in der oben genannten Traditionslinie. Seinerseits beruht diese Voraussetzung, meiner Meinung nach, auf der impliziten Identifizierung des nicht-Vorstellbaren mit reiner Innerlichkeit. Wenn es unmöglich ist, sich die Zeit selbst vorzustellen und nur ein räumliches Bild deren zu schaffen, obwohl es eine Zeiterfahrung geben sollte, zieht man daraus den Trugschluss, dass die Zeiterfahrung eine rein innere wäre. Die rekonstruierte Argumentation hat auch ihre Grundlegung: den Glauben an die Existenz der Zeit als eine selbstständige Erkenntnis-, Natur-, oder Weltstruktur. Die Zeit kann man sich wirklich nur räumlich vorstellen, über die Zeit kann man nur auf einer räumlichen Sprache sprechen. Aber aus dieser Unfassbarkeit der Zeit folgt nicht, dass sie innerer Erfahrung zugrunde liegt. Ihre unmittelbare Unfassbarkeit lässt vielmehr vermuten, dass die Zeit eine Fiktion ist, ob eine nützliche oder schädliche, ist es eine andere Frage, dass die Zeit vielmehr eine Funktion, ein Mittel ist als eine Substanz oder eine Grundlegung, dass die Zeiterfahrung vielmehr eine abhängige als eine selbstbezügliche Erfahrung ist.

Es entsteht aber die Frage, wovon sie abhängig wäre? Die Lösung, die Brentano anbietet: unsere Vorstellung von der Zeit hängt von den Proterästhesen oder primären Assoziationen ab, die im Grunde genommen, wie Husserl in seiner Darstellung der Lehre Brentanos betont, die primäre Wirkung der Phantasie ist. Den Ursprung der Vorstellung von der Zeit findet Brentano in den Bewusstseinsstrukturen, die selber aber nicht zeitlich sind. Husserl sucht, Brentano folgend, auch nach den inneren Bewusstseinsstrukturen, die für die

Zeiterfahrung verantwortlich werden sollten, aber er hält sie für zeitliche. Darin besteht der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Philosophen. Aber die wesentliche Ähnlichkeit besteht doch darin, dass als die letzte Quelle des Zeitbegriffes (Brentano) und der immanenten Zeit (Husserl) das Bewusstsein der Zeit bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang entstehen zwei verschiedenen Fragen. Die erste ist die sachliche: Liegt in der Tat die Zeit innerer Erfahrung zugrunde? Die zweite bezieht sich auf die Zeitlehre Husserls: Inwieweit gelingt es Husserl, die Zeit von der Zeit ausgehend zu explizieren?²

Die Raum-Analogien, die Husserl bei der Einführung der immanenten Zeit immer wieder anwendet, sprechen nicht dafür. Aber das reicht nicht aus, um auf die Analogien und sogar auf die räumliche Sprache der Zeit und der Zeiterfahrung zu verweisen. Es ist auch nötig, die bei Husserl eingeführten räumlichen Unterschiede zu untersuchen, die den Weg zur immanenten Zeit öffnen sollten. Die Räumlichkeit der Ausgangsunterschiede, sowie die anderen

2 Rudolf Bernet bemerkt mit Recht, dass für Husserl „die Verflechtung von zeitlichen und räumlichen Bestimmungen <...> kein reines und ursprüngliches Phänomen [ist], sondern eine Mischehe“ (Bernet 1987/1988: 91). Aber in diesem muss man gerade Husserl zustimmen! „Mit dieser ontologischen Apartheidpolitik, setzt R. Bernet fort, versperrt sich Husserl auch die Möglichkeit, die raum-zeitliche „Weltzeit“ der Naturwissenschaft phänomenologisch angemessen zu fundieren“ (Ibid.) Es scheint mir aber, dass man die naturwissenschaftliche Weltzeit nicht fundieren kann und muss, sondern zeigen, wie eine solche Abstraktion entsteht. Indem Husserl Raum und Zeit ihre naturwissenschaftliche Ehe zu scheiden zwingt, macht er einen wichtigen Schritt für die Untersuchung der beiden Sphären. Husserl selbst wendet den Vergleich mit den verwandtschaftlichen Beziehungen an, wie wir sehen werden, aber er schließt von Anfang an die primäre Gleichursprünglichkeit der Zeit und des Raums aus. Dies macht möglich, die Frage nach den deskriptiven Beziehungen zwischen ihnen zu stellen. Husserl wählt die Zeit und nicht den Raum als eine führende und selbstbezügliche Sphäre und in seiner in vielen Hinsichten aufschlussreichen Analyse folgt R. Bernet doch der Husserlschen Strategie der Selbstständigkeit der Zeit: „Der Ursprung der Zeit liegt nicht ausschließlich im selbstbezüglichen und letztkonstituierenden Bewusstseinsfluss, sondern vielmehr im konstitutiven Wechselspiel zwischen der ‚Zeitlichkeit‘ des Bewusstseinsflusses und der ‚Innerzeitlichkeit‘ der Zeitgegenstände“ (Ibid., 94). Mit der Voraussetzung der Selbstbezüglichkeit der Zeitsphäre und innerhalb der Lehre Husserls kann man dieser Interpretation zustimmen, aber die dreifache Anwendung des Terminus Zeit bringt uns dem Verständnis davon nicht näher, von wessen Ursprung hier die Rede ist. Wir bewegen uns in einem Kreis, den Husserl eingeführt hat und R. Bernet wiedergibt: Das Zeitbewusstsein ist auf die zeitlichen Bestimmungen der Gegenstände gerichtet.

Prozeduren, die mit dem Verhältnis des Ganzen und seiner Teile verbunden sind, stellen die Selbstständigkeit des Problems oder der Sphäre der Zeit in Frage, und zwar nicht nur der objektiven, sondern auch der subjektiven. Der Überzeugung Husserls zuwider zeigt sein Gedankengang, dass die Wurzeln des Zeitproblems im Raumproblem liegen.

Der Ausgangspunkt oder die Voraussetzung unserer Untersuchung kann in folgender These ausgedrückt werden: Der Ursprung der Zeit ist mit der Transformation oder Deformation des Raums verbunden. Es ist offenbar, dass die so genannte objektive Zeit das Ergebnis einer wenigstens doppelten Transformation des Raums ist. Ganz schematisch dargestellt: Erstens wird der lebensweltliche Raum in einen physischen (stereometrisch bestimmten) transformiert, zweitens wählt man zwei Hauptmaßeinheiten der Zeit – ein Jahr und Tag und Nacht, die durch zwei Erdbewegungen bestimmt sind und die letzten Endes zu den Uhren in Korrelation gebracht werden. Aber es bleibt die Frage, ob die Sonnenuhr ein Chronometer ist!

106

Dieser verbreiteten Meinung zuwider, die Husserl übrigens teilt, messen wir die objektive Zeit nicht mit Chronometern, sondern messen wir mit räumlich bestimmten Bewegungen, die Uhren genannt, eine Koinzidenz oder nicht-Koinzidenz verschiedener Dinge, Bewegungen, und Räume. Es ist eine Illusion, dass die Erde ein Jahr braucht, um die Sonne einmal zu umrunden, weil man gerade eine Erdeumdrehung als ein Jahr bezeichnet. Wir schaffen die objektive Zeit, wenn wir „sie“ „messen“. Wenn Heidegger behauptete, dass es gerade in Uhren keine Zeit gibt, hatte er Recht und Unrecht. Als eine besondere Substanz steckt die Zeit weder hinter den Zahnrädern oder Mikrochips, noch gibt in Uhren Zeit als eine besondere Erfahrung. Die Uhr kann vorgehen, aber ohne Eile. Aber was man heute die Zeit nennt und was als ein allgemeiner Orientierungspunkt des gegenwärtigen Lebensrhythmus dient, steckt eben in Uhren.

Die Frage ist nun, ob die subjektive oder immanente Zeit ebenso eine Transformation oder Deformation des Raums wäre, jedoch eines inneren

Raums?³ Die sachliche Lösung des Problems scheint sehr kompliziert zu sein⁴. Es handelt sich dabei nicht um einen „ursprünglichen Raum“ oder einen Raum als solchen, der anschaulich vorstellbar wäre, wie ein Ort, ein Feld oder ein Volumen. Vielmehr ist der primäre Erfahrungsraum eine Hierarchie der bedeutsamen Unterscheidungen, der aus dem primären lebensweltlichen Raum erwachsen kann. Im engen und strengen Sinne kann man menschliches Bewusstsein als Unterscheidungshierarchie im Sinne der Unterscheidung der Unterscheidungen bezeichnen und es mit dem primären Erfahrungsraum identifizieren.

3 In Analogie zum inneren Raum könnte man auch über *die innere Zeit* sprechen. Und dies verliehe der Zeit eine räumliche Charakteristik. Vielleicht vermeidet deshalb Husserl diesen Terminus. Wenigstens gibt es keine „innere Zeit“ in den Hauptwerken Husserls und in den mir bekannten Manuskripten. Die Haupttermini sind „inneres Zeitbewusstsein“ und „immanente Zeit“. Aber den Terminus „inneres Bewusstsein“, den Brentano verwendet, kann man auch bei Husserl finden. In diesem Zusammenhang scheint mir die Übersetzung des Terminus und des Titels der Vorlesung Husserls ins Englische von John B. Brough fragwürdig zu sein: *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (Husserl 1991).

Allerdings wird der Terminus „Zeitbewusstsein“ bei Husserl zweideutig. Er bedeutet sowohl das Bewusstsein der Zeit als auch die Zeitlichkeit des Bewusstseins. Vgl. Heidegger: „Das, was Husserl noch Zeitbewusstsein nennt, d.h. Bewusstsein der Zeit, ist gerade im ursprünglichen Sinne die Zeit selbst“ (Heidegger, 1978: 264). Aber „das Bewusstsein der inneren Zeit“, was als „die innere Zeit, die bewusst werden kann“ interpretiert werden kann, führt eine zusätzliche Substantivierung ein, die bei Husserl doch abwesend ist. Dabei kann man die Frage stellen, ob bei Husserl eine innere Zeit möglich wäre, die nicht bewusst wird. Inwiefern der Terminus „innere Zeit“ als ein Gegensatz oder ein Derivat des inneren Raums relevant wäre, lassen wir offen.

4 Einen der ersten Versuche, die Entstehung des Zeitbegriffes im Zusammenhang mit der Entwicklung der Raumvorstellung, sowie mit dem Willen, der Absicht und der motorischen Aktivität zu erörtern, kann man im Buch von Jean-Marie Guyau finden (Guyau 1890; 1993). Bei Guyau handelt es sich um die Entstehung der Idee oder der Vorstellung oder des Begriffes der Zeit. Man muss doch, Husserl folgend, versuchen, sich den Sachen selbst zu nähern, d.h. den Raum und die Zeit, wie auch ihre Beziehung sein mag, als verschiedene Typen realisierbarer Erfahrung ans Licht zu bringen. Freilich würde Husserl mit Recht seine Theorie als eine „empirische“ bewerten, was bei Husserl in diesem Kontext hieße: Den Ursprung von außen suchen. Aber die Idee selber ist fruchtbar und sie könnte nicht nur evolutionistisch, wie bei Guyau, sondern auch analytisch ausgearbeitet werden. Man muss aber m.E. weder den Raum noch die Zeit vom Handeln abzuleiten versuchen, sondern den Ursprung der Zeit eher in der Transformation des Raums durch das Handeln suchen. Dafür ist es nicht unwichtig, die vermeintlich selbstbezügliche Sprache der Zeit in der Korrelation mit der Entstehung der Zeiterfahrung und der Einführung des Zeitbegriffs zu erörtern.

Allerdings geht es hier nicht um einen genetischen Ansatz, der aber auch mit dem Unterscheidungsraum verbunden sein kann. Es geht hier um die Möglichkeit, die Erfahrung als eine bewegliche Unterscheidungshierarchie zu beschreiben.⁵

Die Zeit als Zahl der Bewegung, als Zahl oder Einheit der Erlebnisse, als Zahl oder Einheit der Sorgen usw. bleibt doch die Zahl, die verschiedene Räume und Bewegungen synthetisiert und ausgleicht. Die Zeit entsteht in der menschlichen Welt unerlässlich – in der räumlichen Welt des Handelns, des Wollens, des Suchens, des Gewinnens und des Verlustes. Die Frage aber besteht darin, ob die Zeit eine primäre und ursprüngliche Realität der menschlichen Erfahrung und Welt ist oder nur eine sekundäre und derivative, nur ein Mittel für bestimmte Ziele. In Bezug auf die Phänomenologie der Zeit Husserls besteht unsere unmittelbare Aufgabe darin, auf die Räume hinzuweisen, deren Transformationen die Einführung der immanenten Zeit zulassen konnten. Welche Transformationen welcher Räume liegen der immanenten Zeit in der Phänomenologie Husserls zugrunde?

108

2. Erlebnis und Empfindung

Unter den vielen Aspekten der Ursprungsfrage muss man vor allem die folgende Frage erörtern: in welchem Kontext und in welchem Werk Husserls ist der phänomenologische Zeitbegriff eingeführt worden? Die weiteren Entstehungsfragen scheinen sekundär zu sein, z.B.: was hat Husserl eigentlich zunächst eingeführt: die Zeit oder das Zeitbewusstsein, die immanente Zeit oder das innere Zeitbewusstsein? Wie und wann wurde das respektable Thema des Zeitbewusstseins zu einem neuen und riskanten Thema der der Bewusstseinszeitlichkeit und des Bewusstseinsflusses transformiert, der übrigens sowohl fließt als auch nicht fließt?

5 Einen solchen Versuch kann man in meinem Aufsatz: *Bewusstsein, Erfahrung, und Unterscheidensleistung* (Prima Philosophia 1997, № 1) finden, wie auch im Buch: *Unterscheidung und Erfahrung. Phänomenologie des nicht-aggressiven Bewusstseins*. Moskau, 2004. (auf Russisch).

Man kann ganz naiv über das Zeitbewusstsein sprechen, ohne sich den Begriff Zeit klar zu machen. In den ersten Texten Husserls über die Zeit aus den Jahren 1893-1901 (Hua XI, 137-186) ist dies der Fall. Das bedeutet nicht, dass man in diesen Texten keine Antizipation der zukünftigen Phänomenologie des Zeitbewusstseins finden kann. Themen wie die Einheit der Melodie, die Evidenz des Zeitbewusstseins, der Unterschied zwischen frischer Erinnerung und der Wiedererinnerung, der sich eigentlich später in den Unterschied zwischen der Retention und der Wiedererinnerung verwandelt, und weitere weisen darauf hin, dass Husserl in seiner Auseinandersetzung mit Brentano seine eigene Sicht auf traditionelle Probleme ausgearbeitet hat. Auch die Voraussetzung der Bewusstseinszeitlichkeit erweist sich hier, wenigstens formal. Doch fehlt in den ursprünglichen Texten die Thematisierung des subjektiven oder inneren Zeitbewusstseins, sowie der immanenten Zeit.

So weit mir bekannt ist, sind die Termini „immanente Zeit“ sowie auch „inneres Zeitbewusstsein“ nicht vor den Jahren 1904-1905 erschienen, und in erster Linie in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (weiter ZB). Es scheint deshalb, dass die phänomenologische Zeit erst in ZB (und weiteren Texten aus der gleichen Zeit) eingeführt worden ist und dass die Bestätigung dafür nichts anderes ist, als die Prozedur der Ausschaltung der objektiven Zeit, die den Weg zur immanenten zeitlichen Sphäre eröffnen sollte. In einem formalen terminologischen Sinne stimmt das, aber was motiviert die Ausschaltung selbst? Es geht im Moment nicht darum, wie sich die Prozedur erfüllt. Die Frage besteht vielmehr darin, woher das Problem der immanenten Zeit kommt und was Husserl zum Verzicht auf die objektive Zeit anregt? Was für ein Problem nicht nur geht dem Zeitproblem in der Phänomenologie voraus, sondern auch zwingt es zu stellen? Bei Husserl ist es evident das Problem des Bewusstseins und deshalb muss man die erste Problemstellung bezüglich der phänomenologischen Zeit dort suchen, wo die Phänomenologie des Bewusstseins zum ersten Mal ans Licht kommt. Dies geschieht wie bekannt in den zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* (weiter LU), und zwar in der ersten Auflage. Dabei ist die mereologische Methodologie Husserls von Bedeutung.

Die Phänomenologie der Zeit nimmt ihren Anfang im §6 der *Fünften Logischen Untersuchung* nach der Explikation der beiden ersten

Begriffe des Bewusstseins. Durch die zeitliche Erweiterung des zweiten Bewusstseinsbegriffes sollten die beiden Begriffe eine Einheit bekommen, der Begriff des Erlebnisses sollte vom „innerlich Wahrgenommenen“ „zum Begriff des die Seele oder das bleibende Ich Konstituierenden“ erweitert und damit sollte auch „das Gebiet der Psychologie als der Lehre von den „psychischen“ Erlebnissen oder „Bewusstseinsinhalten“ bestimmt werden. Die Begriffe Bewusstsein, Erlebnis und Zeit scheinen für immer zusammen zu hängen. Aber dem dritten Bewusstseinsbegriff, wo es um intentionale Bewusstseinsakte geht, fehlt jegliche Betrachtung der Zeit überhaupt. Bemerkenswert ist auch, dass Husserl im Unterschied zu Brentano „das Gebiet der Psychologie“ ohne Begriff der Intentionalität zu bestimmen versucht. Also geraten wir in eine Bewusstseinsphäre, die kein Merkmal der Intention trägt. Wenn wir annehmen, dass es ein nicht intentionales Bewusstsein gibt, welches keinen formalen Widerspruch in sich enthält, müssen wir uns doch Rechenschaft darüber ablegen, wie es gegeben sein könnte.

110

Den ersten Bewusstseinsbegriff erklärt Husserl als „«Bündel» oder Verwebung der psychischen Erlebnisse“ (Husserl 1984: 356; Husserl 1988: 4⁶). Husserl geht von den Begriffen Erlebnis und Inhalt aus, wie sie in der ihm gegenwärtigen Psychologie funktionieren:

„Unter diesen letzteren Titeln *Erlebnis* und *Inhalt* meint der moderne Psychologe die realen Vorkommnisse (Wundt sagt mit Recht: Ereignisse), welche, von Moment zu Moment wechselnd, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reale [in der zweiten Auflage: reelle] Bewusstseinsseinheit des jeweiligen psychischen Individuums *konstituieren* [in der zweiten Auflage: ausmachen]. In diesem Sinne sind die Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, die Akte des begrifflichen Denkens, die Vermutungen und Zweifel, die Freuden und Schmerzen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Wünsche und Wollungen u. dgl., so wie sie in unserem Bewusstsein vonstatten gehen, *Erlebnisse* oder *Bewusstseinsinhalte*“ (Husserl 1984: 357; Husserl 1988: 5).

6 Die erste Auflage der LU zitiere ich auch nach der Edition: Husserl 1988.

Man könnte dabei den Übergang zum anderen Begriff des Erlebnisses erwarten, und zwar durch eine Entgegenstellung zum psychologischen. Aber der Übergang vollzieht sich als eine vermeintlich fließende Fortsetzung:

„Und mit diesen Erlebnissen in ihrer Ganzheit und konkreten Fülle sind auch die sie komponierenden Teile und abstrakten Momente erlebt, sie sind reelle Bewusstseinsinhalte. Natürlich kommt es darauf nicht an, ob die betreffenden Teile für sich irgendwie gegliedert, ob sie durch eigens auf sie bezogene Akte abgegrenzt sind, und speziell ob sie für sich Gegenstände „innerer“, sie in ihrem evidenten Bewusstseinsdasein erfassender Wahrnehmungen sind und es überhaupt sein können oder nicht“ (Husserl 1984: 357; Husserl 1988: 5).

Die Teile der Erlebnisse erweisen sich zunächst als Empfindungen. Dafür spricht das Beispiel, durch das Husserl den Unterschied zwischen der Empfindung und der Wahrnehmung in LU demonstriert und in ZB wiederholt:

„Wenn der Gegenstand nicht existiert, wenn also die Wahrnehmung kritisch als Trug, als Halluzination, Illusion u. dgl. zu bewerten ist, so existiert auch die wahrgenommene, gesehene Farbe, die des Gegenstandes, nicht. Diese Unterschiede zwischen normaler und anomaler, richtiger und trügerischer Wahrnehmung gehen den inneren, rein deskriptiven, bzw. phänomenologischen Charakter der Wahrnehmung nicht an. Während die gesehene Farbe — d. i. die in der visuellen Wahrnehmung an dem erscheinenden Gegenstande als seine Beschaffenheit miterscheinende und in eins mit ihm als gegenwärtig seiend gesetzte Farbe — wenn überhaupt, so gewiß nicht als Erlebnis existiert, so entspricht ihr in diesem Erlebnis, d. i. in der Wahrnehmungserscheinung, ein reelles Bestandteil. Es entspricht ihr die Farbenempfindung, das qualitativ bestimmte phänomenologische Farbmoment, welches in der Wahrnehmung, bzw. in einer ihm eigens zugehörigen Komponente der Wahrnehmung („Erscheinung der gegenständlichen Färbung“) objektivierende „Auffassung“ erfährt“ (Husserl 1984: 358; Husserl 1988: 5).

Der Unterschied wird dann auf die Zeit angewendet: Husserl unterscheidet zwischen der empfundenen und wahrgenommenen Zeit. Genauer gesagt, entstehen die Zeitempfindungen aus der Notwendigkeit, diesen Unterschied zu begründen. In ZB folgt der zweite Unterschied unmittelbar nach dem ersten als Analogie, in LU aber tauchen die „Zeitempfindungen“ im Kontext

des Evidenzproblems und der möglichen Ausdehnung ihrer Sphäre auf, was eine immanente Beweglichkeit der Empfindungen voraussetzt.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass der phänomenologische Begriff des Erlebnisses in der ersten Auflage der LU durch die Begriffe Teil und Ganzes eingeführt wird. Aber eine Einfügung zwischen der Einführung der Erlebnisteile und dem Beispiel mit der gesehenen Farbe in der zweiten Auflage erweckt den Anschein, als ob eine zusätzliche Prozedur dafür erforderlich wäre:

„Es sei nun gleich darauf hingewiesen, dass sich dieser Erlebnisbegriff *rein* phänomenologisch fassen lässt, d. i. so, dass alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein (auf Menschen oder Tiere der Natur) ausgeschaltet bleibt: das Erlebnis im deskriptiv-psychologischen Sinn (im empirisch-phänomenologischen) wird dann zum Erlebnis im Sinne der reinen Phänomenologie“ (Husserl 1984: 357).

112

Wenn Husserl diese Einfügung (von mir teilweise zitiert) unmittelbar nach der Beschreibung des psychologischen Begriffes Erlebnis machte, so wäre es weiter klar, dass die Einteilung der Erlebnisse in Teile und Momente, seien sie auch „unbewusste“, nichts anderes ist, als die Ausschaltung der gegenständlichen Beziehung jeden Erlebnisses. Was für eine besondere Ausschaltung wäre dann nötig?⁷ Aber Husserl macht die Einfügung sofort nach dem Unterschied zwischen den Erlebnissen und ihren Teilen, als ob ist es nicht ausreicht, auf die Erlebnissteile aufmerksam zu machen, um die Erlebnisse als die ganzheitlichen Akte jeder gegenständlichen Beziehung zu berauben. Die sachliche Frage besteht aber darin, wie und welche Erlebnissteile man phänomenologisch (als die in der Erfahrung gegebenen) und nicht konstruktivistisch überhaupt hervorheben kann. Jedenfalls können darauf vielmehr die Akte einen Anspruch haben, aber nicht die Empfindungen.

Die Einteilung der Erlebnisse in Teile und Momente, die dem Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der Empfindung zugrunde liegt, wird in der

7 Es sei auch bemerkt, dass Husserl, wie sich zeigen wird, in folgenden Paragraphen der ersten Auflage zwischen dem populären und dem phänomenologischen Begriff des Erlebnisses ohne jegliche „reine Fassung“ unterscheidet. Und wieder funktioniert hier die erwähnte Aufteilung.

dritten Logischen Untersuchung „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen“ in Aussicht gestellt. Auch hier kann man eine bemerkenswerte Stelle und auch eine spätere Einfügung finden, die auf die grundlegende Rolle des Unterschieds zwischen dem Ganzen und den Teilen in Bezug auf die Einführung des Zeitbegriffs hinweist. Es handelt sich um relative Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit (§13), deren Betrachtung Husserl damit beginnt, was „in den Sachen selbst liegt“, nämlich mit der Beziehung der Teile innerhalb der „Sphäre der Bewusstseinsinhalte“, die in der zweiten Auflage durch die „Sphäre der bloßen Empfindungsgegebenheiten“ ersetzt wird. (Husserl 1984: 263). Die Sachen selbst sind hier, wie wir sehen, nicht die erscheinenden Dinge, wie Husserl betont, sondern die Empfindungsgegebenheiten, aus denen er das Moment der visuellen Ausbreitung hervorhebt, das in der Fußnote als „das darstellende Moment für die räumliche Ausdehnung der erscheinenden farbigen Raumgestalt“ bestimmt wird. „Innerhalb der Sphäre der bloßen Empfindungsgegebenheiten“ im Ganzen ist dieses Moment unselbstständig, aber die Teile der Ausbreitung selber, wenn wir diese *in abstracto* betrachten, sind *relativ* unselbstständig. Es ist offenbar, dass es sich um räumliche Verhältnisse handelt. Also war am Anfang der Raum, und der Übergang zu der Zeit oder die Einführung des Zeitbegriffs vollzieht sich durch eine sozusagen Mathematik der Empfindungen, nämlich durch die Formalisierung der Verhältnisse in einem Empfindungsraum, der nichts anderes ist, als ein transformierter Wahrnehmungsraum. Zuerst formalisiert Husserl die beschriebenen Verhältnisse, i.e. die der Teile zum Ganzen. Weiter formalisiert er das Verhältnis der relativen Unselbstständigkeit zwischen den Teilen oder Inhalten, was in der folgenden Definition resultiert:

„Ein Inhalt α ist relativ unselbstständig zu einem Inhalt β , wenn ein in den gattungsmäßigen Wesen α , β gründendes Gesetz besteht, wonach *a priori* ein Inhalt der reinen Gattung α nur in oder verknüpft mit einem Inhalt der Gattung β bestehen kann“ (Husserl 1984: 264).

Nach der Formalisierung und auch durch sie geht Husserl zu den zeitlichen Beziehungen über:

„Das [in der zweiten Auflage: notwendige] Zusammenbestehen, von dem in der Definition die Rede ist, ist entweder zeitliche [in der zweiten Auflage: auf einen beliebigen Zeitpunkt zu beziehende] Koexistenz, oder es ist auch

Zusammenbestehen in einer ausgedehnten Zeit. Im letzteren Falle ist β ein zeitliches Ganzes, und die zeitlichen Bestimmtheiten figurieren dann (und zwar als Zeitrelationen, Zeitstrecken) mit in dem durch β bestimmten Inhaltsbegriff. So kann ein Inhalt κ , der die Zeitbestimmung $t(0)$ in sich enthält, das Sein eines anderen Inhaltes λ mit der Zeitbestimmung $t(1) = t(0) + \Delta$ fordern und insofern unselbständig sein“ (Husserl 1984: 265).

Die Formalisierung verdrängt sowohl die ursprüngliche Räumlichkeit und die Leiblichkeit des Unterschieds „Ganzes / Teile“, als auch „die visuelle Ausdehnung“ und macht den Übergang zu der Zeit möglich. Der Terminus „Teil“, der direkt oder indirekt auf eine räumliche und leibliche (relative Selbständigkeit charakterisiert in erster Linie die Teile des Leibes) Beziehung hinweist, wird durch den Termin „Inhalt“ ersetzt, der eine von den Raumbeziehungen distanzierte Bedeutung haben könnte. Aber um welche Zeit handelt es sich hier, und zwar in einer räumlichen Sprache? Es sieht so aus, als gehe es um die objektive Zeit mit ihren Punkten und Strecken, und in der Tat ist dies bei Husserl der Fall. Aber eine solche Sprache gebraucht Husserl auch in Bezug auf die immanente Zeit an. Sogar im alltäglichen Leben könnte man die Formeln und diese Sprache verwenden.

114

Wenn es unbestimmt bleibt, welche Zeit hier gemeint wird, so ist es doch bestimmt, dass eine solche Sprache für beliebige Typen von Zeit passend ist. Der Gedankengang Husserls gibt uns ein gutes Beispiel, wie eine Transformation des Raums und eine formalisierende Neutralisierung der Raumsprache einen allgemeinen Zeitdiskurs möglich macht: Die räumlichen Teile werden in zeitliche Punkte, die räumliche Ausdehnung in eine zeitliche verwandelt. Die Unbestimmtheit der formalisierten Zeit macht es weiter nicht schwierig, neben ihr die immanente Zeit und den Bewusstseinsfluss in der Einfügung zur zweiten Auflage zu stellen:

„In der Sphäre der phänomenologischen Vorkommnisse des ‘Bewusstseinsflusses’ bietet exemplarische Belege der zuletzt erwähnten Unselbständigkeit das Wesensgesetz dar, dass jedes aktuelle, erfüllte Bewusstseins-Jetzt notwendig und stetig in ein eben Gewesen übergeht: also dass die Bewusstseinsgegenwart kontinuierliche Forderungen an die Bewusstseinszukunft stellt; <...> Natürlich ist die Zeit, auf die wir uns in diesen Reden beziehen, die zum phänomenologischen Bewusstseinsfluss selbst gehörige immanente Zeitform“ (Husserl 1984: 265).

Also sind hier nebeneinander zwei verschiedene Zeiten – die unbestimmte, die man mit Husserl für die objektive gehalten kann, und die immanente, und zwar dienen die beiden als verschiedene Beispiele der unselbständigen Inhalte. Die beiden entstehen durch eine Formalisierung und der Begriff Unselbständigkeit erweist sich hier in einem anderen Sinne: als die Abhängigkeit der Zeit vom Raum. Ist die Zeit nicht eine Formalisierung des Raums?

Wenn für den Übergang zum unbestimmten Zeitdiskurs, der in erster Linie für die objektive Zeit relevant ist, eine transformierende Prozedur (nämlich eine Formalisierung) erforderlich ist, ist es umso mehr nötig, eine spezielle Prozedur für den Übergang zur immanenten Zeit zu vollziehen. In ZB wird diese Prozedur, wie bekannt, die Ausschaltung der objektiven Zeit genannt. Analog könnte man auch die erste Frage nach dem Ursprung der immanenten Zeit auf folgende Weise zu stellen: Was für ein Raum und was für eine Transformation dessen kann zur immanenten Zeit führen?

Um diese Frage zu beantworten, kommen wir Husserl folgend zurück zum oben angeführten Beispiel mit der gesehenen Farbe, das eigentlich mehr als ein Beispiel ist, und in dem der Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der Empfindung eingeführt wird. Dieser Gedankengang Husserls ist einer mathematischen Schlussfolgerung ähnlich. Wenn X nicht existiert, dann existiert auch Y als seine Beschaffenheit nicht, oder wenn die Menge A nicht existiert, dann existieren auch ihre Glieder nicht. Aber eine solche Schlussfolgerung auf die Wahrnehmungssphäre zu übertragen, scheint fragwürdig zu sein. Phänomenologisch wäre es relevant, von einer Gegebenheit auszugehen, d.h. nicht vom Gegenstand, „der nicht existiert“, sondern von der gegebenen Farbe. Bei Brentano sieht die Sachlage so aus: Es gibt die gesehene Farbe als ein physisches Phänomen unabhängig davon, ob der Gegenstand existiert, zu dem die Farbe unserer Meinung nach gehören sollte. Das ist auch gleichgültig, was für ein Gegenstand hinter dem Phänomen steckt. Es ist nur wichtig, die Unabhängigkeit des Phänomens hervorzuheben.

In der Auseinandersetzung mit Brentano will Husserl zeigen, dass ein Teil davon, was Brentano für Physisches hält, zum Psychischen gehört. Die gesehene Farbe zergliedert Husserl auf die Farbenempfindung, das qualitativ bestimmte phänomenologische Farbenmoment, und die objektivierende „Auffassung“. Die beiden Komponenten gehören aber zum Psychischen, oder,

nach Husserl, zu reellen Bewusstseinsinhalten.

Aber was bleibt nun von der gesehenen Farbe als einer gegebenen? Die Empfindungen sind nicht gegeben, die auffassenden Akte können nur als Akte des Sehens gegeben sein, aber nicht als etwas Gesehenes. Wie ist es geschehen, dass nicht ein Teil, sondern das ganze physische Phänomen „die gesehene Farbe“ in einen psychischen „reellen Inhalt“ verwandelt ist?

Um eine Illusion, Halluzination usw. kann es nur nach deren Enthüllung gehen. Solange sie nicht enthüllt wird, gehört die gesehene Farbe zur Illusion, die man für einen Gegenstand hält. Oder zu einem anderen Gegenstand, wenn wir einen Gegenstand für einen anderen halten. Aber immer ist die Farbe, wenn nicht mit einem Gegenstand als Ding, doch mit einer Form verbunden. Nach der Enthüllung der Illusion, wenn sie sich als nichts erweist, verschwindet auch die gesehene Farbe, die mit dem bestimmten Gegenstand oder der bestimmten Form verbunden ist, und wenn etwas Farbigen und Identisches (das letzte ist übrigens unwahrscheinlich) bestehen bleibt, müsste es mit dem anderen Gegenstand oder mit einer anderen Form verbunden sein. Die Enthüllung der Illusion transformiert nicht die gesehene Farbe in die Farbenempfindungen, wie Husserl darzustellen versucht, sondern sie ändert die gegenständliche Zugehörigkeit der Farbe.

116

Man muss der Kritik H. Asemisens zustimmen, dass „Husserls Unterscheidung von einerseits empfundenem und andererseits wahrgenommenem Rot bzw. Weiß theoretisch konstruiert [ist]“ (Asemisens 1957: 28).

Man kann auch sagen, dass der konstruktivistisch eingeführte Begriff der Empfindungen (als der besonderen Bewusstseinsinhalte) nur eine Zwischenrolle spielt. Das Endziel ist der neue Bewusstseinsbegriff, der wenigstens drei Bedingungen erfüllen muss. Erstens sollte der Bewusstseinsgegenstand kein immanentes Objekt sein, er sollte nicht „im“ Bewusstsein enthalten sein, wie bei Brentano. Zweitens sollte er nicht aus Empfindungen bestehen, wie bei Mach. Drittens sollte das Bewusstsein selber nicht als eine Kollektion oder eine Menge an Vorstellungen, Urteilen, Erinnerungen usw. verstanden werden. Das Bewusstsein ist vielmehr etwas in sich Lebendiges, Variables, Bewegliches. Also dient der Begriff Empfindung bei Husserl einerseits der Auseinandersetzung mit Brentano (die Empfindungen, meint Husserl, aber nicht die Gegenstände

sind in Wahrheit immanent) und Mach (die Gegenstände darf man nicht in den Empfindungen auflösen). Andererseits machen die Empfindungen die bewegliche Schicht des Bewusstseins aus. Die Beweglichkeit des Bewusstseins sollte auch Husserls Hauptthese bestätigen: die Gegenstände sind dem Bewusstsein transzendent. Zwischen dem Bewusstsein und den Gegenständen liegt der Abgrund: auf der Seite des Gegenstands befindet sich Identität, auf der Seite des Bewusstseins Veränderlichkeit.

3. Beweglichkeit und Abschattung

Die Empfindungen muss man jedoch anders als gewöhnlich verstehen, um die Beweglichkeit in ihnen zu entdecken. Wenn Husserl zwischen dem populären und phänomenologischen Begriff der Erlebnisse einen Unterschied zieht, unterscheidet er in erster Linie zwei Begriffe von Empfindungen.

„Die äußeren Vorgänge erleben, das heißt: gewisse auf diese Vorgänge gerichtete Akte des Wahrnehmens, des (wie immer zu bestimmenden) Wissens u. dgl. haben. Dieses Haben bietet gleich ein Beispiel für das ganz andersartige Erleben in dem innerlichen [in der ersten Auflage: phänomenologischen] Sinne. Es besagt nicht mehr, als dass gewisse Inhalte Bestandstücke in einer Bewusstseinsseinheit, in einem „erlebenden“ Subjekt [in der ersten Auflage: im phänomenologisch einheitlichen Bewusstseinsstrom eines empirischen Ich] sind. Dieser selbst ist ein reelles Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heißt „erlebt“. In diesem Sinne ist das, was das Ich oder das Bewusstsein erlebt, eben sein Erlebnis. Zwischen dem erlebten oder bewussten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z. B. ist nichts anderes als die Empfindung“ (Husserl 1984: 362; Husserl 1988: 9).

Könnte aber Husserl ein anderes Beispiel anführen? Formal gehören zu den Inhalten als Bestandstücken einer Bewusstseinsseinheit auch Akte. Aber der bewusste Akt und das Bewusstsein des Aktes (die innere Wahrnehmung des ersten) können nicht gleich sein, auch wenn die beiden zu einem und demselben psychischen Akt gehören, wie es Brentano gemeint hat. Also kann

es bei Husserl faktisch nur um Empfindungen gehen.

Der populäre Begriff charakterisiert das Erlebnis als ein Ereignis im Bewusstsein, das auf etwas Gegenständliches bezogen ist, der phänomenologische als die Mannigfaltigkeit der Übergangsprozesse, die von jedem Gegenständlichen frei sind und eine bewegliche Schicht, zuerst die reale, dann die reelle genannt, ausmachen. Die Beweglichkeit der Teile wird dann auf die Erlebnisse übertragen, wobei die Besonderheit jedes Erlebnisses in den Hintergrund rückt, und ihre Verknüpftheit in den Vordergrund tritt. In der Beziehung der Erlebnisse zu einem erlebenden Bewusstsein oder einem Ich aber liegt kein eigentümlicher phänomenologischer Befund, bemerkt Husserl. Das Ich, wenn wir vom Ich als Ding zum Ich als Erlebniskomplex übergehen, ist kein Zentrum, das von außen die Erlebnisse zur Einheit bringt. Das Ich oder das Bewusstsein (in der ersten Auflage konnte Husserl ohne den zusätzlichen Terminus „phänomenologisch“ auskommen) ist nichts anderes, als die Verknüpfungseinheit der Erlebnisse.

118

Die Bedeutung dieser Überlegung Husserls kann man kaum hoch genug einschätzen. Man kann sie als einen Versuch bezeichnen, für das Dilemma zwischen dem Primat des Ganzen über die Teile und der Teile über das Ganze, und wenn man will, für das Dilemma zwischen dem Idealismus und Empirismus eine Lösung zu finden. Weder das Ganze noch die Teile sollten nun über einander herrschen. Jetzt gehört das Primat zu den Verknüpfungen, Verschmelzungen, Zusammenhängen der Teile, aus denen die Teile selber hervorgehoben werden können und die das Ganze selber bestimmen. Aber allmählich geht die räumliche Beschreibung der Erlebnisse durch die Annahme der Beweglichkeit in eine zeitliche über. In der Verknüpfung selbst und auch in den Übergängen kann man kaum etwas Zeitliches entdecken. Zu der Zeit führt uns die den Teilen der Erlebnisse zugeschriebene Beweglichkeit, die keine Einheit in den Gegenständen finden kann, weil sie von diesen ganz und gar abgerissen ist. Und diese Einheit finden sie nach Husserl in einem „subjektiven Zeitbewusstsein“. Letzen Endes verwandelt sich die Beweglichkeit der Verknüpfungsform in den Bewusstseins- oder Erlebnisstrom.

Husserl schreibt die Beweglichkeit nicht nur den Erlebnisteilen und den Erlebnissen selber zu, sondern auch der Evidenzsphäre, was direkt die Einführung der immanenten Zeit anregt. Nach der Einführung des zweiten

Bewusstseinsbegriffs – „inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“ – versucht Husserl, den ersten Bewusstseinsbegriff von dem zweiten abzuleiten. Er behauptet, dass die Sphäre solcher ursprünglichen Evidenzen wie «Ich bin», «diese Lust, die mich erfüllt», «diese Phantasieerscheinung, die mir eben vorschwebt» und anderer ungezählter Urteile der Form *ich nehme dies oder jenes wahr* erweitert werden kann durch die Erinnerung und die empirische Annahme dessen, was mit dem evident Wahrgenommenen koexistiert und einen kontinuierlich einheitlichen Zusammenhang mit ihm bildet.

Nun entsteht die Frage, was ist das Beurteilte oder der Gegenstand dieser und anderer wirklich unzähligen Urteile der inneren Wahrnehmung, wie z.B. ich nehme diese oder jene Farbe wahr, ich höre diesen oder jenen Ton, usw.? Was wird hier wahrgenommen, der Akt der Wahrnehmung oder das in diesem Akt Wahrgenommene – Farben, Töne, Phantasiebilder? Bei Brentano geht es in erster Linie um die Akte oder psychischen Phänomene: wir sehen die Farbe, und innerlich nehmen wir wahr, dass wir jetzt die Farbe sehen bzw. den Ton hören oder über etwas urteilen, aber nicht z. B. etwas tasten oder riechen oder uns erinnern, etwas erwarten, usw. Darauf ist dieser Evidenzbereich eingeschränkt: Mit Evidenz nehmen wir innerlich nur die Akte wahr. In Bezug auf die Zeit bedeutet dies, dass die Evidenz nur in der Gegenwart realisiert werden kann.

Husserl verlagert die Akzente. Die Inhalte der inneren Wahrnehmung sollten nun nicht die Akte sein, sondern vielmehr das Gegebene in diesen Akten:

„<...> sofern ich dabei nicht bloß vermeine, sondern dessen mit Evidenz versichert bin, dass das Wahrgenommene als das, was es vermeint ist, auch gegeben ist: dass ich es selbst erfasse als das, was es ist“ (Husserl 1984: 367-368; Husserl 1988: 14).

Im Beispiel mit gesehener Farbe kann man den Unterschied zwischen Brentano und Husserl folgenderweise darstellen: als evident bezeichnet Brentano den *Wahrnehmungsakt* der Farbe, für Husserl ist die empfundene Farbe evident gegeben, und zwar unabhängig von der Existenz des gefärbten Gegenstandes. M. a. W. verlagert Husserl die Akzente vom Bereich der Akte

auf die Bewusstseinsinhalte, die für ihn in erster Linie Empfindungen sind.

Bemerkenswert ist, dass Husserl die Akzentsverlagerung durch den Akt *ego cogito* realisiert. „Ich bin“ als Bewusstseinsakt transformiert sich in das Ich als einen Bereich der absolut gegebenen Erlebnisse, befreit von jeder Gegenständlichkeit. Dies ist eigentlich der erste Bewusstseinsbegriff. Es ist nicht zufällig, dass die Beispiele mit Lust und Phantasie ausgewählt werden, in denen die Beziehung auf die Gegenstände nur indirekt ist. Aber zusammen mit der Gleichgültigkeit gegen die Existenz von Gegenständen rücken sich auch die Bewusstseinsakte in den Hintergrund. Verbal handelt es sich bei Husserl immer wieder um die Akte oder Auffassungen, die die Empfindungen objektivieren oder beseelen sollen. Aber deskriptiv sind sie bei Husserl nicht in den Erlebnissen eingeschlossen. Zum Thema der Deskription, besser gesagt, Quasideskription bleiben nur die Empfindungen.

120

Wenn die Erlebnisse im gewöhnlichen Sinne nichts anderes sind als Wahrnehmungen, Urteile und sonstige Akte, die sich auf Gegenstände beziehen, so sind die Erlebnisse im phänomenologischen oder innerlichen Sinne die Inhalte als Bestandteile in der Bewusstseinsseinheit. Nach Husserl koexistieren diese Teile beweglich:

„Und die Einheiten der Koexistenz gehen von Zeitpunkt zu Zeitpunkt stetig ineinander über, sie konstituieren eine Einheit der Veränderung, welche ihrerseits stetiges Verharren oder stetiges Ändern mindestens eines für die Einheit des Ganzen wesentlichen, also von ihm als Ganzem unablässbaren Moments fordert“ (Husserl 1984: 369; Husserl 1988: 15).

Also fordert die Übergangsbeweglichkeit eine Einheit, die sich wieder innerlich konstituieren sollte:

«Diese Rolle spielt vor allem auch das subjektive Zeitbewusstsein, als Abschattung der „Zeitempfindungen“ verstanden, welches, so paradox es klingt, eine allübergreifende Form des Bewusstseinsaugenblicks, also eine Form der in einem objektiven Zeitpunkt koexistenten Erlebnisse darstellt» (Husserl 1984: 369, Husserl 1988: 15).

Die „Zeitempfindungen“ kann man nicht anders verstehen, als die Empfindungen der reinen Beweglichkeit und die Beweglichkeit selber als die immanente Zeit. In der Tat, was könnte der bewusste Inhalt des subjektiven oder inneren Bewusstseins der Zeit sein? Übrigens ist es nicht so leicht, die

immanente Zeit von dem inneren Zeitbewusstsein zu unterscheiden. Dafür sollten wir die Empfindung und das Empfinden von einander trennen:

„Das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewusstsein; in ihm konstituiert sich die immanente Einheit Farbe und Ton, die immanente Einheit Wunsch, Gefallen usw.“ (Husserl 1984: 107).

Aber wurde nicht die Gleichheit zwischen den Empfindenen und der Empfindung bereits festgestellt? (Husserl 1984: 362; Husserl 1988: 9).

Also verwendet Husserl zwei Schlüsselbegriffe für die Einführung der immanenten Zeit: Empfindung und Abschattung (der letztere wird weiter eine wichtige Rolle in der Theorie der Wahrnehmung Husserls spielen), und jeden in einem besonderen Sinn. Zum Teil kann man L. Landgrebe zustimmen, dass der in den *Ideen I* „entwickelte Begriff der „sensuellen ὕλη“ <...> noch keineswegs von Resten der sensualistischen Tradition frei ist“ (Landgrebe 1954: 196).

Es sollte jedoch berücksichtigt werden, dass Husserl diesen Termini eine besondere Bedeutung zuschreibt. Husserl verleiht der Empfindung eine darstellende oder repräsentierende Funktion und versucht den Begriff Empfindung von seinem sensuellen Inhalt zu befreien. Die Empfindung hat nichts zu tun mit dem Reagieren auf die Wirkung der Außenwelt im weiteren Sinne. Dies betrifft, wie wir sehen werden, auch die Zeitempfindungen. Aber welches positive, d.h. erfahrungmäßige Merkmal kann man in den Empfindungen entdecken, außer Beweglichkeit und Darstellungsfunktion? Sind die Zeitempfindungen auch rein funktionell?

In *Ideen I* bezeichnet Husserl Empfindungen als „Träger der Intentionalität“ und betont, dass er unter Empfindungen nur die darstellenden Inhalte versteht, die sich im Bewusstsein befinden. Diese Bewusstseinsinhalte, die von jeder Gegenständlichkeit befreite wahrhaftige Immanenz ausmachen, charakterisiert Husserl als Abschattung. Die darstellende Abschattung kann man auch als eine variable Projektion bezeichnen und sich anschaulich als Schatten von Gegenständen vorstellen. Die Gegenstände werfen die Schatten, und zwar die unterschiedlichen Schatten im Einklang mit dem Winkel der Beleuchtung. Die Schatten enthalten in sich nichts außer einer Form, aber sie stellen die Gegenstände dar; nach dem Schatten kann man den Gegenstand wiederherstellen. Bemerkenswert ist es auch, dass die Nicht-Dinglichkeit des

Schattens ihn nicht stört, räumlich zu sein. Aber ungeachtet des unmittelbar räumlichen Sinns der Abschattung verwendet Husserl den Terminus im zeitlichen Sinne und zwar in einem Sinne, der dem räumlichen gegensätzlich sein sollte.

Gewöhnlich versteht man unter einem Schatten etwas Lebloses. Im Gegensatz dazu schreibt Husserl den Abschattungen, d.h. den die Schatten tragenden Empfindungen, Lebendigkeit zu, die uns den Gegenstand so auffassen lässt, wie er selbst ist, d.h. leibhaftig. Die Variabilität der die Schatten, besser die Schattierungen tragenden Empfindungen bildet die reelle Bewusstseinschicht, die denselben Namen hat wie die entsprechenden Beschaffenheiten des Dinges, das in den Projektionen gegeben wird. Husserl bemerkt in *Ideen I*:

„Die Abschattung, obwohl gleich genannt, ist prinzipiell nicht von derselben Gattung wie Abgeschattetes. Abschattung ist Erlebnis. Erlebnis ist nur als Erlebnis möglich und nicht als Räumliches. Das Abgeschattete ist aber prinzipiell nur möglich als Räumliches (es ist eben im Wesen räumlich), aber nicht möglich als Erlebnis“ (Husserl 1995: 86).

122

Wie wir sehen weist Husserl auf die Nicht-Räumlichkeit der Erlebnisse hin, aber durch eine räumliche Beschreibung. Wenn H. Asemissen in seinem Kontext mit Recht die Frage stellt, „wie sich der räumliche Charakter der Abschattung mit ihrem hyletischen Charakter verträgt?“ (Asemissen 1957:28), setzt er Husserl folgend voraus, dass dies unmöglich ist. In der Tat hat das Wort Abschattung einen räumlichen Sinn in allen seinen Wortbedeutungen. Es kann sich bei Husserl kaum um eine Metapher handeln, weil oben genannte Husserls Unterscheidung „Abschattung/Abgeschattetes“ in diesem Fall die Unterscheidung zwischen dem Metaphorischen und nicht Metaphorischen wäre. Auf der Seite des Erlebnisses bliebe nur die Metapher. Im Gegenteil gehen wir davon aus, dass das Bewusstsein räumlich beschrieben werden kann. Dies lässt uns eine andere und schärfere Frage stellen: wie verträgt sich der räumliche Charakter der Abschattung mit ihrem zeitlichen Charakter?

Die Antwort kann man teilweise bei Husserl selber finden. Die Räumlichkeit des Dinges soll auch repräsentiert werden, wie auch alle seine Beschaffenheiten. Und in *Ding und Raum* (weiter DR) schreibt er den

Empfindungen, und zwar den Farbenempfindungen eine präphänomenale Räumlichkeit zu:

„Die Farbdaten sind nicht verstreut und zusammenhanglos, sie haben eine feste Einheit und eine feste Form, die Form präphänomenaler Räumlichkeit, und ebenso alle Sinnesdata, die zu eigentlich raumfüllenden Qualitäten als Darstellungsinhalte gehören“ (Husserl 1973: 69).

Wenn in den LU das subjektive Zeitbewusstsein als Abschattung der Zeitempfindungen die Rolle der Invarianz in der Stabilität und Variabilität der Empfindungen auf sich nimmt, bringt in DR die präphänomenale Räumlichkeit die beweglichen Empfindungen in Ordnung.

Es bezieht sich aber nur auf Empfindungen, die räumliche Eigenschaften der Dinge darstellen. Allerdings hängt diese Einschränkung in erster Linie mit dem Husserlschen Verständnis des objektiven Raums als eines Behälters zusammen, der mit den visuell gegebenen Dingen gefüllt ist. Und umgekehrt interpretiert Husserl den visuellen Raum als einen objektiven:

«Öffnen wir die Augen, so sehen wir in den objektiven Raum hinein – das heißt (wie reflektierende Betrachtung zeigt): wir haben visuelle Empfindungsinhalte, die eine Raumerscheinung fundieren, eine Erscheinung von bestimmten, räumlich so und so gelagerten Dingen» (Husserl 1969: 5).

In diesem Sinne füllt der Ton nach Husserl den Raum eigentlich nicht:

„Er füllt den Raum, sofern er in dem Raum, etwa des Saales gehört wird. <...> Der Raum des Saales erscheint visuell so und so bestimmt durch seine Grenzkörper und Grenzflächen. Fußboden, Wände, Decke sind *überdeckt* (Hervorgehoben von mir – V.M.) mit visuellen Qualitäten. So erscheinen sie. Aber nirgends erscheint eine Tonbedeckung oder sonstige Tonerfüllung. Nur bildlich wird von einer Verbreitung des Tones und Erfüllung des Raums gesprochen, es leitet etwa das Bild eines Fluidums“ (Husserl 1973: 67-68).

Diese Rauminterpretation scheint zu eng zu sein. Wenigstens ist die Rede von der Erfüllung des visuellen Raums auch bildlich oder geometrisch. Einem Ding, z.B. einem Tisch geht nicht ein leerer Raum voran, um erfüllt zu werden, sondern ein passender (oder unpassender) Ort. Vielmehr ist der primäre Raum nicht visuell, sondern er ist eine Mannigfaltigkeit der leiblich-gegenständlich-bedeutsamen Ausrichtungen. Dass der Raum visuell erscheinen kann, bedeutet nicht, dass der lebensweltliche Raum unbedingt visuell sein soll. Das Sehfeld ist nur eine der Orientierungsweisen in der

Umwelt, das, wenn es nötig ist, durch das Hörfeld und das Feld der Tastempfindungen, wenigstens zum Teil, ersetzt werden kann. Außerdem muss man eine sehr künstliche oder professionelle Stellung nehmen, um sich den Raum des Saales als mit den sinnlichen Qualitäten bedeckte Boden, Wände und Decke vorzustellen. Dafür sollte man z.B. ein Architekt oder Baumeister sein⁸. Aber im Prinzip wäre es möglich. Eine andere Sache besteht darin, ob es überhaupt möglich ist, einen Ton als solchen zu hören, oder, wie es Husserl in ZB vorschlägt, „den Ton rein als hyletisches Datum [zu] [nehmen]“ (Husserl: 1969: 24). Ein solcher Ton könnte weder als Signal noch als Symbol, weder als ein Stück Musik noch als Lärm des Verkehrs, weder als Klang eines Instruments noch als menschliche Stimme usw. interpretiert wird. Natürlich sehen wir keine Verbreitung des Tones im visuellen Raum, denn ein Tonraum ist nicht visuell, aber wir hören die Verbreitung des Tones im Hörraum und können sich auch dem Ton nach in verschiedenen Räumen orientieren.

124

Der Übergang zu reiner Hyletik ist bei Husserl der oben erwähnten Formalisierung ähnlich. Der Tonraum wird mehr als transformiert, er wird bis zur Vernichtung zusammengepresst, um sich in ein immanentes zeitliches Objekt zu verwandeln. Dabei verliert ein solches Objekt seine Bestimmtheit und wird zu einem abstrakten Objekt. Husserls Beschreibung in ZB (Husserl 1969: 24-25): der Ton fängt an, hört auf, erfüllt die Dauer, wird bewusst als Jetzt, rückt in die Vergangenheit usw. kann man auf ein beliebiges Wahrnehmungsobjekt übertragen. Husserlsche Beschreibungsmittel bleiben hier auch ganz und gar räumlich: Punkte, Strecke, Erstreckung, Retention (behalten) usw.⁹ Es sei auch bemerkt, dass jede räumliche Darstellung der Zeit eine doppelte Abstraktion ist. Zuerst verwandelt man einen lebensweltlichen Raum in einen geometrischen, aus welchem man die Punkte, Linien, und Schemen als die

8 Heideggers Bemerkung ist treffend: «Es bedarf schon einer künstlichen und sehr komplizierten Einstellung, um so etwas wie 'reines Geräusch' zu ‚hören‘. Dass wir aber zunächst gerade solches hören, Motorräder und Wagen, was im Grunde doch merkwürdig klingt, ist der phänomenologische Beleg dafür, dass wir zunächst in unserem Sein in der Welt immer schon bei der Welt selbst sind und nicht zunächst bei ‚Empfindungen‘ und dann aufgrund irgendwelchen Theaters schließlich bei den Dingen sind“ (Heidegger 1994: 367).

9 Vgl. dazu die treffende Unterscheidung von Erwin Strauss: „Die Farbe erscheint uns gegenüber, dort, auf eine Stelle beschränkt, den Raum in Teilräume begrenzend und gliedern, entfaltet sich in ein Neben- und Hintereinander. Der Ton dagegen, kommt auf uns zu, erreicht und erfasst uns, schwebt vorbei, er erfüllt den Raum, gestaltet sich in einem zeitlichen Nacheinander“ (Straus 1960: 146).

Zeitdarstellungsmittel entlehnt. In diesem Sinne erweist sich die dargestellte Zeit als ein doppelt transformierter Raum.

4. Zeit - und/oder Raumphänomenologie

In ZB steht das Problem der Evidenz und ihrer Ausbreitung im Hintergrund. Die Analogie zwischen der Farbe und der Zeit im Aspekt der Unterscheidung zwischen dem Empfundnen und dem Wahrgenommenen tritt in den Vordergrund. Dabei wird die Analogie zwischen dem Raum und der Zeit zu einem Leitfaden. Sie wird notwendigerweise unumgänglich bei der Einführung des Zeitbegriffs.

Husserl fängt an mit dem Unterschied zwischen der objektiven Zeit, die mit einem Chronometer messbar ist, und der „immanenten Zeit des Bewusstseinsverlaufs“. Es geht hier nicht, wie Husserl betont, um die Existenz einer Weltzeit oder die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern um „die erscheinende Zeit“, die „erscheinende Dauer als solche“. Diese sind, nach Husserl, „absolute Gegebenheiten“, was er am Beispiel des Nacheinanders illustriert:

„Dass das Bewusstsein eines Tonvorgangs, einer Melodie, die ich eben höre, ein Nacheinander aufweist, dafür haben wir eine Evidenz, die jeden Zweifel und jede Leugnung sinnlos erscheinen lässt“ (Husserl 1969: 5).

Dies ist der erste und der einzige Hinweis auf die Erfahrung (die als eine zeitliche gelten sollte, die aber ihre Zeitlichkeit noch beweisen muss), der den Analogien zwischen dem Raum und der Zeit vorangeht. Weiter folgt immer die Zeit dem Raum.

Im ersten Schritt bei der Ausschaltung der objektiven Zeit greift Husserl zur Analogie der immanenten Zeit mit dem Raumbewusstsein. Er bemerkt dabei, dass „Raum und Zeit so vielbeachtete und bedeutsame Analogien aufweisen“ (Husserl 1969: 5). Die Deskription des Gesichtsfelds dient weiter als Muster für das Verständnis des „ursprünglichen Zeitfelds“, das übrigens ohne Beschreibung bleibt. Husserl schlägt vor, „von aller transzendierenden Deutung“ zu abstrahieren und „die Wahrnehmungserscheinung auf die gegebenen

primären Inhalte zu reduzieren“, die „das Kontinuum des Gesichtsfeldes, das ein *quasiräumliches* ist“, ausmachen. Die Verhältnisse, die man in diesem Kontinuum finden kann, sind: „Nebeneinander, Übereinander, Ineinander“, wie auch „geschlossene Linien ein Stück des Feldes völlig umgrenzen usw.“ Es liegt auf der Hand, dass ein Versuch, solche Verhältnisse wie Nebeneinander, Übereinander usw. abzusondern und ohne jeden Zusammenhang mit den Gegenständen vorzustellen, dem Versuch analog ist, Farbempfindungen als eine selbstständige *quasiräumliche* Sphäre zu betrachten. Im Gesichtsfeld kann man dies kaum erreichen. Vielmehr sind diese *quasiräumlichen* Verhältnisse primäre Verhältnisse leiblicher Orientierungen in einem lebensbedeutsamen, aber nicht bloß visuellen Raum.

Nach der Beschreibung des *quasiräumlichen* Kontinuums kehrt Husserl zu der Zeit zurück: „Ähnliches gilt nun auch von der Zeit“ (Husserl 1969: 6). Das soll bedeuten, dass man auch in den Zeiterlebnissen Zeitauffassungen und „spezifisch temporale Auffassungsinhalte“ als Momente betrachten kann und muss. Also wird dieser „temporale“ Unterschied durch eine Analogie mit dem Unterschied zwischen der „Raumanschauung“ und den visuellen Empfindungsinhalten eingeführt. Man könnte sagen: der räumliche Unterschied wird auf die Zeit übertragen. Allerdings würde damit die Existenz der Zeit schon vorausgesetzt. Aber man kann die andere, genetische Frage stellen, ob es überhaupt nicht der Zeitbegriff bzw. die Zeiterfahrung aus dem Raumbegriff bzw. der Raumerfahrung entsteht?

Jedenfalls beginnt die Zeitphänomenologie mit der Festlegung von Aufgaben der Phänomenologie des Raums. Nach der analog eingeführten Unterscheidung wendet sich Husserl wieder an die Raumphänomenologie:

„In eine ausgeführte Phänomenologie des Räumlichen gehörte auch eine Untersuchung der Lokaldaten, <...> welche die immanente Ordnung des „Gesichtsempfindungsfeldes“ ausmachen, und dieses selbst“ (Husserl 1969: 6).

Eben in diesem Zusammenhang führt Husserl den aus LU uns bekannten Unterschied zwischen der empfundenen und wahrgenommenen Farbe. Diese Unterscheidung macht Husserl zu einem Beispiel aus der Phänomenologie des Raumes, obwohl es der empfundenen Farbe noch nicht die präphänomenale Räumlichkeit zugeschrieben wird, was später, wie wir gesehen haben, in DR erfolgt.

Dann kommt die entscheidende Analogie:

„Nennen wir empfunden ein phänomenologisches Datum, das durch Auffassung als lebhaft gegeben ein Objektives bewusst macht, das dann objektiv wahrgenommen heißt, so haben wir in gleichem Sinne auch ein „empfundenes“ Zeitliches und ein wahrgenommenes Zeitliches zu unterscheiden. Das letztere meint die objektive Zeit. Das erstere aber nicht selbst objektive Zeit (oder Stelle in der objektiven Zeit), sondern das phänomenologische Datum, durch dessen empirische Apperzeption die Beziehung auf objektive Zeit sich konstituiert. *Temporaldaten*, wenn man will, Temporalzeichen, sind nicht *tempora* selbst“ (Husserl 1969: 7).

Bemerkenswert ist, dass Husserl in der ersten logischen Untersuchung die „verstehende Auffassung, in der sich das Bedeuten eines Zeichens vollzieht“ und die „objektivierenden Auffassungen“ sorgfältig unterscheidet (Husserl 1984: 79-80). In ZB aber verwendet er sowohl im Fall der Farbe, als auch im Fall der Zeit „Empfindung“ und «Zeichen» als Synonyme. Der Grund liegt darin, dass das Zeichen (in seiner Funktion) nichts Sensuelles in sich trägt. Husserl bemerkt in Bezug auf die Zeit:

„Empfunden“ wäre dann also Anzeige eines Relationsbegriffs, der in sich nichts darüber besagen würde, ob das Empfundene sensuell, ja ob es überhaupt immanent ist im Sinne von Sensuellem, m. a. W. es bliebe offen, ob das Empfundene selbst konstituiert ist, und vielleicht ganz anders als das Sensuelle. – Aber dieser ganze Unterschied bleibt am besten beiseite; nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt – Auffassung (Husserl 1969: 7).

Woher aber sind die Zeitempfindungen gekommen? Was ist ihr Konstitutionsgrund?

In Bezug auf die andere Art von Empfindungen entsteht die Konstitutionsfrage nicht, weil sie nur als Material für Auffassungen dienen. Aber die Zeitempfindungen selbst sollen konstituiert werden, weil sie in sich selbst die immanente Zeit tragen. „Die Vorobjektivierte Zeit [gehört] zur Empfindung“, wie Husserl bemerkt (Husserl 1969: 72). Und doch:

„Die „empfundenes“ Temporaldaten sind nicht bloß empfunden, sie sind auch mit Auffassungscharakter behaftet“ (Husserl 1969: 7).

Die Zeitempfindungen sind in einem Sinne die idealen: sie betreffen

prinzipiell keinen Gegenstand. Wenn Farbenempfindungen von der Gegenstandsfarbe abstrahiert sind, d.h. von dem, was in der wirklichen Erfahrung gegeben sein kann, könnte man auch vermuten, dass sowohl die Zeitempfindungen, als auch die Zeitauffassungen von der objektiven Zeit abstrahiert sind. Aber die objektive Zeit selber ist auch schon eine Abstraktion; als etwas in der Erfahrung nicht Gegebenen ist sie ein zweifelhafter Grund für die Abstraktion.

P. Ricoeur macht aufmerksam darauf, dass die objektive Zeit eine Voraussetzung für die Beschreibung der immanenten Zeit bei Husserl ist. Er meint dabei sowohl die Zeitauffassungen als auch die Zeitempfindungen:

„Man kann sich aber fragen, ob diese Auffassungen, um die Hyletik vor dem Schweigen zu bewahren, nicht Anleihen bei gewissen Bestimmungen der objektiven Zeit machen müssen, von denen wir vor der Ausschaltung wissen. Würden wir von einem empfundenen „Zugleich“ reden, wenn wir nichts von der objektiven Gleichzeitigkeit wüssten, oder von der empfundenen Gleichheit phänomenologisch-temporalen Abstände, wenn nichts von der objektiven Gleichheit von Zeitabständen wüssten?“ (Ricoeur 1991: 40).

128

Man kann dieser Bemerkung im Allgemeinen zustimmen, aber mit der Ergänzung, dass sich die objektive Zeit letzten Endes auf den objektiven Raum und die Erdbewegung reduziert. Und sowohl „Zugleich“ und „empfundene Gleichheit“, als auch „Gleichzeitigkeit“ und „objektive Gleichheit“ sind im Grunde genommen räumliche Bestimmungen.

Konsequenter und ein Jahrhundertviertel früher als P. Ricoeur hat der Freiburger Philosoph G. Eigler bemerkt:

„Sicher, wenn auch die Weltzeit ausgeschaltet bleibt, so ist doch gerade die immanente Zeit an ihr orientiert und durch sie am Raume, weil die Weltzeit durch die Bewegung des Himmels, diese Raumbewegung, gemessen wird und die Raumstrecke und die Zeitdauer sich entsprechen. Paradox ist dies, dass Husserl – in gewissem Gegensatz zu Bergson – Raumkonstitution in Zeitkonstitution fundiert!“ (Eigler 1961: 110).

Vom Himmel ist hier deshalb die Rede, weil G. Eigler die Aristotelische mit der Husserlschen Lehre vergleicht und den Begriff Zeit im Wesentlichen nur historisch und nicht sachlich betrachtet. Das treffend formulierte Paradox aber hat eine „räumliche“ Lösung: was Husserl sowohl für die Zeit, als auch

für die immanente Zeit hält, ist nichts anderes, als der transformierte Raum.¹⁰

Die Räume, die bei Husserl eine Transformation erfahren oder erleiden, sind in erster Linie der Wahrnehmungsraum und der Tonraum. Aus dem Wahrnehmungsfeld, das man auch Wahrnehmungsraum nennen kann, wird eine Schicht, Empfindungen genannt, hervorgehoben, der weiter eine absolute Beweglichkeit zugeschrieben wird. So lässt sich letzten Endes das Bündel der Erlebnisse in den Bewusstseinsstrom verwandeln. Wenn sich der visuelle Raum in ein Empfindungsfeld transformiert, verwandelt sich der Raum des Tons, verstanden als ein hyletisches Datum, in ein immanentes Zeitobjekt.

Anders gesagt setzt die Ausschaltung der objektiven Zeit die Ausschaltung des objektiven Raums durch seine Verwandlung im Sehfeld voraus, das seinerseits als ein Empfindungsfeld interpretiert wird. Die reine Beweglichkeit der von den Raumbeziehungen befreiten Empfindungen ist der letzte Schritt vom Raum zur immanenten Zeit. Allen diesen Transformationen liegt, ich erlaube mir das nochmals zu betonen, der entscheidende Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der Empfindung zugrunde. Also erweist sich der Raum sowohl als der objektive, als auch der „subjektive“ (quasiräumliches Gesichtsfeld und präphänomenale Empfindungsräumlichkeit) als die notwendige Voraussetzung der Zeitphänomenologie Husserls.

Wenn „die zeitliche Extension mit der räumlichen [verschwistert ist]“, wie es Husserl in DR ausdrückt (Husserl 1973: 65), entsteht nun die Frage: wer ist die ältere Schwester oder der ältere Bruder? Der Hinweis auf die absolute Gegebenheit des Nacheinanders und der Dauer spricht noch nicht zugunsten der Zeit, denn die Beziehung vor / nach (πρότερον / ὕστερον) ist in erster Linie räumlich und das Nacheinander, wie auch die Aufeinanderfolge und die Reihenfolge ist nichts anderes in der Erfahrung, als die Gegebenheit der räumlichen Ordnung der Bewegung. „Das Folgen“ drückt die räumliche Relation aus, und wenn wir uns dessen bewusst sind, dass das Etwas (2) nach dem Etwas (1) folgt, bedeutet das, dass das zweite Etwas das erste im entsprechenden Raum, auch im Hörraum, für uns ersetzt und mit dem ersten

10 Bergson ist in dieser Hinsicht konsequenter, wenn er unsere gewöhnlichen Vorstellungen von der Zeit aus den Raumvorstellungen abgeleitet hat. Die Frage nach der Räumlichkeit der reinen Dauer (durée) bei Bergson lassen wir offen.

eine Einheit ausmacht. Man könnte freilich diese Einheit die Zeit nennen, aber es geht im Grunde genommen um die Koordination der Räume und der Bewegung.

Ein Nacheinander ist eine Abstraktion, wenn es sich nicht auf eine Gegenständlichkeit bezieht. Das Nacheinander ist immer das Nacheinander von den Gegenständen, die ihrerseits immer räumlich sind. Die Konstitution und die Gegebenheit des Nacheinanders setzen die Konstitution und die Gegebenheit des Vorgangs im entsprechenden Raum voraus. Die Gegebenheit des Nacheinanders, die in der Tat kaum zu bezweifeln ist, ist nichts mehr als die Gegebenheit der wechselnden räumlichen Ordnung, die man gewöhnlich eine Zeitgegebenheit nennt.

130 Auch die Gleichzeitigkeit ist nichts anderes als eine Koinzidenz der räumlichen Vorgänge in einem Punkt eines Raums, die durch die anderen räumlichen Vorgänge oder durch die Wahrnehmung festgelegt wird. Was die Dauer betrifft, bezeichnet sie in erster Linie eine Beständigkeit, eine Stabilität des Gegenstandsvorhandenseins in einem lebensweltlichen Raum, die verschiedene Gefühle erregen kann, meistens negative und die man gewöhnlich eine psychologisch erlebte Zeit nennt, obwohl in der Sprache der objektiven Zeit ausdrückt.

Kann man überhaupt die Zeit ohne jede Analogie zum Raum einführen? Jedenfalls gibt es keine andere Sprache für die Zeit als die der Bewegung und des Raums. Das Innere und Äußere, das Immanente und Transzendente, die Extension und der Inhalt, die Abschattung und das Abgeschattete, die Auffassung und die Erfüllung, das Bedecken und die Verbreitung, der Strom und das Feld usw. sind Wörter aus dem räumlichen Thesaurus. Auch die vermeintlich zeitliche Sprache Heideggers ist ganz und gar räumlich: z.B. die Ekstasen, außerhalb-sich-selbst, sich-vorweg, usw.

Wenn die Zeit keine eigene nicht auf Bewegung und Raum reduzierbare Sprache hat, so gibt es vielleicht eine besondere Zeiterfahrung, die auf die Erfahrung von Raum und Bewegung nicht reduzierbar wäre? Für rein zeitliche Phänomene hält man gewöhnlich das Verschiedene: Erwartung und Erinnerung, Musik, Reifung und Alterung, Geschwindigkeit, Irreversibilität, etc. Es gibt hier keine Möglichkeit, jedes dieser Phänomene zu beschreiben; ich möchte nur darauf hinweisen, dass die Erfahrung der Zeit, auch wenn wir

ihre relative Autonomie annehmen, in den erwähnten Phänomenen mit der ursprünglichen Räumlichkeit des Erwarteten, des Erinnerten, des Gehörten, der Gestalt, des Bewegenden, des Aufrichtenden, usw. zusammenhängt. Die Irreversibilität ist z.B. ein grundlegendes Merkmal verschiedener Räume, das auf ein räumliches Bild der Zeit übertragen wird.

Erörtern wir eine sehr einfach realisierbare Erfahrung, mit der Husserl auch versucht, die innere Zeit empfindlich zu machen:

«Blicken wir auf ein Stück Kreide hin; wir schließen und öffnen die Augen. Dann haben wir zwei Wahrnehmungen. Wir sagen dabei: wir sehen dieselbe Kreide zweimal. Wir haben dabei zeitlich getrennte Inhalte, wir erschauen auch ein phänomenologisches zeitliches Auseinander, eine Trennung, aber am Gegenstand ist keine Trennung, er ist derselbe: im Gegenstand Dauer, im Phänomen Wechsel. So können wir auch subjektiv ein zeitliches Nacheinander empfinden, wo objektiv eine Koexistenz festzustellen ist» (Husserl 1969: 8).

In diesem Beispiel sollte die Zeit durch die Opposition der Stabilität und des Wechsels erscheinen, m. a. W. durch die Gegenüberstellung mit dem räumlichen Ding. Dabei kommt die Dauer nicht der Zeit zu, sondern dem Gegenstand im Raum. Eine solche Verteilung steht mehr im Einklang mit der Erfahrung als eine zeitliche „Erfüllung der Dauer“. Auf der Seite der Zeit bleibt nur der Wechsel bestehen. Es wäre aber überschüssig dem Wechsel und der Bewegung die Zeit als ihre innere Beschaffenheit zuzuschreiben; die Zeit ist kein wirkliches Prädikat der Bewegung.

In diesem Husserlschen Experiment zählen wir wirklich, aber wir zählen die Wahrnehmungen als Bewusstseinsakte, und jedes Mal, wenn wir die Augen schließen und öffnen, addieren wir noch einen Akt der Wahrnehmung, aber keinen Bewusstseinsinhalt als Empfindung. Die Empfindungen, die wir dabei haben, sind leiblich; sie beziehen sich auf unsere schließenden und öffnenden Augen. Aber wie oft wir die Akte der Wahrnehmung der identisch wahrgenommenen Kreide auch zählen würden, bekommen wir keine besondere Zeiterfahrung oder die immanente Zeit. Bestenfalls könnte uns das objektiv feststellbare Nacheinander oder die mit Augen als Chronometer messbare Dauer in Erscheinung treten.

In unserer Analyse und Interpretation der Zeitlehre Husserls geht es in erster Linie um ihre impliziten und expliziten räumlichen Voraussetzungen und

sozusagen um die Berichtigung der Namen. Dort, wo sich die selbstbezügliche Zeit befindet, muss doch zuerst die Erfahrungsräumlichkeit stehen. Die Beschreibung Husserls bleibt aufschlussreich bestehen, wenn man wissen will, woher kommt und wofür dient die Zeit als eine notwendige Funktion in der menschlichen Welt. Die ursprünglichen Unterscheidungen Husserls eröffnen den Weg zur weiteren Phänomenologie des Raums, die den Raum nicht nur als Naturgegebenheit erforschen, sondern auch die verschiedenen sozialen Räume in Betracht ziehen könnte. Dafür ist wenigstens die Unterscheidung der normalen und deformierten (anormalen) Räume relevant.

Die Einführung der immanenten Zeit und des inneren Zeitbewusstseins, die eine variabel reelle Schicht des Bewusstseins in Ordnung bringen sollte, weist vielmehr auf einen inneren beweglichen und hierarchischen Erfahrungsraum hin, einen primären Raum der Unterscheidungen, der allen anderen menschlichen Räumen: leiblich-situativen, funktionellen, und intersubjektiv-bedeutsamen zugrunde liegt. Alle Räume, physikalisch einschließend sind Unterscheidungsräume oder Hierarchien der Unterscheidungen.

132

Wenn die räumliche Metapher in Bezug auf die Zeit als solche und nicht auf ihre „Eigenschaften“ (fließt, vergeht, kommt usw.) angewendet wird, so könnte man sagen: die Zeit ist ein Raumschatten. Der Schatten aber ist kein Nichts, sondern er lebt auf fremde Kosten und die Zeit lebt auf Kosten der Räume und ihrer Korrelation. Dies gehört sowohl zu den objektiven und lebensweltlichen Zeiten, als auch zur immanenten Zeit, die die innere Räumlichkeit verschattet. Um eine metaphorische Sprache zu vermeiden oder sie wenigstens auf ein Minimum zu reduzieren, kann man das auf folgende Weise zum Ausdruck bringen: Die Zeit ist ein Ersatz des Raums in dem Sinne, dass sie zur unmittelbaren und lebendigen Raumerfahrung eine äußerliche Stellungnahme zulässt. Die objektive Zeit nivelliert und verdrängt den lebendigen Bewegungsraum, wie z.B. ein Chronometer die Herrlichkeit des Laufs verwischt und den Unterschied zwischen den Meistern nur in einer Maßeinheit darstellt. Das betrifft auch die immanente Zeit, die vielmehr die Form äußerer Erfahrung ist, aber nicht äußerer Sinne, wie bei Kant, sondern die Form äußerer Einstellung überhaupt. Doch reicht die Aufteilung der Erfahrung auf eine innere und eine äußere nicht aus. Man kann auch von innen äußerlich die innere Erfahrung darstellen. Dafür kann gerade die

immanente Zeit dienen als eine „durchgehende[n] intentionale[n] Linie, die gleichsam der Index der allzu dringenden Einheit ist“ (Husserl 1987: 30). Diese „Linie der anfangs- und endlosen immanenten „Zeit““ lässt gerade die innere Erfahrung als einen innerlich beobachtbaren Vorgang mit seinen Punkten, Phasen usw. darstellen. Eine solche Zeit ist nichts anderes, als eine eindimensionale innerlich räumliche Struktur, die die komplexe Hierarchie der Unterscheidungsleistung ersetzen kann. „Eindimensional“ ist aber nicht buchstäblich zu verstehen. Es bedeutet hier eher nicht einen geometrischen Begriff, sondern die Begrenztheit bestimmter Bewusstseinszustände, die die Orientierungsmannigfaltigkeit der räumlichen Welt gleichsam vergessen. Das Eilen deformiert z.B. den lebensweltlichen Raum und steht uns im Wege, die Kräfte räumlich relevant zu verteilen. Die Ungeduld als die durch Einbildung und Fantasie Transformierung der leiblichen, funktionellen und bedeutsamen Räume ist dem Versuch ähnlich, die Erdbewegung zu beschleunigen.

Die Zugehörigkeit der Raum- und Zeiterfahrung einerseits und die Verdrängung des Raums durch die Zeit andererseits ist die Quelle unvermeidlicher, unentbehrlicher, und wenn man will, transzendentaler Illusion der Selbständigkeit der Zeit und der Zeiterfahrung.

Redaktion von Dr. Anne Rörig

Bibliographie

Asemissen, Hermann (1957) *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln.

Bernet, Rudolf (1987/1988): „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“. In: *Heidegger-Studien*. 3–4. (S.) 91.

Eigler, Günter (1961). *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan: Anton Hain KG. (S.) 110.

Guyau, Jean-Marie (1890) *La Genèse de l'Idée de Temps*, Paris.

Guyau, Jean-Marie (1993) *Die Entstehung des Zeitbegriffs*. Cuxhaven: Junghans.

Heidegger, Martin (1994) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd.20. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1978) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). Hrsg. von K. Held. GA Bd. 26, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund (1969): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. *Husserliana*, Bd. X. Martinus Nijhoff, 1969.

Husserl, Edmund (1973) *Ding und Raum*. *Husserliana* XVI, Haag.

Husserl, Edmund (1984) *Logische Untersuchungen Bd. II, T. 1*. *Husserliana* XIX(I), Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1987) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. *Husserliana* Bd. XXV. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1988) *V (Fünfte) Logische Untersuchung*. Herausgegeben von E. Ströker. Hamburg: Meiner.

134 Husserl, Edmund (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893–1917). Kluwer: Dordrecht.

Husserl, Edmund (1995) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. *Husserliana*, Bd. III/1. Dordrecht/London/Boston: Kluwer.

Landgrebe, Ludwig (1954) „Prinzipien der Lehre vom Empfinden“. In: *Zeitschrift. f. phil. Forschung*, VIII.

Straus, Erwin (1960) „Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung“. In: E. Strauss *Psychologie der menschlichen Welt*. Gesammelte Schriften. Berlin / Göttingen / Heidelberg: Springer.

Ricoeur, Paul (1991) *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*. München: Fink.

QUESTIONING THE BODY TODAY

1. The body today

135

We live in strange, paradoxical times – times when very often contradictory ways of thinking coexist. This is true also for our relationship with our bodies. Here, by “body”, I mean above all our body, our own body, in particular the physical body (in German: *Körper*).¹

On the one hand in fact, our body may be cared for, may be an object of attention – even pampered; on the other hand, it may be manipulated, changed – even tortured.² In one way, it is interpreted as something to be cherished, safeguarded, protected; while in another way, we relate to our body as if it were something to be controlled, as if it were at our disposal. Thus, just as the body may be cherished, so it may be destroyed; just as it may be enhanced in its power, so it may be used and consumed. In other words, nowadays the body, our body is at the same time something that we can try to make everlasting or, quite simply, annihilate.

We must examine this ambiguous and paradoxical situation in depth. I shall work from the philosophical standpoint, not from the sociological

1 See for a general overview: Michael A. Proudfoot (ed.), *The Philosophy of Body*, special issue of “Ratio”, 2002; Basil Blackwell, Oxford 2003.

2 Elaine Scarry, *The Body in Pain. Making and Unmaking of the World*, Oxford U.P., Oxford 1985.

or psychological. This research will serve to provide a less schizophrenic relationship with the way we are and will be of help to us in taking better care of ourselves. To this end, I wish to briefly discuss several ways in which we relate to our bodies nowadays, i.e. ways that are expressed in the figure of the body exhibited, the body transformed, the body decorated, the body patient, the body controlled and the body virtual.

2. The body exhibited

In the “society of the spectacle” that we live in today³ the body too is seen as something to be put on stage. It *is* inasmuch as it *appears*. It is the very place where we manifest our ego. It is a way of presenting ourselves to others and letting them know who we are.

136

Appearance here gives à access to reality. But, if we look more closely, this presumed “reality”, in other words: our “true ego”, is only its appearance. And our body – fashionably decked out – is in fact the chosen place for this appearance. This is why the body must be cared for; this is why it has to be presented in the best possible way.

In other words, in the society of spectacle, that which shows is not the expression of something “authentic” that should be “behind” the appearance and which, through appearance, is revealed. On the contrary, the “authentic”, the “true”, the “real” are *only* what appears. They are absorbed, so to speak, into this appearing. And this means: appearing *is not the expression* of something, but is simply its *fleeting display*. It is enough to be on stage; enough to make an entry.

Our body cannot escape the dynamics of being made into a spectacle. Nowadays – from the standpoint that everything can and must be put on show – all the veils too, that might still have hidden it, have fallen from the body. In the society of appearing there is no room for modesty. What is important is to

3 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, translated and annotated by Ken Knabb, Bureau of Public Secrets, Berkeley, CA, 2014.

show off. Thus, the body becomes the *body exhibited*; the *body exposed*.⁴

Let us consider this aspect in particular; let us ask ourselves: but are this exhibition, this exposition really possible? Can it be truly, thoroughly realized? In other words, for our body to be properly on show, is it enough to denude it?

The answer is no. This is not the way to recover our innocence. We cannot go back to nature. Because – and this is a common experience – even the body on show, naked, disarmed or seductive in its nudity, ends by being perceived, and *wants* to be perceived all the same, as if it were clothed. *Nudism is a form of culture*. Today, the naked body is a way of revealing oneself. We have lost the possibility of perceiving and expressing our innocence.

In a word: a return to nature, expressing our nature, seems today to be impossible. Pure nudity cannot be manifested and perceived as such. Thus there is nothing to be done but to take good care of our appearance; nothing to be done but dedicate our attention to our bodies.

3. The body transformed

The body, I have said, always finds a way to flaunt itself, even when dissimulating. But its exhibition is never direct, immediate or innocent. It is always in a cultural guise. Always mediated by something else. In other terms: even when it is naked, the body is always perceived as a *body dressed*.

“Dressed” does not necessarily mean “clothed” even if according to the decrees of fashion, the “dressed” body primarily means the well-kept body, safeguarded, protected through care and attention. That care and attention that enhances its beauty and camouflages its defects. To the cost of changing it, of wanting to transform it.⁵

Care of the body in fact implies a specific *transformation*. A transformation

4 See Michael Kohler (ed.), *The body exposed. Views of the Body. 150 Years of the Nude in Photography*, Edition Stemmler, Kilchberg, Zürich 1995.

5 See f.e. Harold Koda, *Extreme Beauty. The Body transformed*, Metropolitan Museum of Art Series, New York 2004.

by which we aim to adapt our natural appearance to particular, socially accepted cultural models. But this is an ambiguous transformation. On the one hand it may be to conserve or enhance particular features of the individual; on the other, it may correct or eliminate certain natural features (a crooked nose, small breasts). It is possible to enhance some parts of the body and destroy others. In all events, the male athlete and the depilated woman are the most widespread confirmation of the effort to transform oneself carried out with the alibi of care.

This means that today the body increasingly proves to be an *artifact body*. It is a body manipulated, that can be manipulated: In other words, it is a *body under control*. Control is the extreme result of taking care of oneself, it is the demonstration that we have dominion over ourselves. And it is the spectacular nature of our body that effectively exhibits this dominion – even to the cost of disregarding some natural requirements, such as consuming a balanced diet.

138 *Diets* are in fact one of the most common expressions of this control. *Bulimia* can be seen as the attempt to dominate not only the self but also the world – even by incorporating it. *Anorexia* can be seen as a way by which paradoxically, control by control, the body is exhibited as it gradually disappears. Thus, these illnesses, if closely considered, are the expression of *control* taken to an extreme: a control over one's self that believes is achieved and manifested via the body.

4. The body decorated

But even the body controlled, even the body enhanced by cosmetic surgery, is in difficulty when faced with its nakedness. It is not completely at ease with itself. The body exhibited, cared for, controlled does not – literally – fit into its skin.

Our *skin* is what stands between us and others. For this reason, because it is what connects us to others, it is cared for. But because exhibiting it completely is impossible, we could say that the skin is always too thick. It is a channel for, but also an obstacle to, the complete manifestation of oneself. Once more, we

try to control it, slice it, even remove it.⁶

To scarify the body, to puncture the skin, can be seen as an extreme attempt at completely denuding oneself. The body here is the body *engraved* and exhibited in its flesh. The body is not flesh, incorporation is not incarnation, as Michel Henry reminds us.⁷ By removing the skin we expose the flesh. This is how scarifying is seen nowadays. In fact, diversely from what was done in tribal societies – where scarification was symbolically a trial by pain to be overcome, nowadays in the society of show, scarifying, even to the extreme of removing skin, has become an exhibition. The incision forms a design, a curlicue. It does not manifest a shortcoming; it is an ornament.

Seen from this viewpoint, scarifying is a more ferocious form of *tattooing*. It loses its original meaning. It is no longer the proof of an ordeal overcome. It does not enable us to learn about ourselves through pain (as in the 20th century example of scarifying recounted by Kafka in his tale *In der Strafkolonie*).⁸ The tattooed body is in fact only a *body decorated*. In some rare examples, it is a work of art. It is the attempt to exhibit oneself by concentrating attention on a *particular point* or aspect of oneself. Although, unfortunately, a good tattoo does not remit an ugly body.

Again, unlike the meaning of a tattoo in tribal societies there are two main elements today that distinguish this practice. There is the idea of the body as the *body divided into plots*. There is the intention to make the body – or rather its skin – a *place for something lasting*.

Regarding the former aspect, a tattoo occupies the body only partly. It may of course extend over wider and wider areas of the body, as in Japanese culture but usually tattooing only draws attention to that *part* of the body where it is visible and not the *whole* body. A tattoo is a way of drawing attention to that part of the body. Thus a tattoo leads us to concentrate our attention on the decorated part and ignore the rest. This is the demonstration of a widespread trend in general thought: the trend towards dividing the

6 See f.e. Elizabeth Stephens, *Anatomy as Spectacle. Public Exhibitions of the Body from 1700 to Present*, Liverpool U.P., Liverpool 2013.

7 Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Le Seuil, Paris 2000.

8 Franz Kafka, *In the Penal Colony*, in *The Complete Stories*, ed. By Nahum N. Glatzer, Schocken Books, New York 1971, pp. 140–67.

body into plots; the idea, that is, that the body can be seen as a set of *spare parts*.

But – and this is the second point that I wish to underline – a tattoo is not done with *henna*, it is not a transfer stuck onto a child's arm. A tattoo is binding because it cannot be wiped away. A tattoo is for ever. This means that the body is seen as a place where one can make a gesture that expects to be lasting, to last at least as long as the body where it is, lives.

But here is where the difference between intention and result emerges. As I have said, the intention is to be lasting. And, in effect, one does not usually remove a tattoo (unless by painful, invasive techniques). But even so, once more the desired result, that of leaving a sign that will last the lifetime of the body, cannot be achieved. The body is corruptible. The skin wrinkles, loosens, creases and sags. As a consequence, the tattoo changes. Thus, the pretty butterfly on the body of a young girl makes a completely different impression on the same girl's body when she has aged.⁹

140

5. The body patient

The most recent forms that the body can take on nowadays in exhibiting itself – scarifying and tattoo – recall a singular connection between taking care of one's appearance and feeling pain. Caring for one's appearance leads back to regulating a desire: for example, restraining my desire to eat sweet foods. Thus, to achieve the desired result one is often obliged to endure sacrifices, both great and small. The body is the place of suffering and endurance. The figure of the *body patient* emerges, not only able to welcome pleasure but also pain. Actually: able above all not only to live through alternations of pain and pleasure, but also through their overlapping.¹⁰

And it is in this alternation, this overlapping that the *passivity* typical of the human being consists that radical passivity: “more passive than any other

9 On the topic see Nikki Sullivan, *Tattooed Bodies. Subjectivity, Textuality, Ethics, and Pleasure*, Praeger, Westport, CT, 2001.

10 Steven Allen, *Cinema, Pain and Pleasure: Consent and the Controlled Body*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

passivity”, that Emmanuel Levinas speaks of. The passive body is in fact the patient body: it is willing to be changed, manipulated, inscribed, cut. But also *passed through*.

The body *passed through* is the place of piercing. Here too, the subject wants to state the power they have over themselves. Once more the boundary between agent and patient is blurred. Piercing is the symbol of a decisive experience, one that has left its mark and has really gone through the body of those who have carried it out. Now, this experience is recorded by the presence of a foreign object – metal or bone – that passes through the body: that penetrates the soft tissues and comes out on the opposite side, inevitably to be exhibited.

But a similar “foreign” body, that passes through my flesh, may be *rejected*. In other words, my body may not recognize this object as something compatible with its nature so it may become inflamed or infected. It may even go so far as to expel that which – in the words of Jean-Luc Nancy – it considers an “intruder”.¹¹ But even rejection can be an occasion for showing oneself off. And it may lead to the search for further forms to integrate that which belongs to it and that which, by contrast, is extraneous to it: between what is natural and what amounts to the artificial.

This can be taken to the extreme. On the one hand there are performers – the most famous of which is M.me Orlan – who see the artificial transformation of their body as a work of art.¹² On the other hand are those who use certain expedients – medical products, body building apparatus, prosthetics – to overcome the limitations of their humanness. On the one hand we have artists who show off the work executed on their body: work that may even require their sacrifice. On the other, a trans-humanistic prospect is ever more forcibly being imposed. However, in each case, there is no escape from the rationale of exhibition, not even when the results are truly horrific. On the contrary: precisely *because* they are so.

11 Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2000.

12 See f.e. C. Jill O'Brian, *Carnal Art. Orlan's Refacing*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2005.

6. Control over the body and caring for oneself

So, what is it then, in the end, that spurs the *body*, when *exhibited* in our times, to state itself in the various forms that we have touched on here: i.e. the *artifact body*, the *body parceled out*, the *body decorated*, the *body patient*, the *body passed through* and the *body exposed*? The answer, as we have seen refers back to our desire to *control* our body. But behind this desire to control there is another, even more disturbing, phenomenon. That is, the fact that we no longer feel that this body of ours belongs to us. It is beyond our grasp. For this reason we want to control it, manipulate it, feel it even if it is painful.

We are going through a gradual process of detachment from our body. We see it as an object; we can contemplate it; we let others contemplate it; we exhibit it like a show: like on television. Certainly, this means it is *our body*. But, when considered in this light, it becomes an *alienated* body. Thus, we may not recognize it. We may lose contact with ourselves. In other words, we may experience our body as *ours but not ours*. This happens because, as we have seen, when the body is exhibited, it is not as its true nature but as something that is artificial. When we try to control it we run the risk of annihilating it; when we show its ornamentations, such as piercing, we run the risk of staging only the pain it cost us to have it done.

But that is not all. If, in fact – faced with our constructed, manipulated, controlled body – we run the risk of not recognizing ourselves any more; if, that is, the sense of our corporality proves absent, then what is left is undeniably true and real. But it is a truth, a reality that belongs to another world: that belong to an artificial, faked world. The body that we can no longer recognize is the *body virtual*.¹³

Once again: the body virtual can be kept under control because it is *mine and not mine* at the same time. It does not fully match my true nature because it has undergone change. It belongs to another order of reality. But it is still the body that I have chosen to have. More than nature can, it is what realizes my *virtus*, my fullest potential. It is the body I want to live in. But in order to

13 N. Katherine Hayles, *How we became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1999.

continue in this virtual condition, it needs constant attention.

But what does this attention, that far too often we have towards ourselves, amount to nowadays? And what form is *right* for it to take to correspond to what we are? I shall conclude my discussion by the answering these questions.

There is in fact a complete misunderstanding when we speak of “care”. Certainly, care is attention towards oneself: in order to make the best impression, seem most efficient or beautiful to others. Thus *care* is transformed into *control*. But to take care of oneself, look after oneself does not mean just that. It does not mean stopping at mere exhibition, it means reaching the substance. And this substance not just adopting some form of maintenance, but rather, by these practices, to discover and confirm the *sense* of our being.

The sense of being human is in fact of having our limits, of being corruptible, temporary. We are born, grow old and die. The sense we have is to live out our time: as an opportunity, as the occasion for relating to ourselves and to others.

Our body is the mirror of this situation. The signs of passing time are written on our bodies and go deeper than any tattoo. Every body is destined to live patiently with the consequences of passing time and by which it is traversed. The way we look after our body is, therefore, the way we accept our temporality. *Not* by opposing it, to annul the consequences and to rein in the effects of ageing, as we have seen: because everything we do to achieve this is in the end a confirmation of this very situation. But to express – we could say – *compassion* towards ourselves. To grasp back what we are, beyond all alienation that may concern our bodies.

To conclude, only in this way will the body become once more *my* body. Only through the right sort of attention to myself, I will not put the clock back with its end in destruction, but I shall understand it and accompany it. I shall accept it as something meaningful. The meaning of what I am.

WHAT IS NOT AN IMAGE (ANYMORE)?

Iconic Difference, Immersion and Iconic Simultaneity in the Age of Screens

One can never learn from an image what one does not know already.

Jean-Paul Sartre

145

Introduction: on the concept of image as a difference and (dis)- continuity

In this essay I intend to examine if it is possible to establish a sustainable notion of image that would encompass, on the one hand, a classic concept of the image as (artistic) tableau – meaning all that we in the widest sense understand as *representation* and image-mediated reality and – on the other hand – depictions of reality itself as a mediated visual *event*, which is *not* representation but still retains some of the traditional characteristics of a tableau like a frame, illusion of space or the reference to known objects and persons. My point of departure is that the notion of *image* or *Bild* is not anymore able to encompass all phenomena within the framework of the technological and cultural construction of the visual field and that contemporary forms of the transfer of visual information became complex “post-semiotic” and “post-linguistic” phenomena that cannot be explained by what W.J.T. Mitchell along

the lines of deconstruction calls the “metaphysics of pictorial presence”.¹ I would like to extend some insights of philosophers and art historians, who do not consider representation a natural state of the image, but its “additional achievement” (Martin Seel), and who in different formulations maintain that we recognize images and can be aware of their existence only if they possess a special kind of presence, i.e. if we perceive them through *discontinuity* of sorts (Jean-Luc Nancy) or a *difference* (Gottfried Boehm).² I would also like to argue that the radical presence of images in the contemporary culture of screens, video surveillance, and the simultaneity of images actually leads to their absence as thus the essential *otherness* of images is lost. Visual aspects of the image, traditionally recognized as photographs, paintings or billboards are now becoming inseparable from reality (or, according to Nancy, the *ground*) and blend with it. At that point we speak of the conversion of images into a coherent, indistinguishable continuum of reality. This new state of images represents some kind of their transitional phase that precedes that which

146

1 Mitchell’s concept of pictorial turn is founded on the new reality of image that we cannot understand exclusively through linking images and language. On the other hand, interest for images in the age of pictorial turn displayed by “non-visual disciplines unambiguously show that the meaning of images is now supposed to be sought in a much wider area of philosophy, culture, and technology”. See W.J.T. Mitchell, *Picture Theory*, The University Press of Chicago, Chicago 1994, especially chapter *The Pictorial Turn*.

2 Keith Moxey draws our attention to an aspect of images interesting for our discussion as well. It is the shift of the basic interest of visual disciplines from what images mean to what and how they communicate with observers and to the question what kind of mutual interaction subjects and objects of visual communication enter. Important here is also Moxey’s mention of the formerly crucial dichotomy in film studies, which today comes back as a completely new phenomenological fact formulated by Richard Wollheim as being between “seeing-as” and “seeing-in”. Moxey says: “Art history and visual studies in Britain and the United States have tended to approach the image as a representation, a visual construct that betrays the ideological agenda of its makers and whose content is susceptible to manipulation by its receivers. By contrast, the contemporary focus on the presence of the visual object, how it engages with the viewer in ways that stray from the cultural agendas for which it was conceived and which may indeed affect us in a manner that sign systems fail to regulate, asks us to attend to the status of the image as a *presentation*”. This distinction is an equivalent to the opposition between “seeing-as” and “seeing-in” suggested by Richard Wollheim in his book *Art and Its Objects. An Introduction to Aesthetics* from 1971. See Keith Moxey, *Visual Time. The Image in History*, Duke University Press, 2013, p. 55.

Oliver Grau calls *immersion* and cannot be equalized to it. However, we must first examine the nature of *otherness* at hand. Can we at all talk about full immersion into the reality of the image and does in this inability of distinction between reality and illusion the question *what is an image* still make sense?

In the photograph taken on the first of May 2011 at the so-called Situation Room of the White House we see the American President Barack Obama and the closest members of his team attentively watching an event outside of the photo-frame. Two figures in the background are craning their necks to see what is happening, while State Secretary Hilary Clinton covers her mouth with a hand like we usually do when unable to hide mixed feelings of disbelief, surprise, and fear. As the observer of this photograph cannot know what has generated this tense situation, the newspaper information explains that the figures we see watch a live broadcast of the last phase of the operation *Neptune Spear* – the location and execution of Osama Bin Laden.³ If we leave the political and military consequences of the bespoke event aside and if we try to explain the meaning of this photograph as artifact, we can see that its semantic center remains invisible. We do not know what the concrete cause of the reactions of the present persons is, although the reactions of individual protagonists are that which the photograph actually thematizes or that which iconological analysis would be focused on. On the other hand, many visual theories during the last fifty years – reaching from Barthes's *Mythology* to post-structuralism and more recent insights of visual studies – teach us that the topic of this photography is outside of it and that its real object are the politics of the gaze and scopic regimes at the beginning of the third millennium. This photograph is not the first representation in which mechanisms of looking may seem to us more important than the object of representation or, more precisely, it is not the first one demonstrating that scopic regimes as such (and not a material

3 We have later learned that the live on-screen broadcast at the Situation Room was enabled by the camera on one of the drones that hovered over Bin Laden's house in Pakistan, but that the very act of liquidation of the terrorist leader was not shown to the spectators in the White House because there was no live broadcast from the cameras on the helmets of the marines in action. The photograph taken by the official photographer of the White House, Pete Souza, does not reveal that detail of "discontinuity", but it suggests simultaneity of the events in the field and the reactions of the viewers at the White House.

object or an action) can be the topic of an (art)work. Already Caravaggio's *Medusa*, Rembrandt's *Artist in His Atelier* or Velázquez's painting *Las Meninas* have led us to ask questions about the reality outside of the image and the interaction of the visible and the invisible in the scopic field between that which has been exposed to the gaze and denied to it; between representation, the image-as-object and the observer. If I use Thomas Mitchell's terminology, the photograph of the Situation Room is a *metapicture* in itself, in the way that it indivisibly links the image and the reflection on its status as image, i.e. it connects the pictorial and extra-pictorial reality.⁴ However, this photograph also speaks of the *impossibility* of representation: on the one hand it thematizes the moment of the *simultaneity* of the rendering (live streaming) and the event (commando action), but on the other it denies both to us, in the capacity of the observers of the photograph, as if suggesting that it cannot show us the *image* that would be the result of the *continuity* of event and its observation, because that would be mere transcribed reality and not an image with all its distinctive characteristics, because, as German philosopher Martin Seel has formulated this, "pictures cannot take the place of the real".

148

As much as some of us in the past or today feared the deceitful power of images as a hideout for idols, forbidden divinities or historical proofs (or just because of that), art history, semiotics, feminist and psychoanalytic theory treated the problem of "meaning" mostly from the position of that which images communicate through the evocation of the visual context of an earlier present situation, the component of identification of the extra-pictorial subject with the intra-pictorial object or the evaluation of the aesthetic pleasure in the viewer. There are certainly good reasons for such orientation of the mentioned disciplines, and among the most obvious is that in all of them the image was a conveyance medium for visual information and not an object of theoretical interest as such. The image science and the philosophy of images also show other interests for visibility that do not necessarily include problems like signifying practices or the politics of identity. Along the lines of fundamental relations in the sphere of construction of visible reality today, two positions emerge as both counterposed and paradigmatic, although they do not necessarily collide, because

4 See Mitchell, *Picture Theory*, especially the chapter titled "Metapictures".

they both confirm the contingency of the image both in the material and non-material (virtual) world. The mentioned positions show that the status and the perception of images is today equally influenced by, on the one hand, the image as a distinctive sign, and, on the other hand, the image as a phenomenological fact. The first stream, inspired by art history and semiotic insights insists on that which Gottfried Boehm calls the *iconic difference*, i.e. the fundamental *possibility* of differentiation between images and non-images,⁵ while the other is based on the basic *impossibility* of that differentiation, i.e. that which Oliver Grau calls *immersion* that leads to the belief of the observer that what happens in images or visual installations is actually true, so that immersive images create a new dimension of reality in which we see some sense or enjoy it because it has become non-distinctive in relation to its original reality.⁶ The iconic difference enables us to esteem artworks and communicate through visual signs, while immersion draws us into virtual reality, i.e. the reality of that which it “depicts”, thus ceasing to be a traditional pictorial phenomenon. Lambert Wiesing’s opinion, however, is that equalization of immersive images with virtual reality too much limits the notion of “immersion” into virtual worlds, because it happens only in a very small number of cases. He says that the notion of immersion is equally used for virtual reality in strict sense, like matrix or cyberspace and for the instances of “virtual reality” that still show distinctive characteristics of images, for example in video-games, where the iconic difference is still present.⁷ Wiesing suggests that the concept of immersion should be additionally explained, in order to more precisely define to which kind of virtual reality we refer: immersive virtual reality that causes “assimilation of the perception of the image object to the perception of a real thing” or non-immersive virtual reality that represents the “assimilation of the image object to the imagination”.⁸

5 Gottfried Boehm, “Die Wiederkehr der Bilder”, in: G. Boehm (ed.) *Was ist ein Bild*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1994.

6 Oliver Grau, *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, translated by Gloria Custance, MIT Press, Massachusetts 2003.

7 Lambert Wiesing, *Artificial Presence. Philosophical Studies in Image Theory*, translated by Nils F. Schott, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 88.

8 *Ibid.*, p. 89.

Image as not-representation-anymore and not-yet-immersion

Marie-José Mondzain explains why the question “what is an image” cannot be asked in a different way, which would not a priori express the immanence of the image, i.e. why any answer that would try to access this question from the perspective “what is *not* an image” is logically unsustainable. The French theorist draws our attention to the fact that even a thus formulated question contains two entirely different questions: *What is | not an image?* and *What is not | an image?* This difference is important insofar as it shows that a depiction makes sense only in the domain of visibility and “presence”: *this is what you see*. An image cannot say or show *this is what you do not see*. Unlike language, which is able to express an opposite assertion, critique or negation, “no image is opposite to another image. The images of Christ have no opposite in the image of no-Christ. So the image does not know any opposition within itself”.⁹

150 James Elkins asserts that the general theory of images is not possible, because each theory should previously solve the implicit categorical unclarity that pertains primarily to the *relation* of the notions of image and theory and only then their individual meanings. When we contemplate this, it is necessary to make a difference between, first, a theory of images, and second, the theory that treats the problem of the very concept of the *image* or particular images in different contexts.¹⁰ And finally, image theory can emerge from the insight that images create their own theory that can be applied either to themselves,

9 Within the five-year program of the Stone Summer Institute, in February of 2008 in Chicago a one-week seminar titled “What Is an Image?” was held. The organizer of a series of seminars, James Elkins, gathered a significant group of art historians, theorists, and philosophers (among them Marie-José Mondzain, Gottfried Boehm, W.J.T. Mitchell, Jacqueline Lichtenstein, Markus Klammer...) in order to discuss the status of the theory of images in the context of ever-faster changes of the media reality of the world and its theoretical reflection, which, by establishing Anglo-American visual studies and German *Bildwissenschaft*, would be capable to approach visual phenomena with increased sensitivity for the image as an object of theory. On the other hand, the book of the same name, which brings the transcript of the seven-day seminar unambiguously shows the difficulties in the attempt of providing an unambiguous answer to the question *what is an image?* See James Elkins (ed.) *What Is an Image*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2011, p. 26.

10 Ibid., p. 6–7.

so that in a kind of anti-semiotic turn of the image we could dispose of the dictate of the language, or it can point to a phenomenon external to the image, like a social occurrence or a political event.¹¹ W.J.T. Mitchell has offered examples for both sub-variants of the third model of the theory of images, when visual representations become individual discursive arguments, first within the concept of metapictures and later also in a crucial discussion on the consequences of specific visual tactics and generally on the role of visual culture in the Occupy movement and the Arab Spring.¹² One of the hardest tasks posed before the theory of images is the one, says Elkins, seeking explanation in which way, as this is proposed by Gottfried Boehm, “image and concept meet each other in the image itself”, i.e. can knowledge generated by images be explained by a self-referential model introduced already by conceptual art in order to liberate itself from the hermeneutic history of art canon.

In order to demonstrate the insufficiency of the referential role of images in the context of modernism and avant-garde, Gottfried Boehm has established a neo-phenomenological definition of the image of sorts from the position of philosophical art history, terming it as “iconic difference”.¹³ He primarily needed a theory that would determine the position of the image after the modernist schism in the politics of representation and also because of the fact that the image increasingly less fulfilled the depictive and more the material function, which in the philosophical sense led to the equalization of Clement Greenberg’s assumption from his famous text “Towards a Newer Laocoon” with Boehm’s insight that at the time of the iconic turn what generally defines images is the conversion of *logos* into *icon*, the textual-symbolic content of the image into a fully pictorial phenomenon. Viewed from the position of criticism of abstract painting, Greenberg aimed at the same problem, maintaining that the disappearance of depth in abstract paintings led to stressing of the picture’s meaning, its surface and plane as an authentic place where the artistic event takes place. He asserted that the surface of the picture was becoming

11 Ibid.

12 See W.J.T. Mitchell, *The Pictorial Turn* and W.J.T. Mitchell, M. Taussig, and Bernard E. Harcourt, *Occupy. Three Inquiries in Disobedience*, The University Press of Chicago, Chicago 2013.

13 Gottfried Boehm, “The Return of Images”, 2009 (1994).

shallower by leveling the background to the point when extra-pictorial reality and the illusion of depth in the picture would meet on the framed surface of the canvas.¹⁴ The relation between figuration and abstraction in Greenberg is comparable to the relation of *icon* and *logos* in Boehm. Both concepts refer to the separation of two different systems of meaning production, because the surface of the painting and that which it depicts are ontologically entirely different. Thus the otherness of the image is blurred unless we insist on the contrast that basically defines the image: this is about understanding the difference between linguistic structures and structures that create meanings within images. In other words, “iconic difference has to do with historically and anthropologically transformed differences between a continuum – ground, surface – and what is shown *inside* this continuum. This difference is constituted by elements – signs, objects, figures or figurations – and has to do with contrasts”.¹⁵ Maximally simplified, to make a picture means to create a difference between the physical continuum of the surface and that which we recognize in the picture as a specific presence of the absent object (this refers only to so-called figurative paintings). Therefore we could argue that, if we cannot spot this difference or if there is no difference between that which we can see on the surface of a picture and the absent object, then we no longer speak either of an image or of *pictorial presence*, but of a phenomenon that requires a different theory.

152

Jacques Rancière asserts that we can recognize the “alterity” of the image and that which separates it from pure visibility of an event or object if we recognize the author’s intervention in it. In his opinion, the principal difference between, for example, film and a TV-broadcast is not in the technological characteristics of the media (the direction of light, the way an image is screened and conveyed etc.) but in the “alteration of resemblance”. The film serves the artistic transformation of reality, so that images of which it consists can never resemble the images that in some form existed before the lens of the camera. Film images must show a minimal form of the author’s

14 Clement Greenberg, “Towards a Newer Laocoon”, in: *Partisan Review*, VII, No. 4/1940, p. 296–310.

15 Gottfried Boehm, in: Elkins, *What Is an Image?*, p. 36–37.

manipulation in order that we can tell them apart from reality: “The image is never a simple reality. Cinematic images are primarily operations, relations between the sayable and the visible, ways of playing with the before and the after, cause and effect”.¹⁶ On the example of Robert Bresson’s discontinuous editing Rancière shows that thinking in images does not mean establishing a connection between that which happened somewhere else (at a film set for example) and that which is happening before our eyes (while we watch a movie), but a concatenation of original visual information established through different forms of manipulation, editing, and “alterations of resemblance”. If we know that pictures of modern and contemporary art generate, as Rancière says, “dissemblance to reality”, can we in that case determine the relation between images and reality only indirectly – through art – or are we capable of ascribing to them some essential property of difference? According to Rancière, one of these characteristics was present in analogue photography as well, because it still showed the element of difference between images and life, but only because it managed to reconcile the double regime of picturality: on the one hand by being a medium of reality and on the other the medium of art.¹⁷ In other words, it was able to maintain a distinctive relation to both.

The possibility of the image as a *non*-distinctive phenomenon, contradictory and unsustainable from the position of representation theory and iconic difference, was offered by Oliver Grau in his book *Virtual Art – From Illusion to Immersion*. Although Grau established his insights on immersion as all-encompassing visual phenomenon in terms of cultural history, which makes his approach related to the ones by Norman Bryson, Martin Jay or Jonathan Crary, Oliver Grau’s basic assumption is that immersion is primarily “mentally

16 Jacques Rancière, *The Future of the Image*; London: Verso, 2007, p. 6.

17 *Ibid.*, p. 11–17.

absorbing and a process, a change, a passage from one mental state to another.¹⁸ It is characterized by diminishing critical distance to what is shown and increasing emotional involvement in what is happening”.¹⁹ In spite of the fact that he places immersion into the course of art history, thus linking technical images directly to artistic ones, Grau’s approach to artistic transcendence of the real world is never neo-Kantian modern, but techno-scientifically post-modern. Visual teleology in his case does not anymore serve a possibility of some other kind of the object’s presence as a pictorial object; this is about the presence of man in the image itself, which presupposes not only the inclusion of one’s visual apparatus but also the “adaptation of illusionary information to the psychological disposition of the human senses”.²⁰ In Grau’s words, although artists – mostly baroque – tried to perfection the painting medium in order to create an immersive illusion of real space, it is the *medium* that has always been the obstacle for “entering” the represented space. Although the techniques of painterly delusion (*trompe l’oeil* fresco painting or oversized “panoramas” from the 19th century) were supposed to enable the transition from reality to illusion, they were at the same time an insurmountable barrier between them, an

154

18 All three authors problematize that which Martin Jay calls “ocularcentrism“, i.e. the cognition of the world as a primarily visual fact. Each of them approaches that encompassing phenomenon in a different way. For example, in the book *Downcast Eyes. Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (California University Press, 1993) Martin Jay presents the “denigration“ of visuality in French philosophy of the twentieth century, in the tradition opposed to the Cartesian belief in the power of visual cognizance of the world. Along the lines of the “new history of art“, Norman Bryson relocated the interest for the artwork from the discourse on the historical development of styles according to their striving for the differentiation between “vision” and “visuality” (see Bryson, Holly, Moxey (eds.), *Visual Theory. Painting and Interpretation*, Harper Colins, 191; also in Hal Foster (ed.) *Vision and Visuality*, New Press, 1998); while Jonathan Crary in his book *Techniques of the Observer* (MIT Press, 1992) as a “post-Benjaminian” tractate of sorts explains the role of technology in the perception of images he explains why the historical development of dispositives of reproduction is crucial to modern understanding of art and visual perception in general. All three authors are major contributors to understanding of epochal changes in our perception of images, which W.J.T. Mitchell theoretically subsumed under the syntagm *the pictorial turn*.

19 Oliver Grau, *Virtual Art*, p. 13.

20 Ibid., p. 14.

impenetrable screen of increasingly sophisticated models of representation.²¹ Virtual reality is not based on the perfection of illusion. i.e. on reducing the gap between reality and fantasy, but on the development of technologies that consider the possibility of immersion immanent to *both* man and technology. From this we can conclude that immersion in virtual reality is not founded on pictorial, but on palpable-perceptive experience; it goes even further than simulation (which can still be an image) in order to abandon representation and instead of presence-in-the-sign stage presence-in-the-event. However, for our discussion it is essential that both in the theoretical and practical sense there is a huge space of presence between representation and immersion, the one close to real visual experience as not-any-more-representation but still not-yet-immersion.

Along the lines of what I consider a new kind of pictorial presence, I would mention Martin Seel's insight, who rightly remarks that a constituent part of an image is not that it makes visible something which is not there,²² but that something becomes image through the *function of relation* of one situation with another situation.²³ As extremely important I recognize Seel's proposal that we would encounter least obstacles if penetrating the ontology of the image from two opposite directions: from the direction of materiality and essence of abstract painting and the direction of reality external to the image, actually life itself. Thus in further course I shall try to show that the iconic difference is the central point of the discussion about images as historical constructs and that contemporary media images require an extension of the iconic difference theory or even a new terminological distinction that would define them as individual visual phenomena with the key quality that I shall call *iconic simultaneity*.

In his book *The Aesthetics of Appearing*, Martin Seel brings "thirteen statements on the picture" with whose aid he tries to establish a plausible theory of images from the position of hybrid semiotic-phenomenological analysis, i.e. determine the specific characteristics of iconic representation in

21 Ibid., p. 16.

22 Martin Seel, *The Aesthetics of Appearing*, translated by John Farrell, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 170.

23 Ibid., p. 164.

relation to the experience of the material aspect of the image as object. Seel puts forward a seemingly trivial, but for this discussion crucial assumption that “the space of a picture is not part of the real space of its appearance; it emerges solely from the difference between pictorial object and pictorial presentation”.²⁴ The basic problem of the image is its relation to reality or, more precisely, to the experience of the viewer’s reality, who at the point of looking constitutes his own understanding of the image surface as the relation between presence and absence in pictorial representation, as a kind of presence of an absent object, immanent only to the image. Seel gives a paradigmatic example of the transformation of representation theory into art discourse in conceptual artist Joseph Kosuth’s *One and Three Umbrellas* in which the artist shows ontological separation of representation and perception, as well as between the semiotic and phenomenological theory of depictions through images. Kosuth’s work is a visual and philosophical tractate along the lines of Ludwig Wittgenstein’s insights and Magritte’s painting *This Is Not a Pipe*, but in the spirit of a sort of pictorial-analytical philosophy of language which during the period of conceptual art was the key motif of mutual approaching of the visual and the textual.

As we know, Kosuth’s three-part installation consists of a real umbrella, a photograph of that same umbrella and the textual explanation of the meaning of the word umbrella. Thus the work consists of the image, pattern, and concept of the same thing, so “if we recognized what distinguishes and connects these three, we would recognize how pictorial objects are in the space of a linguistically disclosed world”. In other words, “every theory of the picture has to explain on the one hand how the pictorial *object* relates to the pictorial *presentation* and on the other how *pictorial* presentation relates to other (for instance, linguistic) representations”.²⁵ However, the notion of representation at any case complicates what the image *as such* is, because it is evident that representation is primarily the relation between the presence of what is depicted and its absent object of reference. For this reason, speaking of non-figurative pictures, Seel asserts that the so-called abstract painting

24 Ibid., p. 162.

25 Ibid., p. 163.

“proves to be the most concrete and therefore the paradigmatic case of the picture”.²⁶

The essence of the image between abstraction and representation

If we accept the postulate that by every form of iconic and symbolic connections evoked by the image we come further away from the set aim of determining the difference between an image and non-image, Boehm’s concept of iconic difference, explained in the view of Greenberg’s theory of the painterly surface in abstract painting will maybe enable us a clearer distinction. For Clement Greenberg the fundamental characteristic of painting in its entire history until modernism was its subjection to a “literary” principle, a lasting attempt to use an essentially visual medium for different forms of narration. The modernist turnover of this historical principle set in at the moment when the avant-garde started to perceive art as a *method* and not anymore as an effect.²⁷ His crucial insight was the understanding of a picture as a distinctive surface and abstract painting as a practice that enabled its medium to become its own narrative. In his seminal essay *Modernist Painting*, this American theorist asserts that the only thing that can preserve art from becoming equal to all other forms of experience is to show in which way a particular artistic genre offers its *specific* forms of experience. Avant-garde painting and music have indicated the fundamental self-referential nature of modernism with their possibilities of showing “non-literary” competences, thus also pointing to the possibility of self-referential understanding of the image.²⁸ According to Greenberg’s interpretation, realist and illusionist art saw their own medium as a limitation in the attempt of visual narrativization of textual patterns.

The painting techniques of Old Masters and their virtuosity in the use of color were supposed to *conceal* the fact that canvas is just a non-transparent surface, a plane of limited dimensions and not a simulacrum of reality. Their interventions on canvas were founded on a “dialectical tension” between

26 Ibid., p. 161.

27 Clement Greenberg, “Towards a Newer Laokoon”.

28 Clement Greenberg, “Modernist Painting”, in: *Art & Literature*, No. 4, summer 1960, p. 193–201.

retaining “the integrity of the picture plane” and as spectacular as possible “illusion of three-dimensional space”. On the other hand, modernist painters have noticed a fundamental difference between the picture plane and its two-dimensionality as a specific feature of art, characteristic only of the limited area of the picture plane. In spite of the fact that they have not solved this contradiction, they “reversed its terms”: “[in modernist painting] one is made aware of the flatness of their pictures before, instead of after, being made aware of what the flatness contains. Whereas one tends to see what is *in* an Old Master before seeing it as a picture, one sees a Modernist painting as a picture first. This is, of course, the best way of seeing any kind of picture”.²⁹

Although I do not limit this discussion only to artworks, I think that we have no reason to believe that the essential feature of any kind of painting would be different from the essential feature of the art painting under the condition that we, for now, presume that the limiting criterion is *materiality* or *objectness* of the painting itself. I shall return to this criterion a bit later. Now I would like to define the connection between Boehm’s universalist concept of iconic difference and Greenberg’s concept of two-dimensionality. In his essay *After Abstract Expressionism*, this American critic says that practice has shown that most characteristics considered typical of modernism are

158

29 Ibid. Unlike Greenberg in his radically formalist approach to the phenomenon of surface, contemporary revisions of his theories on modernist painting shift the problem area of ‘two-dimensionality’ and ‘depth’ from the formalist into the psychological or *gestalt* discourse, which is able to connect the discussion on the foundations of modernism to post-modernist conversion of the surface into a screen and spectacle. One such approach is demonstrated by David Joselit: “in my view the ‘flatness’ of modernism is not merely an optical event: the emergence of the flat painting marks a transformation in spectatorship in which mimetic identification with the picture is displaced by the private kinesthetic experience of the viewer. The event, as it were, moves from the conscious to the unconscious. To put it schematically, abstraction functions as a machine for recording psychological responses of the artist in order to produce (perhaps dramatically different) psychological responses in the viewer. (...) There is a great deal at stake in acknowledging that the flatness or depthlessness we experience in our globalized world is more than an optical effect. I will argue that flatness may serve as a powerful metaphor for the price we pay in transforming ourselves into images – a compulsory self-spectacularization which is the necessary condition of entering the public sphere in the world of late capitalism”. (David Joselit, “Notes on Surface: towards a genealogy of flatness”; *Art History*, Vol. 23, No. 1/2000, p. 20.

actually “non-essential”, apart from two “constitutive conventions or norms”, namely “flatness” and “delimitation of flatness”. For him just perceiving these two norms is “sufficient to experience an object as a picture”.³⁰ This very inclusive definition has made some room for different theories of pictorial representation, as well as countless philosophical speculations on the nature of visual experience and the relations of this experience to the phenomenon of the image. It is especially interesting that Gottfried Boehm’s art historical and phenomenological analysis on the basic nature of the iconic does not essentially differ from Greenberg’s when minimal conditions necessary for a visual effect to be considered an image are taken into account. Commenting on the theoretical achievements of the iconic difference, Martin Seel has put forward the assumption that this is a concept able to reconcile two different paradigms. He actually permits that they dialectically complement each other, because “there is no real conflict between the phenomenological and the semiotic theory of the picture. Pictures are surveyable surfaces that make something visible; both sides could agree on this basic formula”.³¹ As we have already found out, the essence of Boehm’s theory is based on the relatively simple concept that an image can be all that which can be found “between a surveyable total surface”. We can discern this surface in a visual contrast to everything *outside* the measurable total surface. Seel acknowledges the phenomenological foundation of this assertion, but adds that the iconic difference means that the image is always a priori a sign, if of nothing else then of itself as a *sign of difference*. When a picture is displayed, that which appears in the field of the image surface is always displayed simultaneously to the surface itself: “the picture not only *contains* certain appearances (of color and form), it *refers* to its own internal references. It is through this reference to its appearing that it first becomes a picture”.³²

I would now like to focus a little bit more on the hypothesis that the difference between image and non-image is maybe more of phenomenological than of semiotic nature. I shall use the function of two kinds of images within

30 Clement Greenberg, “After Abstract Expressionism”, in: *Art International*, October 1962, p. 131.

31 Martin Seel, *Aesthetics of Appearing*, p. 177.

32 *Ibid.*, 178.

the fictional narrative context of the TV series *Homeland*. Closer watchers of the series would be able to spot two pictorial ontologies which, although within the world of the series they constitute parts of the same plot and lead to the same resolution, belong to incomparable visual worlds of which one maybe heralds a paradoxical future of total visuality in a world without images. The first visual world consists of traditional photographs, maps, newspaper clippings, drawings... in other words, pictorial representations, material objects, and artifacts. The main character in the series, Carrie Mathison, a CIA agent, keeps them pinned to the wall of her apartment. We occasionally find her standing before this spectacle of analogous images, trying to connect them into a whole that would make some sense and enable her to locate and organize a possible execution of Bin Laden's successor – Abu Nazir. The scene in which photographs and newspaper clippings hang on the wall is known to us from a large number of thrillers where photographs serve as a proof that some act has caused a material consequence, leaving palpable evidence or that an image medium is a direct consequence of an act that preceded the picture. *All* visual artifacts in front of which Carrie Mathison is standing have two common features: first, they are all images in the sense envisaged by the iconic difference and, second, they had all come to exist *before* Carrie put them on the wall or could attach them to it.

160

With this assertion I not only lean towards the validity of Boehm's theory, but I have also added another differentiating element to it – the one of the temporal condition of each representation. First, visual representation always *precedes* visual perception and second, visual representation can never be *simultaneous* to the event it represents.³³ This phenomenologically precise positioning of visual representation is important for the understanding of the other image ontology in *Homeland*: a lot before the former CIA's computer expert and military counterintelligence officer Edward Snowden

33 Even in the case of taking a digital photograph, that which appears as a photo on the camera screen (i.e. representation) always follows *after* the photographed situation took place before the lens, even if the shortest technically possible exposition is used. In accordance with that which I am arguing in this text, what we see in the eyepiece of the camera before the moment of shooting, simultaneously to the event we are photographing, cannot be considered representation.

exposed the global surveillance system conducted by the American National Security Agency, this series discovered the surveillance methodologies for potential terrorists (and as a consequence of all those who by CIA's design or accidentally come into the non-discriminating view field of satellite cameras). Shall we continue to call these methods *images* only because we are not yet ready to face the new visual reality of the world? At the CIA headquarters or in secret locations that can be outside of Langley in Virginia, in the Near East or anywhere else on the planet, there are surveillance hubs equipped with many monitors that in real time broadcast the footage from a large number of satellites, which are strategically placed in the orbit, so that they can cover all the points of a respective surveillance area. Carrie Mathison, Saul Berenson and other operatives of the American intelligence agency can choose not only which one of the simultaneous screenings they would see, but they also have the possibility of influencing events taking place thousands of kilometers away, as if they were in immediate interaction with field operatives, because they hear and see everything others can see and hear.

During the third season of the series we have seen what multiple simultaneity directed by the Langley crew looks like, realized with a little help from drones and geo-stationary satellites. In order to retaliate for al-Qaeda's largest terrorist action after 9/11, the demolition of Langley headquarters, CIA agents conduct the action of simultaneous liquidation of several terrorists in different parts of the world. They observe the ongoing events on screens, zoom in frames to see details, redirect drones in dependence of the situation development, give orders to field operatives... We could infer that thanks to images Carrie and Saul are entirely immersed into real events; as if they belonged to them in a special, but not less credible way; as if they participated in the "presence of the absent object"; as if they looked at "surveyable surfaces that make something visible"; as if they looked at images, somewhat different and more real, but anyhow – images. But are we sure that these are still images and what tells us that they are maybe not?

Before I am ready to offer an answer to this question, I shall take some crucial aspects of the phenomenological nature of the image into consideration in order to show in which way we perceive images outside of the semiotic signifying theory, aside from the seemingly unavoidable connection between

the signifier and the referent. In his introductory essay to the book *Au fond des Images*, Jean-Luc Nancy proposes an interesting concept regarding the connection of the image and the notion of the *sacred*. For Nancy sacred is not what we usually understand in the sense of religious (on the contrary, for him the religious and the sacred are counterposed), but he means detachment and severance, separation and loss of connection. In order to additionally stress the loss of contact with things man cannot establish contact with anymore and which always stay away from him, Nancy links a notion directly connected with the image to the notion of the sacred; it is *le distinct* – the distinct. Difference can be established either through the lack of connection or the lack of identity relation. That is, says Nancy, the characteristic of the image: “it does not touch” and “it is dissimilar”. The image “must be detached, placed outside and before one’s eyes... and it must be different from the thing. The image is a thing that is not the thing: it distinguishes itself from it, essentially”.³⁴ What makes an image distinctive is its detachment, but this detachment at the same time points to the difference between the image and the thing. Although it is founded on detachment, the image influences the observer, but more in the sense of *relation (rapport)* than *conveyance (transport)*. Unlike the image as discontinuity between it and the thing, *continuity* is established where there are no images that could introduce elements of severance into the experience of the whole: continuity is established in the “homogeneous space of things and of the operations that bind them together”. On the other hand, “the distinct is always the heterogeneous, that is, the unbound – the unbindable”.³⁵

The semiotic theory suggests that images contribute to closeness to things, that they establish a special sort of existence of that which actually does not exist, in the sense of replacement or simulacral presence as referentiality, signs and their relations. Contrary to that, Martin Seel’s theory and also Nancy’s, as we shall see, says that images are sign events which are not just objects *about* the world, which is presumed by the semiotic theory of representation, but they are also perceived as independent objects *in* the world. “The picture *refers*

34 Jean-Luc Nancy, *The Image – the Distinct*, translated by Jeff Fort, Fordham University Press, New York 2005, p. 2.

35 *Ibid.*, p. 3.

not just to something; it is in a special way *present*”.³⁶ The perception of abstract pictures as objects in the world does not follow a mechanism that would be different from figurative pictures. We cannot say that abstract pictures limit the status of the picture, but we can say that figurative pictures expand that status: “They present *their* appearing in order to refer to *other* appearances. By *virtue of* the phenomenal features they possess, figurative pictures refer to objects or imaginative projections outside the picture.”³⁷ Representation or imitation in realistic depictions are therefore not immanent to pictures as such, but must be understood as “additional achievement”. In Nancy this “additional achievement” (or referentiality) robs the picture of the element of difference. The French philosopher quotes a well-known theoretical problem evoked by Magritte’s painting *This Is Not a Pipe*. He says that with this sentence written on canvas Magritte simply states a banal “paradox of representation as imitation”. However, the truth of this picture is not in the fact that the depicted pipe is not a real pipe, which the sentence implies, but in the fact that “a thing presents itself only inasmuch as it resembles itself and says (mutely) of itself: I am this thing”. But the image of “this thing” as sameness with the thing itself is, says Nancy, “an other sameness than that of language and the concept, a sameness that does not belong to identification or signification (that of a ‘pipe’, for example), but that is supported only by itself in the image and as an image”.³⁸ With such explanation Nancy concurs with Mitchell’s interpretation of Magritte’s work as a metapicture, because, as suggested by the American theorist, because of the meta-fictional use of *both* image and text within the integral realm of the artwork like in a closed circle, the pictorial constantly points to the textual and vice versa. Lastly and somewhat paradoxically, it is not at all necessary to talk about metapictures, because they do it for us. This is especially true of pictures which in themselves, through a specific interplay of the textual and the visual, comment on their status (like Magritte’s work).

Interesting is the way in which Nancy describes the materiality of the picture, insisting on the “ground” from which the picture is “detached”, but it

36 Martin Seel, *Aesthetics of Appearing*, p. 175.

37 *Ibid.*, p. 172.

38 Jean-Luc Nancy, *The Image – the Distinct*, p. 8–9.

is at the same time “cut out” of it. We detach the picture from the ground by pulling it away and clipping it: “the pulling away raises it and brings it forward: makes it a ‘fore’, a separate frontal surface; (...) the cutout or clipping creates edges in which the image is framed”.³⁹ It is indicative for our discussion that the French philosopher thinks that images, if they possess the necessary difference/distinctiveness do not lead us into immersion; we do not perceive them as “networks” or “screens”. Actually the double detachment of images (pulling away and clipping out of the ground) serve as a kind of protection from total immersion and drowning in the non-distinctive reality of images which we would not recognize as pictures anymore.⁴⁰ We could say that what in Nancy is clipped from the ground and has margins that constitute the frame of the picture resembles Boehm’s “surveyable total surface”, while the *distinctive* (*le distinct*) is conceptually similar to that which in Boehm makes a visual contrast – the *iconic difference*. For both authors the picture does not exist there where we are unable to spot discontinuity in the levels of visual perception anymore, no matter what an image represents and what is its possible status as sign and meaning. This equally applies to maximally illusionist images and the ones that do not represent “anything”; the image remains phenomenologically present no matter what we see in it as long as we can ontologically “pull it away” or “clip” from the continuity of some imagined ground.

164

Iconic simultaneity: between signs of difference and the phenomenon of immersion

Now we are already able to more clearly see the path we need to take in the attempt to theoretically define the difference between an image-tableau on the one hand and a visual event on the other, i.e. between *iconic difference* and *iconic simultaneity*. Along the lines of the previously described theories, we could come to the general conclusion that a picture is characterized by the notion of difference, distinctiveness and separation. This difference is actually not equally reflected in the semiotic and phenomenological sense: in semiotic respect it

39 Ibid., p. 7.

40 Ibid., p.13.

is established as a difference in relation to other pictures as signs, while in the phenomenological sense we speak of a difference towards any object we do not perceive as a picture. Jan-Luc Nancy maintains that we cannot recognize a picture there where we spot continuity between things and occurrences, where the image and the event are connected into one whole. As opposed to this, a picture exists there where this whole is dissipated and where the depiction and the event show discontinuity; one has been or has happened before and the other after. Let us remind ourselves that also Rancière mentions film as a paradigmatic picture, because in film (especially in editing interventions) it is possible to clearly distinguish the stage of production and the stage of execution – the “alterity” of the film image is built-in into the medium itself, while this is not the case with TV simultaneity.⁴¹ I would propose that the other, “continuous” kind of images is the one watched as a satellite streaming by Carrie Mathison, Saul Berenson and other CIA operatives, simultaneous to events (actions of field troops, drone bombing, executions of Islamists etc.) at the moment when they actually take place in different parts of the world. This is an example from the *Homeland* TV series, but it illustrates the principle of *iconic simultaneity* present on the screens at any surveillance center of shopping-malls, public institutions, business buildings etc. The screens conveying events in real time are not pictures in traditional sense anymore not because of sophisticated technological solutions that enable immersion into real events and active form of communication i.e. influence on real events, but because they for the first time make us lose the awareness of the medium as a conveyor of information.⁴² If we are not yet ready to completely renounce the picture – because the observer and the event can be thousands of kilometers apart, so that we could consider that Peirce’s semiotic principle of iconic-indexical connection was still valid – maybe we would be ready to renounce the iconic difference, because, as we have seen, there is no more discontinuity in the perception of the visible world.

41 Jacques Rancière, *The Future of the Image*, p. 3–8.

42 If screens could be large enough and if they could concavely encompass the field of vision before the observer (which is technically already possible), the frame that divides the continuum of reality from the image surface, the “metaphysical” element in the presence of the picture would be gone, because it would turn into real physical presence in the observed event.

The model of phenomenological differentiation of two reality levels presents itself at this moment as superimposed to the semiotic one, although this is more about intertwining in which the priority of the bodily and perceptive aspects constantly interchange with sign-related and iconic aspects. When we stand before a screen that can simulate the actual size of objects and when by zooming the image we can come closer or away from the object like we would do with our physical movements, the question of iconic difference becomes the question of the *perception* of difference. Because we *know* that we are standing before a screen as a fundamentally visual fact and that we are not threatened by immediate physical danger from what we see on it, what we at that moment perceive as an interrelation of difference and immersion I call *iconic simultaneity*. If we use the phenomenological concept of the image by Jean-Paul Sartre from his book *L'Imaginaire*, we can say that in iconic simultaneity primarily disappears the “illusion of immanence” – that which crucially defines the possibility of differentiation of different ontological levels in visual cognizance. Sartre asserted that the illusion of immanence worked by making a connection between the act of perception and objects we perceive in the picture natural i.e. that the picture initially comes about in accordance with the model of perception in the way that through different automatic mechanisms of knowledge and convention perception is turned into images. In that way a “picturized object” would be first constructed in the world of things and only then would it be pulled away from that world. However, in Sartre’s opinion this postulate does not correspond to actual phenomenological facts: “if perception and image are not by nature distinct, if their objects are not given to consciousness as *sui generis*, there will not remain any means for us to distinguish these two ways in which objects are given”. By its inner nature, a picture must have an “element of radical distinction”.⁴³ On the other hand, says Sartre, the illusion of immanence is based on psychological models that abolish the difference, i.e. radical heterogeneity between awareness and images so that we could think in images and with the help of images. The illusion of immanence is necessary in a communication system where awareness operates

43 Jean-Paul Sartre, *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*, Routledge, London 2004 (1940), p. 12.

on a different level than the one of physical objects, even when these objects are in a certain way built into awareness and make a continuum with it. The illusion of immanence enables the continuum not to disclose itself in some kind of a metapictorial turn, because in that case awareness would cease to be transparent in itself and its integrity would be destroyed by a multitude of opaque screens that would assume a place between awareness and the world.⁴⁴

Commenting on the importance of Sartre's theses for the understanding of the relation between old and new media, John Lechte draws our attention to the fact that in Sartre's theory an image is never a thing in itself but always only a "means of contact" with that which is depicted. Because for Sartre a picture is just a means of making that which it shows present, at the moment when we recognize the picture as a (material) object, for example in a painted portrait, then it ceases to be a picture. How is that possible? Sartre makes a distinction between two kinds of existence of the pictorial in our awareness: the first is, as already stated, the illusion of immanence, which with the help of *reflective* consciousness connects inner (mental) images with real objects. The other is the *evocation* that functions as *imagining* consciousness and enables us to understand that the image consists of signs someone has created for us and addressed them to us through the image. A visual sign is in principle evocation.⁴⁵ Interpreted in this way, none of the two models of generating images in our mind is not more real than the other. The material aspect of the image object does not emerge here as crucial. The question "does a picture primarily exist as an object in the world or does its primary incarnation happen in the consciousness" becomes irrelevant. John Lechte draws a parallel with new media theorists like Lev Manovich and Friedrich Kittler of whom he asserts that they insist on the concept of digital image as the illusion of immanence, because they believe that the image used to be real and possessed the quality of a phenomenological artifact, but today it has turned into something non-material and virtual, into a pure information. Lechte asserts that for Sartre the image has *never* been real, so that with the help of the French

44 Ibid., p. 6.

45 John Lechte, "Some Fallacies and Truths Concerning the Image in Old and New Media", in: *Journal of Visual Culture*, Vol. 10, No. 3, 2011, p. 357–358.

philosopher's postulates it would be maybe easier to access the concept of fully virtual images of our time than this seems to be the case.⁴⁶

Now the fundamental question is if we can speak of pictures as something that is not real, because virtual space is maybe not real in relation to physical aspects of "human" space, but it is real in relation to images appearing in virtual space. If we assume that virtual space consists of virtual nature, virtual people, and everything else virtual, are then all relations within such space virtually *real*? I think that this question is also crucial for the understanding of iconic simultaneity, because in my opinion the notion of simultaneity of the image and the event can equally explain two most important problems of the image theory today: on the one hand the continuity of the presented and *represented* image in virtual space and on the other the traditional concept of the picture as "discontinuity" and difference between the "ground" and "surveyable total surface". The notion of iconic difference should be extended by the temporal dimension of simultaneity so that we could better understand contemporary versions of image planes/screens, whose representations surround us in real life. In order to declare an event simultaneous in iconic terms, it is necessary to observe five distinctive iconic and phenomenological levels in it:

168

1) A picture representing an event is a surveyable surface with a perceptible frame. The event cannot be visually unlimited and the consciousness of the difference between *here* and *there* must be retained.

2) Although the events we see in the picture/on-screen are real, we do not attend an event but an image, i.e. we witness pictorial presence. Digital photography is *not* a phenomenon of iconic simultaneity, because although it draws the event and the picture maximally close together, it finally produces an effect of discontinuity/difference.

3) With the help of telecommunication connections our presence at the event is active and we can influence the events in the picture. i.e. we can influence the real event (abort the action, redefine its aims or re-direct its focus).

⁴⁶ Ibid., p. 362.

4) Although active, simultaneous experience of the picture is not *interactive*. If it were interactive, we could no more speak of the experience of the image, because that image, strictly speaking, does not enable a tactile experience. For example, tactile effects in IMAX 4D are not (only) pictorial.

5) Considering the simultaneity of that which we see on-screen and the real event and considering the possibility of active intervention, the observer assumes a special kind of ethic responsibility for his own view and the consequences of his actions.

Conclusion: towards the image as a spatial continuum

In my concept of iconic simultaneity, as a point of departure I take the assumption that the notions of difference and immersion define the status of pictoriality through two extreme instances – pure visibility and pure *invisibility*. However, the technological development of the systems of depiction and manipulation has established a new pragmatics of pictorial presence. If we do not want to abandon the notion of image in general, we have to consider the possibility of existence of an “interstice of presence” and the development of new tools for the perception of the difference between particular pictorial phenomena. As such, images as televisual facts under direct control of the observer do not anymore have traditional distinctive characteristics that even some all-encompassing image science could cope with for the simple reason that every interpretation of an image is based on the difference between a sign and a phenomenon. In accordance with that, in the case of full immersion the difference vanishes and for that reason there can be no image anymore (in that case we witness a visual continuum of virtual reality). In his *Aesthetics of Appearing* Martin Seel disputes Lambert Wiesing’s argument that there is a logical development sequence from figurative paintings on canvas to video-

clips and cyber-space.⁴⁷ Seel thinks that the image is a phenomenon of surface that cannot be turned into (real or imaginable) spatial relations or in other words that an image cannot overcome its own ontological givens defined by a radical cut. In virtual space of simulation this cut does not take place anymore: in cyber-space the medium becomes invisible for the first time, because it becomes equal in categorical terms to that which it is supposed to (re)present. “Here the medium is a program and an apparatus that together produce independent sensuous appearances. The iconic difference disappears.”⁴⁸ The German philosopher thinks that the so-called “flood of images” in the contemporary society of spectacle is actually not a flood of *images* but of pure visual information, which we do not experience as signs of something else in semiotic sense anymore: “Without the difference between external occurrences and their imaginative comprehension, there would be no pictorial occurrence there. We are ‘in the picture’ only if we believe we are not in the picture.”⁴⁹ The problem of the perception of difference thus becomes a first-rate political question: is it still possible to retain the awareness about the fundamental discontinuity of image and reality? If we cannot do this through *difference* anymore, we must accept that the perception of pictorial phenomena (as this was already noticed by Sartre) always already has its object – which is not perception as such, but the object of the image in itself – and that the otherness of the image in the age of screen culture is necessarily recognized in the maybe paradoxical and for the traditional notion of the image untypical *temporal* continuum between presentation and representation. The mentioned five theses on *iconic simultaneity* are not opposed to the extremes of difference and immersion. They just try to make visible the vast area of impact of images formed in the interstices, in an increasingly dramatic manner and with unforeseeable consequences.

170

47 In his book *Artificial Presence* Wiesing speaks of four phases in the development of image media: 1) the fixed image object of the easel picture; 2) the moving, yet determined, image object of film; 3) the freely manipulable image object of animation and 4) the interactive image object of simulation. However, Wiesing explicitly says that the course of this development is not perfecting or progress: “An animation is not a better film, and a simulation is not a better easel picture. (...) Immersion is a property that can appear in all four kinds of pictorial visibility” (Wiesing, *Ibid.*, p. 100). I think that therefore Wiesing’s chronology cannot be considered causal and historical like Seel does, opposing the continuity of medial image development, but comparative and analytical, which, instead of history, stresses the *methods* of pictorial presence.

48 Martin Seel, *Aesthetics of Appearing*, p. 181.

49 *Ibid.*, p. 184.

**USE AND MISUSE OF CATHARTIC
IMPULSE:
DYSFUNCTIONAL DEMOCRACY**

This title can be imagined as having the form of an equation. Instead of the colon separating the left from the right side, we may put the mathematical symbol that determines (and is continuously determining) the causal nature of given phenomena. The thesis of this text lies precisely in an attempt to decode the nature and form of the connection between the left and right sides – between a possible articulation of the affective content of the cathartic impulse, and the matrix of a community’s political life. Are these two complementary? Or does their mutual influence lead to a short circuit? In what way are they mutually conditioned? Naturally, these questions cannot have immediate and putative answers. But even as hypotheses, they can be refuted or applied in further analysis.

As an operative force, the well-known mechanism of *catharsis* (cleansing, elimination, purification, purge, purgation of emotion, epuration...) can easily be used or misused, depending on the context of its appearance. A mediating question to ask would be whether this mechanism is set in motion spontaneously or if it is almost always assembled and constructed? What are the conditions in which it appears? Can it be elicited anywhere, at any moment? Can it be set in motion by anyone? In order for it to fulfill its purpose as an artistic practice, and thus have far reaching impact, it needs to be conceptually unobtrusive and inconspicuous. Conversely, with its improper use, any content aiming to

convince, to leave an impression or an imprint of authenticity, can be viciously exposed to ridicule or scorn. Worse, it can lose its credibility entirely.

In short, my thesis is that the use or misuse of the mechanism of catharsis (I dare say even affect itself as the power of performing) is directly tied to the functionality or dysfunctionality of a community, which in our case means a community with democratic aspirations.

It is not my goal to thematize catharsis in the Aristotelian framework. Leaving such questions for classical philologists and archeologists, I refer to the work done by Jacob Bernays (1857), Golden-Hardison (1968: 133-137), Else (1957), Leon Golden (1962), and Somville (1975: 55-92), or in French Dupont-Roc and Lallot (1980: 188-191).

I will assume that we are all familiar with the indisputable definition of tragedy as that which “represents men in action and does not use narrative, which through pity and fear effects relief (*katharsis*) to these and similar emotions” (Aristotle, 1965: 1449b).

172

The “plasticity” of *pathèmata* – as Aristotle names *eleos* (pity), *phobos* (fear) and other similar emotions – provokes catharsis through synergy. The first two terms are obvious, and Aristotle does not think they require further explanation in the *Poetics*. They are self-evident, and have been ever since Plato’s dialogue *Phaedrus*, when pity and fear were bundled with “similar emotions.” However, before Plato, in *Encomium of Helen*, Gorgias uses the example of poetry to illustrate *pathèmata*. Trembling there is produced by fear (*phrikè periphobos*), whereas pity causes tears (*eleos poludakrus*) and pain of grieving (*pathos philopenthès*).

Pity and fear are present in everyday life and it would certainly be inappropriate to claim that they can be simply and spontaneously eradicated, or even transformed into something else. This means that in a specially set up context, they do not so much change their content, but rather acquire another form of representation. They are dealt with at much more length in the *Politics*, where the concrete state of catharsis, now produced by a more specific and palpable relation of pity and fear, is connected to the listening of music. Yet, as Guilia Sissa notes in “*Plaisir et souci: le défi des drogues*” (2001), paradoxically, music functions in such a way that the daughters of memory, the Muses, do whatever is in their power to transport man from his mortal, painful state, full

of woe and captivity (necessitated by memory, that all too human condition), into oblivion, the drugged state of egoist nonchalance, un-attachment and insouciance (so enjoyed by the gods).

But let us leave aside issues of memory and forgetfulness, and remain with Aristotle for a moment. The painful experiences of *eleos* and *phobos* are described even earlier, in the *On Rhetoric* (2006: II, chap. 5). *Phobos* is defined as pain that produces disorder (*lupè tis kai tarakhè*), and *eleos* (II, chap. 8) as *lupè*, but a sort of mediated *phobos*: if you feel *phobos*, then you shiver for yourself, and if you feel *eleos*, then you feel (you actually empathize) for someone else or for something else. *Phobos* (phobic fear), then, is a subjective experience, whereas *eleos* is the fear that introduces an intersubjective experience, the end result of which is pity. *Eleos* and *phobos* can thus be described as symmetrical, and indeed were described so by Alexander Nehamas: “We fear that which makes us feel pity for others, and we pity others for what in us would create fear” (1992: 301). If we feel *phobos* (need we bring up contemporary forms of various phobias, from psychosomatic disorders that treat man’s relation to nature and surroundings, to various cultural phobias: homophobia, transphobia, xenophobia, Islamophobia, even phobiaphobia), then we are dealing with a personal monstrous fear, difficult to convey, impregnable and entirely immutable, since impossible to transform into anything else (and even its reasons are difficult to impart to another, it is irrational, relativistic and resistant to reason). Aristotle is explicit that we feel fear when we are ourselves sufficiently vulnerable, receptive to pain and destruction: “[f]rom the definition it will follow that fear is caused by whatever we feel has great power of destroying us, or of harming us in ways that tend to cause us great pain” (*On Rhetoric*, II, ch. 5 1382b28-30). The connective tissue of *eleos* is necessary, firstly, to sustain our lives, and then, through relations with others and through caring for others, to acquire new experiences of community (from coupled living, as the first form of life with others, to more developed units of family, or community at large).

Thus, only together, within a specifically created context can pity and fear become the condition of appearance of catharsis. Catharsis here needs to produce a state which, opposite to a drug induced state, will not have oblivion (a radical denial of the other, one beyond my body) as its final outcome.

Rather, it seeks a new articulation of an active being together, of togetherness. This requires a way to mold, act on, articulate, firstly, the fear as phobia (here we must be very careful), and then fear as something shared with others (can we be fearful together?). However, binding oneself to another through fear and pity, as David Konstan reveals in his book entirely dedicated to an analysis of pity (2001: 60), necessarily presupposes the feeling of recognizing another who is not identifiable. *Eleos* supposes relative distance between the one who “pities” and one who is “pitied,” and is different to *sumphateiaie* that designates a feeling of coalescent belonging. Concluding the description of the state in which we become bound to other/s, Aristotle writes: “And [people feel pity] if they think certain individuals are among the good people of the world; for one who thinks no good person exists will think all worthy of suffering. And on the whole, [a person feels pity] when his state of mind is such that he remembers things like this happening to himself or his own or expects them to happen to himself or his own.” (*On Rhetoric*, 2006: 1386a). Only together, under specific conditions and through a “change of fortune [that] occurs without ‘reversal’ or ‘discovery’” (1946: 1452a37), do pity and fear in tragedy become the ground from which emerges catharsis. It is at this point that *katharsis*, in contrast to the feeling produced by drugs, induces a state, the end result of which will not be oblivion to the other, the one beyond my body; rather, it will designate a new articulation of the simulation of life in common, of joint agency in individual lives. When, after a meticulous analysis of Euripides’ Hecuba, Konstan says that “the audience feels *for* the characters, not *with* them” (*Ibid.*: 72), he renders explicit the paradoxical distance that occurs in recognizing a tragic situation that does not create a direct closeness to the other. There is no identification with the other, nor is there a declaration of belonging, but rather the act of recognition acquires a reflexivity. It is once again important to emphasize that this is not a process of identification, nor indeed of identity politics, which apart from affirmation of difference leaves behind an approximately equal trace of negation and refutation. Further, Konstan complements his analysis with the claim that the privilege of “feeling *for* the characters” (thus indicating the audience’s disposition) could historically have only been possible in Athenian democracy. The context and economic, political conditions of Periclean democracy are all too familiar to a classicist. The rest of us, however,

must take examples of contemporary performances (in the theater, but also other artistic mediums) that certain testimonies awaken catharsis, to establish contemporary forms of shaping, acting, recognition, and ultimately emulation that kindles a cathartic emotionality. Only then, on the literal plane of the body, or embodiment, can we reach this unifying mechanism of catharsis through which we can be aware of the presence of another body next to our own, experience its presence as other-extendedness that does not encroach on our own geometry, and with which we as individuals, in turn, do not disturb the geometry of neighbors.

An equally necessary condition is that *phobos* and *eleos* appear together. Otherwise – this also, indirectly yet equally, describes the dysfunctionality of democracy¹ – we are faced with events such as the one in 1993 (well before September 11th), described by Massumi as:

social histories of fear, with a special focus on the United States, where the tools of the organized fear trade seem to have undergone a particularly complex evolution adapting them to an ever-widening range of circumstances...

175

Highlighting the materiality of the body as the ultimate object of technologies of fear is understood as apparatuses of power aimed at carving into the flesh habits, predispositions, and associated emotions—in particular, hatred—conducive to setting social boundaries, to erecting and preserving hierarchies, to the perpetuation of domination (Massumi, 1993: 3-39).

Highlighting the technologies of fear disrupts the equilibrium of catharsis. After thirty years of technological, digitalized and an informationally overflowing period – all of which, paradoxically, also facilitate human life, the

1 The aim of the text is not to analyze key aspects of dysfunctionality of democracy, but rather to point out the fact that various artistic practices are in a certain way an expression of the level of democracy and can be seen as such in other spheres of life. Dysfunctionality, for example, is reflected in an increased and rampant corruption, in the passivation and lack of involvement in democratic processes, in apathy to action. The crisis is never simply economic, but influences the formation of collective emotional life, which banalized and hyperbolized by the media alters the cultural profile of a community.

satisfaction of basic appetites², the sphere of intimacy and the democratization of the particular (Plummer, 2003) – have resulted in making it quite difficult to articulate when fear being shared with another truly becomes a form of (mutual) pity. People come “together” in fear, creating well-known forms of cultural phobias. Any collective attempt that is not identificatory but ought to allow for (mutual) pity, is hastily turned into pathetic and momentary self-pity that does nothing to build community, becoming self-referential, autobiographical, even perversely narcissistic.

It is equally difficult to reach the other and the different through artistic expression, even though it is precisely artists who have a developed need to seek such an experience. “Men in action (or *praxeos*)” that we are (the referenced definition from the *Poetics*), we ought to act in such a way as to tremble in fear and empathize before an event that does not concern us personally. Here we are faced with a paradox, because in the moment of doing this, we ought to feel not *lupè* – pain, but *hèdonè* – pleasure (*tèn apo eleon kai phobon dia mimèseôs hèdonèn*, 53b12).

176

Nor is it an accident that, precisely in the *Politics* (VIII), in that second step, pity and fear follow other emotional troubles (“possessives” or *enthousiastiaki*, that is, various religious trans-states, 1341b34). In addition to their stimulative effect, depending on the predisposition of the one experiencing them, they can produce a sedative or an analgesic effect (*kathistamenous* 1342a10) in the form of a medical treatment and purification (*kai katharseôs*), which is then followed by a certain pleasure (*meth’hèdonès*). It follows from Aristotle’s writing that from destructive, pathological states of complete dissolution, disintegration and break down, pity and fear turn into an “innocent pleasure.”

In order for this to take place, it is necessary that pity and fear be mediated. In chapter XIV of the *Poetics*, when speaking of ways in which a tragic plot can unfold, Aristotle writes that it must be pragmatic (*en tois pragmasin* 53b13).

2 Let us remind how Plato in the Eight book of *Republics* (561d-e) describes “devotee of equality,” blinded by equality despite the existence of moral and immoral drives, as “manifold man stuffed with most excellent differences, and that like that city he is the fair and many-colored one whom many a man and woman would count fortunate in his life, as containing within himself the greatest number of patterns of constitutions and qualities.”

All who are present for the fabricated monstrosity (I once again insist that it is important to be a spectator, not a participant) experience trembling. Trembling is a literal physical state of the body. Given all the work put in by various psychoanalysts (particularly the line from Freud through Abraham, Melanie Klein, Maria Torok, to Richard Wollenheim, or other currents of psychoanalysis and psychotherapies), or the more recent development in neurosciences (from Paul Broca, James Papez to Francisca Varela and Lindquist's experiments), it became quite acceptable to thematize the tranquillizing effects of the strong emotions. However, I would still recall a sentence in the *Politics*, where Aristotle directly connects the use of catharsis with a medical model of homeopathic cleansing: "any experience that occurs violently in some souls is found in all, though with different degrees of intensity – for example pity and fear for some persons are very liable to this form of emotion, and under the influence of sacred music we see these people, when they use tunes that violently arouse the soul, being thrown into a state as if they had received medicinal treatment and taken a catharsis (purge)" (1342a). Inducing the "controlled shock" (Pigeaud, 1987), is beneficial to anyone because it releases the body of excess tension. Such individual relief, however, does not stop at emotional cleansing, but becomes the condition for the formation of the community.

And although it is clear that it is music that offers cleansing and relief, or that states of purity are induced through religious fervor, the process by which fear and pity shape and convert painful states into pleasure and relief through *mimesis* is still problematic. We know that Plato thought that the *mimesis* of tragedy could be the cause of corruption and impurity (*phthora* and *miasma*) in the audience, and it is possible that Aristotle is attempting to answer this criticism in the *Poetics* by determining the nature of *mimesis* and separating it from the ethics of art. In this place, however, Plato and Aristotle are speaking in different registers. Ethical training (teaching correct behavior) happens on a different level, and when it comes to catharsis, it was never the case that the participants of a performance are "purified," but rather that the "emotional troubles, i.e. pathèmata," pity and fear, are thus "purified."

First of all, the parallel between life and the plot or storyline of a tragedy is not at all linear, nor does it end with analogy. We are not in training to recognize tragedy in real life, and more importantly, we certainly ought not experience

any pleasure when witness to real life tragic events. Only the tragic subject that is well portrayed, by gifted artists, in such a way that it resembles reality without being real, ought to evoke or fan the flames of cathartic feelings. If we follow Aristotle, *mimesis* precisely offers a guarantee that we are not dealing with reality because “there is not the same kind of correctness in poetry as in politics, or indeed any other art (*On Rhetoric* II, ch. 5, 1460b13-15). In his text *Katharsis*, Jonathan Lear writes:

The constraints of the poet (i.e. artist) differ considerably from the constraints of the politician. The politician is constrained to legislate an education in which youths will be trained to react to real life events; in particular to feel the right amount of pity and fear in response to genuinely pitiable and fearful events. The tragedian is constrained to evoke pity and fear through *mimesis* of such events, but he is also constrained to provide a *katharsis* of those very emotions (*Phronesis*, 1988, vol. XXXIII/3: 319).

178 The fact is that contemporary performative arts – using the body as medium – are directly tied, through their materiality and their particularity, to the medical understanding of *katharsis* as purification or enemas. Thus the supposition is that the artist has fulfilled one of the required conditions. The question of *mimesis*, however, remains open: in performances, it initially has conceptual support that influences the shaping of their content. The example that presents itself by virtue of its media exposure, the performance “Marina Abramović – 512 Hours,” illustrates the means the artist uses to produce different affective states. A significant portion of the audience feels that their very own presence at her performances is similar to *katharsis*, although in a detailed description of what they felt, they cite entirely unconnected elements with the previous analysis of the purification of emotions. Why is this so, and what makes the affective states of the contemporary Marina Abramović different to – using Aristotelian language – “the intensity of [spiritual] movement” of the audience of a Periclean Athenian tragedy?

In a world obsessed with the meanings of the already established cultural-theoretical vocabulary, Brian Massumi, leaning on Spinoza, Bergson, Deleuze and Guattari (1980: 181), follows literally and interprets the primacy of the corporal writing of various intensities or “intensity of spiritual movement,” calling the process the primacy of affect, and thus inscribing himself among

authors of the theory of affect³. “Intensity is asocial but not pre-social – it includes social elements, although it mingles them with elements that belong to different levels of functioning, combining them following different logic” (Massumi 1995: 91). Therefore, continues Massumi, despite the fact that affect and emotions are often considered partially synonymous, it is easy to spot the difference in the logic of their behavior and in the pattern of their appearance. While emotions are thought through and take place in the soul, affect is directly manifested by the body. A genealogy of affect is difficult to formulate without contradiction, and one of the mechanisms of catharsis is, above all, the overlap of conditions in which affects relate to emulation as an artistic ability. Thus, following the logic of action, but also the pattern of appearance of catharsis in the performance “Marina Abramović – 512 Hours,” we can say that despite the fact that it is truly corporal inscription “of the feeling that is very strong in some souls, yet present in all if to different degrees,” there is a notable difference from the classical approach to catharsis and the conditions of its appearance.

“Marina Abramović: 512 Hours”⁴ is the title of the performance that took place from 11 June to 25 August, 2014, at the Serpentine Gallery in Hyde Park.

3 “There seems to be a growing feeling within media and literary and art theory that affect is central to an understanding of our information and image-based late-capitalist culture, in which so-called master narratives are perceived to have foundered... The problem is that there is no cultural-theoretical vocabulary specific to affect,” writes Massumi in the paper “The Autonomy of Affect,” that could serve as a manifest of affect theory (1995: 88). A series of texts and books base their arguments on the connection of the materiality of the body and the experimental repetition of affects, establishing the difference between emotions, affects and feelings, invoking the experimental psychological studies, as well as studies in cognitive science and neuroscience. The title “Affect Theory” is alternately attributed to Silvan Tompkins, but also to Eve Kosovsky Sedgwick, and has thus also been adopted in both *queer* theory and in various streams following Deleuze-Guattari. See: E. Kosowsky Sedgwick (2003); E. Shouse (2005); C. Papoulias, F. Callard (2010); M. Gregg, G.-J. Seigworth (2010); ali i djela koja ih kritiziraju: R. Leys (2011); T. Cronan (2014).

4 Information on the performance, as well the audience’s impressions can be found on the following web pages: <http://www.serpentinegalleries.org/exhibitions-events/marina-midnight-serpentine-diaries> and <http://512hours.tumblr.com/>. There is also the possibility of online shopping: <http://www.serpentinegalleries.org/shop/hands-energy-receivers-2014> (accessed 11 August, 2014).

According to its advertisement, offered “nothing.” Literally, during the 512 hours Marina Abramović shared herself with the world, there were no scenario. In other words, what she was sharing with the world, with the audience, was HERSELF:

“Marina Abramović will perform from 10am to 6pm, 6 days a week. Creating the simplest of environments in the Gallery spaces, Abramović’s only materials will be herself, the audience and a selection of common objects that she will use in a constantly changing sequence of events. On arrival, visitors will both literally and metaphorically leave their baggage behind in order to enter the exhibition: bags, jackets, electronic equipment, watches and cameras may not accompany them. The public will become the performing body, participating in the delivery of an unprecedented moment in the history of performance art.” Let us ignore the hyperbole and verbiage used in any advertisement. Again, it is not my intention to judge an event in advance. Bringing this lecture to a close, I would simply call to mind that in 1974, that is, forty years prior, Marina Abramović performed a piece entitled “Rhytm 0.” “To test the limits of the relationship between performer and audience, Abramović developed one of her most challenging (and best-known) performances. She assigned a passive role to herself, with the public being the force which would act on her. Abramović placed on a table 72 objects that people were allowed to use (a sign informed them) in any way that they chose. Some of these were objects that could give pleasure, while others could be wielded to inflict pain, or to harm her. Among them were a rose, a feather, honey, a whip, olive oil, scissors, a scalpel, a gun and a single bullet. For six hours the artist allowed the audience members to manipulate her body and actions. Initially, members of the audience reacted with caution and modesty, but as time passed (and the artist remained passive) people began to act more aggressively.” As Abramović described it later: “What I learned was that... if you leave it up to the audience, they can kill you.” ... “I felt really violated: they cut up my clothes, stuck rose thorns in my stomach, one person aimed the gun at my head, and another took it away. It created an aggressive atmosphere. After exactly 6 hours, as planned, I stood up and started walking toward the audience. Everyone ran away, to escape an actual confrontation.” The choice made for the Serpentine event was different: the audience now encounters a fabricated atmosphere of silence and air of meditation in a sterilized space in which “peace,” curated by

Marina Abramović and her collaborators, is exchanged, the visitors are led by the hand and given directions how to move through the space. There is no room for incidents or dissatisfaction of those who wish to use rose thorns or knife to harm the artist. All the while, the visitors who are less than impressed with the performance can express their disappointment in brief, underwhelmed notes, ironically, lacking any wrath.

What is it that calls into question the classical catharsis of this performance, and why could one say that the synergy of fear and pity is lacking? Without denying many visitors' impressions, it is nevertheless obvious that the cathartic inflation is a product of the time in which they live. In describing his own, crisis-ridden time, Antonio Gramsci, in his *Prison Notebooks*, noticed that "the crisis is based precisely on the fact that the old dies away and the new cannot be born: in this 'interregnum' there appear myriad morbid phenomena (*ifenomeni morbosi*)" (1977: 137). The question precisely is what morbid phenomena appear in times of crisis, in 'interregnum' between the old and new, in the gap between two stable states? In medical vocabulary, the word "*morbosità*" represents a pathological state that describes excessive attachment and lack of balanced behavior of certain individuals. This is a phenomenon in which there is an increased intensity of feeling or various emotional contents, entirely warping or wrongly interpreting a certain event or fact. Morbidity is an entirely blind state of intensification of affect, leading to an overabundance of pathos (from which we call these various emotional states *pathèmata*), or more specifically, to the absence of one of the two essential elements of catharsis (either fear or pity).

References

Bernays, J. (1857): *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Braslau: Verlag von Eduard Trewendt.

Cronan, T. (2014): *Against Affective Formalism: Matisse, Bergson, Modernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., Guattari, F. (1980): *Mille plateaux*, Paris: Minuit.

Dupont-Roc, R., Lallot, J. (1980): *La Poétique-Aristotle*, Paris: Seuil.

Else, G. (1957): *Aristotle's "Poetics": The Argument*, Cambridge: Harvard University Press.

Golden, L. (1962): “Catharsis”, *Transactions of the American Philological Association*, 93, 51–60.

Gramsci, A. (1977): *Quaderni del carcere*. 3. Edizione critica dell’Istituto Gramsci. V. Gerratana (ed.), Torino: Einaudi.

Gregg, M., Seigworth G. J. (2010): *The Affect Theory Reader*, Durham: Duke University Press Books.

Halliwell, F. S. (1986): *Aristotle’s Poetics*, London: Duckworth.

Konstan, D. (2001): *Pity Transformed*. London: Duckworth.

Kosowsky Sedgwick, E. (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham: Duke University Press Books.

Lear, J. (1988): “Katharsis”, *Phronesis* XXXIII/3, (p.) 297–326.

Leys, R. (2011): “The Turn to Affect: A Critique”, *Critical Inquiry*, 37, Spring, 434–472.

Massumi, B. (1993): «Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear” in B. Massumi (Ed.), *The Politics of Everyday fear*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, (p.) 3–39.

——. (1995): “The Autonomy of Affect”, *Cultural Critique*, 31, Autumn, (p.) 83–109.

Nehamas, A. (1992): “Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*” in *Essays on Aristotle’s Poetics*, A. Oksenberg Rorty (Ed.), Princeton: Princeton University Press, (p.) 291–314.

Nussbaum, M. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Papoulias, Constantina; Callard, Felicity. (2010): “Biology’s Gift: Interrogating the Turn to Affect” in *Body & Society*, 16, (p.) 29–56.

Plato, Perseus Project, Consulted on May 28 2015: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D8%3Asection%3D561d>

Shouse, E. (2005): “Feeling, Emotion, Affect” in *M/C Journal*, 8(6). Consulted on May 2015 <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>.

Sissa, G. (2001): “Plaisir et souci. Le défi des drogues”, in Y. Michaud (Ed.), *Qu’est-ce que la culture?* Paris: Odile Jacob, (p.) 620–631.

Somville, P. (1975): *Essai sur la Poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité* Paris: Vrin.

Steiner, G. (1996): *The Death of Tragedy*, New Haven: Yale University Press.

SINNLICHKEIT UNTERSCHIEDEN

Neben der Sprache ist die Sinnlichkeit eine der komplexesten Ebenen von Welterschließung. Anders als im Fall der Sprache ist sicher, dass Sinnlichkeit nicht nur in der Welt des Menschen von zentraler Bedeutung ist. Denn in den Dimensionen der Sinnlichkeit organisieren sich nicht nur viele Verhaltensweisen des Menschen, sondern auch der Tiere und Pflanzen. Was aber ist gemeint, wenn wir von „Sinnlichkeit“ oder von „sinnlichen“ Qualitäten und Dimensionen sprechen? In vielen Analysen, die behaupten von der Sinnlichkeit auszugehen, ist schnell zu bemerken, dass die jeweilige Perspektive nicht das gesamte Spektrum der Sinnlichkeit einbezieht, sondern häufig auf bestimmte „Sinne“, wie beispielsweise den Sehsinn, fokussiert bleibt. Was aber kann es bedeuten, vom „gesamten Spektrum der Sinnlichkeit“ auszugehen? Oder, wie ist es möglich, methodisch reflektiert, einzelne Bereiche der Sinnlichkeit zu untersuchen? Um diese Fragen sinnvoll anzugehen, ist es notwendig, die Unterscheidungen zu reflektieren, die das Wort „Sinnlichkeit“ konturieren und strukturieren. Denn das Wort „Sinnlichkeit“ ist eine sprachliche Abkürzung für ein schier unübersehbares Feld möglicher Erfahrungen, das selbst durch sprachliche Unterscheidungen in jeder einzelnen Sprache unterschiedlich reflektierbar und besprechbar wird.

I. „Unterscheiden“ und „Unterscheidungen“ als Ausgangspunkt

Unterscheiden und Unterscheidungen prägen und strukturieren das menschliche Leben noch bevor die Möglichkeit für den Menschen entsteht, darüber zu reflektieren. Zugespitzt gesagt: der Mensch *findet sich selbst* im Unterscheiden und in Unterscheidungen.¹ Noch bevor die Sprache sich als Medium der Welterzeugung entwickelt, profilieren sich Unterscheidungen, die auf verschiedenen Ebenen der menschlichen Sinnlichkeit Wirklichkeit entstehen lassen. Die Unterscheidung auf der Ebene des Tastsinnes zwischen dem tastsinnlich erfahrenen eigenen Körper und dem tastsinnlich erfahrenen anderen Körper schafft beispielsweise allererst die Unterscheidung von einem „Innen“, das ich meinem eigenen Körper zuschreibe, und einem „Außen“, das „ich“ dem Körper des anderen zuweise. In der tastsinnlichen Erfahrung des eigenen Körpers werden der bzw. die Tastende und das Ertastete gewöhnlich zunehmend als ein und derselbe Körper erfahren, so dass mehr und mehr die Vorstellung von einem Körper bzw. Leib² als einem „Innen“ hervortritt. Von dieser besonderen Form der Tasterfahrung unterscheiden sich zugleich immer mehr alle anderen tastsinnlich erfahrenen Körper und Dinge, die beim Betasten dem eigenen Körper nicht „innerlich“ antworten.³

Eine weitere Unterscheidungsformung zwischen dem eigenen Leib bzw. dem eigenen „Ich“ und allen anderen Dingen geschieht durch das Sich-selbst-Erkennen im Spiegel, was sich häufig bereits im ersten Lebensjahr

1 Vgl. hierzu: Katrin Wille, „Unterscheidungsgewohnheiten, Unterscheidungsstrukturen – literarisch und philosophisch reflektiert“, in: Ingrid Hotz-Davies, Schamma Shahadat (Hg.), *Ins Wort gesetzt, ins Bild gesetzt. Gender in Wissenschaft, Kunst und Literatur*, Bielefeld 2007, 32–55.

2 Die Unterscheidung zwischen „Körper“ und „Leib“ in der deutschen Sprache ist selbst ein Thema, das eine Unterscheidungsanalyse notwendig macht. Ich kann an dieser Stelle nicht ausführlicher darauf eingehen.

3 Für eine besonderes intensive Beschreibung dieses Vorgangs vgl.: Etienne Bonnot de Condillac, *Abhandlung über die Empfindung*, hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 1983, 74ff. Condillac stellt die These auf, dass der Mensch nur und ausschließlich durch die besondere Form seines tastsinnlichen Erfahrens ein „Außen“ von sich selbst unterscheiden kann. Keiner der anderen Sinne gibt mir die Möglichkeit dazu.

ereignet.⁴ Nachdem sich durch tastsinnliches Unterscheiden schon ein „Innen“ erzeugt hat, wird die Unterscheidung von Außen und Innen durch die wiedererkennende, sehsinnliche Erfahrung des eigenen Bildes im Spiegel als *ein* Leib in der Selbstvorstellung verankert und geformt. Die beiden genannten Unterscheidungen sind von so grundsätzlicher Art, dass der Mensch sie gewöhnlich nicht mehr als durch leibliche Unterscheidungsprozesse strukturierte Unterscheidungen erkennen und verstehen kann. Dies führt dazu, dass diese sprachlich getroffenen Unterscheidungen häufig zu substanzhaften Entitäten stilisiert werden, die von Natur aus gegeben zu sein scheinen.

Im Vergleich zu diesen Unterscheidungen, die sich im vorsprachlichen Bereich formen und später für so selbstverständlich gehalten werden, dass sie kaum noch als erzeugte Unterscheidungen auffallen, ist viel offensichtlicher, dass Menschen sich mit der Entwicklung des Sprechens und der Sprache in einem Reich sprachlicher Unterscheidungen bilden und neu finden, womit sie zum zweiten Mal „zur Welt kommen“. Mit dem Hineinwachsen in *eine* Sprache (manchmal sind es auch zwei oder drei Sprachen) beginnen sich verschiedene Sachverhalte wie Tiere, Pflanzen, Dinge, Menschen, Gedanken, Handlungen, Orte, Zeiten und auch verschiedene Sinne zu unterscheiden. Zudem beginnen Menschen in der Sprache gewöhnlich auch sich selbst in sich selbst sprachlich zu unterscheiden. Auf diese Weise erzeugt eine Sprache sehr früh für Menschen verschiedenste Unterscheidungsstrukturen, die sie dann zunehmend für das halten, was in der deutschen Sprache als „die Wirklichkeit“ bezeichnet wird. Da es aber streng genommen, wie Wilhelm von Humboldt sagt, nicht „die“ Sprache, sondern immer nur verschiedene Sprachen gibt, ist damit zu rechnen, dass die komplexen Unterscheidungsstrukturen, die sich in einer bestimmten Sprache ausgebildet haben, nicht unbedingt mit denen der anderen Sprachen übereinstimmen.⁵ Erlernt jemand eine fremde Sprache, so wird die Differenz in den Unterscheidungsstrukturen sehr bald auffällig. Dabei erhöht sich der Grad der Differenz umso mehr, je weiter die Sprachen strukturell und

4 Lacan nennt diese besondere Erfahrung das „Spiegelstadium“. Vgl. Jacques Lacan, „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: ders., *Schriften I*, hg. v. Norbert Haas, Weinheim / Berlin 1986, 61–70.

5 Für eine umfassendere Behandlung dieses Themas vgl.: Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine Philosophische Grundorientierung*, Freiburg i. B. 2012.

geschichtlich voneinander verschieden sind. Viele, für uns selbstverständliche Unterscheidungen fallen erst auf, wenn wir die Unterscheidungsstrukturen einer anderen Sprache kennen lernen.

Die komplexen Unterscheidungsstrukturen in einer Sprache und ihre alltäglichen Gebrauchsweisen sind zwar grundlegend, aber in keinem Falle nur festlegend. Sie bilden im Prozess verschiedener Formen der Wissenserzeugung – wie beispielsweise in unterschiedlichen wissenschaftlichen Praktiken – den Rahmen und die Ausgangsbedingungen, um neue Unterscheidungsstrukturen zu erzeugen und alte zu kritisieren. Dies geschieht häufig unabhängig vom alltäglichen Sprachgebrauch, so dass Fachsprachen mit spezifischen Unterscheidungsstrukturen entstehen. Bestimmte sprachliche Unterscheidungen halten sich im alltäglichen Sprachgebrauch jedoch ausgesprochen lange, selbst wenn „die Wissenschaften“ längst ganz andere Unterscheidungen auch für die alltägliche Sprach- und Unterscheidungspraxis als sinnvoll und angemessen erachten.

188

Eine Unterscheidung, bei der dies deutlich wird, von der wir alle in vielfältiger Form betroffen sind und an der zudem seit Jahrzehnten sprachlich in transformativer Absicht gearbeitet wird, ist die Unterscheidung zwischen Frau und Mann.⁶ An diesem Beispiel zeigt sich, welche enorme Wirkungsmacht die Strukturen entfalten, durch die Unterscheidungen kulturell und sprachlich konkretisiert werden. Die Form der Struktur der Geschlechterunterscheidung, die bei uns über lange Jahrhunderte dominierte, war von scharfer Bipolarität und hierarchischer Asymmetrie geprägt. Die häufig kulturkontrastiv durchgeführten *Unterscheidungsanalysen* der Gender-Forschung haben inzwischen vielfältige Wirkfelder der Frau-Mann-Unterscheidung mit der Absicht offengelegt, durch eine *transformative Unterscheidungskritik* die Unterscheidung Frau-Mann *kulturell neu zu bestimmen*. Die kulturellen Neubestimmungen erproben neue Unterscheidungsstrukturen und reichen von einfacher Symmetrie, über gänzliche Auflösung, Erweiterung der

6 Vgl.: Katrin Wille, „Gendering George Spencer Brown? Die Form der Unterscheidung und die Analyse von Unterscheidungsstrategien in der Genderforschung“, in: Christine Weinbach (Hg.), *Geschlechtliche Ungleichheit in systemtheoretischer Perspektive*, Wiesbaden 2007, 15–50.

Seiten – Frauen, Männer andere Geschlechter –, bis hin zur wechselseitigen Durchdringung der beiden oder mehreren Seiten der Unterscheidung.

Neben dieser mittlerweile viel beachteten Unterscheidung gibt es andere, die im Hintergrund wirken und für unsere Lebensgestaltung nicht besonders relevant zu sein scheinen. Die Unterscheidung der menschlichen Sinnlichkeit in „fünf Sinne“ scheint mir eine solche unscheinbare, aber doch sehr wirksame Unterscheidung zu sein. Dass der Mensch über „fünf Sinne“ verfügt, ist für den *common sense* eine nahezu unverrückbare Selbstverständlichkeit. Der Mensch hat nun einmal Augen, Ohren, Nase, Zunge und Haut, wodurch er die sogenannte „Außenwelt“ wahrnimmt. Dass es sich bei dieser Auffassung um eine kulturell und philosophisch geformte Unterscheidung handelt, kommt nur den wenigsten in den Sinn.

„Da der Ausdruck ‚5 Sinne‘ in vielen modernen Sprachen vorkommt, suggeriert er die Existenz eines ahistorischen semantischen Universals, das sowohl das Konzept ‚Sinnesorgan‘ als auch deren Fünzfzahl zum Inhalt hat. In Wirklichkeit ist der Begriff einer abzählbaren, festgelegten Anzahl von Sinnen als körperlichen Organen mit einer an sie gebundenen mentalen Funktion (Empfindung oder Wahrnehmung) ein Ergebnis früher philosophischer Reflexion, das sich erst durch Kombination mehrerer gedanklicher Voraussetzungen ergibt. Solche Voraussetzungen sind: Herausgliederung einer mentalen ‚Innenwelt‘ aus dem ursprünglich als psychophysische Einheit aufgefaßten Individuum; Unterscheidung von ‚Erkennen‘ und ‚Handeln‘; innerhalb der kognitiven Funktionen Unterscheidung sensorischer und intellektueller Erkenntnis und Herstellung einer funktionellen Beziehung zwischen beiden.“⁷

Im Folgenden sollen kulturell verschiedene Unterscheidungsmöglichkeiten des Sinnlichen und der Sinnlichkeit thematisiert und analysiert werden, um mögliche philosophische und kulturwissenschaftliche Analysen und Fragehorizonte vorzubereiten, die in der Dimension des Sinnlichen und der Sinnlichkeit ansetzen.

7 E. Scheerer, „Die Sinne“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter et al., Basel 1971–2005, 825.

II. Unterscheidungen der Sinnlichkeit

Als Bezugspunkte der folgenden Überlegungen habe ich Aristoteles, Kant, die Diskussionen in der Sinnesphysiologie zu Beginn des 19. Jahrhundert, die Synästhesie-Debatte im 20. Jahrhundert, die Einführung eines „Gemeingefühls“ im 19. Jahrhundert und abschließend das Wortfeld *qi/ki* (氣/氣)⁸ im Chinesischen und Japanischen gewählt.

Mit den Erörterungen des Aristoteles zu den Sinnen in seinem Buch *Über die Seele* wird deutlich, wie die Unterscheidung von „fünf“ Sinnen durch philosophische Argumente erzeugt wurde. In den Ausführungen bei Kant wird die zögerliche, aber nicht eindeutig vollzogene Erweiterung der Zahl der Sinne angestoßen. Anhand der sinnesphysiologischen Forschungen im 19. Jahrhundert kann aufgezeigt werden, wie sich die Unterscheidungsstrukturen der Sinne im Rahmen der Wissenschaften erweitern und das, was ein Sinn ist, auf neue Weise unterschieden wird. In den neuesten Diskussionen um die Synästhesie wird mit Nachdruck deutlich, dass die klare Unterscheidung in einzelne Sinne, die jeweils in sich betrachtet werden können, in verschiedener Hinsicht problematisch ist. An der Einführung eines „Gemeingefühls“ zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird verdeutlicht, wie alle leiblichen Empfindungen in die Sinnlichkeit einbezogen werden. Alle Erweiterungsschritte können nachhaltige Auswirkungen haben für die gegenwärtige Analyse und Bestimmung der Ästhetik und ästhetischen Praxis. Mit einem Blick auf das Wortfeld *qi/ki* (氣/氣) im Chinesischen und Japanischen in seiner Bedeutung für die Reflexion der Sinnlichkeit wird die Reihe der Beispiele abgeschlossen. Die Beispiele – die im Rahmen dieses Aufsatzes nur eine Fragerichtung andeuten können – sollen zeigen, dass sich Unterscheidungsstrukturen der Sinne im Rahmen verschiedener Wissensformen wie der Philosophie und der Sinnesphysiologie aber auch im Horizont verschiedener Kulturen unterschiedlich entwickelt haben. Die Einbeziehung und die Differenzierung der verschiedenen Perspektiven ist mit der Absicht verbunden, dass dadurch in ästhetischen und kulturwissenschaftlichen Analysen neue Aufmerksamkeiten erzeugt werden, die auch in interkultureller Perspektive von zentraler Bedeutung sein können.

8 Die Schreibung des Zeichens weichen in der alten chinesischen und in der modernen japanischen Schreibweise leicht voneinander ab.

1. Die philosophische Festschreibung der „fünf Sinne“ bei Aristoteles

Auch wenn Aristoteles nicht der erste Denker in Europa ist, der von den „fünf Sinnen“ spricht, so haben die Ausführungen in seiner Schrift *Über die Seele* den Diskurs über Jahrhunderte hin geprägt. Nachdem er in Buch II jeden einzelnen der „fünf“ Sinne ausführlich unterschieden und analysiert hat, beginnt das Buch III mit der Feststellung, „daß es außer den fünf Sinnen – ich verstehe darunter Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn – keinen anderen gibt.“⁹ Vor dem Hintergrund seiner Diskussionen zum Tastsinn in Buch II erscheint diese Feststellung wie ein Machtwort, um die Schwierigkeiten bei der Unterscheidung der Sinne mit einer Setzung zu beenden. Denn bei der Bestimmung des Tastsinnes war Aristoteles zuvor auf größere Schwierigkeiten gestoßen:

„Wenn nämlich das Tasten nicht eine einzige Wahrnehmung (aisthesis) ist, sondern mehrere, so müssen auch seine Wahrnehmungsgegenstände (aistheta) eine Vielheit sein. Es ist eine schwierige Frage (aporia), ob es mehrere Arten des Tastens gibt oder nur eine, und welches das Organ für das Tastbare (aistheterion) ist. [...] Aber beim Tastsinn ist nicht klar, was das eine Zugrundeliegende (to hypokeimenon) ist wie beim Gehör der Schall.“¹⁰

Der Tastsinn bereitet besondere Schwierigkeiten für die Unterscheidungskriterien des Aristoteles. Denn für ein unterschieden

9 Aristoteles, *Über die Seele*, hg. v. Horst Seidel, Hamburg 1995, 135. An dieser Stelle möchte ich nur auf die komplexe Frage nach der *koine aisthesis* bei Aristoteles hinweisen, die sich in verschiedener Hinsicht gleich aufdrängt. Die Einführung einer die Sinne verbindenden Ebene – die bei Aristoteles nicht als einzelner „Sinn“ neben den anderen eingeführt wird – wird notwendig, da ansonsten die substantielle Unterscheidung der fünf Sinne nur einzelne, voneinander unabhängige Wahrnehmungen erlauben würde und diese Wahrnehmungen nicht zu komplexeren Gestalten des Wahrnehmens vereint werden könnten. Die Form der Unterscheidung der Sinne macht somit den Gedanken einer „gemeinsamen Wahrnehmung“ (*koine aisthesis*) notwendig. Vgl. hierzu die Ausführungen in *Über die Seele* zu Anfang von Buch III. Dass aus der *koine aisthesis* dann später unter dem Namen *sensus communis* ein eigener Sinn herausgelesen wird, wäre für die Frage nach der Unterscheidung der Sinne ein interessantes Thema, was hier aber nicht weiter verfolgt werden kann.

10 Ebd., 123f.

Selbstständiges ist ein einheitliches „Zugrundeliegendes“ erforderlich, ein Gedanke, der mit der Substanzontologie des Aristoteles verbunden ist. Er findet dieses Zugrundeliegende und damit das Sinnesorgan (aistheterion) für den Tastsinn schließlich im „Fleisch“ (sarx) als dem, was die Knochen umhüllt. Damit ist allerdings der Tastsinn nicht nur der Haut zugeordnet, sondern erstreckt sich vielmehr auf den gesamten Körper.

Die Schwierigkeiten, auf die Aristoteles beim Tastsinn stößt, sind paradigmatisch für das Unterscheiden selbst. Versucht man, wie Aristoteles, eine fünfgliedrige Unterscheidung zu erzeugen, so legt sich der Gedanke nahe, dass die Kriterien für die jeweils unterschiedenen Glieder der Unterscheidung einheitlich sein müssen, da ansonsten dasjenige Glied der Unterscheidung, das nicht zu diesem Kriterium passt, wiederum als etwas anderes unterschieden werden müsste. Da beim Tastsinn im Unterschied zu den anderen „vier“ Sinnen nicht so eindeutig ein „Sinnesorgan“ bestimmt werden kann, gerät die Unterscheidung der fünf Sinne selbst ins Wanken. Aristoteles bestimmt dann, um die Fünfgliedrigkeit der Unterscheidung aufrecht zu erhalten, ein Sinnesorgan, das heute nicht mehr als Sinnesorgan für den Tastsinn gilt. Er legt fest, dass das „Fleisch“ das Sinnesorgan des Tastsinnes sein müsse, da die Tastempfindung selbst nicht „Außen“, sondern „Innen“ erfahren werde. Die Haut ist für Aristoteles die Grenze zum „Außen“ und wird nicht als „Übergang“ von einem „Außen“ zu einem „Innen“ gesehen. Nach heutiger sinnesphysiologischer Terminologie wird die Haut häufig als das größte menschliche „Sinnesorgan“ bezeichnet. Dies ist möglich, da die Haut inzwischen selbst unterschieden wird in drei Ebenen – Oberhaut, Lederhaut und Unterhaut –, die jeweils einen komplexen Aufbau zeigen und als Übergang zwischen dem „Außen“ und „Innen“ des Körpers verstanden werden.

Die Beobachtungen, die Aristoteles hinsichtlich der Tastempfindung macht, verdeutlichen, dass die tastsinnlichen Wahrnehmungen den ganzen Körper betreffen können. Aristoteles sieht das ganze Innere des Körpers betroffen und nicht nur eine bestimmte Oberflächenschicht, die wir heute Haut nennen. Letztlich bleiben die Unklarheiten bei der Unterscheidung des Tastsinns zurück und werden erst Jahrhunderte später aufgrund neuer Unterscheidungen diskutiert. Einer, der dies tut, ist Immanuel Kant in seiner Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

2. Ansätze zur Auflösung des Fünferschemas bei Kant

Bei Kant stoßen wir auf ein ganzes Bündel von Unterscheidungen in dem, was bei ihm unter dem Begriff „Sinnlichkeit“ zusammenfällt. In der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet er „Sinnlichkeit“ von „Verstand“ als die beiden Stämme der Erkenntnis. In der transzendentalen Ästhetik werden die Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori* untersucht. Dafür unterscheidet er den „äußeren Sinn“, der verbunden ist mit dem „Raum“ und den „inneren Sinn“, der verbunden ist mit der „Zeit“. In der transzendentalen Prinzipienanalyse kommen die fünf Sinne nicht vor. Diese werden erst im Rahmen seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* untersucht. Dort stoßen wir auf ein weiteres Bündel von Unterscheidungen.¹¹ Unter der Kapitelüberschrift *Von den fünf Sinnen* unterscheidet Kant zunächst die „äußeren Sinne“ von dem „inneren Sinn“. Unter dem „inneren Sinn“ versteht er die Einbildungskraft. Die äußeren Sinne unterscheidet Kant ihrerseits – und hierbei weicht er in zentraler Weise von Aristoteles ab – in den „Vitalsinn“ auf der einen Seite und die fünf „Organsinne“ auf der anderen Seite. An der entscheidenden Stelle heißt es:

„Man kann zunächst die Sinne der Körperempfindung in den der Vitalempfindung (*sensus vagus*) und die der Organempfindung (*sensus fixus*), und, da sie insgesamt nur da, wo Nerven sind, angetroffen werden, in diejenigen einteilen, welche das ganze System der Nerven, oder nur die zu einem gewissen Gliede des Körpers gehörenden Nerven affizieren. – Die Empfindung der Wärme und Kälte, selbst die, welche durchs Gemüt erregt wird (z.B. durch schnell wachsende Hoffnung oder Furcht), gehört zum Vitalsinn. Der Schauer, der den Menschen selbst bei der Vorstellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuseln, womit Ammenmärchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, sind von der letzteren Art; sie durchdringen den Körper, so weit als in

11 Zu den Differenzierungen bei Kant vgl. auch: Waltraud Naumann-Beyer, *Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur*, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 29ff.

ihm Leben ist.“¹²

Mit der Annahme eines „Vitalsinns“ begegnet Kant den bei Aristoteles hinsichtlich der Tastempfindung auftauchenden Aporien auf neue Weise. Er kann die Tastempfindungen mit der Haut in Verbindung bringen und die übrigen sinnlichen Wahrnehmungen im Körper lokalisieren. *Auf diese Weise wird das Innere des Körpers unterhalb der Haut in seiner Ganzheit selbst zu einem Bereich empfundener Sinnlichkeit neben den anderen fünf Weisen der Sinnlichkeit.* Dabei ist aber hervorzuheben, dass Kant dem Vitalsinn kein eigenes „Sinnesorgan“ zuordnet und somit hier eine Konzeption von körperlicher Sinnlichkeit aufscheint, in der nicht alle „Sinne“ mit einem „Sinnesorgan“ verbunden sein müssen. Durch diese Unterscheidung entstehen neue Schwierigkeiten, die Kant selbst nicht zu lösen vermochte. Dass Kant den Vitalsinn an dieser Stelle sogar mit dem Erhabenen in Verbindung bringt, weist aber auch auf die Bedeutung der neuen Sinnesunterscheidungen für die Ästhetik hin. Dass die kantischen Unterscheidungen im 19. Jahrhundert in verschiedener Hinsicht eine wesentliche Erweiterung erfahren sollen, soll in den nächsten Abschnitten behandelt werden.

12 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Buch 1, Abschnitt *Von den fünf Sinnen*, § 16. Reinhardt Brandt sagt in seinem Kommentar (R. Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, Hamburg 1999, 155) zum „Vitalsinn“: „Die Ausgliederung des Vitalsinns hat hier jedoch die besondere Funktion, daß dieser Sinn die Teile des früheren Tastsinns übernimmt, die nach der Ausgliederung des Sinnes der Betastung noch übrig bleiben.“ Brandt fügt hinsichtlich der Unterscheidung der Sinn auch ein Zitat aus einer Nachschrift der Vorlesung von Pillau an: „Wir können auch die Sinne eintheilen. 1) In animalische Sinne. Man nimmt alles Animalische was von unserer Willkühr dependirt; [...]. 2) In den vitalischen Sinn, das ist das inwendige Gefühl wodurch wir eigentlich nur uns selbst empfinden. Bey diesem Sinn sind wir nur passive und er ist auch überall wo Nerven sind ausgebreitet. Der vitalische Sinn geht hauptsächlich dahin alles das zu thun was unser Leben befördert und hinweg zu räumen das es verkürzen kann. Dieses kann aber nicht der 6te Sinn seyn weil es kein besonder Organon dazu giebt. Einige hat es gegeben die einen 6ten Sinn annehmen und ihn in die Geschlechter Neigung setzten.“ Brandt, 153.

3. Die Unterscheidung neuer Sinne im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die zeitgenössische Ästhetik

Bereits im 18. Jahrhundert beginnen sich verschiedene Wissenschaften in den Diskurs über Sinne und Sinnlichkeit einzumischen. Es ist aber vor allem die neu entstehende Sinnesphysiologie, die das Nachdenken über die Sinnlichkeit im 19. Jahrhundert erheblich erweitert. Die zentralen Impulse für die Unterscheidung der Sinne gehen nicht mehr primär von der Philosophie aus, diese perpetuiert vielmehr das Fünferschema bis in unsere Tage.¹³ Neben verschiedenen anderen Sinnen wurden vor allem zwei auf konkrete Sinnesorgane bezogene Sinne im 19. Jahrhundert erstmalig unterschieden und beschrieben. Es handelt sich dabei um den Gleichgewichtssinn und den sogenannten „Muskelsinn“, der später auch „Bewegungssinn“, „Kinästhetik“ oder „Propriozeption“ genannt wurde. Gemäß dieser Entwicklung sagt der Medizinhistoriker Robert Jütte in seinem Buch *Die Geschichte der Sinne*:

„Die von den führenden Sinnesphysiologen des 19. Jahrhunderts entwickelten Methoden und Instrumente zeitigten zahlreiche, *auch heute noch gültige Forschungsergebnisse*, die allerdings mit der traditionellen Vorstellung von den fünf Sinnen kaum noch zu vereinbaren waren.“¹⁴

Der Gleichgewichtssinn wurde ausgehend von langwierigen Studien zum Phänomen des „Schwindelgefühls“ erarbeitet. Letztlich wurde ein kleines Organ im Innenohr isoliert als das für den Gleichgewichtssinn zuständige Organ. Bei diesem Sinn ist damit zwar die Forderung des Aristoteles erfüllt, ein einheitlich Zugrundeliegendes für diesen Sinn zu unterscheiden. Schwieriger wird es dann aber, das Objekt der Wahrnehmung zu unterscheiden. Denn das Gleichgewicht selbst ist eigentlich kein Gegenstand, sondern vielmehr die Weise der Vermittlung zwischen der Gesamtbefindlichkeit meines Körpers und meinen Situationen in der Welt. Das Gleichgewichtsorgan ist somit nicht auf ein Objekt bezogen, sondern vielmehr das Vermittlungsorgan schlechthin. Seine Funktion als „Mittler“ war vielleicht das Haupthindernis,

13 Man denke beispielsweise an das viel rezipierte Buch von Michel Serres, *Les cinq sens*, Paris 1985.

14 Robert Jütte, *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München 2000, 254.

den Gleichgewichtssinn schon früher als einen „Sinn“ zu verstehen. Damit ändert sich aber auch das Verständnis eines „Sinnes“, der zwar eine Organbasis besitzt, aber kein eigentliches „Objekt“ mehr auffasst.

Mit der Unterscheidung des „Muskelsinns“ konnten die Probleme, die Aristoteles mit dem Tastsinn hatte, und die Erweiterung der Sinne um den Vitalsinn bei Kant auf neue Weise erörtert werden. Bei Aristoteles hieß es noch ausdrücklich: „[...] denn jede Wahrnehmung nimmt (etwas spezifisch) Eines wahr. Daher ist es offenbar unmöglich, daß es für irgendeines von diesen (gemeinsamen Objekten) einen spezifisch eigenen Wahrnehmungssinn gibt, z. B. für die Bewegung.“¹⁵ Hier wird ausdrücklich die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es einen eigenen Sinn für die Bewegung geben kann. Der „Muskelsinn“ bzw. der „Bewegungssinn“ sind aber genau dies. Denn Bewegung ist nicht nur etwas äußerlich über die Augen Wahrgenommenes, sondern etwas, was in der körperlichen Bewegung selbst im Körper wahrgenommen werden kann. Mit dieser Wahrnehmung hängt aufs engste zusammen, dass wir zumeist wissen, in welcher Lage sich unsere verschiedenen Körperteile zueinander befinden. Das Gesagte lässt sich durch ein einfaches Experiment veranschaulichen. Denn schließen wir die Augen und führen dann die Hand zu unserer Nase, fragt sich, aus welcher sinnlichen Wahrnehmung wir eigentlich wissen, wo sich die Nase befindet, ohne sie zu sehen, zu hören, zu riechen und zu schmecken. Offenbar bleibt das, was wir wahrnehmen, so sehr mit unserem eigenen Körper verbunden, dass wir nur durch besondere Aufmerksamkeit diese Wahrnehmung von anderen Körperempfindungen unterscheiden können. Auch hier verschiebt sich der Rahmen der Bestimmung für das, was ein „Sinn“ eigentlich ist, da es keine isolierte Organbasis mehr gibt.

In einem neueren Handbuch zur Sinnesphysiologie wird der gerade genannte Sinn wie folgt beschrieben:

„Muskeln und Sehnen werden von einer Reihe von Rezeptoren versorgt, von denen die Sehnenorgane und die Muskelspindeln für die reflektorische Steuerung von Haltung und Bewegung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Die afferenten (d.h. zum Gehirn hinführenden) Steuerungssysteme werden meist als Propriozeptoren bezeichnet. Sie haben keinen oder nur

15 Aristoteles, *Über die Seele*, a.a.O., S. 139.

geringen Anteil an der bewußten Wahrnehmung.“¹⁶

Im letzten Satz deutet sich der Grund an, warum auch dieser Sinn solange nicht als eigener Sinn unterschieden wurde. Da er – ähnlich wie der Gleichgewichtssinn – im Hintergrund der anderen Wahrnehmungen unser körperliches Gesamtfinden modelliert, konnte er von Philosophen, die auf „Wahrnehmungsgegenstände“ blickten, nicht als eigener Sinn wahrgenommen werden. Hingegen wurde er zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Tanztheoretikern wie Rudolf von Laban für die Beschreibung der Bewegungswahrnehmung im Tanz fruchtbar gemacht.¹⁷ Durch die ästhetische Praxis im Tanz aber auch im Theater wird deutlich, dass es sich beim Bewegungssinn nicht um einen „Reflex“, sondern um eine genuin künstlerisch gestaltbare sinnliche Wahrnehmung handelt.

Bis heute sind diese im 19. Jahrhundert erstmals formulierten Unterscheidungsstrukturen der Sinne nicht wirklich geläufig. Nur in einzelnen Feldern tauchen sie auf, bestimmen aber nicht das allgemeine Bewusstsein der Sinnlichkeit, vor allem nicht in der Philosophie. Neben der Sinnesphysiologie ist es insbesondere die Pädagogik, die im Bereich der Früherziehung selbstverständlich mit den neueren Unterscheidungen arbeitet. Renate Zimmer unterscheidet in ihrem *Handbuch der Sinneswahrnehmung. Grundlagen einer ganzheitlichen Erziehung*, in der 10. Auflage von 2002 folgende Sinnessysteme: 1. Taktils System, 2. Kinästhetisches System, 3. Vestibuläres System, 4. Gustatorisches System, 5. Olfaktorisches System, 6. Auditives System, 7. Visuelles System.

Vergleicht man beispielsweise diese Unterscheidungen mit der in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty, so zeigt sich, dass Merleau-Ponty die kinästhetische und vestibuläre Wahrnehmung, ohne sie als solche zu bezeichnen, unter dem Thema „Motorik“ behandelt und die anderen fünf Sinne unter das Stichwort „Sensorik“ fallen. „Motorik“ ist nicht Wahrnehmung, sondern eine mechanische Auffassung von Bewegung. Aber genau diese mechanische Auffassung vom Körper versucht er zugleich in

16 Robert F. Schmidt, *Propriozeption in Muskeln und Sehnen*, in: *Somatische Sensibilität, Geruch und Geschmack. Sinnesphysiologie I*, hg. v. ders., Wien 1972, 155.

17 Rudolf von Laban, *Der moderne Ausdruckstanz*, Wilhelmshaven 5. Auflage 2001, 126f.

seinem Werk insgesamt zu unterlaufen. Gerade das Beispiel Merleau-Pontys zeigt, wie eine Unterscheidungsanalyse der Sinnlichkeit philosophische Konsequenzen z. B. in der Beschreibung der Leiblichkeit erforderlich macht, da eine andere Unterscheidungsstruktur der Sinne das leibliche In-der-Welt-sein anders erschließt. Beispielsweise kann dann *etwas zu sehen* auch bedeuten, zugleich eine bewegungssinnlich-tastende Empfindung und eine Gleichgewichtsempfindung zu realisieren, wie dies z. B. beim Anschauen von Tanz geschehen kann. Denn die gesehene Bewegung löst unter Umständen in erheblichem Maße bewegungssinnliche Empfindungen aus, die durch den gesamten Körper gehen. Ähnliches geschieht, wenn ich sehend dem Pinsel eines chinesischen Schreibkünstlers folge und sich eine tast- und bewegungssinnliche Empfindung in Bezug auf die Berührungszone von Pinsel und Papier einstellt. Durch derartige Verschiebungen in der Unterscheidung und Zuschreibung sinnlicher Zusammenhänge erweitert sich das, was in den Bereich der Ästhetik fällt. Auch wenn schon zu Anfang versucht wurde, die Ästhetik als eine „Lehre von der Wahrnehmung“ zu begründen, so fehlte und fehlt dabei ebenso wie in der Philosophie insgesamt eine Unterscheidungsanalyse der Sinnlichkeit, die sich nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf verschiedene Kulturen, Sprachen und Wissenschaften bezieht.

198

In der heutigen Ästhetik ist viel die Rede von „Performativität“.¹⁸ Nach diesem Ansatz vollziehen sich die Künste gerade in ihren Überschneidungen und Neubildungen als performative Sinn- und Sinnesvollzüge, die von der körperlichen bzw. leiblichen Dimension nicht zu trennen sind. Bei näherer Betrachtung dieses Ansatzes zeigt sich jedoch, dass auch dort die Sinnlichkeit als Sinnlichkeit in ihren verschiedenen Unterscheidungsstrukturen nicht behandelt wird. Gleichwohl gibt es neueste Bestrebungen und Versuche, das Sinnesspektrum auch für die Beschreibung der Künste und der ästhetischen Theoriebildung neu zu bestimmen. Aus verschiedenen möglichen Beispielen greife ich nur eines heraus.

Im Oktober 2007 fand an der Hochschule für Kunst und Design in Halle eine Tagung statt unter dem Titel: „Körper, Dinge und Bewegung – wie es dem

18 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004.

Gleichgewichtssinn gefällt“.¹⁹ Auf dem Programm standen Vorträge wie: „Ins Gleichgewicht kommen – Entwicklung in den ersten Lebensjahren“, „Balance-Akt. High Heels als Erlebensplattform zwischen Körper, Leib und Betrachter“, „Ruhe in der Bewegung. Der Schaukelstuhl als ästhetisches Konstrukt“. Bei den drei genannten Themen zeigt sich, dass sie sehr verschiedenen Wissensbereichen angehören: frühkindliche Entwicklung, Mode und Kultur der Möbel. Es handelt sich dabei nicht um Phänomene der „hohen Künste“, sondern um Dinge des alltäglichen Lebens.

Ist die Sensibilität und die Aufmerksamkeit für diesen Themenbereich einmal geweckt, können die verschiedensten Phänomene auch im Rahmen der Künste Beachtung finden. Beispielsweise kann dann im Eingangsbereich des Jüdischen Museums Berlin folgendes genauer beschrieben werden: Nachdem man dort eine Treppe in ein Untergeschoss hinunter gegangen ist, wird man einen längeren, eher dunklen Gang entlang geführt. Der Boden dieses Ganges ist vom Architekten Libeskind nicht waagrecht konzipiert worden, sondern mit leichter Schiefelage. Dies führt dazu, dass die Besucher ganz langsam und leicht aus dem Gleichgewicht gebracht werden, was in subtiler Weise zur ästhetisch-sinnlichen Dimension des Museums gehört. Gerade im Bereich der Architektur und ihrer ästhetischen Analyse sind die beiden genannten sinnlichen Dimensionen – Gleichgewichtssinn und Bewegungssinn – noch viel zu wenig einbezogen worden, da die Aufmerksamkeit gewöhnlich nur auf den Seh-, Hör- und vielleicht auf den Tastsinn gerichtet wird.

Worüber auf der Tagung zum Gleichgewichtssinn nicht reflektiert wurde, war die Einbettung des Gleichgewichtssinnes in das Spektrum der Sinne insgesamt. Genau an diesem Punkt wäre eine Unterscheidungsanalyse und Unterscheidungskritik gefragt, die den Diskurs strukturiert und kulturkontrastiv erweitert. Aus einer derartigen Unterscheidungsanalyse können sich für die ästhetische Praxis innovative und transformative Fragestellungen ergeben, wie z. B.: Wie viel Körper und Bewegungssinn braucht die Musik? Lässt sich die Ästhetik von Theater und Tanz durch die Frage nach dem Bewegungssinn neu fassen? Welcher Zusammenhang besteht zwischen

19 Die Beiträge zur Tagung wurden publiziert in: Rainer Schönhammer (Hg.), *Körper, Dinge und Bewegung – wie es dem Gleichgewichtssinn gefällt*, Wien 2009.

gesehener und bewegungssinnlich erfahrener Bewegung? Wie hängen kreative Prozesse mit Gleichgewichtserfahrungen zusammen? Wie spiegelt sich das erweiterte Spektrum der Sinne in der Literatur z. B. bei Marcel Proust, bei dem die entscheidende Szene der Wiedererinnerung im letzten Band seines Romans *À la recherche du temps perdu* mit einer bewegungssinnlichen Gleichgewichtserfahrung einhergeht?

5. Synästhesie als Verschmelzung der Sinne

Der Begriff der „Synästhesie“ wurde erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt und bezeichnete zunächst „den Transfer von Reizen eines Sinnes auf Nerven, die nicht für die Weiterleitung der Reize jenes Sinnes spezifisch sind“.²⁰ Mit dieser sinnesphysiologischen Beobachtung kann auf eigentümliche Weise die Unterscheidungsform, die den meisten Unterscheidungen der Sinne zu Grunde liegt, nachhaltig gestört? werden. Denn wenn tatsächlich ein Seheindruck zugleich auch eine bestimmte Hörwahrnehmung erzeugt oder ein Geschmackseindruck zugleich auch eine bestimmte Seh wahrnehmung nach sich zieht und somit die gleichzeitige Wahrnehmung von zwei verschiedenen Sinneswahrnehmungen durch einen sinnlichen Reiz ausgelöst werden kann, muss die Unterscheidungsform der Sinne auf der Grundlage der *substantiellen* Verschiedenheit neu bedacht werden. Ausgehend von diesen, von Menschen erfahrenen Sinneswahrnehmungen wurde die Synästhesie im 20. Jahrhundert zunächst in den Künsten²¹ und sehr viel später auch in den Wissenschaften zu einem Ausgangspunkt der Forschung.²²

200

20 Hans Adler et al. (Hg.), *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg 2002, 1.

21 Hier gab es im deutschsprachigen Raum eine ganze „Synästhesie-Euphorie“: Jörg Jewanski, „Die neue Synthese des Geistes. Zur Synästhesie-Euphorie der Jahre 1925 bis 1933“, in: Adler, *Synästhesie*, a.a.O., 239–248.

22 Unter anderem das Buch von Richard E. Cytowic, *Synesthesia: A Union of the Senses*, New York 1989, löste eine bis heute anhaltende Beschäftigung mit der Synästhesie in verschiedenen Wissenschaften aus. Im deutschsprachigen Raum ist es vor allem Hinderk M. Emrich, der sich der Erforschung der Synästhesie widmet.

Inzwischen unterscheidet man verschiedene Formen der Synästhesie. Synästhesie im engeren Sinne bezeichnet man als „Wahrnehmungs-Synästhesie“ bzw. als „genuine Synästhesie“, die durch eine Überlagerung von zwei sinnlichen Wahrnehmungen aus einem sinnlichen Reiz charakterisiert ist. Diese liegt vor, wenn beispielsweise bestimmte Töne immer rot sind, oder der Geruch von Kaffee immer blau ist. Die in der Literatur beschriebene Wahrnehmungs-Synästhesie geht aber noch weiter und irritiert damit die Unterscheidung in die einzelnen Sinne als ein einheitliches Phänomen von Sinnlichkeit in noch höherem Maße. Denn bei einigen Wahrnehmungs-Synästhetikern sind bestimmten geschmacklichen Sinneseindrücken immer bestimmte geometrische Figuren zugeordnet oder bestimmte Wörter erscheinen immer in einer spezifischen Farbe. Geometrische Figuren und Wörter sind zwar auch sinnliche Gegebenheiten, sie reichen in ihrer Bedeutung aber über die reine Sinnlichkeit hinaus. Beides besitzt über den sinnlichen Gehalt hinaus auch eine abstrakte Bedeutung, so dass sich die Frage stellt, ob mit diesen Phänomenen nicht auf eigene Weise die scharfe Unterscheidung zwischen sinnlichen Eindrücken und Denken unterlaufen oder zumindest irritiert wird.

Neben den Wahrnehmungs-Synästhetikern spricht man von metaphorischen Synästhesien, die vor allem in der Sprache der Dichtung nicht nur in Europa, sondern beispielsweise auch in den Literaturen in China und Japan häufig gefunden werden können.²³ Ein „glänzender Klang“, ein „schriller Geschmack“ oder ein „samtiger Duft“ bringen in sprachlicher Form sinnliche Qualitäten *überlagert* zum Ausdruck. Dabei ist naheliegend, dass die jeweiligen Dichter oder Dichterinnen diese Überlagerungen nicht als Wahrnehmungs-Synästhetiker erfahren, sondern aus verschiedenen Ebenen der Empfindung zusammenbringen. Noch immer ist die Forschung darum bemüht, die verschiedenen Arten der Synästhesie – und die beiden angeführten sind nicht alle, die bisher bestimmt wurden – zu sichten, zu ordnen und voneinander zu

23 Simone Müller (Hg.): *Synästhesie und Metaphorik – Sinnliche und bildliche Übertragungen in der vormodernen japanischen Literatur*, Hamburg: 2006.

*unterscheiden.*²⁴

Noch immer steht aus, die Einsichten aus der medizinisch-psychologischen sowie der kulturwissenschaftlichen Forschung mit dem zusammenzubringen, was Merleau-Ponty in seiner *Phénoménologie de la perception* von 1945 bereits sehr allgemein formuliert hat:

„Die synästhetische Wahrnehmung ist vielmehr die Regel, und wenn wir uns dessen selten bewußt sind, so weil das Wissen der Wissenschaft unsere Erfahrung verschoben hat und wir zu sehen, zu hören und überhaupt zu empfinden verlernt haben, vielmehr aus der Organisation unseres Körpers und der Welt, so wie die Physik sie auffaßt, deduzieren, was wir sehen, hören und empfinden müssen. [...] Die Sinne kommunizieren untereinander, indem sie sich der Struktur eines Dinges eröffnen. [...] Die Form der Gegenstände ist nicht ihr geometrischer Umriß: sie hat einen wohlbestimmten Bezug zu ihrem je eigenen Wesen und spricht in eins mit dem Sehen unsere sämtlichen Sinne an.“²⁵

202

„[...] der Zuschauer subsumiert nicht Gesten und Worte unter eine ideale Bedeutung, sondern das Wort übernimmt die Geste, die Geste das Wort, beide kommunizieren miteinander durch meinen Leib, wie die sensorischen Aspekte dieses meines Leibes symbolisieren sie unmittelbar wechselseitig einander, da eben mein Leib ein durch und durch aus intersensorischen Äquivalenzen und Transpositionen bestehendes System ist. Die Sinne übersetzen sich in einander, ohne dazu eines Dolmetschers zu bedürfen, sie begreifen einander, ohne dazu des Durchgangs durch eine Idee zu bedürfen. Diese Bemerkungen lassen uns den vollen Sinn des Herderschen Wortes verstehen: Der Mensch sei ‚ein dauerndes [denkendes] *sensorium commune*, nur von verschiedenen Seiten berührt.“²⁶

Merleau-Ponty formuliert in diesen beiden kleinen Textstellen sehr eindringlich, dass „synästhetische Wahrnehmungen“ – die bei ihm allerdings auch nur auf die „fünf Sinne“ bezogen bleiben – die Regel sind und wir

24 Zu diesen Unterscheidungsversuchen vgl. auch: Hinderk M. Emrich, Udo Schneider, Markus Zedler, *Welche Farbe hat der Montag? Synästhesie: Das Leben mit verknüpften Sinnen*, Leipzig 2002.

25 S. 268.

26 S. 274.

immer schon in einem Feld sinnlicher Verknüpfungen leben. Allein die Aufmerksamkeit dafür ist nicht ausgebildet. Um aber diese Aufmerksamkeit ausbilden zu können, ist es mehr als hilfreich, oder sogar notwendig, diese Erfahrungsformen *sprachlich* zu reflektieren. Dies bedeutet auch, Wörter zu finden, die im Dickicht sinnlicher Erfahrung Unterscheidungen einführen, um dadurch gelenkt konkrete Aufmerksamkeiten zu entwickeln. Umgekehrt können aber auch die Künste in experimenteller Form sinnliche Erfahrungsräume schaffen, die die Aufmerksamkeit auf Ebenen führt, die mit den gewohnten Strukturen brechen. In diesem Falle entsteht aber das Problem, dass sensible Menschen sich zwar in diese Erfahrungen mitnehmen lassen, aber, wenn für die ungewöhnlichen Erfahrungen keine sprachlichen Unterscheidungen zur Verfügung stehen, diese Erfahrungen nur schwer reflektierbar sind. Aus diesem Grund ist es für Kulturwissenschaften und auch für die Philosophie notwendig, sich praktisch auf ästhetische Erfahrungen einzulassen, um auch in sprachlicher Hinsicht neue Reflexionsformen finden zu können.²⁷

Die Synästhesieforschung und die Sinnesphysiologie erzeugen für die Frage nach der Sinnlichkeit, der Anzahl der Sinne und der Verknüpfung der Sinne mit verschiedenen Ebenen des menschlichen Gemüts neue Probleme, die möglicherweise eine grundlegende Revision der Unterscheidungsform der Sinne und ihrer „Anzahl“ nach sich ziehen. Es stellt sich nämlich die Frage, ob sich Unterscheidungsformen denken lassen, die das Unterschiedene nicht als substantiell Eigenständiges unterscheiden, sondern das Unterschiedene selbst als Moment einer Verknüpfungsstruktur aufweisen, die auch Überlagerungen ohne weiteres zulässt. Denn die Frage, ob die zwei oder mehreren Seiten einer Unterscheidung immer wie „Dinge“ im Raum nebeneinander liegen müssen, zeigt, dass es möglicherweise ganz andere Formen des Unterscheidens geben

27 John Dewey macht diesen Punkt in seinem Buch *Art as Experience* aus dem Jahr 1934 sehr stark, wenn er sagt: “The work of art is thus a challenge to the performance of a like act of evocation and organization, through imagination, on the part of the one who experiences it. [...] This fact constitutes the uniqueness of esthetic experience, and this uniqueness is in turn a challenge to thought. It is particularly a challenge to that systematic thought called philosophy. [...] To esthetic experience, then, the philosopher must go to understand what experience is.” John Dewey, *Art as Experience*, London 2005, S. 285.

kann, die gerade nicht von diesem Bild ausgehen. In diesem Sinne könnte jedes sinnliche Geschehen – und wir bewegen uns immerzu in einem solchen, ob wir wollen oder nicht – als ein komplexes Zusammenspiel der verschiedensten sinnlichen Qualitäten verstanden werden, was weit über den Rahmen der klassischen Unterscheidung in „fünf Sinn“ hinausreicht. Diese erweiterte Perspektive hätte zahlreiche Konsequenzen für die Interpretation sinnlicher Phänomene in ästhetischen sowie sozialen Dimensionen.²⁸

6. Das „Gemeingefühl“ als neue Analysekategorie zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Neben dem Wort „Gemeinsinn“²⁹ das seit dem 18. Jahrhundert in verschiedenen Diskursen eine überragende Rolle spielt und auf das ich hier nicht weiter eingehen werde, wurde auch ein anderes Wort in die deutsche Sprache eingeführt: das „Gemeingefühl“, oder in altgriechischer Herleitung „Coenaesthesia“.³⁰ Dieses Wort wurde zunehmend für alle körperlichen Regungen verwendet, die nicht in direktem Zusammenhang mit der sogenannten „äußeren“ sinnlichen Wahrnehmung standen und eine große Ähnlichkeit zu dem haben, was Kant als „Vitalsinn“ bezeichnet hat. Der vermutlich erste, der das Wort „Gemeingefühl“ verwendete, war Johann Christian Reil in seinem Buch „Rhapfodien über die Anwendung der

204

28 Für einen noch immer sehr wichtigen Ansatz, der dies bereits vor längerer Zeit gezeigt und ausgearbeitet hat vgl.: Rudolf zur Lippe, *Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik*, Reinbek bei Hamburg 1987.

29 Das Wort leitet sich her aus der bereit weiter oben erwähnten altgriechischen Wendung „koine aisthesis“ (κοινή αἴσθησις) und meint bei Aristoteles zunächst die Ebene, auf der das mit den Sinnen Wahrgenommene zusammengeführt wird. Über die lateinische Übersetzung „sensus communis“ wird es in der englischen Diskussion zum „common sense“ – freilich mit einer einschneidenden Bedeutungsverlagerung weg von der Sinnlichkeit, hin zum Verstand - und in der deutschen Diskussion zum Gemeinsinn, der eng verbunden wird mit dem Gemeinwohl. Zur gesamten Geschichte des Wortes vgl. den Eintrag im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“.

30 Thomas Fuchs, „Coenästhesie. Zur Geschichte des Gemeingefühls“, in: *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*, Heft 2, Jahrgang 43, 1995, S. 103–112.

psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen“ aus dem Jahr 1803. Er führt das „Gemeingefühl“ als eine Ebene der Vermittlung ein, die zwischen den äußeren Sinnen und dem „inneren Sinn“ (z. B. der Phantasie) vermittelt:

„Durch den äußern Sinn schau wir Dinge außer uns, die Welt und unsern Körper, und diese im Raume, und unsern Körper, als den unsrigen, durch das Gemeingefühl an. Das Gemeingefühl ist gleichsam ein Mittelding zwischen dem äußern und innern Sinne, welches den Körper zwar als etwas Aeußeres, aber ihn auch als unseren Körper, und seine Zustände, als die unsrigen vorstellt.“³¹

„So lang das Nervengebäude diese Construction hat, seine Getriebe das gehörige Maaß von Kraft besitzen, und sich richtig auf einander beziehn, wirken das Gemeingefühl, der äußere Sinn, die Phantasie und das Gedächtniss der Norm gemäß; und von diesen Vermögen hängt die Integrität des Selbstbewußtseyns ab. Allein wenn diese Ordnung der Dinge, z. B. im anfangenden Schlaf, zu wanken anfängt, so wankt in den nemlichen Verhältnissen das Selbstbewußtseyn.“³²

Das Gemeingefühl gibt uns den sinnlichen Eindruck, dass unser Körper *unser* Körper ist. Es schafft eine Selbstidentifikation mit mir selbst auf der Ebene gesamtkörperlicher *Sinnesempfindungen* wie z. B. Schmerz, Hunger, Durst, Leichtigkeit, innere Wärme usw. Es handelt sich eben um *meinen* Schmerz und *meinen* Hunger, der körperlich von mir erfahren wird. Reil geht mit seinen Bestimmungen so weit, dass er das „Gemeingefühl“ als eine wichtige Komponente für das Zustandekommen des Selbstbewusstseins insgesamt denkt. Er führt diese Ebene aber als von den äußeren Sinnen klar zu unterscheidende Ebene ein, die gleichwohl zur Sinnlichkeit zu zählen ist, andererseits aber auch in engem Zusammenhang mit dem Gefühl steht:

31 Johann Christian Reil, *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen* S. 162f. Zitiert nach der Ausgabe im Deutschen Textarchiv: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/reil_curmethode_1803.

32 Ebd., S. 113.

Mit dem Gemeingefühl steht das Gefühlsvermögen, welches so viel über den Menschen vermag, in einer engen Verbindung. Denn es beruht vorzüglich auf den Zuständen des Körpers, und diese werden durchs Gemeingefühl vorgestellt.“³³

In der gerade zitierten Stelle wird angedeutet, dass die Gefühle (z. B. Angst oder Ekel) sich vor allem im Gemeingefühl melden und zeigen. Dennoch ist das Gefühl der Angst nicht unbedingt identisch mit der körperlichen Beklemmung, die sie erzeugt, die eher dem Gemeingefühl zuzurechnen wäre. An dieser Stelle wird aber deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Gefühl problematisch wird. Denn wie genau können wir Gefühle von körperlichen Gemeingefühlen unterscheiden? Sind Gefühle immer mit körperlichen Gemeingefühlen verbunden? Wenn ja, ist zu fragen, ob eine feste oder veränderliche Beziehung vorliegt? Zu fragen wäre auch, ob Gefühle überhaupt unabhängig von körperlichen Gemeingefühlen erfahrbar sind. Wenn dies zu vereinen wäre, dann wären Gefühle konstitutiv auf körperliche Gemeingefühle angewiesen. Für diese Annahme spricht wohl, dass wir weder Angst noch Freude ohne körperliche Regungen empfinden können. So könnte man vielleicht annehmen, dass Gefühle wie Freude, Ekel, Angst, Zorn nur eine besondere Art von körperlichen Gemeingefühlen sind. An dieser Schnittstelle von Unterscheidungen sind grundlegende Untersuchungen erforderlich.

Darüber hinaus ist zu fragen, in welcher Beziehung die „äußerlichen Sinneseindrücke“ (die „fünf Sinne“) mit den Gefühlen stehen? Klar ist, dass starke Gefühle einen Einfluss auf sinnliche Wahrnehmungen haben und auch umgekehrt starke sinnliche Empfindungen („äußere“ wie „innere“) einen Einfluss auf die Gefühle ausüben. So sind diese Zusammenhänge beispielsweise in Analysen des Blicks von zentraler Bedeutung. Denn häufig entsteht durch ein bestimmtes Angeblicktsein nicht nur ein bestimmtes Gefühl, sondern auch ein körperliches Gemeingefühl wie z. B. der Schwächung. Man kann sich durch einen Blick körperlich geschwächt, aber auch gestärkt fühlen. Auch ein Phänomen wie „Scham“ lässt sich ohne die drei unterschiedenen Momente Blick, Gefühl und Gemeingefühl kaum beschreiben. Die Erfindung dieser sprachlichen Unterscheidung in der deutschen Sprache zu Beginn des

19. Jahrhunderts war meines Erachtens überaus fruchtbar, sie wurde aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts einfach wieder vergessen, so dass das Wort auch in größeren Lexika im 20. Jahrhundert nicht mehr aufgenommen wurde.

Im 19. Jahrhundert verbreitete sich das Wort „Gemeingefühl“ hingegen in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft und fand auch bald Aufnahme in Lexika:

„Gemeingefühl ist ein durch den ganzen Körper verbreiteter Sinn, ein dunkles Empfindungsvermögen ohne ein besonderes, zur Erkennung bestimmter Empfindungen eingerichtetes Organ, und kommt allen Theilen zu, die Nerven haben. Allgemeine Empfindungen, Hunger, Durst, Ekel, Angst, Drang zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse, Wohlbehagen der Gesundheit oder Inbegriff der Harmonie aller Funktionen, Krankheitsgefühl sind Empfindungen des Gemeingefühls. Es ist der Grund des Instinktes, der Triebe, der Anziehung oder unwiderstehlichen Abneigung (Idiosynkrasie). Krankheit verstimmt das Gemeingefühl, macht uns gegen das sonst Angenehme feindlich gestimmt, und erzeugt besonders in den Krankheiten des Nervensystems, z. B. Hypochondrie und Hysterie, die sonderbarsten Wünsche, Gelüste, Täuschungsempfindungen und Abneigungen.“³⁴

Mit dem Gemeingefühl wird somit ein weiter Bereich körperlicher Befindlichkeiten bezeichnet, der nicht durch „äußere Sinne“, Gefühle oder Phantasie, Vorstellung, Erinnerung und Assoziation (die allesamt zum „inneren Sinn“ zählen) abgedeckt wird, der aber zugleich in Beziehung steht mit allen genannten Ebenen. An dieser Stelle sei die Bemerkung erlaubt, dass in der neueren Phänomenologie bei Herrmann Schmitz dieser Bereich sehr direkt mit dem verbunden wird, was er den „Leib“ nennt. Bei Schmitz gehört alles das zum Leib, was als unmittelbare Regung an mir selbst leiblich empfunden werden kann. Es sind gerade Phänomene wie Angst, Hunger, Wollust, in denen Schmitz seinen Begriff des Leibes zu fundieren sucht. So definiert Schmitz das „Leibliche“ wie folgt:

„Leiblich ist, was jemand in der Gegend [...] seines materiellen Körpers von sich selbst (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann,

34 *Damen Conversations Lexikon*, Band 4, 1835, S. 366. Zitiert nach: <http://www.zeno.org/DamenConvLex-1834/A/Gemeingefühl>. Abruf: 1.2.2014.

ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.“³⁵

Schmitz behandelt diesen Bereich allerdings nicht unter dem Thema Sinnlichkeit, sondern markiert diese Ebenen des Empfindens allein mit dem Wort „Leib“. Eigentümlicher Weise bezieht sich Schmitz selbst nicht auf die hier vorgestellten Diskussionen zum Gemeingefühl im 19. Jahrhundert.

Die Reichweite des Wortes ist jedoch mit dem bisher Vorgestellten noch nicht ausgeschöpft. Im *Grimmschen Wörterbuch* ist über das bisher Gesagte hinaus folgendes als Bedeutung von „Gemeingefühl“ zu finden:

„gemeingefühl, *n.*

1) *gemeinsames gefühl, in dem die innere gemeinsamkeit zum ausdruck kommt*: was die gemüther der völker für die Griechen bewegte, war ein von kirchlichen verhältnissen unabhängiges gemeingefühl für menschlichkeit und menschliches recht. [...]

2) *neuere philosophen nennen gemeingefühle die sinnlichen eindrücke oder gefühle, die nicht*

der fünf sinne zu bringen sind, z. b. kraft, müdigkeit, hunger, gemeingefühl die fähigkeit dazu (bei Kant anthrop. § 15 vitalempfindung, vitalsinn) [...].“

Die hier angegebene erste Bedeutung führt deutlich über das bisher Gesagte hinaus, wohingegen die zweite das reflektiert, was bereits angeführt wurde. Wenn das „Gemeingefühl“ sich nicht nur auf die Empfindungen der Regungen im eigenen Körper bezieht, sondern darüber hinaus ein „soziales Fühlen“ bezeichnet, so ist hiermit eine neue Bedeutungsebene angesprochen. Hier geraten wir unversehens in einen Bereich, den man gewöhnlich einer gefühlsverhafteten Esoterik zurechnet. Denn wie soll man ein solches „gemeinsames Gefühl“ beschreiben oder gar beweisen? Mit dieser Bedeutung wird an einer anderen, grundlegenden Unterscheidung gerüttelt, die vor allem in der europäischen Philosophie kaum zu unterlaufen ist, die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Wirklichkeit. Mit der Bedeutung des „Gemeingefühls“ als einem „gemeinsamen Gefühl“ wird aber suggeriert, dass es so etwas wie transsubjektive „Empfindungen“ geben könnte, die die

Unterscheidung von subjektiv und objektiv unterlaufen. Um besser verstehen zu können, um welche Phänomene es sich handelt, sei hier eine Stelle von August Fröbel, dem bekannten Pädagogen des 19. Jahrhunderts zitiert, der das Wort Gemeingefühl meines Erachtens im folgenden Zitat in der Bedeutung eines gemeinsamen Gefühl verwendet:

„So wissen Mütter auch, daß das erste Lächeln des Kindes einen so bestimmten Zeit- und Entwicklungsabschnitt in dem Leben des Kindes macht, daß es der Ausdruck wenigstens des ersten leiblichen (physischen) Sich Selbstfindens, wenn nicht noch bey weitem mehr ist; denn nicht nur in einem leiblichen Selbst oder vielmehr Eigengefühle, sondern auch in einem leiblichen und noch höheren Gemeingefühle zuerst unter Mutter und Kind, dann unter Vater und Geschwistern, später zwischen Geschwistern und Menschen und Kind hat jenes erste Kindeslächeln seinen Grund.

Dieses erste Gefühl des Gemeinsamen, der Gemeinsamkeit, welches zuerst das Kind mit Mutter, Vater und Geschwistern einigt, welchem die höhere geistige Einigung zugrundeliegt, an welche sich dann später die unbezweifelbare Wahrnehmung anknüpft, daß Vater, Mutter, Geschwister, Menschen sich mit einem Höhern: - Menschheit, Gott in Gemeinsamkeit und Einigung fühlen und erkennen: dieß Gemeingefühl ist der äußerste Keim, die äußerste Spitze aller ächten Religiosität, alles ächten Strebens nach ungehemmter Einigung mit dem Ewigen, mit Gott.“³⁶

Fröbel beschreibt hier, wie zunächst ein Gemeingefühl zwischen Mutter und Kind und dann in der ganzen Familie entsteht. Dies sieht er als den Keim dafür an, dass man sich mit der ganzen Menschheit und mit Gott verbunden fühlt. Auch wenn die Sprünge ins Ganze hier sehr schnell vollzogen werden, so ist das Phänomen der „sozialen Verbundenheit“, das Fröbel hier mit dem Wort „Gemeingefühl“ belegt, klar erkennbar. Die These, die hier aufscheint, ist die, dass soziale Verbundenheit schon in einem sehr frühen Stadium des Lebens auf der Ebene sinnlicher Verbundenheit grundgelegt ist. Die Wahrnehmung des Lächelns lässt körperliche Regungen entstehen, die zwischen Menschen

36 Friedrich Wilhelm August Fröbel, *Die Menschenerziehung die Erziehungs-, Unterrichts- und Lehr-kunst, angestrebt in der allgemeinen deutschen Erziehungsanstalt Keilhau*, Keilhau 1826, S. 33 f.

ein „Gemeingefühl“ – subjektiv wie intersubjektiv – erzeugen, das über die Unterscheidung von Innen und Außen hinausreicht. Hier kommen wir an eine Grenze des Beschreibbaren, die mit älteren philosophischen Grundunterscheidungen in Europa wie der Trennung von Subjekt und Objekt, Innen und Außen usw. gekoppelt ist.³⁷ Da ich an dieser Stelle nicht auf diese grundsätzlichen Fragen eingehen kann, möchte ich stattdessen als Ausblick und Übergang an dieser Stelle eine Geschichte aus dem alten chinesischen Buch *Zhuangzi* zitieren:

„Zhuangzi ging einst mit Huizi auf einer Brücke über dem Hao-Fluß spazieren. Zhuangzi sagte: Schau, wie die Elritzen aus dem Wasser springen und munter umherschwimmen! Das ist die Freude der Elritzen!“ Huizi sagte: Du bist kein Fisch, woher willst du die Freunde der Fische kennen?“ Zhuangzi antwortete: „Du bist nicht ich, woher willst du wissen, daß ich nicht die Freude der Fische kenne?“ Huizi erwiderte: „Ich bin nicht du, deswegen weiß ich sicher nicht, was du weißt. Du bist aber sicher kein Fisch, das heißt doch, daß du nicht wissen kannst, was die Freude der Elritzen ist!“ Zhuangzi sagte: „Laß uns zum Ausgangspunkt zurückkehren. Du fragtest mich, woher ich die Freude der Fische kenne, und als du das sagtest, da wußtest du bereits, daß ich sie kenne, und fragtest mich dennoch. Ich weiß es [die Freude der Fische aus meiner Freude beim Wandern] über die Brücke.“³⁸

210

7. Qi/Ki (氣/氣) als sinnliche und atmosphärische Analysekategorie

Um in der bisherigen Gedankenführung noch einen Schritt weiter gehen zu können, soll das Wortfeld *qi/ki* 氣 im Chinesischen und Japanischen ins Spiel gebracht werden, um daran anschließend Stellen aus einem Traktat von Zeami über das japanische Nō-Theater auszulegen, in dem sowohl *ki* wie auch

37 Für eine Deutung, in welcher Weise diese Unterscheidungen sprachlich motiviert und z. B. in ostasiatischen Sprachen anders ausgelegt werden vgl.: Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprachen*, a.a.O., S. 182ff.

38 *Zhuangzi. Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch*, aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben v. Henrik Jäger, Zürich 2009, S. 116. Die Übersetzung wurde im letzten Satz leicht vor mir verändert.

das „Gemeingefühl“ eine Rolle spielen.

Inzwischen ist vielen auch in Europa das Zeichen 氣 *qi* (in chinesischer Lesung) bzw. *ki* (in japanischer Lesung) bekannt aus Bewegungsformen wie *Qigong* (chinesisch 氣功) oder *Aikidō* (japanisch 合氣道).³⁹ Dabei ist den meisten jedoch nicht bekannt, dass dieses chinesische Zeichen eines der beziehungsreichsten der beiden genannten ostasiatischen Sprachen ist. Es spielt nicht nur in der chinesischen Medizin, sondern auch in der Ästhetik, der Kosmologie, der Sprache der Gefühle und der Atmosphären sowie in anderen Feldern eine zentrale Rolle. Die Grundbedeutung des Zeichens ist zunächst „Dampf“ und „Atmen“, was später dann bis hin zu einem „atmenden Weltstoff“ oder einer „weltumfassenden Kraft“ ausgelegt wird. Wichtig ist, dass es sich um einen Vorgang handelt, der sich weder eindeutig Innen noch eindeutig Außen situieren lässt, denn z. B. ist das „Atmen“ die Verbindung von Innen und Außen schlechthin, und es ist ein zeitlicher Vorgang und keine Sache im Raum. Im Folgenden werde ich mich vor allem auf die ästhetische Dimension seiner Bedeutung konzentrieren.

Bereits um das Jahr 500 verfasste Xie He 謝赫 in China ein Vorwort zu einem Text über alte Malerei, in dem er „sechs Verfahrensweisen der Malerei“ (*hua liu fa* 畫六法) unterschied. Der erste Punkt dieser Liste enthält eine Maxime, die über lange Jahrhunderte bis in unsere Zeit für die chinesische Tuschmalerei von überragender Bedeutung gewesen ist: 氣韻生動 (*qi yun sheng dong*). Mathias Obert übersetzt: „Gestimmtheit im Atmen, das bedeutet eine ‚lebendige Selbstbewegung‘“.⁴¹ Eine andere Übersetzung dieser mit Bedeutung sehr aufgeladenen Wendung könnte lauten: „Atmendes Resonieren [in] lebendiger Bewegung“. Obert deutet die Wendung in Bezug auf den ersten Bedeutungsteil wie folgt:

„Das Wort *yun* 韻 bezeichnet ursprünglich das akustische Phänomen des Nachhalls, daher auch den Gleichklang einzelner Töne und den Wortreim. Gemeint ist zunächst das oben ausführlicher beschriebene, früh reflektierte Korrespondenzphänomen einzelner Klänge, die aufeinander

39 Für eine ausführlichere Erörterung des Wortfeldes vgl.: Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprache*, a.a.O., S. 303ff.

41 Mathias Obert, *Welt als Bild. Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert*, Freiburg i. B. 2007, S. 182.

ansprechen. Schon im musikalischen und dichterischen Klingen wird aber das Gegebensein solcher Phänomene insgesamt als eine ‚Gestimmtheit‘ vernehmbar. Zugleich wird der Umstand, daß bestimmte Verhältnisse einen solchen Nachhall oder Gleichklang in besonderer Weise befördern, als die eigentümliche ‚Gestimmtheit‘ einer Situation oder einer dichterischen Gestaltung unmittelbar atmosphärisch wahrnehmbar. Übertragen auf die individuellen Verhältnisse, die eine menschliche Existenz durchwalten, mithin auf das Gebiet der Menschenkunde, wird *yun 韻* schließlich als eine ‚Grundstimmung‘ von leiblich-geistiger Bedeutsamkeit empfunden, die zugleich als eine „Gestimmtheit“ des individuellen Aussehens und Auftretens und als persönlicher Stil sinnlich aufzufassen ist. Wenn die Grundausrichtung eines menschlichen Lebens ästhetisch als Schwingungskorrespondenz aller seiner Momente bestimmt wird, besagt dies freilich, daß es zu deren Wahrnehmung gleichsam eines ‚Nachhalls‘ oder einer ‚Resonanz‘ bedarf, die die betreffende Person in einem Gegenüber hervorruft.“⁴²

212

Das sinnliche Stimmungs- und Schwingungsgeschehen, das hier in die Aufmerksamkeit tritt, ist grundsätzlich im Medium des *qi* bzw. *ki* nachzuvollziehen und zu realisieren. Diese Bezeichnung ist jedoch nur verständlich vor dem Hintergrund der langen Wort- und Bedeutungsgeschichte, die dieses chinesische Zeichen – als Bezeichnung für den beschriebenen Zusammenhang – im Chinesischen und Japanischen gehabt hat. In der Beschreibung bezieht Obert sich auf sinnliche, stimmungs- und gefühlshafte sowie individuelle und zwischenmenschliche Ebenen. In einem solchen Geflecht ist das Phänomen des *qi* bzw. *ki* zu situieren. Es umfasst, durchbricht und durchdringt Ebenen, die in herkömmlichen Beschreibungen im schlechtesten Falle wie substantiell getrennte Entitäten nebeneinander stehen. Das Ineinanderdringen der verschiedenen Ebenen durch das Beschreibungswort *qi* bzw. *ki* hat weitreichende Konsequenzen beispielsweise für das, was es bedeutet, ein chinesisches Berg-Wasser-Bild anzuschauen, ein Zusammenhang, den Obert in seiner Studie in großer Fülle entwickelt. So zeigt er, wie sich z. B. Kriterien für eine lebendige Begegnung mit Berg-Wasser-Bildern entwickeln, die darin kulminieren, dass die atmende

42 Ebd., S. 183f.

Gestimmtheit von Bild und Betrachtenden in eine gemeinsame Bewegung kommen, die so ausgelegt wird, dass die Betrachtenden selbst *im Bild* in Muße umherwandeln. Die Beschreibungsebenen des *qi* durchbrechen somit auch die Unterscheidung von Werk- und Rezeptionsästhetik, da weder das Werk einfach vollendet vor einem steht, noch das „interesselose Wohlgefallen“ die Wirksamkeit des Werkes angemessen charakterisiert. Es wird mit *qi* auf eine dichte Verwobenheit von sinnlichen Ebenen, Gefühlen, leiblichen Empfindungen und Stimmungen verwiesen, die sich in verschiedener Weise in der Praxis der Künste in Ostasien zeigt. Wie wenig diese Zusammenhänge in Europa bekannt sind, zeigt auch das letzte Beispiel aus dem Bereich des japanischen Nō-Theaters.

In der im Folgenden zitierten Stelle verbinden sich verschiedene Ebenen des bisher Gesagten. Es handelt sich um eine Stelle aus einem in Japan sehr berühmten Ästhetik-Traktat von Zeami 世阿弥 (1363-1443) zum Nō-Theater. Diese Theaterform, die auch im gegenwärtigen Japan noch auf großen Nō-Theaterbühnen gezeigt und tradiert wird, hat vor allem ausgehend von Zeami eine Ausdrucksform entwickelt, die auf der Ebene der Sinnlichkeit nicht mit der herkömmlichen Einteilung in fünf Sinne erschlossen werden kann. In der Neuübersetzung dieses Textes von Ryōsuke Ōhashi und mir haben wir mit verschiedenen Wörtern experimentiert, wozu auch das Wort „Gemeingefühl“ gehört. Im folgenden Zitat taucht zum einen das Wort „Gemeingefühl“ für das sinojapanische Zeichen 感 (jap. Lesung *kan*) auf und zum anderen wird das Wort „atmende Atmosphäre“ für das sinojapanische Zeichen *ki* 気 verwendet. Mit diesen terminologischen Entscheidungen für die Übersetzung soll eine Verbindung zu den weiter oben angeführten Diskursen in Europa hergestellt werden. Zugleich besteht damit auch die Möglichkeit, die weiter oben angeführten Diskurse im Zusammenhang mit ostasiatischen Formen ästhetischer Praxis zu erweitern, zu differenzieren und in einen neuen, möglicherweise fruchtbaren Kontext zu stellen. Im folgenden Zitat wird die Situation des auftretenden Schauspielers am Anfang des Stückes beschrieben:

„Aus der Garderobe heraustretend, die Schritte auf der Zugangsbrücke anhaltend, in alle Richtungen lauernd, gerade dann, wenn alle Leute gespannt erwarten ‚Ja, jetzt wird er die Stimme anheben,‘ soll die Stimme anheben. Die Herzen aller Menschen aufnehmend die Stimme anheben, dies ist die

Zeitphase, die das Gemeingefühl (kan) trifft. Wenn die Zeitphase nur ein wenig verstrichen ist, lässt die Spannung im Herzen aller Menschen nach, und wenn man erst danach anfängt etwas zu sagen, trifft das nicht das Gemeingefühl (kan) aller Menschen. Diese Zeitphase hängt allein von der atmenden Atmosphäre (ki) der Zuschauer ab. Diese Zeitphase, die von der atmenden Atmosphäre (ki) der Menschen abhängt, ist die Schwelle (sai), die der Hauptschauspieler aus seinem Gemeingefühl (kan) heraus sieht. Dies ist die Schwelle (sai) auf der der Hauptschauspieler allein die sehenden Herzen aller Menschen in seine Pupille hineinzieht.⁴³

まづ、楽屋より出でて、橋がかりに歩み止まりて、諸万をうかがひて、「すは声を出だすよ」と、諸人一同に待ち受けて声をなはちに、声を出だすべし。これ、諸人の心を受けて声を出だす、時節感当なり。この時節少しも過ぐれば、また諸人の心緩くなりて、後に物を言ひ出だせば、万人の感に当たらず。この時節は、ただ見物の人の機にあり。人の機にある時節といつば、為手の感より見する際なり。これ、万人の見心を為手ひとりの眼精へ引き入るる際なり。

214

Die Situation, die hier beschrieben wird, ist grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, dass Schauspieler und Zuschauer ein dichtes Feld des Zusammenstimmens bilden, so wie Obert es für das Anschauen eines Berg-Wasser-Bildes beschrieben hat. Sowohl Schauspieler wie auch Zuschauer sind in jeder Hinsicht dafür mitverantwortlich, ob das zeitliche Zusammenstimmen und das zeitliche Einschwingen von Anfang an gelingen, oder nicht. Die beiden zentralen Ausdrücke – Gemeingefühl und atmende Atmosphäre – zeichnen sich dadurch aus, dass sie sowohl Individuelles wie auch Gemeinsames umfassen. Wenn der Schauspieler die Herzen aller in sich aufnimmt, ist es ihm möglich, den richtigen Augenblick für den Anfang des Gesangs aus seinem „Gemeingefühl“ heraus zu treffen. Dieses Gemeingefühl zeigt sich in seinem ganzen Körper in individueller Weise als die atmende

43 Die Übersetzung ist noch nicht publiziert. Eine Publikation ist in Vorbereitung. An dieser Stelle sei nur für die Kundigen darauf hingewiesen, dass im japanischen Text anstelle des sinojapanischen Zeichens *ki* 気 das Zeichen *ki* 機 in der Bedeutung des zuerst genannten Zeichens steht. Was genau diese Andersschreibung bedeutet, kann an dieser Stelle nicht erläutert werden.

Atmosphäre aller. Auf der anderen Seite hängt der Anfang aber auch von der atmenden Atmosphäre der Zuschauer ab. Dieses feine Ineinanderdringen der Stimmungen und Schwingungen ist es, worum es im Nō-Theater geht. Dies hat zur Folge, dass alle Ausdrucksbewegungen in relativer Langsamkeit ausgeführt werden, um überhaupt die Möglichkeit zu geben, den feinen Resonanzen im gesamten Spektrum der Sinnlichkeit entsprechen zu können. In der Aufführungssituation geht es nicht darum, ein neues Stück in seiner dramatischen Entwicklung zu verfolgen, sondern darum, ein bereits lange bekanntes Stück in der individuellen, niemals wiederkehrenden, einmaligen Situation der gegenwärtigen Aufführung in seiner sinnlichen, gefühlhaften und gelebten Bedeutung zu erfahren als existentielle Übung, deren letzter Horizont Leben und Tod ist.⁴⁴

An diesem Punkt ist meines Erachtens gut zu sehen, in welcher Weise ästhetische Beschreibungen aus dem alten China oder Japan (und es gibt selbstverständlich noch ganz andere kulturelle Bezugspunkte, die fruchtbar sein können) auch für aktuelle ästhetische Praktiken ein erhebliches Erhellungspotential haben können. Wenn beispielsweise Marina Abramović in ihrer dreimonatigen Performance *The artist is present* während der Retrospektive ihres Werkes im MoMA täglich von morgens bis abends jeweils mit ausgewählten Besuchern in einer schweigenden Blick- und Ganzkörperbegegnung an einem eigens dafür abgegrenzten Ort der Begegnung zusammenkommt, dann können Beschreibungsebenen wie „Gemeingefühl“ (kan) oder „atmende Atmosphäre“ (ki) durchaus hilfreich sein, um das Geschehen zu beschreiben. Das Werk von Abramović zeigt letztendlich auch, dass sich ästhetische Praktiken z. B. aus Asien und Europa längst durchdrungen haben, denn ohne die vielschichtigen Rezeptionsgänge asiatischer und anderskultureller ästhetischer Praktiken in Europa und den

44 Für eine Interpretation dieser Erweiterung der ästhetischen Praxis in Ostasien vgl.: Rolf Elberfeld, „Einteilung der Künste in interkultureller Perspektive“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 9:2003, 57–64.

USA – angefangen von Van Gogh, Picasso, Cage, Pollock und vielen anderen –, wäre ihr ästhetischer Ansatz kaum entstanden.

Um die Erschließungs- und Beschreibungsmöglichkeiten in diesem Bereich jedoch weiter ausloten zu können, fehlt es immer noch an philosophisch, ästhetisch und philologisch fundierten Auseinandersetzungen mit den verschiedenen ästhetischen Praktiken in Asien und in anderen Kulturen, die eben nur um den Preis langer sprachlicher Umwege zu erzeugen sind. Zudem ist es notwendig, sich nicht zu schnell mit herkömmlichen Identifikationen zufrieden zu geben. So wird häufig Vieles in Asien unter Esoterikverdacht gestellt, ohne auch nur im Geringsten zur Kenntnis zu nehmen, dass die bei uns im Wellness-Bereich geübten Praktiken in Asien häufig aus sehr alten philosophischen und ästhetischen Traditionen hervorgewachsen sind. Vielleicht zeigt sich hier aber auch ein zentraler Punkt in Bezug auf die vielbeschworene „Entgrenzung der Künste“ bzw. die „Ästhetisierung der Alltagswelt“. Meines Erachtens kann man über diese Phänomene nur fundiert und zukunftsorientiert nachdenken, wenn die ästhetischen Praktiken in verschiedenen Kulturen und zumal in Asien berücksichtigt werden. Denn der Zusammenhang von ästhetischer Praxis (um an dieser Stelle das Wort „Kunst“ zu vermeiden) und Leben ist eben beispielsweise in Asien seit alters ein anderer, ein Thema, das an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden kann.

216

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass das Thema „Sinnlichkeit“ in interdisziplinärer und interkultureller sowie in transdisziplinärer und transkultureller Hinsicht vor dem Hintergrund verschiedener Sprachen und Wissenskulturen neu zu konturieren ist. Es gilt, die Ergebnisse aus den verschiedenen Bereichen zusammenzutragen, um die phänomenologischen, ästhetischen und kulturwissenschaftlichen Analysen daran wachsen zu lassen.⁴⁵

45 Im Zusammenhang mit den hier vorgelegten Überlegungen experimentiere ich seit einigen Jahren mit dem Ansatz einer „transformativen Phänomenologie“, die an dieser Stelle verstärkt eine Integrationsfunktion für die verschiedenen Wissens- und Beschreibungsformen leisten kann und will: Rolf Elberfeld, „Transformative Phänomenologie“, in: *Information Philosophie*, Nr. 5, 2007, 26–29.

IN MEMORIAM

Anton Žvan

(1929–2015)

Anton Žvan was active as a Teacher of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, from the second half of the 1950's until the year 1989, during a time of ideological pressures, which affected him both professionally as well as personally.

Anton Žvan offered resistance to these pressures in a unique manner, namely with a singular Socratic attitude, with which he knew how to show in the times that were not favorable for philosophy what does it mean to really render reverence to philosophy without being constricted with specific orientations or world-view prejudices, and without the detrimental usurpation of academic positions. In the endeavor to unfold the systematic aspects of the development of philosophy he surpassed the constraints of the comparative method, whilst successfully avoiding, on the other hand, the pitfalls of historicism. According to Žvan's conviction the systematics of philosophy is a consequence of the central tendency of philosophic thinking to place itself upon its border, and from that standpoint to critically contemplate its own presuppositions. This criticism distinguishes philosophy from other sciences, and instates it as specific knowledge in its own right.

The mentioned aspects of such an approach towards philosophy are present also in the doctoral dissertation of Anton Žvan from the year 1978, which is dedicated to the transition from Kant's to Husserl's transcendental position in philosophy. In it is expressed an extraordinary sense for the shifts of meaning and the constitutive aspects within the philosophical thinking, which Žvan also transferred onto the students of philosophy in his lectures and seminars.

Anton Žvan was well aware that the one who is being introduced to the study of philosophy needs to participate in this process. The elaboration of a philosophical thought possesses the practical dimension of an initiation into philosophy. Philosophical comprehension is of an anticipatory value, namely it not only rejects or enhances previous knowledge, but it actually opens it up with regards to the conditions of possibility of cognition. Here one cannot fancifully imagine or freely invent anything, it is possible only to think and to think through what is dictated by the thought itself. Philosophy is not only a treasury of expert knowledge being arbitrarily historically enumerated, but it is guided by its own tendency of the understanding and the mindful comprehension of Being.

(Excerpt from the nomination for the award for his pedagogical work in the field of philosophy at the Faculty of Arts in the year 2003.)

ABSTRACTS / POVZETKI

Bernhard Waldenfels
HOMO RESPONDENS

The human being is a being that questions itself. It is not possible to spring over the question "Who am I?" no more than it is possible to spring over the "here" and "now" of this speech. Anthropology, which attempts to erase all of the remains of egology, necessarily hardens into an ideology that leaves us in the dark regarding the origin of ideas. Since each speech is implicitly or explicitly directed towards the other the question "Who am I?" is reduplicated by the question "Who are you?" All this has nothing to do with the narcissistic self-love of the human being, but stems from the circumstance that each question, and thus also the question of man, arises from a place, wherefrom it is being asked.

Key words: human being, humanity, question, response, phenomenology.

Bernhard Waldenfels
HOMO RESPONDENS

Človek je bitje, ki samo sebe postavlja pod vprašaj. Vprašanja »Kdo sem jaz?« ni mogoče preskočiti nič bolj kakor »tukaj« in »zdaj« tega govora. Antropologija, ki poskuša izbrisati sleherni ostanek egologije, po nujnosti skrepeni v ideologijo, ki nas glede porekla idej pusti tavati v temi. Ker pa se sleherni govor implicitno ali eksplicitno usmerja k nekemu, se vprašanje »Kdo sem jaz?« podvoji z vprašanjem »Kdo si ti?« Vse to nima ničesar opraviti z narcistično samozaljubljenostjo človeka, temveč prihaja od tega, da ima sleherni vprašanje, tudi vprašanje po človeku, kraj, s katerega se zastavlja.

Ključne besede: človeško bitje, človeškost, vprašanje, odgovor, fenomenologija.

Dean Komel**Crisis as the Discrimen of Philosophy**

The article focuses on the source and the origin of today's general inundation with crisis or, better yet, already almost completes immersion into it. In this regard the question inevitability arises, if and how this source of contemporary crisis concerns the original critical position of philosophy. The concept and the experience of crisis of the present time concern the original critical position of philosophy. The concept and the experience of crisis are immanent to philosophy, however at the same time in the situation of crisis of the present time philosophy seems to be only of little importance. The blockade of crisis and with it thus needs to be philosophically comprehended as a certainty in itself, together with the uncertainty of an opening of the path out of it.

220

Key words: crisis, critics, philosophy, Parmenides, wall.

Dean Komel**Kriza kot diskrimen filozofije**

Prispevek se osredotoča na izvir in poreklo današnje vsesplošne preplavljenosti s krizo ozirom skoraj že popolne potopljenosti vanjo. Ob tem se neizogibno poraja vprašanje, ali in kako ta izvir sodobne krize zadeva izvorno kritično pozicijo filozofije. Pojem in izkušnja krize sta tako po eni strani imanentni filozofiji, hkrati pa se filozofija v situaciji krize tega časa zdi kaj malo pomembna. Blokiranost s krizo in od nje je treba zato filozofsko zajeti kot gotovost na sebi, skupaj z negotovostjo odpiranja poti iz nje.

Ključne besede: kriza, kritika, filozofija, Parmenid, zid.

Massimo De Carolis**STOP SAVING US. Concerning the ritual vocation of financial markets**

In recent decades, in many developed countries, the techniques for managing social processes have evolved in the direction of *governance without*

government, whereby the selection of resources to be “saved” is no longer the result of a political decision but is driven by the market. The resulting situation shows significant similarities with the ritual practices of archaic societies, suggesting the hypothesis of a gradual *ritualization* brought about by the fact that the economy is now directly charged with the social function once entrusted to religious practices, i.e. stabilization of the recursive expectations on which social cooperation is based.

Key words: governance, government, economy, society, ritual.

Massimo De Carolis

PRENEHAJTE NAS REŠEVATI. O ritualni poklicanosti finančnih trgov

V zadnjih desetletjih so se v mnogih razvitih državah tehnike upravljanja družbenih procesov preoblikovale v smeri *vladanja brez vlade*, pri čemer izbor virov, ki jih je potrebno »rešiti«, ni več rezultat političnega odločanja, temveč ga vodi trg. Posledično takšna situacija kaže pomenljivo podobnost z ritualnimi praksami arhaičnih družb, kar napotuje k hipotezi o postopni *ritualizaciji*, ki jo prinaša dejstvo, da je ekonomija danes neposredno izpolnjena z nekdanj religioznim praksam zaupano družbeno funkcijo, tj. s stabilizacijo rekurzivnih pričakovanj, na katerih temelji družbeno sodelovanje.

Ključne besede: vlada, vladanje, ekonomija, družb, ritual.

Sanja Milutinović Bojanić

Use and Misuse of Cathartic Impulse: Dysfunctional Democracy

As an operative force, the well-known mechanism of *catharsis* (cleansing, elimination, purification, purge, purgation of emotion, epuration...) can easily be used or misused, depending on the context of its appearance. A mediating question would be whether this mechanism is set in motion spontaneously, or if it must be seen as almost always assembled and constructed. What are the conditions in which it appears? Can it be elicited anywhere, at any moment? Can it be set in motion by anyone? In order to fulfill its purpose

as an artistic practice, and thus to have a far-reaching impact, it needs to be conceptually unobtrusive and inconspicuous. Conversely, with its improper use, any content aiming to convince, to leave an impression or an imprint of authenticity, can be viciously exposed to ridicule or scorn. Worse, it can lose its credibility altogether. Briefly, my thesis is that the use or misuse of the mechanism of catharsis (I would dare to contend – even of affect itself as the power of performing) is directly tied to the functionality or disfunctionality of a community, which in our case means a community with democratic aspirations.

Key words: catharsis, affect theory, fear and pity, culture of emotions, dysfunctional democracy.

Sanja Milutinović Bojanić

222 Uporaba in zloraba katarzičnega impulza: disfunkcionalna demokracija

Dobro znani mehanizem *katarze* (očiščenje, prečiščenje, izčiščenje, odpravljanje, spiranje, razčiščevanje čustev ...) je kot delujočo silo zlahka mogoče uporabiti ali zlorabiti glede na kontekst njegovega pojavljanja. Osrednje vprašanje bi lahko bilo, ali se ta mehanizem sproži spontano ali pa ga moramo videti kot skorajda vselej sestavljenega in konstruiranega. Kakšni so pogoji, znotraj katerih se pojavlja? Ali ga je mogoče priklicati kjerkoli, v kateremkoli trenutku? Ali ga lahko sproži kdorkoli? Da bi kot umetniška praksa izpolnil svoj namen in tako imel daljnosežen vpliv, mora biti pojmovno diskreten in nevsiljiv. Nasprotno je lahko z njegovo neprimerno uporabo sleherna vsebina, ki želi prepričati, pustiti trajen vtis ali občutje pristnosti, grobo izpostavljena posmehu ali preziru. Še huje, lahko povsem izgubi svojo verodostojnost. Moja teza, skratka, je, da je uporaba ali zloraba mehanizma katarze (upala bi si trditi – celo afekta samega kot performativne moči) neposredno povezana s funkcionalnostjo ali disfunkcionalnostjo skupnosti, kar v našem primeru pomeni: skupnosti z demokratičnimi aspiracijami.

Ključne besede: katarza, teorija afektov, strah in usmiljenje, čustvena kultura, disfunkcionalna demokracija.

Jeff Malpas

Making Sense of Ethics in the Everyday

Rather than find a 'foundation' for ethics in some independent ground, this brief essay aims to sketch out an approach that looks to the phenomena of ethical life as itself that in which ethical reflection and explication are founded. The approach is broadly hermeneutical and phenomenological in its orientation, applying what might be viewed as a version of hermeneutic circularity to the question of ethical foundation, placing particular emphasis on the embeddedness of ethics in everyday practice, and setting out an essentially relational conception of the ethical that can also be applied to normativity more generally.

Key words: ethics, hermeneutics, everyday, reflection, normativity.

223

Jeff Malpas

Osmišljanje etike v vsakdanjosti

Namesto da bi iskal »utemeljitev« za etiko v nekakšni neodvisni osnovi, poskuša ta kratki esej zarisati pristop, ki v fenomenu etičnega življenja samem vidi tisto, v čemer sta utemeljena etično premišljevanje in pojasnjevanje. Takšen pristop je hermenevtičen in fenomenološki po svoji usmeritvi in na vprašanje etičnega utemeljevanja aplicira tisto, kar bi lahko imeli za različico hermenevtične krožnosti, pri čemer poseben poudarek daje umeščenosti etike v vsakdanjo prakso, da bi tako zasnoval v bistvenem odnosnostno pojmovanje etičnega, ki ga lahko apliciramo na normativnost tudi v bolj splošnem smislu.

Ključne besede: etika, hermenevtika, vsakdanjost, refleksija, normativnost.

Alfred Denker

The Social World – Effectuation Structures. Hermeneutics of Facticity.

In this paper I examine the question how an ontology of the social could be possible. My starting point is the hermeneutics of facticity that Heidegger

developed in his ground-breaking course of summer semester 1923. In the first part I discuss the main ideas in Heidegger's course. In the second part I try to move beyond Heidegger by using his phenomenological method of formal indication. This method enables us to locate and understand the phenomenon of the social. Human being ("Dasein") is happening in three different ways at the same time: as being oneself, as being in the world and as being with other. The social is primarily a form of being with others. The virtual aspect of human being is grounded in "Dasein"'s being its own possibility. This means that human being or being human is never finished. In the final section I try to show that the internet is not a virtual world but a thing.

Key words: social world, Heidegger, hermeneutics of facticity, Dasein, virtuality.

224

Alfred Denker

Socialni svet – Strukture izvrševanja. Hermenevtika fakticitete

V članku obravnavam vprašanje, na kakšen način je mogoče utemeljiti ontologijo socialnega. Moje izhodišče je hermenevtika fakticitete, ki jo je Heidegger razvil v svojih prelomnih predavanjih v poletnem semestru leta 1923. V prvem delu se posvetim poglavitnim idejam Heideggrovih predavanj. V drugem delu poskušam napredovati prek Heideggrove misli s pomočjo njegove fenomenološke metode formalne naznake. Takšna metoda nam omogoča, da opredelimo in začnemo razumevati fenomen socialnega. Človeško bitje (»Dasein«) se dogaja na tri različne načine hkrati: kot samolastna bit, kot bit v svetu in kot bit z drugimi. Socialno je prvenstveno oblika biti z drugimi. Virtualni vidik človeškega bitja temelji v tem, da je »Dasein« svoja lastna možnost. To pomeni, da človeško bitje oziroma bitje človeškega nikdar ni končano. V zadnjem razdelku poskušam pokazati, da svetovni splet ni virtualni svet, temveč stvar.

Ključne besede: socialni svet, Heidegger, hermenevtika faktičnosti, Dasein, virtualnost.

Uroš Milić

Kierkegaard, Heidegger and the Question of Method behind the Search for Authenticity

The main objective of this article is to unravel Kierkegaard's and Heidegger's insight into the phenomenon of leveling and to show their different methods of analyzing "everydayness" or "actuality". If we consider the difference in terminology that defines how these two thinkers define immediacy – or facticity in Heidegger's case – within a social context, then we could try to gain a better understanding of the difference between an authentic Self and an inauthentic Self. This will then provide us with a glimpse into the method these two philosophers use to reevaluate individual consciousness derived from separation or falling from one's worldly surroundings.

Key words: actuality, facticity, reduplication, mood, dialectics, hermeneutics, communication, separation, falling, spiritlessness, averageness, everydayness, leveling, becoming, authenticity, inauthenticity, *das Man*.

225

Uroš Milić

Kierkegaard, Heidegger in vprašanje metode za iskanjem avtentičnosti

Poglavitni namen pričujočega članka je prikazati Kierkegaardov in Heideggrov vpogled v fenomen nivelizacije ter njuni različni metodi v analizi vsakdana ali aktualnosti. Če upoštevamo razliko v terminologiji, s katero misleca obravnavata neposrednost – ali faktičnost po Heideggro – v družbenem kontekstu, potem lahko tudi prodorneje razumemo razlike med avtentičnim in neavtentičnim sebstvom. To nam bo nadalje v pomoč pri zajemanju metode, s katero oba filozofa prevrednotita posamično zavest, ki jo zaznamuje zastranitev oziroma zapadlost znotraj okolnega sveta.

Ključne besede: aktualnost, fakticiteta, reduplikacija, počutje, dialektika, hermenevtika, komunikacija, zastranitev, zapadlost, brezdušnost, povprečnost, vsakdan, nivelizacija, postajanje, avtentičnost, neavtentičnost, >se<.

Victor Molchanov

Transformation of Space and Experience of Time. The Question of the Origin of Time

How the concept and term “time” are introduced into philosophical discourse, what is the source of the language of time, what is the place of time and space in the hierarchy of human experience – these questions are considered in the paper in the framework of Husserl’s phenomenology. Husserl introduces subjective or immanent time through two main analogies: 1. the analogy between a quasi-spatial field of sensations and a primary temporal field; 2. the analogy of the differences between a perceived color and a sensation of color, on the one hand, and between the objective (perceived) time and temporal sensations, on the other. While attempting to achieve the immanent time through the exclusion of the objective time Husserl does not take into account a possible dependence of the immanent time on other types of experience. The concept of time-consciousness exposes rather a primary spatiality of experience, which is nothing else but a hierarchy of differentiations. Time is a shadow of space; the substitution of space by time in a human world is the source of the transcendental illusion of the independence of time and time experience.

226

Key words: space, time, Husserl, experience, phenomenology, consciousness, sensation, differentiation.

Victor Molchanov

Preobrazba prostora in izkustvo časa. Vprašanje o izvoru časa

Kako sta pojem in tîrmin »čas« bila vpeljana v filozofski diskurz, kakšen je izvir govornice časa, kakšno mesto zavzemata čas in prostor v hierarhiji človeškega izkustva – ta vprašanja članek obravnava v okviru Husserlove fenomenologije. Husserl vpelje subjektivni oziroma imanentni čas z dvema poglavitnima analogijama: 1. z analogijo med kvazi-prostorskim poljem občutkov in primarnim časovnim poljem; 2. z analogijo razlikovanj med zaznano barvo in občutkom barve, na eni strani, in med objektivnim

(zaznanim) časom in časovnimi občutki, na drugi. Ko skuša doseči imanentni čas z izključitvijo objektivnega časa, Husserl ne upošteva možne odvisnosti imanentnega časa od drugih tipov izkustva. Pojem časovne zavesti izpostavlja primarno prostorskost izkustva, ki ni nič drugega kakor hierarhija diferenciacij. Čas je senca prostora; zamenjava prostora s časom je v človeškem svetu izvir transcendentalne iluzije neodvisnosti časa in časovnega izkustva.

Ključne besede: prostor, čas, Husserl, izkustvo, fenomenologija, zavest, občutek, diferenciacija.

Adriano Fabris

Questioning the Body Today

In my paper I wish to briefly discuss several ways in which we relate to our bodies nowadays. In particular I will examine some figures of our relationship with our body in contemporary world: i.e. the figures of the body exhibited, the body transformed, the body decorated, the body patient, the body controlled and the body virtual.

227

Key words: body, philosophy of body; transformations of body; exposition; passivity.

Adriano Fabris

Spraševanje o telesu danes

V mojem prispevku poskušam na kratko obravnavati različne načine našega odnosa do telesnosti danes. Posebej obravnavam nekaj figure našega odnosa do telesnosti v sodobnem svetu, tj. figure razstavljenega telesa, transformiranega telesa, dekoriranega telesa, bolnikovega telesa, kontroliranega telesa in virtualnega telesa

Ključne besede: telo, filozofija telesa, transformacije telesa, izpostavljenost, trpnost.

Krešimir Purgar

What is not an Image (Anymore)? Iconic Difference, Immersion and Iconic Simultaneity in the Age of Screens

This paper starts from a presumption that the concepts of *iconic difference* by Gottfried Boehm and *immersion* by Oliver Grau should be understood as two opposing ways of understanding the nature of images today. The first one aims at making visible all the differences that exist between image and non-image, while the other considers immersion to be the reason for making images undistinguishable from physical reality and thus shifting the discourse on images from signs to phenomena and experiences. Contemporary media images, televisuality, surveillance and manipulation with electronically produced images lead us to a completely new situation where images are not-anymore-distinguishable still not-yet-immersive. In order to explain images which are neither representations nor phenomena of virtual reality I will propose the concept of *iconic simultaneity*.

228

Key words: pictorial presence, image theory, iconic difference, representation, immersion, iconic simultaneity.

Krešimir Purgar

Kaj ni (več) podoba? Ikonična diferenca, imerzija in ikonična simultanost v dobi ekranov

Prispevek izhaja iz predpostavke, da je pojma *ikonične difference* Gottfrieda Boehma in *imerzije* Oliverja Graua potrebno razumeti kot dvoje nasprotujočih si načinov razumevanja narave podob danes. Prvi želi razjasniti vse razlike, ki obstajajo med podobo in nepodobo, medtem ko drugi obravnava imerzijo kot razlog, ki podobe napravlja za nerazločljive od fizične realnosti in tako diskurz o podobah premika od znakov k fenomenom in izkustvom. Sodobne medijske podobe, televizualnost, nadzorovanje in manipulacija z elektronsko proizvedenimi podobami nas vodijo v povsem novo situacijo, v kateri so ne-več-razločljive podobe še-ne-imerzivne. Za pojasnitev podob, ki niso ne reprezentacije ne fenomeni virtualne realnosti, predlagam pojem *ikonične simultanosti*.

Ključne besede: piktorialna prezenca, teorija podobe, ikonična diferenca, reprezentacija, potopitev, ikonična simultanost.

Rolf Elberfeld

Distinctions in Sensuality

Together with language the dimension of sensuality is a fundamental mode of structuring and opening up the World. But when philosophers speak about Sensuality, what do they mean? They tend to take into consideration only single senses like the sight or the audible or the so called "five senses". But where do these distinctions come from? Thinking about this question makes necessary to reflect the distinctions which are made in the dimension of sensuality in philosophy but also in other sciences and in other languages and cultures. The text tries in this sense to open up an approach to sensuality in order to bring new impulses to the phenomenology of the senses and sensuality.

229

Key words: sensuality, world, culture, language, phenomenology.

Rolf Elberfeld

Razlike v čutnosti

Ob jeziku je razsežnost čutnosti eden izmed temeljnih načinov strukturiranja in odpiranja Sveta. Toda kaj imajo filozofi v mislih, ko govorijo o Čutnosti? Največkrat obravnavajo samo posamezne čute, kakršna sta vid ali sluh, ali pa tako imenovanih »pet čutov«. Toda od kod izhajajo te razlike? Razmišljati o tem vprašanju nujno pomeni reflektirati razlike, kakor se v razsežnosti čutnosti kažejo filozofiji in tudi drugim znanostim in drugim jezikom in kulturam. V tem smislu poskuša besedilo odpreti pristop k čutnosti, da bi prineslo novih spodbud za fenomenologijo čutov in čutnosti.

Ključne besede: čutnost, svet, kultura, jezik, fenomenologija.

Addresses of Contributors

Prof. em. DDr. Bernhard Waldenfels

Institute for Philosophy

Ruhr-University Bochum

Universitätsstr. 150

D-44801 Bochum

Germany

e-mail: bernhard.waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

231

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy

Faculty of Arts

University of Ljubljana

Aškerčeva 2

1000 Ljubljana

Slovenia

e-mail: dean.komel@guest.arnes.si

Prof. Dr. Massimo de Carolis

Department of Philosophy

University of Salerno

Via Ponte don Melillo

84084 Fisciano (SA)

Italy

e-mail: mdecarolis@unisa.it

Prof. Dr. Jeff Malpas

University of Tasmania
Sandy Bay Campus
Geography-Geology Bldg, Rm 328
Private Bag 78
Hobart TAS 7001
Australia
e-mail: Jeff.Malpas@utas.edu.au

Prof. Dr. Alfred Denker

PTHV gGmbH
Pallottistr. 3
56179 Vallendar
Germany
e-mail: alfred.denker@yahoo.com

232**Ph. Dr. Candidate Uroš Milić**

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia
e-mail: uros.tzar@gmail.com

Prof. Dr. Victor Molchanov

Center for phenomenological philosophy,
Department of Philosophy,
Russian State University for the Humanities,
Miusskaja Sq. 6, GSP-3, 125993 Moscow,
Russia
e-mail: victor.molchanov@gmail.com

Prof. Dr. Adriano Fabris

Department of Philosophy
University of Pisa Via Paoli 15
56126 Pisa
Italy
e-mail: adriano.fabris@unipi.it

Assist. Prof. dr. Krešimir Purgar

University of Zagreb
Faculty of Textile Technology
Prilaz Baruna Filipovića 28a
10000 Zagreb
Croatia
e-mail: purgar@vizualni-studiji.com

233

Assist. Prof. Dr. Sanja Milutinović Bojanić

CAS SEE - Center for Advanced Studies - Southeast Europe
University of Rijeka
Radmile Matejcic 2
51000 Rijeka
Croatia
e-mail: sanja.bojanic@acting.uniri.hr

Prof. Dr. Rolf Elberfeld

Institute of Philosophy
University of Hildesheim
Marienburger Platz 22
D-31141 Hildesheim
Germany
e-mail: elberfeld@uni-hildesheim.de

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office.

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 single-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* 45 (2003), S. 10--20.

Toulmin, op. cit., p. 32.

236

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* 45, (S.) 10--20.

NAVODILA ZA AVTORJE

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 po opravljenem recenzentskem postopku, ki vključuje uredniško mnenje in anonimno recenzentsko ocenjevanje. 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 tabelarni obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.3).

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.
5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

“Author-date” način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

Dilthey, Wilhelm (2002): Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, Archiv für Begriffsgeschichte 45, (str.) 10--20

ISSN 1318-3362
e-ISSN 2232-6650
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 (Lisbon), Damir Barbarić (Zagreb), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), Rolf Elberfeld (Hildesheim), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Richard Kearney (Boston), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz), Jeff Malpas (Tasmania), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Christophe Perrin (Louvain), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lubica Učnik (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Tajnik uredništva – Secretary: Andrej Božič, Jurij Verč.
Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Inštitut Nove revije, Gospodinjska 8, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560
institut@nova-revija.si
Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. (386 1) 2411106,
dean.komel@guest.arnes.si
Spletna stran/Website: www.phainomena.com
