

DEMARCATI—ONS
RAZMEJITVE

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

32 | 126-127 | November 2023

DEMARCATIIONS | RAZMEJITVE

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2023

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, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | **Secretary:** Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerce* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziri6n Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södert6rn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Mart6n* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay S6zer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *T6ru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Ućnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrova* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierci6nski* (University of Warsaw, Poland), *Ichir6 Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:** Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | **Design Outline:** Gašper Demšar
Prelom: | **Layout:** Žiga Stopar
Task: | **Printed by:** DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research and Innovation Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-4631 | Research project J7-4631;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

DEMARCATIONS | RAZMEJITVE

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

I. EUGEN FINK AND THE QUESTION OF NIHILISM | I. EUGEN FINK
IN VPRAŠANJE NIHILIZMA

Damir Barbarić
Die moderne Barbarei 7
Moderno barbarstvo

Dragan Prole
Nihilismus als operativer Begriff 27
Nihilizem kot operativni pojem

Artur R. Boelderl
**Gemeinschaft als Denkform. Wie man Kant mit Fink, Nancy und Esposito
sozialphilosophisch wendet** 41
*Skupnost kot miselna forma. Kako s Finkom, Nancyjem in Espositom
socialnofilozofsko zaobrnti Kanta*

II. DEMARCATIONS | II. RAZMEJITVE

Johannes Vorlaufer
**Über das nichts-sagende Schweigen. Ein phänomenologischer Versuch
einer Annäherung an das Fragwürdige in Martin Heideggers Sighetik** 79
*O nič-upovedujočem molku. Fenomenološki poskus približanja k vprašljivosti
sighetike pri Martinu Heideggru*

Cathrin Nielsen
„Tendenz auf mehr Leben“. Arnold Gehlen als Philosoph 103
»Težnja po več življenja«. Arnold Gehlen kot filozof

Virgilio Cesarone
Gesture and Liturgical Gesture 125
Gesta in liturgična gesta

Mario Kopic
Narcis bez narcizma 137
Narcissus without Narcissism

Petr Prášek	
Levinas vs. Maldiney. On the Face of Sensible Nature	157
<i>Levinas proti Maldineyju. O obličju občutljive narave</i>	
Žarko Paić	
The Achievements of the Politics of Friendship. Jacques Derrida's Upcoming Community	185
<i>Dosežki politike prijateljstva. Prihajajoča skupnost pri Jacquesu Derridaju</i>	
Tonči Valentić	
Metaphysics and Transhumanism. Reflections on "Calculative Rationality"	215
<i>Metafizika in transhumanizem. Refleksije o "kalkulativni racionalnosti"</i>	
Dean Komel	
O totalitariumu	239
<i>On Totalitarium</i>	
III. EMANUELE SEVERINO AND THE QUESTION OF TIME III. EMANUELE SEVERINO IN VPRAŠANJE ČASA	
Emanuele Severino	
Čas in odtujitev	261
<i>Time and Alienation</i>	
Jonel Kolić	
Prisotnost in prostor. Kritika časa	271
<i>Presence and Space. A Critique of Time</i>	
REPORT POROČILO	
Jordan Huston	
The Art of Lingerin Hospitably	309
<i>Umetnost gostoljubnega zadrževanja</i>	

IN MEMORIAM

Dean Komel Friedrich-Wilhelm von Herrmann	317
Mario Kopic Gianni Vattimo	319
Dean Komel Klaus Held	323
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	327
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	331

**EUGEN FINK
AND THE QUESTION OF NIHILISM**

I.

**EUGEN FINK
IN VPRAŠANJE NIHILIZMA**

DIE MODERNE BARBAREI

Damir BARBARIĆ

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Republika
Hrvatska

barba@ifzg.hr

The Modern Barbarianism

Abstract

In his work, Eugen Fink often confronted the profound problematicity of the contemporary epoch and attempted to illuminate its enigmatic traits in a productive, future-oriented manner. Despite a philosophical fascination with Nietzsche and Heidegger, he apparently did not want to share and radically appropriate for himself

their views regarding “the European nihilism.” With a reading of the writings collected in the book *Zur Krisenlage des modernen Menschen* (*On the Crisis Situation of Modern Man*), the paper seeks to demonstrate that Fink’s contemplations upon the matter compellingly reveal the obscure sense and nonsense of the actual state of contemporaneity, although they predominantly devote attention solely to its phenomenality. To a certain degree, such an attempt needs to take into account also the philosopher’s speculative thoughts concerning nothingness and death.

Keywords: Eugen Fink, barbarianism, modernity, nihilism, freedom.

Moderno barbarstvo

Povzetek

8 Eugen Fink se je pogosto spoprijemal z globoko vprašljivostjo sodobnega časa in je skušal na produktiven, prihodnostno naravnani način osvetliti njene zagonetne temeljne poteze. A zdi se, da kljub svoji fascinaciji nad Nietzschejem in Heideggrom ni želel brezpogojno deliti ali si radikalno prisvojiti njunih radikalnih mnenj glede »evropskega nihilizma«. Ob spisih, zbranih v knjigi z naslovom *Zur Krisenlage des modernen Menschen* (*O kriznem položaju modernega človeka*), skuša pričujoči članek pokazati, da Finkova zadevna razglabljanja prepričljivo razgrinjajo skrita smisel in nesmisel aktualnega stanja sodobnosti, čeprav poglobljeno pozornost posvečajo predvsem njegovi fenomenalni plati. Takšna interpretacija mora do določene mere upoštevati tudi filozofove spekulativne misli, ki se tičejo nič in smrti.

Ključne besede: Eugen Fink, barbarstvo, modernost, nihilizem, svoboda.

„Wir leben in einer Zeit des Übergangs,
der vielen wie ein Untergang vorkommt.“

Eugen Fink

„In allen Ländern der Erde weiß heute der Mensch nicht mehr um den *Sinn* seines Daseins, überall steigt das drohende Gespenst der Verzweiflung auf; der Mensch hat den Weg verloren, weil er kein Ziel mehr hat.“ (Fink 1989, 7.) Dieser Satz gibt den eindrucksvollen Auftakt zu dem Sammelband *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, in dem Eugen Finks Versuche einer Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Lage der Menschheitsgeschichte versammelt sind. Hier zögert Fink nicht, unser gegenwärtiges Zeitalter als „Barbarei“ zu bezeichnen. Mag sein, dass selbst in den entlegensten Wäldern kein Primitiver mehr lebt – trotzdem sind wir heute „*alle Barbaren*“. Freilich nicht mehr „Barbaren primitiver Ursprünglichkeit“, sondern „sehr moderne und aufgeklärte Barbaren, Barbaren des 20. Jahrhunderts“ (ibid., 136). Darüber können die faszinierenden wirtschaftlichen und kulturellen Errungenschaften, die unzählbare Menge bestens ausgestatteter Bibliotheken und Forschungsinstitute oder auch Kunstgalerien und Museen nicht hinwegtäuschen.

Was ist diese merkwürdige moderne Barbarei? Worin besteht ihr Wesen? Die Antwort ergibt sich für Fink am besten durch den Vergleich mit der archaischen menschlichen Gemeinschaft, die er in einem bedingten Sinne für „vorgeschichtlich“ hält. Denn sie ist „eine ‚geschlossene Gesellschaft‘, geschlossen im Blutstrom, geschlossen in Sprache, Sitte, Überlieferung, geschlossen im weltdeutenden Mythos, ein Lebensverband mit einer festen Rangordnung der Stände, eine Hierarchie, die im *hieron*, im Heiligen, die alles beherrschende Lebensmitte, das Zentrum des Daseins hat“ (ibid., 121). Es wäre falsch und auch dumm, den primitiven Menschen dieser frühen Zeit und seine Lebensweise zu unterschätzen. Er „ist in seiner naturgeborgenen und naturdurchwalteten Lebensweise keineswegs eine unterlegene Weise von Menschentum; er hat eine Ursprünglichkeit, Tiefe, Kindlichkeit und Morgenfrische des Lebens“ (ibid., 137). Er verfügt über das zuverlässige Wissen um seine Stellung im Ganzen der Welt und ist „ganz durchformt vom magischen Bewußtsein, das ihn zu allem, was lebt, in innigste Verbindung

setzt. Er hat ein Verhältnis zu den Dingen, den waltenden Mächten, zu Krankheit, Leid, Liebe, Geschlecht und Tod, zu Schuld und Sühne.“ (Ibid., 24.) Dieses Wissen und dieses Bewusstsein werden ihm zunächst durch die Religion vermittelt. Er fügt sich fraglos in die übermenschliche, göttliche Weisheit ein und empfängt von dort alle entscheidenden Weisungen darüber, was er tun soll. Für diese bedingungslose, sich völlig hingebende Zuversicht wird er durch das ungestörte Gefühl tiefster Geborgenheit belohnt und gleichsam entschädigt. Wenn er vom Geist und der ihn entspringen lassenden Freiheit für einen Augenblick angeblitzt wird, schreckt er sogleich zurück und kehrt zur sicheren Schutzstätte der Religion zurück. Den Geist empfindet er als eine bedrohliche, ihn überwältigende Macht, die er fürchtet und eher als etwas Dämonisches denn als Göttliches empfindet. Genau diese abweisende Ehrfurcht vor dem Geist ist das, worin das Wesen seiner Barbarei besteht: „Die Barbarei des Primitiven ist eine solche des *Noch-nicht*-Bestimmtheits durch den Geist.“ (Ibid., 137.)

10 Die moderne Barbarei ist dagegen jene des „*Nichtmehr*“. In unserem wachsenden technischen Wissen, unserer immer schärferen Intelligenz, unserer unaufhaltsam sich verbreitenden Macht über alle Dinge bleibt immer Eines aus, nämlich der Geist als freie, ziel- und zweckgewährende Schöpfung von Lebenssinn. „[U]nser von einem schnellen, wirbligen Wandel aller menschlichen Verhältnisse bestimmtes Zeitalter“ (ibid., 67) ist durch eine allgemeine Missachtung des Geistes, durch Abkehr vom Geist als einer lebensbestimmenden Macht und durch die gleichgültige Ehrfurchtlosigkeit ihm gegenüber bestimmt. An die Stelle der geistigen Schöpfung im Denken und Dichten ist die lebhafteste Schätzung des praktisch verwertbaren Wissens in der Form der spezialisierten Erkenntnisse getreten (vgl. ibid., 138 f.). Seit Jahrhunderten geltende und durch den ständigen Wandel der Geschichte unerschütterte Grundwerte gehen damit verloren, werden aber durch keine neuen ersetzt:

Die ganze sittliche Welt ist aus den Fugen, der Bau der Gesellschaft erzittert im Sturm, der über den Planeten fegt; das Menschengeschlecht verliert immer mehr und immer schneller die unbewußten Lebensgründe des substanziellen Volkstums, das Dasein wird einem Rationalisierungsprozeß unterworfen, der

als Wissenschaftskultur, als Technokratie, als Planwirtschaft alle Lebensbereiche durchdringt. (Ibid., 64.)

Der moderne Mensch „spürt die Leere und Sinnlosigkeit seines Lebens; er hat keine Heimat mehr“ (ibid., 183). Wir leben alle in einer immer fremderen Umwelt, mit dem „lähmenden Gefühl, nicht zu verstehen, was mit uns vorgeht“ (ibid., 182). Um die verblüffende Eigentümlichkeit dieser modernen Barbarei hinreichend zu erfahren und dann auch ihr Wesen zu erkennen, tut es zunächst Not, nach ihrer Herkunft zu fragen. Fink findet sie in den Abgründen der menschlichen Freiheit. Ursprünglich wohnt der Mensch auf der Erde naturgeborgen. Er hält sich auf im fest geschlossenen, religiös bestimmten Umkreis der ihm vertrauten und mit ihm gleichsam magisch verwachsenen Dinge der nächsten Umwelt, ohne den freien Geist als seine tiefste und innigste Natur zu kennen. Erst mit dem „Erwachen der Freiheit im Menschen, mit seiner Entgegensetzung gegen die ihn bislang bergende Natur“ (ibid., 138) beginnt die abendländische Geschichte im wahren und eigentlichen Sinne. Dieses entscheidende Ereignis macht das Wesen dessen aus, was als griechische Philosophie bekannt ist, deren fast gleichzeitig auftretende Entartung als Sophistik bezeichnet wird. Zum Teil schon im Denken der frühen Ionier und dann ganz unverdeckt in der athenischen Sophistik zerbrach das archaische magische Bewusstsein, lösten sich die hütenden Bande der verpflichtenden Religion auf und der Mensch fand sich der Herausforderung ausgesetzt, „sich zum selbstherrlichen Schöpfer seines Lebenssinnes zu proklamieren, sich seiner Willkür zu überlassen“ (ibid., 24). Diese verhängnisvolle Auflösung uralter Bande geschah in kürzester Zeit, beinahe blitzartig:

11

[D]er aufgeklärte Zweifel, die Skepsis erfüllt die ganze Weite des öffentlichen Selbstbewusstseins; die Götter werden nur noch symbolisch genommen, sie sind keine Realität mehr, keine Macht, die aus menschenüberlegener Weisheit verpflichtende Ideale und Aufgaben für den Menschen vorgeben kann. Die Sittlichkeit verliert ihre Begründung in der Autorität der Götter. Der Mensch scheint frei geworden; er glaubt bestimmen zu können, willkürlich, nach Belieben, was gut und was schlecht ist. (Ibid., 24–25.)

Diese Selbstbefreiung des Menschen zum unabhängigen Stehen inmitten des Seienden ist der entscheidende Zug der griechischen und überhaupt abendländischen Geschichte geblieben, die im Grundsätzlichen nie mehr zu der von fragloser göttlicher Autorität getragenen Sinnhaftigkeit des gesamten menschlichen Lebens zurückgefunden hat. Der Weg zurück zur nicht freien, aber daher geschützten und gesicherten Existenz in alter Naturgeborgenheit blieb dem Menschen versperrt. Auf die einmal erwachte Freiheit wollte er nicht mehr verzichten. Andererseits wehrte er sich zunächst davor, sich ganz und unbedingt der verlockenden Vermessenheit der völlig ausgelassenen Freiheit zu überlassen. Anfänglich empfand er die Freiheit als eine glücklich gewonnene Gabe und eignete sie sich besonnen und gemessen als endliche Freiheit eines Sterblichen an.

12 Eben darin sieht Fink das Besondere und Eigentümliche der alten Griechen, allen voran Sokrates, aber auch der anderen sog. klassischen Denker. Sie widerstanden, jeder auf seine Weise, der Versuchung, das mit dem Erwachen des freien Geistes ausgebrochene Chaos der Bestandlosigkeit und allgemeinen Fragwürdigkeit um jeden Preis wieder zu schließen und zur alten Gebundenheit zurückzukehren. Stattdessen wagten sie, in der „Fragwürdigkeit des Daseins *standzuhalten und sie in eine Frage des Denkens zu verwandeln*“ (ibid., 11). Damit stellte sich der griechische Mensch „auf sich selbst. Nicht in stolzer Vermessenheit, sondern indem er sich aussetzt in den Zweifel der Unsicherheit, in die Angst der Verlorenheit, in die Tapferkeit eines Standhaltens im Fragwürdigen.“ (Ibid., 22–23.) Dank dieser Haltung war die griechische Welt „wesentlich *Stiftung*, reiner Anfang, war schöpferischer Entwurf einer neuen Möglichkeit des Menschseins, war die Gründung des Menschentums auf die im Aufstand gegen die Natur sich selber zeigende Freiheit“ (ibid., 157). Immer wieder hebt Fink die Einmaligkeit und Unübertrefflichkeit der griechischen Zeit hervor:

Das Griechentum stellt jene Weltstunde dar, da der Mensch sich loßreißt vom Naturgrunde seines Daseins und aufsteht gegen das Ganze des Seienden und somit einrückt in die erweckte Freiheit, ein *Selbst* zu sein. Nie geschah ein größerer Ruck als damals, als der Mensch die Geschichte anfang durch seine Entgegensetzung zur Natur. [...] Beiden

Reichen, dem Reiche des naturhaften Seins und dem Reiche der Freiheit, scheint der Grieche zugehörig und so in einer Spannweite seines Wesens zu stehen wie kein anderer Mensch. (Ibid., 148–149.)

Nur hier in der ganzen bisherigen Geschichte hielten sich für eine Weile die Grundgegensätze der Welt, die beiden tragenden Säulen der gesamten Weltgeschichte, nämlich das Schicksalhafte der Naturnotwendigkeit und das Freie des allüberwindenden Geistes, im gespannten Gleichgewicht des gegenwendigen Ausgleichs: „Das griechische Dasein steht in dem Bogen der ungeheuren Spannung zwischen Naturmacht und der in der Freiheit ursprünglich aufgehenden Macht des Geistes.“ (Ibid., 149.) Das Geheimnis der erstaunlich produktiven Spannung des griechischen Daseins besteht darin, „daß Naturmacht und Geistesmacht zugleich erfahren sind, daß beide Bereiche in diesem Weltaußenblick des Übergangs offenstehen in einer Ursprünglichkeit, die später nicht mehr wiederholbar ist“ (ibid., 150).

Um vor diesem Hintergrund die Herkunft der modernen Barbarei zu beleuchten, soll die höchst bedeutsame Tatsache berücksichtigt werden, dass diese das Griechentum wesenhaft bestimmende ungeheure Spannung sich auf Dauer nicht halten konnte. Die endliche, sowohl auf die irdische Natur wie auf die Sphäre des Himmlischen bezogene schöpferische Freiheit im menschlichen Denken und Tun ließ bald nach und trat zurück. Dies geschah in vollem Umfang zuerst bei den Römern, und zwar zugunsten der unbedingten Verwirklichung pragmatischer menschlicher Zwecke, bei der die Natur lediglich als willkürlich und rücksichtslos zu bearbeitender Stoff empfunden und genommen wurde. Dieselbe Grundstellung wird übernommen und fortgesetzt von den in die europäische Geschichte zunächst wild eindringenden und in den folgenden Jahrhunderten allmählich beruhigten und christianisierten Barbaren. Diese Beruhigung und Festlegung erwarben sie sich durch den anfangs zögernden, schließlich dann vollständigen Verzicht auf ihre ursprünglich ordnungs- und rücksichtslose Freiheit und die unbedingte Hingabe an einen jenseitigen Gott und seine absolute Macht. Insofern wäre es nicht abwegig, die römische Zeit zu verstehen als die frühe Vorbereitung und Vorankündigung der Neuzeit, sowie das christliche Mittelalter umgekehrt als Rückkehr zur ehemaligen religiös verbürgten Geborgenheit, auch wenn hier der bergende Schutz nicht wie

ehemals in der an sich göttlichen Natur gesucht und gefunden wird, sondern in der unbedingten Hingabe an einen allmächtigen Gott.

Bei Fink finden sich zwar flüchtige und verstreute Andeutungen in der hier angezeigten Richtung, sie werden aber nicht weiter ausgeführt. Volle Beachtung erhält bei ihm erst die Neuzeit, deren Anfang er als den Ursprung der modernen Barbarei versteht. Er weist nach, dass die neuzeitliche metaphysische Grundhaltung in mancherlei Hinsicht als sich radikalisierte Wiederaufnahme wesentlicher Ansätze der griechischen Sophistik erklärt werden kann. Auch hier setzt ein neues Zeitalter an, und zwar wieder „in einer *inneren Entscheidung des Menschen*, der sich neu einstellt zum Ganzen aller Dinge“ (ibid., 12). Auch hier löst sich der Mensch „aus einer religiösen Weltdeutung, indem er zwar noch die Sprache der Religion spricht, sich in ihren Begriffen bewegt, aber diese Begriffe mit einem verwandelten Sinn erfüllt, der aus einem veränderten, dem Diesseits zugewandten Lebensbewußtsein entspringt“ (ibid., 9).

14 Mit dem Aufkommen der Neuzeit versteht sich der Mensch immer ausschließlicher als alles auf sich beziehendes Subjekt, als das höchste Maß aller Dinge. Seine Grundentscheidung, sich auf sich selbst zu stellen, erinnert zwar stark an die griechischen Sophisten und überhaupt an die Griechen. Jedoch könnte der Unterschied beider Grundstellungen trotz des vordergründigen Anscheins kaum größer und schwerwiegender sein. Denn der griechische Mensch stellt sich auf sich immer nur so, dass er sich gleichzeitig für die ihn zu überwältigen drohende Umwelt öffnet, sich ihr aussetzt und in sie eingeht, um das darin gähnende, nie völlig zu überwindende Chaos möglichst in Bild und Gestalt zu verwandeln (vgl. ibid., 151). Er stürzt sich, wie schon gesagt, „in den Zweifel der Unsicherheit, in die Angst der Verlorenheit, in die Tapferkeit eines Standhaltens im Fragwürdigen“ (ibid., 22–23). Der in dieser Weise sich auf sich stellende griechische Mensch fühlte und wollte sich noch nicht als den höchsten Bezugspunkt der Dinge, als ihr höchstes Maß. Er war nicht „die fixe Größe, die in ihrem Zuschnitt maßgebend war für Staat und Kosmos“. Eher war das Umgekehrte der Fall, dass nämlich die größte Leidenschaft alles Dichtens und Denkens der Griechen darin einging, „den Menschen dem Weltall gemäß zu machen, ihn hinauszureißen ins Ungeheure jenes Streites, den ihr Mythos als den Weltkampf der lichten Götter des Olympos gegen die dunklen titanischen Erdmächte der Tiefe deutete“ (ibid., 180).

Anders der neuzeitliche Mensch. Aus seiner natürlichen und göttlichen Umgebung herausgerissen und auf sich allein gestellt, an Gott gebunden nur mittels des subjektiven Glaubens im Rahmen einer Weltanschauung, löst er alle Bindungen mit den Dingen auf. Das gelingt ihm dadurch, dass er das kraftmäßige Wesen eines jeden Dinges als nicht erkennbar und grundsätzlich unberechenbar aus dem Kreis seiner Interessen ausschließt, um sich weiterhin allein der experimentell gestützten und durchgeführten Messung der quantitativen Verhältnisse der Dinge zueinander zu widmen. Die bisherige spekulative Wissenschaft als *contemplatio*, und d. h. die theoretische Beobachtung der Dinge samt ihrer inneren Wesenskräfte und Qualitäten, tritt damit entschieden zurück zugunsten der neu hergestellten wissenschaftlichen Methode, die das Naturganze „aufgrund eines vorauslaufenden Entwurfes“ zum messbaren Gefüge der mathematisch berechenbaren Verhältnisse bildet (vgl. *ibid.*, 16 f.). Auf dieser Grundlage betreibt der neuzeitliche Mensch an der zum allumfassenden Bereich der reinen Quantitäten verwandelten Natur seine wissenschaftliche Forschung, die jetzt ebenso theoretisch wie praktisch ist. Auf dem Grund dieser Forschung darf er die stolze Zuversicht pflegen, von sich aus alles machen, alles herstellen zu können. Mit der Zeit schränkt sich der Reichtum seines ehemals vielfältigen Verhaltens zu den Dingen auf das einförmige Verhältnis „eines restlosen Machens“ ein (*ibid.*, 15). Immer wieder weist Fink auf diese merkwürdige Verengung und Verarmung des menschlichen Verhaltens und erklärt sie sogar zum entscheidenden Merkmal der Neuzeit: „Überhaupt herrscht der Grundzug des Machens in der ganzen Neuzeit vor; der neuzeitliche Mensch ist der Macher, der Planer und Entwerfer seiner Welt; die ‚Arbeit‘ wird aus dieser Einstellung heraus zum neuzeitlichen Lebensdrang.“ (*Ibid.*, 16.)

15

Die hier dargestellten Veränderungen, die am Beginn der Neuzeit zu einer „*technischen Wissenschaft* und *wissenschaftlichen Technik*“ (*ibid.*, 57) geführt haben, bestimmen noch die Gegenwart und die sie wesentlich kennzeichnende moderne Barbarei: „[U]nser von einem schnellen, wirbigen Wandel aller menschlichen Verhältnisse bestimmtes Zeitalter“ (*ibid.*, 67) wird in allen Lebensbezirken immer mehr von der Technik beherrscht. Fink behauptet sogar, dass „die mit rasanter Beschleunigung sich ausbreitende Technisierung der führende Zug der Zeit“ sei (*ibid.*, 101). Die moderne Gesellschaft sei „vor

allem Wissenschaftsgesellschaft“. Da aber die Wissenschaft, auf der das Ganze des modernen Lebens beruhe, selbst das Werk und die Tat „der entfesselten menschlichen Freiheit“ sei, sei ganz folgerichtig zu schließen, „daß alle Menschen nur noch durch die Wissenschaft und die von ihr geschaffene Technik ihre physische Existenz auf der Erde erhalten können – allerdings auch durch sie einmal sie explosionsartig verlieren können“ (ibid., 130). Daher sei es sinnlos, daran zu denken, dass es möglich wäre, diesen Prozess rückgängig zu machen. Ebenso irreführend ist wohl der Gedanke, es könnte uns einmal gelingen, aus diesem allumfassendem Betrieb auszusteigen: „Die Industrialisierung der Erde ist ein revolutionäres Ereignis von kaum zu überschätzender Bedeutung: das technische Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft setzt sich in der *Wirklichkeit* durch und richtet das Leben des Menschen ein, ehe er noch dieses Geschehnis begreift.“ (Ibid., 182.) Wir befinden uns vielmehr erst am Anfang des sich unbedingt durchsetzenden technologischen Zeitalters, das unser ganzes Leben von Grund auf bestimmt, auch wenn seine Grundzüge und sein wahrer Sinn für uns immer noch strittig und rätselhaft bleiben:

16

Das beginnende Technische Zeitalter macht den Prozeß der materiellen Produktion, die technisierte Industrie zum strittigen Thema, der Kampf um Macht und Herrschaft nimmt die Form des Wirtschaftskrieges und der ideologischen Interpretation der Ökonomie an, die Politik spricht die Sprache der Technik. (Ibid., 104.)

Fink war nicht nur überzeugt, dass dieser fortschreitende Prozess nicht aufzuhalten oder rückgängig zu machen ist, sondern neigte gelegentlich sogar dazu, ihm einen positiven Sinn zuzuschreiben. Um ihm darin zu folgen, wäre es wohl erforderlich, die überlieferte metaphysische Art des Denkens und Verstehens hinter sich zu lassen, sich vorurteilslos dem rätselhaften Wesen der modernen Technik zu öffnen und nach einem neuen und anderen denkenden Zugang zu ihr zu suchen. Denn das, was in der Technik wirklich geschieht, sei „mit den Denkmitteln der Ideen-Metaphysik überhaupt nicht faßbar. Der technisch revolutionierte Arbeitsgang versagt sich einem Begriffssystem, das aus der *arbeitsfernen Muße* entsprungen ist.“ (Ibid., 59.) Die neuzeitliche Technik,

in der die Arbeit „ein *intellektuelles* Gepräge“ (ibid., 58) gewinnt, sieht Fink als die endlich gelungene Aufhebung der verhängnisvollen Trennung zwischen der leibhaftigen und werktätigen Arbeitswelt und der jahrhundertlang der vornehmen Muße vorbehaltenen ideellen Sinn-Produktion:

Dieser Bruch im menschlichen Wissen beginnt sich zu schließen, indem in der wissenschaftlich begründeten neuzeitlichen Technik eine Woge von Wissen in die ehemals banausischen Provinzen der Arbeitswelt einströmt, die Arbeit intellektualisiert, die Arbeitslast vermindert und den Arbeitseffekt ungeheuer steigert. In zunehmendem Maße wird die Arbeit, als technische Produktivität verstanden, zum eigentlichen *Reichtum*, zur eigentlichen *Waffe* und zur eigentlichen *Wissensbahn* des Menschen. (Ibid., 60.)

Es ist kaum zu überhören, wie sich in diesen Worten eine gewisse Begeisterung für die in der neuzeitlichen Technologie sich ankündigenden Machtperspektiven der künftigen menschlichen Geschichte meldet. Fink war zutiefst beeindruckt von der Revolution, die durch die neuzeitliche wissenschaftlich-technische Verwandlung der Arbeit in die Geschichte kam: „In der Arbeitswelt des modernen Menschen geschieht eine Umbildung der menschlichen Dinge, die ohne Beispiel ist.“ (Ibid., 49.) Die uralte Kluft zwischen der seit jeher ebenso verachteten wie unterschätzten körperlichen Arbeit und der erhabenen geistigen Schöpfung scheint sich damit endlich zu schließen.

Jetzt kommt es „entscheidend darauf an, auch der *Arbeit* eine *Produktivkraft* in bezug auf den Lebenssinn zuzugestehen“ (ibid., 59). Es gilt nun, „das *Seinsverständnis* selber zu entfalten, *das in der modernen Produktion am Werke ist*, – es gilt die *Fremdheit abzubauen*, die jahrtausendlang zwischen der *Arbeitswelt und der Sinn-Produktion* bestand“ (ibid., 58–59). Damit kehrt die sinnstiftende Produktion des Menschen aus einer langen Entfremdung heim und vereinigt sich wieder mit der materiellen Produktion, wodurch der menschliche Geist endlich irdisch wird. Wenn sich auf diesem Weg die denkerische Freiheit des Menschen nicht nur mit der *werktätigen* Freiheit vereinigt, sondern darüber hinaus in alle Grundphänomene unseres endlichen

Daseins, in unsere Sterblichkeit, unsere Liebe, unseren Kampf um Macht und unser Spiel wieder einkehrt, dann ist das Großartige zu erwarten, dass nämlich das menschliche Seinsverständnis vollständig und endgültig weltlich wird. Aus dieser weitreichenden Sicht erscheint die technische Weltrevolution, samt dem ihr zugehörigen Abbau der metaphysischen Vorstellung einer übersinnlichen Hinterwelt, als ein Vorspiel, ein „*vorläufiger Weg* zur Herstellung der vollen Weltlichkeit des Menschentums“ (ibid., 60).

18 Fink ließ sich anscheinend nur vorübergehend von der Idee mitreißen, dass sich auf diesem vorläufigen Weg dem Menschen neue und vielversprechende Perspektiven seiner Geschichte eröffnen. Es schien ihm, als würden am Horizont der Zukunft die Konturen einer Gesellschaftsform auftauchen, „welche das wissenschaftliche Wissen zum entscheidenden Führungsinstrument des menschlichen Lebenskampfes macht“ (ibid., 93–94). In der Tatsache, dass die Wissenschaft Maschinen ermöglicht und Maschinen wieder den neuen Wissenschaftsfortschritt, sah er die Ankündigung einer „Wechselwirkung noch unabsehbarer Art [...] zwischen Erkenntnis und Arbeit, zwischen Menschentechnik und einer mit Erkenntnisapparaturen ausgerüsteten Wissenschaft“ (ibid., 102). In diesem Zusammenhang wagte er sogar die fragwürdige Vermutung, „daß die zukünftige kosmopolitische Gesellschaft durch extreme Experimente der Menschenfreiheit in Unruhe gehalten sein wird“ (ibid., 204).

Es ist Fink freilich nicht entgangen, wie fragwürdig diese die Technik unkritisch bejahende und sie beinahe feiernde Betrachtungsweise ist, und zwar aus mehreren Gründen. Zum Ersten ist fraglich – auch wenn Fink darüber wenig gesagt und vielleicht genauso wenig gedacht hat –, ob die in der „szientistisch-technischen Revolution“ (ibid., 46) wesentlich veränderte Arbeit überhaupt als eines unter anderen Grundphänomenen des menschlichen Daseins anzusehen ist, in denen sich die wesenhafte menschliche Endlichkeit meldet (vgl. ibid.). Denn Fink hat selbst nachgewiesen und überzeugend dafür argumentiert, dass die moderne, wesentlich vergeistigte, intellektualisierte und verwissenschaftlichte Arbeit Grundphänomene wie den Krieg und mindestens zum Teil das Spiel in sich aufgenommen hat. Nur Liebe und Tod scheinen diesem allumfassenden Bereich der technischen Arbeit noch zu entgehen und in ihrer ursprünglichen Eigenart bewahrt zu sein. Finks Überzeugung, dass sie

heute noch „Geheimnisse“ (ibid.) sind, bleibt indessen hinsichtlich des totalen Anspruchs der modernen, endgültig und restlos wissenschaftlich-technisch gewordenen Arbeit eine hinreichende Rechtfertigung schuldig.

Die Fragwürdigkeit verschärft sich, wenn mit Fink das andere wichtige Merkmal des gegenwärtigen technologisch geprägten und gesteuerten Zeitalters, nämlich seine wesentliche Grenzen- und Endlosigkeit, in Betracht gezogen wird. Der modernen technischen Organisation des Lebens ist eine widerspruchsvolle, echt paradoxe Grundhaltung eigen: Sie „zerstört gerade *die* Zwecke, um deren willen sie unternommen wird“ (ibid., 136). Dieses merkwürdige, zutiefst beunruhigende Phänomen wird von Fink als „Inflation“ bezeichnet. Man spricht von einer Inflation der Arbeitsmittel und -projekte, wenn größere technische Mittel wieder größere Projekte auf den Plan rufen, so dass es dabei eher um eine Bedarfserzeugung als um die Deckung und Befriedigung eines vorhandenen Bedarfs geht (vgl. ibid., 58). Hier kommt also ein echter Teufelskreis zum Vorschein, wo die technische Beseitigung von Notzuständen wieder neue Notzustände schafft, wobei die ganze Apparatur ins Gigantische wächst und letztlich selbst zu einer lebensbedrohlichen Macht wird (vgl. ibid., 137).

19

Das Bedrohliche am modernen wissenschaftlich-technischen Betrieb besteht demnach in erster Linie darin, dass er von sich selbst her gar keine Grenzen hat und haben kann. Der dem Menschen eigentümliche Grundzug, nach dem er „das unzufriedenste Geschöpf im Weltall“ und daher das wesenhaft unruhige Wesen ist, ein solches nämlich, „das nicht bleibt, wie die Natur es schuf, sondern sich immerfort wandelt und umbildet, immer mehr Dinge umschafft, ihnen den Stempel seiner gestalterischen Macht aufprägt“ (ibid., 53), erreicht gerade in der modernen Technologie seine vollkommenste Ausprägung. Die Zwecke, die man zu verwirklichen strebt, wie auch die Ziele, die man sich vorsetzt, haben weder inneren Bestand noch dauernden Wert. Sie werden lediglich dazu gesetzt, um aus sich wieder neue und andere Zwecke und Ziele hervorgehen zu lassen:

In Wissenschaft, Technik und ideologisch-politischem Kampf entwerfen wir Ziele – oder besser, in einer Wissenschaft, die ein technisch-kriegerisches Gepräge hat, und in einer materiellen

Produktion, die wissenschaftlich und militant ist, und in einer Politik, welche materiell-technische und ideelle Produktivkräfte mobilisiert, stellt die menschliche Gesellschaft oder ihr feindliche Gruppen immer wieder neue Einzelziele auf – Ziele, bei denen man nicht ankommt, um zu bleiben, die immer wieder weiterweisen in die endlosen, unabsehbaren Wege der Menschenfreiheit. (Ibid., 105.)

20 Aus dieser Sicht erscheint die neuzeitliche und moderne Geschichte als unaufhaltsam fortschreitende „Auflösung der Dauerstrukturen der bisherigen Menschenwelt, die Verflüssigung, die Liquidation aller Verhältnisse“ (ibid., 108). Obwohl Fink auffällig zögert, diese harte Einschätzung als die letzte und endgültige anzunehmen, und gelegentlich danach strebt, sie durch den Hinweis darauf zu mildern und zu verharmlosen, dass in der Lebenswirklichkeit die statischen und dynamischen Lebensformen durcheinanderwirbeln (vgl. ibid.), wird er, gleichsam von der Sache selbst getrieben, zu der maßgeblichen Einsicht gebracht, dass „sich in unserem gegenwärtigen Zeitalter die Liquidierung aller statischen Verhältnisse, die Negation der Dauerformen und die Forderung nach endlosen Bewegungen“ (ibid., 124) vollzieht.

Die endlose Bewegtheit des wissenschaftlich-technisch gesteuerten Lebens, dieser fortschreitende Prozess, in dem jeder Zweck und jedes Ziel seinen anscheinenden Bestand nur als ein über sich hinausweisender und vorübergehender Anhaltspunkt hat, erweist sich für Fink letztlich als „die *Wirrnis*“. Damit ist allerdings kein Zustand bloßer Regellosigkeit und Ungeordnetheit gemeint. Die hier gemeinte *Wirrnis* ist vielmehr „eine Ordnung, die nicht mehr übersehen wird, – die irgendwie für unsere Fassungskraft zu groß, zu riesig, zu gigantisch ist“ (ibid., 185–186). Die maßgeblichen Handlungen und Tätigkeiten des heutigen Menschen wie etwa Forschung, Arbeit und Kampf, aber nicht weniger alle anderen, sind in dieser *Wirrnis* „gewissermaßen zu Zwecken geworden, die nicht mehr überhöht werden vom höchsten Daseinssinn“ (ibid., 105). Der allumfassende und endlose technologische Betrieb ist in seinem wirbelhaften Kreisen fest in sich geschlossen, er lässt nichts außerhalb von sich sein, kein anderes, kein Geheimnis. Der darin eingelassene moderne Mensch ist deshalb „geheimnislos geworden, entzaubert, ehrfurchtlos, – ihn durchschauert nicht

mehr die Ahnung dessen, was um uns, über uns und unter uns ist“. Und eben daher spürt er „die Leere und Sinnlosigkeit seines Lebens; er hat keine Heimat mehr. [...] Aus diesem Gefühl heraus sucht man Zerstreuung, Betrieb, Vergnügen; unsere Arbeit- und Erholungsstunden bekommen eine hektische Betriebsamkeit.“ (Ibid., 183.)

Die klaffende Leere der Sinn- und Heimatslosigkeit ist also die Wahrheit, die sich hinter der anscheinend zaubergleichen Allmacht der technischen Beherrschung der Natur, auch der menschlichen, verbirgt. Der Mensch spürt sie zwar, kann aber nicht verstehen, worum es eigentlich geht und was mit ihm geschieht, welches dunkle Schicksal ihn gefangen hält. Die Freiheit, die ihn in ihrem ersten Erwachen durch den verlockenden Vorgeschmack grenzenloser Allmacht bezaubert hat, wird, wenn sie ungehemmt und vollständig entfesselt ist und so auf keinen Widerstand mehr trifft, von selbst immer schwächer, bricht allmählich in sich zusammen und endet schließlich gelähmt und tot: „Die Freiheit lebt so lange nur ursprünglich, als sie sich selbst aufrichtet gegen eine Übermacht, gegen einen Zwang. Der Lebensatem der Freiheit ist die Befreiung.“ (Ibid., 170.) Wenn sie jeden Zwang überwunden hat, wenn es nichts mehr gibt, weder die Übermacht der Natur und der bedrohlichen Umwelt noch die Allmacht des unbedingt gebietenden Gottes, wovon sie sich befreien soll, wenn sie also nur noch dazu lebt, um sich selbst unendlich zu genießen, dann widerfährt ihr etwas Unerwartetes: „Statt einen ungeheuren Aufschwung zu nehmen, wird sich die Freiheit ihrer selbst überdrüssig.“ (Ibid.) In diesem merkwürdigen „Phänomen der *verfallenden Freiheit*“ (ibid.) kommt nach Fink das Wesen unseres Zeitalters am besten zum Vorschein: „Die Modernität ist die Freiheit, die nichts mehr anzufangen weiß, der es langweilig wird in einer entgötterten Welt.“ (Ibid., 169.)

21

In seiner unaufhörlich wachsenden, aller Grenzen spottenden technischen Herrschaft über die Natur wird der Mensch auch selbst von dem unaufhaltsamen Drang nach Macht und Übermacht beherrscht und wird, ohne eigentlich zu verstehen, was mit ihm geschieht, zu ihrem Sklaven, zum modernen Barbaren erniedrigt. Wie schon gesagt, zögert Fink nicht festzustellen, dass wir „*heute alle Barbaren*“ sind (ibid., 136). Ganz auffällig wird dies am Phänomen der Vermassung, dem vielleicht „unheimlichste[n] Phänomen der menschlichen Geistesgeschichte“ (ibid., 138). Unter „Masse“ ist in diesem Zusammenhang

in erster Linie nicht die Menge vieler Einzelner zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr „die wirkliche Zustandsform des modernen Menschen“ (ibid., 139). Das Entscheidende am Massenmenschen ist seine dumpfe, unüberwindliche Trägheit, das Unvermögen, sich von sich selbst her zu bewegen und einem nicht selbst gesetzten Sinn und Ziel zu folgen (vgl. ibid.). Der Massenmensch, diese „neue schreckliche Form des Menschen“, gehört weder dem Reich der Naturhaftigkeit noch jenem der Freiheit an: „Er ist der Einzelne, der nicht mehr zurück kann ins Primitive und nicht mehr vorwärts will.“ (Ibid., 138.) Insofern ist er „ein Verfallsprodukt der Stufe der Freiheit“ (ibid.). Das schreckliche Elend dieses Massenmenschen, der wohl bemerkt „in uns allen steckt“ (ibid., 139), seine tiefe Zerrissenheit besteht darin, dass er zu der alten, durch den Verzicht auf die Freiheit gleichsam erkauften Geborgenheit weder zurück kann noch will, und dass ihm andererseits die Freiheit, da sie ihn zu Entscheidungen zwingt und mit Risiken verbunden ist, zur unerträglichen Last geworden ist.

22 Die Vermassung als Grundzug der modernen Barbarei entspringt also der „Selbstabdankung der menschlichen Freiheit“ (ibid., 140). Trotz ständiger Aufregung durch das ihn umgebende ungeheure Angebot an Wunschobjekten, das ihn wie gebannt und gefangen hält, ist der Massenmensch überhaupt nicht imstande, wirklich frei zu sein, und d. h. von sich selbst her zu wollen: „Der Massenmensch will von sich selbst aus nichts mehr; er hat selber keine wesentlichen Zwecke mehr, keine inneren Lebensziele und Entwürfe. Er will eben nur, was alle Welt will, jedermann, sein bißchen Vergnügen und Behagen, seinen Vorteil im Kleinen.“ (Ibid., 139.) Bei alledem darf die durchgängige Vermassung des Lebens keineswegs als bloßes Verdummen, als Rückfall in die ehemalige Einfältigkeit des Primitiven beschrieben werden. Denn genau das Gegenteil ist der Fall:

Der Massenmensch ist vielfach sogar hochintelligent, von großer geistiger Beweglichkeit, – aber er hat keine ‚mythische Substanz‘ mehr, keinen magischen Boden, er ist der ‚restlos‘ aufgeklärte Mensch; seine Wurzeln liegen aufgegraben am Tage und verdorren; er hat deswegen auch nicht mehr ein eigenes Schicksal und einen eigenen Tod, er ist eingeebnet in das Millionenschicksal, er lebt und stirbt in Massen. (Ibid., 186–187.)

Es ist gewiss nicht bloß eine verzweifelte Antwort auf die konkrete geschichtliche Situation nach den beiden schrecklichen Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, sondern die letzte und unvermeidliche Konsequenz seiner eindringlichen Begriffsanalysen, wenn Fink sich durch diese Überlegung zu dem Schluss gebracht findet, dass „[d]ie Herrschaft des Menschen über die Natur [...] zu einer entsetzlichen Kraft der Vernichtung, zum wissenschaftlichen Tod geworden“ ist (ibid., 8). Es ist wohl kaum möglich, seine eingangs erwähnte verzweifelte und beinahe hoffnungslose Diagnose, nach der die ganze sittliche Welt aus den Fugen ist, in Verdacht zu bringen. Fink hat nicht gezögert, diese und andere sinnverwandte Einsichten zu der allgemeinen Feststellung zu steigern, dass die moderne Barbarei unserer Gegenwart nichts anderes sei als die Erscheinungsweise „des modernen Nihilismus“, den er als „das überwältigende Gefühl der allgemeinen und totalen Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens“ bestimmt (ibid., 169). Zustimmend zitiert er einmal Nietzsches leidenschaftliche Mahnung:

Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der *an's Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. (Ibid., 123.)

23

Gleichwohl wehrt sich Fink ausdrücklich dagegen, die letzten Einsichten seiner Überlegungen in dieser Weise zuzuspitzen. Er war überzeugt, dass die alarmierenden Warnungen, nach denen die Heraufkunft des Nihilismus zwangsläufig ist und wir bereits am Ende sind, ihre mitreißende Überzeugungskraft aus den pathetischen Untergangsstimmungen schöpfen, die freilich „eine gefährliche Verlockung“ darstellen (ibid., 171). Die insbesondere im Europa der Nachkriegszeit weit verbreitete „Ansicht, die in der Vermassung einen Absturz unseres geschichtlichen Daseins sieht, aus dem keine Rückkehr mehr möglich ist“, sowie die ihr zugrundeliegende „Untergangsstimmung, die verzweifelt und die Verzweiflung heroisch bejaht“, weist er als „verhängnisvollste Irrmeinung“ ab (ibid., 141–142). Er ist zwar bereit anzunehmen, dass kulturkritische Diagnosen wie etwa jene, dass der moderne Mensch von unersättlichen Begierden getrieben

sei oder die tantalische Qual den geheimen Untergrund der modernen Existenz bilde, in der Tat „Züge der Zeit treffen“. Jedoch distanziert er sich von solchen Urteilen durch den Hinweis, dass sie unsere gegenwärtige Lage immer noch „am Maßstab eines Menschenbildes [messen], das in einem umfangenden Gesamtsinn von Welt und Dasein eingeschlossen war“, woraus ersichtlich wird, dass sie schlicht „von rückwärts her beurteilen“ (ibid., 105).

24 Er selbst entscheidet sich lieber für die mehr zurückhaltende Haltung, welche sich Aussichten auf eine neue und wesentlich andere Zukunft offenhält: „[G]ewiss sind wir in der Gefahr des Nihilismus und in der Barbarei des Massenmenschentums, aber immer noch ist ein Anfang möglich.“ (Ibid., 171.) Seine eindringliche und vor keiner sachlichen Schwierigkeit zurückschreckende Analyse der gegenwärtigen Krisenlage des Menschen lässt Fink in einem denkwürdigen Satz gipfeln, der illusionslos, nüchtern und gleichzeitig aussichtsvoll klingt: „Wir leben in einer Zeit des Übergangs, der vielen wie ein Untergang vorkommt.“ (Ibid., 145.) Die entscheidende Frage, „ob die Sinnentwürfe des modernen Menschentums noch eine Rückbindung haben oder Produktionen einer un-ingeschränkten, entfesselten Freiheit sind“, soll also in Übereinstimmung mit dem übergängigen Grundcharakter unserer Zeit dahingestellt bleiben. Die daran anknüpfende, noch allgemeinere Frage, ob es überhaupt einen uns vorgegebenen Daseinssinn gibt, ist nach Finks innigstem Gefühl genau jene, „in der die ganze Existenz des heutigen Menschen schwingt“ (ibid., 118). Die höchste Aufgabe seiner philosophischen Bemühung sah er darin, den Menschen über die nie vollständig zu erlöschende Freiheit, in der sein Wesen besteht, aufzuklären und demgemäß die letzte Entscheidung über die Zukunft seiner freien Wahl zu überlassen: „In der Wahl des Menschen steht es, sich selbst zu prägen zu einer geistigen Gestalt, – oder träge im Chaos der Dumpfheit zu verweilen.“ (Ibid., 135.)

Auch wenn sich Fink hinsichtlich der beunruhigenden Fragen über den künftigen Gang der Geschichte nicht endgültig festlegen wollte, ließ er doch keinen Zweifel daran, dass die moderne Barbarei um jeden Preis überwunden werden müsse, wobei er sich auf eine Hoffnung verlässt, die allein auf den möglichen Ausweg hinzuweisen scheint. Es bleibe nämlich zu hoffen, dass unter den Menschen wieder der Sinn für die wahre menschliche Größe, für das echte menschliche Schöpfertum erwache. Dieses Schöpfertum sei aber

von allem und jedem Machen, Arbeiten, Herrschen und Beherrschen, wo es immer um irgendeine Art von Übermächtigung gehe, weltweit entfernt: „*Alles Schöpfertum ist ein Erleiden*, ein Erleiden einer Gewalt von innen, und ist ganz und gar nie ein bloßes beherrschbares Machen, dessen der Machende jederzeit Herr ist.“ (Ibid., 173.)

Den Menschen, der den ungezügelten Drang nach der alles beherrschenden und sich unterwerfenden Macht hinter sich gelassen und gleichsam in sich verwunden hat, bezeichnet Fink als „musischen Menschen“, als jemanden, der „das Sprachrohr einer menschenüberlegenen Geistgewalt, der von den Musen ergriffene Mensch“ ist (ibid.). Dieser musische Mensch – der „allein die Hoffnung unserer Zeit“ (ibid., 174) sei – „übersteigt sich in seinem Schöpfertum, sofern er teilnimmt an einer übermenschlichen Macht, die ihn ergreift und die ihn durchweht“ (ibid.).

Es gebe nur einen Weg, um hinreichend zu begreifen, was das Schöpfertum in seinem Wesen ist, nämlich den, sich mit der Existenz der alten Griechen vertraut zu machen. Denn „[d]as Schöpfertum des Menschen war vielleicht noch nie und nie mehr in einer solchen ursprünglichen Macht auf Erden wirklich wie in Griechenland“ (ibid., 146). Die einmalige, mit nichts zu vergleichende Stellung der alten Griechen in der Menschheitsgeschichte besteht darin, dass sie durch das Erwachen der Freiheit die bisherige Naturgebundenheit verlassen und trotzdem dem freien Geist nicht die volle und ausschließliche Herrschaft über sich und über die Welt Dinge gegeben habe: „Das macht die einzigartige Spannung des griechischen Daseins aus, daß Naturmacht und Geistesmacht zugleich erfahren sind, daß beide Bereiche in diesem Weltaußenblick des Übergangs offenstehen in einer Ursprünglichkeit, die später nicht mehr wiederholbar ist.“ (Ibid., 150.) Die Freiheit war bei den Griechen lebendig und tätig, aber zugleich endlich und leidend, auf die höheren, übermenschlichen Mächte hörig und ihnen unterworfen: „Allem zuvor war das Griechentum eine künstlerisch-denkerische Weise, da zu sein, oder in eins zusammengefaßt: *musische Existenz*.“ (Ibid., 152.) Das heilig Chaotische, das „Maßlos-Ungeheure“ der mitten in der Natur und in allen Welt Dingen verborgen anwesenden Götter und Musen verwandelte sich durch dieses „musische Volk [...] in das mythische Bild und zeigt sich in Umriß und Gestalt“ (ibid., 154).

Damit scheint Fink andeuten zu wollen, dass einem jeden, der sich wie er durch den verlockenden Schein der technischen Allmacht bis zum listig sich verschleiernenden Unsinn der modernen Barbarei vorgearbeitet hat, als der einzige Wegweiser zu einem vielleicht möglichen Ausweg – und zwar nur in schöpferischer Wiederholung, abseits von jedem schwächlich nachahmenden Zurückwollen – das immerwährende, lebendige Bild des alten Griechentums übrigbleibt: „Der antike Anfang ist vielleicht nur wiederholbar und nie überholbar; und die Gefahr des Sichverlierens an ihn ist so groß, weil er das Größte ist in der Geschichte der Menschheit.“ (Ibid., 162.)

Bibliography | Bibliografija

Fink, Eugen. 1989. *Zur Krisenlage des modernen Menschen*. Hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

NIHILISMUS ALS OPERATIVER BEGRIFF

Dragan PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Dr Zorana Đinđića 2, 21102
Novi Sad, Serbia

proledragan@uns.ff.ac.rs

Nihilism as an Operative Concept

Abstract

At the famous colloquium in Royaumont 1957, which was dedicated to Husserl's phenomenology, Eugen Fink spoke about the difference between the thematic and the operative concepts. In contrast with the great philosophical themes, the operative concepts represent the source, from which they emerge. Operative concepts are a

kind of thought shadows, the invisible that does not appear within the thematization. The contribution seeks to establish the concept of nihilism as an operative concept of modernity. At the same time, it emphasizes Fink's idea of ontology as an attempt, not at accepting the idea of nothing, but at its expulsion from the field of philosophical sight. Therefore, nihilism can be considered, on the one hand, as a contemporary phenomenon, but also, on the other hand, as timeless, since ontology itself seems to be, from its beginning onwards, a form of nihilism.

Keywords: Eugen Fink, phenomenology, nihilism, modernity, ontology.

Nihilizem kot operativni pojem

Povzetek

28

V okviru znamenitega kolokvija v Royaumontu leta 1957, ki je bil posvečen Husserlovi fenomenologiji, je Eugen Fink govoril o razliki med tematičnimi in operativnimi pojmi. V nasprotju z velikimi filozofskimi temami, operativni pojmi predstavljajo vir, iz katerega sami izhajajo. Operativni pojmi so nekakšne miselne sence, tisto nevidno, kar se pri tematizaciji ne prikaže. Prispevek želi izpostaviti pojem nihilizma kot operativni pojem moderne. Obenem v ospredje postavlja Finkovo idejo ontologije kot neke vrste poskusa, pri katerem ne gre za sprejetje ideje nič, temveč za njegov izgon iz filozofskega zornega polja. Nihilizem potemtakem lahko beremo, na eni strani, kot sodoben in, na drugi strani, kot brezčasen fenomen, kajti tudi ontologija se od svojega začetka dalje izkazuje za obliko nihilizma.

Ključne besede: Eugen Fink, fenomenologija, nihilizem, modernost, ontologija.

1. Der Streit zwischen Konstruktion und Rekonstruktion

Als Schüler von Husserl und Heidegger tritt Eugen Fink in eine neue Auseinandersetzung mit dem historischen Scheitern der Philosophie. Der phänomenologische Blick auf die Geschichte der Philosophie bringt hier eine verpasste Chance zutage, eine Vernachlässigung der ursprünglichen Intention, eine Art „Vergessen“. Der Zeitunterschied zwischen den Philosophen markiert zugleich eine Art Unterschied in dem, was gewollt wird: Das, was die ersten Philosophen wollten, geht unter, den Erben steht nun etwas anderes vor Augen, so dass schließlich der Zweck als selbstverständlich hingenommen wird, anstatt verwirklicht und reflektiert zu werden. Wie im *Neuen Testament* sind auch bei Husserl die Gründe der Korruption zugleich Gründe des Willens. Deshalb sollte sich der moderne Philosoph zunächst fragen: „Was willst du?“ – und sich mit der Geschichte der Philosophie im Sinne einer Antwort auf diese Frage auseinandersetzen. Entscheidend ist die Konsistenz dessen, was gewollt wird. Denn es ist ja nicht so, dass ich die Originalität meiner philosophischen Position auf den Entwurf eines Zieles gründe, das noch nie jemand vor mir gedacht hat. Im Gegenteil, meine Philosophie wird nur dann originell sein, wenn es mir gelingt, einen Kontakt zu dem herzustellen, was die ersten Philosophen wollten. Je weniger originell mein Wille ist, desto origineller wird die Philosophie sein, und das philosophische Projekt, an dem ich arbeite, hat eine größere Chance, eine teleologische Berührung mit dem Verlauf der Philosophiegeschichte herzustellen:

29

Es ist klar (was könnte hier sonst helfen), daß es eingehender *historischer und kritischer Rückbesinnungen* bedarf, um *vor allen Entscheidungen* für ein radikales Selbstverständnis zu sorgen: durch Rückfrage nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war. (Husserl 1976, 16.)

Finks Beitrag zur phänomenologischen Thematisierung der Geschichte der Philosophie ließe sich durch die begriffliche Differenz von Konstruktion und Rekonstruktion umschreiben. Bei der Entstehung und Entwicklung eines

philosophischen Gedankens sind nämlich nicht alle Fäden und Wege im Voraus bekannt. Philosophieren heißt auch Wege bereiten, dem Denken einen Durchgang dort eröffnen, wo etwas vorher unpassierbar war. Das bedeutet dann, dass die wahrhaft Anfangenden keine ganz klare Vorstellung davon haben können, was aus ihrem Denken entstehen wird und welche Zwecke damit erreicht werden sollen. Mit anderen Worten: Die Rekonstruktion einer bestimmten Denk- oder Geschichtsperiode ist falsch, wenn ihr von vornherein transparente Wünsche und klar definierte Denkkordinaten zugeschrieben werden.

Die Annahme ist klar: Für den Konstruierenden gibt es keinen klar definierten Zweck, als solcher erscheint er nur denjenigen, die den historischen Weg der Philosophie bereits rekonstruiert haben:

Auch für den ursprünglichen Denker sind die Richtung, der Weg und das Ziel seiner Forschungen nicht im Voraus klar: er verlässt sozusagen das Festland, wo Wege und Ziele im Voraus bekannt sind; er gibt sich der Wucht seiner philosophischen Problematik hin ... (Fink 1937, II.)

30

Das Problem des phänomenologisch-teleologischen Ansatzes sieht Fink darin, dass die Teleologie nicht durch einen vorgegebenen Zweck entsteht, sondern durch die Geschichtlichkeit eines Problems, das erneut oder zum ersten Mal überhaupt auftritt. Im Rückblick auf einen apriorischen Zweck der Philosophie werden wir in die Irre geführt. Der Zugang a priori projiziert und fixiert, verwandelt Ungewissheit in Gewissheit und interpretiert Versuch und Experiment als detaillierten Plan. Daher ist es verkehrt, eine Überlieferung oder einen individuellen Gedanken zu interpretieren, indem man sich primär auf die „Ausgangslage“, auf die ursprüngliche Sichtweise oder die Absicht dessen verlässt, der etwas von Anfang an wollte und dabei sehr genau wusste, was das war: „Reproduktives Verstehen [...] kehrt die am häufigsten teleologische Sinnrichtung bei der Entwicklung einer ursprünglichen Philosophie ins Gegenteil um: in eine motiviert-kausale Bedingung der gesamten Entwicklung durch Ausgangspositionen.“ (Fink 1937, III.) Fink hat jedoch die Wucht der Problematik erkannt, die das frühe ontologische Denken in seinem Bemühen antrieb, die Begriffe „Raum“ und „Zeit“ aus dem Begriff des Wesens zu

verdrängen. Was wahres Sein, wahre Wirklichkeit ist, darf nach den ersten Ontologen nichts mit Vergänglichkeit, Endlichkeit, Sterblichkeit zu tun haben.

2. **Ontologie rühmt Ewigkeit und Idealität**

Alles, was der Korruption unterliegt, was gezeugnet, eingeschränkt, zurückgehalten wird, repräsentiert eine Realität der minderwertigen Unterschicht. Von dieser Annahme geleitet favorisierte die Ontologie von Anfang an Ewigkeit und Idealität, während sie jegliche Form der Negation zum immanenten Merkmal einer niederen Realität erklärte. Die Gründe für das Scheitern der Ontologie hängen Fink zufolge nicht mit einem verfehlten Zweck zusammen, sondern mit ihrer ursprünglichen Erfüllung. Anders als bei Husserl gibt es laut Fink keine authentische Ontologie, die mit der Zeit vergessen hat, was sie ursprünglich wollte. Aus der Perspektive seiner Rekonstruktion verhält es sich vielmehr so: Wenn es keinen vorgegebenen individuellen Zweck gibt, gibt es weder ein stabiles noch ein originäres ontologisches Problem. Es gibt keinen authentischen Anfang der Ontologie, da der Anfang selbst verfehlt wird, weil er ein Missverständnis jenes Problems darstellt, mit dem sie sich befassen will. Fatale Fehler geschehen nicht nachträglich, sie ereignen sich ganz am Anfang in Bezug auf die Negation:

31

Die Ontologie, sofern sie entspringt in der Urscheidung von Sein und Nichts, das Sein gegen alle Einbrüche des Nichts verteidigen und sichern will, – aber das Nichts selbst nicht denkend bewältigt, bleibt von Anfang an, wenngleich es in ihrem Geschichtsgang lange verhüllt ist, Nihilismus. Dieser ist kein später Gast, der einkehrt in der Abenddämmerung Europas, in der Stunde, wo der Christengott unglaublich wird für die Massen, [...] der Nihilismus ist bereits angelegt in der Morgenfrühe der europäischen Philosophie, in jenem Denken, das den Seinsbegriff freihalten will von Nichtigkeit. (Fink 1957, 51.)

Der vorliegende Beitrag wird versuchen, den Begriff des Nihilismus skizzenhaft als einen operativen Begriff der Moderne zu etablieren. Gleichzeitig wird Finks Idee der Ontologie im Vordergrund als eine Art

Versuch stehen, sich mit dem Nichts nicht zu befassen, sondern es aus dem philosophischen Blickfeld zu verbannen. Insofern kann der Nihilismus einerseits als zeitgenössisches, andererseits als nahezu zeitloses Phänomen gelesen werden, denn auch die Ontologie erweist sich von Anfang an als eine Form des Nihilismus. Finks Prämisse ist klar: Der ontologische Anspruch auf Totalität kommt nicht darum herum, das Nichts in sich aufzunehmen und zu integrieren.

Es gibt keine Ganzheit ohne das Nichts, so Fink, wobei die Gleichung gilt: Je höher der ontologische Rang und Abstraktionsgrad, umso geschickter und wohldurchdachter wurde das Nichts „verarbeitet“. In Anlehnung an Kant zeigt er, dass die bedeutsamsten ontologischen Begriffe zugleich höchst problematisch sind:

32

[E]in lange versteckter „Nihilismus“ bricht in den höchsten Denkgegenständen selber aus. Alles und Nichts: das scheint doch ein radikaler Gegensatz zu sein [...]. Gerade im schärfsten Gegenbegriff zum Nichts, in der Allheit bzw. in dem herkömmlichen Allheitsbegriff deckt Kant eine Verlarvung des Nichts auf: in den schönsten Denkfrüchten der Tradition haust der Wurm. (Fink 1959, 92.)

3. Im Schatten des Denkens

Auf dem berühmten Kolloquium in Royaumont 1957, das Husserls Phänomenologie gewidmet war, sprach Eugen Fink über den Unterschied zwischen thematischen und operativen Begriffen. Anders als große philosophische Themen stellen operative Begriffe die einzigartige Quelle dar, aus der diese Themen hervorgehen. Operative Begriffe sind eine Art Gedankenschatten, jenes Unsichtbare des Begriffes, das bei der Thematisierung nicht zum Vorschein kommt. Für sich genommen ist die Vorstellung eines Schattenbegriffs ein schwerer Schlag für das Selbstbewusstsein der Philosophie als einer distinguierten Haltung, deren Zweck nichts anderes ist als die Rationalisierung der menschlichen Lebenswelt.

Der operative Begriff weist auf die dramatischen Grenzen der Thematisierung hin, da ihr treibender Motor weder in der Rationalität des Thematisierten noch

in der thematisierenden Subjektivität liegt. Finks unausgesprochene These lautet, dass sich das eigentliche „Subjekt“ der philosophischen Thematisierung außerhalb ihres Rahmens verbirgt, und stellt damit das Projekt der Philosophie als Idealismus ernsthaft in Frage. Wenn wir davon ausgehen, dass der Idealismus auf zwei Annahmen beruht – erstens, das Wesen der Realität sei rationalen, begrifflichen Ursprungs und, zweitens, die Ideen haben einen schöpferischen Charakter –, konfrontiert Finks Philosophie den Idealismus mit seiner eigenen Nichtigkeit. Nach Hegels spekulativem Begriff des Nichts, welcher der logischen Entwicklung der absoluten Idee immanent ist, stellt Finks phänomenologischer Begriff des Nichts die Bedingung der Möglichkeit alles Schöpferischen dar: „Jede Art von Produktion ist schon ein Umgang mit dem Nichts [...]. Nur ein Wesen, das dem Nichts eröffnet ist, kann überhaupt produzieren.“ (Fink 1974, 43.) Das Nichts ist mehr als nur der Fähigkeit des Subjekts vorbehalten, sich seiner Endlichkeit bewusst zu werden, sich der Sterblichkeit und der Verneinung existenziell „zu öffnen“.

Es ist aber nicht nur die noetische Seite, auch die operative Präsenz der Dunkelheit der Welt weist auf die Quelle der Klarheit, Bedeutung und des Verständnisses hin, die wir bezüglich einzelner Phänomene erlangen und erlangen können: „[L]e concept de totalité mondaine est affecté d'une nécessaire obscurité au sein de laquelle se manifeste toute clarté, toute lumière; tout apparaît, d'une obscurité par conséquent qui tient en elle toute illumination.“ (Fink 1957a, 233.) Wenn die klärende Kraft des Denkens nicht an sich, sondern im Schatten des Denkens liegt (vgl. Fink 1959, 118), dann liegt der Anfang der Philosophie nicht mehr in der kritischen Neutralisierung unseres naiven Glaubens an das Bestehende, sondern in der Einklammerung einer naiven Hinnahme des Glaubens an die Autonomie des philosophischen Denkens.

Mit anderen Worten, Husserls in den *Cartesischen Meditationen* aufgestelltes Forschungsschema – *ego-cogito-cogitatum* – entfällt. Anstelle der doppelten Fragerichtung, wie sie aus der phänomenologischen Reduktion hervorgeht, weist Finks Gedanke des operativen Begriffs auf eine neue Dualität hin. Ich reflektiere nicht mehr den Gedankenfluss und den Gedankengang, auf den sich dieser bezieht, sondern entblöße die Motive und die formative Strategie der Thematisierung, ausgehend von der Annahme, dass sie ihr

nicht immanent sind. Phänomenologie und Systematik der Konstitution beschränken sich nun nicht mehr auf die Genese eines Gedankens, Erlebens oder Gefühls, sondern gleichen eher einer genealogischen Praxis.

Anders gesagt, sie ähneln einer Erforschung des Ursprungs der Rationalität im Irrationalen. Bei Eugen Fink entfernt sich die Phänomenologie von Husserl und nähert sich Nietzsche an. Sie tut dies durch die Aneignung des Krisengedankens, der besonders in der These vom Werteverfall, wie sie traditionelle institutionelle Hochburgen des Idealismus vertreten, sichtbar wird. Zwar gibt es bei Fink kein asketisches Ideal, keinen moralischen Betrug des „Sklavenaufstands“, keine Ressentiment-Saga im Blick auf den europäischen Menschen. Was es aber gibt, könnten wir als nihilistisches Fiasko der idealistischen Anthropologie der „zweiten Natur“ bezeichnen:

34

Nichts hat mehr Wert; es gibt nichts wertvolles mehr, um dessentwillen zu leben lohnt; aber nicht so, als gäbe es nicht mehr Religion, Philosophie, Kunst und Wissenschaft – sondern ihr Wert ist verlorengegangen, selbst wenn sie da sind; sie bedeuten dem menschlichen Dasein nichts mehr; die Ideale des Heiligen, des Weisen, des Künstlers, des Erkennenden sind in den Mahlstrom eines ungeheuren Lebensekels hineingerissen. Es ist eine offene Frage, inwieweit Nietzsches Vision des Nihilismus bereits Wirklichkeit ist ... (Fink 1985, 13.)

Konkrete Formen einer „höheren Menschlichkeit“ werden abgewertet, der Geniegedanke pathologisiert. Einen wesentlichen Unterschied sehen wir jedoch darin, dass Fink Nietzsches Überzeugung, eine ontologische Konstellation durch kulturelle Phänomene deuten zu können, nicht teilt. Er hat weder Vertrauen in die philosophische Relevanz der Tragödie noch ist er geneigt, die Ursachen der europäischen Dekadenz im Untergang des tragischen Weltbildes zu erblicken.

Obwohl Finks Blick von Anfang bis Ende ontologischer Natur ist, scheint er etwas von der Begeisterung für die Verwandlung zu bewahren, die in der Figur des Dionysos erkennbar ist. Nietzsches Philosophie ist für Fink vor allem als Demonstration einer Methode attraktiv, die es erlaubt, dem Werden prinzipiell näher zu kommen. Die operative Wirkung des Nihilismus lässt sich

also nicht nur auf Diagnosen des zeitgenössischen Fiaskos reduzieren – die Wirkung des Negativen kann sehr wohl anregend und kreativ sein. Es scheint, als wäre nur der zeitlose Nihilismus umstritten, während der zeitbezogene sogar ein ermutigendes Antlitz aufweisen kann.

Die Ontologie des Seins, in der nichts etwas ist und etwas zu nichts wird, kennt keine starren Bestimmungen, sie ist vielmehr eine Szenerie der Mehrdeutigkeit, der Übergänge und Bejahungen, die zu Negationen ihrer selbst werden: „[A]lles ist zweideutig, ambivalent, es kann Zeichen des Niedergangs, der Dekadenz sein und kann auch Zeichen eines neuen Lebens [sein].“ (Fink 1960, 156–157.) Mit Fink ist die Phänomenologie nicht länger eine Philosophie des Vordergrundes; sie gleicht vielmehr einer dekonstruktiv-genealogischen Praxis, in der die Autonomie des Seins aufgehoben wird und das Werden dem Sein nicht länger entgegengesetzt ist (vgl. Dixsaut 2015, 91). Finks grundlegender ontologischer Horizont erhellt, wo er sich der philosophischen Tradition zuwendet, nicht das Vergessen der ontologischen Differenz, sondern sieht darin eine Art Versuch, Sein und Werden scharf voneinander zu trennen. Hinter einer solchen Strategie verbirgt sich wiederum die operative Wirkung des Nihilismus. Der erste ontologische Schritt wird daher als ein Schritt aus der Vergänglichkeit heraus interpretiert, als eine Flucht aus der Endlichkeit, die Etablierung einer Begriffswelt jenseits der Begriffe von Zeit und Raum.

35

Die Ontologie ist insofern nihilistisch, als in ihrem Schatten die Neigung zum Zuge kommt, die Endlichkeit überwinden zu wollen. Fink interpretiert den Begriff des *ens realissimum* – Gott als das Wirklichste, als Quelle aller Wirklichkeit und damit als absolut notwendiges Wesen – als Paradebeispiel für die Wirkungsweise des Nihilismus. Manchmal entpuppt sich das größte unter den philosophischen Konzepten als Idealisierung des bloßen Nichts: „Auch das ‚ens realissimum‘ hat, sofern es gegen das Nichts abgegrenzt und verteidigt wird – sofern es operativ aus dem Horizont des Nichts bestimmt wird, schon auf eine verborgene Weise Nichts an sich.“ (Fink 1957, 51.) Wahrscheinlich inspiriert von Nietzsches Gedanken aus § 289 von *Jenseits von Gut und Böse*, wonach „ein Abgrund [liegt] hinter jedem Grunde, unter jeder Begründung. Jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske“ (Nietzsche 1980, 234), radikalisiert Fink die negative phänomenologische Diagnose der Philosophiegeschichte von Grund auf. Anders als Hegels Begriff beruht der

phänomenologische Begriff der teleologischen Geschichte nicht auf der Idee der Entwicklung: Husserls überzeugende Analyse, die sich auf den tatsächlichen Stand der philosophischen Forschung konzentriert, suggeriert, dass es in dieser Geschichte eher um den inneren Zusammenbruch einer Leitidee geht als um den fruchtbaren und erfolgreichen Weg zu ihrer Erfüllung.

Wie Husserl zu Beginn der *Krisis*-Schrift bemerkt, gelte es, „hinter“ die geschichtlichen Manifestationen zurückzufragen, da das Wahre nicht mehr das Ganze sei, sondern das Verborgene, das Latente, das Unbeobachtete:

[D]er gesamte geschichtliche Prozeß [hat] eine sehr merkwürdige, erst durch eine Auslegung der verborgenen innersten Motivation in Sicht kommende Gestalt [...]: nicht die einer glatten Entwicklung, nicht die eines kontinuierlichen Wachstums bleibender geistiger Erwerbe oder einer aus den zufälligen historischen Situationen zu erklärenden Verwandlung der geistigen Gestalten, der Begriffe, der Theorien, der Systeme. (Husserl 1976, 9–10.)

36

Wenn irgendetwas in dieser Welt stabil ist, dann sind es der Misserfolg, die Fehleinschätzung, Variationen des Themas eines Missverstehens des ursprünglichen Motivs.

Ein phänomenologischer Blick auf die Geschichte der Philosophie wird immer im Auge behalten müssen, dass die ursprünglichen Absichten nicht verwirklicht wurden, dass Entwicklung simuliert wurde, dass die Rhetorik des Fortschritts eher dazu diente, das Scheitern zu kaschieren. Daher haben die Phänomenologen ein besonderes Gehör für das kultiviert, was ursprünglich latent war, aber von den Erben möglicherweise überhört und übersehen wurde. Die Geschichte des objektiven Geistes ist für die Phänomenologen somit lediglich eine nicht erkennbare Ansammlung von Symptomen einer Krankheit, von der wir nicht einmal etwas zu wissen scheinen. Die phänomenologische Auseinandersetzung mit dem gescheiterten Gleichgewicht der Geschichte der Philosophie läuft im ersten Schritt auf Hegels Idee hinaus, die Triebfeder der Geschichte seien dialektische Meinungsverschiedenheiten und Unzulänglichkeiten.

Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass diese Meinungsverschiedenheiten bei Hegel und Heidegger eine affirmative Rolle

spielen, während die Phänomenologen Husserl und Fink die produktive Behandlung von Krisen in der Überwindung von Unzulänglichkeiten erkennen. Es gibt keinen fruchtbaren Widerspruch zwischen dem ursprünglichen Motiv und seiner Ignorierung, davon war Husserl überzeugt. Daher wird seine Leitfrage ausgesprochen einfach sein: Was hat die Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeutet und was kann sie ihm bedeuten? Husserls Rückfrage will die Zeit überspringen, eine Zeitlücke überwinden, sie will Original und Zeitgenössisches verbinden. Zu diesem Zweck müssen wir uns zum urstiftenden Genius der gesamten Philosophie zurückwenden. Ein Ausweg aus den historischen Missverständnissen, die uns als Erben hinterlassen wurden, ist nur dann möglich, wenn die ursprünglichen und die modernen Genies gleichsam in einer Person zusammentreffen. Was passiv ererbt wurde, könnte womöglich reaktiviert werden; was einmal aktiv war, erneut aktiv sein. Danach gilt es,

[...] bei der hier fraglichen Passivität das passiv Geweckte sozusagen zurückzuverwandeln in die entsprechende Aktivität: es ist die einem jeden Menschen als sprechendem Wesen ursprünglich eigene Vermöglichkeit der Reaktivierung. Danach vollzieht sich also durch das Niederschreiben eine Verwandlung des ursprünglichen Seinsmodus des Sinngebildes, in der geometrischen Sphäre der Evidenz des zur Aussprache kommenden geometrischen Gebildes. Es sedimentiert sich sozusagen. Aber der Lesende kann es wieder evident werden lassen, die Evidenz reaktivieren. (Husserl 1976, 371–372.)

37

Die heroische Pose der Phänomenologen entspringt dieser unerhörten Aufgabe.

Andererseits gibt es Heidegger zufolge keine wirkliche ontologische Diskussion, in der die Übereinstimmung von Sein und Seiendem aufrechterhalten wird, sodass sich der Begriff des Seins als das Wesen des Seienden erweist. Die Unreduzierbarkeit einzelner Wesen auf die Idee des Seins, die Distanz zwischen ontischem und ontologischem Wissen, der mögliche Dialog zwischen Immanenz und Transzendenz, all das sind Dissensmuster, die Heidegger bewahren muss, in denen die Philosophie

sinnvolle Ausdrucksformen findet. Die zu überwindende grundlegende Unzulänglichkeit bezieht sich bei Fink auf die Aneignung der Negation, die Einführung von Nichts, Korruption und Endlichkeit in führende ontologische Begriffe. Wenn es Dekadenz ist, was die ursprüngliche philosophische Zeit und unsere Zeit miteinander verbindet, dann sollten wir in ihr die Fähigkeit suchen, die Zeichen eines neuen Lebens zu setzen. Daher hat die Ontologie ein Zukunftsrecht als Theorie des konstitutiven Werdens (vgl. Fink 1998, 11).

38 Fink bleibt uns eine Erklärung in der Frage schuldig, ob der operative Begriff thematisch werden kann. Vielleicht besteht das neue Leben der Ontologie gerade in der Transformation des Nihilismus vom Schatten zum Licht, von der unreflektierten Ebene, die in der Dunkelheit schafft, zum Zentrum der Erleuchtung der menschlichen Existenz. Das wäre nicht der Rationalismus, den wir bisher hatten. Wenn wir einen Schatten beleuchten, hört er nicht auf, ein Schatten zu sein. Da sowohl der zeitlose Nihilismus als auch der zeitliche in uns allen wirksam sind, ist es grundsätzlich notwendig, sich ihrer Auswirkungen bewusst zu werden. Finks „Schritt zurück“ besteht in einer neuen Art von Konstitutionsphänomenologie, deren zweifache Aufgabe darin besteht, uns immer wieder vor unserem träumerischen Hang zu warnen, eine ideale Welt jenseits von Raum und Zeit zu errichten. Andererseits kann Finks Perspektive etliche sachdienliche Zeugnisse dafür geben, dass das Wertvolle und Schöpferische im Menschen seiner Auseinandersetzung mit dem Dunkel und der Verneinung entstammt, die in jedem von uns zu finden sind.

Bibliography | Bibliografija

Dixsaut, Monique. 2015. *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard.

Fink, Eugen. 1937. „Predgovor.“ In Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Huserla. Studija iz savremene filozofije*. Beograd: F. Pelikan.

---. 1957. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Dordrecht: Springer.

---. 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Dordrecht: Springer.

---. 1959a. „Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl.“ In *Husserl. Cahiers de Royaumont. III*, hrsg. von M. Béra, 214–230. Paris: Les Éditions de Minuit.

---. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

---. 1974. *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 1985. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 1998. *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer.

Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. Haag: M. Nijhoff.

Nietzsche, Friedrich. 1980. *Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe. Band 5*. München und Berlin: DTV/De Gruyter.

GEMEINSCHAFT ALS DENKFORM

WIE MAN KANT MIT FINK, NANCY UND ESPOSITO SOZIALPHILOSOPHISCH WENDET

Artur R. BOELDERL

Robert-Musil-Institut für Literaturforschung/Kärntner Literaturarchiv,
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Bahnhofstraße 50, A-9020 Klagenfurt
am Wörthersee, Österreich

artur.boelderl@aau.at

**Community as a Form of Thinking. How One Turns Kant Towards Social
Philosophy with Fink, Nancy, and Esposito**

Abstract

In the times of nihilism, it is necessary to recall, with Roberto Esposito, the fact that, strictly speaking, in philosophy and its history, there is no other subject than *community*, insofar as everything that becomes the subject of philosophy can only

become so because of the fact that there *is* community. That communality is a *form* of thinking or that the latter is constitutively communal, is another way of expressing what Emmanuel Levinas once put in the more succinct phrase that in consciousness one is always in two, even if one is alone. In order to explain the implications of this, I draw a line in my essay from Kant's *Critique of Pure Reason* (specifically, its "positive" definition of *being* as "merely the position of a thing" [B 626], which receives much less attention than its negative aspect emphasized in the same passage, according to which being is not a real predicate) to the readings of Kant by Eugen Fink, Jean-Luc Nancy, and the aforementioned Roberto Esposito, in order to arrive at an understanding of being as an *exposition* of the *disposition* of things in us, i.e., as community.

Keywords: social philosophy, community, Immanuel Kant, categorical imperative, co-existence.

Skupnost kot miselna forma. Kako s Finkom, Nancyjem in Espositom socialnofilozofsko zaobrtni Kanta

42

Povzetek

V dobi nihilizma se z Robertom Espositom morda velja spomniti dejstva, da znotraj filozofije in njene zgodovine v strogem smislu ni nikakršne druge teme kakor *skupnosti*, kolikor lahko vse, kar je filozofska tema, postane takšno samo zaradi okoliščine, da skupnost *obstaja*. Da je skupnostnost *forma* mišljenja oziroma da je slednje konstitutivno skupnostno, je samo drug način, kakor izraziti tisto, kar je Emmanuel Levinas nekoč strnil v pomenljivo formulacijo: v zavesti je vsakdo vedno v dvoje, četudi je sam. Z namenom razjasnitve daljnosežnosti omenjene okoliščine v prispevku potegnem povezavo od Kantove *Kritike čistega uma* (in sicer, konkretno, od tamkaj zastavljene »pozitivne« definicije *biti* kot »zgolj *pozicije* neke reči« [B 626], ki je precej redkeje obravnavana kakor na istem mestu poudarjeni negativni aspekt, glede na katerega bit ni noben realen predikat) do interpretacij Kanta pri Eugenu Finku, Jeanu-Lucu Nancyju in Robertu Espositu, da bi tako prispel do razumevanja biti kot *expozicije* *dispozicije* reči v nas, se pravi, kot skupnosti.

Ključne besede: socialna filozofija, skupnost, Immanuel Kant, kategorični imperativ, ko-eksistenca.

1. Exposition mit Esposito: Zum gemeinschaftlichen Charakter des Denkens

Für den neapolitanischen Philosophen Roberto Esposito, der sein Buch mit dem bündigen Titel *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Esposito 2004; im Folgenden *EC*) ganz unter dem Einfluss, ja der Dankbarkeit und untilgbaren Schuld Jean-Luc Nancy gegenüber schreibt (vgl. *EC*, 7), ist ein Denken unabhängig von der Gemeinschaft nachgerade undenkbar: „Denken außerhalb der Gemeinschaft ist unmöglich, weil die Gemeinschaft mehr ist als der Gegenstand des Denkens, nämlich seine eigene Wurzel [...]“ (*EC*, 97). Der Charakter des Denkens ist konstitutiv gemeinschaftlich (vgl. ebd.), woraus zugleich die für jede philosophische Unternehmung nicht geringfügige Konsequenz folgt, dass die Gemeinschaft, noch bevor wir sie ihrem Gehalt nach näher begrifflich fassen können, in jedem Fall „nicht einer der vielen möglichen Inhalte der Philosophie“ ist noch auch eines ihrer Probleme, sondern deren *Form* (vgl. *EC*, 97 f.): Genau genommen gibt es nicht – und hat es in ihrer Geschichte nie gegeben – ein anderes Thema der Philosophie als die Gemeinschaft, insofern alles, was Thema der Philosophie wird, es nur werden kann aufgrund oder besser infolge des Umstands, dass es Gemeinschaft gibt. Dass Gemeinschaftlichkeit die Form des Denkens sei bzw. dieses letztere als solches konstitutiv gemeinschaftlich, ist eine andere Art auszudrücken, was Emmanuel Levinas einmal in die prägnantere Wendung gebracht hat, im Bewusstsein sei man stets zu zweit, auch wenn man allein sei (vgl. Levinas 1995, 143).

43

Jean-Luc Nancy selbst eröffnet seinen Grundlagentext *Die undarstellbare Gemeinschaft* mit einem Zitat des für ihn wie für Heidegger und zahlreiche andere Denker des 20. Jahrhunderts sehr bedeutsamen Dichters Friedrich Hölderlin (1770–1843) aus dessen Hymne *Brod und Wein*: „[...] immer bestehet ein Maß / Allen gemein, doch jeglichem auch / ist eignes beschieden, / Dahin gehet und kommt jeder, / wohin er es kann.“ Aus ihnen und aus ihrer vornehmen Position in Nancys Buch wird ersichtlich, dass es beim Versuch, Gemeinschaft zu denken, darum gehen muss, jenes Verhältnis von Allgemeinem („allen gemein“) und Besonderem („jeglichem ist eignes beschieden“) zu bestimmen, das antike Philosophen mit dem Begriff des *Maßes* zu fassen versuchten. Das

Maß ist in gewisser Weise das Gegenkonzept zu dem, was die neuzeitliche Philosophie vor allem unter dem Begriff der *Dialektik* entwickelt hat, jenes Umschlags des einen ins andere mit dem Fluchtpunkt der Aufhebung beider Elemente in ein Ganzes, das den Motor der Hegel'schen und eines Großteils der nach-Hegel'schen Philosophie darstellt. Zwar unterscheidet auch das Maß zwischen zwei Größen und setzt diese zueinander in Beziehung, aber so, dass sie im Wege dieses In-Beziehung-Setzens nicht verschwimmen und sich auflösen, sondern getrennt bestehen bleiben. „Alles Seiende berührt alles Seiende, doch das Gesetz des Berührens ist Trennung“, schreibt Nancy in seinem anderen großen Text *singulär plural sein* (Nancy 2004, 25; im Folgenden *SPS*), den er ebenfalls mit einem Hölderlin-Zitat einleitet: „Gut ist es, an andern sich zu halten, / denn keiner trägt das Leben allein“ (aus der unvollendeten Hymne *Die Titanen*).¹ Während das Maß solcherart das unvordenkliche Prinzip der Gemeinschaft ist, führt die idealistische Dialektik – als „Vorstellung einer ungeschiedenen Totalität“ – „von vornherein über jedes Maß hinaus“, so Nancy in dem mitunter übersehenen, seine Hauptwerke ergänzenden kleinen Text *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß* (Nancy 1997, 27; im Folgenden *KD*), und damit geradenwegs zu einer Mythisierung der Gemeinschaft in den Emblemen von Volk, Staat, Nation, Rasse. Denkt man das Verhältnis als das allgemein Negative zwischen zwei Besonderen im Blick auf deren Aufhebung, so hebt sich damit in eins das Verhältnis selbst auf, während es als Abstand bestehen bleibt, wenn man es als Berührung – Kontiguität, nicht Kontinuität (vgl. Nancy 2004, 25) – fasst:

Die Poetik der Berührung verlangt [...] eine Distanz, denn genau sie macht das Wesen des Berührens aus. Berührtes und Berührendes unterscheiden sich. Berühren muß *diskret* sein, anders ist es nicht möglich. Fühlen ist nur möglich im Abstand, den das *Angemessene* vorgibt – einerseits Einklang und Zustimmung, andererseits Scham und diskrete Zurückhaltung, das eine des andern Maß. (*KD*, 28; kursiv i. O.)

¹ Dasselbe Zitat spielt auch implizit eine tragende Rolle in einem von Jacques Derridas letzten Vorträgen; vgl. Derrida 2004, 50. Zu diesem Text Derridas vgl. Boelderl 2004.

Das Maß, welches „immer besteht“, wie Hölderlin festhält, ist kein anderes als das, was die Griechen den *Logos* nannten, es ist – mit seinen Synonyma „Rechnung“, „Verhältnis“, „Proportion“ und eben „Kalkül“, aber auch „Bruch“ (zunächst im mathematischen Sinn) – die älteste Bedeutung des *Logos*, am deutlichsten erkennbar noch in den Fragmenten des Heraklit: „Der Mann gilt vor Gott als kindisch wie der Knabe vor dem Mann“ (Fr. 79), was sich auch formalisiert schreiben lässt als Mann : Gott = Knabe : Mann; oder auch in jenem anderen bekannten Fragment: „Gott ist Tag – Nacht, Winter – Sommer, Krieg – Frieden, Übersättigung – Hunger [...]“ (Fr. 67) (vgl. Boelderl 1995, 25–33). Die Verfahrensweise des *Logos*, bei Heraklit wie bei Hölderlins nicht von ungefähr so bezeichneter „Verfahrungsweise des poetischen Geistes“, ist also undialektisch, wie uns wiederum Nancy erläutert: „Dieses Maß begrenzt nichts und gleicht nichts aus. Es hält sich nicht an den rechten Mittelweg. [...] [Es mißt] den Abstand, durch den das Ganze und die Einheit jeweils als Ganzes und als Einheit möglich werden.“ (KD, 27.)

Nehmen wir den Faden des Anfangs wieder auf: Denken, um Denken zu sein, muss mit diesem Abstand rechnen, muss „an sein Außen rühren: die Dichtung“ (KD, 27) – oder die Gemeinschaft. „Kein Denken außerhalb der Gemeinschaft“ besagt zugleich, kein Denken ohne „den räumlichen und zeitlichen Abstand, der notwendig ist, um Gleichheit überhaupt setzen zu können“ (ebd.). Dieser Abstand – die Gemeinschaft – ist die Form des Denkens, „das, was der Gehalt nicht enthalten kann, was keine Vereinigung vereinen kann: das *Eine* des Ganzen, als Bruch, abgegrenzte Gestalt“ (KD, 22; kursiv i. O.), undarstellbar, weil es jegliche Darstellung allererst ermöglicht. – „Ohne Differenz kann die Einheit keine Einheit sein“, heißt es an wieder anderer Stelle (KD, 18), mit der Erläuterung, dass in der „Gemeinschaft“ Unterscheidung notwendig sei: „Gemeinschaft und Verwandtschaft können nicht auf Vereinigung oder Verschmelzung basieren.“ (KD, 19 f.)

45

Die Poetik des Kalküls oder der Genauigkeit entspricht einem Denken der ursprünglichen Differenz. Und sie denkt dieses Denken natürlich ganz streng als ursprüngliche Differenz des Denkens an sich. Was folglich auch bedeutet: sie *ist* ein Denken der Differenz *nur* unter der Voraussetzung, daß es eine ursprüngliche Differenz im Denken an

sich gibt. Was weiter bedeutet: sie bestimmt sich selbst als Differenz an sich im ursprünglichen Denken – als *Poesie*. (KD, 20; kursiv i. O.)

Diese Poesie des Denkens, „Denken *als Poesie*“, „als das Andere des Denkens“ (ebd.; kursiv i. O.), beschreibt jene konstitutive Gemeinschaftlichkeit des Denkens, von der Nancy in der *Undarstellbaren Gemeinschaft* handelt: Die Gemeinschaftlichkeit ist die Poesie des Denkens, auch in dem Sinne, dass sie das Denken – poetisch – hervorbringt. Das Gegenwärtig-Werden der Gemeinschaft in der Poesie bedeutet nicht deren Darstellung oder Repräsentation, die Poesie hat nicht (wie die Dichtung bei Hegel) die Funktion, das Denken – die Idee – äußerlich-sinnlich darzustellen, vielmehr setzt das Heraustreten des Geistes (sc. aus der Gemeinschaft) diesen in unmittelbaren und unvermittelbaren Gegensatz zu sich selbst und damit zu ihr (vgl. KD, 21). Der Geist, verstanden als Denken im Sinne einer Aufhebung der Gegensätze, stiftet nicht die Gemeinschaft, sondern verrät sie: „Was bleibt aber, stiften die Dichter“ (Hölderlin, „Andenken“) – nicht die Denker ...

46 Gehen wir aber einen Schritt zurück, an jene Stelle in der *Undarstellbaren Gemeinschaft*, an der Nancy erstmals auf das Problem der Singularität zu sprechen kommt. Dort heißt es: „Hinter der Frage des Individuums [...] müßte sich wohl die Frage nach der Singularität auftun. Was sind *ein* Körper, *ein* Gesicht, *eine* Stimme, *ein* Tod, *eine* Schrift – die alle nicht unteilbar, jedoch singular sind?“ (Nancy 1988, 21; kursiv i. O.; im Folgenden DUG.) Inwiefern „[d]iese Frage letztendlich die genaue Kehrseite der Frage [nach dem] Absoluten (wäre)“ (ebd.), bleibt klärungsbedürftig. Auf der Hand liegt zunächst, dass Nancy von dem sprachlich angelegten Unterschied zwischen dem Individuum als dem einen Unteilbaren und dem Singulären als dem teilbaren Einen einen Großteil seiner Argumente für den sozialphilosophisch relevant gemachten ontologischen Unterschied zwischen beiden Begriffen ableitet. Zugespitzt ließe sich sagen, dass die Teilbarkeit geradezu das Einheitsprinzip der Singularität ist, während auf der anderen Seite das Einheitsprinzip des Individuums just dessen Unteilbarkeit ist. Beider Einheit ist also nicht dieselbe, oder anders gesagt: Das Eins-Sein des Individuums differiert vom Eins-Sein der Singularität, und zwar auf eine Weise, die jenes zur Einheit im Sinne einer Vereinheitlichung oder Totalisierung (z. B. in

Form einer Vergemeinschaftung der Individuen) drängt, dieses hingegen zur Pluralität im Sinne einer „Vereinzelung“, die freilich ihrerseits nicht als (weitere) Dispersion oder Atomisierung der Einzelnen gedacht werden kann (das könnte nur unter der Prämisse, dass die Einzelnen Individuen seien, der Fall sein), sondern als jenes ursprüngliche Singular-plural-sein, das für Nancy die Gemeinschaft oder das Zusammen-Sein ausmacht. Zusammen-Sein gibt es nämlich nur zwischen Getrennten, ohne den Abstand „zwischen uns“ als Singularitäten gibt es keine Bewegung, keine Neigung, kein *clinamen*, dessen anthropologisch-psychologische Erscheinungsform die *Ekstase* – das Hinausstehen der Singularität aus sich selbst – ist (vgl. *DUG*, 21 f.), und damit keinen Sinn. Der Sinn ist gewissermaßen ein Überschuss, der aus der Neigung resultiert.

Alles spielt sich [...] *unter bzw. zwischen uns* ab: dieses „Zwischen“ hat [...] weder eine eigene Konsistenz, noch Kontinuität. Es führt nicht von einem zum anderen, es bildet keinen Stoff, keinen Zement, keine Brücke. Vielleicht ist es nicht einmal richtig, von ihm als von einem „Band“ zu sprechen [...] Das „Zwischen“ ist die Distanzierung und die Distanz, die vom Singulären als solchem eröffnet wird, und eine Art Verräumlichung des Sinns. Was nicht die Distanz des „Zwischen“ hält, ist nichts als in sich verschmolzene Immanenz und sinnentleert. (*SPS*, 25)²

47

Dies deutet voraus auf Nancys wohl gewichtigsten Einwand gegen jede Form einer Mythisierung von Gemeinschaft im Sinne eines aus Individuen gebildeten Kollektivs oder auch einer den Individuen vorgängigen (und nur aus Zufall oder durch eigenes Verschulden verlorenen) Instanz – den Hinweis nämlich auf die *Faktizität* des Plural-seins der Singularitäten: „Ein einziges Seiendes ist [dem Begriff] nach ein Widerspruch.“ (*SPS*, 34) „*Die Pluralität des*

2 Am ehesten verständlich wird diese Rede von der „Verräumlichung des Sinns“, wenn man sich dabei die weitreichenden philosophischen Implikationen (und zahlreichen Interpretationen) der sprachwissenschaftlichen, auf den Genfer Linguisten Ferdinand de Saussure zurückgehenden Erkenntnis der Genese des Sinns sprachlicher Zeichen aus der Differenz zwischen Signifikant und Signifikat vergegenwärtigt (vgl. Saussure 1967).

Seienden steht am Grund des Seins“ (ebd.; kursiv i. O.), denn: „Unser Mit-sein, als Zu-mehreren-sein, ist keineswegs zufällig, es ist keineswegs die sekundäre und aleatorische Zerstreuung eines primären Wesens.“ (Ebd.). Ein einziges Seiendes, vorausgesetzt, ein solches wäre überhaupt denkmöglich, wäre nichts als eine *contradictio in adjecto*, denn eins allein kann nicht sein (man kann nicht nur bis eins zählen),³ auch und gerade im Ursprung nicht, ist doch gerade dieser „in irreduzibler Weise plural“ (SPS, 35). „Sein‘ ist kein Zustand, auch keine Eigenschaft, sondern jene Aktion/Passion, derzufolge das geschieht (,ist‘), was Kant ‚bloß die Position eines Dinges‘ nennt“ (SPS, 34), und zwar in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 626, worauf wir gleich zu sprechen kommen werden. Nancy hält demgegenüber jedenfalls unverbrüchlich daran fest:

48

Keine Position, die nicht Dis-Position wäre, und in Korrelation dazu, wenn man das Aufscheinen betrachtet, das mit dieser Position und in ihr passiert, kein Erscheinen, das nicht zugleich Mit-Erscheinen [*comparution*]⁴ wäre. Deshalb gibt sich der Sinn des Seins als Existenz aus, das Bei-sich-außer-sich-sein, das *wir* darlegen, wir, „die Menschen“, das wir so aber [...] *für* die Totalität des Seienden darlegen. (SPS, 35; kursiv i. O.)

Behalten wir das im Hinterkopf, wenn wir uns im Folgenden dem Kantischen Denken zuwenden, auf das Nancy immer wieder Bezug nimmt (etwa in seinem 1983, also im selben Jahr wie die Erstfassung von *La communauté désœuvrée*, erschienenen Buch *L'impératif catégorique*) und dem Roberto Esposito in seinem, Nancys, Geiste pauschal „gemeinschaftlichen Charakter“ zuspricht (EC, 119).

3 „Eins‘ unterscheidet das Ganze vom Ganzen“, heißt es andernorts (KD, 19), und „(d)ies allein“, das Ganze, „zählt eins, *eins um eins*, keine Verknüpfung, keine Addition, keine Summe, vielmehr Unterbrechung des Kontinuums, Wahrheit des Sinns, seine Ankunft, sein Ereignis“ (Kursiv ARB).

4 In *DUG* wird *comparution* auch mit dem nicht unglücklich gewählten Neologismus „Komparenz“ (als Parallelbildung zu Transparenz) wiedergegeben.

2. „Kanten“: Zum „Gesetz der Gemeinschaft“ *vulgo* Kategorischer Imperativ

Es ist wohl keineswegs zufällig, dass sich die von Nancy zitierte Kant-Stelle im Kapitel „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* findet, in welchem Kant sich bemüht zu zeigen, dass und warum „der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens [= Gottes] ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist“ (*KrV*, B 620), dass, mit anderen Worten, gegenüber der Tradition eines Beweises vom Dasein Gottes aus ontologischer Notwendigkeit heraus (von Anselm bis Descartes) mit der bloßen Denknötwendigkeit dieser Idee deren Sein keineswegs schon mitgesetzt ist, dass im Gegenteil, wer dies behauptet, einen Kategorienfehler begeht. Kants Argumentation kulminiert in der bekannten Festlegung, *Sein sei* – „offenbar“, wie er sagt – *kein reales Prädikat*, also kein „Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte“ (*KrV*, B 626). Für das Verständnis von Kants Intention bei dieser Widerlegung des ontologischen Arguments für die Existenz Gottes zentral ist seine Charakterisierung dessen, worum es beim Versuch eines solchen Existenzbeweises eines höchsten Seins als des absolutnotwendigen Wesens eigentlich gehe: nämlich keineswegs um das positive Geschäft einer Erweiterung des Verstandes „auf neue Gegenstände“, sondern ganz im Gegenteil um das wenn nicht rundheraus negative, so doch jedenfalls restriktive oder im Vollsinn der Kant'schen Verwendung dieses Worts *kritische* Geschäft einer „Begrenzung“ desselben (vgl. *KrV*, B 620). Dieses kritische Geschäft einer Begrenzung des Verstandes (schon 1766, also 15 Jahre vor der *Kritik der reinen Vernunft*, hatte Kant in einer Streitschrift gegen den einflussreichen schwedischen Wissenschaftler, Philosophen und „Seher“ Emanuel Swedenborg mit dem bezeichnenden Titel *Träume eines Geistersehers*⁵ Metaphysik als Wissenschaft von den *Grenzen* der menschlichen Vernunft bestimmt) mündet, wie man weiß, in einer Relegation

49

5 Darin kommt im Übrigen, von allen Werken Kants, der Ausdruck „Gemeinschaft“ wörtlich am häufigsten vor.

der Gottesfrage aus dem Bereich der theoretischen Vernunft und Verlagerung derselben in den Bereich der praktischen Vernunft; das „absolutnotwendige Wesen“ ist für Kant eine notwendige Idee der praktischen Vernunft und kein möglicher Gegenstand theoretischer Erkenntnis.

50 Während man diesem strategischen Sinn der negativen Wendung „Sein ist kein reales Prädikat“ in der philosophischen Diskussion viel Augenmerk geschenkt hat, lenkt Nancy unsere Aufmerksamkeit auf jene weniger beachtete, ihm zufolge aber nicht minder bedeutsame Feststellung Kants, die er unmittelbar im Anschluss an jene negative Bestimmung des Seins trifft – darüber zwar, was das Sein gleichsam „positiv“ sei: „bloß die Position eines Dinges“ (*KrV*, B 626). Nancys an Heidegger und dessen Frage nach dem Sinn von Sein geschultes Ohr hört in diesem „bloß die Position eines Dinges“ zum einen sofort die Kantische Fassung derjenigen Grundfrage der Philosophie, welcher Leibniz die Form „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ verliehen hat und die Heidegger seinerseits mit der Rede vom reinen „Es gibt“ / „Es gibt Sein“ zu erneuern beabsichtigte, zum anderen erkennt er darin aber auch den Ort der Gemeinschaft im Denken Kants. Keineswegs grundlos, so kann man mit Nancy behaupten, wechsle Kant an der folgenden Stelle vom Singular in den Plural:

Wäre [im Falle der Rede vom „absolutnotwendigen Wesen“] von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde *ich* die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. [...] Wollen *wir* dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß *wir* kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden. (*KrV*, B 628f.; kursiv ARB.)

Das meint offenbar, dass *ich* sehr wohl die Kongruenz, ja Identität eines Dinges mit seinem Begriff anzugeben weiß, also dessen Existenz behaupten kann, indem *ich* ihm (als einem Gegenstand der Sinne) bestimmte Eigenschaften als sein Prädikat zuschreibe, *wir* hingegen außerstande sind, die Existenz als solche – ohne Prädikat gleichsam – auszusagen (= *kategorieren*). Vielmehr besteht in dieser Unmöglichkeit nachgerade der Grund für die

Notwendigkeit der Annahme von Kategorien (als Aussageformen), die *uns* die sinnvolle Rede ermöglichen. Einer allein kann nicht für sich und aus sich heraus sprechen (eine reine Privatsprache sei unmöglich, wie Wittgenstein gezeigt hat); in der Pluralität des „wir“ bzw. „zwischen uns“ gründet die Existenz. Hinter Kants Rede von der „Kategorie“ verberge sich so gesehen die unabdingbare Gemeinschaftlichkeit der Existenz, die Gemeinschaftlichkeit als Form des Denkens vielmehr, um die es Nancy zu tun ist, und man kann diese Sichtweise bestätigt sehen durch folgenden Satz Kants, in dem dieser lapidar festhält, worin man ohne weiteres die unerhörte Grundeinsicht seines gesamten kritischen Projekts erkennen kann: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch *aus ihm herausgehen*, um diesem die Existenz zu erteilen.“ (*KrV*, B 629; kursiv ARB.) Dieses „unser“ Herausgehen aus dem Begriff impliziert das plurale (wiederholte) Herausgehen des Ichs aus sich zugunsten einer „Rückkehr“ zum ihm vorgängigen gemeinschaftlichen „Wir“, welches Herausgehen im Falle empirischer Gegenstände als „Zusammenhang [des Begriffs] mit irgend einer meiner Wahrnehmungen“ (ebd.) erfolgt, sich also im Prozess des Erkennens (d. h. durch die theoretische Vernunft) gleichsam selbst neutralisiert, so dass das erkennende Ich sein Außer-sich-sein (= Plural-sein) verkennt oder schlicht nicht bemerkt, wohingegen es (das Herausgehen, sprich die Gemeinschaftlichkeit des Denkens) „für Objekte des reinen Denkens“, so Kant, eine „Voraussetzung“ bildet, „die wir durch nichts rechtfertigen können“ (ebd.), die also undarstellbar bleibt.

51

Die „bloße Position eines Dinges“ ist daher, mit Nancy gelesen, niemals bloß die Position eines Dinges – weder eines *Dinges* noch *eines* Dinges –, sondern jene Dis-position *der* Dinge (Plural), die sich in und als *unsere* Ex-position vollzieht. Nur unter dieser Perspektive ist gewährleistet, was sich Kant von der Widerlegung der – theoretischen – Beweisbarkeit eines höchsten Wesens erwartet oder was er damit geleistet zu haben meint: nämlich die Begrenzung des Verstandes – durch den Aufweis der vorgängigen Gemeinschaftlichkeit des Denkens, in der dessen radikale Endlichkeit gründet, die zu extrapolieren und festzuschreiben der eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs ist (der ihr – der Endlichkeit und damit der Gemeinschaft – insofern nachgeordnet ist). Diesen zu befolgen ist nämlich – in starkem Kontrast zu einer bestimmten

Linie der Kant-Interpretation, die von der positiven (wenn auch vielleicht nur kontrafaktisch unterstellten) Befolgbarkeit des kategorischen Imperativs ausgeht (von den Neukantianern über Lucien Goldmann bis zu Apel und Habermas) –, wie Nancy, jener anderen Linie von Nietzsche über Heidegger und Lacan bis Derrida folgend, meint, schlechterdings unmöglich, ja lebensfeindlich.⁶ Hier zeigt sich eine der geläufigen Interpretation des kategorischen Imperativs – die einerseits die Zusammengehörigkeit desselben mit dem Subjekt, auf den er sich bezieht, behauptet (in der Form, dass es das Subjekt selbst sei, welches sich diesen Imperativ auferlege), und andererseits für die Nichtbefolgung des von diesem Imperativ instaurierten Gesetzes die Schwäche (die Leidenschaften oder, kantisch ausgedrückt, „Pathologien“) des Subjekts verantwortlich macht – diametral zuwiderlaufende Deutung, die Roberto Esposito so zusammenfasst:

52

Das Subjekt kann das Gesetz nicht so sehr deswegen nicht einhalten, weil es der Versuchung nicht widerstehen kann, es zu brechen, sondern weil das Gesetz selbst – der kategorische Imperativ – nicht verwirklicht werden *kann*, da es nichts anderes vorschreibt als seinen eigenen Pflichtcharakter, da es keinen anderen Inhalt hat als die formale Verpflichtung, ihm zu gehorchen. [...] [S]eine gebieterische Kraft (beruht) gerade auf diesem Nicht-Gesagten. Genau dies bedeutet die Kategorizität des Imperativs: auf der einen Seite seine absolute, unbedingte, unanfechtbare Souveränität; auf der anderen seine apriorische Vorenthaltung jeglicher Möglichkeit der Erfüllung. [...] Wir können das Gesetz, das uns auferlegt ist, nicht erfüllen, weil ein solches Gesetz nicht von uns kommt. Es ist in keiner Weise ein Produkt des Subjekts, obwohl das Subjekt ihm unterworfen ist. (EC 115 f.; kursiv ARB.)

Woher aber stammt der kategorische Imperativ, wenn er nicht vom Subjekt, vom Einzelnen herkommt? Als Imperativ indiziert er von seiner Form her bereits das von Nancy als „Grund des Seins“ veranschlagte Zu-mehreren-

⁶ Vgl. Nietzsche (1969, 175), der den kategorischen Imperativ unverblümt als „lebensgefährlich“ bezeichnet (zit. in EC, 117, Anm. 34).

sein, freilich nicht in der Weise, dass es eine wie auch immer geartete Gemeinschaft von Individuen sei, die das Gesetz formuliere oder auch nur seine Einhaltung überwache – so denkt Kant nicht. Die Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes als einer gegenstandslosen Vorschrift verrät vielmehr dessen eigentlichen Gegenstand: dass wir in Wirklichkeit *nichts gemein* haben. „Nichts gemein haben“ ist aber nun ganz und gar keine Bankrotterklärung der Humanitas oder der menschlichen Gemeinschaft in dem Sinne, dass daraus die abgrundtiefe Isolation der einzelnen Menschen, ihre absolute Atomisierung folgte; „nichts gemein haben“ ist im Gegenteil die *positive* Behauptung einer *Gemeinschaft des Nichts*, derart, dass auf die Frage „Was haben wir gemein?“ die Antwort nicht lauten kann: „Wir haben x (oder y) gemein (nicht aber z)“, was unweigerlich zu Entzweigungen führt, sondern dass diese Antwort vielmehr schlicht „nichts“ lautet, denn: Wir *haben* nichts gemein, wir *sind* gemein(sam). Unsere Gemeinsamkeit konstituiert keine Habe, sie „ist“ vielmehr unser Sein, unsere Existenz. *Sein ist gemein(sam)-sein*. Das ist es, was das Kantische Gesetz besagt: Die Grenze, die unser Sein teilt und es als Gemeinsam-Sein bestimmt, kann weder annulliert werden (ihr Nichts ist nicht einfach nichts, sondern ein Abstand, eine Differenz) noch überwunden (indem man versucht, das Nichts der Gemeinschaft durch inhaltlich ausgewiesene Platzhalter – wie den Geist, das Leben, das Volk – aufzufüllen). In diesem Sinn liegt „das Soziale“ – die Exposition der Gemeinschaft, die Gemeinschaft als Exposition der Disposition der Dinge, man könnte (mit Esposito – und Eugen Fink, auf den wir noch zu sprechen kommen werden) auch sagen: die Welt – noch dem kategorischen Imperativ voraus, und zwar insofern, als jenes die undarstellbare „Materie“ jener Relation bildet (vgl. *EC*, 101), deren Form dieser angibt bzw. vorschreibt. Man könnte sogar sagen, „daß die Gemeinschaft eins ist mit dem Gesetz“ (*EC*, 101), schreibt Roberto Esposito und erläutert, der Kant-Lektüre Jacob Rogozinskis (1996) folgend: „Das Gesetz ist die Ordnung der Dinge in dem Sinne, daß es der *nexus*, der *logos*, die **Urform* ist, welche sie zusammenhält. Es ist die Ur-Gebung der Welt als ‚Gemein-Platz‘ der Menschen: das ursprüngliche **Es gibt*, als welches das Verschiedene in Relation zum Anderen tritt und diese Relation beibehält.“ (Ebd.; kursiv i. O.)

Man darf daher beim naheliegenden Versuch eines Anschlusses an Kant nicht, wie die meisten sozialphilosophischen Ansätze der Gegenwart

dies tun, die Tatsache übersehen oder ignorieren, dass Kant, wenn er den „Gemeinsinn“ in der *Kritik der Urteilskraft* als „Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt“ (KU, B 157), bestimmt, damit nicht die Rahmenbedingungen der in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführten „Begrenzung“ des menschlichen Verstandes revidiert. Der von ihm hier als Möglichkeit in Aussicht gestellte *sensus communis* ist nur ein Reflex derselben unüberwindlichen Endlichkeit bzw. Grenze zwischen dem Gesetz und seiner Erfüllung, wie sie im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt. Der in diesem Gemeinsinn angepeilte Sinn (*sensus*) teilt sich nicht mit (die Gemeinschaft ist nicht der Sinn), sondern zeigt lediglich formal die Richtung (*sensus*) an, aus welcher der Sinn kommt (nicht: wohin er geht) – von der Gemeinschaft her: Der Sinn ist die Mit-Teilung. Der Gemeinsinn verweist also nicht auf irgendeine wie auch immer transzendente Intersubjektivität („in weltbürgerlicher Absicht“), die die Gewissheit des Urteils und damit des Handelns des Einzelnen verbürgen könnte, er ist vielmehr jenes Nichts, welches verhindert, dass der Einzelne sein Urteil unter Berufung auf die gesamte Menschheit verabsolutieren kann. Auch der Gemeinsinn hat daher, ganz wie der kategorische Imperativ, keinerlei Gegenstand, sondern verankert eine formale Verpflichtung, wie unschwer aus den folgenden Ausführungen Kants zu ersehen ist. Der *sensus communis* nimmt auf die Vorstellungsart jedes anderen Rücksicht,

[...] um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich

auf die *formalen* [ich unterstreiche; ARB] Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung [...] Acht hat. (KU, B 157; Herv., wo nicht anders verzeichnet, i. O.)

Hier (beim Geschmacksurteil) wie dort (beim kategorischen Imperativ) ist die unermüdlich hervorgehobene *Formalität* der jeweiligen Bestimmung ein Indiz für den *transzendentalen* Charakter derselben, der nicht ohne Schaden (genauerhin und mit Nancy gesprochen: nur um den Preis der Mythisierung der jeweils beanspruchten Gemeinschaftlichkeit) übergangen werden kann, wie das überall dort der Fall ist, wo suggeriert wird, man könne „bruchlos von der Mittelbarkeit [des vom Gemeinsinn gefällten Urteils bzw. der vom Gesetz aufgestellten Handlungsmaxime] zur Kommunikation und von dieser zur faktischen Gemeinschaft übergeh(en)“ (EC, 125). Das hieße nämlich das Transzendente – gegen Kants Intention – zu anthropologisieren (vgl. ebd.), das Undarstellbare (die Mittelbarkeit) für darstellbar zu erklären (d. h. zur Mitteilung zu machen bzw. mit dieser zu verwechseln), dem Dass oder der Faktizität der Gemeinschaft des Seins (als transzendentaler Größe) das Was oder die konkrete Gemeinschaft der existierenden Individuen unterzuschieben bzw. diese/s mit jenem/r zu verwechseln. Demgegenüber gilt es festzuhalten, dass „Mittelbarkeit [wie Gemeinschaftlichkeit, ist man versucht zu konjizieren] ein Vernunftbegriff ist, dem ein empirisches Korrelat fehlt“ (ebd.), was jedoch nicht die Unmöglichkeit von Mitteilung besiegelt, sondern im Gegenteil die Bedingung von deren Möglichkeit angibt, ganz so, wie die Undarstellbarkeit der Gemeinschaft deren Möglichkeit offenhält.

(In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant zu vermerken, dass Kant selbst die „künstlich“, ja, wie Nietzsche meinte, unmenschlich scheinende, weil von allem Menschlichen pflichtgemäß abstrahierende „Operation der Reflexion“ des Gemeinsinns als das natürlichste von der Welt bezeichnet [vgl. KU, B 159]; ob das auch so verstanden werden kann, dass dem dem *sensus communis* formal durchaus ähnlichen kategorischen Imperativ dieser Status der Natürlichkeit – eines „Naturgesetzes der Vernunft“ – ebenfalls zukommt, wäre zu ergründen, würde sich aber durchaus nahelegen: Die Ent-menschung, die das Gesetz vorschreibt – die Abstraktion von allem Pathologischen –, wäre dazu angetan, die Vernunft auf jenes Nichts der Gemeinschaft, d. h. der

gemeinschaftlichen Existenz, zu stoßen, das von Anfang an die „Natur“ des Menschen ausmacht und das Kant mit dem Bösen identifiziert, in welchem die Freiheit gründet. Das Gesetz formuliert die Maxime der menschlichen Freiheit, es exemplifiziert schon durch seine imperativische Form eine Relation „zwischen Menschen“ oder „zwischen uns“; und diese Relation – das Verhältnis der Menschen untereinander – ist für Kant „niemals losgelöst von der Möglichkeit des Bösen“ [EC, 102], mehr noch: Das Böse „ist die ‚gemeinste‘ Art, in der die Verschiedenen in Verbindung treten“ [EC, 101], die Menschen sind zum Bösen disponiert, insofern sie von Natur aus zur Entmenschung neigen, und zwar zur Entmenschung der anderen. Genau dieser will der kategorische Imperativ einen Riegel vorschieben, indem er dem Subjekt seine Selbst-Entmenschung vorschreibt; Kant verordnet der Menschheit gewissermaßen eine homöopathische Kur, treibt den Teufel mit dem Beelzebub aus, wie es so schön heißt, der „natürlichen“ Entmenschung begegnet er mit der Annihilierung alles Menschlichen ...)

56 Hieran lässt sich im Wege eines Abschlusses dieser Ausführungen zu Kant unmittelbar anschließen. Dieser hätte den Weg zur Gemeinschaft also nicht, wie man gemeinhin annimmt, vom Subjekt aus gesucht, sondern vielmehr auf der radikalen Heterogenität zwischen individuellem und Gemeinschaft insistiert, die ihnen zugleich ihren jeweiligen Sinn verleiht. Trifft es zu, dass das Individuum – der Mensch „im Naturzustand“ – jenes ist, was existiert, „wie wenn der Andere nicht existieren würde“ (EC, 113), so ist auch klar (und hier können wir darüber hinaus wieder an die oben angerissene Diskussion um Individuum vs. Singularität anknüpfen), dass das Individuum, statt (bewusst oder unbewusst) Teil der Gemeinschaft zu sein, dieser im Gegenteil entgegensteht. Die Auflösung/Nichtexistenz der Gemeinschaft ist die Bedingung der Möglichkeit des Individuums. Die Gemeinschaft ist keine „Vervielfachung der Subjektivität um eine unbestimmte Anzahl von Individuen“ (ebd.) (= die oft beschworene Intersubjektivität), genauso wenig, wie das Individuum seinerseits bloß einen Teil der Gemeinschaft darstellt. Die Beschränktheit bzw. Endlichkeit der Menschen impliziert die Gemeinschaft als unmögliche: „Gerade mit Blick auf ihre Verwirklichung erweisen wir uns als hoffnungslos endlich.“ (EC, 118.) Es ist mithin genau jene Grenze zwischen endlich und unendlich, Immanenz und Transzendenz, die der kategorische Imperativ als Abstand formuliert

und aufrechterhält, und die mit der Festschreibung der Unmöglichkeit der Gemeinschaft den Menschen zugleich auch in gewissem Sinn deren „Erfahrbarkeit“ als Erfahrung dieser Grenze eröffnet, sprich: als Erfahrung des eigenen Unvermögens, ob individuell oder kollektiv, der Forderung des Gesetzes Genüge zu tun (nicht aus Schwäche, sondern aus Prinzip, nicht aus moralischer Verfehlung, sondern aus ontologischer Notwendigkeit) – Erfahrung ihrer eigenen Endlichkeit und damit in eins der Unmöglichkeit der Gemeinschaft. „Das ist es, was sie miteinander teilen: sie sind zusammengebracht durch die Unmöglichkeit der Gemeinschaft ...“ (EC, 119.) Gerade die Liebe widerlegt diese Unmöglichkeit nicht, sondern bestätigt sie Nancy zufolge, indem sie „die unaufhörliche Un-Vollendung der Gemeinschaft dar(bietet)“ (DUG, 83): „Sie exponiert die Gemeinschaft *an ihrer Grenze*“ (ebd.; kursiv i. O.), bringt deren Unüberschreitbarkeit zur Erscheinung; sie, die Liebe, rührt vielleicht an die Gemeinschaft, aber sie setzt sie nicht ins Werk (die Gemeinschaft ist kein Werk der Liebe noch der Liebenden), die Gemeinschaft bleibt undarstellbar.

Die Liebenden bilden die äußerste, aber keine äußerliche Grenze der Gemeinschaft. Sie befinden sich an der äußersten Grenze der Mit-Teilung [sc. des Seins] [...] die Liebenden (bieten) der Gemeinschaft, mitten in ihr, ja in unmittelbarer Berührung mit ihr, das Äußerste der Komparenz (dar). Denn die Singularität, die jeder ist, teilt sie oder teilt sich im Augenblick ihrer Vereinigung mit. Auf der Grenze exponieren die Liebenden das Einander-Aus-gesetzt-Sein der singulären Wesen wie auch das Pulsieren dieser Exposition: die Komparenz, das Überschreiten und die Mit-Teilung. In ihnen oder zwischen ihnen [...] *berührt* die Ekstase, die Freude, ihre Grenze. (DUG 83; kursiv i. O.)

57

Diese Bestimmung der Gemeinschaft als „Grenzbegriff“ der Vernunft (von einer „Wiederholung der ‚kantischen Grundlegung‘“ der Ethik durch Jean-Luc Nancy spricht Sascha Bischof [2004, Kap. 1.5.] in seiner lesenswerten Studie *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft*), ihre transzendente Verortung sozusagen, ist zugleich der Grund, warum Nancy in scheinbarem Widerspruch zu anderen Festlegungen (wie z. B. derjenigen, wonach das Individuum dasjenige sei, was nach der

Auflösung der Gemeinschaft übrigbleibe) gleichzeitig die Unzerstörbarkeit der Gemeinschaft behaupten kann: „Im Grunde können wir sie [die Gemeinschaft] überhaupt nicht verlieren.“ (DUG, 77.) Gerade das macht ja ihren ontologischen Charakter aus: „Die Gemeinschaft wird uns mit dem Sein und als Sein, lange vor all unseren Plänen, Vorhaben und Unternehmungen gegeben“ (ebd.) – vor allem „Pathologischen“ also, gleichsam von Geburt an, „angeboren“ wiederum wie das Böse bei Kant –; denn: „Es ist uns nicht möglich, nicht zusammen-zu-erscheinen.“ (Ebd.) Da die Gemeinschaft in diesem Sinn eine Gabe – ja, *die* Gabe – ist, kann sie kein Werk sein, sprich: kein Menschenwerk, und Nancy zögert auch nicht, aus diesem Umstand den logischen Schluss zu ziehen, dass die Gemeinschaft damit *eo ipso* „die Transzendenz“ ist (ebd.), der er jedoch gleichwohl nicht den Status einer Gottesgabe zuerkennt, sondern sie vielmehr von der Immanenz her zu denken versucht, und zwar als Aufbruch derselben oder, in seinen eigenen Worten, „Widerstand gegen die Immanenz (gegen die Einswerdung aller oder gegen die ausschließliche Leidenschaft eines einzelnen oder einiger weniger ...)“ (ebd.). Transzendenz, in diesem Sinne ontologisch (und nicht metaphysisch) verstanden, bezeichnete also einen gewissermaßen „unvordenklichen“ Widerstand gegen die Immanenz, dessen „wir“ auch in Extremsituationen gar nicht verlustig gehen können. Womit Nancy die unmittelbare sozialphilosophische bzw. im engeren Sinn politische Dimension seines Denkens der Gemeinschaft verdeutlicht:

Mag die [konkret existierende] Gesellschaft auch noch so wenig gemeinschaftlich sein, so muß doch selbst noch in der sozialen Einöde eine winzige, vielleicht nicht mehr greifbare Spur von Gemeinschaft vorhanden sein. [...] Einzig die faschistische Masse tendiert in extremis dazu, die Gemeinschaft im Delirium einer leibhaftig gewordenen Einswerdung zu vernichten. Entsprechend ist das Konzentrationslager – das Vernichtungslager oder das Lager zur vernichtenden Konzentration – wesensmäßig Wille zur Zerstörung der Gemeinschaft. Wohl niemals aber, bis ins Lager selbst hinein, hört die Gemeinschaft ganz auf, diesem Willen Widerstand zu leisten. (DUG, 77.)

„Die Gemeinschaft ist die Transzendenz“ besagt daher nicht von ungefähr zugleich auch, dass die Gemeinschaft, „wenn man so will, das Heilige (ist): aber das Heilige, des Heiligen beraubt“ (*DUG*, 76), ein Heiliges ohne Heiligkeit sozusagen, eine paradoxe bzw. nachgerade antinomische Formulierung, die keinen anderen Sinn hat als die „Natur“ des der Gemeinschaft zugesprochenen Widerstandscharakters zum Ausdruck zu bringen. (In diesem Sinn „löst“ das Stilmittel der aporetischen Formulierung gleichsam „literarisch“ das Problem der Undarstellbarkeit der Gemeinschaft.) Warum Heiliges ohne Heiligkeit:

Denn das Heilige – das Losgelöste, das Abgesonderte – erweist sich nicht länger als das, womit wir uns verzweifelt vereinen wollen, während es sich uns doch gleichzeitig entzieht; es erweist sich vielmehr, daß das Heilige aus nichts anderem als der Mit-Teilung der Gemeinschaft besteht. (*DUG*, 76.)

Worum es also ginge, wenn wir mit Nancy die Gemeinschaft nicht als Werk, sondern als unendliche Aufgabe denken wollen (vgl. *DUG*, 78), wäre, ihr unverlierbares Gegebensein gleichwohl nach dem Maß des Verlusts zu denken, der in der Rede von der Mit-Teilung der Gemeinschaft impliziert ist. Wenn ich etwas teile – einen Kuchen, sagen wir –, teilt sich das Ganze auf, geht verloren, ist aber doch zugleich erst durch dieses Aufteilen und Verlorengehen ein Ganzes gewesen (so wie sich erst durch das Aufteilen des Ganzen die Gemeinschaft derjenigen herstellt, die etwas zugeteilt bekommen haben, ohne dass sich die Teile wieder zu einem Ganzen zusammenfügen ließen). Das Bild vom Kuchen ist vielleicht nicht vollends unglücklich gewählt, weil Nancy selbst nicht von „Verlust“ der Gemeinschaft spricht, sondern von deren „Aufzehren“, was seine Argumentation rückbindet an die noch weiter klärungsbedürftige Frage nach den Singularitäten, denn wer oder was verzehrt hier? Doch immer *jemand*, näherhin ein *Körper*: „Eine Singularität ist immer ein Körper – und alle Körper sind Singularitäten ...“ (*SPS*, 42.) Es gibt, schreibt Nancy, kein „mehr oder weniger heiliges Idealbild der Gesellschaft in der Gemeinschaft“ (*DUG*, 81), also keine Gesellschaft, die ein außerhalb ihrer seiendes Vor- oder Urbild von Gemeinschaft besser oder schlechter als andere Gesellschaftsformen realisiere. Vielmehr sei die Gemeinschaft „in jeder Gesellschaft und in jedem

einzelnen Augenblick [...] tatsächlich nichts anderes als ein Aufzehren des sozialen Bandes oder Gewebes – aber dies geschieht unmittelbar *an* diesem Band und folgt der Mit-Teilung der Endlichkeit der singulären Seienden“ (ebd.; kursiv ARB.).

60

Was auch immer existiert: Weil es existiert, ko-existiert es. [...] Eine Welt ist nichts der Existenz [Ä]ußerliches, keine äußerliche Hinzufügung anderer Existenzen: Sie ist die Ko-Existenz, die sie zusammen dis-poniert. [...] Kant zeigte, daß durchaus etwas existiert, da ich ja zumindest eine mögliche Existenz denke: Nun folgt aber das Mögliche auf das Wirkliche, und es existiert also schon etwas Wirkliches.⁷ Man sollte hier anfügen, daß diese Inferenz in Wirklichkeit auf einen Plural der Existenz schließen läßt: Es existiert etwas (zumindest „ich“) *und* etwas anderes, zumindest das andere „ich“, das sich ein Mögliches vorstellt, und auf das ich mich beziehe, wenn ich mich frage, ob etwas von der Art dessen, was ich als möglich denke, existiert. Es ko-existiert zumindest mehr als ein „Ich“. Was hier noch so weiterzuführen ist: Es existieren auch nicht nur Ichs, verstanden als Subjekte-der-Repräsentation, denn mit der wirklichen Differenz von zwei „Ichs“ ist auch der Unterschied der Dinge im allgemeinen gegeben, zumindest mein Körper, und folglich mehrere Körper. (SPS 58; kursiv i. O.)

Auch hier ist der Verweis auf Kant nicht zufällig und unterstreicht Nancys Intention einer Wiederholung der kantischen Grundlegung der Philosophie, hatte doch jener, worauf schon Lucien Goldmann 1945 hingewiesen hat, in seiner *Anthropologie* im Kapitel „Vom Egoism“ festgehalten: „Dem Egoism kann nur der *Pluralism* entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.“ (Kant; zit. n.: Goldmann 1989, 10.) Nur hatte Kant im selben Atem- bzw. Schriftzug – und in eben diesem Umstand erkennt Nancy die *Notwendigkeit* einer Erneuerung der kantischen Grundlegung auf anderer Grundlage, nämlich der der Sozialontologie – die

7 In der Fußnote verweist Nancy auf Kant (1960, I, 3, § 4).

Behandlung dieses Unterschieds oder Verhältnisses zwischen „Egoism“ und „Pluralism“ ausschließlich in der Anthropologie verortet wissen wollen:

Wenn nämlich bloß die Frage wäre, ob ich als denkendes Wesen außer meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursache habe, so ist sie [diese Frage] nicht anthropologisch, sondern bloß metaphysisch. (Kant; zit. n.: ebd.)

Für Nancy ist hingegen, anders als noch für Kant, klar, dass nach dem „Tod Gottes“ – den er andernorts dadurch charakterisiert, dass damit jene Bewegung gemeint sei, durch die der Mensch immer wieder aufs Neue damit beginne, „den Menschen unendlich zu übersteigen“ (Nancy 2002, 49; im Folgenden *EFH*) – Anthropologie, die Lehre vom Menschen, zu Metaphysik geworden sei und umgekehrt, oder vielmehr, dass Anthropologie und Metaphysik (bzw. Ontologie) ununterscheidbar voneinander geworden seien in dem Sinn, dass, wo vom Menschen die Rede ist, immer zugleich auch von diesem Selbstüberstieg des Menschen – oder der Immanenz – auf das Nichtmenschliche – oder die Transzendenz – hin die Rede sein müsse, mit dem der Mensch – „wir“ – unweigerlich in Gemeinschaft stehe: das Noch-nicht- und das Nicht-mehr-Menschliche, Gott und das Tier.

61

Nancy legt damit in gewisser Weise jener Erkenntnis ein philosophisch-philosophiegeschichtliches Fundament (und verleiht ihr zugleich eine sozialphilosophische Pointe), die Georges Bataille auf seine nietzscheanische, zum Aphorismus neigende Art so formuliert hatte: „Gott ist nicht die Grenze des Menschen, sondern die Grenze des Menschen ist göttlich. Mit anderen Worten, der Mensch ist göttlich in der Erfahrung seiner Grenzen.“ (Bataille 2002, 141.)⁸ „Erfahrung der Grenze“ heißt aber nichts anderes als Erfahrung des In-Gemeinschaft-seins mit anderen Individuen, der Ko-Existenz, die Grenze ist die Grenze des Individuums, jene stets fragile Ganzheit, deren Virtualität oder Vorläufigkeit sich nicht von ungefähr in sogenannten Grenzerfahrungen

⁸ Vgl. dazu allgemein Boelderl 2005, darin insbesondere Kapitel III: „...die Grenze des Menschen ist göttlich“ – Batailles ‚kopflöse‘ Religion“.

manifestiert, wiewohl sie nicht nur in diesen allererst erscheint, so als ob sie vorher nicht bestünde. „Fremde sind wir uns selbst“, heißt es bei Julia Kristeva (1990), aber es sind – zum Glück oder Gott sei Dank, möchte man sagen – immer noch „wir“, die wir uns selbst fremd sind, „wir“ im Plural, den die Singularität impliziert. Man muss Nancy immer genau lesen; wenn er schreibt (s.o.): „Es ko-existiert zumindest mehr als ein Ich“, dann heißt das sowohl, dass mehr als *ein* Ich existiert – nämlich mindestens zwei, mehr Ichs, „wir“ –, als auch, dass mehr als ein *Ich* existiert – nämlich ein Du, ein Er, ein Sie, ein Es, ein Überich, ein Unbewusstes, ein Anderer, ein Fremder. Dass mit der *wirklichen* Differenz von zwei „Ichs“ auch der Unterschied der Dinge im Allgemeinen gegeben sei – „zumindest mein Körper, und folglich mehrere Körper“, erläutert Nancy –, will vor diesem Hintergrund besagen, dass der Körper nicht etwa nur eine ontische Größe darstellt, sondern vielmehr in sich bereits ontologisch verfasst ist, insofern er von sich differiert, eine Fremdheit gegenüber sich selbst darstellt, der sich die Heraufkunft des Ichs überhaupt erst verdankt (vgl. Gaddini 1998). Nancy hat diesem, wenn man so sagen kann, Basistheorem seines Denkens – das sich bereits in seinen Arbeiten der 1970er Jahre findet, wenngleich noch in etwas verklausulierter Form – seit Beginn seiner persönlichen Leidensgeschichte im Gefolge einer Herzschwäche, die ihn 1989/90 dazu nötigte, sich einer Herztransplantation zu unterziehen, *nolens volens* eine gleichsam autobiographische Untermauerung verliehen, was man nur deshalb so sagen kann, ohne sich dem Vorwurf des Zynismus auszusetzen, weil er diese seine Selbstdeutung 1999/2000 mit der Veröffentlichung von *L'Intrus* gleichsam öffentlich gemacht hat. Mit der Kardinalfrage dieses kleinen Textes, die zugleich als leitendes Erkenntnisinteresse von Nancys Denken insgesamt und auch und vor allem seiner „sozialontologischen“ Entwürfe gelten darf, unterstreicht Nancy einmal mehr die grundlegende Neuorientierung, auf die ein Denken der Gemeinschaft im Ausgang nicht vom – sich vergemeinschaftenden – Subjekt, sondern von der „Singularität“ der „Körper“, nicht vom Individuum resp. „Egoism“ des allumfassenden Selbst – und sei's des Selbst als eines Anderen (Ricoeur 1996; vgl. Breuninger 1999) –, sondern vom Pluralismus der Welt als fremder (vgl. Sloterdijk 1993) aus ist. „Wie wird man für sich selber etwas, das man sich vorstellt?“ (*EFH*, 15) – denn das ist es, was uns immer schon widerfahren ist, wie wir zuallererst

ein Ich geworden sind, jenes Ich, was wir nun für Ursprung und Gewissheit unserer selbst halten: „[...] (wer, ‚ich‘? das ist genau die Frage, die alte Frage: wer ist dieses aussagende Subjekt, das dem Ausgesagten stets fremd bleibt und zwangsläufig als Eindringling erscheint, obwohl es ebenso zwingend als dessen Antrieb, Schalthebel oder Herz fungiert) [...]“ (EFH, 9).

Diese unheimliche Gemeinschaft des Ichs mit sich selbst als fremdem repräsentiert eine gewisse Radikalisierung dessen, was Kant in seiner Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ hellsichtig als die „ungesellige Geselligkeit“ der Menschen eingeführt hatte, „d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“ (Kant 1968, A 392; zit. in: Ricoeur 1999, 26).⁹ Von daher könnte man ohne weiteres die Behauptung wagen, dass Nancys Vorstellung von der undarstellbaren Gemeinschaft, einer Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, nicht zuletzt in ihrer paralogischen Form als *contradictio in adjecto* genau jene kantische Erkenntnis nuancierend wiederholt, wenn sie das Individuum als den unüberwindlichen – und damit unerlässlichen – Hemmschuh einer jeden konkreten Gemeinschaft ausmacht. *Communitas* und *immunitas* hängen, wie sich am Problem des Fremden am deutlichsten zeigt, intrinsisch miteinander zusammen, um nicht zu sagen, sie hängen aneinander; die Gemeinschaft erstreckt sich bis ins Herz der Individuen, diese laufen stets Gefahr, sie – und damit sich – aufzulösen. Und so steht Nancys „Erfahrungsbericht“ über sein Innerstes, den wir geneigt sind, als nur biographische Zusatzinformation ohne philosophische Relevanz abzutun, in denkbar direktem Zusammenhang mit seinem sozialphilosophischen Denken, ganz nach der wegweisenden Einsicht Paul Ricoeurs, die er in die Form der rhetorischen Frage bringt, „wie sich die Fremdheit nicht auf der Ebene der Lebensgeschichten widerspiegeln (sollte)“ (Ricoeur 1999, 26), freilich nicht nur der Lebensgeschichten verschiedener Einzelner, sondern innerhalb der Lebensgeschichten jedes – ganz anderen – einzelnen.

⁹ Zu Nancys Kritik an dieser spezifischen Bestimmung Kants vgl. SPS, 75.

Eine Fremdheit offenbart sich „im Herzen“ des Vertrautesten – doch von Vertrautheit zu reden, ist zuwenig: im Herzen dessen, was sich nie als „Herz“ zu erkennen gegeben hat. Bislang war das Herz fremd, weil es nicht einmal spürbar, nicht einmal gegenwärtig war. Von jetzt an läßt es nach, wird schwächer, und diese Fremdheit setzt mich in Beziehung zu mir selbst. (EFH, 17.)

Sehr schnell [...] kann sich der andere als Fremder manifestieren: nicht als Frau, nicht als Schwarzer, nicht als junger Mann oder als Baske, sondern als der immune andere, der unersetzbare andere, den man dennoch ersetzt hat. Man spricht von einer „Abstoßung“: Mein Immunsystem stößt das des anderen ab. (Das bedeutet, daß „ich“ zwei Systeme „habe“, zwei immune Identitäten...) (EFH, 31/33.)

Wozu es mindestens kommt, ist dies: Identität gilt als Immunität, die eine geht in die andere über. Eine schwächen heißt auch die andere schwächen. Fremdheit und Fremdsein werden gemein und alltäglich. (EFH, 35.)

64

Ich bin offen geschlossen. [...] nie hat die Fremdheit meiner eigenen Identität, die mir doch stets sehr lebhaft bewußt war, mich mit solcher Schärfe berührt. „Ich“ ist deutlich zum formalen Index einer nicht verifizierbaren und nicht spürbaren Verkettung geworden. Zwischen mir und mir hat sich immer ein Zeitraum erstreckt; doch jetzt ist da die Öffnung eines Einschnitts, das Unversöhnliche einer gestörten Immunität. (EFH, 37/39; Übersetz. jeweils mod. von ARB.)

Auf diese Weise verdeutlicht die Grenzerfahrung des sich in seiner Existenz bedroht sehenden Individuums die nicht-individuelle, „ontologische“ „Wahrheit“ der menschlichen Existenz als Ko-Existenz, des Seins als Sein-in-der-Gemeinschaft, welche die bereits zitierten Sätze aus *singular plural sein* vergleichsweise abstrakt aussprechen: „Es existiert etwas (zumindest ‚ich‘) und etwas anderes, zumindest das andere ‚ich‘, das sich ein Mögliches vorstellt, und auf das ich mich beziehe, wenn ich mich frage, ob etwas von der Art dessen, was ich als möglich denke, existiert. Es ko-existiert zumindest mehr als ein ‚Ich.‘“ Dieses Mehr-als-ein-„Ich“ ist nicht nur der andere, sondern der Fremde im beschriebenen Sinn, der undurchdringliche, undurchsichtige Fremde, der

ich mir selbst – nicht zuletzt als Körper – immer auch bin. „Ich bin nichts von dem, was ich sein soll“, heißt es an anderer Stelle in *Der Eindringling*, nämlich keine der dem einzelnen je und je zukommenden sozialen Rollen: „(Ehemann, Vater, Großvater, Freund)“, wenn nicht „unter der sehr allgemeinen Bedingung [...] verschiedener Eindringlinge, die jederzeit meinen Platz im Verhältnis zum anderen oder in der Vorstellung des anderen einnehmen können“ (EFH, 45/47; Übers. mod. von ARB).

Im Zuge einer und derselben Bewegung entfernt sich das „ich“, das absolut mein eigenes ist, auf eine unendliche Distanz (wohin geht es? Auf welchen Fluchtpunkt hin, von dem aus man noch sagen könnte, das sei *mein* Körper?) und dringt in eine Intimität ein, die tiefer ist als jede Innerlichkeit (jene uneinnehmbare Nische, von der aus ich „ich“ sage ...). *Corpus meum* und *interior intimo meo*, beides zusammen, um sehr präzise zu sagen, daß [...] die Wahrheit des Subjekts in seiner Äußerlichkeit und seiner äußersten Exzessivität besteht: seiner unendlichen Exposition. Der Eindringling exponiert mich aufs äußerste. (EFH, 47; Übers. mod. von ARB; kursiv i. O.)

65

3. Sozialontologie als „Ontologie der Ontologie“: Fink mit Nancy

Der Hinweis auf die (sozial-)ontologische Zusammengehörigkeit von Ko-Existenz und Exposition (Ausgesetztsein) erlaubt an dieser Stelle den Übergang zu Eugen Finks großer Vorlesung *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, erstmals gehalten im Wintersemester 1952/53 an der Universität Freiburg im Breisgau und wiederaufgenommen ebenda im Wintersemester 1968/69, veröffentlicht 1987, zwölf Jahre nach Finks Tod (Fink 1987, im Folgenden FEC). Solcher Übergang dient zum einen der weiteren Erhellung des von Nancy vorgelegten Neuentwurfs eines Denkens der Gemeinschaft vom Mit-Sein des Daseins her und deckt zum anderen eine mitunter erstaunliche Korrespondenz zwischen diesem Denken und dem Ansatz des Husserl-Schülers Fink auf, dessen innerhalb der deutschsprachigen akademischen Philosophie vor allem gegenüber Heidegger weitgehend marginalisierter Position eine erst im Ansatz aufgearbeitete, zentrale Bedeutung

für die französische Phänomenologie-Rezeption von Merleau-Ponty bis Derrida (und eben, wie die gegenständlichen Lektürebefunde nahelegen, auch Nancy) entgegensteht (vgl. bes. van Kerckhoven 2003 und Vetter 2003).

In bemerkenswerter terminologischer wie inhaltlicher Nähe zu Nancy und auch zu dessen italienischem Exegeten Roberto Esposito gelangt Eugen Fink in besagter Vorlesung zu der Feststellung, dass das Problem der menschlichen Sozialität „aus dem allgemeinen Stil philosophischer Einzelfragen herausfällt“ (FEC, 208). Nur wenn man Gemeinschaft als „ein bestimmtes Benehmen einer Menschengruppe“ vorversteht, fällt ihre philosophische Behandlung in den Bereich der Anthropologie. Ein solches Vorverständnis sei zwar nicht falsch, aber doch nichts anderes als eine „unreflektierte Meinung“ und damit zugleich eine „oberflächliche ‚Wahrheit‘“ (ebd.), mit der sich nur jene „Flachköpfe“ zufriedengeben, als die Fink an anderer Stelle in der nämlichen Vorlesung jene bezeichnet, die in der Tatsache, dass „Propheten, Dichter und Denker“ sich und einander widersprechen, einen Beweis von deren Scheitern erblicken (FEC, 225). Die Flachheit des Denkens dieser Köpfe rührt von einer für sie

66 unumstößlichen Grundlage her, die Fink so charakterisiert:

Zum oberflächlichen Meinen des Alltags gehört [...] die Ansicht, daß die Wahrheiten sozusagen in einer Ebene liegen, daß alles schlechthin auf „Ja“ oder „Nein“ gestellt sei, entweder „wahr“ oder „unwahr“ sein müsse, ein Drittes gebe es nicht. Es wird dabei ebenso der Seinsbegriff in einer nivellierten Weise gebraucht: alles, was ist, ist in ein und derselben Art; natürlich gibt es viele Arten von Dingen; dem jeweiligen Was-sein nach ist das Seiende mannigfaltig, – aber dem *Ist* nach ist alles einerlei; auch hier gibt es – sagt man – nur die Alternative: entweder ist etwas oder nicht; tertium non datur. Der Flachheit des Wahrheitsbegriffes entspricht so eine Flachheit des Seinsbegriffes. (FEC, 208; kursiv i. O.)

Philosoph oder Philosophin ist der- bzw. diejenige, dem/der diese Flachheit nicht genügt, sondern dem die oberflächlichen Wahrheiten des Alltags fragwürdig werden (vgl. ebd.). „Dann kommt auch“, so Fink, „das selbstverständliche Vorurteil ins Gleiten, der Mensch sei ein Ding unter den Dingen und die Gemeinschaft eine bestimmte Benehmensweise des

Menschen.“ (FEC, 209.) Für Fink wie für Nancy ist Gemeinschaft alles andere als ein „Befund“, den es – beispielsweise mit den Mitteln der Soziologie – einfach nur zu erheben gälte, um in Erfahrung zu bringen, was Gemeinschaft nun eigentlich „sei“. Weder wissen wir schon, was Gemeinschaft ist, etwa weil wir immer in Gemeinschaft mit anderen leben (das wäre wieder die oben gescholtene oberflächliche Wahrheit der bloßen Meinung), noch können wir ihrem „Wesen“ dadurch auf die Schliche kommen, dass wir sie in ihren konkreten Erscheinungsformen wissenschaftlich messen und ermessen. Die „crux“ der philosophischen Beschäftigung mit der Gemeinschaft liegt nicht in deren Andersgeartetheit gegenüber den restlichen Dingen der Welt, auch nicht – gleichsam methodologisch – darin, „daß wir nur *in* einer Gemeinschaft über Gemeinschaft sprechen können“, dass wir also nicht die nötige Distanz zu ihr haben (zupal sie auch für Fink, wie wir sehen werden, eben selbst in gewisser Hinsicht diese Distanz „ist“): Denn „gerade die angeblich strengere Weise des Wahrseins, die sogenannte ‚objektive‘ Erkenntnis als ‚Gültigkeit für jedermann‘ [hat] einen intersubjektiven Sinnhorizont und [verweist] ihrer Möglichkeit nach schon auf menschliche Gemeinschaft“ (ebd.).

67

Nun ist Gemeinschaft aber auch nicht schlichtweg Intersubjektivität, sofern diese den Gedanken eines nachträglichen Zusammenschlusses vorgängig bereits konstituierter, sozusagen „fertiger“ Subjekte implizieren sollte. Denn gerade das sind sie nämlich nicht, die Subjekte: „fertig“, abgeschlossen, „Individuen“, unteilbare (Id-)Entitäten. „Die wesentlichere Aporie“, so wiederum Fink, wesentlicher als jedes wirkliche oder mögliche Problem einer *petitio principii* in Sachen Denken der Gemeinschaft, „liegt im undurchsichtigen Seinscharakter des Menschen“ selbst. „Das ‚seinsverstehende‘ Wesen ist zugleich das sich mißverstehende Wesen. Nichts ist dem Menschen fremder als er [sich] selbst ...“ (FEC, 209.) Und genau aus diesem Grund habe die „Ontologie‘ ihre Stätte im Menschen“ (ebd.): Es sei ontologisch oberflächlich und naiv, das Seinsverständnis dieses sich selbst gleichsam *per definitionem* undurchsichtigen Menschen „als ein weiter nicht mehr ableitbares Urphänomen“ anzusetzen, als eine Gabe Gottes oder der Natur, als wäre die menschliche Vernunft ein Ding wie der lange Hals der Giraffe und die Giftzähne der Schlange (vgl. ebd.). In diesem Sinne die Frage nach der „Ontologie der Ontologie“ zu stellen

(wie Fink dreißig Jahre vor dieser Vorlesung bereits die Frage nach der Phänomenologie der Phänomenologie aufs Tapet und damit seinen Lehrer Husserl in argumentative Schwierigkeiten gebracht hatte), führt geradewegs zur Sozialontologie, deren Erkenntnisinteresse insofern darin besteht zu klären, „von woher der Mensch im Verstehen steht“. Sozialontologie macht die Seinsweise des Menschen zum Problem, indem sie sich in Abhebung von der traditionellen Metaphysik und Ontologie verbietet, den Menschen methodisch als unhintergegbares Fundament jeder Ontologie anzusetzen; ihr Ansatz liegt nicht „bei einem ‚gegebenen‘ und in seiner Gegebenheit phänomenologisch beschreibbaren Seienden“, also nicht „bei uns selbst“ (FEC, 209), sondern, wie wir aus dem Kontext konjizieren können, bei etwas nicht (oder nicht in diesem Sinn) Gegebenem: der Gemeinschaft. „Gemeinschaft“ heißt hier für Fink – und die Nähe zu Nancy ist, wie gesagt, auffällig – „die Paradoxie, daß ein Seiendes sein ‚Wesen‘ nicht in sich selber hat, [...] sondern selbsthaft, d.h. *bei-sich ist, indem es außer-sich ist*“ (ebd.; kursiv i. O.). Und Fink beeilt sich, die mit dieser Erkenntnis im 20. Jahrhundert sich abzeichnende radikale Wandlung im Verständnis des Seins und des Menschen entsprechend hervorzuheben:

Während sonst das Verhältnis etwas ist, worin eine Substanz zu anderem in Bezug steht, – während sonst das *pros ti* ein abgeleitetes kategoriales Moment an der *ousia* darstellt – kommt beim Menschen das „Verhältnis“ in einen ganz anderen Rang. Paradox formuliert: gerade das Verhältnis ist sein substantielles Wesen. (FEC, 210; kursiv i. O.)

Mit anderen Worten, das Wesen des Menschen besteht – eine Erkenntnis Nietzsches (dem Fink eine eigene Studie gewidmet hat; vgl. Fink 1992), deren Konsequenzen vor allem von Heidegger gezogen worden sind – darin, dass er „nicht eigenständig in sich [ruht]“ (FEC, 211), sondern in bestimmter Hinsicht „exzentrisch“ (Hölderlin) ist, ek-sistiert (Heidegger), man könnte mit Nancy auch sagen: insofern er *exzessiv* ist. Sein Verhältnis zu sich ist „primär ein ‚Verhältnis‘ [...] zum raumgebenden, zeitlassenden Walten von Welt“ (ebd.). Als „das am meisten selbstische Lebewesen, das vereinzelt ist und auch noch um seine Vereinzlung weiß“ kann der Mensch nur bestimmt werden,

indem er über sich bzw. man über ihn hinausgeht (ebd.), ihn übersteigt. Dieses „ÜberdenMenschenhinausgehen“ (sic!; ebd.) führt zur Gemeinschaft, zur Pluralität der Existenz: Coexistenz, zum Mit-sein:

[...] das „Mitsein“ ist nicht eine existenziale Struktur, die überhaupt zum Dasein als Dasein gehört; der Mensch ist wesenhaft ein *Plural*, und nicht deswegen, weil es faktisch zweieinhalb Milliarden gibt dieser sonderbaren „ungefederten Zweibeiner“. [...] Das Menschenwesen ist pluralisch, weil es gebrochen ist in den Dual von Mann und Weib, weil Zeugen und Gebären ihm zugehört, Kämpfen, Töten, Sterben, weil Tod und Liebe seine elementaren Realitäten sind. (*FEC*, 211 f.; kursiv i. O.)¹⁰

Das will sagen, dass sich die Gemeinschaftswelt des Menschen nicht auf ein Einheitsprinzip im Sinne einer *Unteilbarkeit* (s. o.) reduzieren lässt (vgl. *FEC*, 214). „Solange methodisch in der Sozialphilosophie der Hinblick auf die *Einheit* führt [oder von dieser aus auf das Soziale gerichtet wird] und diese Einheit überdies an dem Modell der Einsheit eines Seienden, eines Dinges bestimmt wird“ (ebd.), wird die kantische „bloße Position“ der Seienden, sprich: das Sein, nicht als Dis-position erkennbar – jene „Dimension der Spannungen, der Gegensätze, der Widersprüche“, deren „Spiel“ (ein Grundmotiv der Fink'schen Philosophie; vgl. Fink 1960) die Welt ausmacht (vgl. ebd.). Vor dem Hintergrund dieser Unvordenklichkeit des Mit-seins des Daseins, ja einer fraglosen Identität oder Selbigkeit von Existenz und Coexistenz im geschilderten Sinn resümiert Fink seine Überlegungen dahingehend, dass Gemeinschaft nicht „rein immanent beschrieben“ werden könne, weil sie „primär eine Weise des InderWeltseins (sic!)“ sei (*FEC*, 217), und er präzisiert diese Weise des Gemeinschaftlich-in-der-Welt-Seins des

69

¹⁰ Fink fährt im Übrigen, ein Argument antizipierend, dem Derrida später seinerseits eine ganze Studie gewidmet hat, an dieser Stelle fort: „Mannsein oder Weibsein ist jeweils nicht ein faktischer Charakter, den das im Wesen neutrale Dasein aufgrund einer zufälligen Naturbestimmtheit annimmt, den man bei einer prinzipiell ontologischen Betrachtung beiseite lassen könnte. Im Gegenteil: sie sind entscheidende *ontologische Wesenszüge* der menschlichen Existenz. Auch die Tiere gatten sich, zeugen und gebären, kämpfen und töten, bilden Rudel, Schwärme, Herden. Und doch sind sie nie ‚gemeinschaftlich‘ [...]“. (*FEC*, 212; kursiv i. O.) Vgl. Derrida 1988.

Menschen postwendend und in äußerster Übereinstimmung mit Nancy: „Und zwar eine solche, die als ‚Mitteilung‘ verstanden werden müsse.“ (Ebd.) Finks Erläuterungen, was er sozialontologisch unter diesem ja nicht von vornherein sich aufdrängenden Terminus „Mitteilung“ versteht, erhellen mit einem Schlag auch Nancys Verwendung desselben Begriffs:

70

Das Wesen der Mitteilung ist ein Sich-teilen-in ...; aber ein derartiges Sichteilen, daß das, worin man sich teilt, durch die Teilung nicht zerstückt, zerteilt und aufgeteilt wird; im Gegenteil: das Teilen-in-Welt ist gerade die Grundweise des Miteinanderseins. Gruppen, Gemeinschaften, Völker haben je ihre eigene „Welt“, einen Sinnbereich, in welchem die Zugehörigen leben, worin sie sich verstehen. Ohne dieses Moment des gemeinsamen Sinnfeldes ist menschliche Gemeinschaft überhaupt nicht zu bestimmen, nicht abzugrenzen vom tierischen Rudel, Schwarm usw.. [Sic!] Aber der so das Menschentum als solches durchziehende Sinn ist keineswegs nur ein einheimisches Moment, keine anthropologische Struktur; „Sinn“ hat das Menschenleben nicht von sich aus; es steht *im* Sinn, weil es angegangen ist von dem Zeit-Raum des Seins, weil ihm von der Welt selbst der Sinn zugeschickt wird. Das Sinnfeld des menschlichen Daseins gründet in der Weltoffenheit – und somit alle zwischenmenschliche Gesellung in der Urgesellung von Kosmos und Mensch. (FEC, 217; kursiv i. O.)

Etwas prosaischer, oder jedenfalls weniger pathetisch und insofern etwas zeitgemäßer ausgedrückt findet sich derselbe Gedanke bei Nancy, der in aller Kürze festhält: „[...] ‚der Sinn‘ [...] [ist] der entblößte Name unseres Mit-ein-ander-seins. Wir ‚haben‘ keinen Sinn mehr, weil wir selbst der Sinn sind [...]“ (SPS, 19). Bei all dem gilt es freilich nicht aus den Augen zu verlieren, dass dieser Sinn, der wir sind, zunächst und vor allem eines ist: undurchsichtig, opak, alles andere als klar. Das ist mehr als nur eine strategische Vorsichtsmaßnahme, um der durch diese scheinbare Identifikation von Sinn und „wir“ für ein oberflächliches Denken ermöglichten Megalomanie eines mit dem *pluralis majestatis* sich ausgestattet glaubenden Subjekts zu wehren. Die Undurchsichtigkeit oder Opazität des Sinns „ist“ vielmehr ontologisch dessen

Welthaltigkeit oder Korporealität, die das „Geheimnis“ der Gemeinschaft ausmacht (vgl. *FEC*, 218). Gerade der Versuch zu begreifen, was menschliche Gemeinschaft ist, so Fink, kann an diesem Geheimnis nicht vorbeigehen (vgl. ebd.), welches die „Fremdheit“ der Welt darstellt – oder vielmehr nicht „darstellt“:

[...] wie das Sehen [...] ja nicht nur solches sieht, das auch durchlichtet und durchsichtig ist [...], sondern ankommt bei solchem, das undurchsichtig dem Blick widersteht und gerade in seiner Verslossenheit gesehen wird [Fink nennt den „Erdboden“, wir können mit Nancy hier ohne weiteres auch an den „Körper“ als solchen denken], so vermag das Denken auch das Geheimnis in seinen Blick zu nehmen. [...] [D]as Denken gewinnt seine äußerste Möglichkeit hart am Unausdenklichen. Die Welt ist *zugleich* offen und verschlossen, entborgen und verhüllt, vom scharfen Schnitt der Unterschiede zerrissen und gleichwohl heil, eins und unversehrt; sie ist das Feld der Vereinzelung und auch Ur-Einheit. [...] [S]ie ist die ungeheuerlichste Gegenspannung und Gegenwendigkeit. [...] [S]tärker als die sichtbare Harmonie, sagt Heraklit, ist die unsichtbare. (Fr. 54) Das meint nicht etwa den Unterschied zwischen einer sinnfälligen und einer geistigen Harmonie. Vielmehr steht die ganze Welt des Erscheinens (mit der in ihr waltenden Harmonie) im Spannungseinklang mit dem abwesenden „Urgrund“, der nie erscheint. (*FEC*, 218; kursiv i. O.)

71

Dieser abwesende Urgrund, der nie erscheint, sich also nicht darstellt und nicht darstellbar ist, scheint für Fink die ontologische Grundkategorie der Gemeinschaft zu sein, jene Fremdheit, in der wir uns selbst gegenüber stehen, wenn „ich“ „mich“ „mir“ vorstelle – ein „Grund“, der freilich just eins nicht oder nicht mehr ist, nämlich „Grund“ im Sinne von *causa*, Ursprung, aus dem etwas „gesprungen“ wäre. Die undarstellbare Gemeinschaft ist von daher auch nicht Heimat, von der aus man in die Fremde aufbrechen und zu der man hernach wieder zurückkehren könnte wie in einen sicheren Hafen; in ihr und zu ihr finden wir uns vielmehr exponiert, „ausgesetzt“, wie Fink einmal mehr in unheimlicher terminologischer Nähe zu Nancy anstelle des

Heidegger'schen „geworfen“ sagt: „[...] das Heimatliche hat das Fremde nicht außer sich, draußen, am Rande ... Das Heimatliche enthält gerade immer und auch in seiner innigsten Art das Fremde in sich; allerdings wird diese ‚Mitgift‘ zumeist nicht beachtet, so daß man erschrickt, wenn plötzlich das Unheimliche mitten im Heimischen aufbricht [...]“ (FEC 220), was im Übrigen recht genau der Freud'schen Charakterisierung des Unheimlichen entspricht, die Lacan in Kombination mit entsprechenden Auslegungen Heideggers in *Sein und Zeit* für die psychoanalytische Theoriebildung und Praxis fruchtbar gemacht hat (vgl. Freud 1995, Sturm 1999). „Das, was allgemein-ontologisch als ‚Aussetzung‘ verstanden werden muß, nämlich die Vereinzelung, gilt ihm [sc. dem Menschen] als ein heimischer Wesensort [...]“ (FEC, 221).

72 Was die so verstandene Aussetzung, also die Individuierung, Individuum-Werdung des Menschen aber ex-poniert, ist nichts anderes als dessen Singularität und damit zugleich das Mit-sein: „*Das Sein selbst ist uns gegeben als der Sinn*“, schreibt Nancy, „weil *der Sinn selbst als Teilen des Seins ist*“: „Das Sein kann nur als Mit-ein-ander-seiend *sein*, wobei es im *Mit* und als das *Mit* dieser singular-pluralen Ko-Existenz zirkuliert“; den Menschen fällt daher die Aufgabe zu, dieses Teilen und die Zirkulation zu exponieren, „indem sie ‚wir‘ sagen“ (SPS, 20 f.; kursiv i. O.) Konkret impliziert diese Aufgabe – heideggerianisch gesprochen: diejenigen zu sein, die ihr Sein zu sein haben – eben jenen Aufbruch der Immanenz, in der wir uns als Individuen befinden, jenen Widerstand oder Abstand gegenüber uns selbst, der das Nichts zwischen uns (*entre nous*) spürbar macht, das sich der Erscheinung entzieht, obwohl es „da“ ist: „Wir müssen uns das, was uns schon zu ‚uns‘ gemacht hat – heute, jetzt, hier – erneut aneignen, das *Wir* einer Welt, die ahnt, daß sie keinen Sinn mehr hat und dieser Sinn aber *ist*.“ (SPS, 22; kursiv i. O.) Diese Einsicht, dass die Welt der Sinn ist, stünde aus Nancys Sicht – weniger jenseits als vielmehr ganz im Diesseits des Nihilismus, ohne ihm zu erliegen – auch für einen möglichen guten Sinn der Globalisierung, frz. *mondialisation*, was man ja zu Deutsch wörtlich auch als Weltwerdung der Welt wiedergeben könnte (vgl. Nancy 2003).

Bibliography | Bibliografija

Bataille, Georges. 2002. „Die Göttlichkeit des Lachens.“ In *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)*, 119–160. München: Matthes & Seitz. [Frz. Orig.: G. Bataille. *Le coupable, édition revue et corrigée, suivie de l'Alléluiah (Somme athéologique II)*. Paris: Gallimard: 1961.]

Bischof, Sascha. 2004. *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Fribourg, Freiburg i. Br., Wien: Academic Press Fribourg & Herder.

Boelderl, Artur R. 1995. *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin. Drei Studien zur philosophischen Hermetik*. Wien: Passagen.

---. 2004. „Ich, ich bin, ich bin geboren. Die Dekonstruktion spricht die Sprache der Geburt.“ In *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, hrsg. von P. Zeillinger und M. Flatscher, 220–237. Wien: Turia + Kant.

---. 2005. *Georges Bataille. Über Gottes Verschwendung und andere Kopflosigkeiten*. Berlin: Parerga.

Breuninger, Renate (Hrsg.). 1999. *Andersheit – Fremdheit – Toleranz. Mit Beiträgen von Paul Ricoeur, Bernhard Waldenfels und Peter Welsen*. Ulm: Humboldt-Studienzentrum.

Derrida, Jacques. 1988. „Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz.“ In J. Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, 11–43. Wien: Passagen. [Frz. Orig.: in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée. 1987.]

---. 2004. „Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht.“ In J. Derrida und H.-G. Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, 7–50. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [Frz. Orig.: J. Derrida. *Béliers*. Paris: Galilée, 2003.]

Esposito, Roberto. 2004. *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlin: Diaphanes. [Ital. Orig.: R. Esposito. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998.] Sigle = EC.

Fink, Eugen. 1960. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer. [Vgl.: E. Fink. *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Hrsg. von H. R. Sepp und C. Nielsen. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2010.]

---. 1987. *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann. [Vgl. E. Fink. *Gesamtausgabe. Bd. 16*. Hrsg. von A. Hilt. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2018.] Sigle = FEC.

---. 1992. *Nietzsches Philosophie*. 6. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

Freud, Sigmund. 1999. „Das Unheimliche.“ In S. Freud, *Gesammelte Werke. Vol. XII*, 227–278. Frankfurt/M.: S. Fischer.

Gaddini, Eugenio. 1998. „Das Ich ist vor allem ein körperliches.“ *Beiträge zur Psychoanalyse der ersten Strukturen*. Hrsg. von G. Jappe und B. Strehlow. Tübingen: Brandes & Apsel. [Ital. Orig.: E. Gaddini. *Scritti (1953–1985)*. Milano: Raffaello Cortina, 1989.]

Goldmann, Lucien. 1989. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Zürich: Europa Verlag, 1945. Neuauflage: Frankfurt/M., New York, Paris: Campus.

74 Kant, Immanuel. 1960. „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763).“ In I. Kant, *Werkausgabe. Bd. II*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

---. 1968. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.“ In I. Kant, *Werkausgabe. Bd. XI*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

---. 1974a. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [= *Werkausgabe. Bde. III & IV*. Hrsg. von W. Weischedel.] Sigle = KrV.

---. 1974b. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [= *Werkausgabe. Bd. X*. Hrsg. von W. Weischedel.] Sigle = KU.

Kristeva, Julia. 1990. *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Levinas, Emmanuel. 1995. „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe.“ In E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, 132–153. München, Wien: Hanser.

Nancy, Jean-Luc. 2017. *Der kategorische Imperativ*. Berlin: Diaphanes. [Frz. Orig.: J.-L. Nancy. *L'Impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.]

---. 1988. *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Patricia Schwarz. [Vgl. J.-L. Nancy. *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Wien, Berlin: Turia + Kant, 2018. Frz. Orig.: J.-L. Nancy. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.] Sigle = DUG.

---. 1997. *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß*. Stuttgart: Jutta Legueil. [Frz. Orig.: in J.-L. Nancy, *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, 53–86. Mauvezin: T.E.R., 1997.] Sigle = KD.

---. 2003. *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Zürich/Berlin: Diaphanes. [Frz. Orig.: J.-L. Nancy. *La Création du monde ou la Mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.]

---. 2004. *singulär plural sein*. Berlin: Diaphanes. [Frz. Orig.: J.-L. Nancy. *être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.] Sigle = SPS.

---. 2002. *Der Eindringling. Das fremde Herz*. Berlin: Merve. [Frz. Orig. J.-L. Nancy. *L'Intrus*. Paris: Galilée, 2000.]

Nietzsche, Friedrich. 1969. „Der Antichrist.“ In F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. VI.3. Berlin: De Gruyter.

Ricoeur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink. [Frz. Orig.: P. Ricoeur. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1999.]

---. 1999. „Vielfältige Fremdheit.“ In *Andersheit – Fremdheit – Toleranz. Mit Beiträgen von Paul Ricoeur, Bernhard Waldenfels und Peter Welsen*, hrsg. von R. Breuninger, 11–29. Ulm: Humboldt-Studienzentrum. [Frz. Orig.: in P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique: Écrits et conférences* 3, 393–413. Paris: Seuil, 2013.]

Rogozinski, Jacob. 1996. *Kanten. Esquisses kantiennes*. Paris: Kimé.

Saussure, Ferdinand de. 1967. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: De Gruyter. [Frz. Orig.: F. de Saussure. *Cours de linguistique générale*. Lausanne, Paris: Payot, 1916.]

Sloterdijk, Peter. 1993. *Weltfremdheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sturm, Martin (Hrsg.). 1995. *Lacan – Phantasma und Phantome. Gestalten des Unheimlichen in Kunst und Psychoanalyse*. Linz: Offenes Kulturhaus & Salzburg: Residenz.

van Kerckhoven, Guy. 2003. *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Vetter, Helmuth (Hrsg.). 2003. *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*. Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang.

DEMARCATIIONS

II.

RAZMEJITVE

ÜBER DAS NICHTS-SAGENDE SCHWEIGEN

EIN PHÄNOMENOLOGISCHER VERSUCH EINER ANNÄHERUNG AN
DAS FRAGWÜRDIGE IN MARTIN HEIDEGGERS SIGETIK

Johannes VORLAUFER

FH Campus Wien, Favoritenstraße 226, A-1100 Wien, Österreich

johannes.vorlaufer@gmail.com

**On Non-Saying Silence. A Phenomenological Attempt at an Approach Towards
the Questionable in Martin Heidegger's Sigetics**

Abstract

Although silence can be understood from its non-saying, the “non-” of this non-saying cannot simply be determined from the negation of saying, but is carried by a certain multiplicity. In a demarcation from, for example, mere silencing, the

contribution pursues Heidegger's question to what extent silence in its non-saying is saying in the sense of showing, insofar as it points to an original dimension of the letting-spring of a source, of which the early Heidegger already speaks in *Being and Time*, when at one point he seeks to understand the self of selfhood as silence. At the same time, perhaps here an access to the later Heidegger's concept of serenity can be opened up.

Keywords: silence, stillness, listening, self, letting-be.

O nič-upovedujočem molku. Fenomenološki poskus približanja k vprašljivosti sigetike pri Martinu Heideggru

Povzetek

80 Čprav je molk mogoče razumeti na podlagi njegovega ne-oglašajočega se ne-upovedovanja, ónega »ne-« tega ne-upovedovanja vendar ne gre preprosto določiti z negacijo, temveč je sam nošen z nekim množtvom. V prispevku sledim, glede na razlikovanje z, denimo, golim onemenjem, Heideggrovemu vprašanju o tem, v kolikšni meri je molk s svojim ne-upovedovanjem upovedujoč v smislu kazanja, kolikor napotuje na neko izvorno izviranje-dopuščajóo dimenzijo določenega vira, o kateri je govoril že zgodnji Heidegger v delu *Bit in čas*, ko je na nekem mestu skušal sámost samobiti dojeti kot tišino. Obenem se morda tukaj razpre tudi pristop k pojmu sproščenosti pri poznem Heideggru.

Ključne besede: molk, tišina, poslušanje, samobit, dopuščanje biti.

Vorbemerkungen: Zur Vielfalt schweigenden Verhaltens¹

Wenngleich uns Schweigen nichts Unbekanntes ist, scheint es doch zugleich ein Fremdes oder zumindest ein Befremdendes zu sein, das sich dem Begreifen und seinem Begehren nach Eindeutigkeit und Identifikation entzieht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei an die Vielfalt erinnert, in der uns Schweigen in unserem Alltag begegnet: Würde z. B. ein/e Vortragende/r plötzlich innehalten, etwa weil er/sie nachdenken muss oder ihm/ihr die Worte fehlen, so hätte dieses unerwartete Schweigen etwas Unheimliches, und Zuhörer/innen würden wohl höchst unterschiedlich auf dieses Schweigen reagieren. Man mag vielleicht auch an die eigene Schulzeit erinnert werden: Wenn ein/e Lehrer/in schwieg, erhöhte sich die Aufmerksamkeit der Schüler/innen. Warum irritiert uns dieses Schweigen? Wir erfahren Schweigen unterschiedlich: Wir kennen etwa das Schweigen von Menschen, die wir als schweigsam erfahren – ihnen und ihrer Verschwiegenheit vertrauen wir Anderes an als anderen Menschen. Verschwiegenheit darf nicht damit verwechselt werden, dass wir jemandem etwas verschweigen. Schweigen kann also sogar Konträres² benennen: So sprechen wir von einem vornehmen und von einem ehrfürchtigen Schweigen oder auch vom Totschweigen oder davon, dass wir jemanden zum Schweigen bringen und uns damit eigentlich sein Verstummen wünschen. Eine Schweigeminute bei einer Gedenkfeier ist etwas ganz Anderes als das Schweigen einer Dialogverweigerung oder eine „Mauer des Schweigens“. Die christlichen Kirchen wiederum kennen seit altersher nicht nur das selbstgewählte Schweigegelübde, sondern auch Bußschweigen als Strafsanktion. Das Schweigen der Waffen ist hingegen alles andere als eine negative Erfahrung. In der Kunst wiederum hat das Schweigen eine entscheidende Bedeutung, nicht nur in der Pantomime, sondern auch in

81

1 Überarbeitete Version eines am 21. Mai 2021 an der Universität Wien gehaltenen Vortrags, der unter dem Titel „Über das nichts-sagende Schweigen. Versuch einer Annäherung an Martin Heideggers Sighetik“ publiziert wurde (*Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung* 37 (2021): 1–18). Der Vortragsstil wurde auch in der Überarbeitung grundsätzlich beibehalten.

2 Vgl. Heidegger 2020, 163: „Das Wesen des Schweigens ist vielfältig bis in die äußersten Gegensätze.“

jedem Musikstück: Könnten wir überhaupt eine Melodie hören ohne Pause, ohne das Schweigen der Instrumente?

82 Friedrich Nietzsche hat an verstreuten Stellen seines Werkes auf das Schweigen in seinen unterschiedlichen Formen hingewiesen und spricht vom feindseligen Schweigen (Nietzsche 1980a, 18), vom tiefen Schweigen (Nietzsche 1980b, 429) oder auch davon, das „Schweigen zu hören“ (Nietzsche 1980d, 270). In seinen Nietzsche-Vorlesungen wird Heidegger manche dieser Gedanken aufgreifen und in seiner Sighetik zur Sprache bringen. Sighetik, wie Heidegger sie entworfen hat, ist nicht einfachhin eine Lehre oder Theorie, sondern entspringt einer Lebenspraxis im Sinne eines hermeneutisch-lebenspraktischen Zirkels, einer Bewegung des Daseins.³ Vielleicht könnte deshalb ein Zugang zu unscheinbar Alltäglichem in den Texten Heideggers auch einen Zugang zu seinem Denken freilegen. So schreibt Heidegger 1933 in einer kleinen Schrift, in der er begründet, warum er den Ruf nach Berlin abgelehnt hat, und die den Titel trägt „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“: „Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen.“ (Heidegger 1983, 10.) Diese Bemerkung berichtet von keinem großen Ereignis, an dem unsere informationshungrigen Medien Interesse hätten. Es ist ein ebenso unscheinbares Tun wie einst das des Heraklit, der, am Backofen stehend, von Menschen besucht wurde. Und dennoch: Ist nicht gerade das Einfache, Unscheinbare, Unaufgeregte das, was einen eigenen Glanz ausstrahlt? In dem zitierten Text Heideggers wird angedeutet, dass Schweigen eine Weise des Mitseins sein kann, wo nicht gesprochen wird. Und was bedeutet dieses Verhalten für das Mitsein? Haben sich die Menschen etwa nichts zu sagen, wenn sie schweigend nichts sagen? Oder aber: Können wir Menschen nur deshalb miteinander schweigen und nicht bloß verstummen, wenn und weil wir einander etwas zu sagen haben? Oder aber auch: Haben wir einander nur dann etwas zu sagen, wenn wir auch schweigend miteinander präsent sein

3 Deshalb ist auch Heideggers Schweigen nicht nur vielsagend, sondern auch vieldeutig und einer Kritik nicht immer unwürdig, wie Derrida schon vor längerer Zeit demonstriert hat (vgl. Derrida 1988).

können? Können wir uns und unser Miteinandersein vielleicht nur dann ertragen, wenn wir schweigen können? Darauf hat Nietzsche hingewiesen, wenn er sagt: „Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist.“ (Nietzsche 1980c, 115.) Was aber ist Schweigen eigentlich?

Wenn deshalb Adorno im *Jargon der Eigentlichkeit* Heideggers Bemerkung, dass er abends mit den Bauern schweigend Pfeifen geraucht hat, so kommentiert, dass hier Heideggers „reflektierte Unreflektiertheit zum sich anbietenden Geschwätz aus[artet] angesichts der landwirtschaftlichen Umgebung, mit der er auf vertrautem Fuß stehen will“ (Adorno 1973, 450), so überspringt Adorno das, was sich hier in einer Fülle zu denken geben könnte und verweigert sich dem Phänomen des Schweigens in seiner Vielfalt und Fragwürdigkeit seines ihm eigentümlichen „Seins“. In Adornos komplexem und vielschichtigem Werk wird Schweigen zumeist nur pejorativ als Mangel und kaum in seiner Denkwürdigkeit wahrgenommen.⁴

Ganz anders als Adorno fragt etwa der österreichische Philosoph Ferdinand Ebner. Er notiert am 6. Jänner 1917 in seinen Tagebuchaufzeichnungen eine ungewöhnliche Frage: „Lernt nicht gerade derjenige, der einmal daraufgekommen ist, wieviel der Mensch vom Leben zu lernen, wieviel es ihm zu sagen habe, das Schweigen? Sterben wirklich die meisten Menschen, ohne gelebt, ohne das Leben in seiner Tiefe gelebt zu haben?“ (Ebner 1949, 93.) Und Ebner beantwortet seine Frage mit der Bemerkung: „Der Mensch lernt vom Leben das Schweigen, und umso besser lernt er es, je mehr ihm das Leben zu sagen hat.“ (Ebner 1949, 93.) Ist unser menschliches Schweigen-Können daher etwas Denk- und Fragwürdiges? Können wir es lernen? Hat uns das Leben etwas zu sagen? Erfahren wir die Tiefe des Lebens im oder durch das Schweigen?

Dies könnte der Fall sein: Wenn uns etwas nahe geht, die Nähe eines Fernen uns berührt, gelangen wir manchmal in ein eigentümliches Schweigen. So hat

4 Ausgenommen vielleicht eine Passage in den *Minima Moralia*, deren genaue Interpretation inhaltliche Gemeinsamkeiten zu Heidegger aufzeigen könnte: „Umgänglichkeit selber ist Teilhabe am Unrecht, indem sie die erkaltete Welt als eine vorspiegelt, in der man noch miteinander reden kann, und das lose, gesellige Wort trägt bei, das Schweigen zu perpetuieren, indem durch die Konzessionen an den Angeredeten dieser im Redenden nochmals erniedrigt wird.“ (Adorno 1980, 26 f.)

der gestirnte Himmel über uns nicht nur Kant zu einem je tieferen Nachdenken gebracht. Und wenn wir am Sterbebett eines uns nahen Menschen präsent und nicht auf der Flucht vor dem Ereignis sind, ist Schweigen mehr und anderes als bloßes Nichtreden. Und wer jemals das Glück hatte, als Studierende/r eine Lehrveranstaltung zu besuchen, wo die Lernenden nicht wie leere Flaschen mit Wissen befüllt, sondern von den Lehrenden in die Fragwürdigkeit des Phänomens mit hineingenommen wurden, kann nachvollziehen, was gemeint ist, wenn am Ende eines Heidegger-Seminars in Le Thor von einem Teilnehmer protokolliert wurde: „Mit dem vom Wehen der Spekulation hervorgerufenen Schweigen schließt die Sitzung.“ (Heidegger 1986, 325.) Schweigen wird hier hervorgerufen und meint offensichtlich keinen Mangel an Erfahrenem, ganz im Gegenteil, es scheint eine Fülle zu bergen.

84 Im Folgenden möchte ich versuchen, Heideggers Sighetik⁵ nahe zu kommen und zugleich unser eigenes Erfahren zur Sprache zu bringen. Damit aber muss das Sprechen und Schreiben „über“ das Schweigen zugleich sich befragen lassen, ob es dem sich Zeigenden angemessen entspricht oder ob das „Über“ sich in seiner Fragestruktur vielleicht wandeln muss. Vielleicht ist es ja schon ein Glücksfall und nicht nichts, wenn es gelingt, im Sprechen über das Schweigen zu verstehen, warum man nicht unmittelbar über das Schweigen sprechen kann, vielleicht aber auch nicht einmal vermittelt.

1. Eigentliches Schweigen und der Rückruf des Gewissens in den Analysen von *Sein und Zeit*

In den Analysen von *Sein und Zeit* ist Schweigen eine wesentliche Seinsmöglichkeit in Hinblick auf die Frage eines eigentlichen Selbstseinkönnens, denn Schweigen ist hier ein Moment der existenzialen Struktur des Daseins: „Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*.“ (Heidegger 1977, 214.) Bereits auf dieser definitorischen Ebene müssen wir zurückfragen: Warum eigentlich können wir hören? Und: Warum vermögen wir überhaupt zu schweigen?

5 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Heideggers Verständnis von Schweigen und Stille führt Richard Sembera in seiner Dissertation (2002).

Woher dieses Können? Und: Mögen wir dieses Vermögen? Die existenziale Frage sucht dem nachzugehen, wer wir sind. Auch wenn Heidegger v. a. im Kontext seiner Hölderlininterpretationen den Gedanken entfaltet, er ist schon hier wesentlich: Wir benutzen nicht einfach Sprache, wir führen nicht einfach Gespräche, sondern wir *sind* ein Gespräch. Und: Wir sind *ein* Gespräch. Als Frage formuliert heißt dies: Warum haben wir einander etwas zu sagen?

Dies könnte das Verständnis des Schweigens in *Sein und Zeit* vorbereiten. Grundlegend ist hier die Abgrenzung vom Stummsein oder bloßen Nichtreden: „Schweigen heißt aber nicht stumm sein.“ (Heidegger 1977, 219.)

Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. (Heidegger 1977, 219.)

85

So weit Heideggers Abgrenzung. Den Begriff des „eigentlichen Schweigens“ verwendet Heidegger in *Sein und Zeit* nur ein einziges Mal, ohne ihn genauer zu explizieren. Er enthält das Fragwürdige der Erfahrung des Schweigens und wird Heideggers Sighetik in Atem halten. Eigentliches Schweigen und seine Fragwürdigkeit wird im zitierten Text anschließend angedeutet: „Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder.“ (Heidegger 1977, 219.) Das Können dieses Schweigen-Könnens wird also dadurch bestimmt, dass wir etwas zu sagen haben, uns selbst in unserer Tiefe erschlossen sind. Doch woher haben wir etwas zu sagen? Warum haben wir überhaupt etwas zu sagen? Einen eigentümlichen Hinweis gibt Heidegger, wenn er sagt, dass „das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein“ (Heidegger 1977, 219) der Verschwiegenheit entstammt. Ist Schweigen also eine Quelle unseres Daseins füreinander? Öffnet es jenen Raum, in dem wir einander so begegnen können, dass das verbreitete Gegeneinandersein sich in ein Sein füreinander wandeln kann?

Im zitierten Text in *Sein und Zeit* wird dies negativ formuliert: Wenn, wie es heißt, Verschwiegenheit das Gerede niederschlägt, so ist sie sowohl der Grund dessen, was Heidegger mit eigentlicher Existenz benennt, als auch der Grund eines fürsorgend-seinlassenden Miteinanderseins. Denn das

eigentliche *Selbstsein* sagt *als schweigendes* gerade nicht ‚Ich-Ich‘, sondern ‚ist‘ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des ‚Ich‘. (Heidegger 1977, 427.)

Heidegger spricht hier also vom Selber-sein, das sich nicht durch ein Ich-Ich-sagen konstituiert, sondern aus der Verschwiegenheit. Schweigen, Selber-sein und Miteinander-sein gehören demnach zusammen. Umso mehr scheint es notwendig, dem Schweigen nachzudenken.

86 Was ist das für ein eigentümlicher Ort, an den uns das Schweigen bringt? In Heideggers Terminologie könnten wir auch sagen: Wohin zieht uns das Schweigen, wenn es uns zu uns selbst bringt? Sagen wir statt „ziehen“ „rufen“, so befinden wir uns in Heideggers Frage nach dem Gewissen und seinem Ruf. Der Gewissensruf ruft in eine Stille: „Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück.“ (Heidegger 1977, 393.) In unserem gewohnten Alltag sind wir heimelig im Lauten und Verlauteten. Heideggers doppelte Negation einer „Lautlosigkeit der Unheimlichkeit“ ist befremdend, das zweifache Nichts beunruhigend. Dass der Ruf des Gewissens aus der Lautlosigkeit kommt, ist mit dem herkömmlichen Verständnis von Gewissen zwar noch nachvollziehbar – doch: aus der Lautlosigkeit der *Unheimlichkeit*? Ist die Unheimlichkeit denn in uns selbst, kommt sie vielleicht aus uns selbst? Müsste Heidegger nicht eher von einem Bei-sich-zu-Hause-sein eines Subjekts ausgehend sprechen, aus dem das Gewissen ruft? Von der Unheimlichkeit auszugehen hieße ja, dass es uns noch nicht gelungen ist, uns in der Welt und in uns selbst einzurichten und so bei uns zu sein, in Heideggers Sprache: zu wohnen. Und dies trotz all unserer Einrichtungsversuche in der Welt, wenn wir z. B. durch eifriges

Putzen unserer Wohnungen und Autos einen Glanz in unser Dasein bringen oder durch *high-tech*-Musik Harmonie erleben oder durch Annehmlichkeiten wie Wasser aus der Wasserleitung ein Wohnen und Zu-Hause-sein in der Welt verspüren wollen. Unheimlichkeit würde bedeuten, dass die glänzenden Autos uns genauso wenig die Tiefendimension unseres Existierens erfahren lassen wie die Musik auf Knopfdruck oder das Wasser aus dem Wasserwerk. Vielleicht müssten wir sogar sagen, dass diese Heimeeligkeitsentwürfe gerade das Gegenteil hervorbringen. Denn es könnte etwa sein, dass das Wasserversorgungssystem gerade dann, wenn es funktioniert, uns einen Zugang zur Erfahrung von Wasser verstellt – dass das Quellen der Quelle im Leitungswasser entchwunden ist.

So können wir erfahren, dass wir trotz dieser Entwürfe unseres Selbst in einer Unheimlichkeit bleiben, dass wir immer Geworfene bleiben, die nur als Geworfene sich entwerfen können, aber in allem Entwerfen sich in je neues Geworfensein entwerfen. Bei allem entwerfenden Wollen, Planen und Machen erfahren wir uns als rückverwiesen daraufhin, dass wir uns gegeben sind, dass wir unser Sein je neu empfangen so, dass wir uns als Aufgabe je neu aufgegeben sind. Wir sind uns selbst gegeben als Anruf an uns selbst. Sich in diesem Sinne als Gabe gegeben zu sein ist durchaus unheimlich auch i. S. einer Stimmung. Denn im Alltäglichen finden wir Halt in Unterschiedlichem. Hören wir aber auf uns selbst, so entschwindet der Halt in eine Haltlosigkeit und sogar die gewohnte Gewissensstimme eines moralgesättigten Über-Ichs wird lautlos und zu einem Nichts. Wenn sogar das Über-Ich schweigt und wir nicht mehr mit Abwehrkämpfen beschäftigt sind, wenn die Zwangsvorstellungen beginnen, wie die Wolken am Himmel an uns vorbeizuziehen, dann wird es still. Was sich uns dann zuspricht, ist Stille. Was aber ist Stille? Offenbar mehr und anderes als nur Lautlosigkeit. Denn sind null Schallwellen messbar, so haben wir null Schallwellen gemessen, aber nicht Stille: Stille kann man nicht messen, nur die An- oder Abwesenheit von Schall, das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von Schwingungen.

In *Sein und Zeit* spricht Heidegger nur ein Mal vom eigentlichen Schweigen und auch nur ein einziges Mal von der Stille, in die wir zurückgerufen werden. Genauer gesagt: Als Dasein werden wir zurückgerufen in die Stille unserer selbst. Diese Stille, die wir selbst sind, ist weder messbar noch fassbar. Wir

können nicht auf sie hinzeigen und sie lokalisieren oder kategorisieren. Sie ist auch nicht abzählbar. Sie ist nichts, was es gibt. Aber sie strömt in ihrem Stillen und lässt uns präsent sein und damit offen für das, was ist. Und so lässt sie uns je uns selber anwesen und darin ein Selbstsein erfahren, das jede Vorstellung eines Aktzentrums oder Personkerns übersteigt. Wenngleich Heidegger in *Sein und Zeit* deshalb auch nur ein einziges Mal von der Stille des Da unseres Daseins spricht, so ist dies vielleicht dennoch wegweisend für sein Denken und für die Erfahrung unseres Existierens i. S. des Ek-sistierens.

2. Der Zug in die Stille im Rückblick auf *Sein und Zeit*: Das Schweigen als Ursprung der Sprache

Rückblickend auf den § 34 von *Sein und Zeit* thematisiert Heidegger in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Wintersemester 1933/34 seine Einkehr nach *Sein und Zeit*:

88

Das Schweigen-können ist der Ursprung der Sprache. Notabene: Mit diesem Satz gehe ich wesentlich hinaus über das in ‚Sein und Zeit‘ § 34, S. 164 ff. Gesagte. Dort wurde [...] nicht das Eigentliche gesehen, was im notwendigen Gefolge dieses Ansatzes liegen muß: Schweigen *letztlich* als Möglichkeit des Redens; aber *nicht*: Rede und Sprache als *entspringend* aus dem Schweigen. (Heidegger 2001, 109 f.)

Besteht diese Selbstinterpretation bzw. -kritik, dass im § 34 von *Sein und Zeit* das „Eigentliche“ nicht gesehen wurde, dass der Ansatz von *Sein und Zeit* nicht radikal genug verfolgt wurde, zu Recht? Beachtet man, dass die Kritik sich nur auf den § 34 bezieht, könnte man Heideggers Selbstkritik zustimmen. Bezieht man aber das über die Stille des Gewissens Gesagte mit ein – so wie ich das ansatzweise versucht habe –, so könnte doch sichtbar werden, dass bereits *Sein und Zeit* mehr im Blick hatte: dass hier Ursprüngliches sich ankündigt, eine Erfahrung des Ursprungs.

Das Schweigen zieht uns in eine Stille und entzieht uns dadurch dem zerredenden Gerede. Das Zerreden des Geredes besteht darin, dass es uns nicht in die Nähe zu den Dingen und Menschen gelangen lässt und wir stattdessen über Dinge und Menschen redend uns zerstreuen, vielleicht auch

noch interessieren. Hermeneutisch gesehen besteht das Zerreden darin, dass es zu verstehen sucht, indem es das Nichtverstandene in ein bereits vorhandenes Vorverständnis zurückzwingt und unterordnet. Das Nichts der Stille aber ist ein öffnendes, das nahe kommen lässt und zugleich das Nichtverstandene in seinem Geheimnis bewahrt. Wenn Aristoteles gesehen hat, dass das Auge, nur weil es nichts ist, etwas sehen kann, so darf dieser Hinweis auf das Nichts als Voraussetzung einer Offenheit für Welt auch auf das Phänomen der Stille bezogen werden: Nur weil die Stille phänomenal nichts ist, sind wir in ihr offen, den Anspruch der Dinge und der Menschen hörend zu vernehmen. Gezogen in die Stille und entzogen dem Gerede schweigen wir nicht nur im Sinne des Nicht-Redens, sondern *sind* wir Verschwiegene: So sind wir gegenwärtig da als offener Bezug, als Sorge um das Ganze. Heidegger nennt Schweigen daher auch „die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen“ (Heidegger 2001, 111).

Wenn Rede und Sprache aus dem Schweigen *entspringen*, dann ist Schweigen als Ur-Sprung, der entspringen lässt, etwas anderes als eine Ur-Sache, die etwas bewirkt. In der genannten Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* heißt es: „Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache. Jede Rede ist eine Unterbrechung des Schweigens, wobei dieses Unterbrechen nicht negativ verstanden zu werden braucht.“ (Heidegger 2001, 107.) Ist wirklich jede (sic!) Rede eine Unterbrechung des Schweigens? Nicht nur eine Rede, die etwas aus der Erfahrung von Nähe und Denken zeigt, sondern auch das von Heidegger so oft kritisierte Gerede? Vermutlich möchte Heidegger dies so verstehen, denn es geht ihm ja in der Frage nach dem Ursprung von Sprache darum, wer wir Menschen der Möglichkeit nach, in unserem Grunde, sind. Dann wäre auch das Gerede eine Unterbrechung des Schweigens, ja, dies vielleicht sogar die schärfste und gründlichste Unterbrechung des Schweigens, und dies Unterbrechen muss nicht negativ verstanden werden. Damit ist angesprochen, dass der Ursprung nicht festhält, sondern sich als Ursprung zurückzieht, um Sprache als Ausgesprochene zu ermöglichen. Der nachdenkende Sprung in den Ursprung ist daher kein Absprung im Sinne eines Verlassens und Zurücklassens der Welt.

Im Band 74 der *Gesamtausgabe* formuliert Heidegger in einem stichwortartigen Andeuten, was hier zu entfalten versucht wurde. Es heißt

dort: „Gespräch – kein fortlaufendes Reden; das Schweigen, das Überraschtwerden, das Unerwartete, das Unsägliche – und doch gerade in der *Sage* – das *Bleiben*.“ (Heidegger 2010, 111.) Das Schweigen in dessen Vielfalt, die hier als das Überraschtwerden, das Unerwartete, das Unsägliche angeführt wird, ist das Bleibende. So wie der Grund in seinem Gründen, wenngleich er sich im Gegründeten verbirgt, *bleibend* ein gründender Grund ist, so lässt auch der Ursprung ins Freie entspringen und gibt sich selbst in seinem Geben mit als Entspringen-lassender. Das bedeutet nun, dass das Schweigen die Rede nicht verlässt – und deshalb bemerken wir auch im Alltag, ob jemand etwas zu sagen hat: ob er von einer erfahrenen Sache spricht oder ob er über eine Sache spricht, also abstrakt, losgelöst von ihrem Anspruch.

90 Der Zug in die Stille erweist sich so als ein Zug in das, worin wir sind, er ist ein Zug in das In unseres In-der-Welt-seins. Heideggers Kehre und die Radikalisierung des Verständnisses des Schweigens als Ursprung der Sprache könnten dann verstanden werden als Einkehr in die Stille seiner selbst, d. h. in der Sprache von *Sein und Zeit*: in das Da unseres Daseins. Folgt man diesem Gedanken, so könnte man nun sagen: Stille ist kein Bestand, sondern ein Ereignis: Stille stillt. Sie ist nur, indem sie sich weggibt. Was gibt sie, wenn sie sich weggibt? Was hören wir, wenn wir uns vom Schweigen in eine Stille ziehen lassen? Hören wir dann Stille? Was sagt sie uns in ihrem Nicht-sagen? Sagt sie nichts? Doch was *sagt* sie uns, wenn sie uns nichts sagt? Können und sollen aber wir von diesem ihrem Nichts-sagen überhaupt noch sprechen?

3. Die Logik der Sighetik – das Schweigen erschweigen – das „mehr“-Sagen

3.1. Soll man über das Schweigen sprechen? Exkurs 1 über das „Über“

Ich möchte einen Schritt zurückgehen und versuchen, der Gefahr eines unmittelbaren Sprechens, das Fragwürdiges überhören könnte, zu begegnen. In seinen Vorträgen betitelt mit *Die Sprache* sagt Heidegger: „über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben“ (Heidegger 1985, 10). Über die Sprache sprechen meint: vorgängig aus ihr ein Objekt machen, über das gesprochen wird. Sprache wird dann benutzt, um über sie etwas zu sagen. Doch machen wir auf diesem geläufigen Weg eine

Erfahrung mit der Sprache? Bringen wir sie auf diesem Weg so zur Sprache, dass sie selbst spricht? Es ist gefährlich, über die Sprache zu sprechen, wir könnten im Sprechen über eine theoretische Konstruktion schaffen, die so zugänglich ist, dass wir sie für die Sprache selbst halten.

Über das Schweigen zu schreiben ist nach Heidegger also nicht so schlimm wie über die Sprache zu sprechen. Schreiben ist offenbar kein unmittelbares, sondern ein gebrochenes Verhältnis zum Schweigen. Schreiben benutzt das Schweigen nicht und wahrt eine Distanz zu ihm. Ist es vielleicht diese Ferne des Schreibens, welche die Nähe zum Schweigen nicht zerstört? Man sollte sich nicht zu früh zurücklehnen, heißt es doch in „Aus einem Gespräch von der Sprache“, einem fiktiven „Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, dass „das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlasst“ (Heidegger 1985, 144). Über das Schweigen zu sprechen, wie schlimm ist dies? Ist es nicht noch schlimmer, als über die Sprache zu sprechen? In GA 36/37 sagt Heidegger vorsichtig: „wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahr aus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht“ (Heidegger 2001, 107).

91

Diese Gefahr begleitet jedes Referat und jeden Text über das Schweigen. Was ist daran also gefährlich? Ist es das Wörtchen „über“? Über kann meinen: es setzt *hinüber* zum Schweigen. Es kann aber auch meinen: hinüber, über das Schweigen hinweg. Dann sucht es sehr wohl dem Schweigen nahe zu kommen, setzt dann aber zum Sprung an, der das Schweigen nicht mehr schweigen lässt, ihm so Gewalt antut und zur Objektivität i. S. einer Vergegenständlichung zwingt. Das „Über“ setzt das Schweigen dem Sprechen *gegen-über*, es setzt einen Gegen-Satz. Der Satz i. S. eines Sprunges hin zum Schweigen wird dann zu einem Satz i. S. eines Aussagesatzes. Das meint: Das, *worin* wir sind wird zu dem, worüber wir sprechen, wenn wir etwas über etwas sagen.

Sprache ermöglicht uns aber, nicht nur etwas über etwas, sondern auch etwas *von* etwas zu sagen. Aber wenn das Etwas, von dem wir etwas sagen, kein Etwas ist? Wenn es ein Nichts ist? Dann können wir vom Nichts nichts sagen. Aber wenn wir nichts *sagen*, *sagen* wir nichts, und dieses Sagen ist ein eigentümlich Zeigendes. Es zeigt zumindest dies, dass das Nichts des Nichts-sagens ein vielfältiges ist: Das Nicht des Nichts-sagens kann einen pejorativen

Sinn aufweisen, dessen Un-Sinn ein Fehlen anzeigt. Vielleicht kann aber sogar im Fehlen des Sinns etwas Seltsames weil Seltenes sich ereignen, dass uns dann ein Nichts gezeigt wird, und dieses Zeigen kann uns berühren, vielleicht sogar erschrecken. Das Erschrecken mag sogar eine der wenigen wesentlichen Weisen sein, wie wir einander dieses uns berührende Nichts zeigen können. Von diesem Nichts können wir aber nur dann sagen, wenn wir mit ihm eine Erfahrung gemacht haben. Das Sagen kann dann in etwas verweisen, worin wir sind und das dennoch verborgen ist.

92 Vielleicht ist dieses Nichts-sagen kein Sagen mehr, das etwas sagt, etwas aussagt i. S. eines Aussage-Satzes. Vielleicht ist es ein anderes Sagen, das zeigt, ohne das Gezeigte als Vorstellung vor sich zu haben. Ein Begreifen, dessen Begriffe begreifen, dass das Begriffene kein zu Begreifendes ist. Ein Sagen, das sich in Anspruch genommen erfährt, aber das, was uns anspricht, im Glücksfall hinzeigend aufzeigen kann. Ein Sagen, das auf etwas zeigen kann, in dessen Bezug wir stehen, aber dessen Bezug ein Entzug ist. Man könnte auch sagen: etwas Ungeheures im Geheuren, etwas Sprachloses im Gesprochenen, etwas Ungehörtes im Gehörten, etwas Unsagbares im Sagbaren. Ein eigentümliches „Un“, ein ziehendes Nichts.

Vielleicht wäre es besser, über das „Un“ und sein Nichten zu schweigen. Machen wir einen konkreten Versuch i. S. eines Praxistests zum Schweigen, so könnte aber sogleich auffallen: Über das Schweigen schweigen geht nicht. Heidegger wird vom Erschweigen sprechen, um dies zu sagen. Doch ist das Erschweigen leichter zu erlernen als das Sprechen? Wer immer versucht hat zu schweigen und das Schweigen zu erfahren, wird bemerkt haben, dass das Erschweigen nicht bewerkstelligt werden kann, vielleicht aber geübt, eingeübt, zugelassen. Können wir nur dann schweigen, wenn und so lange wir in diesem Zug stehen, der uns anspricht? Ist das Vermögen zu schweigen nicht eines, das wir – technisch formuliert – auf Knopfdruck aktivieren können? Hat es in dieser Hinsicht eine Analogie zu unserem Denken?

Bedenken wir also in dieser Weise das Problem des Sprechens über das Schweigen, so sollte der vorliegende Beitrag vielleicht einen anderen Titel haben, eine andere „Über“-Schrift: „Vom Schweigen“. Doch vom Schweigen zu sprechen wäre wiederum vermessen, denn es hieße aus dem Schweigen sprechen und das ursprünglich Erfahrene, d. h. die Erfahrung des Ursprungs

zur Sprache zu bringen. Doch in welcher Sprache? Welche Sprache entspricht dem Zuspruch und der Sprache des Schweigens? Wer von uns vermöchte dieses Entsprechen? Und wer von uns vermöchte dieses Entsprechen zu hören? Das Ungesagte eines Unhörbaren zu hören? Noch dazu im Rahmen einer Lehrveranstaltung? Denn eine Lehrveranstaltung lehrt, sie spricht über eine Sache. Aber vielleicht ereignet sich je und je, dass das Über für einen Augenblick auch *von* der Sprache spricht. Dass sich das Sprechen „Über“ als erblickt und angesprochen erfährt und hörend wird, so dass uns das Besprochene in seiner Abgründigkeit anblinzelt, um ein Wort aus Nietzsches Zarathustra aufzugreifen (vgl. Nietzsche 1980c, 20). Vielleicht gelingt ein Sprechen über, in dessen Gesprochenem Ungesprochenes gehütet, in ein *Von* zeigend gesprochen wird. Deshalb belasse ich den fragwürdigen Titel: „Über das Schweigen“.

3.2. *Worüber muss man schweigen? Exkurs 2 zu einem Satz Wittgensteins*

Die Frage könnte sich aufdrängen, ob dieses Nachdenken von und über die Sprache und die darin enthaltene Gefahr vielleicht doch überflüssig sein könnte, ein Luxus für gelangweilte Sprachakrobaten, weit weg von den Alltagsproblemen. Man könnte noch einmal Ferdinand Ebner zitieren, wenn er schreibt: „Wenn es so weitergeht mit Banken und Zeitungen, dann wird die Sprache dieser Menschheit eines Tages im Gelall eines Irrsinnigen enden. Aber Geld verdienen wird man trotzdem [...].“ (Ebner 1935, 258.) Aus ökonomischen Gründen muss man also nicht schweigen oder über das Schweigen nachdenken. Doch worüber *muss* man schweigen?

Ludwig Wittgenstein fasst seinen *Tractatus logico-philosophicus* in dem Satz zusammen: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein 1963, 7.) Über Wittgensteins Satz urteilt Adorno in seiner *Vorlesung über Negative Dialektik* sehr schnell: dies sei „der antiphilosophische Satz schlechthin“ (Adorno 2003, 112). Dem könnte jedoch nur dann zugestimmt werden, wenn Wittgensteins Schweigen ein bloßes Verstummen und Nichtreden meinen sollte. Doch: Ist dem so? Muss man vielleicht Wittgensteins Satz anders verstehen, vielleicht sogar als einen Satz i. S. eines Sprunges? Denn im Vorwort zu seinem Buch hält Wittgenstein fest, dass er nicht unser Denken beschränken, sondern „dem

Ausdruck der Gedanken“ (Wittgenstein 1963, 7) eine Grenze ziehen will. Damit ist aber gesagt, dass einem bestimmten überkommenen Verständnis von Sprache, nämlich dem eines Ausdrucks eines Inneren, Grenzen gezogen werden sollen.

Wittgenstein weist darauf hin, dass das Mystische sich uns „zeigt“ (vgl. Wittgenstein, 1963, 115, Satz 6.522): „Daß“ (Wittgenstein 1963, 114, Satz 6.44) die Welt ist und nicht wie sie ist ist das Mystische und d. h. Unsagbare. In all seiner Unsagbarkeit ist es aber nicht so sprachlos, dass es uns nicht ansprechen würde. Ein Sich-uns-zeigen oder ein Uns-ansprechen ist aber nur deshalb möglich, weil wir ihm in irgendeiner Weise entsprechen können und müssen: Wir stehen unter seinem Anspruch. Wie können wir ihm entsprechen? Sprechend? Hörend? Schweigend? Erschweigend?

94 Wenn Schweigen eine Weise dieses Entsprechens wäre, dann begründete sich das Müssen des Schweigenmüssens nicht bloß aus einem Verbot, das eine beschränkende Wissenschaftstheorie fordert, sondern aus dem Mystischen selbst. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob seine Unsagbarkeit in einem zu Wenig oder einem zu Viel des zu-Sagenden beruht. Sehr wohl aber ist unsere Frage, was Schweigen eigentlich ist, noch einmal radikaler zu stellen. Denn Wittgensteins Postulat, dass wir schweigen müssen, impliziert, dass wir schweigen können. Doch genau dies ist fraglich. Und zuvor noch müssten wir doch bestimmen können, was wir tun, wenn wir schweigen. Doch auch dies ist fraglich. Und selbst dann, wenn Adornos Unterstellung stimmen würde, dass sich Wittgenstein damit begnügt, dass wir aufhören zu reden, wäre auch dies schwer genug zu verstehen, denn das Nicht des verstummenden Nichtredens sagt uns nicht nichts, es verweist vielmehr in das Nicht als ein Unsagbares.

3.3. Heideggers Sighetik – eine Logik jenseits der Logik von Aussagesätzen

Im Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden aus dem Jahr 1953/54 lautet eine Passage:

-
- F Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?
 J Dies müsste das eigentliche Sagen sein ...
 F und das stete Vorspiel zum eigentlichen Gespräch *von* der Sprache bleiben. (Heidegger 1985, 144.)

Dieser Text ist geschrieben im Kontext der damals noch unveröffentlichten, erst 2020 unter dem Titel *Vigiliae und Notturmo* als Band 100 der *GA* erschienenen *Schwarzen Hefte* aus den Jahren 1952–1957. Dort heißt es:

Weil im Ereignis alles leicht ist [...], deshalb wird alles zuweilen schwer für den, der versucht, das Ereignis in die Sage des Ungesagten zu bergen; denn als sagender Sterblicher gerät er unversehens in das Aussagen, genügt sich in solchem Tun, wohnt nicht eigens im reinen Lassen, das er selber sagt. (Heidegger 2020, 280.)

Ein Widerspruch tut sich auf zwischen einem Sagen und einem Tun. Und das Rätselwort des „reinen Lassens“. Wir müssen über die Logik der Sighetik nachdenken.

95

3.3.1. Die Logik der Sighetik

Wir können Stille nur hören, weil uns Stille anspricht. Um ihren Anspruch hören und unser Angesprochensein erfahren zu können, bedarf es aber einer Einübung i. S. einer Sammlung, die Stille in ihrem Stillen still *sein* lässt: Stille braucht ein Vorliegenlassen, d. h. ein Sichansprechenlassen, somit ein Lassen als ein Tun, das zwar nichts bewirkt, aber den Bezug zu ihr vollbringt und austrägt. Für eine positive Bestimmung des Schweigens bedeutet dies, dass ihre Logik aus diesem Lassen eines hörenden Sichansprechenlassens verstanden werden kann.

Sighetik, wie Heidegger sie in den *Beiträgen* bestimmt, meint das Wesen dieser Logik (Heidegger 1989, 79): „Die Erschweigung ist die ‚Logik‘ der Philosophie, sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage fragt.“ (Heidegger 1989, 78.) Der Terminus Sighetik ist, wie Heidegger betont, „nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die ‚Logik‘

zu ersetzen“ (Heidegger 1989, 79). Sighetik ist daher keine Terminologie, die in einer Lehre kulminieren will, sondern ein leibhaftes Sich-sammeln: Die Logik der Sighetik will mit dem Schweigen eine Erfahrung machen.

Doch auch die Rede vom Machen der Erfahrung ist mehrdeutig, denn das Erfahren, um das es hier geht, meint Anderes als das, wovon unsere Alltagssprache spricht, wenn sie etwa von Berufserfahrung *etc.* spricht. Sie meint aber auch Anderes als das, wenn die Wissenschaft von einer wissenschaftlichen Erfahrung spricht. Denn das, wovon hier gesprochen werden soll, ist etwas, was sich uns gibt, indem es sich entzieht: Das Erfahrene der Erfahrung des Schweigens ist kein Gegenstand der Erfahrung. Es ist nicht ein Ich, das ein Etwas erfährt, worüber es dann sprechen könnte. Über die Stille vergegenständlichend zu sprechen hieße die Stille zu zerstören. Kann es überhaupt gelingen, Stille zu hüten, d. h. ihre Nähe zu erfahren, indem man sie in eine Ferne lässt? Wenn Heidegger vom Erfahren spricht, dann spricht er deshalb davon, sich berühren und sich betreffen, nicht zuletzt sich verwandeln zu lassen (vgl. Heidegger 1985, 149). Heideggers Charakterisierung seines eigenen Denkens als Weg und Bewegung entspricht diesem Erfahrungsbegriff.

96

Stille ist kein Zustand, sondern ein Geschehen. Dass die Stille stillt, ist dem vorstellenden Denken nichtssagend. Das erfahrende Denken hingegen wird zwar auch manches über die Stille sagen, doch sein Sagen nimmt sich zurück. In den *Beiträgen* spricht Heidegger immer wieder von der „Verhaltenheit“ als einer wesentlichen Grundstimmung.⁶ Zurücknehmen heißt: „mehr“ sagen als im Aussagen über etwas gesagt werden kann. Dieses Mehrsagen ist ein Denken, das in einer gewissen Weise gegen sich selbst denkt: Es ist ein nichtbegriffliches Begreifen, das zu begreifen sucht ohne zu fassen und festzustellen. Dieses „Mehr“-sagen ist arm in Hinblick auf ein verwertbares Wissen, doch erst in dieser Armut des Denkens können Dinge und Menschen ihren Objektcharakter verlieren und Geringes kann sichtbar werden, Einfaches in einem seltenen Glanz erstrahlen. Ein Feldweg kann Welt versammeln, eine Blume vermag zu blühen.

Die Bewegung dieses Denkens ist so eine Bewegung in eine Armut des Begriffs, denn es sagt die Selbigkeit des Selben ohne es identifizierend

6 Z. B.: Heidegger 1989, 15: Verhaltenheit als „die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung“.

dem Schema des Verstandenen unterzuordnen. Es ist ein Denken des Nichtidentischen, ohne allerdings das Nicht, also die Negation, dialektisch als Widerspruch festzuhalten. Ein solch negatives Denken kann als Tautologie bezeichnet werden: Es berührt sein Gedachtes, ohne es zu begreifen, wenn es das Stillen der Stille zu vernehmen sucht. Doch: Das Nicht des Nichtbegreifens – kann das überhaupt noch begriffen werden? Und haben wir, wenn wir vom Denken gegen das Denken sprechen, nicht etwas Wesentliches vergessen – unseren Leib? Wo ist er geblieben? Denn schließlich denkt nicht etwas in uns, sondern wir selbst denken. Ist er vielleicht im Erschweigen präsent?

3.3.2. Das Schweigen erschweigen

Aus der Tradition buddhistischen Denkens ist ein Koan als „Experiment“ überliefert in der Aufforderung, nur das Klatschen *einer* Hand zu hören. Wenn wir an dieser Aufgabe zerbrechen, dann kann auch unser gewohntes Denken zerbrechen, und wir vermöchten die Logik der Sigmantik, das Nicht des Nichtbegreifens, begreifen. Wir haben dann auch verstanden, dass ein Erschweigen mehr meint als ein Nichtreden: Erschweigen ist ein Moment der Armut des Denkens, eines tautologischen Mehrsagens, es öffnet sich dem Mehr als dem Anderen vorstellenden Denkens und Sprechens. In *Unterwegs zur Sprache* heißt es daher: „Die Sage lässt sich in keine Aussage einfangen. Sie verlangt von uns, die ereignende Be-wägung im Sprachwesen zu erschweigen, ohne vom Schweigen zu reden.“ (Heidegger 1985, 255.) Das Erfahren des Schweigens kann nicht erdacht i. S. von konstruiert, sondern nur erschwiegen werden. Damit findet der in *Sein und Zeit* formulierte methodische Schritt zurück der Phänomenologie seine Verwurzelung im Ereignisdenken. Es geht nunmehr nicht nur darum, nicht bloß über das Schweigen nicht zu sprechen, auch nicht nur *vom* Schweigen nicht zu sprechen, sondern sich in den Wurzelgrund des Aussagens selbst einzulassen, jenes Quellen der Quelle, von der Heidegger immer wieder spricht, wenn er den Ursprung von Sprache und Gespräch benennt (vgl., z. B., Heidegger 2002, 13).

Dieses sich dem quellenden Mehr Öffnen ist ein Satz nicht im Sinne eines Aussage-Satzes, sondern eines Sprunges: es ist das Tun eines Nichttuns. Erschweigen nennt die Verwandlung unseres zerstreuten Daseins und

Denkens in ein verschwiegenes. Spätestens jetzt dürfen wir nicht übersehen, dass im Mehr dieses Denkens auch unsere Leiblichkeit einbezogen ist, dass der Austrag des Bezugs zur Stille kein theoretischer oder gar eine intellektuelle Übung ist, sondern in unserem leibhaften In-der-Welt-sein und unseren Gebärden⁷ vollzogen wird: Wir *selbst* werden still. Wenn wir aber schweigend still werden und Stille erschweigen, werden wir dann nicht der Stille gleich? Werden wir dann nicht sogar dem Nichts gleich? In GA 100 gibt Heidegger einen fragmentarischen und dennoch aufschlussreichen Hinweis zum Verständnis der Erfahrung des Nichts des Erschweigens: „Verdunkeln – als Sagen ist: Erschweigen.“ (Heidegger 2020, 118.) Verdunkeln und Dunkel dürfen wir nicht mit der Finsternis verwechseln: Im Unterschied zu ihr lässt das Nichts des Dunkeln sehen, wie Heidegger etwa am Sternenhimmel begrifflich machen will. Lässt das Erschweigen etwas sehen? Gibt es etwas zu erfahren? Wohin springt unser Sprung? Wohin zieht uns die Stille? Was erschweigen wir?

98

3.3.3. Das Schweigen der Gelassenheit

Sind wir wieder dort, wo wir mit einem Gedanken aus dem Kapitel über den Gewissensruf begonnen haben? Heidegger spricht in *Sein und Zeit* davon, dass das „Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst“ zurückgerufen wird. In GA 100 spricht er wieder von einem Zurückgerufenwerden, vom Rückgang „der Sage in das hörende Ent-sagen, d. h. die Einkehr in die Stille“ (Heidegger 2020, 163). Sind wir mit Heidegger im Kreis gegangen oder haben wir das, was sich uns gezeigt hat, nicht verlassen, sondern uns im Umkreisen für seine Erfahrung geöffnet? Spricht Heidegger nicht nur von der Einkehr, sondern ist sein Denken ein Weg in diese Einkehr? Ist dieses Denken, um ein altes Wort aufzugreifen, das Denken eines Lebemeisters?

Heideggers Sprache verdichtet sich in dem Maß, als er dieses Moment des Schweigens, sich ent-sagend in die Stille ziehen zu lassen, zur Sprache zu bringen sucht. Lassen wir uns in die Stille ziehen, so können wir erfahren, dass Stille uns ein Freies eröffnet, uns selbst offen i. S. von präsent, also gegenwärtig

7 Zum Verständnis von Gebärde als Sprachphänomen vgl. Baur 2013.

sein lässt, und dass wir in ihr uns selbst gegeben werden: Dass das Nichts der Stille ein Nichts der Fülle ist. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld hat dies prägnant zur Sprache gebracht: „Die phänomenal-positive Erfahrung des Nichts lässt den Grund des Seins, des Selbst und der Welt erfahren. Ihr entspricht die Haltung der ‚Abgeschiedenheit‘, die weltweit alles in reiner Offenheit aus seinem unaussprechlichen Grunde heraus sein (anwesen) lässt.“ (Wucherer-Huldenfeld 2014, 51.)

In Heideggers sprachlicher Verdichtung wird das Erschweigen als das Erfahren dieses Zuges in ein hörendes Entsagen zu einer Erfahrung des Lassens und des Gelassenseins: So sagt Heidegger in GA 100: „*Ent-sagen* ist die Gelassenheit des Ant-wortes zum Geläut der Stille im Ereignis der Fuge.“ (Heidegger 2020, 243.) Und an einer anderen Stelle im selben Band: „Das echte Schweigen kommt aus der Gelassenheit zur Stille, beruht in deren Wesen, ist aus ihr be-wegt.“ (Heidegger 2020, 28.) Ist vielleicht das Sein-lassen der „Gelassenheit“ die tiefste Erfahrung des Schweigens, ist es die Erfahrung der Tiefe des Schweigens? D. h.: Ist im Stillen der Stille ein Gewähren und Gewährtsein vernehmbar, das unser Dasein in die Tiefe seiner selbst weitet? Ist im Nichts dieses nicht-Sagens eine Quelle erfahrbar, die in ihrem Quellen uns uns selber gibt? Ist so das „Unausdenkliche – der Brunnen des Denkens“ (Heidegger 2020, 255)?

99

Mit dem Begriff der Gelassenheit, der hier unvermittelt im Nachdenken über das Schweigen erscheint, wird uns erneut ein Rätselwort zugemutet, das den Denkweg Heideggers begleitet und in *Sein und Zeit* grundgelegt wird: So wie das Schweigen in eine Stille geleitet, die sich als ein Lassen erweist und in ein Gelassensein zeigt, so entfaltet die Fundamentalontologie den Gedanken, dass schon unser Alltag in seinem umsichtigen Tun und Handeln von einem vielfältigen Lassen getragen und das Wahrheits-Wesen des Daseins als Eingelassen-sein in das Offene des Offenbaren ek-sistiert (vgl. Vorlauffer 1994).

Schlussbemerkung

Ist aber unser Schweigen als antwortendes Entsagen der Stille, wie Heidegger sagt: „die gestillte Gelassenheit im unscheinbaren Vollbringen des schonenden Wohnens“ (Heidegger 2020, 31), birgt dann das Nicht des entsprechenden

Nichtsprechens und schonenden Nichttuns die Fülle eines Daseins, vielleicht sogar ein schonendes Wohnen i. S. eines zärtlichen⁸ In-der-Welt-seins? Müssten wir uns dann nicht mehr als Ich-Subjekte in der Gegnerschaft zu Anderen behaupten? Wäre damit eine radikale Weise eröffnet, dass die Erfahrung der Stille des Schweigens uns in einem tiefen Sinne die Möglichkeit erschließt, das Leben zu meistern, sich selbst zu bejahen, einander hörend zu begegnen?⁹

Mit diesen Fragen möchte ich meine torsohaften Überlegungen schließen, denn in der Übermacht des Fragwürdigen und Rätselhaften des Schweigens erwacht ein Satz aus Nietzsches *Genealogie*: „Für mich nämlich giebt es an dieser Stelle viel zu schweigen.“ (Nietzsche 1980d, 270.)

Bibliography | Bibliografija

Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Bd. 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1980. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Bd. 4.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2003. *Vorlesung über Negative Dialektik. Nachgelassene Schriften. Abt. IV. Bd. 16.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baur, Patrick. 2013. *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger.* Freiburg: Alber.

Derrida, Jacques. 1988. „Heideggers Schweigen.“ In *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, 157–162. Pfullingen: Neske.

Ebner, Ferdinand. 1935. *Wort und Liebe.* Regensburg: Ferdinand Pustet.

---. 1949. *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner.* Hrsg. von H. Jone. Wien: Herder.

Guanzini, Isabella. 2019. *Zärtlichkeit. Eine Philosophie der sanften Macht.* München: Beck.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit. GA 2.* Frankfurt am Main: Klostermann.

⁸ Vgl. dazu die Überlegungen von Isabella Guanzini (2019).

⁹ Zur psychotherapeutisch relevanten Bedeutung der Erfahrung von Stille und Schweigen für die seelische Entwicklung des Menschen vgl., u. a., Reck 2007.

---. 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1986. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2001. *Sein und Wahrheit*. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit. GA 36/37. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2002. *Was heißt Denken?* GA 8. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2010. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. GA 74. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2020. *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53–1957)*. GA 100. Frankfurt am Main: Klostermann.

Nietzsche, Friedrich. 1980a. *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1. München: dtv.

---. 1980b. *Die Fröhliche Wissenschaft*. KSA 3. München: dtv.

---. 1980c. *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. München: dtv.

---. 1980d. *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. München: dtv.

Reck, Hansjörg. 2007. „Zur Bedeutung des Zwiegesprächs und der Stille für die seelische Entwicklung des Menschen.“ *Daseinsanalyse* 23: 53–64.

Sembera, Richard. 2002. *Unterwegs zum Abend-Lande. Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.

Vorlauffer, Johannes. 1994. *Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit*. Wien: Passagen-Verlag.

Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 2014. *Philosophische Theologie im Umbruch. Zweiter Band: Wider den ungöttlichen Gott. Erster Halbband: Die Infragestellung Philosophischer Theologie durch Fideismus und Atheismus*. Wien: Böhlau.

„TENDENZ AUF MEHR LEBEN“

ARNOLD GEHLEN ALS PHILOSOPH

Cathrin NIELSEN

Bergische Universität Wuppertal, Lehrstuhl für Theoretische Philosophie
und Phänomenologie, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

nielsen@uni-wuppertal.de

“Tendency towards more life.” Arnold Gehlen as a Philosopher

Abstract

According to Arnold Gehlen, man is defined by a unique biological helplessness and can thus be considered as a perilous being with a “constitutive chance to fail.” Through the latter, the human being is forced *to assume a relation to itself*; however, not on the basis of a stable naturalty, but as the open nature as such. Within the nonfixed

and hence unlikely biology of man, reaching as far as the vegetative itself, lies a specific dignity—from it, the question arises how such a monstrous, formless, and fragile being is capable of survival. Gehlen's philosophy is distinguished by the circumstance that it incorporates the physical conditionality of man and thus demonstrates the necessity for biology to emerge from a sort of *positive negativity*. Yet, the focus of the present contribution is not primarily the hierarchy of accomplishments, with which man seeks to turn deficiency into the positivity of a quasi-animalistic certitude, but Gehlen's philosophical insight into the self-surpassing, the surplus of life that has, in nature, developed an extensive formal richness and that has, in man, begun to relate to itself. Such insights place Gehlen into the tradition of Plato's and, above all, Nietzsche's philosophical anthropology.

Keywords: Arnold Gehlen, philosophical anthropology, surplus, self-relation, Friedrich Nietzsche.

»Težnja po več življenja«. Arnold Gehlen kot filozof

104

Povzetek

Po Arnoldu Gehlenu človeka opredeljuje edinstvena biološka brezpomočnost, zato ga je mogoče dojeti kot tvegavo bitje s »konstitutivno možnostjo neuspeha«. Slednja človeka primora, da zavzame odnos do samega sebe, vendar ne na temelju trdne narave, temveč kot odprtost narave nasploh. Znotraj takšne neutrjene in neverjetne biologije, ki sega vse do vegetativnega, leži posebno dostojanstvo – z njo se pojavi vprašanje, kako je takšno pošastno, brezoblično in ranljivo bitje sploh sposobno preživetja. S predpostavljeno človekove fizične pogojenosti Gehlenova filozofija kaže, da biologija po nujnosti nastaja na podlagi nekakšne *pozitivne negativnosti*. Vendar se pričujoči prispevek ne osredotoča prvenstveno na hierarhijo dosežkov, s katerimi želi človek lastno pomanjkljivost pretvoriti v pozitivnost kvazi-živalske gotovosti, temveč na Gehlenov filozofski uvid v samo-preseganje življenja, kakršno je, znotraj narave, razgrnilo bogastvo oblik in kakršno se je, pri človeku, začelo nanašati samo nase. Tovrsten uvid Gehlena umešča v tradicijo Platonove in zlasti Nietzschejeve filozofske antropologije.

Ključne besede: Arnold Gehlen, filozofska antropologija, presežek, samo-odnos, Friedrich Nietzsche.

„Es sind Kräfte da in uns, welche stärker sind als alles, was formuliert werden kann am Menschen.“ (Nietzsche, *KSA 11*, 118.). Dieses Wort von Nietzsche könnte als Motto gelten, unter dem Arnold Gehlen seine anthropologischen Betrachtungen in der erstmals 1940 erschienenen Studie *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* versammelt. Und in der Tat scheint Nietzsche neben Schopenhauer¹ und Platon der hintergründige Ahnherr dieses Anthropobiologen und Kulturosoziologen zu sein, der, ursprünglich von Hegel herkommend, seine eigenen Arbeiten unter ausdrücklicher Enthaltung von der Metaphysik und einer daraus folgenden Einklammerung des Geistproblems formuliert und der dennoch so wenig einen einfachen Biologismus verfolgt, dass er schreiben kann, dass „in Wahrheit – ganz kraß ausgedrückt – der Mensch nicht vom Affen, sondern der Affe vom Menschen“ (106) abstammt.² Im Gegensatz zum Tier, dessen ganze Physis auf natürliche Weise in ein bestimmtes Milieu eingepasst ist, ist nämlich der Mensch von einer einzigartigen biologischen Mittellosigkeit und daher ein gefährdetes oder riskiertes Wesen, mit einer, wie Gehlen sagt, „konstitutionellen Chance, zu verunglücken“ (30). Sie erzwingt, dass sich der Mensch wesentlich *zu sich selbst verhalten muss*, und zwar nicht auf der Basis einer ansonsten feststehenden Natur, sondern als offene Natur schlechthin. In der so bis ins Vegetative hinein unfestgestellten und damit unwahrscheinlichen Biologie des Menschen liegt nach Gehlen seine eigentümliche ontologische Dignität, und aus ihr erwächst auch die Frage, wie ein so monströses, von sich her formloses und versehrbares Wesen überhaupt (über)lebensfähig ist.

105

Ich möchte im Folgenden versuchen, die konstitutionelle Offenheit des Menschen, die ihn von der (nicht gänzlichen, aber doch wesentlichen) Geschlossenheit des Tieres unterscheidet und als ein „Wesen der Zucht“

1 Auf Schopenhauer, den ich hier aus Komplexitätsgründen unberücksichtigt lasse, bezieht Gehlen sich ausdrücklich in Gehlen 1938. Er hebt hier dessen Errungenschaften vor allem auf anthropologischem Gebiet hervor sowie die Tatsache, dass Schopenhauer den Leib ins Zentrum seiner Philosophie stellt. Zugleich verwirft er die Schopenhauer'sche Metaphysik des Willens, was auch mit Blick auf seine Nietzsche-Rezeption von Bedeutung ist. Dies bedürfte jedoch einer eigenen Betrachtung.

2 Sämtliche nicht näher bezeichnete Seitenangaben im Fließtext beziehen sich auf die im Rahmen der *Gesamtausgabe* als Band 3.1 erschienene Ausgabe von *Der Mensch* (Gehlen 1940).

(30),³ wie Gehlen sagt, der Züchtung als ein In-Form-Kommen und In-Form-Bleiben bestimmt, herauszustellen. Mein Hauptaugenmerk liegt dabei weniger auf der Hierarchie von Leistungen, mit denen der Mensch seine Mängelbedingungen ins Positive einer quasi-tierischen Sicherheit wendet, als vielmehr auf Gehlens philosophischer Einsicht in den an die Grenzen der Rationalisierbarkeit führenden *Selbstüberschuss an Leben*,⁴ der sich in der Natur zu einem unglaublichen Formenreichtum ausdifferenziert, im Menschen jedoch beginnt, „zu sich selbst in ein Verhältnis zu treten“ (382). Mit dieser Einsicht steht er, wie ich zuletzt zeigen möchte, in der Tradition der philosophischen Anthropologie Platons und vor allem Nietzsches.

1.

106

Gehlen geht davon aus, dass im Menschen „ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur“ (9) vorliegt. Diese Einmaligkeit impliziert, dass außermenschliche, wie etwa der Dingwelt oder der Welt der Tiere entlehnte Kategorien seine Seinsweise grundsätzlich verfehlen. Sie verfehlen nicht nur eine Schicht der menschlichen Existenz, etwa eine, die durch einen dem empirischen Zugriff entzogenen Bereich der Freiheit oder des Geistes ausgezeichnet wäre, sondern sie gehen am Menschsein überhaupt vorbei. Die schlechthin „übertierische Struktur“ (16 f.) nicht nur des menschlichen Geistes, sondern bereits seines Leibes, mithin seiner psychisch-physischen Gesamtverfassung, ist nämlich im Wesentlichen durch Asubstanzialität und Negativität charakterisiert, wobei auch der in diesem Zusammenhang gelegentlich fallende, auf Herder zurückgehende Begriff des „Mängelwesens“ nur einen, so Gehlen, „transitorischen Wert“ hat, also „keinen ‚Substanzbegriff‘“ (16) darstellt. Die hinsichtlich irgendeiner fassbaren Substanz im Wesentlichen *negative* Ausgangsbasis seiner Anthropologie führt zu der paradoxalen Grundbestimmung, der Mensch sei *von Natur* ein Kulturwesen. Zu diesem Übergangs- oder Vollzugscharakter menschlichen Seins als Antwort auf seine prekäre Offenheit gehört auch, dass der Mensch sich überhaupt als deutungsbedürftig erfährt, so dass man zuletzt Gehlens

3 Vgl. hierzu kritisch Burghardt 2021.

4 Vgl. hierzu auch Delitz, Nungesser und Seyfert 2018.

anthropologische Forschungen selbst aus dieser paradoxalen Spannung verstehen muss.

Ähnlich wie Heidegger nach den sogenannten „Existenzialien“,⁵ ist Gehlen dabei auf der Suche nach Strukturmomenten, die der fundamentalen, die Seele und den Leib gleichermaßen umgreifenden Verfassungslosigkeit entspringen, und selbst wiederum die besondere Leibesbeschaffenheit und komplexe Innerlichkeit des Menschen zusammensehen, also, wie Gehlen sagt, „psychophysisch neutral“ (216) sind. Dabei bildet für ihn das sogenannte Prinzip der *Entlastung* den zentralen Schlüssel für das Strukturgesetz menschlicher Selbstorganisation. Es besagt, dass der Mensch, um seiner biologischen Ausgeliefertheit, dem Chaos der Reizüberflutung und den unendlichen Möglichkeiten ihrer Verarbeitung, eine bestimmte Lebensform abrufen zu können, sich von dem unmittelbaren Eindruck des Hier und Jetzt befreien und sein Verhalten in inkorporierten und vereindeutigten Bahnen gleichsam auf Dauer stellen muss. Den größten Teil dieser vor allem über das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Bewegung geleisteten Weltaneignung zu einem sachlich gefüllten Netz von Erfahrungen und darin vorgebildeten Handlungsabläufen, vollziehen wir dabei nach Gehlen in der frühesten Kindheit. Es sind somit unsere ersten, scheinbar vorrationalen und mehr oder weniger sprachlosen Jahre, die die Basis für alles weitere, „höhere“ Handeln bilden. Sie sind so etwas wie ein *transzendentaler Schacht*, ein in unsere Antriebe übergegangenes Apriori, aus dem wir zehren und das wir ebensowenig überwinden, wie jemals vollständig aufhellen können, und zwar deshalb, wie Gehlen sagt, „weil diese Lebensantriebe bestimmt sind, nach vorne gelebt und umgesetzt, nicht aber nach rückwärts abgefragt zu werden“ (417). Die elementare Notwendigkeit der tätigen, bereits im Moment der Geburt einsetzenden Durchstrukturierung findet ihren unmittelbaren Ausdruck bereits in den spezifischen Besonderheiten der menschlichen Physis, genauer in dem, was Gehlen die „Organprimitivismen“ oder die

107

5 Vgl. Heidegger 1927, 44: „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen.“ Zu Heidegger und Gehlen vgl. auch Nielsen 2015.

mangelnde Spezialisiertheit des Menschen in morphologischer Hinsicht nennt.

Als die unmittelbar sichtbare Außenseite der Plastizität des Menschen begreift Gehlen nämlich die Tatsache, dass, wie es in Anlehnung an Adolf Portman (vgl. 1956) heißt, das menschliche Neugeborene im Vergleich zur Ausgereiftheit des neugeborenen Tieres „eine Art ‚physiologischer‘, d. h. normalisierter Frühgeburt“ (45) darstellt. Nicht nur ist es von seinem ganzen Bewegungsapparat her in jeder Hinsicht richtungs- und orientierungslos, auch seine organische Mitgift scheint weit über die Geburt hinaus einen mehr oder weniger archaischen Habitus zu bewahren. Mit Hinweis auf die eher rudimentäre Ausdifferenziertheit der menschlichen Anatomie hält Gehlen fest, dass sich im Menschen offenbar eine Art Durchgangsstadium stabilisiert, das alle Primaten durchlaufen, das jedoch beim Tier noch während seines Heranreifens im Mutterleib durch eine je besondere, auf eine bestimmte Umwelt zugeschnittene Spezialisierung abgelöst wird, während der Mensch bei jener fötalen Grundausstattung stehenzubleiben scheint. Diese bis zu seinem Tode beibehaltene indifferente Physis wirft ihn bereits im Keim aus allen natürlichen Lebensbedingungen hinaus und verlangt von Anfang an eine gegenüber dem Tierreich gänzlich anders geartete Biologie.

Gehlen's Ausführungen zur Morphologie des Menschen sind aus natur- und auch aus humanwissenschaftlicher Sicht angreifbar und auch angegriffen worden.⁶ Entscheidend für seinen *philosophischen* Ansatz ist jedoch, dass er die physischen Gegebenheiten des Menschen einbezieht und deutlich macht, dass die Biologie bereits hier gewissermaßen von einer *positiven Negativität* auszugehen hat. Die menschliche Indifferenz stellt keine privative Form einer höheren Spezialisierung dar, sondern umgekehrt: Die tierischen Ausdifferenzierungen sind gleichsam entelechiale Formen, aus denen es kein Zurück gibt, während sich allein im Menschen aufgrund seiner Unfertigkeit die Möglichkeit der Höherentwicklung bewahrt. Damit widerspricht Gehlen der geläufigen Auffassung, die menschliche Ontogenese hebe alle phylogenetischen Stadien gleichsam in sich auf, und zwar, weil sie nicht erklären könne, wie aus geschlossenen Formen so etwas wie Weltoffenheit, philosophisch gedacht: aus

⁶ Vgl. hierzu, u. a., Karneth 1991.

einer *energeia* eine *dynamis* bzw. aus dem Ziel die Ziellosigkeit entspringen soll. Das Gehirn gilt Gehlen in diesem Zusammenhang nicht als ein in seiner hohen Komplexität summatives Organ; es ist vielmehr ein durch und durch „paradoxes Organ“, weil es „zusammen mit den Händen alle Spezialisierungen von Organen überflüssig“⁷ macht.

2.

Die Zeit, deren ein Kind bedarf, um die elementarsten Formen seiner Wahrnehmungs- und Handlungswelt aufzubauen, den freien Stand, die Koordination, die Zusammenarbeit von Auge, Tastsinn und Hand, also sein erstes, weitgehend vorsprachliches Lebensjahr, ist in dieser Hinsicht von fundamentaler Bedeutung. Im Kind differenzieren sich nicht (oder zumindest nicht nur) bereits angelegte Schemata aus, sondern es reift im sich vermittelnden Kontakt mit der Welt, das heißt mit dem Andrang einer den Säugling zunächst unterschiedslos überfallenden anderen Wirklichkeit. Die Offenheit der menschlichen Wahrnehmungsschemata und Bewegungsformen – man denke an den scheinbar unendlichen Grimassenreichtum des Säuglings, sein lustvolles Lautieren oder seinen Bewegungsdrang – ist also keineswegs ein einfacher Mangel, sondern auf die Auseinandersetzung mit dem gerichtet, was dem Kind begegnet, was sich in ihn einbildet und so zum Gerüst seines heranwachsenden Charakters wird. Die Wahrnehmungs- und Bewegungsformen sind deshalb bei Geburt in so hohem Grade unfertig, weil sie „von Grund auf durch selbstempfundene Bemühung verfügbar gemacht werden“ (151), das heißt, sich erst in der wechselseitigen Interpolation von Welt- und Selbstempfänglichkeit ausbilden. Für eine Trennung in eine Innen- und Außenwelt gibt dieses, sich erst allmählich auf einen intentional „verfugten“ Charakter hinordnende Werden keinen Anhalt. Der Mensch arbeitet sich vielmehr aktiv in die Welt hinein und bekommt zugleich sich selbst erst und nur über die Welt zu fassen. Gehlen zitiert in diesem Zusammenhang

109

7 Zit. nach Thies 2000, 51. Zu den über Hand, Auge und Sprache laufenden sensomotorischen Funktionen als Unterbau des Denkens und damit zu der Auffassung, wonach der Mensch nicht die Vollendung der Natur darstellt, sondern grundsätzlich aus ihr herausfällt, vgl. auch Leroi-Gourhan 1964/1965.

Nietzsche, der schreibt: „Das Bewußtsein – ganz äußerlich beginnend, als Coordination und Bewußtwerden der ‚Eindrücke‘ – [ist] anfänglich am weitesten entfernt vom biologischen Centrum des Individuums, aber ein Prozeß, der sich vertieft, verinnerlicht, jenem Centrum beständig annähert.“ (KSA 12, 294.) Der mühsame Prozess der *Individuierung*, der dem Tier durch seine „Ausschnittsbestimmtheit“ vorgegeben ist, hat demnach seinen Keim in der ursprünglich *dividualen Ausgesetztheit* des Menschen, das heißt seiner unmittelbaren Überantwortung an die schier unendlich möglichen Eindrücke, und der hier liegenden lebensnotwendigen Aufgabe ihrer tätigen Einverleibung und Koordination. Nietzsche kann deshalb fortfahren: „Der Mensch ist als Kind vom Thier am weitesten entfernt, sein Intellekt am menschlichsten“ (KSA 8, 336), nämlich „ursprünglich *altruistisch*“ (KSA 10, 334). Auf der anderen Seite schreiben sich die Eindrücke auch nicht einfach umstandslos in die Offenheit des Menschen ein; sie können ihrerseits nur bezogen auf die *Reflexivität* seiner Bewegungsstruktur zur Gegebenheit kommen.

110 Die „Intellektualität der Bewegungsstruktur“ (159), also die Tatsache einer konstitutionell gegebenen Bewegungsoffenheit, die sich im Zuge der Sacherfahrungen, die immer zugleich auch Selbsterfahrungen sind, richtungshaft ausdifferenziert und stabilisiert, nennt Gehlen „Handlungskreise“. Gemeint ist damit die eigentätige, vor allem im unauflösbaren Ineinanderspiel von Wahrnehmung und Bewegung sich vollziehende Versammlung der Welt auf „intim *gewordene* Zentren“ (149). Diese Intimisierung der zunächst ganz unterschiedslos andrängenden Welt in ihre sensomotorische, aber darin immer zugleich auch erkenntnismäßige Ansprechbarkeit geschieht dabei weder ausgehend von angeborenen ideellen Schemata noch von einer physiologisch gelenkten instrumentellen Bedürfnisstruktur, sondern wurzelt in einem zunächst ganz vorgegenständlichen, rein kommunikativen „*Selbstgefühl der eigenen Tätigkeit*“ (152): „Eine Bewegung ergreift sich an ihrer empfundenen Rückwirkung: sie wird gehemmt, gestoßen; gerade darin erfährt sie sich in ihrer Eigentümlichkeit, eine Sache ist in sie eingegangen.“ So ist es nicht die „abstrakte Rückempfindung“, die sie „weitertreibt“, sondern „die *Kommunikation* mit einem äußeren, in sie hineingenommenen Ding“ (154). Im Widerstand, der einen Bruch der potenziell unendlich über sich hinauschießenden Eigenbewegung darstellt, konturiert sich ein Stück greifbare

Welt, das den Reiz zur Fortsetzung der Bewegung gleichsam übernimmt und nun gezielt einsetzbar macht. Die Entwicklungsfähigkeit liegt darin, dass hier Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, Spontaneität und Rezeptivität, unauflösbar miteinander verbunden sind. Urgestalt dieser Kreisprozesse des sinnlich bewegten Umgangs ist nach Gehlen der *Rhythmus*, allerdings nicht die zyklische Rhythmik der Natur, sondern die offen ausschwingende, den Widerstand in sich hineinnehmende und von hier aus weitertreibende Bewegung: „Immer wird das Lebensgefühl durch die sinnlich zurückgegebene und rhythmisch sich fortsetzende Bewegung wie in tiefen Atemzügen sich immer neu wiedergegeben – im Erlebnis entfremdeter und doch intimer Selbsttätigkeit im Umgang.“ (165.)

Das „Lebensgefühl“ als der Puls der Weltaneignung fußt demnach in dem gleichursprünglich auf die Dimensionen des Selbst wie der Welt geöffneten, zunächst ganz vorbild- und das heißt *interesselosen* Umgang, so dass die Frage nach dem „zuerst“ des Innen oder Außen sich gar nicht stellt.⁸ Das Grundphänomen ist vielmehr das Sich-selbst-erleben des Innern, das sich nur dann deutlich wird, wenn es sich *zugleich* als gerichtete Bewegung fasst, das heißt im kommunikativen (intentionalen) Umgang. Die Aufgeschlossenheit unseres Inneren als solche bleibt dabei nach Gehlen ein völliges Geheimnis. Phänomenologisch könnte man sagen: Das Außen gibt es nur in seiner inneren Vergegenwärtigung, aber auch umgekehrt: Die innere Habe verweist notwendig auf einen Außenhalt. Beide werden erst in der sensomotorischen Einholung konkret, das heißt aneinander festgestellt. Die Vokabel Gehlens für jenen lebendigen Schnittpunkt lautet „entfremdete Intimität“ (192). Die Nähe des Menschen zu sich selbst, sein Beisichselbstsein, ist nur über den Umweg der Entfremdung möglich (ein Aufsatz Gehlens trägt den Titel „Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“; vgl. 1952), und doch weist die Tatsache dieses Entfremdungszwanges auf eine *tieferen, gleichsam „wilde“ Intimität des Lebensgefühls mit sich selbst*, die sich jeder Form der eindeutigen Veräußerung entzieht. Diese paradoxe Selbstbegegnung des Menschen erstreckt sich über

⁸ Gehlen zitiert hier aus Novalis' *Romantischen Noten*: „Die Vorstellung der Innen- und Außenwelt bilden sich parallel, fortschreitend – wie rechter und linker Fuß.“ (419.)

seine ganze Physis; sie beginnt nicht erst mit unseren geistigen Akten, sondern bereits und maßgeblich in den vitalen Zusammenhängen unserer Leiblichkeit: „Ich denke [...], daß es beim Menschen kein bewußtloses Dasein gibt, sondern nur ein bewußtlos gewordenes.“ (164.) Unsere Automatismen und Gewohnheiten sind in ihrem innersten, gleichwohl zugunsten komplexerer Verhaltensweisen abgedunkelten und so (quasi-natural) auf Dauer gestellten Kern ein irreduzibler Wirbel von höchstmöglicher Aufmerksamkeit, Widerstandserfahrung und Aneignung. Die Kategorie der *Entlastung* birgt mithin in ihrem Zentrum eine „Situations- und Aktionsbewältigung“ (270), und ist nur von hier aus angemessen zu verstehen.

112 Besonders wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang jener von Gehlen immer wieder hervorgehobene Charakter der zunächst ganz *bedürfnislosen* Weltoffenheit des Kindes, sein rein kommunikativer, das heißt lebendig-schöpferischer Sachumgang. Und zwar deshalb, weil er ein Korrektiv gegen die philosophisch vielleicht doch zu einfache Variante des pragmatischen Instrumentalismus oder Konstruktivismus darstellt, die die übliche erkenntnistheoretische Lesart des erstmals bei Protagoras ins Zentrum gestellten Mängelwesens Mensch darstellt. „Kommunikativ“ bedeutet: „nicht der vitale Nutzen [steht im Zentrum], sondern Lebendigkeit des Umgangs [...]“ (276). Die Welt begegnet dem Kind nicht primär als ein Objektfeld seiner Bedürfnisse, sondern als ein unendliches Überraschungsfeld, das es unweigerlich in eine ebenso lustvolle wie schmerzhaft Auseinandersetzung hineinzieht. Was Gehlen später in *Urmensch und Spätkultur* in Bezug auf den überfunktionalen und überrationalen Charakter der Institutionen sagt, dass sie nämlich keineswegs einfach Zweckgebilde darstellen, sondern als „stabilisierte Affektspannung“ (Gehlen 1950, 89) verstanden werden müssen, scheint mir in gleicher Weise für die frühkindliche Weltaneignung zu gelten. Auch sie ist in ihren ersten Grundzügen eine Art „Stabilisierung der Spannung durch eine Entscheidung zu dem, was sie verursachte“ (ibid., 88).⁹ Der philosophisch außerordentlich vieldeutige Sachverhalt einer solchen „stabilisierten Affektspannung“ erfordert nicht zuletzt den Versuch einer Neufassung der schwierigen von Gehlen ins Spiel gebrachten Termini etwa des

9 Vgl. Delitz 2011, 71–91.

„ideativen Bewußtseins“ (476), des „Ritus“ oder der „Nachahmung“ (*mimesis*) als „Prototypen“ der Institution. Ich denke, dass auch hier der Rückgriff auf Nietzsche einiges zu deren Ausbuchstabierung beitragen kann.

Die gleichermaßen schmerz- wie lustvollen, aus einem Ineinanderspiel von Wahrnehmung und Bewegung hervorgehenden Kreisprozesse bilden für Gehlen die „vitale Basis des Phänomens Seele“ (57) – wobei Seele hier nicht als die vor allem im Christentum vorbereitete Innerlichkeit der Neuzeit, sondern antik-platonisch als *psyche*, als auf eine innere Architektonik ausgerichtete, in sich jedoch zunächst ganz richtungslose *Lebendigkeit schlechthin* verstanden werden muss: „[D]ie *Selbsterschließung* oder Öffnung nach außen ist die Grundlage aller seelischen Regungen.“ Sie ist nichts anderes als „die sich selbst genießende gewissermaßen überschüssige Subjektivität, die einem Wesen eigen ist, das einen freien, nicht spezialisierten und umweltgeöffneten Antriebsüberschuß hat“ (225).

Auch der Sprachlaut gehört zunächst in die Klasse der „zurückempfundenen Bewegungen“ (49), und damit in den Übergang von der offenen zur kommunikativen und dann gezielt gerichteten Bewegung. Gehlen wendet sich mit dieser Verankerung der Sprache in den sensomotorischen Vollzügen gegen eine Auffassung, die das Sprechen vor allem intellektuell vom Erkennen bzw. modern von der Zeichensetzung her fasst. Als die erste Wurzel der Sprache bestimmt er dabei das „rein kommunikative, noch gedankenlose offene Leben des Lautes“. Das Kind äußert sich zunächst aus einem ganz ziellosen Antrieb, die Laute brechen ungebunden aus ihm heraus. Sein Lallen, Brabbeln und Juchzen sind immer mit einem Aufruhr des ganzen Körpers verbunden. Als verlauteter, hörbarer wandelt sich jeder Ausdruck zugleich zu einem zurückempfundenen *Eindruck*, die Bewegung wird also sinnlich zurückgegeben, sie erfährt, wie Gehlen mit Rekurs auf Wilhelm von Humboldt sagt, einen „Anklang“, dessen das Kind inne wird und das Gehörte unmittelbar wiedererzeugen lässt. In jedem ausgestoßenen Laut sammelt sich somit eine Art Vorgriff auf Erfüllung durch antwortende, aber durch die wiederholte Selbsttätigkeit bereits „*in das Bewußtsein intimer eigener Verfügung gezogen[e]*“ (162) Laute; er bekommt einen in sich, wenn auch zunächst nur im weitesten Sinne „gerichteten“ Charakter. Der erwartungsvollen Richtungshaftigkeit, die sich im Spiel von Laut und Rücklaut zu erkennen gibt, tritt als eine zweite Sprachwurzel der stets

vom *Staunen* über das Unvorhergesehene begleitete optische Eindruck zur Seite. Das über das Auge Andringende evoziert nämlich seinerseits den Drang, sich zu verlauten, das Interesse am Gesehenen hervorbrechen zu lassen – ein lustvolles und durch ein Feuerwerk explosiver Laute begleitetes „Anplappern“, das nach Gehlen nichts weniger als den „Urlaut“ und „Keimpunkt aller Sprachen“ (225) darstellt. Er gründet im unmittelbaren Zusammenstoß von Mensch und Welt; wo den Dingen keine Zeichen angeheftet, sondern sie „in unseren Umgang verwickelt, intim und zu Teilnehmern unseres Lebens werden“ (162). Auch hier erlebt sich das Kind (wie bei den oben besprochenen sensomotorischen Handlungen) in „entäußerter Lebendigkeit“, ohne jedoch „der Subjektivität entzogen zu werden“ (279).

114 Dem Chaos der Reizüberflutung entspricht somit auf der Innenseite des Menschen ein konstitutioneller Überschuss an lebendiger Antriebsenergie. In allem, was er tut, schöpft der Mensch aus einer fast grenzenlos über sich hinausdrängenden Kraft. Sie ist ein menschliches „apriori“ (62), das den Menschen bis zum Ende seines Lebens bis in seine Bedürfnisstruktur hinein antreibt, wie es ihn zugleich einem unablässigen Formierungszwang unterwirft: „Die *Orientierung des Begehrungslebens* ist eine allein menschliche Aufgabe, die aus dem Fehlen ‚auf Schienen gelegter‘ Instinkte folgt. [...] D. h. der Antriebsüberschuß des Menschen muß in Richtungen, Gliederungen, Unterordnungen und Ausschließungen organisiert werden“, und zwar nicht von außen, sondern an der selbsttätigen „Erfahrung und Deutung von Erlebnissituationen“, in denen „sich unsere Antriebe erinnern und faßlich werden können“ (246). Diesseits dieser Organisation, der aktiven Aneignung, Durchgliederung und „Auskristallisierung“ des gestaltlosen Antriebsdrucks“ bliebe das Leben als ein „ungeedeutetes und unerlöstes blindes Ganzes“ (406) bei sich stehen.

3.

Mit dieser Einsicht in einen alle Vernunftleistungen überragenden, ja ihnen selbst dunkel zugrundeliegenden chaotischen Lebensgrund des Menschen, der nicht von außen (meta-physisch), sondern *in sich selbst* die Notwendigkeit zur Form birgt, um sich selbst bewusst zu werden, steht Gehlen in einer Tradition philosophischer Anthropologie, die vor allem durch die

Namen Platon und Nietzsche gekennzeichnet ist. Ich möchte das an wenigen Hinweisen deutlich machen. Der späte Platon geht bekanntlich von einem dichotomen Seelenmodell aus: die Seele gilt als grundsätzlich zerrissen in einen vernünftig-begrenzenden, Gehlen würde sagen: orientierten, und einen orientierungslosen, „wie ein wildes Tier“ (Platon, *Legg.* VII, 791d f.) hin und her rasenden irrationalen Seelenteil. Platon vergleicht diesen, den vernünftigen quantitativ weit übertreffenden irrationalen Seelenteil mit dem ewig nachwachsenden Schlangenhaupt der Meduse, bei deren monströsem Anblick man erstarrt. Denn der hier hervorbrechenden, eigenartig indifferenten und wuchernden, dabei immer auf sich selbst zurückweisenden Energie ist ein Grundzug zu eigen, den Platon *pleonexia* nennt, das pure „Immer-mehr“ (*pleonazo* bedeutet so viel wie „überquellen“), das von sich her ohne jede Grenze ist und damit alle Individualität (als gewachsene, über den Moment gehobene, charakteristische Form) unterläuft und niederreißt. Erst die diesem blinden Immer-mehr entgegentretende Vernunft begrenzt und konkretisiert das Begehren,¹⁰ indem sie es durch ein übergeordnetes Interesse hemmt und damit aus der Jetztbewältigung herauszwingt und über den Moment hinaus ausrichtet. Im *Timaios* spricht Platon von der „Überredung“ (*peitho*), die der vernunftbegabte Teil der Seele gegenüber dem blinden Strudel der Kräfte auf sich nimmt, um sie für sich dienstbar zu machen und auf langfristige, das Ganze eines Lebens einbeziehende Ziele zu lenken. Um diese Überredungsleistung zu vollbringen, muss sich die Vernunft jedoch auf diese überschüssigen Kräfte einlassen und sie in einer beschränkten Form in sich aufnehmen. Es ist dieses, aus Antriebsüberschuss und vernünftiger Orientierung errichtete, nie endgültig „festgestellte“ Interessengefüge innerhalb der Seele selbst, das ihre Individualität bzw. ihren Charakter ausmacht. Jede Harmonie im Zusammenhang des Menschen birgt daher notwendig ein Moment der Gewalt in sich, das seine Individualität auf höherer Ebene herstellt, aber nur um den Preis einer gewaltsamen Ausrichtung seiner eigentlich überbordenden, sich vergessenden und alle Schranken niederreißenden Subjektivität.

115

Auch Nietzsche geht bekanntlich vom Leben als einer solchen „dunklen, treibenden, unersättlich sich selbst begehrenden Macht“ (*KSA I*, 269) aus:

¹⁰ Vgl. *Resp.* IV, 439d.

„Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, [...] denkt euch die Indifferenz selbst als Macht – wir *könntet* ihr gemäss dieser Indifferenz leben?“ (KSA 5, 21 f.) Erst die *Moral* als ein der Natur implizites „Stück Tyrannei gegen die ‚Natur‘“ verhilft dem maßlosen Strom des Lebens zu einer differenzierteren Vergegenwärtigung seiner selbst:

Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die „Natur“ in ihr ist es, welche [...] das Bedürfnis nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgaben pflanzt, – welche die *Verengung der Perspektive*, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt. „Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: *sonst* gehst du zu Grunde [...]“ – dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher [sich] an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier „Mensch“, an *den* Menschen [richtet]. (KSA 5, 108.)

116

In der berühmten zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* bezeichnet Nietzsche dieses in sich bedürftige Ineinander von unersättlicher Gier des Lebens nach sich selbst und seiner Begrenzung in einen Horizont mit dem Terminus der „plastischen Kraft“: einer Kraft nämlich, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen“ (KSA I, 251), und zwar nicht im Sinne des expansiven, sondern des sich selbsttätig ausrichtenden und darin in ein lebendiges Gefüge schließenden Wachstums.

Der auch von Gehlen an zentraler Stelle verwendete Begriff der Plastizität geht zurück auf das griechische Adjektiv *plastikos*, „zur Formung geeignet“. Für Gehlen bedeutet dynamische, auf Formung geöffnete Plastizität eben „diesen Zusammenhang von *selbstvermittelter* Auswahl, Architektonik [...] und Anpaßbarkeit [...], *im Gegensatz zu schon montierter Angepaßtheit*“ (190; Hervorhebung C. N.). Es geht also gerade nicht darum, die offene Antriebsenergie einfach einem konservativen Korsett zu unterwerfen, die *dynamis* einer ihr fremden *energeia*, sondern darum, zu erkennen, wie diese beiden „gegenläufigen Richtungen“ (400) des Antriebslebens, seine chaotische Offenheit und seine Hemmungsfähigkeit, zusammenspielen, und zwar so, dass

dabei ein die Anforderungen des Jetzt überdauernder Charakter herauskommt. Denn der „Charakter“, so Nietzsche, ist nichts als eine „über das Triebleben ausgegossene Vorstellung“, unter der „alle Äußerungen des Trieblebens ans Licht treten“ (KSA 7, 313) können.

Wie für Nietzsche ist auch für Gehlen das Moment der Bändigung und Ausrichtung im Antriebsüberschuss selbst angelegt: „[...] das Bedürfnis des Antriebslebens nach höherer Formierung ist selbst organisch oder ‚getrieben‘, und auch dies eine Teleologie des Überschusses der Antriebe“ (414). Er wendet sich damit sowohl gegen die Annahme, die Formierung sei gewissermaßen naturwidrig wie andererseits gegen die, es gebe im Menschen angeborene, inhaltlich fixierte und explizierbare Grundtriebe wie den Geschlechtstrieb, den nach Macht oder nach Nahrung, die den Menschen zuletzt doch bestimmten Schemata unterwerfen. Nach Gehlen ist vielmehr selbst die Bestimmtheit unserer *Bedürfnisse* bis in ihren innersten Nerv eine über die Außenwelt tätig vermittelte; sie treten für uns als inhaltlich konturierte und damit aus dem chronischen Drang erlöste erst über die Handlungen, denen sie nachwachsen, ans Licht. Der von einem unruhigen Drängen überwältigte Säugling ruft im Schreien nicht nach Nahrung; wird er gestillt, wird ihm ein ihm selbst noch nicht fassliches Bedürfnis erfüllt, ein Zusammenhang, der sich erst nach und nach in das Antriebsleben des Kindes einbildet und von hier in ein differenziertes Zielbewusstsein übergeht. Wir kennen am Menschen demnach nur ein „gezüchtetes Antriebsleben“ (415), dessen Zuchtmeister kein von außen kommender Demiurg ist, sondern der mit unseren ersten Lebensstunden beginnende osmotische Austausch mit der Welt, ihrer „Einverseelung“ (404) und Intimisierung mittels einer „*vitalen Idealität*“ (383), an deren aktiv erfahrenen Situationen unsere Bedürfnisse aufbrechen, unsere Antriebe besetzt werden, sich gegenseitig hemmen, mit einander in Konkurrenz treten, einander beweglich machen und höher treiben, und so zuletzt jenes in sich bewegliche Herrschaftsgefüge aus gezielten Bedürfnissen, Gewohnheiten, Rhythmen und Kraftzentren hervortreten zu lassen, welches man „Seele“ nennt. Wie Gehlen hervorhebt, hat so die Seele „eigentlich gar nicht den Charakter der ‚Subjektivität‘ [...], des Ich-haften, sondern den welthaften Wert möglicher Situationen, in denen ‚es drängt‘, sich zu verhalten“ (403). Diese eigentümliche Versammlung des Menschen in seinen Handlungen bzw.

seinem Verhalten ist dabei dennoch insofern nur bedingt *pragmatisch*, als ihr offener Boden nicht der instrumentelle Vorgriff, sondern jene uns in Fleisch und Blut übergegangene, aus unzähligen, nicht mehr einzeln hervorrufbaren Erlebnissen gewachsene „historische Reaktionsbasis“ darstellt, deren dunkle Gewissheiten somit „weitgehend Reflexe unserer Tribschicksale“ sind, eine „irrationale Konstante“ (362), gegen die alle Argumente und logischen Aktionen machtlos sind.

Der Antriebsüberschuss bleibt dabei auch in seinen vielfältigen Hemmungen und Besetztheiten bestehen als das, was uns immer wieder hinaustreibt in die vage Richtung eines, wie Gehlen vorsichtig sagt, „mehr an Leben“ (382). Dass es ihm also gegen den ersten Anschein mit dem Prinzip der Entlastung bzw. der Selbstfeststellung des Menschen in quasi-instinktiven Gewohnheiten nicht um so etwas wie Selbsterhaltung geht, sondern um das biologisch zutiefst paradoxe Verhalten, gerade von sich loszulassen und über sich hinauszugehen, zeigen zuletzt seine Überlegungen zur sogenannten „Urphantasie“ als der „vielleicht tiefste[n] Schicht“ überhaupt im Gesamtaufbau des menschlichen Charakters.

118 Die hier vorgelegten, stark von Nietzsche beeinflussten Überlegungen Gehlens sind sehr rätselhaft und stehen, wie er selbst betont, „an der Grenze der Denkbarkeit“ (378). Dennoch scheint mir, dass sie als das verborgene Zentrum der Gehlen'schen Anthropologie begriffen werden müssen.

4.

Den Ausgangspunkt nimmt Gehlen wiederum im Rückgriff auf die These von der in der menschlichen Physis bewahrten, im Gegensatz zur geschlossenen Lebendigkeit des Tieres *disharmonischen* Indifferenz, deren positive Seite eine Entwicklungspotenz, ja ein chronischer Entwicklungsdruck darstellt. Die Natur hat diese in einer ursprünglich offenen, unaufhaltsam über sich hinausdrängenden Chaotik wurzelnde Kraft über Hunderttausende von Jahren in Richtung einer Spezialisierung und Entfaltung „nach aufwärts“ getrieben und so gleichsam in einer Vielfalt von Formen stillgelegt, während sich die gestaltlose „Potenz des Lebens zu ‚mehr Leben‘“ (379) in der Tiefe der menschlichen Antriebsschicht ungebrochen erhält. Sie tritt hier in ein Verhältnis zu sich selbst, genauer: Sie tritt, gerade weil sie sich nicht in

Richtung der Instinkte zur Gestalt bringen kann, im Menschen „den Bereich seines Selbstvollzuges“ (380).

Entscheidend ist nun die Tatsache, dass wir den *Selbstvollzug* des Daseins, sein „Wie“, nicht objektivieren, das heißt, der bewussten Erkenntnis zugänglich machen können, und zwar ganz einfach deshalb, weil wir dieser Selbstvollzug *sind*.¹¹ Darauf weist auch Nietzsche, wenn er fragt, „ob nicht alles bewußte *Wollen*, alle *bewußten Zwecke*, alle *Werthschätzungen* vielleicht nur *Mittel* sind, mit denen etwas wesentlich *Verschiedenes erreicht werden soll*, als innerhalb des Bewußtseins es scheint“. All dies könnten „nur Mittel sein, vermöge deren wir etwas zu *leisten hätten*, was außerhalb unseres Bewußtseins liegt – – –“ (KSA 10, 654). Diese untergründige, nicht ins empirische Bewusstsein zu hebende Tendenz führt, so Gehlen, zu der Vorstellung einer „unbestimmten Verpflichtung“, die in einem notwendigen Bezug zu der Auffassung des Menschen als eines „nicht festgestellten Tiers“ steht. Nietzsche fasse diese „unbestimmte Verpflichtung“ in den für sich genommen dunklen Worten vom „Willen zur Macht“ oder vom „Übermenschen“, also letztlich in Symbolen, die sich darauf beziehen, dass „im ‚bloßen Existieren‘ [...] eine Leistung vollzogen werden“ muss, auf die es „unendlich ankommt“, und deren Gebot deswegen „wesentlich unerkennbar“ bleibe, „weil wir dieses Gebot *sind*“ (78).¹²

119

In allem, was der Mensch ist und tut, macht sich diese eigentümliche „Gesetzlichkeit in der Richtung auf ‚mehr Leben“ geltend. Weil der Mensch jedoch mit seinem Bewusstsein im Wesentlichen nach außen gewendet ist – wie angedeutet tritt er bereits in seinen ersten Lebensstunden in einen osmotischen Austausch mit der Welt und *veräußert* sich damit in einem Maße,

11 Gehlen befasst sich mit dem unsere „kybernetische“ Gegenwart auszeichnenden Versuch, diesen Vollzug selbst zu versachlichen, kritisch in *Die Seele im technischen Zeitalter* (Gehlen 1957/1972) sowie in Gehlen 1956: „[...] man bemüht sich erfolgreich um eine technische Kopie der abstrakten Gehirnarbeit als solcher, gleichgültig welchen Inhalts“ (Gehlen 1956, 287). Vgl. hierzu Nielsen 2015.

12 Zur Abgrenzung von einer Willensphilosophie im engeren Sinne, die ihm – wie die Lebensphilosophie überhaupt – stets suspekt blieb, verweist Gehlen hier auf eine Formulierung des „Problems des Lebendigen“ durch Theodor Ballauff: „Nicht das Sein als ‚Wille‘ wird hier sichtbar, sondern das Sein kommt in seiner Urstruktur in die eigene Sicht, nämlich die einer relativen Indeterminativität, die prinzipiell an ihm besteht und spezifisch am Rande der Natur hervortritt, und die gerade deshalb zum Vollzug ihrer selbst als Wille zwingt.“ (Zit. nach: Gehlen 1940, 78.)

das ihm jeden Rückgang zu den Quellen verschließt –, bleibt ihm eine bewusste Vorstellung dieser Gesetzlichkeit auf immer entzogen; sie macht sich allein als, wie auch Gehlen sagt, „Ahnung‘ einer unbestimmt tiefer Verwicklung“ in das bemerkbar, „worauf es im Lebensprozeß ankommt“ (381).

Um diese „tiefere“, in unseren normalen, nämlich gerichteten Lebensvollzügen undurchschaut bleibende „Verwicklung“ zu verstehen, greifen wir noch einmal auf eine Bemerkung aus dem späten Nachlass Nietzsches zurück. Es heißt dort:

[M]an kann die unterste und ursprünglichste Thätigkeit im Protoplasma nicht aus einem Willen zur Selbsterhaltung ableiten: denn es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde: und vor allem, es „erhält sich“ damit *nicht*, sondern *zerfällt* ... Der Trieb, der hier waltet, hat gerade dieses Sich-*nicht*-erhalten-wollen zu erklären: „Hunger“ ist schon eine Ausdeutung, nach ungleich complicirteren Organismen (– Hunger ist eine spezialisirte und spätere Form des Triebes, ein Ausdruck der Arbeittheilung, im Dienst eines darüber waltenden höheren Triebes). (KSA 13, 57 f.)

120

Inwiefern trägt diese Notiz Nietzsches zu der bei Gehlen als die vielleicht tiefste Schicht des menschlichen Daseins bezeichneten *Potenz-zu-„mehr-Leben“* bei? Zunächst hält auch Nietzsche die radikale, auch die „späteren“ Triebe Hunger und Fortpflanzung unterlaufende, „unsinnige“ Kraft jenes „untersten“ und „ursprünglichsten“ Triebes fest. Im Gegensatz zu der seit Darwin favorisierten Biologie der Nützlichkeit scheint jene „Unersättlichkeit“ vielmehr auf ihren eigenen Untergang zuzustreben; anstelle eines Willens zur Selbst-Erhaltung erkennen wir einen unheimlichen „Willen zum [bloßen] Vorwärts, zum Mehr“ (KSA 11, 247). Nach Gehlen hat Nietzsche mit dem dunklen Begriff des „Willens zur Macht“ eben „dieses X, das hinter der bewußten Zweckmäßigkeit [...] vollzogen wird“, zu nennen gesucht und es „rein formal als Steigerung, Ausbreitung der Macht“, als „abstraktes biologisches Mehr bezeichnet“ (382), ohne dieser Richtung irgendeinen inhaltlichen Sinn und Zweck zuzusprechen. Wie gezeigt, bricht dieses „biologische Mehr“ als die wilde, überschüssige, sich grenzenlos aussetzende Intimität des Lebensgefühls

mit sich selbst an den originär produktiven Momenten des menschlichen Daseins auf, wird jedoch bereits im Zuge der frühkindlichen Weltaneignung durch gerichtete und in ein hierarchisches Verhältnis zueinander tretende Triebe aufgefangen und in bestimmte Richtungen stillgelegt. Es bleibt nur eine rational schlechthin nicht einlösbare, weil in die verschlossene Apriorität unserer Anfänge zurückreichende „Ahnung“.

An dieser Stelle führt Gehlen den Begriff der „Urphantasie“ ein. Er deutet auf jene an den Bruchlinien unserer erwachsenen Welt aufbrechende, alles zweckgerichtete Tun dunkel unterlaufende Verpflichtung gegen diesen *Selbstüberschuss des Lebens*. Hier – „im Geschiebe des Traumes oder den Zeiten verdichteten vegetativen Lebens – in der Kindheit oder im Kontakt der Geschlechter, gerade da, wo die Kräfte werdenden Lebens sich anzeigen“ und wo das Leben „in sich die Tendenz zu einem Mehr an Formhöhe, an ‚Stromstärke‘ spürt“ (383) – hier bezieht sich das Leben nicht auf seine organische Geschlossenheit, sondern greift über seine Wirklichkeit hinaus in sein offenes Möglichssein. In dieser allein ihrer *dynamis*, ihrem Selbstgenuss verpflichteten *Subjektivität* erkennt Gehlen auch eine der maßgeblichen Quellen von Kunst und Religion, denen die Kategorien des Nutzens oder der Erhaltung der Art seit je her fremd waren, und in dieser „Zwecklosigkeit“ liegt auch der Nerv einer jeden lebendigen Kultur. Zugleich sollte klar sein, dass diese in der menschlichen Biologie sich eigentümlich selbst begegnende Tendenz, sich gerade *nicht* erhalten zu wollen, sondern sich in seinen innigsten Momenten gleichsam nach „vorne“ hin aufzugeben, sich, wie Nietzsche sagt, auf eine „unsinnige“ Art selbst zu überrollen, die konstitutionelle Gefahr und damit potenzielle „Unwahrscheinlichkeit“ des Menschen bedeutet. *Ihr* entspricht der manchmal fast übertrieben scheinende Nachdruck, mit dem Gehlen auf der mühsam errichteten Hierarchie und Zweckmäßigkeit menschlicher Leistungen und der Notwendigkeit ihrer Stabilisierung durch Außenhalte beharrt – und jene seinem ätzenden Spott aussetzt, die den dem Menschen auferlegten Zwang zur *conservatio*, zur *Bewahrung in irgendeiner Form* nicht als den tiefsten, aber ebenbürtigsten Gegenspieler seiner offenen Natur – oder Freiheit – zu begreifen vermögen.

Bibliography | Bibliografija

Burghardt, Daniel. 2020. „Von Mangel, Zucht und Führung. Über Arnold Gehlens Anthropologie, die Kritik der Kritischen Theorie und die Rezeption in der Neuen Rechten.“ *Paragrana* 29 (2): 37–49.

Delitz, Heike. 2011. *Arnold Gehlen. Klassiker der Wissenssoziologie. Bd. 14*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Delitz, Heike, Frithjof Nungesser und Robert Seyfert. 2018. „Soziologien des Lebens. Einführung.“ In dies. (Hrsg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, hrsg. von H. Delitz, F. Nungesser und R. Seyfert, 7–32. Bielefeld: transcript.

Ebke, Thomas, und Alexey Zhavoronkov (Hrsg.). 2018. *Nietzsche und die Anthropologie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 7*. Berlin und Boston: De Gruyter.

Fraser, Miriam, Sarah Kemper und Celia Lury. 2006. „Inventive Life. Approaches to the New Vitalism.“ *Theory, Culture & Society* 22 (1): 1–14.

122 Gehlen, Arnold. 1938. „Die Resultate Schopenhauers.“ In A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Bd. 4*, hrsg. v. K.-S. Rehberg, 25–49. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

---. 1940. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Gesamtausgabe Bd. 3*. 2 Teilbände. Hrsg. v. K.-S. Rehberg. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

---. 1950. „Über die Verstehbarkeit der Magie.“ In A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 79–92. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971.

---. 1952. „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung.“ In A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Bd. 4*, hrsg. v. K.-S. Rehberg, 366–379. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

---. 1956. „Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse.“ In A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen. Gesamtausgabe Bd. 6*, hrsg. v. K.-S. Rehberg, 285–297. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

---. 1957/1972. *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen. Gesamtausgabe Bd. 6*, hrsg. v. K.-S. Rehberg. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

Karneth, Rainer. 1991. *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*. Würzburg: Ergon.

Leroi-Gourhan, André. 1964/1965. *La geste et la parole. Bd. I: Technique et langage. Bd. II: La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.

Nielsen, Cathrin. 2011. „Der Basilisk. Über Heike Delitz' Einführung in das soziologische Werk Arnold Gehlens.“ *Literaturkritik.de*. <https://literaturkritik.de/id/16092>.

---. 2015. „Heidegger, Gehlen und die Kybernetik.“ In *Heidegger und die technische Welt. Heidegger-Jahrbuch 9*, hrsg. v. V. Cesarone, A. Denker, A. Hilt, Z. Radinkovic und H. Zaborowski, 157–170. Freiburg und München: Karl Alber.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin und New York: De Gruyter. Die Siglen der Bände:

- KSA 1 = „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ (= *Unzeitgemäße Betrachtungen II*).

- KSA 5 = *Jenseits von Gut und Böse*.

- KSA 7 = *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*.

- KSA 8 = *Nachgelassene Fragmente 1875–1879*.

- KSA 10 = *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*.

- KSA 11 = *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*.

- KSA 12 = *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*.

- KSA 13 = *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*.

Platon. 1990. *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch. Hrsg. von G. Eigler. Darmstadt: WBG. Die Siglen der Werke:

- *Legg.* = *Nomoi*. In Bd. 8/2.

- *Resp.* = *Politeia*. In Bd. 4.

Portmann, Adolf. 1956. *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Hamburg: Rowohlt.

Rehberg, Karl-Siegbert. 1986. „Arnold Gehlens Beitrag zur ‚Philosophischen Anthropologie‘. Einleitung in die Studienausgabe seiner Hauptwerke.“ In A. Gehlen, *Der Mensch*, I–XVII. 13. Aufl. Wiesbaden: Aula.

Schloßberger, Matthias. 1997. „Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie.“ *Nietzscheforschung* 4: 147–168.

Thies, Christian. 2000. *Gehlen zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

GESTURE AND LITURGICAL GESTURE

Virgilio CESARONE

D'Annunzio University of Chieti-Pescara, Department of Philosophical, Pedagogical, and Economic-Quantitative Sciences, 31 Via dei Vestini – Campus universitario, 66100 Chieti, Italy

virgilio.cesarone@unich.it

Abstract

The usual interpretations of gestuality presuppose that a gesture accompanies the expressive action, whereby it itself almost disappears, in order to make way for what the person gesturing wants to show as appertaining to his or her interiority. The intention of the present paper is to demonstrate how a gesture cannot be considered as something extraneous to thought, but belongs to the human posture in its being-in-the-world, and thus seamlessly gives rise to the manifestation of the self in the

symbolic framework of reference to a common meaningful horizon. The gestuality of liturgy serves as a particularly noteworthy example of such a phenomenological-hermeneutic interpretation of gesture.

Keywords: gesture, liturgy, Romano Guardini, play, symbolic field.

Gesta in liturgična gesta

Povzetek

Utečene interpretacije gestualnosti predpostavljajo, da gesta spremlja ekspresivno dejanje, pri čemer sama skoraj izgine, s tem ko osebi, ki jo izvršuje, omogoči, da to, kar predstavlja, pokaže kot pripadajoče njeni lastni notranjosti. Namen pričujočega prispevka je razgrniti, kako geste ne smemo dojeti kot nečesa zunanjega glede na misel, temveč ona sama spada k človekovi svetni pozicioniranosti, k njegovi biti-v-svetu, in potemtakem na samolasten način manifestira sebstvo znotraj simbolnega referenčnega okvira skupnega pomenskega horizonta. Gestualnost liturgije pri tem služi kot posebno tehten primer takšne fenomenološko-hermenevtične interpretacije geste.

126

Ključne besede: gesta, liturgija, Romano Guardini, igra, simbolno polje.

The intention of the little book *Gesture* (Cesarone and Bojanić 2023) was to interrogate gesture and gestuality, not by trying to describe purely its typologies, but to try to investigate and show the formal structure, and thus find an ontology of this phenomenon, of the gesture. I can say that I came, together with the colleague Petar Bojanić, to deal with this phenomenon within the horizon of an investigation of social acts starting with Adolf Reinach. As is well known, for Reinach, social acts are first and foremost linguistic acts, through which two people enter into a relationship marked by a promise, a command, a question, and even a prayer (Reinach 1989, 357). I believe that Reinach was surely influenced by the phenomenological meaning of “act” developed by his mentor, Edmund Husserl. However, for him, who was an expert in Roman law, the determinant “influence” had the significance of *actio* in the Latin language, where in the earliest Roman procedure this word was used in the expression *legis actio*, action of law, which indicated the manner of acting in court in accordance with the determined forms conforming to the law, characterized by strict oral and gestural formalism. The first question we tried to answer with the book is the following: in what way does the gesture have a relationship with the linguistic act, given that it is directed towards someone else?

127

The most usual interpretation of gesture is that it accompanies the expressive action, almost disappearing, in order to make way for what the person gesturing wants to show as appertaining to his or her interiority. The intention of our work went in the opposite direction, namely, we wanted to show how a gesture cannot be considered as something extraneous to thought, but belongs to the human posture in its being-in-the-world, and thus seamlessly gives rise to the manifestation of the self in the symbolic framework of reference to a common meaningful horizon. I will try to give an example of this phenomenological-hermeneutic interpretation through a reference to the gestuality of liturgy.

In *Der Geist der Liturgie* (1918), Romano Guardini, while dealing with the issue of “liturgical symbolism,” wonders how a believer could possibly find the gestures and movements—which constitute the holy liturgy—as significative in the relation between soul and God. Especially, if we consider that the Christian God is a spirit, whereas the spatial and temporal distribution of liturgy insists on a material allocation. Could one be surrendering to the bodily dimension, which would nevertheless betray, at least in part, the invitation to worship

God “in spirit and in truth”? Guardini’s answer to such a fatal question seeks the spiritualizing mitigation. It is necessary to reflect upon the modality, in which the self experiences the relation between soul and body. Indeed, there are those who believe that the self is determined by the spirit itself, which acts together, in a parallel form concerning the bodily sphere, but for which the two fields—the spiritual and the bodily—do not collaborate with each other. For sure, the spirit needs the body, yet only contingently, and the latter turns out to be not only uncollaborative, but, moreover, a hindrance and actually a contamination.

The soul strives to attain its goal—that is to say, truth, the moral impulse, God, and the divine—by purely spiritual means. [...] To them the physical is an alloy, an innate imperfection, of which they endeavor to rid themselves. (Guardini 1935, 32.)

128 Man, therefore, considers liturgical gestures and movements as inadequate expressions, allegories, sensitive forms when compared to the expressive richness of words or moral acts. If, instead, believers start from the assumption that the body is the external manifestation of what the soul experiences, every external action becomes something spiritual in itself. However, spirituality concerns not only the body of the believer, but also the “external” reality itself. Not only gestures and movements, but also clothing, social institutions, all that concerns reality. In truth, Guardini finds some slight defects in both attitudes when it comes to fully understanding liturgies, which, when carried out in a symbolic manner, require the taking into account of not only external influences, but also of differentiation and distance.

Indeed, both the symbolic act as well as its correct interpretation play a key role in liturgy. The essential connection is the one established between the internal spiritual dimension and the external expression, which does not become an arbitrary vehicle of meaning, but the essential embodiment of what one wants to express. Furthermore, the significance of the symbol needs to be universally accessible, and not the object of an exclusively individual understanding of an act. According to Guardini, the power of symbols is exerted, above all, in the various forms of touch, which express the inner world

of each of us at the moment when one's own life happens socially, exhibiting respect or courtesy. Within this group, one should also place religious gestures, which are combined with the gestures of the others within a community who experience the symbolism within them: kneeling, the joining of hands, bowing one's head, spreading one's arms, beating one's chest. These single gestures can be exchanged with other people; for instance, shaking hands as a sign of peace or of receiving a blessing. Basically, ritual actions are nothing other than a chain of symbolic gestures, whose meaning is not conveyed as a goal due to its innate sense, because, for Guardini, liturgy is playfulness. The rigid liturgical regulations, with their vestments, gestures, and movements, produce nothing but a form of playing in front of God, through which the believer expresses the life of his/her own soul in the presence of his/her Creator. Liturgy, like a work of art, only expresses itself; therefore, its task is to display the work of art that each believer represents:

The practice of the liturgy means that by the help of grace, under the guidance of the Church, we grow into living works of art before God, with no other aim or purpose than that of living and existing in His sight. (Guardini 1935, 71.)

129

In order to fully grasp the semantic range of "play," it is useful to mention the rich meaning of the German noun *Spiel* and of the verb *spielen*. The Grimm brothers' dictionary lists a series of meanings for the verb, among which only the first is connected to the Latin *ludere*, "playing," but which entails also spending time idling around or moving energetically, yet without a goal. A *Spieler* was, however, also the medieval juggler, hence the verb conveys a recreational activity, imitating human activity, and the instrumental representation of a musical piece to give pleasure to an audience.

These intuitions were gathered once more by Guardini in a small book, published a few years later, in which the catholic philosopher and theologian attempts to briefly investigate the Sacred Signs in the liturgical practice. Guardini's aim is to tackle the issue concerning the loss of impact in being with regards to contemporary man, who has come to lose contact with real life. Words and practices have lost their sense, that is to say, the essential

relation to the surrounding reality. This also happens within our religious life, in which words, such as “God,” “Christ,” and “Grace,” have no real hold on people’s souls anymore, like some actions also, such as bending one’s knees and opening the palms of one’s hands. Change needs to be encouraged through rekindled understanding, starting from the revival of the words we utter and the gestures we perform. However, we do not want to linger too long on purely liturgical elements—the sign of the cross, the beating of one’s chest, kneeling—, but would, rather, go back to what Guardini writes about hands. While the face is considered to be the mirror of the soul, can the same be said of hands? The movement of one’s hands often appears more expressive than any word spoken, coming second only to the face in terms of spirituality. Palms are opened as the beginning of an invocation, closed in contrition, or put together in a meditating prayer. All these gestures display what the soul means (cf. Guardini 1933, 13–16).

130 However, if monks wish to spend their own lives in one entire and incessant liturgy, can we interpret life according to the rule, that is, the entire life of a monk, as one single continuous gesture? Giorgio Agamben underlines how cenobitic life is to be understood from the viewpoint of its temporal articulation, following St. Paul’s recommendation (1 Cor. 10: 31), as a sequence in the divine office of prayer, understood not only in the liturgical sense, but also as work (cf. Agamben 2013, 40–41). Already St. Benedict of Nursia invited the cellarer, the administrative officer of the abbey, to take care of work tools as he would of the objects on the altar: “Let him regard all the utensils of the monastery and its whole property as if they were the sacred vessels of the altar.” (*St. Benedict’s Rule*.) Needless to say, Agamben’s contrasting of the cenobitic form of life and the sacramental office of the Church cannot be discussed here. However, life according to the monastic rule, with its set of liturgical and non-liturgical gestures, should be seen as the very form shaping the monks’ lives. The gestures they perform daily not only express an internal spirituality, as Guardini made clear, but also design the *habitus*, which is what makes someone a monk. “As *meditatio* renders *lectio* potentially uninterrupted, so every gesture of the monk, all the humblest manual activities become a spiritual work and acquire the liturgical status of an *opus Dei*.” (Agamben 2013, 43.) It should be emphasized that *meditatio* does not stand for modern meditation as we

understand it today, but rather for the internal repetition of what has been enunciated by *lectio*, that is, what has been read out loud. The difference is clear, when we compare this with what Guardini specified in his descriptions, which start from a distinction between ordinary life and the sacramental office of the Church. The cenobitic life, aimed at transforming life into liturgy and liturgy into life, pursues the wholeness of monastic life, which renders each gesture a moment in the uninterrupted liturgy. However, referring to Guardini, nonetheless enriches our investigation with a new perspective on the meaning of signs in primitive populations: sacred signs as liturgical gestures should be understood as part of playing, which involves the participants in the ritual that has no aim other than playing itself. With these considerations in mind, we move on to the final part of our investigation.

Gestures, as previously suggested, cannot be understood as the external expression of interiority, which experiences the meaning of thinking always in the fullness of its presence. Instead, a gesture is something that visibly connects thinking to the finite body of those who are thinking, in a way that thinking occurs with the hand and thanks to the hand. Thinking, that is, *lógos*, is, therefore, not something abstract, but is given as a gesture, as an action: “In the beginning was the Deed!” (Goethe 1909, 903.) An action, which is carried out, however, within a symbolic and *spielerisch* framework, where the *Spiel* has nothing to do with the recreational. On some of the important pages, worth mentioning here, Johan Huizinga showed to what extent the religious symbolic play is at the source of culture and thought. Although upholding the characterization of human beings as separate from the genus shared with animals—an aspect that this inquiry has implicitly tried to refute—, Huizinga starts from the key statement: play does not wait for culture; on the contrary, as pertaining to the inter-human context, it is the field of all cultural creation (cf. Huizinga 1949, 4). Translated into the context of the present inquiry, one could say that gestures should not be experienced and interpreted as the expression of an inter-human meaning within cultural paradigms, inasmuch as they are the field itself, upon which culture is structured.

The merit of Heidegger’s investigation of signs, as carried out in *Sein und Zeit*, consists of showing how signs should be understood within the context of the world-meaning, in which they arise. Accordingly, it is not possible to

consider in the same way the flashing light of a car's indicator and the shamanic gestures within a ritual. If a formalization is desired, then it should not pursue a neutralization based on subjectivist categories, but should rather be informed by what he himself used to call, in the period devoted to the phenomenology of religious life, *Sachlogik*, namely, the form of logic internal to the questioning, aimed at preserving the specificity of the phenomenon. Is there a *Logik*, though, that can be said to be the source of this *Sachlogik*? Is it possible to identify an integral logos, to which all the manifold gestural givenness can be referred?

132 This is the point where original playing can be designated as a field, and no longer as an action. I prefer to use the word *field*, because “field”—*campo* in Italian—is connected to the Latin word *càpere*, and is, hence, to be understood as the place, which is able to contain in great abundance (harvest and animals). This meaning should become clearer in what follows, but I have to, first and foremost, declare the important influence of a great contribution to the topic of symbols, namely, the work of Carlo Sini and what he called *grafema*, mainly in reference to Peirce's pragmatism (cf. Sini 1991, 185). To some extent what is pursued here is a hermeneutic logic of life, showing how the source of all empirical gestures, be it the cave wall paintings in the Ardèche or the referee's red card for a football player, is a preliminary field, making a particular action possible that can be different and distinct according to divergent cultural contexts. This field is that of symbolic gestures, where, by gestures, one should understand not the precise and empirical movement, but the gestural comportment, the attitude, the posture of hands and thinking together, in short, the posture of the living body when faced with the varied and complex manifestation of the world. What can be here only hinted at, but would certainly desire a thorough investigation in potential subsequent contributions, is the understanding of gestures as original being-here of the human in the world. Gestures, then, should be seen as integral and non-deducible, fluid and responsive, but, most of all, as symbolic forms of comportment.

The integrality of gestures is determined by their “physical and spiritual” operativity, that is to say, by the lack of separation between the act and the decision, between the execution of an act and its planning. Through original gestures and the opening of this field of possibility, exhibited from time to time in each empirical gesture, human beings become as such, transforming

themselves into the gesture through its protean metamorphosis. Gestures are non-deducible, because they establish the very identity of human beings by virtue of their occurrence, which in turn triggers further events. Furthermore, their non-deducibility could be seen as the inability of thinking, understood in the integral sense, to recognize its own origin, as was hinted at by Heidegger in a section of *Das Ereignis*:

The questioning of the history of beyng opens to the human being the open realm of the resonating consonance of the conjuncture of the event. This questioning follows the seams of the conjuncture; questioning, by speaking out, fits into the junction. But why do we speak here of questioning? Because thinking, in its essential relation to the truth of beyng, constantly remains in ignorance of the beginning inasmuch as thinking is never displaced into the beginning, although at the same time it indeed knows the beginning and only the beginning, since thinking follows into the event the junction (appropriated out of the beginning) of the twisting free of beyng. This knowing and yet non-knowing, which can provide no information because otherwise it would abandon the twisting free of beyng, must remain in the experience of the event. This experience maintains the relation to the dignity (inceptuality) of beyng, a dignity which has for thinking the basic character of questionability. (Heidegger 2013, §271, 215.)¹

133

Original gestures happen in a fluid manner, whereby fluidity is understood as the need to come to “terms” with what the world lets emerge from time to time in its phenomenal givenness, which appears and hides according to the era. Said fluidity is, therefore, typical of the very historicity of the occurrence of gestures, which can only be formally identified, while we try to avoid all universalizing and presentifying fixity. Furthermore, gestures always occur as being responsive, namely in subordination.

¹ Cf. also the German original: Heidegger 2009, 249. A remarkable description of this non-deductibility, which unfortunately we cannot make explicit here, is also found in the concept of inscrutability, *Unergründlichkeit*, of the existential situation as outlined by Hans Lipps (cf. Lipps 1978, 24).

Establishing a field can be given in response to what the world presents from time to time, from the absolutism of reality, as mentioned by Blumenberg, to the relation between sovereignty and exception, as stated by Schmitt. Of course, the cabinetmaker needs to know the peculiarities of each type of wood, in order to make a good chest; however, it is the collocation of the chest, which accounts for the answer triggered by its creation. Yet, there is another element, which reunites these four definitions and brings them together: gestures are established within a symbolic field. Clearly, the adjective “symbolic” here does not refer to the field of aesthetic experience, but rather recalls the meaning of the Greek verb *symballein*, which in its active form means “throwing together,” “putting together,” the movement “symbolized” by the *tessera hospitalis*. Original gestures are, then, the opening of the field, where the element of the giving-itself of the world is joined together with the human response. The Greek verb also refers to the confluence of two rivers, and this is another figurative sense, which can account for what this inquiry tries to suggest.

134 In conclusion, we can say that the original symbolic gesture is what puts the body to work at the moment, in which its presence is reunited with what it experiences of the world. In this sense, the cave wall paintings as well as the linguistic gestures are distinct elements of one unitary gesture that the properly living body brings into being in its being-in-the-world.

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trans. by A. Kotsko. Stanford: Stanford University Press.

Cesarone, Virgilio, and Petar Bojanić. 2023. *Gesture*. Milano: Mimesis International.

Goethe, Johann Wolfgang. 1909. *Faust. Part I*. The Harvard Classics.

Guardini, Romano. 1933. *Von heiligen Zeichen*. Mainz: M. Grünewald.

---. 1935. *The Spirit of the Liturgy*. Trans. by A. Lane. New York: Sheed & Ward. [German original: *Vom Geist der Liturgie*; 1918.]

Heidegger, Martin. 2009. *Das Ereignis (1941/42)*. *Gesamtausgabe 71*. Ed. by W.-F. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann. [English translation:

2013. *The Event*. Trans. by R. Rojcewicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.]

Huizinga, Johann. 1949. *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*. London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan.

Lipps, Hans. 1978. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Werke II*. Frankfurt a. M: Klostermann.

Reinach, Adolf. 1989. "Nichtsoziale und soziale Akte." In A. Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Vol. 1*, ed. by K. Schuhmann and B. Smith, 355–363. München, Hamden, Wien: Philosophia Verlag.

Sini, Carlo. 1991. *Il simbolo e l'uomo*. Milano: E.G.E.A.

St. Benedict's Rule for Monasteries. Trans. by L. J. Doyle. <https://gutenberg.org/cache/epub/50040/pg50040-images.html>. Accessed: November 23, 2023.

NARCIS BREZ NARCIZMA

Mario KOPIC

Od gaja 8, 20000 Dubrovnik, Hrvaška

mario.kopic@libero.it

Povzetek

Mit o Narcisu velja za zgodbo o kazni, ki jo naslovni junak prejme, ker se zaljubi sam vase. Z upoštevanjem interpretacij mita o Narcisu pri Ovidu, Freudu, Lacanu, Dalíju, Blanchotu, Girardu, Kofmanovi in Nancyju, avtor skuša pokazati, da je takšna interpretacija, četudi nam nekaj pove o izvoru mita samem, napačna. Mit o Narcisu ne govori o obsedenosti s sabo, saj Narcis, za razliko današnjih narcisistov, ne prepozna samega sebe v ogledalu in ne ve, da gleda samega sebe. Vidi obraz, ki

se mu zdi prelep, tako lep, da si ga strastno želi in se bo v njem končno tudi izgubil. Vidi tujca.

Ključne besede: Narcis, narcizem, psihoanaliza, zrcalni stadij, Salvador Dalí, Ovid.

Narcissus without Narcissism

The myth of Narcissus is commonly believed to be about the punishment the title character received for being in love with himself. Taking into consideration the interpretations of the myth of Narcissus in Ovid, Freud, Lacan, Dalí, Blanchot, Girard, Kofman, and Nancy, the author shows that this interpretation is wrong, even if it does tell us something about the origins of the myth. The myth of Narcissus is not about self-obsession, because Narcissus, unlike today's narcissists, does not recognize himself in the mirror and does not know that he is looking at himself. He sees this face that he finds beautiful, this face of such beauty that he passionately desires it and will ultimately lose himself in it. What he sees is a stranger.

138 *Keywords:* Narcissus, narcissism, psychoanalysis, mirror stage, Salvador Dalí, Ovidius.

Po svojih prvih delih, večinoma psihiatričnih raziskavah, posvečenih paranoji, je Jacques Lacan v teoretično psihoanalizo pravzaprav zares vstopil šele s svojim predavanjem na XIV. kongresu Mednarodnega psihoanalitičnega združenja (IPA) v Marienbadu leta 1936, kjer je predstavil nov pojem, *zrcalni stadij* (*le stade du miroir*).¹ Tako je tudi prispevek, ki ga je Lacan pod naslovom »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza« (»Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je«) predstavil udeležencem XVI. kongresa Mednarodnega psihoanalitičnega združenja trinajst let kasneje v Zürichu,² pomemben tako za sam Lacanov razvoj³ kot za umestitev strukture, ki premišlja združitev zrcala in nezavednega.⁴

Predlagani Lacanov pojem *zrcalni stadij* se na naša na funkcioniranje dvojne podobe. Ko se otrok med šestim in osemnajstim mesecem, ko še ne govori (*infans* po latinsko, torej tisti, ki ne govori), prvič zagleda v zrcalu, še ne ve, ali je soočen z lastno podobo, a mu ona kljub temu omogoča, da zasluži enotnost (celovitost) svojega telesa in tako prežene (vendar dejansko nikoli do konca)

1 To je bil sicer Lacanov poraz. Tega 3. avgusta 1936 v Marienbadu, kjer je Avstrija na dosegu roke, ni govoril več kot deset minut, saj ga je, očitno brezobzirno, prekinil predsedujoči seansi, Ernest Jones. Besedilo govora »The Looking-Glass Phase« je zatem izginilo. Takrat že zelo ostareli Freud je bil na kongresu prisoten, a Lacanovega referata ni slišal. Potem je Lacan odpotoval v Berlin na 11. olimpijske igre. Triumf nacizma se mu gabi. Za to in druge biografske podrobnosti glej Roudinesco 2009.

2 Glej Lacan 1966.

3 O periodizaciji Lacanove misli glej Dolar 1983.

4 »Ta razvoj je doživet kot nekakšna časovna dialektika, ki odločilno projicira oblikovanje individua v zgodovino. *Zrcalni stadij* je drama, katere notranji vzgib [poussé] vodi od nezadostnosti k anticipaciji – drama, ki subjektu, ki se je ujel v past prostorske identifikacije, snuje [machine] celo vrsto fantazem, ki se raztezajo od razkosane podobe telesa do neke določne oblike njegove celovitosti, ki jo bom poimenoval ortopedična oblika; in, končno, do privzeta oklepa neke odtujujoče identitete, ki bo s svojo trdno strukturo zaznamovala subjektov celotni mentalni razvoj. Pretrganje zaprtega kroga *Innenwelt* [notranjega sveta] in *Umwelt* [okolnega sveta] tako porodi neizčrpno kvadrato verifikacij jaza [moi].« (Lacan 1966, 97. [Slov. prev. nav. po: Jacques Lacan, *Spisi*, prev. T. Erzar *et al.*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 40. Vstavki so avtorjevi. *Op. prev.*]) Provokativno razpravo o pojmu zrcalnega stadija ponuja knjiga: Le Gaufey 1997. Lacan sam je trideset let po predstavitvi zrcalnega stadija o njem dejal, da je »metlica [balayette], s katero je vstopil v psihoanalizo« (seminar z naslovom *Lacte psychanalytique, 1967–1968*, 10. januar 1968). Ergo, zrcalni stadij je teoretična metlica, ki od leta 1936 služi za čiščenje psihoanalitičnega stanovanja.

fantazme o razkosanem, razdeljenem telesu, torej telesu v fragmentih (*corps morcelé*). Takšna dvojna podoba, kjer sta človeški obraz in telo sestavljena iz fragmentov in obenem enotna, se udejanja kot *imago*, kot zrcalna podoba (*image spéculaire*), kot neprestano utripanje enotnosti in razkosanosti (necelovitosti). Zrcalna podoba, če že dopušča zavest o edinstvenosti lastnega telesa, obenem vrača tistega, ki se zrcali, na arhaično stopnjo fantazme o razkosanem telesu. »Zrcalni stadij« je dejansko odnos subjekta do njegove zrcalne podobe, odnos, ki je zaznamovan s smrtjo, saj se subjekt identificira z nekim bitjem, ki ni on sam. Po Lacanu lahko zrcalna podoba potemtakem razumemo kot določen *Gestalt* (lik, oblika), dobro poznan iz geštalt psihologije (*Gestaltpsychologie*).⁵ Dvojna podoba je nosilka fantazme o razkosavanju in poenotenju, kjer reverzibilnost procesa med enim in drugim zagotavlja opazovanje temeljne strukture *Gestalt*-a. Pri tem je nemogoče spregledati določeno meglico, ki obdaja Lacanov inavguralni pojem.

140

Lacanovo odkritje zrcalnega stadija bi namreč lahko spominjalo na njegovo sodelovanje s francoskimi nadrealisti tridesetih let dvajsetega stoletja, še posebej s slikarji. Na tovrstna, sicer malo znana družjenja in neizbežno možne medosebne vplive je prvi opozoril raziskovalec nadrealizma Sarane Alexandrian v knjigi *Nadrealizem in sanje*.⁶ Pri tem tudi ne gre pozabiti na navdušenje nadrealistov, zlasti Bretona, nad Freudovim delom⁷ in na vprašanje vloge tega navdušenja v Lacanovi psihoanalitični iniciaciji.⁸ Če poznamo Lacanove prve spise o paranoji, je dovolj, da se spomnimo misel Salvadorja Dalíja, izumitelja »kritično-paranoične metode« (*la méthode paranoïaque-critique*).⁹ Zdi se,

5 Na kratko povedano: po mnenju pripadnikov *Gestalt*-psihologije ali psihologije lika (Wertheimer, Koffka, Köhler, Bühler) vse dražljaje iz zunanjega sveta sprejemamo a priori kot trdno organizirane celote. Elementov ne sestavljamo naknadno v celoto, temveč psihične pojave glede na določena, človeku lastna načela organizacije dražljajev takoj doživljamo kot celote. Več o tem pri Fitzek in Salber 1996.

6 Prim. Alexandrian 1974. Lacan je v nadrealističnih časopisih celo objavil nekaj pesmi, denimo, leta 1933 sonet »Hiatus Irrationalis« v časopisu *Le Phare de Neuilly*.

7 Obširneje o tem v Hulak in Bonnet 1992.

8 Glej Scopelliti 2002.

9 »Dalí je nadrealizem obdaroval z nekim brez dvoma prvorazrednim instrumentom, in sicer s kritično-paranoično metodo, in takoj dokazal, da ga je sposoben brez razlike aplicirati na slikarstvo, poezijo, film, konstrukcijo tipičnih nadrealističnih objektov, modo, kiparstvo, zgodovino umetnosti in tudi, če je potrebno, na vse vrste eksegez.«

da nadrealistični slikar v svojih številnih delih s »paranoičnimi« vizualnimi gestami in pretvorbami anticipira in ilustrira Lacanovo pojmovanje odnosa med zrcalno in dvojno podobo.¹⁰ V Dalíjevem delu iz tega obdobja, *Predmestje kritično-paranoičnega mesta* (*Banlieue de la ville paranoïaque-critique*; 1936), se formalna struktura ene izmed tém (in sicer telesa Dalíjeve žene Gale) ponavlja in projektira, lomi in sestavlja v umetniški artikulaciji zunanjega, vidnega sveta. V konjski lobanji, v grozdih jagodah itn. se izpisuje Dalíjeva »formalna struktura teme« ali Lacanov *Gestalt*.

Kar mu je uspelo na sliki, je Salvador Dalí dosegel tudi v nekaterih izmed svojih nadrealističnih pesniških besedilih. V prvi vrsti nas tu zanima motiv mita o Narcisu, mita, ki pripoveduje, kako je Narcis nekega dne v vodi zagledal podobo, ki se mu je zdela tako lepa, da si jo je poželel, padel v vodo in se utopil. Ob vodi, v kateri se je utopil, je zrasla roža, ki jo imenujemo narcisa. Kot vemo, je zgodba največkrat interpretirana kot strašna nesreča, saj se je Narcis pravzaprav zaljubil v samega vase. Pomembno je torej, da se ne zaljubimo sami vase, da ne podležemo temu, kar psihoanaliza imenuje narcizem. Narcis je bil kaznovan, ker se je zaljubil vase.

Tako je Salvador Dalí vzporedno s plastično preobrazbo Narcisa¹¹ verbalno spremljal metamorfozo Narcisa (v rožo narciso) s svojo kritično-paranoično metodo, z njeno »integralno aplikacijo« (*l'application intégrale*). Leta 1937 v njegovi »paranoični« pesnitvi *Narcisova metamorfoza* (*La Métamorphose de Narcisse*; Dalí 1937). Narcis postane neuničljivi konglomerat natančnih podrobnosti, do katerega nadrealist pride z »vztrajnim in raztresenim« (*fixité distraite*), rahlo odmaknjenim opazovanjem hipnotično nepremične podobe Narcisa, pri čemer se sama podoba »postopno razblinja«, dokler ne postane »popolnoma nevidna«. Metamorfoza mita poteka v tem določenem trenutku, saj se slika Narcisa nenadoma (*subitement*) pretvori v podobo roke, ki moli iz njegovega odbleska, njegovega odseva (*reflet*). Ta roka s konicami prstov drži nekakšno jajce, nekakšno kal, *čebulico* (*oignon*), iz katere se rojeva novi Narcis – roža. Pri strani lahko vidimo apnenčasto (*calcaire*) skulpturo roke,

(Breton 1992, 255.) Za podrobnosti glej: Gorsen 1983, 213–316; Amossy 1995; Schmitt 2006.

10 Prim. Ferreira 2003.

11 Za več o tej temi glej Lomas 2011, 26–53.

fosilne roke vode, ki drži odprti cvet. Tako cveti *čebulica nad »vrtoglavim prostorom odseva«*. *Bleščéča podoba se, tako kot »bog snega«, prične »topiti od poželenja (désir)«* v navpičnih slapovih taljenja, glasno izginjajoča med »ekskrementalnimi kriki mineralov (*cris excrémentiels des minéraux*)« ali v »tišinah mahu« »proti oddaljenemu zrcalu jezera«. Raztopljen od želje Narcis šele v »temnem zrcalu jezera«, ko izginejo zimske tančice, odkrije »nevihtni blisk (*l'éclair fulgurant*) svoje natančne podobe«. Ko se njegova bleščéča, božanska anatomija dvigne nad temno zrcalo jezera, ko mu nagnjeno belo poprsje, zledenelo, okameni »v srebrnkasti in hipnotični krivulji njegovega poželenja«, ko čas teče na uri iz peščenih cvetov njegovega mesa (*chair*), Narcis izgine v »kozmični vrtoglavici (*vertige cosmique*)«, na dnu katere poje hladna in dionizična sirena njegove podobe. Narcisovo telo se prazni, izgublja se v »breznu lastnega odseva« kot *klepsidra*, ki se nikoli ne bo obrnila. Narcis, prevzet in razburjen od tisočletnega odseva svojega hrepenenja, izgublja svoje telo, telo, zaznamovano s smrtjo ... Skratka, Dalíjev pogled vzdolž srebrne in hipnotične krivulje Narcisove želje nam zarisuje zgodbo telesa v trenutkih, ko ne samo preneha biti vidno, temveč preneha biti nasploh. To je meja poželenja, ki jo »kritično-paranoični« umetnik poimenuje »novi Narcis« ali »moja narcisa«. »Ko se bo ta glava razklala (*fendra*), ko bo ta glava počila (*craquèlera*), ko bo to glavo razneslo (*éclatera*), bo nastala roža, novi Narcis, Gala – moja narcisa.« Tudi Dalíjeva slika *Narcisova metamorfoza (La Métamorphose de Narcisse; 1937)* prikazuje isto transfiguracijo, ki nam pikturalno pripoveduje o hrepenéčem samoizbrisu enega telesa v drugih, premoč želje nad figurativnim svetom.¹²

Nadrealistična slika postane zrcalo, po katerem rovari želja. Takšen pogled se sklada z Lacanovo »zrcalno (spekularno) podobo«, podobo, s katero nas nezavedne fantazme soočajo pred zrcalom. Na drugi strani se je Lacanov učitelj, nevropsihiater Gaétan Gatian de Clérambault, strastni zbiratelj arabskih pisanih tkanin in draperij (njegove lesene figurice, prevlečene s platnom, so danes shranjene v Muzeju človeka v Parizu), ki mu je Lacan, med drugim,

12 Za razširitev razprave glej: Lichtenstern 1992, 24–70; Tsakiroglou 2008, 479–491; Fourneau 2013.

posvetil svojo doktorsko tezo,¹³ ubil sede v fotelju nasproti velikega ogledala. S pištolo se je ustrelil v usta.¹⁴

Tudi po letih 1936 in 1949 se Jacques Lacan sklicuje na zrcalo. V njegovem prvem seminarju (1953–1954) o Freudovih tehničnih spisih¹⁵ odkrijemo razpravljanje o narcizmu znotraj simetrije dveh funkcij: ideala Jaza (*idéal du moi*) (ki napotuje na simbolično) in idealnega Jaza, se pravi, Jaza kot ideala (*moi idéal*) (imaginarnega). Ta simetrija se nam ponuja prek simplificirane sheme dveh nasprotipostavljenih zrcal: konkavno ukrivljenega in ravno sferičnega. Posredi je svojevrstni optični model ideala osebnosti, kjer je za subjekt – ki se nahaja na robu konkavnega – podoba v ravnem zrcalu ekvivalentna podobi realnega predmeta, kakršno bi videl opazovalec, ki bi bil na drugi strani tega istega zrcala. Tako se realni subjekt zamenjuje z virtualnim in realna podoba z – virtualno. Natanko na možnosti tovrstne iluzije po Lacanu in njegovi misli temelji naša povezava z *drugim*, simbolična povezanost, ki določa položaj subjekta znotraj imaginarne strukture. Tukaj ne gre več za »zrcalni stadij«, temveč za zrcalo kot »glas drugega«. Še več: subjekt postane zrcalo svojega izgubljenega ideala in takšen ideal kot »drugi, ki govori«, zdaj upravlja s samim subjektom. Subjekt kot Narcis in subjekt Narcis.¹⁶

143

V vsem tem lahko nedvomno prepoznamo os določene poetike zrcala.¹⁷ Toda najznamenitejši primer zrcalne poetike je prav Narcis.¹⁸ Osnovno zgodbo o njem nam je predal stari rimski pesnik Publij Ovidij Nazon, pesnik mitološke pesnitve v heksametru *Metamorfoze* (*Metamorphoses*).¹⁹ O čem nam torej pôje Ovid?

Narcis je bil rojen v Tespiji, v Beociji kot sin rečnega boga Kefisa in gorske nimfe Lejriope (iz gr. *leirion*, lilija). Po Narcisovem rojstvu sta starša vprašala

13 Glej Lacan 1975b.

14 Za več o tem glej Moron 1993. Gilles Deleuze opozarja, da nam Clérambaultova strast do fotografij (maroških) tkanin in draperij omogoča, da zaznamo obstoj baroka v islamu (glej Deleuze 1988, 54).

15 Glej Lacan 1975a, 159–161.

16 Prim. Hamilton 1982.

17 O tem glej: Dällenbach 1977; Aćin 1986, 91–160; Jonsson 1995.

18 Za podrobnejši uvid glej: Orłowsky in Orłowsky 1992; Daneshvar-Malevergne 2009; Knoepfler 2010; Rosati 2016.

19 Glej Ovidio 2000, 339 isl. Ob razlagi znotraj teksta glej tudi Schindler 2005.

slepega preroka Tejrezija, ali je njunemu sinu usojeno dočakati starost. Prerok je odgovoril, da bo njun sin živel dolgo, če ne ugleda (prepozna) samega sebe (*si se non noverit*). Kot deček je bil tako lep, da je postal predmet oboževanja številnih mladeničev in mladenk. Vse te ljubezni niso našle odziva v njegovem srcu. Ljubezni ni vračal niti nimfi Eho, ki se je umaknila v samoto, kjer je venela od ljubezenskega hrepenenja, vse bistvo njenega telesa se je raztekalo v zrak, njene kosti so kamenele, vse dokler ni od nje ostal samo glas. Naposled je eden od zavrženih občudovalcev nad Narcisa priklical kletev, zaradi katere naj bi vzljubil tisto, kar mu ostaja nedosegljivo (*»da bo tudi on ljubil, a da tudi on ne bo mogel doseči predmeta svoje ljubezni«*). S tem prekletstvom se je strinjala boginja maščevanja Nemeza in šestnajstletnega Narcisa je doletela pravična kazen. Nekega dne se je, utrujen od lova in poletne vročine, spustil k izviru, da bi potešil žejo. V zrcalu vode je ugledal lasten lik, ki ga je takoj očaral s svojo lepoto. Videl je svoje zvezdam podobne oči, lase, ki so bili kot Apolonovi lasje, a tudi nežno kožo obraza in vratu, ki je bila kot dragocena slonovina. Zaman je skušal z rokami objeti in poljubiti varljivo podobo, ki se je skupaj z njim smehljala in jokala. Zleknjen v hladni travi in z očmi, *očaranimi od podobe*, je pozabil na hrano in spanec, vse dokler ni dojel, da v vodi vidi lasten propad. Tako kot se vosek ali ivje tali in izginja na toploti, je on polagoma izginjal v plamenu ljubezni do samega sebe. V trenutku smrti ga je videla edinole Eho in mu naklonila svoj poslednji pozdrav. Narcisova bleda glava je utrujena padla na zeleno travo in njegove oči je pokril večni sen. Driade in Eho so objokovale smrt lepega mladeniča, njegove sestre nimfe pa so mu darovale svoje odrezane lase. Ko so prišle, da bi ga pokopale, so namesto Narcisovega trupla ob izviru našle cvetlico z rumeno čašico in belo kronico, ki so jo poimenovali narcisa. Tudi v Podzemlju Narcis gleda svoj obraz v valovih Stiksa.

Prisluhnimo zdaj Ovidovi pesmi sami:

inrita fallaci quotiens dedit oscula fonti,
 in mediis quotiens visum captantia collum
 braccia mersit aquis nec se deprendit in illis!
 quid videat, nescit; sed quod videt, uritur illo,
 atque oculos idem, qui decipit, incitat error.
 credule, quid frustra simulacra fugacia captas?
 quod petis, est nusquam; quod amas, avertere, perdes!
 ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est:
 nil habet ista sui; tecum venitque manetque;
 tecum discedet, si tu discedere possis!

[...] sed opaca fusus in herba
 spectat inexploto mendacem lumine formam
 perque oculos perit ipse suos [...]

V proznem prevodu bi se verzi lahko glasili:

145

Kolikokrat je podaril varljivemu izviru jalove poljube! Kolikokrat je vanj potopil roke, a se ničesar ni mogel dotakniti! Kaj vidi? Tega ne ve, a to, kar vidi, ga požira; ista zabloda zavaja njegove oči in jih navdaja s slastjo. Drago, zaupljivo dete, zakaj se zaman mučiš, zakaj se zaman skušaš dotakniti nestalne podobe? Kar iščeš, ne obstaja; obrni se in to, kar ljubiš, bo izginilo. Utvara pred teboj je samo tvoj odsev; brez trdnega temelja v sebi je prišla in ostaja s tabo; s tabo bo tudi odšla, če boš lahko odšel!

... ležeč na gosti travi, Narcis motri varljivo sliko z nenasitnim pogledom, umira – žrtev lastnih oči.

Pretkani rimski pesnik,²⁰ ki se je ravnal po potrebah vednosti, kakršna bo zasnovana šele stoletja kasneje, skoraj priklanjajoč se prihodnji psihoanalitični vednosti, virtuozno in na prvi pogled mikrološko prikroji izvorni (grški)

20 O Ovidovi izjemni pesniški pretkanosti glej Rosati 2001, 1–50.

mit.²¹ S svojo pripovedno različico epizode o Narcisu Ovid pravzaprav priredi, prilagodi in naredi bolj pristopno »snov«, ki bo neobhodna za nastanek Freudovega koncepta narcizma. Še več, vprašanje je, ali bi brez ovidovskega Narcisa freudovski koncept narcizma sam sploh bil možen.²² Ovid, kakor opaža Maurice Blanchot, uspe nekaj pozabiti, in sicer se zdi, kakor da bi spregledal, kako se Narcis, nagnjen nad gozdni izvir, po izvornem mitu *ne prepozna v »fluidni podobi (l'image fluide)«* (Blanchot 1980, 192), kakršno mu, ujetemu, vrača lesketanje vodne površine pod soncem, prodirajočim skoz hrastovo listje. Ta, po katerem hrepeni, torej ni on sam,²³ ni njegov Jaz, prelit v lik, ki si ga želi in h kateremu ga čedalje bolj, v čedalje tišji in čedalje bolj nepovratni norosti, ponaša. *Podoba*, ki jo vidi in v naravi katere je, da je *podobna*, se s svojo podobnostjo vendarle ne nanaša na nikogar ... Skratka, kakor v drugem kontekstu poudarja Jean-Luc Nancy:

146

Narcisovo zgodbo najpogosteje interpretiramo kot nesrečo, ker se je Narcis zaljubil v samega sebe. Ni se dobro zaljubiti v samega sebe, zapasti v tisto, čemur v psihoanalizi pravimo narcizem. Narcis je bil kaznovan, ker se je zaljubil vase. *Četudi ima* takšna interpretacija nekaj skupnega z izvori mita, mislim, da je napačna. Zgodba o Narcisu pripoveduje o nečem povsem drugem: ta mladenič nikoli ni ugledal samega sebe, sploh se ni prepoznal, on *ne ve*, da gre zanj. Vidi obraz, ki se mu zdi lep, tako čudovit obraz, da si ga bo poželed na smrt in v njem umrl. Vidi *neznanca*; mit o Narcisu torej ne ilustrira samoljubja, kajti takrat, ko se vidim v zrcalu, vem, da gre zame, a za Narcisa to ne velja. V trenutku, ko Narcis ugleda sebe v vodi, je to pogled nekoga, ki vidi *lepoto*. To ni nekdo, ki narcistično gleda sebe, temveč se pogled odpira lepoti in se izgublja v njej, in ko se gleda, vidi ta odnos do lepote in se njem povsem izgubi, zato da bi se spet pojavil v obliki lepe rože. Pogled

21 Podrobnosti o izvorni mitološki zgodbi o Narcisu prinaša knjiga: Bettini in Pellizer 2003. Nekaj pomembnih in pomenljivih pripomb v tej smeri ponuja tudi Fabre-Serris 1995. Prim. tudi: Frontisi-Ducroux in Vernant 1997, 210–217; Tronchet 1998, 447–448.

22 Prim. Hadorn 1984.

23 O pomenu prepoznavanja glej Gombrich 1982, 12.

se je sebi razkril kot sposoben opažanja lepote, vse dokler se v njej ne izgubi. (Nancy 2009, 133.)

A zakaj se Narcis sploh zaljubi v podobo, v to podobo, ki niti ne plava niti ne tone, a vendar uči o nekem ponoru, prepadu, breznu? Mesto vidnega je v grški mitologiji dominantno in je izraz izjemnega pomena, ki so ga očesu, gledanju, podobam, reprezentativni prisotnosti celo v vsakdanjem, običajnem življenju, združujoč profano in sakralno, pripisovali Grki.²⁴ In zato Narcisa podoba privlači, tako kot vsaka podoba, ki privlači s praznino samo (*vide mème*), s smrtjo. Na ozadju takšnega obzorja nas mit uči, da se ne smemo predati očaranosti, fascinaciji s podobami, kajti one nas ne samo varajo, zavajajo – kot je to poudarjal Plotin²⁵ –, temveč nas obsedajo tudi z brezumno ljubeznijo (*amour insensé*). Želji, ki se rojeva, je potrebna »razdalja, zato da ne bi bila neposredno zadovoljena« (Blanchot 1980, 193).

Ovid je poznal takšno »obsedenost oropano obsedenosti (*possession mà fait sans possession*)«. Kajti tisto mitično pri tem mitu je po Blanchotu to, da je v njem smrt prisotna *šele prek vode, prek izvira kot* reflektirajočega telesa, zahvaljujoč zrcalu in njegovi očarljivi igri. Smrt je prisotna, a ne z imenom. Maurice Blanchot se v skladu s tem vpraša: »*Ali Narcis umre?*« In odgovori: »*Komajda (À peine).*« (Prim. *ibid.*) Ko se spreminja v podobo, se Narcis raztaplja in izgublja to, česar tako ali tako nima: življenje. Usojeno mu je umreti, a sploh še ni pričel živeti. To je krhko umiranje (*mourir fragile*), o katerem je govoril psihoanalitik Serge Leclair.²⁶ Ne samo krhko umiranje, temveč tudi, kot dodaja Blanchot, krhki mit (*mythe fragile*), mit o krhkosti, mit o krhanju neke, ne dokončno formirane zavesti pred nezavednim, vidnost katerega v gorskem zrcalu meče senco kot kakšno božanstvo (Narcis je, tega ne smemo pozabiti, tako otrok kot bog, božanski otrok, njegova zgodba je zgodba bogov ali polbogov). To nezavedno ne govori, temveč se svetlika iz Narcisovega

147

24 Za več o tem glej: Jonas 1966, 135–156; Levin 1997.

25 Prim. navedek iz Porfirijevega dela *Plotinovo življenje*: »Mar ni dovolj, da nosimo to odslikavo, ki nam jo je namenila narava, temveč zahtevajo celo, da bi za seboj pustili tisto dolgotrajno odslikavo odslikave, kakor bi bila nekakšno delo, vredno opazovanja?« (Cit. v: Hadot 1976, 81–108). Prim. Pepin, 1970, 304–320.

26 Glej Leclair 1975.

zrcala, zrcala mita, ki, kot ostali grški miti, skriva vednost o neskončni igri zakrivanja in razkrivanja.

Toda nekaj je o značilnostih zadržanega govora nezavednega v zgodbi o Narcisu vendar mogoče reči, izhajajoč iz vloge, ki jo v njej igra gorska nimfa Eho.²⁷

148 Nimfa namreč ljubi Narcisa, a mu ne dovoli, da bi jo videl. Ona je glas, oropan telesa, obsojen na večno ponavljanje »zadnje besede (*le dernier mot*)«, in nič drugega.²⁸ Gre za besedo, ki Narcisa kliče k srečanju, kliče ga na sestanek, a Narcisov sestanek z njo je lahko samo partija molčanja ali pogovora, ki se pogovarja sam s sabo.²⁹ Učna ura iz jezika, ki jo nudi Narcisu, se zvede na rimano (*rimante*), mimetično aliteracijo, privid besede. Narcisovo nezavedno v Ovidovi različici spregovori samo kot preobrnjena (Tejrezijeva) prepoved, s katero se mit prične: prerokovano je, da samega sebe ne ugleda (prepozna) (*si se non noverit*). Kršitev prepovedi, h kateri s svobodno pesniško gesto stremi Ovid, se odzove znotraj nezavednega, in to, kar Narcis sliši, je samo óno, kar je že sam rekel. Ni *drugega*, vsaka beseda je dvojna. Tukaj govorica nezavednega ni dialoški govor, temveč pravzaprav dionizični zbor. Jezikovna oblika absolutne kršitve absolutne prepovedi, kakršno zdaj srečamo v zgodbi o Narcisu, je lahko samo *eho*: tako kot Narcis iz Ovidovih *Metamorfoz* tudi beseda ljubi *sámo* sebe. Ker ugleda to, česar ne bi smel videti, Narcis za nas odkrije tudi zrcalo, v katerem nič ne more biti dovolj razvidno, zrcalo, ki ni sposobno jasne in definirane podobe, ker tisto nevidno prikazuje kot vidno.³⁰ Lahko bi rekli, da se tako v svoji pesmi manifestira pesnik nasploh. »Vsi

27 Za podrobnejša razglabljanja z različnih vidikov glej: Tissol 1997; Salzman-Mitchell 2005; Rimell 2006.

28 Glej tudi: Derrida 1991, 196–198; Derrida 1993, 15–16; Derrida 2003, 10–11.

29 Tako si sicer Friedrich Nietzsche zamišlja ojdipovsko ali dionizično vlogo poslednjega filozofa v fragmentu »OJDIP: Pogovor poslednjega filozofa s samim sabo« s podnaslovom »Odlomek iz zgodovine prihodnjih generacij«: »Sebe imenujem poslednji filozof, ker sem poslednji človek. Z mano ne govori nihče drug kot jaz sam, moj glas pa do mene prihaja kot glas umirajočega. S tabo, ljubljeni glas, s svojim zadnjim dihom spomina na vso človeško srečo mi daj, da še za trenutek postanem, da s tvojo pomočjo sebi prikrijem svojo osamljenost in da si lažem o množici in o ljubezni. Kajti moje srce noče verjeti, da je ljubezen mrtva, ne prenaša groze najsamotnejše samotnosti in me sili govoriti, kakor bi bila dva.« (Nietzsche 2009, 48–49.)

30 Prim. DeArmitt 2014.

pesniki so Narcisi,« pravi August Wilhelm Schlegel,³¹ toda pesnik je Narcis samo takrat, ko v pesmi, ki jo je napisal, »ne prepozna sebe« (*il ne se reconnaît pas*), ko se odreče samemu sebi, ko ga zanese praznina, smrt, ko preobrazi svoje življenje, zato da bi naposled lahko v pesnikovanju (*poétise*) utelesil čisto, absolutno subjektivnost (Blanchot 1980, 205). Zato se romantični program (pesništvo oziroma ustvarjanje kot absolutna subjektivnost)³² nikoli ne bo povsem uresničil, saj bi se Narcis moral osvoboditi tistega, česar, umirajoč od poželenja po sebi, ne poseduje, in sicer *čiste* subjektivnosti, tistega, kar je nič brez *drugega*, kakor je tudi glas brez telesa, ki, tišajoč samega sebe, ponavlja samo eho, nesrečna nimfa. Zato Maurice Blanchot lahko na koncu sklene:

Pesnik je Narcis toliko, kolikor je Narcis anti-Narcis: tisti, ki, zapeljan od samega sebe (*détourné de soi*), noseč in prenašajoč zavedenost (*portant et supportant le détour*), umirajoč od neprepoznavanja sebe (*mourant de ne pas se re-connaître*), pušča sled tistega, kar se ni zgodilo. (Blanchot 1980, 205.)

149

Danes o Narcisu ne moremo govoriti, ne da bi se vsaj bežno dotaknili tudi Freudovega spisa »Vpeljava narcizma« (*»Zur Einführung des Narzißmus«*; Freud 1975, 37–68).³³ Navsezadnje je tudi Freud bil Ovidov bralec!³⁴ Ovidova različica mita je šla na roko Freudovemu pojmovanju. Znano je, da po tem pojmovanju, ki do določene mere dopolnjuje in korigira utrjeno ojdipovsko, trikotniško strukturo želje kot take,³⁵ obstajata dve usmerjenosti želje: popolno ali delno odrekanje samemu sebi z namenom, da bi se obrnili k drugemu kot *želenemu* predmetu, in posvečanje edino in samo sebi, dojemanje samega sebe kot predmet želje. Prva je objektna želja, ki siromaši, druga narcisovska, ki bogati. Pri Ovidu Narcis sebe prepozna v podobi in se zaljubi vase. Če se ne bi

31 August Wilhelm Schlegel, *Athenaeum* 1:2 (1798), navedeno po: Renger 1999, 175. Na splošno o Schleglovem razumevanju pesništva glej: Lacoue-Labarthe in Nancy 1978.

32 Za več o tem glej Gusdorf 1982.

33 Za slov. prev. prim.: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, prev. Eva D. Bahovec et al., Studia humanitatis, Ljubljana 2012 str. 33–64. *Op. prev.*

34 Ob razmišljanju v besedilu glej Most 1999, 117–131.

35 Glej Kristeva 1983, 101–117. Prim. tudi: Grunberger 1971 in 1989.

prepoznal, njegova želja v Freudovem smislu niti ne bi bila narcisovska. Toda: kakor Ovid fantazmatsko preoblikuje mitični izvornik,³⁶ tako tudi Freud s svoje strani na nekaj »pozablja«. Gre za pozabo, kakor med drugim ugotavlja René Girard,³⁷ da razlika med dvema željama ne more biti bistvena, da dejansko gre za dve neobstoječi orientaciji in da se razlika tiče edino in samo sposobnosti želje nekoga za stalno igro preoblačenja, za tovrstno, po svojih učinkih in mestu v človeški zgodovini in življenju posameznika nenavadno, vendar starodavno igro.

150 Freud meni, da Narcisova želja skoraj metafizično privlači. Ta »metafizika« je za Freuda realna, saj je natanko on njen plen. Psihoanalitična teorija narcizma se spreminja v tekst nekakšnega romana, skrivni junak katerega je natanko avtor sam. V celotnem besedilu »*Vpeljava narcizma*« je namreč mogoče razpoznati niz sledi Freuda kot plena, kot žrtve v mrežah narcistične želje. To željo psihoanalitik simptomatsko pripisuje predvsem ženski, saj v njej neizbežno vidi tisto »večno žensko« (*das Ewig-Weibliche*), skrivnostno žensko, ki kot določena mistifikacija, ustvarjena na podlagi domnevne nedostopnosti/nepristopnosti (*Unzugänglichkeit*) in nedoumljive dražestnosti (*Reiz*) ženske, pripada Freudovi osebni mitologiji, a tudi psihoanalitičnemu in podedovanemu mitološkemu izročilu dobe. Kot ugotavlja Sarah Kofman, Freudovi mitologiji ženske v vsakem primeru dolguje svoje poreklo tudi opis narcistične želje.³⁸ Ženska zapeljuje, saj je in se prikazuje z *libidom* (seksualno energijo v najglobljem in najširšem pomenu), ki črpa samo iz sebe. Samo nedoločeno delovanje psihoanalitikovega odnosa do same ženske lahko pojasni očitne neodločnosti na bistvenih točkah znotraj Freudovega dela, neodločnosti, ki same omogočajo prepoznavanje tega, kar avtor skriva sam pred sabo: možnost, da se homogenost in samorodna moč neke želje v bistvu ne razlikuje od heterogenosti in krhkosti druge, da je vsa razlika med zapeljevanjem s pomočjo nepristopnosti in zavajanjem zaradi prostovoljnega ali neprostovoljnega odrekanja samemu sebi, se pravi, med narcistično in objektno željo, pravzaprav utvara (prikazen) dveh taktik ene želje, edinstvena

36 »V bistvu Narcis ni povsem brez objekta. Psihični prostor je Narcisov objekt: to je reprezentacija sama, fantazma.« (Kristeva 1983, 113.)

37 Prim. Girard 1978, 391–400.

38 Glej Kofman 1983, 60–80. Prim. tudi Kofman 1974.

strategija katere se nahaja v tem, da nam zajamči, da smo *željeni* in da v očeh tistega, ki si nas želi, pridobimo neizbežno potrebno podporo naši »samozadostnosti (*Selbstgenügsamkeit*)«.

Freudovo besedilo »Vpeljava narcizma« kot nekakšna psihoanaliza zrcala in njegovih učinkov po ovinkih je obenem sama delo zrcala, v katerem se zrcali sam Freud, a se v njem tudi sam ne prepozna, kakor se v odsevu, pravzaprav odblesku, ni prepoznal Narcis iz izvirne mitične pripovedi. Vsakdo ima za hrbtom neko drugo zrcalo. Rečemo lahko, da je Sigmund Freud, seveda ob branju Ovida, priklical spekulativni prizor Narcisovega samoprepoznanja, njegove »*samozaljubljenosti*«, a šele *neprepoznavanje* v tem prizoru, s pesniško igre preoblačenja resničnega odnosa, celo jasneje priča o sami *spekularnosti spekulacije*. Tekst se zrcali v tekstu, s tem da eden drugemu izpisujeta bela mesta.³⁹ Tudi to je bil učinek zrcala ali sanjarija želje o *narcisoidnosti* kot neosvojljivem, čistem in popolnem stanju individualnega Jaza, lovca, ki mu drugi domnevno niso potrebni in jih lovi natanko zaradi takšne iluzije (da mu domnevno niso potrebni).

Z drugimi besedami, tudi Freudov govor o narcizmu nekje v sebi potrjuje, da Narcis pripada dvomni jati lovcev in zapeljivcev, vrhunsko pogansko kritje katerih je sam bog Dioniz.⁴⁰ Kajti loviti pomeni zapeljivati, včasih s povsem istimi sredstvi.

151

Prevedla Alenka Koželj

Bibliografija | Bibliography

Aćin, Jovica. 1986. »Specula speculi.« V J. Aćin, *Šljunak i mahovina*. Beograd: Rad.

Alexandrian, Sarane. 1974. *Le Surréalisme et le rêve*. Paris: Gallimard.

Amossy, Ruth. 1995. *Dali ou le filon de la paranoïa*. Paris: PUF.

Bettini, Maurizio, in Ezio Pellizer. 2003. *Il mito di Narciso*. Torino: G. Einaudi.

³⁹ O širših vidikih takšne misli glej Meisel 2007.

⁴⁰ Prim. Detienne 1996.

Blanchot, Maurice. 1980. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard.

Breton, André. 1992. »Qu'est-ce que le surréalisme?« V A. Breton, *Oeuvres complètes. Zv. II*. Paris: Gallimard.

Dalí, Salvador. 1937. *La Métamorphose de Narcisse: Poème paranoïaque*. Paris: Éditions Surréalistes.

Dällenbach, Lucien. 1977. *Le récit spéculaire: Essai sur la mise en abyme*. Paris: Seuil.

Daneshvar-Malevergne, Negin. 2009. *Narcisse et le mal de siècle*. Paris: Dervy.

DeArmitt, Pleshette. 2014. *The Right to Narcissism: A Case for an Im-possible Self-Love*. New York: Fordham University Press.

Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.

Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps*. Paris: Galilée.

---. 1993. *Prégnances: Quatre lavis de Colette Déble*. Paris: Brandes.

---. 2003. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.

Detienne, Marcelle. 1996. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard.

152 Dolar, Mladen. 1983. »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva.« *Problemi-Razprave XXI* (230-231): 39–76.

Fabre-Serris, Jacqueline. 1995. *Mythe et poésie dans les „Métamorphoses“ d'Ovide: Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*. Paris: Klincksieck.

Ferreira, Jose. 2003. *Dalí – Lacan, la rencontre: Ce que le psychanalyste doit au peintre*. Paris: L'Harmattan.

Fitzek, Herbert, in Wilhelm Salber. 1996. *Gestaltpsychologie: Geschichte und Praxis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fourneau, Thierry. 2013. *Sur la Métamorphose de Narcisse de Salvador Dalí*. Paris: Orchamp.

Freud, Sigmund. 1975. »Zur Einführung des Narzißmus (1914).« V S. Freud, *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Zv. 3*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Frontisi-Ducroux, Françoise, in Jean-Pierre Vernant. 1997. *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob.

Girard, René. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.

-
- Gombrich, Ernst H. 1982. *The Image and the Eye*. Oxford: Phaidon.
- Gorsen, Peter. 1983. »Salvador Dalí: Der ‚kritische Paranoiker‘.« V *Kunst und Krankheit: Metamorphosen der ästhetischen Einbildungskraft*, ur. P. Gorsen. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Grunberger, Béla. 1971. *Le Narcissisme: Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.
- . 1989. *Narcisse et Anubis*. Paris: Des femmes.
- Gusdorf, Georges. 1982. *Fondements du savoir romantique*. Paris: Payot.
- Hadorn, Rudolf. 1984. *Narziß: Der Mythos als Metapher von Ovid bis heute*. Freiburg in Würzburg: Ploetz.
- Hadot, Pierre. 1976. »Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotine.« *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13: 81–108.
- Hamilton, Victoria. 1982. *Narcissus and Oedipus: The Children of Psychoanalysis*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hulak, Fabienne, in Marguerite Bonnet. 1992. *Folie et psychanalyse dans l'expérience surréaliste*. Nice: Z'éditions.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Oxford University Press.
- Jonsson, Einar Már. 1995. *Le Miroir: Naissance d'un genre littéraire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Knoepfler, Denis. 2010. *La Patrie de Narcisse: Un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*. Paris: Odile Jacob.
- Kofman, Sarah. 1983. »La femme narcissique: Freud et Girard.« V S. Kofman, *L'énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*, 60–80. Paris: Galilée.
- . 1974. *Quatre romans analytiques*. Paris: Galilée.
- Kristeva, Julia. 1983. *Histoires d'amour*. Paris: Denoël.
- Lacan, Jacques. 1966. »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je.« V J. Lacan, *Écrits*, 93–100. Paris: Seuil.
- . 1975a. *Les écrits techniques de Freud 1953–1954*. Paris: Seuil.
- . 1975b. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, in Jean-Luc Nancy. 1978. *L'absolu littéraire*. Paris: Seuil.
-

Leclaire, Serge. 1975. *On tue en enfant*. Paris: Seuil.

Le Gauffey, Guy. 1997. *Le lasso spéculaire: Une étude traversière de l'unité imaginaire*. Paris: E. P. E. L.

Levin, David Michael (ur.). 1997. *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Cambridge: The MIT Press.

Lichtenstern, Christa, 1992. *Metamorphose in der Kunst des 19. und 20 Jahrhunderts. Bd. 2: Metamorphose: Vom Mythos zum Prozeßdenken: Ovid-Rezeption – Surrealistische Ästhetik – Verwandlungsthematik der Nachkriegskunst*. Weinheim: Wiley in VCH Verlag.

Lomas, Davide. 2011. *Narcissus Reflected*. Edinburgh: Fruitmarket Gallery.

Meisel, Perry. 2007. *The Literary Freud*. New York in London: Routledge.

Moron, Pierre. 1993. *Clérambault, maître de Lacan*. Paris: Empecheurs de penser en rond.

Most, Glenn W. 1999. »Freuds Narziß: Reflexionen über einen Selbstbezug.« *V Mythos Narziß: Texte von Ovid bis Jacques Lacan*, ur. A.-B. Renger, 117–131. Leipzig: Reclam.

154 Nancy, Jean-Luc. 2009. *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*. Montrouge: Bayard.

Nietzsche, Friedrich. 2009. *Nachgelassene Fragmente 1872–1874. KGW III 4*. New York: Walter de Gruyter.

Orlowsky, Ursula, in Rebekka Orlowsky (ur.). 1992. *Narziß und Narzißmus im Spiegel von Literatur, bildender Kunst und Psychoanalyse: Vom Mythos zur leeren Selbstinszenierung*. München: Fink.

Ovidio, Publio Nasone. 2000. *Opere. Zv. III: Metamorfoosi*. Ur. N. Scivoletto. Torino: UTET.

Pepin, Jean. 1970. »Plotin et le miroir de Dionysos.« *Revue internationale de philosophie* 24 (92): 304–320.

Renger, Almut-Barbara (ur.). 1999. *Mythos Narziß: Texte von Ovid bis Jacques Lacan*. Leipzig: Reclam.

Rimell, Victoria. 2006. *Ovid's Lovers: Desire, Difference, and the Poetic Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roudinesco, Élisabet. 2009. *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.

Rosati, Gianpiero. 2016. *Narciso e Pigmalione: Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio*. Pisa: Edizione della Normale.

Salzman-Mitchell, Patricia B. 2005. *A Web of Fantasies: Gaze, Image and Gender in Ovid's Metamorphoses*. Columbus: Ohio State University Press.

Schindler, Winifried. 2005. *Ovid: Metamorphosen: Erkennungsmythen des Abendlandes. Europa und Narziss*. Annweiler: Sonnenberg.

Schmitt, Patrice. 2006. *Étude psychanalytique de la création chez Salvador Dalí*. Nîmes: Lacour-Ollé.

Scopelliti, Paolo. 2002. *L'influence du surréalisme sur la psychanalyse*. Paris: L'Age d'Homme.

Tissol, Garth. 1997. *The Face of Nature: Wit, Narrative, and Cosmic Origins in Ovid's Metamorphoses*. Princeton: Princeton University Press.

Tronchet, Gilles. 1998. *La métamorphose à l'oeuvre: Recherches sur la poétique d'Ovide dans les Métamorphoses*. Louvain in Paris: Peeters.

Tsakiroglou, Maria. 2008. »Ovide revu par Salvador Dalí.« V *Métamorphoses du mythe: Réécritures anciennes et modernes des mythes anciens*, ur. P. Schnyder, 479–491. Paris: L'Harmattan.

LEVINAS VS. MALDINEY

ON THE FACE OF SENSIBLE NATURE

Petr PRÁŠEK

Czech Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Department of Contemporary Continental Philosophy, Jilská 1, 110 00, Prague, Czech Republic

petrprasek@email.cz

Abstract

If environmental ethics would be a part of politics, as Levinas suggests, it would run the danger of privileging human interests and downplaying the power of nature's own ethical call. This is why the present article against Levinas argues that nature needs and has a face in the strong ethical sense. It begins by extracting the definitional criteria of the face from Levinas, and then—through an excursion into the work of Maldiney, whose relevance for eco-phenomenology it wants to highlight—follows

some of the attempts to extend the concept of face beyond human ethics. Thus, the article concludes that sensible nature, giving itself as Maldiney's event, does not have a *human* face, but the encounter with its transcendence in its various facialities has a similar ethical force, from which an eco-phenomenological ethics of nature could grow.

Keywords: eco-phenomenology, environmental ethics, nature, face, Levinas, Maldiney.

Levinas proti Maldineyju. O obličju občutljive narave

Povzetek

158

Če bi okoljska etika bila del politike, kakor predlaga Levinas, bi bila izpostavljena nevarnosti privilegiranja človeških interesov in razvrednotenja moči lastnega etičnega klica narave. Zato pričujoči prispevek proti Levinasu dokazuje, da narava potrebuje in ima obličje v strogem etičnem smislu. Avtor začne z opredelitvijo definicijskih kriterijev za obličje pri Levinasu in nato – z ekskurzom k delu Maldineyja, čigar relevantnost za eko-fenomenologijo želi posebej poudariti – sledi nekaterim poskusom razširitve pojma obličja onkraj človeške etike. Prispevek sklene, da čuteča narava, ki se daje kot Maldineyjev dogodek, sicer nima *človeškega* obličja, vendar srečanje s transcendo njenih raznoterih obličij poseduje podobno etično silo, na podlagi katere bi lahko zrasla eko-fenomenološka etika narave.

Ključne besede: eko-fenomenologija, okoljska etika, narava, obličje, Levinas, Maldiney.

Introduction

As one might see in the constant hesitation both of individuals and of their political representatives to accept different measures proposed by ecologists to alleviate the environmental crisis,¹ ecology still lacks deeper roots in *Lebenswelt* (cf. Abram 1988, 101). In the world of our lives, no one doubts the value of nature—nature is not just distant scientific data or predictions based on it, but an admirable spontaneity (*phusis*) that permeates life all around us, including our own bodies (cf. Toadvine 2014, 274–277). This is why it seems that eco-phenomenology constitutes a complement to ecology: by focusing on “natural values” directly appearing in our pre-scientific experience of nature, eco-phenomenology can—among other things—justify why we should listen to ecologists at all. It is quite understandable that one of the major sources of eco-phenomenological—still quite young²—scholarship has been the work of Emmanuel Levinas, one of the most influential thinkers of the 20th century, and arguably the greatest ethicist of his time, who draws on phenomenological positions. And this is the case despite the legitimate objections of some interpreters that Levinas’s conception of ethics is too anthropocentric, anthropologocentric, or humanist (see, e.g.: Atterton 2018, 709–710; Benso 2000, 136; Smith 2012, 140), or that all Levinas might offer for an environmental ethics is not his ethics, but “only” his politics in the sense of critical discussion and comparison of the interests of various beings, even the non-human ones (cf. Halls 2012, 44–48; Perpich 2012, 85–87).

159

1 An example might be that although most countries in the world agreed at the 2015 UN Climate Change Conference in Paris to try to radically reduce greenhouse gas emissions, some countries and private companies are not honoring their commitments.

2 The first eco-phenomenological books can be considered to be Kohák’s *The Embers and the Stars* from 1984 and Evernden’s *The Natural Alien* from 1985.

However, this could be a problem from the point of view of environmental ethics: if nature ethics were to be derived from humanist ethics (if it were indeed located “on the fringes of the human world”³), then it would run the danger of privileging human interests and downplaying the power of nature’s own ethical call—and that is exactly what is happening in today’s political discussions on environmental issues. D. Perpich nevertheless argues that responsibility to nature does not require a face-to-face encounter, and that Levinas’s contribution to eco-phenomenology by means of politics is sufficient as the interests of non-human beings are not secondary in it (Perpich 2012, 93). That may be true,⁴ but then the main question one must ask is *why* their interests are not secondary, and it seems that—if they are really supposed to enjoy the same respect as the human ones—then nature must have something like a face and politics must be based on an ethics of encounter with it. For other types of eco-phenomenological ethics—for example, those based on participatory approaches, according to which ethics proceeds from the fact that nature is a familiar partner for humans, that in it one encounters the familiar face of things, with which our bodies communicate intimately⁵—run the risk of turning the Other (nature) into the Same (human subjectivity). If an ethics of nature is not to be left to the contingency of the good will of the human subject, as S. Benso puts it (Benso 2000, xxxviii), it must stand firmly on the respect for nature’s otherness, for its transcendence or resistance to human reason. Accordingly, eco-phenomenology must deal with a face

3 “Pure nature, when it does not attest to the glory of God, when it is no one’s, indifferent and inhuman nature, is situated on the fringes of this human world, and it is only understandable as such on the plane of the human world of property.” (Levinas 1987, 28–29.)

4 Levinas writes: “Justice is necessary, that is, comparison, coexistence, contemporaneity, assembling, order [...] and thence also a *copresence on an equal footing as before a court of justice*.” (Levinas 1991, 157; my emphasis.) And politics might not really diminish ethics: “In no way is justice a degradation of obsession, a degeneration of for-the-other [...]” (Ibid., 159.)

5 An example of such a conception is Abram’s book *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, which is based on Merleau-Ponty’s phenomenology and ontology of flesh: “The thing and the world [...] are offered to perceptual communication as is a familiar face with an expression which is immediately understood.” (Merleau-Ponty 2005, 376.)

of nature turning away, the obverse of our corporeal involvement in it (cf. Toadvine 2017, 193–195).

To put it another way, the main force of Levinas's (human) ethics must also be applied to the sought-after phenomenological ethics of nature. Levinas is the author of a descriptive ethics, in which the encounter with an external singular being is at stake,⁶ the encounter whose ethical force arises from the disruption of the Same. In other words, what prompts me to act ethically is not any pre-given moral law (like Kant's categorical imperative), but my own experience, in which I encounter an absolute otherness that I can deal with adequately, only if I listen to it and respect how it presents itself. This is how Levinas's ethics still seems to be the path that a phenomenological ethics of nature should take (if it does not want to reduce the interests of nature to the interests of humans). And this is why interpreters have attempted to extend his ethics to include the otherness of nature, proposing to build on, for example, Levinas's own hesitations about the face of animals, although they add that Levinas will have to be supplemented by new considerations that he did not undertake himself. Thus, for example, S. Benso (2000) proposes, by means of reading Heidegger's analysis of things, to extend the notion of alterity to include the "facialities" of things; similarly, C. Diehm (2003) picks up on the ethics of Hans Jonas and proposes to extend the concept of the face to all living beings; T. Toadvine (2012), for his part, wants to correct Levinas's conception of nature through his reading of Merleau-Ponty; and E. Mooney (2012) supplements Levinas's descriptions of the human face with Thoreau's descriptions of encounters with the various faces of nature, including that of a river.

161

However, if any such attempt is to be successful, and if it makes sense to speak of a face, faces, or facialities of nature, then it must be possible to discover in the case of things, plants, animals, or eco-systems a revelation of a transcendence similar to what Levinas describes in the case of an encounter with another human being. To find such natural phenomena, there must be criteria, derived from Levinas's definition of the face, by which one can measure all such attempts. Therefore, in this paper, I will first consider the

⁶ "Moral consciousness is not an experience of values, but an access to external being." (Levinas 1990, 293.)

concept of the face in Levinas and determine its basic definitional properties. Then, I will follow up on the aforementioned attempts via an excursion into the work of Henri Maldiney. Maldiney not only synthesizes them all in a remarkable way, but also adds crucial phenomenological descriptions of the metaphysical transcendence of nature that are not found in the above-mentioned authors—the descriptions, on the basis of which we can attribute a face to it. He is one of the representatives of contemporary phenomenology in France, which seems to be suited to our quest for Levinas's transcendence in nature: for French phenomenologists—often influenced by Levinas, but also by the late Heidegger or Merleau-Ponty—shift the core of the appearing to the transcendence of sensible nature.⁷ As far as Maldiney is concerned, he describes the encounter with such transcendence as an event whose manifestation has—as will be demonstrated—features similar to those of Levinas's face. I aim to show that nature certainly does not have a *human* face, but the encounter with its transcendence in its various forms has a similar ethical force, out of which an eco-phenomenological ethics of nature could grow.

162

Face in Levinas

It is well known that the true transcendence of human existence is, according to Levinas, the encounter with the face of another human being. The face itself is “the way in which the other presents himself, exceeding *the idea of the other in me*” (Levinas 1979, 50), which means that the face does not refer to any sensible qualities or empirical identities, it is neither seen, touched, imagined, nor thought (cf. *ibid.*, 94), in short, it cannot be contained in the immanence of one's experience of the Other. The face “is by itself and not by reference to a system” (*ibid.*, 75), the Other presented by her face is a unique person whose expression lies only there where she expresses herself in person, on her own. How, then, does the face appear? Levinas lists a lot of ways: in

⁷ I am aware that similar attempts to formulate an ethics of nature based on the transcendence or the ungraspable presence of nature can be found in non-Western environmental ethics, some of which inspired the authors quoted in this text (e.g., D. Abram). However, due to its limited scope, this article voluntarily limits itself to the Western phenomenological tradition.

his phenomenology of the *Eros*, for instance, he lists as manifestations of the face of the Beloved the passivity or powerlessness of the lover (cf. *ibid.*, 254 *sq.*). He speaks about all the moments of the relationship, in which the lover's experience is no longer "constituted" by her immanence, but by the Beloved as transcendence: for example, the suffering of the lover from unrequited love or the pleasure, in which the suffering of the lover is transformed into happiness only by the will of the Beloved. When faced with such transcendence, the lover has no choice but to move towards it with care, with tenderness, so as not to violently disturb it. The experience of the Beloved's face is an experience coming from a future "never future enough" (*ibid.*, 254–255), in relation to which the lover must incessantly project herself according to the manifestations of the Beloved (*ibid.*, 264). The lover's desire, tenderness, or the aforementioned suffering are three of the many ways, in which the face of the Other appears in love.

However, the way, in which the Other *par excellence* manifests herself and calls one's egoistic freedom into question, is language coming from metaphysical inaccessible heights or unassumable diachronic past (Levinas 1991, 14–15). The speaking Other is "a living presence" of exteriority (Levinas 1979, 66), expressing herself as directing her manifestation, as preceding it, and, therefore, remaining irreducible both to the content of her speech and all the visible or tangible gestures and expressions (*ibid.*, 194–195). For me, it is "the experience of something absolutely foreign" (*ibid.*, 73), to which only the idea of infinity corresponds (*ibid.*, 196); the height, from which the speaking Other comes to me, is inaccessible. And yet, the Other—by means of the sound of speech⁸—"cuts across [my] sensibility" (*ibid.*, 173), she is revealed from the interiority whose separation or finitude is necessary to establish the relationship to the Infinite. It is as if my sensibility was no longer mine in the sense of an egoistic capacity of sensation—it became a place of disintegration of my identity or a new capacity of welcome, hospitality, and responsibility for the Other (*ibid.*, 205), or the "psyche in the form of a hand that gives even the bread taken from its own mouth" (Levinas 1991, 67). This is how the Other

⁸ The medium of the revelation of ethical significance is the "sonorité du son" (Levinas 2011, 90).

cuts across sensibility without losing her absolute exteriority—the otherness of the Other remains in her, it is more than just an opposite of the separate self, it is irreducible to their relationship and to the way one experiences it. Levinas sums it up as follows:

[The speech carries a meaning that] is not produced as an ideal essence; it is said and taught by presence, and teaching is not reducible to sensible or intellectual intuition, which is the thought of the same. To give meaning to one's presence is an event irreducible to evidence. It does not enter into an intuition; it is a presence more direct than visible manifestation, and at the same time the remote presence—that of the other. This presence dominates him who welcomes it, comes from the heights, unforeseen, and consequently teaches its very novelty. (Levinas 1979, 66.)

164 The only possible response to such teaching is to welcome the Other and to listen to what she really says (and not only to one's interpretations of it), which finally results in the plurality or fraternity of human community, in which “one is responsible for oneself and for the Other” (ibid., 214).

On the basis of this rather rough—but, for the purposes of this article, sufficient—description, one can now formulate four main traits of the face. 1) It comes from the metaphysical or ethical heights outside the ontology of being (it is a new type of transcendence with regard to Husserl, Heidegger, or Merleau-Ponty). 2) By being affected by the face even before the possibility of perceiving, thinking, or acting, one is “more passive than all passivity” (Levinas 1991, 14, 146). 3) The metaphysical height or diachronic past as the origin of ethical significance is inaccessible, and yet, it “cuts across sensibility,” the Other as absolutely escaping is revealed from the interiority. 4) It is revealed, but there is no content of the face, the otherness of the Other remains in her.

So, is there such a thing as a face of nature? Levinas refuses this possibility. As nature does not speak, as its face is reducible to our experience of it, its transcendence is of a different type than that of the Other—it is not an *absolute* transcendence. Its transcendence manifests itself as insecurity or threat to our life within and from the elements. Nature is what the I faces from its

home and transforms it to the Same: “The feat of having limited a part of this world and having closed it off, having access to the elements I enjoy by way of the door and the window, realizes extraterritoriality and the sovereignty of thought [...]” (Levinas 1979, 169–170.) Thus, insofar as the subject lives from what engulfs it, insofar as the nocturnal side of nature is a “modality of enjoyment and separation,” it is not a question of “the absolute interval from which the absolutely exterior being can rise” (ibid., 191). It is as if there were no transcendence at all: in enjoyment, nature, though not totally controllable, is accessible, and not radically different. The danger from the elements is a danger to the Same who lives in pre-established harmony with the surrounding world (ibid., 145). Nature in the sense of “indifferent and inhuman nature is situated on the fringes of this human world, and it is only understandable as such on the plane of the human world of property” (Levinas 1987, 28–29).

But, could one not find something like a face in this threat from the elemental nature? What is certain is that, according to Levinas, it makes no sense to speak of a face in the case of something that surrounds us on all sides. There is no actual face of the element, because 1) one is “stepped in it”⁹ and because 2) the elemental nature overflows the domicile anonymously, coming from nowhere like faceless gods.¹⁰

165

Thus, something like a “face” of nature—that would require a formulation of ethical requirements—does not exist according to Levinas. With respect to the definitional criteria of the face listed above, one can say that nature in Levinas does not have a face as it does not descend from a metaphysical height and is—to a certain degree—assimilable despite its transcendence, so that the

9 “To tell the truth the element has no side at all. One does not approach it. The relation adequate to its essence discovers it precisely as a medium: one is stepped in it; I am always within the element. Man has overcome the elements only by surmounting this interiority without issue by the domicile, which confers upon him an extraterritoriality [...]” (Levinas 1979, 131.)

10 “This coming forth from nowhere opposes the element to what we will describe under the name of face, where precisely an existent presents itself personally. To be affected by a side (face) of being while its whole depth remains undetermined and comes upon me from nowhere is to be bent toward the insecurity of the morrow. The future of the element is lived concretely as the mythical divinity of the element. Faceless gods, impersonal gods to which one does not speak [...]” (Ibid., 142.)

I has access to it through the doors and windows of its house, which gives it concrete content:

Man [...] gets a foothold in the elemental by a side already appropriated: a field cultivated by me, the sea in which I fish and moor my boats, the forest in which I cut wood; and all these acts, all this labor, refer to the domicile. Man plunges into the elemental from the domicile [...]. (Ibid., 131.)

166 The question remains, however, whether Levinas is describing the way, in which the transcendence of nature appears correctly, and thus whether ethical issues, indeed, concern merely humans, and whether the obligations humans have towards nature are derived—as Levinas affirms—from the relation to the Other, from the ethical exigency not to approach the Other “with empty hands” (Levinas 1990, 26). In contrast to Levinas, I will—especially, with the help of Maldiney whose relevance to eco-phenomenology I want to highlight—argue that this could be an unacceptable reduction of human relations to nature, and that nature has its own face, towards which we do have ethical obligations. While Levinas claims that “society must be a fraternal community to be commensurate with the straightforwardness, the primary proximity, in which the face presents itself to my welcome” (Levinas 1979, 214), I will attempt to demonstrate why humans should create such a community even with non-human beings. The question now is, therefore, why and how precisely humans should elevate or raise non-human beings to the rank of other human beings, which seems to be the main question of the whole environmental ethics (see, e.g., Kohák 2000, 2).

Two options of non-human faces

In principle, there are two basic options of still drawing on Levinas and talking about a face of nature.

1) Nature could have a face even within the framework of Levinas’s philosophy, were one to demonstrate that the notion of the face (with its four criteria) is independent from the capacity of (human) speech. Levinas

himself opens this way when saying that the lack of language, e.g., in a mute person, does not mean a lack of expression (Levinas 1996, 16), and that what challenges the spontaneity of the I is not the content of the Other's speech, but his very presence (Levinas 1979, 66). When explicitly asked whether or not it is "necessary to have the potential for language in order to be a 'face' in the ethical sense," he says: "I think the beginning of language is in the face. In a certain way, in its silence, it calls you." (Wright, Ainley, Hughes, and Levinas 1998, 169).

All discussions about the possibility of an animal face are also related to this. As the following response in the same interview shows, Levinas approaches them with hesitation:

I don't know if a snake has a face. I can't answer that question [but i]t is clear that, without considering animals as human beings, the ethical extends to all living beings. We do not want to make an animal suffer needlessly and so on. But the prototype of this is human ethics. Vegetarianism, for example, arises from the transference to animals of the idea of suffering. The animal suffers. It is because we, as human, know what suffering is that we can have this obligation. (Ibid., 172.)

167

Based on this and other passages, C. Diehm affirms that the face in Levinas is first and foremost defined by its nudity, by its vulnerability related to its exposure to wounds in the flesh, to violence, to suffering (Diehm 2003, 173), which, as Levinas himself puts it, leads to "the ethical perspective of the inter-human" (Levinas 1998, 94) by troubling us, by the fact that we are moved by the suffering of the Other, which makes us responsible for it. Thus, Diehm concludes, "the ethical resistance of the face is found wherever there is life, [...] any body that strives or struggles is a mortal body, forsaken and destitute, capable of suffering [...]" (Diehm 2003, 182).

If this were the case and the basis of ethical responsibility were experience with a body, against which violence is perpetrated, then—together with S. Benso—one could be even more radical and argue that not only living beings, but also things have something like faces—or rather "facialities" (Benso 2000, xxix). However, it is still not clear how precisely a suffering animal, a tree, or

even a rock could come from the same height as the human Other. It is not clear how precisely the suffering of non-human others affects me, how they could “cut across my sensibility,” if they do not speak, and whether it is not reducible to transcendence of Levinas’s element, which is according to him not a true transcendence. To demonstrate that nature has its own ethical face, manifesting itself as a true transcendence, one must leave the framework of Levinas’s philosophy and deal with the second option of the possibility of a face of nature. One has to make analyses that Levinas himself did *not* make, either because he asked different questions (and did not investigate, e.g., the alterity of things as Benso did) or because he succumbed to certain prejudices (as, e.g., Toadvine shows in connection with his concept of nature; Toadvine 2012, 178–179).

168

2) In other words, the second option consists in demonstrating that there are phenomena in nature, in which the true or absolute transcendence is present. For example, one could show, with reference to the current research in ethology and other related disciplines, that animals do speak, that there is something in their communication that is irreducible to the immanence of human experience, and that is what makes them appear as autonomous entities capable of cutting across our human sensibility. Or, one could demonstrate that some encounters with animals, even the non-speaking ones, manifest a similar transcendence in the sense that these encounters are absolutely unpredictable, testifying to an ineffaceable gap between us and other corporeal beings. Or, one could attempt to demonstrate that both non-human “speech” and unpredictable encounters with animals are merely derived phenomena, and that nature as such, the whole nature understood as sensible living being (*phusis*), manifests itself—in contrast to what Levinas thinks—as a transcendence, imposing itself upon human sensibility without losing its *absolute* exteriority. It is especially the followers of Merleau-Ponty, especially those belonging to contemporary French (processual) phenomenology (H. Maldiney, M. Richir, or R. Barbaras), who describe how such a transcendence manifests itself phenomenologically.

In the second part of this article, I will pick up mostly on the work of Henri Maldiney, one of the French phenomenologists who radicalized phenomenological *epoché*, in order to discover pre-intentional levels of our lived experience with sensible nature. Together with Maldiney, I will argue that

the transcendent face of nature manifests itself as an event comparable to the encounter with the human face in Levinas.

Henri Maldiney on the event

As Henri Maldiney (1912–2013) is seldom listed as one of the leading French phenomenologists (which is unjust, as I will attempt to indicate), let us start with a short introduction. The fact that he is not well-known is related to the circumstance that for many decades he was a man of the word rather than written text. As a popular teacher in Gent, Belgium, and then at the University of Lyon, France, he influenced many generations of students, but did not publish his first significant book before 1973. He paid his attention to three main fields of research: art, phenomenology, and psychopathology. Encounters understood as unpredictable events were formative even in Maldiney's life: he was introduced to phenomenology during World War II when he was captured in Germany—his copies of Heidegger's *Being and Time* and Husserl's *Ideas I* came from the library of the prison camp. Of equal importance were his encounters and friendships with various artists, such as poets Francis Ponge and André du Bouchet, painters Jean Bazaine, Tal Coat, and his wife, Elsa Maldiney, or with various psychotherapists, such as Ludwig Binswanger, Roland Kuhn, Gisela Pankow, and Leopold Szondi. For many decades, Maldiney was a teacher of philosophy and aesthetics, rooted in these circles of friends, who attempted to elaborate an original existential phenomenology of art, in which he arrived at his notion of event that constitutes the core of his phenomenological thinking.

Unlike Levinas—who was on the committee when Maldiney received a professorship for the work *Aîtres de la langue et demeures de la pensée* in 1974—, Maldiney considers the encounter with the Other as just one of the examples of metaphysical transcendence (as we will see below). Maldiney describes a transcendence irreducible to the transcendence of *Dasein's* projection, and therefore groups together (under the name of the event) what Levinas strictly distinguishes: the metaphysical transcendence of the Other and the transcendence of impersonal sensible element, from which subjectivity lives

(*vivre de ...*).¹¹ For Maldiney, metaphysical transcendence is a dimension of reality that we first encounter through our sensation (*sentir*):

Encounter it is to *find oneself* in the presence of another whose formula we do not possess, and whom it is impossible for us to reduce to the same, to the identity of the project of the world, of which we are the usher. E. Levinas justly evokes in *Totality and Infinity* “the transcendence of the face of the Other” who envelops us and overhangs us, obliging us to consider ourselves according to him. [...] There is no longer any question, in relation to him, of a project. I cannot open the project of another, who is nevertheless there, and who steals this there—that nevertheless I exist—from my own possibility. *This is the case every time I have the revelation of otherness, of any otherness. But it is the dimension of reality.* [...] *This conjunction of otherness and reality begins with the encounter that is (human) sensation [sentir], where something, each time anew, lightens up in my own day, which only dawns with it.*¹²

170

What Maldiney calls “event,” then, is a dimension of reality that makes it—by revealing its otherness—the “real real” (*le réel réel*) (cf. Maldiney 2001, 93). Maldiney liked to quote von Weizsäcker: “We fully believe only in what we have seen only once [...]. Any repetition weakens belief. It raises the suspicion of a legality, not a reality.” (Maldiney 1991, 417; cf., e.g., Maldiney 2012, 24.)

11 Moreover, Levinas does not employ the term “event” for an individualizing event, but for “an event of being, as the openness of a dimension indispensable, in the economy of being, for the production of infinity” (Levinas 1979, 240).

12 “Rencontrer, c’est *se trouver* en présence d’un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu’il nous est impossible de ramener au même, à l’identité du projet de monde dont nous sommes l’ouvreur. E. Levinas évoque en toute justesse, dans *Totalité et infini*, ‘la transcendance du visage d’autrui’ qui nous enveloppe et nous surplombe, nous obligeant de nous envisager à lui. [...] Il n’est plus question, par rapport à lui, de projet. Je ne peux ouvrir le projet d’un autre, qui pourtant est là, et qui dérobe ce là, que pourtant j’existe, à ma propre possibilité. *Il en est ainsi chaque fois que j’ai la révélation de l’altérité, de n’importe quelle altérité. Or elle est la dimension de la réalité.* [...] Cette conjunction de l’altérité et de la réalité commence à cette rencontre qu’est le sentir (humain) où quelque chose, à chaque fois nouveau, s’éclaire à mon propre jour qui ne se lève qu’avec lui.” (Maldiney 1991, 315–316; my emphasis.)

Hence, the event as the core of reality is primarily singularity, happening only once, it is not a visible event (a car accident, sunrise, meeting with a friend, etc.) that has its place in an explanatory context of a causal chain of facts and repeats itself to a certain extent. This level of explanation is put into brackets by radicalized phenomenological *epoché*, which allows Maldiney to see that every perception of a visible thing and its surroundings is preceded by the givenness of the very material of the perceptual world in sensation. Such an event (such a compound of sensations unpredictably growing together) puts a living organism in a more or less critical situation, because it breaks its trusting closeness to the things of the sensible world and forces him to adapt (Maldiney 2001, 74). Humans, however, do not live after the manner of other living beings, they *exist*, and so they experience such a crisis as a new “throw” (into the world), on the basis of which they have to project themselves or understand themselves and the world differently (Maldiney 1991, 320, 322): “The event is a throw of the world. This throw is not that of a project.”¹³ The event is, thus, a crisis of being-in-the-world, in which a rift further opens up, i.e., a manifestation of the abyssal transcendence, which being-in-the-world has ignored and which, similarly to Levinas, questions the finite by the force of the infinite (Maldiney 2001, 91–92). Maldiney explicitly affirms this closeness to Levinas elsewhere, while again clearly extending Levinas’s experience of the transcendence of the Other to the experience of every event: “The other, says Levinas, is the one I cannot invent; I would add: the one I cannot be. [...] In relation to the other, I am in a situation of passivity and welcome, as I am in relation to any event.”¹⁴ There are many different sorts of events, in which the event in this sense of transforming singularity is most obvious: momentous visible events, personal or collective catastrophes, such as a serious disease, or the event *par excellence*, according to Maldiney: the work of art, in which the artist rhythmically captures her encounters with the sensible being of the world (cf. Maldiney 1973, 226–227; Escoubas 2006, 71).

171

13 “L'événement est jet du monde. Ce jet n'est pas celui d'un projet.” (Maldiney 1991, 318; cf. Maldiney 2001, 75.)

14 “L'autre, dit Lévinas, est celui que je ne peux pas inventer; j'ajouterai: celui que je ne peux pas être. [...] Au regard de l'autre je suis dans une situation de passivité et d'accueil comme à l'égard de tout événement.” (Maldiney 2001, 103.)

Nature as an event

But, in what sense does the sensible nature appear as an event? As Merleau-Ponty writes in *The Visible and the Invisible*, the perceiving subject must also be perceptible: it perceives, precisely because it is a body that can itself be perceived (Merleau-Ponty 1968, 134 *sq.*). And it is exactly this situatedness of the body within the material world, its thickness or depth, that leads to the fact that no perception grasps the entire depth of the perceived.¹⁵ Thus, we can interact with sensible nature through perception or cognition, without ever being able to reduce its transcendence, which makes every encounter with its parts (plants, trees, or even mountains) into an event. For instance, Maldiney describes an unconditional emergence of the mountain during a walk: the peak of the mountain emerges from the mist and appears to the walker afloat in the sky without his awareness of the connection between this peak and the soil under her steps. Thus, the mountain appears all of a sudden, from the abyss of its own initiative and absolutely beyond the walker's initiative (Maldiney 1973, 145, 178).

172 Similarly, Maldiney analyses a hunter's unexpected encounter with a chamois in the mountains, quoting her own words: "We didn't see it coming—all of a sudden it was there, like a breeze, like a void, like a dream." (Maldiney 1991, 201, 406.) But, even if one is not surprised, which is usually the case, the mountain or the animal as such, as real, are present for us only through the infinity of their potential profiles or perspectives: they transcend all the profiles presented in our experience (Maldiney 1973, 230). Thus, the mountain, as the mountain Sainte-Victoire painted by Cézanne again and again, has no identity that could be represented in the painting—the mountain as real is nothing but the background (*fond*) of all our sensations (*ibid.*, 226).

In other terms, before the perception of this or that thing as an identical object that might be shared by numerous subjects, there is an always singular

15 Note, here, that I sometimes fuse the world in this text with nature, since nature is understood as the world in its phenomenological sense, i.e., the context of our lives, which retains its transcendence. In Toadvine's words: the world is the clear context and background of our everyday lives, the connective tissue of things and events that gives them meaning, but which is part of a larger nature that is connected to the obscure and uncontrollable (see Toadvine 2017, 194).

miracle of being-there (*il y a*) (Maldiney 2001, 101), in which the sensible being reveals itself as such, in its own light, absolutely unpredictably, with no *a priori*. Maldiney stresses that such encounters go beyond the intentional perception (Husserl) or the project of the walk or that of the chase (early Heidegger), in which the walker or hunter doubtlessly anticipated what would happen. Indeed, there is an experience of a surplus, to which they must adapt themselves: the emergence of the mountain or the animal is the origin-point of a new space-time (Maldiney 1991, 406–408). Thus, for Maldiney, existence is first and foremost defined by its *pathic moment*: it communicates with the sensible being of the world through hyletic data, before these data become perceptible objects (Maldiney 1973, 136). Another example could be Cézanne’s communication with the world via the rhythm of his colors and lines, depicting the rhythm of his own existence. Or, similarly, Van Gogh communicates with the world via its yellow; long before it crystalizes into visible objects, the yellow expresses Van Gogh’s presence in the world that unfolds in the rhythm of his increasing vertigo captured by his solar swirl (*ibid.*, 137).

The bottom line is that, in this pathic communication, nature is—through its very material being—an autonomous and active partner, a partner irreducible to how it is actually given as a perceived object. Interestingly enough, the basis for such an autonomy is its “mere existence” (Abram 2010, 49). It is its mere presence that deserves human respect, and that could become the starting point for an eco-phenomenological ethics of nature. It is enough just to be, there is no need for it to be of any use to humans (Kohák 1987, 95–96). It is on the basis of such phenomenological analyses that one could formulate a “Levinasian” ethics of things, as suggested by Benso (who, however, relies a lot on late Heidegger’s poetic thought not limiting itself to phenomenology). Both cases of the encounters described above reveal a face of nature in the sense of that, which is completely uncontrollable and unpredictable: thus, one can say they come “from height,” that is, from a space beyond the walker’s and the hunter’s projects (beyond ontology), leaving them in complete passivity “more passive than all passivity.” Maldiney says that the source of the events is the side of the Openness (*Ouvert*) of appearing turned away from us (Maldiney 2012, 204). Such dark side of the Openness of appearing, also described by Maldiney as the ground (*fond*) of nature (Maldiney 1973, 184), gives rise to an

event, in which the Nothingness of absolute transcendence (non-being) passes into a being, the appearance of the chamois or the mountain (Maldiney 2001, 107). And it is of no importance that the chamois does not speak. The whole sensible nature—giving itself as an event of our sensation—manifests itself in a way similar to the face in Levinas:

[T]he event of a sensation in its proximity is an advent of the whole background of the world, as when at the bend in the street, a face, a voice, a puddle of sunlight on a wall, or the flow of the river, suddenly tearing the film of our daily movie, make us the surprise to be and to be there.¹⁶

Thus, our sensations are first and foremost “expressions of the face of the world.”¹⁷

A face of nature?

174

The decisive question, however, is whether such an event of sensible nature meets all the criteria mentioned above. In other words, one must ask as follows. In what sense does the event cut across my sensibility, without the mountain or the chamois losing their absolute externality? What of these encounters remains outside the immanence of the walker and the hunter when neither the mountain nor the animal speaks? What exactly disrupts the reciprocity between the walker and the mountain or the hunter and the chamois that would give the mountain and the animal a metaphysical force, which could be developed into an ethics of nature?

Benso, in her attempt to formulate an ethics of things, rejects reciprocity already in the case of our relationship with material things, pointing, in particular, to their indifference and resistance indicating that their being is

16 “[L]’événement d’une sensation dans sa proximité est un avènement de tout le fond du monde, comme lorsqu’au détour d’une rue, un visage, une voix, une flaque de soleil sur un mur ou le courant du fleuve, déchirant tout d’un coup la pellicule de notre film quotidien, nous font la surprise d’être et d’être là.” (Maldiney 1973, 152.)

17 “Toute sensation est une expression du visage du monde [...]” (Maldiney 1991, 178.)

situated elsewhere (Benso 2000, 141). But, is it enough to disturb that “pre-established harmony” between the human body and the body of nature, due to which Levinas refuses to speak of *absolute* transcendence in the case of nature? Or: is not the relationship between people and things immersed in the ontological element of the flesh, which mitigates the power of the transcendence of things and thus their ethical call? As can be seen from the interpretation of the transcendence of material beings above, their otherness cannot be doubted, but the question is whether it is enough for the formulation of a Levinasian-inspired ethics of nature, which requires the absence of a common homeland (*patrie commune*). Such absence can seemingly only be found in the encounter with sensible nature understood as *living (phusis)*. More precisely, the “spontaneity” of things mentioned by Benso comes not from the metaphysical height, but from the ontological depth of sensible being, to which humans belong, whereas the spontaneity of living nature seems to approach the human subjectivity by coming from a region situated somewhere *between ontological depth and metaphysical height*. Even more precisely: the true absence of reciprocity as a condition of ethics is not yet found in the case of indifferent material things, since despite all their otherness our bodies are made of the same ontological substance and are the product of a single evolutionary history, but in the case of living beings, in whose case ontological depth is intertwined with metaphysical height in the sense that their bodies are *animated* in a different way.

175

According to Maldiney, nature as such is characterized by such spontaneity: “Nature does not proceed by manufacturing but by genesis, expressed by the root of the Greek word *phusis*. The root *phu* means to grow, flourish, thrive.” (Maldiney and Younès 1999, quoted from Younès 2017, 115.) This is most obvious in the case of animals: animal sentient bodies possess a unique intelligence that is creative. The animal self is a living self, just as the human one, but differently: it gives itself through the auto-movement of the animal, through the living movement, ceaselessly adapting and transforming itself according to the encounters with its *Umwelt* (Maldiney 1991, 148, 269). In this regard, Abram beautifully describes the various modes of sensory intelligence, from which humans can learn much, but only on the condition that they *rearrange* their own bodies and senses, which of course they are only capable of *to a certain extent*

(cf. Abram 1997, 9). Magic, according to Abram, is about acquiring new senses, about thinking from the perspective of an animal or even of a forest, that is, about taking on the perspective of this fragile animal body, about lending one's own body to someone else, about taking responsibility for what one can empathize with (Abram 2010, 201–228). Empathy, however, can never—as in the (Levinas's) case of another person—be complete. B. Bannon (2014, 133), in his elaboration of Merleau-Ponty's processual concept of nature, affirms that every living body expresses nature according to its own "dimensions," i.e., according to its various institutions, mediating the body's contact with its environment (whether these are bodily institutions, such as the number and role of individual senses, the shape of the body, the number of limbs, etc., or those acquired in the course of life and accumulated in the personal history of the body).¹⁸ This is how animal consciousness is inefaceably or *absolutely* different: there is an irreducible gap between it and human consciousness.

176 The encounters with these intelligences are encounters with singular "facialities" of living nature. Here, together with Mooney—and in contrast to Levinas—, I must stress that we only rarely encounter nature as an anonymous threat. We most often encounter this or that animal, this or that plant, and are responsible for their particular ethical calls (cf. Mooney, Mower 2012, 285).¹⁹ In their ultimately inimitable art of living, in their unique "intelligence," is situated an expression of interiority similar to that of another person speaking to us. This is why the majority of our encounters with nature are not encounters with the faceless gods of the elements, as Levinas puts it, but encounters with a singular face of this or that particular being.

18 It must be added here that Bannon attempts to demonstrate that *every* body, not just the living body, participates in the meaning (expression) of nature. However, he himself points out that the living body is distinguished from the inanimate body by the fact that "it both opens up and exists within certain malleable forms within the sensible world [...] On the other hand, a perceived body, a non-living body, is dimensional only insofar as it acquires latency within the field of a perceiving body." (Bannon 2014, 133.) This, in my opinion, corresponds to the difference between ontology and metaphysics, which implies the possibility of an ethics of nature only in the sense of *living* nature.

19 Therefore, I do not share Casey's dilemma: either there is only a human face or the face of nature dissolves into the whole environment, thus losing its ethical urgency (Casey 2003, 193).

Yet, it is also true that we sometimes encounter living nature as an anonymous threat. Another form of such transcendence of the face of *phusis* are natural disasters, i.e., manifestations of the animated presence of nature, shattering lives both of individuals and society. They are manifestations of the face of nature, which, although they do not speak, come from the place where ontological depth intersects with metaphysical height, leaving behind no concrete content, but only a shattered existence, the reconfigured totality of our individual or social existential possibilities, going much deeper than damages in the world of human property. Thus, the transcendence of sensible nature, appearing as an event, seems to have the same defining traits as the human face. It comes from the metaphysical height (1), leaving humans radically passive (2), but also cutting across their sensibility, (3) without having a specific content (4). The last point—the preservation of absolute exteriority of the face of nature—is phenomenologically manifested either by the inaccessibly unique intelligence of nature (in the case of an encounter with this or that natural being) or by the contentless shattering of our existence (which is the effect of the encounter with living nature as an anonymous threat). In both cases, as in Levinas, the ontological plane and its time are broken. The time of living nature seems to be close to the time of the elements, of which Toadvine speaks in his article (Toadvine 2014, 262–279). It is not the time of dead matter, but that of the living earth, which is inscribed in the immemorial past (history) of our own living bodies, and which cannot be reduced to what humans control and anticipate of it by virtue of their ontological belonging to such living earth—in this way, it is a metaphysical or diachronic time.

177

Finally, it is necessary to dwell on the last objection. For it still might seem to the reader that it is not possible for sensible nature to have so similar transcendence to the human face, that, after all, the latter obviously comes from a “greater” height, that there is a more radical leap from ontology to metaphysics. In this regard, I must point out that even the Other human being in Levinas is not only absolutely different, she too is accessible “ontologically,” and yet she is situated beyond ontology (Wood 2005, 69, quoted and discussed by Toadvine 2012, 188)— exactly like the transcendence of living nature in the sense of *phusis*. Therefore, it seems that human subjectivity can be described as Levinas’s desire for the Other even in relation to nature: it lives

in and from such mysterious nature, and yet it forever eludes us.²⁰ It is such exteriority, resistance, and autonomy that might become the basis of an eco-phenomenological ethics, of a new approach to nature that would be based on respect, reverence, or love (Kohák 1987, 212–213) expressed by attention and tenderness (Benso 2000, chap. 12) for non-human beings.

178 Ecological crisis seems to be nothing else than the consequence of our disrespect to such transcendence and spontaneity of nature, which is co-extensive, says Maldiney, with the domination of “adult” perception over “childish” sensation. Unfortunately, adults no longer perceive the space of the world as children do: children live in a concave world whose hollow envelops them, while adults live in a convex and embossed world, in which objects—the objects humans might master—have been substituted for (autonomous) things (Maldiney 1973, 121). This seems to be the main reason that only a talking human is of absolute value to them. However, from the point of view of the silent transcendence of living beings, Levinas’s transcendence of speech is destructive: humans do not see the silent otherness of nature most of the time, precisely because of how strongly they are affected by the speaking Other and by the Other’s transcendence, which they confuse with the transcendence of speech, whereas it is the transcendence of the Other’s presence, of the uniquely animated body. And this is exactly why, if there is a type of ethics in Maldiney, it should be defined as the rectification of this domination of adult objectifying perception over childish sensation (cf. Jacquet 2017, 125–134). Thus, it is no coincidence that Maldiney defines his ethics in a way very similar to what ecology literally means, i.e., “logos of the dwelling” (cf. Toadvine 2001, 76):

Aesthetics is also an ethics. *Ethos* in Greek does not only mean a way of being, but a dwelling place. Art provides man with a dwelling place, i.e., a space in which we take place, a time in which we are present—and from which, by making our presence felt in everything,

20 It is no coincidence that this conception of subjectivity as desire, i.e., the description of its mode of being as a never-ending movement in and towards the transcendent world, is shared by many contemporary phenomenological thinkers, such as Richir, Barbaras, or Toadvine (cf. Richir 2010, 58–61; Barbaras 2008, 2011; Toadvine 2003).

we communicate with things, beings, and ourselves *in a world*, which is called inhabiting.²¹

Conclusion

The present article has followed the various phenomenological attempts to extend Levinas's concept of the face to nature, in order to suggest an ethics, in which nature's interests would not depend on the human ones. First and foremost, it was necessary to extract criteria from the Levinasian definition of the face, by which one might measure all such attempts. In other words, a potential face of things, plants, or eco-systems must manifest a similar type of transcendence as that of the human face in Levinas: it must come from the metaphysical inaccessible height, leaving us radically passive (beyond the passivity in the sense of receptivity) when facing its revelation, but it must also affect us in our sensibility, without, however, leaving any specific content that would disturb its absolute otherness. This is why there cannot be a face of nature as Levinas defines it: the elemental nature, in and from which humans live, does not descend from any metaphysical height and is—despite its transcendence—assimilable, for the I has access to it through its dwelling, which gives it concrete content.

179

However, Levinas's concept of elemental nature does not capture the full range of ways, in which nature appears. This is why the article has followed up on the aforementioned attempts (especially, the ones by S. Benso, C. Diehm, and T. Toadvine) to carry out analyses that Levinas failed to develop. Reading Henri Maldiney, it was demonstrated that sensible nature, giving itself as an event, does not have a *human* face, but the encounter with its transcendence in its various forms (i.e., the facialities of nature) has a similar ethical force, out of which a phenomenological ethics of respect for nature could grow. Sensible nature, understood as a living being (*phusis*), mastering the ultimately

21 "L'esthétique elle aussi est une éthique. *Ethos* en grec ne veut pas dire seulement manière d'être mais séjour. L'art ménage à l'homme un séjour, c'est-à-dire un espace où nous avons lieu, un temps où nous sommes présents – et à partir desquels effectuant notre présence à tout, nous communiquons avec les choses, les êtres et nous-mêmes *dans un monde*, ce qui s'appelle habiter." (Maldiney 1973, 148.)

inimitable art of living, has expressions similar to those of other persons speaking to us. In addition to encountering the unique intelligence of this or that natural being, a face of nature manifests itself in natural disasters, in which the spontaneity of nature often becomes violent with regard to humans: it shatters both the individual and the social forms of living, forcing us to change according to what happens to us. In this respect, they are manifestations of a face of nature, which, although not speaking, come from the place where ontological depth intersects with metaphysical height, leaving behind no concrete content, but only a shattered existence. Then, we added that the ecological crisis seems to be nothing but the consequence of our disrespect to this spontaneity of nature, which is co-extensive with the domination of “adult” perception over “childish” sensation. This is why Maldiney defines ethics as the rectification of such domination of the adult objectifying perception, which brings his definition of ethics very close to the definition of ecology as the logos of dwelling (*oikos*).

180 Finally, in contrast to Levinas, the catastrophic impact of the absolute transcendence manifested in human speech was mentioned: it is precisely because humans are blinded by the glow of human speech that they overlook the silent manifestations of nature’s facialities. The article, on the other hand, tried to show why it is necessary to respect their silence and take responsibility for them (cf. Llewelyn 2003, 69). It would be a major revolution, if nature were to suddenly become as valuable as humanity. But, there actually is no other way, it is no longer possible to pretend that nature has no face, no ethical value, that there is, for example, only this oil field that humans have the right to plunder brazenly. In several places on our planet, such a revolution has already begun: in Bolivia, Ecuador, New Zealand, but also elsewhere,²² the

22 “Examples of ecocentric laws are few and far between but they feature mostly in terms of the ‘rights of nature’ paradigm. The most prominent example is arguably the Ecuadorian Constitution of 2008, the first (and still the only) constitution in the world to entrench enforceable rights of nature. Indigenous peoples in Canada have provided for the rights of nature in their legal systems, and local laws in some states in the United States have done the same. A deed of settlement in 2014 granted legal personhood to New Zealand’s Whanganui River, and that country’s recent Te Urewera Act 51 of 2014 aims to ‘establish and preserve in perpetuity a legal identity and protected status for Te Urewera [an area on the North Island of New Zealand]

rights of nature are already enshrined in laws or even in the constitution. It is no coincidence that this has happened in these countries and under pressure from their indigenous populations. As Abram shows in his texts (cf. Abram 2010, 43), indigenous peoples are in a certain sense close to the children, of whom Maldiney speaks, not because they are at a lower level of intelligence or development, but because their relationship to nature is governed by their sensation, which makes them more respectful of the nature's presence and thus more sustainable. While there is still a problem with the enforcement of such rights, since only humans can stand up for nature in a legal case, it can be viewed as a crucial symbolic step forwards that one can perfectly understand even in terms of Western philosophy that nature is an absolutely external being with a face, an encounter with which makes us act ethically.

Bibliography | Bibliografija

Abram, David. 1988. "Merleau-Ponty and the Voice of the Earth." *Environmental Ethics* 10 (2): 101–120.

---. 1997. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.

---. 2010. *Becoming Animal*. New York: Vintage Books.

Atterton, Peter. 2018. "Levinas' Humanism and Anthropocentrism." In *The Oxford Handbook of Levinas*, ed. by M. L. Morgan, 709–730. Oxford: Oxford University Press.

Bannon, Bryan E. 2014. *From Mastery to Mystery. A Phenomenological Foundation for an Environmental Ethic*. Athens: Ohio University Press.

Barbaras, Renaud. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.

for its intrinsic worth, its distinctive natural and cultural values, the integrity of those values, and for its national importance'. Another example, and the focus of the present inquiry, comes to us from Bolivia [...] in Bolivia's case, rights of Mother Earth have significant potential (especially symbolically, but also otherwise) to frame political, legislative and academic debates on ways to confront the persistent anthropocentrism of law that legitimizes and perpetuates the neoliberal development model the world over." Calzadilla, Kotzé, 'Living in Harmony with Nature?', 398–399.

---. 2011. *La vie lacunaire*. Paris: Vrin.

Benso, Silvia. 2000. *The Face of Things. A Different Side of Ethics*. New York: State University of New York Press.

Calzadilla, Paola V., and Louis J. Kotzé. 2018. "Living in Harmony with Nature? A Critical Appraisal of the Rights of Mother Earth in Bolivia." *Transnational Environmental Law* 7 (3): 397–424.

Casey, Edward S. 2003. "Taking a Glance at the Environment: Preliminary Thoughts on a Promising Topic." In *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, ed. by C. Brown and T. Toadvine, 187–210. New York: State University of New York Press.

Chrétien, Jean-Louis. 2012. "Introduction aux 'Oeuvres philosophiques.'" In H. Maldiney, *Regard parole espace*, 7–29. Paris: Cerf.

Diehm, Christian. 2003. "Natural Disasters." In *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, ed. by C. Brown and T. Toadvine, 171–185. New York: State University of New York Press.

182 Escoubas, Éliane. 2006. "Henri Maldiney." In *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, ed. by P. Cabestan, 69–82. Paris: Ellipses.

Evernden, Neil. 1999. *The Natural Alien*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press.

Halls, Doug. 2012. "Agency, Vulnerability, and Societas. Toward a Levinasian Politics of the Animal." In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, ed. by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 41–65. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Jacquet, Frédéric. 2017. *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*. Paris: Éditions Classiques Garnier.

Kohák, Erazim. 1987. *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: Chicago University Press.

---. 2000. *The Green Halo. A Bird's-Eye View of Ecological Ethics*. Chicago: Open Court.

---. 2003. "An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology." In *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, ed. by C. Brown and T. Toadvine, 19–35. New York: State University of New York Press.

Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. The Hague—Boston—London: Martinus Nijhoff.

---. 1987. *Collected Philosophical Papers*. The Hague—Boston—London: Martinus Nijhoff.

---. 1990. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Trans. S. Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

---. 1991. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. The Hague—Boston—London: Martinus Nijhoff.

---. 1996. “Transcendence and Height.” In *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, ed. by A. T. Peperzaak, S. Critchley, and R. Bernasconi, 11–31. Bloomington: Indiana University Press.

---. 1998. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. Trans. M. B. Smith and B. Harshav. New York: Columbia University Press.

---. 2011. “Parole et silence.” In *Oeuvres complètes. Tome 2: Parole et silence et autres conférences inédites*, 67–104. Paris: Grasset.

Llewelyn, John. 2003. “Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology.” In *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, ed. by C. Brown and T. Toadvine, 51–72. New York: State University of New York Press.

Maldiney, Henri. 1973. *Regard, parole, espace*. Lausanne: L'Age d'Homme.

---. 1975. *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Lausanne: L'Age d'Homme.

---. 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon.

---. 2001. *Existence: crise et création*. La Versanne—Fougères: Encre Marine.

---. 2012. *L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Les Editions du Cerf.

Maldiney, Henri, and Chris Younès. 1999. “Rencontre avec Henri Maldiney: Nature et cité.” In *Ville contre-nature*, ed. by C. Younès, 11–28. Paris: La Découverte, 1999. [Quoted from: Younès, Chris. 2017. “Renaturer l'architecture/Renaturing Architecture.” In *Les paradoxes du vivant/The Paradoxes of the Living*, ed. by P. Chiambaretta, 109–116. Paris: Stream.]

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Ed. C. Lefort. Trans. A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

---. 2005. *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge.

Mooney, Edward F., and Lyman F. Mower. 2012. “Witness to the Face of a River: Thinking with Levinas and Thoreau.” In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, ed. by Wi Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 279–299. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Perpich, Diane. 2012. "Scarce Resources? Levinas, Animals, and the Environment." In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, ed. W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 67–94. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Richir, Marc. 2010. *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: Millon.

Smith, Mike. 2012. "The Earthly Politics of Ethical An-arché. Arendt, Levinas, and Being with Others." In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, ed. by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 135–160. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Toadvine, Ted. 2001. "Ecophenomenology in the New Millenium." In *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, ed. by S. Crowell, L. Embree, and S. J. Julian, 72–93. Electron Press.

---. 2003. "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences." In *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, ed. by C. Brown and T. Toadvine, 139–153. New York: State University of New York Press.

184 ---. 2012. "Enjoyment and Its Discontents. On Separation from Nature in Levinas." In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, ed. by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 161–189. Pittsburgh: Duquesne University Press.

---. 2014. "The Elemental Past." *Research in Phenomenology* 44 (2): 262–279.

---. 2017. "Naturalism, Estrangement, and Resistance: On the Lived Sense of Nature." In *Ontologies of Nature*, ed. by G. Kuperus and M. Oele, 181–198. Dordrecht: Springer.

---. 2021. "Ecophenomenology after the End of Nature." In *Transforming Politics with Merleau-Ponty: Thinking beyond the State*, ed. by J. Melançon, 127–144. Lanham: Rowman & Littlefield.

Wood, David. 2005. *The Step Back: Ethics and Politics After Deconstruction*. New York: State University of New York Press.

Wright, Tamara, Alison Ainley, Peter Hughes, and Emmanuel Levinas. 1998. "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas." In *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. by R. Bernasconi and D. Wood, 168–180. London: Routledge.

THE ACHIEVEMENTS OF THE POLITICS OF FRIENDSHIP

JACQUES DERRIDA'S UPCOMING COMMUNITY

Žarko PAIĆ

University of Zagreb, Faculty of Textile Technology, Prilaz baruna
Filipovića 28a, 10000 Zagreb, Croatia

zarko.paic@ttf.hr

Abstract

The problem with the disappearance of absolute sovereignty from Bodin to Schmitt, as Derrida views it within his late (ethical-political) deconstruction, is that there no longer exists a sufficient reason for any effectiveness of representing the Other. Reasons are reducible to this or that form of violence. Everything must be dismantled and disassembled. What remains of sovereignty becomes contingency and singularity of the space between power and freedom. In this space, Derrida begins

with the view of the Other and unconditional hospitality as a deconstruction of previous metaphysical politics of hospitality. The Other must be emancipated from the perspective of the subject's metaphysics and its inherent violence. In the discourse of politics of friendship lies the ground for democracy to come as a final soteriological solution for other headings of history.

Keywords: politics of friendship, upcoming community, Jacques Derrida, deconstruction of sovereignty, violence, the Other.

Dosežki politike prijateljstva. Prihajajoča skupnost pri Jacquesu Derridaju

Povzetek

186

Problem izginotja absolutne suverenosti od Bodina do Schmitta, kakor ga Derrida vidi znotraj svoje pozne (etično-politične) dekonstrukcije, leži v tem, da ni več nikakršnega zadostnega razloga za učinkovitost reprezentiranja Drugega. Razloge je mogoče zvesti na takšno ali drugačno obliko nasilja. Vse je potrebno razdejati in razgraditi. Od suverenosti preostaneta samo kontingenca in singularnost prostora med močjo in svobodo. Znotraj tega prostora se Derrida obrne k Drugemu in k brezpogojni gostoljubnosti kot dekonstrukciji nekdanje metafizične politike gostoljubja. Drugega je potrebno emancipirati od perspektive subjektive metafizike in njenega inherentnega nasilja. Diskurz politike prijateljstva ponuja temelj za demokracijo, ki naj bi prišla kot konča soteriološka rešitev za druge smeri zgodovine.

Ključne besede: politika prijateljstva, prihajajoča skupnost, Jacques Derrida, dekonstrukcija suverenosti, nasilje, Drugi.

1. Deconstruction of sovereignty

What Levinas has taken from Heidegger and endeavored to “overcome” by ethical thinking as a starting point for the critique of metaphysics as ontology, Derrida continued in an articulated and even more radical sense. In the analysis of the ethics of hospitality and guest policy concerning Levinas, we often encounter Derrida’s critical interpretation of the major concepts of *the post-metaphysical condition*—foreigners, refugees, and asylum seekers—in the discourse of receiving the Other as a guest in “my” (own) home and the emergence of a new perspective for the subjectivity of the subject. One of the constant motives we encounter, stemming from Derrida’s early works until the 1990s, is the corpus of the modern theory of state and law, which marked the books like *Specters of Marx*, *The Politics of Friendship*, and *The Beast and the Sovereign*.

The notion of sovereignty refers to the logic of the metaphysical establishment of the rule of the subject in philosophy and the humanities. The main intention of Jean Bodin with regard to political thinking—justification of the rule of monarchies based on the absolute power of the kingdom as a source of popular sovereignty—was also the task of Descartes in the ontological-philosophical sense. The question of the two bodies of divine and popular sovereignty (theology and politics) had its metaphysical origin in the Cartesian duality of mental and bodily substance (*res cogitans* and *res extensa*). The opinion of the subject in the statement *cogito, ergo sum* establishes the power of the supremacy of mind over body so that the separation between them becomes a matter of the functioning of the whole building of metaphysical concepts, such as “infinity,” “being,” “substance,” “idea.” That gap represents far-reaching consequences for the European formation of political identity. Sovereignty denotes the autonomy of the mind and the heteronomy of the body. Thus, it is logical to assume that Derrida must reckon with the legacy of this metaphysics of rationality and occasionalism from Malebranche to Rousseau. The main reason is that the subject of self-establishment denotes the power of the modern age, when the rule of the mind appears as enlightening systematic madness of absolutism. In contemporary French philosophy, the critique of the Enlightenment was most radically carried out by Michel Foucault (cf. Foucault 1984, 2–50; Paić 2013, 181–211).

It is interesting that one can even genealogically reconstruct history before and after the French Revolution as an event of a radical cut with linear history. From Descartes to Hegel, the creation of the absolute subject becomes a matter of the thinking process, which tries to achieve the peak of modern metaphysics. Sovereignty does not mean freedom by the act of constituting the external world of objects (nature in the sense of *natura naturans* and *natura naturata*), starting from the act of the foundation of mindful substance. It rules over the body even after its disappearance. How is that possible? *Logos* in the tradition of the Greek-Jewish onto-theology is always inscribed in the body by transcending it, and not the other way around. In the gap or rift between God and man (mind and body), the emergence of modern anthropology was already determined in Kant by the necessity to find a consensus between the fundamental world of the Law (*noumenon*) and the empirical world of facts (*phenomenon*). Derrida's deconstruction of the metaphysics of subjectivity aims to establish just that place of the "in-between," the empty meeting place between the two. The moment, when the act creates new thought and action that arises with modern sovereignty, is already recognized from its structural or ontological violence. That is why, in the brilliant analysis of Levinas's ethics of the Other in the essay "Violence and Metaphysics," included in the collection entitled *Writing and Difference (L'écriture et la différence)* from 1967, Derrida could say that we might claim how what belongs to the structure of the thinking subject is a "totalitarianism of the same" (Derrida 1978, 91).

188

Derrida tries to deconstruct the concepts of cogito, subjectivity, sovereignty, nation-state, and modern Europe as the cosmopolitan order of mind. If we would want to clarify the controversy that has been so abused in contemporary discourse, not only in the social sciences and humanities, it is worth first recalling what Derrida himself self-ironically said about it in the book *Positions*. At one point, he notes that he had been dealing with the French translation of the key concept of destruction from Heidegger's *Being and Time (Sein und Zeit)*. It is well-known that Heidegger's intention, before the turn, in the 1930s focused on the "destruction of traditional ontology," and Derrida had insurmountable difficulties with translation. What this term refers to in German cannot be the same as in French, where it has the explicit meaning of destruction and annihilation. Hence, he opted for what would be just like

destruction, but would be more appropriate to Heidegger's thinking. When, therefore, he chose the word "deconstruction" despite "destruction," the whole horizon of new meanings appeared to him, and with it the possibility for an internal "critique" of Heidegger. We think from language, and language denotes a riddle of the trace of that event, which has the possibility of changing the essence of Being. The rest belongs to the history of the post-metaphysics of Otherness (alterity), because the Other and difference direct the history of thought. Additionally, deconstruction also means disassembling and dismantling with the intention of a rebuilding (cf. Derrida 1982).

When the age of modern sovereignty of the people loses its power, the subject of the representation of the Other in all the existing systems of thought and reality disappears, from philosophy, science, art, culture, to politics. However, it would be naïve to conclude that in this way the Other becomes free and sovereign in its heteronomy to the action-"subject." Instead of the "totalitarianism of the same," the possibility of "the totalitarianism of the Other" arises. In the global order of planetary technology concerning "the Holy wars" in the name of God and the final judgment of divine violence, we can today see the worst form of cynicism. If the Other is irreducible, in which name can one fight against the politicization of the purpose of racial-national identity?

189

The answer might be paradoxical and aporetic: in the name of the Same, but substantially different. The Other, therefore, must be taken, not as another name for the subject, but without the power to represent what is truth and what is freedom, equality, and justice. This only means that the new universality no longer comes from the source as the foundation (*arché*), but that it is essentially un-grounded (*an-arché*). That is why Levinas had to compare his ethics with—conditionally speaking—"ontological anarchy," in order to shake the self-deceiving power of the subject who appropriates the world as "my" will and representation, to paraphrase Schopenhauer. However, violence in the name of the Other cannot be at the same time violence of the Other, even when it is ethically justified as the only means to fight against the sinister injustices of the world. Unlike the entire assemblage of the ideas of Western history, only one cannot be deconstructed—the idea of *justice*.

The question of what remains of sovereignty today, in the age of the rule of transnational corporate capitalism, can be answered in this way: all and nothing! Because what is “all” should be post-imperial sovereignty with a different role and function of states and the notion of political people or derived from their jurisdiction (citizenship). What remains is, and cannot be, sovereignty. The reason lies in the fact that in the post-national constellation of the global order (cf. Habermas 1998), we no longer communicate with politics as a liberal consensus of democratic power structures. Instead, the neoliberal and corporate machine of the global capitalism politics becomes crisis management with dangerous consequences for today’s Europe, such as the refugee crisis (cf. Derrida 2002a).

190 We have seen that one way of changing the perspective in philosophy after the end of metaphysics, and that means in the 20th century after Heidegger, attempts to perform this understanding of the ethical from the horizon of human compassion for the suffering of people. Derrida marks such a step towards the ethics of the Other with Levinas’s decisive turn from any future theory of the subject upon the Cartesian logic of power. In Derrida’s late thinking of *the politics of friendship*, the last word of his philosophy can be found. Both cases are an attempt to find a way of overcoming Heidegger’s path of thinking. All categories that have been applied by Levinas and Derrida are, in one way or another, the creation of ethics and the politics of deconstruction. This remains true, even when ethics for the global refugee order is strictly separated from the politics of hospitality.

What can be derived from destruction/deconstruction (Heidegger and Derrida) for the matter of Derrida’s late ethical-political turn? Nothing but a farewell to the metaphysical theories of the subject and political agendas in the modern legal notion of sovereignty. The latter must be radically re-examined once more. However, now by no longer starting from the idea of the foundation and grounding of the mind that rules over reality in the discourse of absolute science of Hegel’s paradigm, but by starting from the infinite demand for the establishment of that, which was in the metaphysical history, however, present and thematized, but only to establish unlimited (logocentric and imperial) rule of the West with the idea of integrating the Other into strange and uncanny “Culture.”

The deconstruction of the concept of unconditional sovereignty is doubtless necessary and underway, for this is the heritage of a barely secularized theology. In the most visible case of the supposed sovereignty of nation-states, but also elsewhere (for it is at home, and indispensable, everywhere, in the concepts of the subject, citizen, freedom, responsibility, the people, etc.), the value of sovereignty is today in thorough decomposition. (Derrida 2002b, 207.)

The problem with the disappearance of absolute sovereignty from Bodin to Schmitt, as Derrida views it within his late (ethical-political) deconstruction, is that there no longer exists a sufficient reason for any effectiveness of representing the Other. What remains of sovereignty becomes contingency and singularity of the space between power and freedom. In this space, Derrida begins with the view of the Other and unconditional hospitality as a deconstruction of previous metaphysical politics of hospitality. The Other must be emancipated from the perspective of the subject's metaphysics and its inherent violence. In other words: it is necessary to free oneself from the matrix of the culture, which presents itself as the universal human idea of freedom, and as the demarcation line between "us" and "them." Politics without sovereignty seems synonymous with Derrida's impossible claim concerning the messianic without messianism or religion.¹

191

¹ "This transformation and this opening up of Marxism are in conformity with what we were calling a moment ago the *spirit of Marxism*. If analysis of the Marxist type remains, then, indispensable, it appears to be radically insufficient there where the Marxist ontology grounding the project of Marxist science or critique also *itself carries with it and must carry with it, necessarily*, despite so many modern or post-modern denials, a messianic eschatology. On this score at least, paradoxically and despite the fact that it necessarily participates in them, it cannot be simply classified among the ideologems or theologems whose critique or demystification it calls for. In saying that, we will not claim that this messianic eschatology common both to the religions it criticizes and to the Marxist critique must be simply deconstructed. While it is common to both of them, with the exception of the content [but none of them can accept, of course, this *epokhē* of the content, whereas we hold it here to be essential to the messianic in general, as thinking of the other and of the event to come], it is also the case that its formal structure of promise exceeds them or precedes them. Well,

2. Hospitality and law

In the book *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Derrida emphasizes something we would like to call the axiom of modern politics and its associated philosophy of law. It concerns Kant's view of the law of hospitality. Namely, to someone who is a foreigner in our nation-state, because he or she is not recognized as its citizen, the right to a dignified life must be granted under the cosmopolitan law of hospitality. How to guarantee this seems an extremely difficult task. The policy must be reconsidered in the space of something that is conditioned, because it is a matter of the rights and obligations of citizens. Hospitality represents a particular right of the state to care for and supervise the lives of its citizens for the benefit of all, so as not to encroach beyond the limits of the liberal-democratic structure of the state. Of course, the inevitable addition follows: Kant was a classic "Republican," not a modern "liberal." By contrast, Derrida opens a possible move in the different direction without the turn towards the relationship between cosmopolitan law and "the interest of the mind." Kant's postulate of eternal peace among nations and states, as well as the right of states to limit hospitalization to a temporary residence—what today is called "asylum policy"—as a refuge from persecution for political reasons of the suspension of human rights and democracy in dictatorial political orders, gives a new perspective of thinking. Namely, Kant's ethics is based on mental foundations (cf. Derrida 2001). Precisely because of that Derrida, in the interpretation of Levinas's proximity to Kant and at

what remains irreducible to any deconstruction, what remains as undeconstructible as the possibility itself of deconstruction is, perhaps, a certain experience of the emancipatory promise; it is perhaps even the formality of a structural messianism, a messianism without religion, even a messianic without messianism, an idea of justice—which we distinguish from law or right and even from human rights—and an idea of democracy—which we distinguish from its current concept and from its determined predicates today [permit me to refer here to "Force of Law" and *The Other Heading*]. But this is perhaps what must now be thought and thought otherwise in order to ask oneself where Marxism is going, which is also to say, where Marxism is leading and where is it to be led [*où conduire le Marxisme*]: where to lead it by interpreting it, which cannot happen without transformation, and not where can it lead us such as it is or such as it will have been." (Derrida 1994a, 73–74.)

the same time his turning away from the theory of the autonomous action of the subject as a presupposition of ethics, hypothesizes two kinds of hospitality:

(1) philosophical or ontological hospitality as a transcendental possibility and as an ethical turn of the relationship in the real world;

(2) hospitality in its empirical causation and psychological motivations.

The former presupposes an ethical foundation upon the horizon of responsibility for the Other as a neighbor, while the latter cannot be grounded in anything, simply because it is beyond the boundaries of mental action. The classical opposition between reason and passion in political action is brought to light here in its bare truth. What follows from this should be clear if we keep in mind what is going on nowadays. The European nation-states are trying to solve the “refugee crisis” by following “the law of the heart” or “the interest of reason.” This constitutes, of course, the middle way to what Levinas considered his vocation, and that is to work on “the holiness of the saint,” which has the features of the proximity of ethical-political turn and “religion.” While Levinas ethically precludes all attempts to politically establish a community in the form of a “David-or-Caesar”-state, the problem seems very difficult. Derrida starts from the assumption that two forms of hospitality ethics also presuppose two forms of hospitality policy. There is no doubt that the distinction between absolute or unconditional hospitality and relative or conditioned hospitality is seemingly akin to the distinction between “the sacred” and “the secular,” the ideal and the real, and vice versa. This duality, however, cannot be effective without something that lies between or even beyond metaphysical distinction.

Therefore, the question of ethics as a policy of hospitality denotes a “religious” issue of man’s responsibility as an individual against God. This means that the last instance of the answer is only the human conscience. In order to avoid such a bad solution to the dispute between the two over the establishment and execution of an ethical-political turn, Derrida must show much more decisively where to look for the place of the last deconstruction in general. Thus, this becomes the place of the upcoming community or democracy to come as an endless demand for justice. All other fundamental notions of politics in Western history are derived from the Greeks, Romans, Jews, while the modern nation-state derives from the cosmopolitan ideal

194

of global secularism (globalization): *freedom, equality, and fraternity*. Let us state in advance: the latter becomes the form or a kind of quasi-transcendental assumption of democracy at the global level only after the radical deconstruction of its contents. With regard to the philosophical issue of the Other as a foreigner, a refugee, and an asylum seeker, the question of the “other heading” becomes a problem of the thinking of almost vanished solidarity between different people in their irreducibility. Derrida calls such a phenomenon according to the philosophical tradition of Plato and Aristotle with the “sublime” word: *friendship (amicitia, philia)*. Before embarking upon the analysis of how and why this ancient notion of human relations in Greece constitutes the “essence” of philosophy in the community (*polis*) and the “essence” of politics in the cosmopolitan creation of a “different world” on a global scale, some paradoxes need to be considered, along with the aporia of the ethics of hospitality as the politics of hospitality. If the problem with “religion” is that it denotes a “relationship without a relationship,” by which people communally connect with what cannot be the primary issue of their freedom, equality, and justice, then Derrida can distinguish religion from philosophy. He does this by saying, as part of a philosophical dialogue on “the return of religion” to modern societies of the global world conducted on Capri in 1994:

[...] *the messianic, or messianicity without messianism. This would be the opening to the future or to the coming of the other as the advent of justice, but without horizon of expectation and without prophetic prefiguration. The coming of the other can only emerge as a singular event when no anticipation sees it coming when the other and death—and radical evil—can come as a surprise at any moment. Possibilities that both open and can always interrupt history, or at least the ordinary course of history. [...] The messianic exposes itself to absolute surprise and, even if it always takes the phenomenal form of peace or of justice [...]. This messianic dimension does not depend upon any messianism, it follows no determinate revelation, it belongs properly to no Abrahamic religion [...].* (Derrida and Vattimo 1998, 17–18.)

Why does Derrida, in such an almost quasi-religious narration of the upcoming (*l'avenir*), avoid explicitly saying that it is a religion from the Abrahamic times to the present day, in uninterrupted continuity? Is this only for some unknown reasons of a Levinasian inspiration, in which, as we have seen, the greatest “madness” of the ethical perspective of the reversal of metaphysics arises from the fact that the place of God is empty? If, for Derrida, religion represents always just an “answer, not a question,” then it might be obvious that this represents a conflict between thought and belief, philosophy and theology as the science of faith. For Heidegger, the future appears in the primordial dimension of the temporality of Being. To that extent, his thinking of events (*Ereignis*) is anything but messianism and eschatology. The future, for him, cannot be derived from the “present” as some other version of the “nunc stans” (*eternal presence*) from Aristotle to Hegel. The event “is” going on in the post-metaphysical circular openness. However, there are not any ontological differences between “Being” and “being,” “God” and “man.” Instead, in late Heidegger, this becomes a question of *the fourfold* (*Geviert*) of heaven and earth, of gods and mortals. Reconciliation between what was in the *primordial* (*arché*) and what will come in the time *to come* requires a fundamental turn of the relationship towards the “present” as the presence of the Being itself (*ousia*). From the eventuality of the event itself arises a call to change the present state. This simply means that Heidegger demands a radical destruction of the modern dimension of time as “actuality,” which arises from the annihilation of the Being itself and its transition from mystery to the rational throwing of thought as calculation, planning, and construction. The technical destiny of the history of metaphysics determines our “future.” The reason lies in the fact that *enframing* (*Gestell*) denotes the essence of technology. In this way, it crucially shapes all our thoughts and feelings, all the “spiritual” exercises of existence itself. Religion in the planetary age of the technosphere constitutes no exception (Heidegger 2003).

195

The future that Derrida is talking about, on the other hand, has features of uncertainty, surprise, and unexpectedness. It is quite clear that in this sequence of what is contrary to the rational order of modernity with its cult of a straightforward progress—certainty, hope, and expectation—, the opinion defined at the beginning, by the Greeks as well as especially by the

Jews, by the notion of “finality” cannot remain intact to salvation and the final purpose of history. Derrida must deconstruct eschatology, soteriology, and the messianism of history. When religion frees itself from its necessary messianicity without messianism, it may be possible for faith to become faith in the Other as ethically and politically irreducible to anything but one’s own “holiness of life.” Such an event would allow the world to be more than the framework of the technological construction of life itself. When people suffer, religion certainly does not bloom, as one might think. Nor does ethics enjoy a temporary imperative to act against alleviating suffering. In *Adieu à Emmanuel Lévinas*, we, therefore, encounter a thought that Derrida continues to develop in other writings and lectures of the 1990s with the themes as cosmopolitanism, the dignity of the citizen, the question of refuge, the ethics of hospitality, and the politics of friendship. What seems particularly interesting here, however, is that Derrida, in understanding the contingent and singular “essence” of human dignity, touches upon the Third as an instance of society and the state in the political sense, as well as God in the ethical sense of unconditionality in saving others. The paradox is that the Third (God and his substitutes in worldly affairs) protects us “against the vertigo of ethical violence itself” (Derrida 1999b, 33).

When dealing with the “monolingualism of the Other” (cf. Derrida 1998) and discussing the biblical and contemporary examples of hospitality, Derrida also attempts to interpret Levinas, who, in the books *In the Age of Nations* (*À l’heure des nations*) and *Beyond verse* (*L’au-delà du verset*), discussed the Talmudic notion of welcome. The key point of his analysis is where he uses the term for the Torah: “city of refuge”:

[...] Levinas orients his interpretation toward the equivalence of *three concepts—fraternity, humanity, hospitality*—that determine an experience of the Torah and of the messianic times even *before* or outside of the Sinai [...]. What announces itself here might be called a structural or *a priori* messianicity. Not an ahistorical messianicity, but one that belongs to a historicity without a particular and empirically determinable incarnation. Without revelation or without the dating of a given revelation. (Derrida 1999b, 67.)

What Levinas calls “city of refuge” denotes a refuge for a space of true holiness. Welcoming the Other upon the primary ethical-humanitarian act of taking responsibility for his bare life cannot cross the boundaries of time and space: the temporary nature of the refuge and the limited opportunities for the reception of the migrant population. “Cities of refuge” are located on the outskirts of cities, in the areas of abandoned barracks, citadels, fortresses, bunkers, and abandoned housing. This does not concern individual care and “foster care” for refugee families. Derrida, therefore, distinguishes two ways of welcoming and receiving the Other into a new space of changed nation-state sovereignty: unconditional or ethical hospitality and conditional or political hospitality. In the philosophical sense, when it comes to the fundamental statements of historical monotheistic religions, such as Judaism, Christianity, and Islam, taking care of vulnerable people who had to leave their homes by force or trouble due to wars, terror, despair, misery, and climate disasters marks a step from the discursive to the “messianic politics,” upon which any possible *Realpolitik* can build further. At the key point of discussion in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, the transition from ethics to politics is shown. It should be immediately emphasized that this does not mean the suspension and neutralization of ethics in the political discourse of the existing “laws of hospitality.” On the contrary, it would be impossible to imagine that any “messianic politics” could exist without an ethical correction of its pragmatic goals and purposes:

197

[...] if the alternative between the State of Caesar and the State of David is an alternative between a politics and a beyond of the political, or an alternative between two politics, or, finally, *an* alternative among *others*, where one could not exclude the hypothesis of a State that would be neither Caesar’s nor David’s, neither Rome nor Israel nor Athens. (Derrida 1999b, 74.)

Derrida’s commentary on Levinas’s attitude towards modern Zionism and the criticism of the decision that excludes the Other in the name of the historical-messianic (religious-political) right of Jews to their country is something far-reaching for Europe’s current policy. Messianic politics, regardless of the goals

and the so-called sacred right of the people to their state, is already substantially late concerning what seems to be the task of modernity. Nation-states with their fundamental canon of rights and population regulation represent an outdated age of disciplinary biopolitics. The latter can still be kept alive while the system of European relations between states designates the illusion of strictly controlled imperialism towards the Third World. The genocide formally began with the persecution of Armenians in the desert after World War I and the brutal Turkish extermination in the name of the fundamental ideal of European politics, as expressed by Thomas de Torquemada in late 15th-century Spain, when the remaining Moors and Jews were expelled, which meant a racial and religious purification from the last traces of Islam and Judaism. The true beginning of the genocide happened, when the Belgian King Leopold II in Congo delivered to death more than a million and a half people of black skin in the name of “civilizational progress” and the capitalist modernization of Europe. Rubber and copper were, therefore, more valuable than the lives of “savages.” The beginning of the Euro-Western devastation of Africa represents the highest stage of the cruelty of colonialism, the consequences of which are not mitigated even today by the “soft” methods of neoliberal capitalism. The problem arises when totalitarian ideologies and movements born out of the ashes of World War I, such as fascism, Nazism, and Stalinism, took on the idea of total state and unconditional mobilization of technology, and, in a brutal “cleansing” of the geopolitical space, occupied population of other nation-states, ethnic and religious groups in Europe and its colonies.

3. Messianic politics

In light of Levinas’s “messianic politics,” which is a more ethically motivated attempt at an alternative between Zionism and liberal humanitarianism for those nations affected by the devastation and hardships of global insecurity, and a less likely scenario for an already existing European order of interest, the deficit of this widely proclaimed “otherness” cannot be ruled out. Why? Derrida offered the answer to that question, but in the same “messianic tone.” We could call the alternative a farewell to the entire history of Western metaphysics. The symbolic places of that history are at the same time the topology of the end

of the history of nation-states and the notion of sovereignty. Athens was the cradle of democracy, Rome was the center of the republican empire, and Jerusalem was the capital of Zionist Israel; the bonds of religious particularism and the liberal formation of a democratic order are all stations on the path to what is the true “goal” and “purpose” of history as an endless “messianic task” of the democracy to come. The alternative, therefore, cannot be achieved from the idea of “the end of history,” but must have the very idea of its “other headings.” History that has been left without its subject (the people in the universal sense of the *demos*) and without its “being” (the idea of eternal peace in the cosmopolitan order of values) must be redirected to another path. There is no doubt that the whole set of ethical-political turns in Levinas and Derrida is a reckoning with Kant and his ideas about “the laws of hospitality” (cf. Bankovsky 2005, 156–170).

Yet: while Kant introduced the regulatory term of the mind as a meaningful nature, which is, of course, good, because the direction is always the ultimate goal of freedom and justice in the world postulated by God, aligning the moral law and practical action of man like a watch with the church tower at Königsberg, for Levinas and Derrida after *Auschwitz* and the collapse of communism in Europe and the world in 1989 remains nothing else but the homelessness of the people (*Unheimlichkeit*). Kant was thinking within the borders of “common sense.” Levinas and Derrida, on the other hand, transgress those boundaries. Instead of the necessity of the autonomy of freedom and the rigor of the categorical imperative of man, we are confronted with the case of *the posthuman condition* of life production in networked societies of control. Chaos and entropy rule at all levels of reality. The fundamental ethical drive can no longer be a hospitality out of the obligation of conscience before God, but a break with the feeling of utter indifference towards the Other, which is “not my problem.” If compassion becomes the beginning of ethical responsibility to change the state of things, then breaking with indifference to the Other represents an act of active resistance at the level of individual conscience and collective responsibility. It should be borne in mind here that the alternative to “messianic politics” outside the space of historical influence of Athens, Rome, and Jerusalem cannot find a new city on Earth that could be the center of a post-imperial cosmopolitan mission. This was clear to Derrida from

the very structure of the historical movement as well as from his paradoxes and aporias of messianicity without messianism. There are no more great cities of history as cities of great ideas that have shaped history into a sense of the living presence of the people, its ethnic-religious reducibility to itself, and its selfish interests. Greco-Judaism cannot be comparable to modernity without Rome, although the latter is largely removed from the horizon of opinion thanks to Heidegger. Heidegger, however, corrected his aversion towards the heritage of Roman philosophy as rhetoric and politics, saying that the sources of the idea of Europe in the political sense were inherited by Roman republicanism (cf. Heidegger 1998). A citizen of Rome becomes a citizen of the world within the borders of the political universality of the Empire. Thus, the Roman is found more in the Christian than it may seem at first glance. The proof is St. Paul and his ethical-political messianism, which presupposes an internal change (*metabolé*) of the whole Roman set of rights and assumptions of human dignity (*dignitas* and *humanitas*) (cf. Agamben 2006).

200 In *De l'hospitalité*, Derrida constantly talks about “the two orders of the law of hospitality,” referring to Kant and his reflections on the temporary residential status of the “guest” in another nation-state (the so-called right to residency) (cf. Derrida 1997b). It becomes obvious that not only the definition of rights is changing, but also *multiculturalism* and *interculturalism* as leading paradigms of ethical-political issues in the world today. What is the relationship between the concepts of hospitality (*hospitalité*) and friendship (*amitié*)? For Derrida, it should be obvious that these are primarily “non-political” terms, but also “non-ethical.” How is this possible? Many theorists of the political will point, with an undisguised pathos, to the possibility that “postmodern pragmatism” paradoxically merges with the ethics of communicative rationality as in the case of the almost impossible encounter of the opinions of Richard Rorty and Jürgen Habermas. The classical philosophy of politics, from Plato and Aristotle to their successors in the 20th century, with the paradigmatic figure of Leo Strauss, determines politics by purposeful action. By the idea of good, justice, and equality, history is progressing towards its goal. The essence of the political in the difference between politics can be demonstrated by saying that it is a matter of the groundlessness of freedom as *an arché*. But this freedom is already in conflict with the Ethical Law. This is especially true if the act appears

to subject freedom to the higher interest of the community. Antigone's case in Sophocles's tragedy shows the request for the universality of freedom. But not before the Law (communities). Instead, the truth is revealed before the ordinary face of universal justice. This is a case of questioning the boundaries between freedom and power. If politics represents the power to establish what lies outside the scope of the political, what "serves" something outside its autonomy, such as economic interest, cultural good, scientific progress, or religious dogma, then its desecration and reduction of other interests lie outside of "the interest of the mind," as Kant would say. It is a betrayal of the principle—the end of the political, in general. The most radical thinking in the 20th century was established by Carl Schmitt in the use of *the concept of the political* (cf. Schmitt 1932).

In Derrida's last major work, a kind of "grammar" of the ethical-political turn, written in a series of lectures entitled *Politiques de l'amitié* from 1994, the reckoning with Schmitt becomes an attempt to establish a completely different irreducibility. At stake is no longer the question of a political-to-politics dispute, but the real policy of the forces and interests of power of transnational corporate capitalism and its structural changes in the 1990s, when the liberal democratic order slipped into the rule of oligarchic elites instead of "the people" (cf. Derrida 1994). This is, on the other hand, what Schmitt assumes in this drama of realization as a *katechon* of political theology (Derrida 2005).

In the case of Kant's consideration of the "law of hospitality," Derrida derives a kind of a farewell from Levinas and his ethics of hospitality. Kant's justified moral rigorism of the categorical imperative and Levinas's compassion as elevated to the level of a hostage responsibility of the entity for the benefit of the Other, were nothing more than two ways of facing a fundamental aporia of the problem of foreigners, refugees, and asylum seekers. The stranger represents the figure of the beginning of the uncanny turn of ontology into ethics. The reason lies in the fact that the stranger disturbs the nation-state by their non-rootedness in its "blood and soil." From these figures arises statelessness. This statelessness comes from the refugee status, from what today is called in the French *sans papiers* and in English *stateless people* (cf. Badiou 1998).

The reason for this impossibility of establishing any ethics outside the "logic of deconstruction" is that the Other cannot be guaranteed the same

legal rights as a guest and a foreigner within the prevailing nation-state model. Admittedly, Europe presents itself as a cosmopolitan ideal. But it is a “fortress” of European citizens who leave their devotion to the civil religion of patriotism on the abandoned doorstep. Ethnicity and nationality in all forms of political recognition prevail over the universality of “Europeanness.” The latter already entails aporias. Namely, ethics is becoming a consolation, and hospitality policy is limited to quotas for immigrants to be distributed across European developed countries. At the same time, the need for labor becomes a condition for the possibility of any further hospitalization. In this, there is no contradiction between capitalism and democracy, as the adherents of the dialectic in the new guise think. Despite this, Derrida shows that it is an aporia that comes from the space between the ruling *Realpolitik* and the real state.² Thus, it constantly requires a change of strategy towards the problem of the disintegration of sovereignty in all aspects of that process. Of far-reaching significance for the future, seems to be the way of compensating for its power. The violence that follows is exactly what happens, when hospitality becomes an issue of the concrete ethics and politics of liberal democracies today. On the one hand, there is conditional hospitality for migrants (quota policy), and, on the other, unconditional denial of the right to asylum and thus denial of ethics of hospitality in the name of defending the fundamental cultural values of Europe against the invasion of Islamism and terrorism. What is recognized from the possible turn of Europe towards xenophobia, racism, and neo-fascism in the discourse of the metapolitical struggle for “European culture” becomes an issue of the sustainability of European ideals of cosmopolitan order without an unambiguous European common policy.

² Derrida shows even more precisely that solidarity with the Other in a situation of mass exile from the Third World countries to the democratic orders of the West refers to these groups: (a) migrants; (b) exiles; (c) the deported; (d) stateless persons; and (e) *displaced persons*. In this respect, the ethics of hospitality is an obligation and a duty to accept these groups of people, not out of mere moral obligation, but out of a sense of ethical hospitality towards equal people who for various reasons have suffered a terrible fate to leave their homelands (cf. Derrida 2005b, 4).

4. Friendship as politics or the democracy to come

So, what is there to be done? Derrida's answer to Lenin's question is clear: to think radically differently in the wake of "other headings." If neither a cold head nor a boiling heart is the right solution for the true politics of democracy to come, what is left? Reading Derrida's roadmaps of different thinking and opening of paths into the unknown on the same track, it might be necessary to say: there is nothing left! Neither the mind nor passions, however the relationship-based performance, set from head to feet, and vice versa, from Nietzsche to Deleuze or from Kant to Levinas continues, it cannot give us anything more than "great politics" and a "utopia" for what comes as an unprecedented event in history. If nothing remains of the entire metaphysical heritage of the Greeks, Romans, the Christian Middle Ages, the Enlightenment, and modernity—and all this is woven differently into Derrida's Greek-Jewish thought and life orientation—, then what does remain is salvific coming out of the aporia of foundation and at the same time fidelity to the so-called cultural identity of Europe in the formation of the upcoming community. More than nothing and less than something that was and exists, but now with its shards leaves painful scars on the body, comes from *friendship as politics*. And it must, of course, be open into a multitude of headings and must be multiplied. What kind of policy is at stake here? Let us pause here. Politics without democracy makes no sense. This is the axiom, from which everything else derives. Since democracy should be based on the freedom of all and the political equality of peoples as *demos*, not *ethnos*, then it is obvious how the metaphysical framework holds this image from ancient times to the global image of the end of the nation-state. Sovereignty must make the breakthrough of the Other. And that, in turn, means that the frame cannot be removed from the image, because that would make the image itself lose its meaning. The framework in a metaphorical sense represents the idea of justice for the upcoming community (*l'avenir*). Therefore, democracy denotes a promise, repetition, and fundamental concept of Derrida's "early philosophy" (of the *différance*) (cf. Derrida 1978).

203

Derrida accepted Levinas's idea of the unconditional power of the absolute and irreducible Other as the "Big Third" (God?) whose place is empty in this

world. The metaphysical event of transcendence in the encounter with the face of the Others changes history. The change relates to the teleological exposure to the grace and disfavor of the idea of freedom and equality of democracy. It is well known that in Greece women, slaves, and foreigners without a homeland (*xenos*) were excluded from the community. What becomes the main reason for the deconstruction of democracy as the basis of the best communities is that the human mind is constructed, despite the deficits of desecration, when the rule goes into the hands of minorities (*oligarchy*) or becomes deviant in the accumulation of the Orwellian-like power expressed by the saying “more equal than equal” (*meritocracy*), as an exclusivity rule based on nature, from which inequality follows. The modern model of the nation-state of the Anglo-Saxon manner of an establishment of community, where the difference is no longer determined by reference to the “will” of nature, but paradoxically to the “essence” of culture, from which then are excluded all those who do not belong to “my” culture, cannot be upheld in the cosmopolitan world order. These are historically constructed two paradigms of democratic exclusivity. The former is based on nature and the latter on culture. Finally, after the disintegration of the idea of modern sovereignty in the late 20th century with the fall of the Berlin Wall in 1989 and the totalitarian order of real-socialism, what was left of the historical legacy of metaphysics is to redefine the notion of “nation” without fiction. How is that even possible? Without the people as subjects above the national level, no longer just in Europe, but the world, democracy remains without true legitimacy (cf. Beardsworth 1996, 46–96).

With regard to the will of the democracy to come, Derrida had to clarify what upset Gilles Deleuze and Félix Guattari. At a place of the book *What Is Philosophy? (Qu'est-ce que la philosophie?)* from 1991, they explicitly say, not without a utopian overtone in the footsteps of Marx and the social utopianism, that in the current order of global capitalism what is lacking represents a “new country and people” (Deleuze and Guattari 1994). Where else will we find the “ground” and the “subject” for furthering the madness of this linear history? Does all this still make any sense? To begin with, it should be necessary to redefine the “essence” of friendship by building on the experience of the thought heritage of the Greeks:

This concept of democracy is confirmed in the *Eudemian Ethics* (1236 ab): it is a politics of friendship founded on an anthropocentric—one could say humanist—concept. To man alone, in so far as he is neither animal nor god, is appointed the primary and highest friendship, that from which all the others receive their name, as it were, even if they are not simply its homonyms or synonyms, even if they are not its species, and even if they do not relate to this primary sense in a simply equivocal or univocal way. This friendship *in the primary sense* (*ē prōtē philia*), which is also the highest, if not the universal, sense, is that of friendship founded upon virtue (*di'aretēn*). It is reserved man, since it implies this faculty of decision, of deliberation or reflective choice (*proaitresis*, *boúleusis*) which appertains to neither animals nor to God. A system link will be easily recognized here between this properly human faculty (neither animal nor divine) of deliberation or calculation, on the one hand, and on the other, the concepts of law (*nómos*), convention (*sunthékē*), or community (*koinōnía*) which, as we noted above, are implied in friendship as well as in democracy, and which, furthermore, bind together, in their very essence, friendship and democracy. There is no friendship, at least *in this primary sense*, with animals or with gods. There is no friendship, either, between animals or gods. No more so than democracy, fraternity, law, community, or politics. (Derrida 2005b, 198.)

205

In place of the ancient virtue of prudence (*phronesis*), without which there is no ethics in Aristotle's sense, comes "universal brotherhood." People as quantitatively and qualitatively different are no longer shackled by nature as a culture, since the restriction of nature as a presupposition of the originality of Greek democracy is the reason for its exclusivity towards Others. In the Anglo-Saxon model, the universality of the citizen is limited to modern European and American cultures. Hence, the question of the irreducibility of the Other, from the American Civil War in the 19th century to the present day, becomes an issue in the realization of the ideals of Greek-American democracy on the soil of the modern empire. Friendship in the Greeks had no other function than to establish primary solidarity based on understanding and feelings for the

community. And when the situation is stable between “internal” friends, then it seems reasonable to expect that there is a possibility of a hypothetical “universal friendship” in the upcoming period of world democracy in a cosmopolitan state. However, it is clear to Derrida that there is a “tragic” irreconcilability between the irreducibility of the Other and the “community of friends.” Who are figure friends in modern times of the loss of identity, when the refugees and asylum seekers change the containment and limitations of “friendship” in the logic of nature (the Greeks) and culture (Anglo-Saxon modernity)? Can anyone be a friend to Others, without deconstructing abstract forms of “universal brotherhood” as the achievements of the French Revolution? The question presupposes a distinction between two forms of “friendship” and two forms of “solidarity.” Of course, it is Kant’s distinction between unconditional hospitality and conditional laws of hospitality.

206

The first form of “friendship” is philosophical or ontological, and appears strictly assigned to members of the mental generality as a community that creates a universal culture of Scripture. Derrida is, therefore, referring to Plato who chose the Greek word, which is also derived from the notion of the idea of a Being and a community of culture based on the idea of goodness, justice, freedom, and equality of all citizens. The Greek term for a sublime culture built on the foundations of philosophical insight into the essence of man within the limits of human and inhuman nature is—*paideia* (cf. Maurer 1970). We know that *paideia* designates a condition of the possibility of different friendships, because it connects the separated by Scripture (*grammé*) as a trace of literacy and mental “solidarity.” Its opposite is all that what the Greeks, and after them explicitly the Romans, called barbarism. Friendship cannot be possible without hostility. And that, paradoxically and aporetically, causes friendship within the political community of equals and the free to rise to democratic virtue even above prudence, because it comes from a sense of mystical connection between similar people. The second form of friendship is the one based on an empirical sense of community out of “the interest of the body.” It is a matter of individual affects and interests. Instead of a transcendental *paideia*, the heteronomy of cultures is at work.

If unconditional hospitality for Derrida denotes a regulatory idea, then the following should be kept in mind. Violence and hostility in political quarrels

between parties, states, and cultures will be no less intense than in the time of breaking with the logic of the banality of everyday life. It would naturally be naïve to think otherwise. But if that ineradicable feeling of ethical compassion for the sufferings of the Other “serves” something at all, then it seems uncanny. We have seen that it is precisely this *Unheimlichkeit* that denotes a kind of condition for the possibility of ethics in the contemporary world. In an age without the power of nation-state sovereignty, it seems as if everything is being moved and relocated to the space of networked societies that are no longer human-too-human. Although Derrida ultimately demanded that thinking should open the possibility of a *new re-humanization* of the world on completely different grounds, it must not be forgotten that his “categories” from the period of the early deconstruction of Western metaphysics were of highly hybrid origin. They represented a connection between philosophy and linguistics, semiotics and cybernetics, systems theory, and information sciences. The problem we are dealing with here, however, cannot concern the issue of the inhuman as a contemporary techno-scientific construction of the event of the singularity of worlds. It is, on the contrary, a question of the singularity and contingency of the Other as an alien, a refugee, and an asylum seeker in a foreign land or a world of absolute homelessness. Because the political for Derrida must rise above the unconditionality of ethical violence by establishing the non-reciprocity of political violence in the form of suspending and neutralizing the hegemonic force of “the totalitarianism of the Same,” can one find a way to the same suspension and neutralization of violence in the name of the Other?

207

In this, Derrida follows the line of the political thought from Schmitt to Hannah Arendt. If democracy presupposes a community of friends, then it is essentially opposed to the possibility that the logic of self-love and profit of capitalism in the neoliberal understanding of the aims and purposes of history becomes the signpost of the democratic rule of the world. Why? Simply because it is clear to Derrida that “the people” as the subject of the creation of modern national sovereignty has been left without its unfounded foundation. We can argue that this is nothing but the freedom to decide about the meaning of history as the exploitation of the Other. Of course, no longer in the form of a primordial nature. Now, the rule of contingent and singular culture has become

effective. When freedom of decision-making is reduced to elections between the parties offered in the election race of parliamentary democracies, a gap arises between the subject and the substance of the democracy to come. Already in the time of Greek democracy, Aristotle determined what was created by the possibility of rule based on wealth, corruption of virtues, and intrigues of a minority that rises above the people (*demos*) and sovereignly rules in its name. This is, of course, the rule of the oligarchy. In the global order, it becomes the predominant rule, not the exception (cf. Rancière 1995, 1998). As previously stated, we can say that the ethical-political turn in Derrida's thought appears as a reaction to the existing order of the oligarchy in the age of globalization.³ It is the end of the modern subject. This has the effect of making a radically different understanding of the world beyond the logic of capitalist globalization, when the rule of oligarchy becomes a different constitution of "the Earth." No less and no more, we find this at the very beginning of Derrida's reckoning with Schmitt's notion of the political as a necessary polemical relationship between friend and enemy in a permanent "state of exception":

208

Consequently, depoliticization, the "without politics" which is not necessarily the "withdrawal of the political," could characterize a world which would no longer be a world, a "world without politics," reduced to a "terrestrial globe" abandoned by its friends as well as its enemies; in

³ Cf. Derrida 2005b, 130. It must not be forgotten that Carl Schmitt himself, in his last major work, declared the era of European nation-states as a thing of the past. Instead of the territorial sovereignty of traditional apparatuses, such as European states until the World Wars I and II, comes the time of entering the "great space" (*Großraum*) with a completely different articulation of the political conflicts at sea and in the air. Geopolitics in the global order of state dependence is becoming a geo-strategy for managing all types of crises. Finally, Schmitt, despite the controversy of his political ideas, ranging from "the state of emergency" to the necessity of "political theology," saw it as no longer being possible to consider the relationship between politics and migration through the law of causality. Rather, it is feedback as in the cybernetics of inhuman power. In it, the system controls the environment based on continuous production as well as entropy. Therefore, Schmitt's "realistic" projection of future events and the emphasis on the theory of conflicts between existing states in the global world seems far more convincing, starting from the point of view of the so-called *Realpolitik*, than Derrida's deconstruction of the political by the binary oppositions of friendship-enmity. What else could be said, but: so much the worse for the facts! Cf. Schmitt 1974.

sum, a dehumanized desert. And this is indeed what Schmitt says—we shall quote him again. But he could say exactly the opposite (and he will say it later, willy-nilly). In both cases, the “possibility” of combat remains the arbiter: “A world in which the possibility (*die Möglichkeit*) of war is utterly (without a remainder: *restlos*) eliminated, a completely pacified globe, would be a world without the distinction of friend and enemy and hence a world without politics.” (Derrida 2005b, 130.)

Therefore, the politics of “other headings” denotes the messianic politics of the upcoming age. To that extent, it is always and necessarily utopian. This makes a crucial difference between Levinas and Derrida, on the one hand, and, on the other, Rawls as a liberal philosopher of “fairness” community based on the idea of an overlapping consensus of particular interest groups and omnipotent *common sense* (Rawls 1971). However, the replacement of the concepts of freedom and justice does not mean that that, which is for the Greeks a beginning of policy, and for the Jews a goal of ethics, is fundamentally determined by the difference resulting from the distinction between philosophy as *logos* and religion as a sense of what is fair in God’s infinite wisdom. Neither philosophy nor religion stands in complete opposition, when we deconstruct the form and content of their “promises.” Undoubtedly, a friendship cannot be limited by the borders of the nation-state, corporation, or kinship of “brotherly and sisterly blood.” It is no longer a matter of ethnic-genetic fiction of origin and attachment to the tribal structure of the genus. Like freedom, it cannot be founded. Therefore, its “nature” is, just as Levinas’s ethics of unconditional hospitality towards the Other, irreducible and contingent—*an-arché*. The non-reciprocity and asymmetry of friendship against the logic of the interests of capitalist-organized exchange of goods between market participants suspend and neutralize the power of capital because of the excess and scandal of the uncanny event in the contemporary world. This event becomes a break from the continuity of history. With it, comes the new that is older than the old: to share with an unknown man of a different culture the “same” that connects us as human beings. Speaking in the tradition of metaphysics, the subject of community identification can no longer be the center of the interest of power. Derrida finds support for this in Michel de

Montaigne. Friendship might be considered a “sovereign and noble” sense of solidarity with equality based on beauty and goodness of heart (cf. Derrida 2005b, 178).

210 What does the phrase, with which Derrida completes his testament to the ethical-political deconstruction of Western metaphysics, mean—*the politics of friendship*? A friend is never one. One should be measured with the One and one is absolute. It is love in contrast to justice that cannot be shared. In addition, it might be a singular event of bestowing the “metaphysical transcendence,” with which the world becomes different, because only then does it take on the features of the same. Derrida did not deconstruct ethics beyond ethics in Levinas’s sense. But he had to depart from Levinas’s rigorous anti-Kantian compassion for the Other. He did so for the simple reason of freeing himself from the temptation of a passively understood responsibility that blocks the radical politics of *messianicity without messianism*. In the whole operation of abandoning ethics and politics as a name for devotion to the essence of the modern representation of the Other—from human rights to cultural differences—, what seemed inevitable was the abandonment of empty signifiers. The notion of sovereignty surpassed all others. It referred to the subject of ethics (the human one) and the subject of politics (the people as *demos*). But behind the scenes hid a faceless mask, the impersonality of both man and people. And without these two notions, democracy remains an empty narrative of freedom, equality, justice, and brotherhood. It was necessary, therefore, to deconstruct the last fictions of universality. Because man is always this or that man, black or white, man or woman, and the people are always ethnically marked, no matter what is it that bestows them with legitimacy—religion or culture—, yet a common kinship of community remains also nowadays. The singularity and contingency of ethical feeling and political action do not mean, however, that the “third” in the event of a change, when the Other as a foreigner, refugee, and asylum seeker opens new possibilities in the network of post-imperial sovereignty, becomes only a hybrid union of the two. Living together and sharing universal values might transgress all events, with which cultures become so closed and untouchable to Others.

Epilogue

In a shocking testimony about *the refugee* and from her own experience of fleeing Nazi Germany along with other Jewish intellectuals, Hannah Arendt states that the one to whom the name refers does not like to be signified in that way. Because of this, “refugees” in America after the Second World War have addressed themselves as “newcomers” or “immigrants” (Arendt 1994, 110). No one wants to be marked and stigmatized. And not even for humanitarian reasons by belonging to a group that has lost its home and thus its identity. Everyone wants only one thing: to be recognized as an “I,” and not as the Other. Although everyone is different to everyone, he or she is more and more alienated and a stranger to himself/herself. The secret of humanity is hidden in that confession. A man reduced to number and function ceases to be human. Freedom opens existential possibilities without a foundation. From this unfoundedness springs the power of disobedience, even when life has become a collective drama of losing the “I” by reducing it to belonging to those who are different from the “innate.” Let us not forget that innateness as a *natal option* indicates the origin of the word nation (*natio*), from which the modern state arose. To be uprooted and to search for “other headings” of history after the linear one under the sign of “progress” and “development” disintegrated into fragments means, although it still rushes into the madness of the uncontrolled future, to admit that what remains of philosophy today has already long since been written at the very beginning. Philosophy, like human life on this Earth, designates the last trace of human dignity, no matter where it comes from or where it is going. In eternity lies the same path as a mission under the stars. Perhaps the best evidence of this seems to be the definition from the era of German Romanticism, the land of thinkers and poets, signed by Novalis. What might be philosophy other than the aspiration for a homeland and the desire for a return, even if this is only the last illusion? Novalis says: *Philosophy is homesickness, an urge to be at home everywhere.*

211

Being at home everywhere? It seems like an aspiration that opens the door to the upcoming times. In the uncertainty and suddenness of an event completely different from this indifference, in the constant course, history takes place after its end. There is not much time left. One should live it with dignity and sacrifice his or her security for *the salvation of the soul*. This is at the heart of Novalis’s

wish for a homeland and the striving to be at home everywhere. Yet: not alone, but rather in community with the Other as my *friend*.

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2006. *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Arendt, Hannah. 1994. "We Refugees." In *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, ed. by M. Robinson, 110–119. Boston–London: Faber & Faber.

Badiou, Alain. 1998. *Abrégé de Métapolitique*. Paris: Seuil.

Bankovsky, Miriam. 2005. "Derrida Brings Lévinas to Kant." *Philosophy Today* 49 (2): 156–170.

Beardsworth, Richard. 1996. *Derrida and the Political*. London–New York: Routledge.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.

212 Derrida, Jacques. 1978. "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas." In J. Derrida, *Writing and Difference*, 97–192. London. Routledge and Keagan Paul.

---. 1982. *Positions*. Chicago: Chicago University Press.

---. 1994a. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York and London: Routledge.

---. 1994b. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.

---. 1997a. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.

---. 1997b. *De l'hospitalité*. Paris: Calman-Lévy.

---. 1998. *Monolingualism of the Other: The Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press.

---. 1999a. *Donner la mort*. Paris: Galilée.

---. 1999b. *Adieu to Emmanuel Lévinas*. Stanford: Stanford University Press.

---. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London–New York: Routledge.

---. 2002a. "Globalization, Peace, and Cosmopolitanism." In J. Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*. Stanford: Stanford University Press.

---. 2002b. "The University without Condition." In J. Derrida, *Without Alibi*. Stanford: Stanford University Press.

---. 2005a. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.

---. 2005b. *Politics of Friendship*. London–New York: Verso.

---. 2009. *The Beast and the Sovereign. Vol I*. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, Jacques, and Gianni Vattimo (eds.). 1998. *Religion*. Cambridge: Polity Press.

Foucault, Michel. 1984. "What is Enlightenment?" In *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, trans. by C. Porter, 32–50. New York: Pantheon Books.

Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: The MIT Press.

Heidegger, Martin. 1998. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: M. Niemeyer.

---. 2003. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Maurer, Reinhart K. 1970. *Plato's "State" and Democracy*. Berlin: W. de Gruyter.

Paić, Žarko. 2005. *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Zagreb: Antibarbarus.

---. 2011. *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Zagreb: Litteris.

---. 2013. "Pitanje o prosvjetiteljstvu: Foucault i kritika modernosti." *Studia Lexicographica* 7 (2): 181–211.

Rancière, Jacques. 1995. *La Méésentente: Politique et la philosophie*. Paris: Galilée.

---. 1998. *Au bords du politique*. Paris: Gallimard.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. New York: Harvard University Press.

Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen*. München—Leipzig: Duncker & Humblot.

---. 1974. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.

METAPHYSICS AND TRANSHUMANISM

REFLECTIONS ON “CALCULATIVE RATIONALITY”

Tonči VALENTIĆ

University of Zagreb, Faculty of Textile Technology, Prilaz baruna Filipovića
28a, 10000 Zagreb, Croatia

tvalentic@ttf.hr

Abstract

The paper delves into the complex dynamics between ancient metaphysical understandings and contemporary transhumanist aspirations. Exploring the roots of metaphysics, it provides a panoramic overview of its key philosophers and concepts, and how it has evolved in the context of modern cognitive challenges. In addition, an in-depth analysis of transhumanism, its biotechnological visions, and influence on classical philosophical thought is provided. Special attention is paid to a critical review

of transhumanism through the prism of prominent authors, such as Bishop, Lilley, and Sorgner, and it is analyzed how transhumanism redefines classical philosophical categories. The central part of the research is aimed at synthesizing metaphysical and transhumanist worldviews, exploring points of convergence and separation. The conclusion emphasizes the key findings and implications of the research, pointing to potential directions for future research, and reflects on the permanent role of metaphysics in the age of transhumanism.

Keywords: transhumanism, metaphysics, the technosphere, perception, reality.

Metafizika in transhumanizem. Refleksije o “kalkulativni racionalnosti”

Povzetek

216 Priskevek obravnava kompleksno dinamiko med starodavnimi metafizičnimi tolmačenji in sodobnimi transhumanističnimi prizadevanji. Najprej razišče poreklo metafizike, ponudi panoramski pregled poglavitnih filozofov in pojmov in razgrne, kako se je razvila znotraj konteksta modernih kognitivnih izzivov. V slednjem oziru podamo poglobljeno analizo transhumanizma, njegovih biotehnoloških vizij in njegovega vpliva na klasično filozofsko misel. Posebno pozornost posvetimo kritičnemu pregledu transhumanizma pri vodilnih avtorjih, kakor so Bishop, Lilley in Sorgner, in analiziramo, kakor transhumanizem na novo definira klasične filozofske kategorije. Osrednji del razprave želi sintetizirati metafizični in transhumanistični svetovni nazor, pri čemer raziskuje točke konvergence in razlikovanja med njima. Zaključek poudari ključne izsledke in implikacije raziskave ter naznači morebitne smeri za nadaljnje razglabljanje in hkrati razmisli o stalni vlogi metafizike v dobi transhumanizma.

Ključne besede: transhumanizem, metafizika, tehnosfera, percepcija, realnost.

1. Introduction

1.1. A short history of the concepts of metaphysics and transhumanism

Metaphysics, as a discipline that strives to understand the basic principles and causes of existence, has roots that go back to ancient Greece. Aristotle, often considered the father of metaphysics, explored the fundamental questions of existence, causation, and being in his works, creating the foundations for future generations of philosophers (Toulmin 1992, 45). His reflection on the “first cause” or “immovable mover” laid the foundation for considering transcendent questions that extend beyond empirical experience. In the Middle Ages, metaphysics experienced a renaissance through the works of philosophers, such as Thomas Aquinas who tried to harmonize Christian theology with Aristotelian philosophy. This period also witnessed the synthesis of metaphysical concepts with theological and mystical thinking. However, with the advent of the modern age and the scientific revolution, metaphysics was often subject to criticism. Empirical methods of scientific inquiry became the dominant paradigm, and many philosophers, such as David Hume, challenged traditional metaphysical concepts, considering them speculative and inaccessible to empirical inquiry (Toulmin 1992, 60).

217

On the other hand, transhumanism, as a philosophy and movement that strives for a transcendent improvement of the human condition through technology, is a relatively new term in the history of thought. Although technological achievements and aspirations to improve the human experience have always existed, it was only with the advent of biotechnology, nanotechnology, and information technologies at the beginning of the 21st century that transhumanism gained its identity (Ranisch and Sorgner 2015). This new philosophical and technological paradigm raised a series of questions about the nature of humanity, the limits of human possibilities, and the ethical implications of technological advancement (Krüger 2021, 15).

When put into relation, metaphysics and transhumanism can seem like polar opposites. While metaphysics seeks answers in transcendental principles and abstract concepts, transhumanism is directed towards the future, striving for concrete technological solutions and biotechnological innovations.

However, both terms share a common aspiration to understand and transcend the human condition (Lilley 2013, 33). Rounding out this initial analysis, it can be argued that both concepts, although different in their approaches and methodologies, provide valuable insights into questions of existence, meaning, and human purpose in a rapidly changing world. While metaphysics flourished in periods when religious and theological paradigms were dominant, its role and significance in the postmodern age are becoming increasingly uncertain. Critics, such as Friedrich Nietzsche, argued that “God is dead” and that metaphysical truths can no longer serve as a basis for understanding the world (Sorgner 2007, 49). Postmodernist views, which reject grand narratives and absolute truths, have posed additional challenges to traditional metaphysics, suggesting that metaphysical claims are merely constructs of language and culture, not absolute truths (Hauskeller 2016, 112). However, while metaphysics was facing these challenges, transhumanism was experiencing an upward trajectory, fueled by the exponential growth of technological development. Visions of a posthuman society, in which people could overcome their biological limits and achieve a form of “posthuman” existence, attracted an increasing number of supporters as well as critics. Transhumanism is not only a technological and philosophical movement; it is also a cultural response to the technological changes that shape our reality (Paić 2022, 27). It is interesting how both approaches—metaphysics and transhumanism—, although they seem diametrically opposed, actually deal with similar questions about the nature of existence, the meaning of life, and the future of humanity. While metaphysics asks questions about the foundations of existence and the purpose of life, transhumanism deals with the practical and technological aspects of these questions, looking for ways to materialize these basic questions in the real world (Bishop 2010, 710).

Therefore, when considering the history of these concepts, it is important not to see them as isolated philosophical currents, but as reflections of broader social, cultural, and technological trends that shape our world. Considering the complexity and interdisciplinary nature of these topics, further analysis requires deep study to achieve a comprehensive insight into their interrelationship and significance. In order to further deepen our understanding of the history of metaphysics and transhumanism, it is essential to delve into the key moments and thinkers that

shaped both concepts as well as to consider how their paths intertwine and collide in the contemporary context. Metaphysics, throughout its rich history, was not a static concept. While ancient thinkers, like Plato and Aristotle, laid the foundations with ideas about eternal forms and the first mover, medieval scholastics, like St. Augustine and Thomas Aquinas, combined these ideas with Christian doctrines, providing new interpretations of God's nature and the creation of the world. Later, Immanuel Kant and his successors laid the foundation for modern metaphysics, exploring the concepts of time, space, and causality, and how they relate to human perception and cognition (Toulmin 1992, 63).

On the other hand, the concept of transhumanism, although more recent, also has its predecessors. The stories of Prometheus, Icarus, and other mythological beings who strive to transcend their limits can perhaps be considered early forms of the transhumanist vision (Krüger 2021, 20). However, it was only in the 20th century, with the development of biotechnology, genetics, and information technology, that transhumanism became a recognizable movement. Thinkers, such as Max More and Nick Bostrom, have articulated the philosophical underpinnings of transhumanism, highlighting the potentials and risks associated with the technological enhancement of human nature (Ranisch and Sorgner 2015).

219

It is important to note that both concepts, although different in their roots, share a common interest in understanding and reshaping the human experience. While metaphysics attempts to understand the basic nature of existence, transhumanism addresses practical questions about how these understandings might manifest in the real world (Lilley 2013, 35). This combination of the theoretical and the practical opens up space for numerous ethical, epistemological, and ontological discussions. Through the prism of the mentioned literature, it becomes clear that metaphysics and transhumanism developed in a mutual dialogue, where technological advances often collided with traditional philosophical concepts, causing new interpretations and adaptations (Bishop 2010, 712). This dynamic relationship between technology and philosophy lays the foundation for further analysis and research in this essay.

1.2. The importance of classical metaphysics and transhumanism

In an era where technology is shaping nearly every aspect of human experience, the question arises about the role of philosophy in understanding and guiding these changes. Transhumanism, as a philosophical approach that questions the limits of human nature in light of the technological progress, challenges the traditional concepts and assumptions of many philosophical disciplines, especially metaphysics (Ranisch and Sorgner 2015). In this context, the importance of this research becomes twofold. First, studying the interactions between metaphysics and transhumanism can provide deeper insight into how contemporary philosophy can respond to technological challenges and adapt to changing circumstances. In this sense, this work is not only concerned with historical analysis, but also with the prediction of possible future trends and directions in philosophy (Lilley 2013, 42). Second, transhumanism, while intriguing and inspiring to many, also presents a number of ethical, social, and philosophical challenges. As
220 technology becomes increasingly interwoven with the human body and mind, questions of identity, purpose, and moral status become increasingly complex. Through the prism of metaphysics, this work provides a platform for critical consideration of these issues, offering a balanced perspective between enthusiasm for technological possibilities and the need for deeper philosophical understanding (Paić 2022, 30).

The purpose of this research is, therefore, not only of an academic nature. In an age when the boundaries between man and machine are gradually being erased, and visions of posthumanism are becoming more and more likely, it is imperative that philosophy recognizes its role in interpreting, criticizing, and shaping these changes. Taking into account the complexity and interdisciplinary nature of these issues, this paper aims to provide a comprehensive, carefully considered, and critical insight into the relationship between metaphysics and transhumanism (Krüger 2021, 18). Furthermore, the purpose of this paper is not only to promote understanding, but also to stimulate further academic discussions, research, and interdisciplinary collaborations. In light of the aforementioned literature and ongoing discussions in philosophical circles, it becomes clear that the approach to this topic is of crucial importance for future

generations of philosophers, scientists, and all those interested in the future of humanity (Hauskeller 2016, 115).

1.3. A brief review of the literature

The debate on the relationship between metaphysics and transhumanism has prompted many authors to address this topic, leading to a rich body of literature spanning various disciplinary boundaries. Regarding this topic, three contemporary books are of crucial importance. The book *The Technosphere as a New Aesthetic*, edited by Žarko Paić, provides a detailed insight into the technosphere as a new aesthetic dimension that reshapes our understanding of reality and the way we connect with the digital world (Paić 2022). This volume highlights the importance of technology as a means of understanding and interpreting the world around us, suggesting that the boundaries between technology and humanism are increasingly blurred. The book *Post- and Transhumanism: An Introduction*, edited by Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner, offers a comprehensive overview of the key issues and challenges related to posthumanism and transhumanism (Ranisch and Sorgner 2015). Taking into account different perspectives and approaches, this volume considers the ethical, philosophical and sociological dimensions of the transhumanist vision. In his work *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, Oliver Krüger explores the concepts of immortality, evolution, and singularity through the prism of posthumanism and transhumanism (Krüger 2021), highlighting how these concepts have become a central theme in contemporary philosophy, with particular reference to the role of technology in shaping our understandings of immortality and evolution. Finally, Stephen Lilley, in *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*, explores the social and cultural aspects of the transhumanist vision, analyzing how this vision affects our understanding of human nature and the possibility of technological enhancement (Lilley 2013). He questions the ethical implications of technological enhancement, emphasizing the need for deeper understanding and critical reflection on this topic. Other literature relevant in the field, such as the works of Stefan Lorenz Sorgner and Michael Hauskeller, also provide important insights into this topic,

offering different perspectives and interpretations that enrich the debate and provide a deeper understanding of the challenges and opportunities associated with transhumanism and metaphysics (Sorgner 2007; Hauskeller 2016).

2. A brief history of metaphysics and its classical understandings

2.1. The beginnings of metaphysics and its key philosophers

In order to understand transhumanism, it is important to briefly sketch some major concepts from classical metaphysics. Metaphysics, as a bough of philosophy that investigates the fundamental nature of reality, including the causes and nature of existence and being, has deep roots in the history of human thought. The beginnings of metaphysics are often associated with ancient Greek philosophers, whose works laid the foundation for many contemporary discussions in this field. Aristotle, often called the “father of metaphysics,” gave the first systematic account of this field in his work *Metaphysics*. This work, which is actually a collection of notes and lectures, considers fundamental questions about the being, the causes, and purposes of things. Aristotle distinguished between actual and potential being and introduced the concept of “pure form” as independent of material bodies (Bishop 2010, 703). Plato, Aristotle’s teacher, laid the foundations of metaphysical thought through his concept of ideas or forms. According to Plato, these ideas or forms are eternal, unchanging, and more real than the reality we experience through our senses (Krüger 2021, 50). His “allegory of the cave” illustrates this idea by suggesting that the world we perceive is only a shadow of the real, metaphysical reality. Parmenides also contributed to the development of metaphysics with his assertion that change is an illusion and that reality is immutable and unique. Contrary to him, Heraclitus advocated the idea that everything is in constant change and that change is the fundamental nature of reality (Sorgner 2007, 45).

Medieval philosophers, like Thomas Aquinas, integrated the ideas of Aristotle and Plato with Christian theologies, trying to create a synthesis between faith and reason. Aquinas’s idea of “being” as the most general concept and his attempt to prove the existence of God through purely rational arguments were crucial for the development of metaphysical thought during the Middle Ages (Lilley 2013, 75). Modern philosophers, such as Immanuel

Kant and G. W. F. Hegel, also contributed to the development of metaphysical thought. While Kant set the limits of metaphysical knowledge by claiming that the human mind can only know phenomena and not things in themselves, Hegel developed a complex dialectical metaphysics that emphasized the historical and developmental nature of reality. In the middle of the 20th century, philosophers, such as Alfred North Whitehead, approached metaphysics from a dynamic standpoint, emphasizing evolution, change, and development as key components of reality. Whitehead, in particular, introduced the concept of “becoming” as a fundamental metaphysical category, and his philosophy has had a significant impact on contemporary discussions of the nature of time, change, and reality (Bishop 2010, 708). In the period of postmodernism, metaphysical research was subjected to criticism. Philosophers, such as Michel Foucault and Jacques Derrida, have raised questions about the possibility of absolute metaphysical claims and suggested that all such claims are conditioned by culture, language, and history. Derrida, in particular, criticized traditional metaphysical categories and dualisms, such as presence/absence and speech/writing, suggesting that they were the product of logocentric thinking (Derrida 1976, 10).

223

The advent of the technological age and the rise of transhumanism further complicated metaphysical debates. As Hauskeller (2016, 115) pointed out, the transhumanist movement, with its emphasis on biotechnological extensions and visions of a posthuman future, challenged traditional metaphysical concepts about human nature, the world, and reality. Undoubtedly, metaphysics, despite its historical evolution and the challenges it has faced, remains a key branch of philosophy that continues to shape our understanding of the world. While some modern philosophers turn away from classical metaphysical debates, others continue to enrich them with new ideas and perspectives, especially in light of the technological and scientific discoveries that shape our age.

2.2. Classical concepts and categories of metaphysics

Metaphysics, as a discipline that seeks to understand the fundamental nature of reality, has given birth to many key concepts and categories, which have shaped its history and development. Beginning with ancient Greece,

concepts, such as matter, substance, causality, and many others, became fundamental questions that shaped philosophical thinking throughout the centuries. Ontology considers the question of existence. Aristotle, in his work *Metaphysics*, considered being as the central category that encompasses everything that exists. According to Aristotle, what makes things the way they are, is their essence or form (Aristotel 1988, 102). The concept of substance refers to that, which exists independently of other entities. Accidents, on the other hand, represent properties or characteristics that depend on the substance. This dual approach became a fundamental aspect of the Aristotelian metaphysics, but it also had profound implications in medieval philosophy (Bishop 2010, 703). Causality refers to the relationship between cause and effect. Aristotle considered four different types of causes: material, formal, efficient, and final causes. This understanding of causality was fundamental to understanding the natural world until the advent of modern science. The duality of body and mind occurred before the Cartesian turn: Plato's theory of ideas suggested a duality between the physical world and the world of ideas.

224 Later philosophers, such as Descartes, extended this duality to the relationship between body and mind, asking how the material and immaterial relate and interact (Derrida 1976, 75). The question of time and its nature was raised by many classical philosophers. Augustine, for example, considered eternity as a divine quality that transcends the human experience of time (Hauskeller 2016, 118). Potency and act are, furthermore, classical terms, which originated from Aristotle. Potency (*dynamis*) refers to the ability or possibility of something to become something else, while act (*entelechia*) describes the full realization or fulfilment of that possibility (Aristotel 1988, 105). For example, a seed has the potential to become a tree, but only when it becomes a tree does it realize its potency in the act. This understanding of potency and act became central to many later philosophical discussions, particularly in medieval scholasticism. One of the most controversial questions in the history of metaphysics is the problem of universals: do general entities (like redness or goodness) exist independently of the particular things, in which they are manifest? While Plato believed in the independent existence of ideas, nominalists, such as William Ockham, disputed such existence, considering universals to be only names or concepts, not real entities. For Thomas Aquinas, the difference between

essence (*essentia*) and existence (*existentia*) becomes a central question. While essence determines what something is, existence refers to the act of being. For Aquinas, there is only God whose essence is existence, while all other beings have essence and existence as separate aspects. In later philosophical periods, especially in the works of German idealists, such as Hegel, the metaphysical focus shifted from objective categories to an understanding of subjectivity and inter-subjective relations. This emphasized the importance of dialectics and historical development in understanding reality.

With the development of transhumanist thought, many of these classic concepts face new interpretations and challenges. *The transformation of human nature through technology raises the question of how traditional metaphysical categories can or should be adapted to a new understanding of humanity and its role in the universe.* These classical concepts and categories have provided the foundations for many contemporary debates in metaphysics, but they have also undergone revisions and reinterpretations in light of new philosophical and scientific discoveries. While transhumanism presents a new challenge to traditional metaphysical categories, it is important to understand their historical roots, in order to adequately understand contemporary contexts and implications.

225

2.3. Metaphysics in the modern age and contemporary challenges

Passing through the time period from the Renaissance to the modern era, metaphysics has undergone dramatic changes in its understanding and practice. The period of the modern age, from the 17th to the end of the 20th century, is marked by a change in the understanding of the world and humanity, but also a change in approaches to the philosophical understanding of reality. One of the key figures of the modern age, René Descartes, laid the foundations for a new scheme of thinking, emphasizing the dualism between mind and body, and inaugurating the subjective framework, from which later philosophical research emerged. His methodological doubt, which questioned all previous knowledge, served as a starting point for many philosophers who came after him. With the development of natural sciences and increased technological progress, many traditional metaphysical conceptions have been

questioned. David Hume, for example, challenged the classical understanding of causality and identity, arguing that they are only products of human habit and imagination, and not necessary characteristics of reality. The end of the 19th and the beginning of the 20th century brought a radical change in the understanding of metaphysics. Philosophers, such as Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, criticized traditional metaphysical understandings, arguing that they had lost touch with reality and that a new kind of thinking was needed.

Transhumanism, as one of the contemporary relevant movements, poses a new challenge to metaphysical thinking. *As biotechnology enables changes in the very nature of the human being, traditional categories, such as “nature,” “man,” and “reality,” become vague and fluid* (Bostrom 2003). At the same time, philosophers like Jeffrey P. Bishop warn of the dangers inherent in the transhumanist worldview, stressing the need for deeper philosophical reflection on what it means to be human in an era of technological change (Bishop 2010). However, metaphysics did not lose its importance even in this turbulent time.

226 While modern science and technology provide new insights into the nature of the world, philosophical reflections on the foundations of reality and the meaning of human existence remain crucial. Metaphysical problems, such as the nature of consciousness, existence, and the purpose of life, continue to challenge philosophical minds, while adapting to the new challenges of the modern age.

3. An introduction to transhumanism and its influence on philosophy

3.1. Definition and roots of transhumanism

Transhumanism is a complex and multidimensional creed that focuses on the use of technology to improve the human condition physically, mentally, and socially (Bostrom 2003, 1). Its roots stretch throughout history, but its contemporary incarnation is strongly linked to the development of biotechnology, information technology, and artificial intelligence. The first steps towards thinking about transhumanism can be traced back to the age of Enlightenment, when philosophers sought a complete understanding

of human nature and the possibilities of its expansion through scientific achievements. However, modern transhumanism has emerged directly from the thought and thinking of post-industrial society, where technological advances offer promising perspectives for the betterment of the human race. In his paper “Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence,” Nick Bostrom points out that transhumanism tends to make man more than his biological limitations, transforming him through technological innovation into something that could be described as “post-human” (Bostrom 2003, 5). He sees genetic engineering, neuropharmacology, and artificial intelligence as key technologies that will shape the future of human development. *However, it is important to note that transhumanism is not only a matter of technological innovation.* Like any ideology, it carries with it social, political, and ethical implications. In his work, Hauskeller analyzes how transhumanism challenges traditional ethical norms, and asks how we should approach the possibilities that these technologies bring (Hauskeller 2016, 115).

While some critics have warned of the potential dangers of transhumanism, arguing that it could lead to the creation of two classes of people—those who are enhanced and those who are not (Bishop 2010, 45)—, advocates of transhumanism emphasize its potential to solve key human problems, such as disease, aging, and even death. In the context of this research, it is important to understand transhumanism not only as a technological movement, but as a deep philosophical question that touches upon fundamental questions of human nature, existence, and meaning.

227

3.2. Biotechnological aspirations and philosophical visions of transhumanism

Transhumanism is not only an ideological movement (having in mind that “ideology” here stands for something different than its traditional use), but also a scientific and technological paradigm that strives towards the realization of human possibilities through biotechnology. Core biotechnological aspirations in transhumanism include genetic engineering, regenerative medicine, neuroscience, and life-extension technologies. Genetic engineering, as one of the pivots of biotechnological aspirations, provides the possibility to change or improve the genetic code, in order to increase physical, cognitive, or emotional

abilities (Bostrom 2003, 6). Through the possibilities of CRISPR technology and similar tools, the vision of creating “superhumans” with superior abilities is becoming a reality, but it also raises ethical questions about the limits of human agency. On the other hand, regenerative medicine and life-extension technologies aim to extend life and improve the quality of old age. These efforts are focused on the prevention and treatment of degenerative diseases as well as on the regeneration of damaged tissues and organs (Hauskeller 2016, 117). These technologies are not only physiological, they carry deep philosophical implications about the nature of human existence and the meaning of immortality. Neuroscience and artificial intelligence technologies offer opportunities to enhance cognitive abilities, providing visions of creating a “cyborg” or “artificial human.” These visions confront us with issues of identity, consciousness, and autonomy (Bishop 2010, 47). On a philosophical level, transhumanism carries profound visions about the future of humanity. It represents pushing the limits of human nature and encouraging the evolutionary process through technology. But, while technological progress offers promising perspectives, it also challenges traditional ethical, moral, and philosophical paradigms (Hauskeller 2016, 120). As Bostrom points out, transhumanism is not only about improving the human condition, but about creating new forms of existence and expanding the boundaries of human experience (Bostrom 2003, 8). Yet, while the technological aspirations of transhumanism hold revolutionary possibilities, they also require careful consideration of the ethical, social, and philosophical implications.

3.3. Comparison with classical understandings of metaphysics

Transhumanism, with its aspirations towards the radical improvement of the human being and the transition towards a post-human state, brings not only biotechnological, but also deep metaphysical implications. In order to understand these implications, it is important to compare the fundamental ideas of transhumanism with classical understandings of metaphysics. In the classical period, beginning with Aristotle, metaphysics was understood as the “first philosophy” that deals with questions of being and the basic nature of reality (Aristotel 1988). Aristotle’s metaphysics focuses on the concepts of matter, form,

and cause, and how these concepts relate to the nature of reality. *Transhumanism, on the other hand, focuses on potential technological interventions to reshape the nature of the human being and its possibilities.* While Aristotle's understanding of matter and form tends towards a static understanding of reality, *transhumanism proposes a dynamic approach that supports the continuous transformation of human nature through technology* (Bostrom 2003, 6). Furthermore, classical metaphysics asked questions about eternal truths, ideals, and universals, while transhumanism tends towards a pragmatic approach, where the goal is to achieve concrete technological outcomes that will improve the human condition. While transhumanism appears to be directed towards practical goals, its aspirations also raise deep metaphysical questions, such as the nature of consciousness, identity, and the limits of human nature (Hauskeller 2016, 120). Transhumanism and classical metaphysics may seem opposed in their approaches, but both consider fundamental questions about the nature of reality and humanity. While classical metaphysics considers stable categories and entities, transhumanism raises the question of the possible reshaping of these categories through technological intervention. While transhumanism represents a revolutionary paradigm that differs from traditional understandings of metaphysics, its basic assumptions and aspirations bring new and challenging questions that enrich the metaphysical discussion.

229

3.4. Literature review: Paić, Ranisch and Sorgner, Krüger

In the contemporary discourse on transhumanism, many authors contributed to the understanding and critical analysis of this concept, offering different perspectives and approaches. Paić, Ranisch and Sorgner as well as Krüger stand out among them. Below, is an overview of their contributions.

1) Paić's analysis of transhumanism is imbued with an interdisciplinary approach that combines philosophy, sociology, and art. His understanding of transhumanism explores how technology can shape not only the body, but also the social and cultural aspects of human existence (Paić 2022). Paić emphasizes the potential risks of uncontrolled technological intervention, but also recognizes the opportunities that technology provides to improve the human condition.

2) In their joint work, Ranisch and Sorgner provide an in-depth analysis of the ethical issues associated with transhumanism. They specifically deal with the issue of moral responsibility when making decisions about biotechnological interventions (Ranisch and Sorgner 2015). They also explore how transhumanism can affect our understanding of identity, autonomy, and freedom.

3) Krüger's analysis focuses on the philosophical foundations of transhumanism. He investigates how contemporary technological aspirations shape our perception of reality and our place in it (Krüger 2021). Through his work, it becomes clear that transhumanism does not represent a complete break with tradition, but can be understood as an evolution of classical philosophical ideas in light of technological progress. Krüger emphasizes the need for a holistic approach, where technological innovations are considered in the context of a wider social, cultural, and philosophical environment.

230 While each of these authors brings a unique perspective on the topic of transhumanism, they all agree on the importance of critically reflecting upon the opportunities and challenges this concept presents. Their contributions provide a valuable framework for a deeper understanding and analysis of transhumanism in the contemporary world.

4. Changes in the categorical apparatus of philosophy caused by transhumanism

4.1. Classic philosophical categories vs. transhumanist categories

In the last few centuries, the development of technology and science has transformed our view of the world, providing us not only with the tools to manipulate the environment, but also to understand and change ourselves. Philosophy, as a reflective discipline that deals with questions of being, knowledge, ethics, and many others, has not remained unchanged. Classical philosophical categories that have existed for centuries are now being re-examined, and new categories are emerging in response to the challenges posed by transhumanism. By studying these categories, we can better understand and evaluate the implications of the transhumanist movement. Classical philosophy views man as a rational being, with a soul or essence that

defines him. Aristotle, for example, defined man as a *zoon politikon*, a social animal capable of speech and moral reasoning (Aristotle, *Nicomachean Ethics*). Transhumanism, on the other hand, sees man as an evolutionary entity, subject to change and optimization through biotechnology and artificial intelligence (Ranisch and Sorgner 2015).

The Cartesian dualistic perspective separates body and mind as two separate substances (Descartes, *Meditations*). In transhumanism, this dualism is blurred, where body and mind are subject to upgrading, integration, and fusion with technology (Krüger 2021). Traditional ethics is based on conceptions of good, justice, and humanity that have existed for centuries. Terms like Kant's "categorical imperative" emphasize universal moral principles that apply to every human being (Kant, *Critique of Practical Reason*). In a transhumanist context, moral boundaries become more fluid. Questions, such as: "Is it ethical to modify human genes?" or "What rights should enhanced or artificial beings have?", are becoming more and more present (Lilley 2013). Throughout history, philosophies, such as existentialism, sought meaning in human existence despite the absurdity of life (Camus, *The Myth of Sisyphus*). In transhumanism, purpose can be redefined through the pursuit of a posthuman era or the realization of a technological singularity (Krüger 2021). Plato's idea of the world of ideas and his cave as a metaphor for human perception of reality was fundamental to classical metaphysics (Plato, *Republic*). Transhumanism challenges these traditional concepts through the possibility of virtual worlds, augmented reality, and artificial senses that change our perception of reality (Paić 2022).

231

4.2. *The influence of the technosphere on the philosophical apparatus*

The technosphere, as conceptualized in contemporary philosophy, has become a ubiquitous sphere that profoundly influences our culture, daily life, and, most importantly, our philosophical apparatus. Recognizing the technosphere as a new aesthetic and epistemological framework is a key to understanding its impact on the way we think, live, and interact with our environment. Žarko Paić, in his chapter to the book *The Technosphere as a New Aesthetic* (2022), provides detailed insights into how the technosphere

shapes and reshapes aesthetic categories. *For Paić, the technosphere is not only the technological environment, in which we live, but also a sphere that changes our perception, experience, and interpretation of reality.* Art and culture become mediators between man and the technosphere, creating new aesthetic paradigms that reflect the complexity of the modern age (Paić 2022).

232 Stefan Lorenz Sorgner, on the other hand, deals deeply with issues of posthumanism and transhumanism, and how these concepts challenge and expand traditional philosophical frameworks. In works, such as *Post- and Transhumanism: An Introduction* and *We Have Always Been Cyborgs*, Sorgner studies how technological extensions of human capabilities and biological enhancements challenge traditional ethical, aesthetic, and ontological categories (Sorgner and Ranisch 2015; Sorgner 2022). Common to both authors is the understanding that the technosphere is not neutral. It actively shapes and reshapes our epistemology, ethics, and aesthetics. While Paić emphasizes the aesthetic dimension of the technosphere and how it changes our perception of art and culture, Sorgner focuses on the ethical and ontological implications of the technological extension of human capabilities. Both perspectives, however, emphasize the need to reconceptualize traditional philosophical categories in light of the technospheric reality.

4.3. Epistemological challenges and changes

In the context of the technosphere and transhumanism, the emerging epistemological challenges become increasingly complex. The connection between technology, knowledge, and human nature opens up new questions about how we know, what we know, and what are the limits of our knowledge in the digital age. In his work *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism* (2021), Krüger emphasizes how *digitization and technological integration create new paradigms of knowledge.* In a world where virtual realities are becoming more and more convincing, traditional epistemological categories, such as truth, objectivity, and reality, are becoming vaguer. Instead, we are experiencing a shift where *knowledge is no longer based only on empirical evidence and theoretical reflection, but also on digital interaction and experiences* (Krüger 2021). On the other hand, Lilley

in *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement* (2013) explores how biotechnological enhancements and extensions can affect our understanding of knowledge. When we become capable of enhancing our cognitive abilities or when we have access to information via chips embedded in our bodies, how does this change our epistemological framework? Lilley suggests that we must face new challenges, such as the “impartiality” of the technologically enhanced mind or the problematic of “authentic” knowledge in the context of technological mediation (Lilley 2013).

Epistemological challenges are also explored in the works of Paić and Sorgner, where the technosphere becomes a means for understanding and reinterpreting knowledge. While Paić emphasizes how the technosphere changes aesthetic perception, it also offers new epistemological frameworks, through which we can understand the world (Paić 2022). Sorgner, on the other hand, points out that the posthumanist and transhumanist vision challenges traditional epistemological conceptions, providing new perspectives on topics, such as identity, consciousness, and knowledge in the age of technology (Sorgner 2022). As technology continues to shape our world, it is also changing our understanding of knowledge. We are faced with new challenges and questions, but also with new opportunities for understanding ourselves, the others, and the world around us.

233

5. Epistemological and philosophical consequences

5.1. Influence on the understanding of knowledge and perception

In the context of technological integration and transhumanism, our understanding of knowledge and perception is undergoing a significant transformation. As Krüger points out, virtual realities and digital interactions lead to an epistemological shift where the traditional categories of truth and objectivity become increasingly more unclear (Krüger 2021). While knowledge in the past was often closely tied to empirical evidence, it is now increasingly based on digital experiences and interactions.

5.2. *Moral and ethical challenges of transhumanism*

Transhumanism, given its vision of improving and expanding human capabilities, carries with it a number of moral and ethical challenges; for instance, questions like: “Is it ethical to enhance human capabilities through biotechnology?” or “What are the long-term effects on society when some people become ‘more’ enhanced than others?” In his work, Lilley points out the potential social divisions that can arise from transhumanist technologies, warning of the risk of creating “two classes” of people—the enhanced and the unenhanced (Lilley 2013). Sorgner, on the other hand, discusses ethical challenges in the context of genetic technologies and digital data, particularly emphasizing the ethics of transhumanism (Sorgner 2022).

5.3. *Critical review of transhumanism through literature: Bishop, Lilley, Sorgner*

234

In *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, Jeffrey P. Bishop provides a profound critique of transhumanism from a metaphysical perspective. He highlights potential problems with the transhumanist vision of a posthuman God and warns of the possible dehumanizing consequences of such a vision (Bishop 2010). Lilley, while recognizing the potential of transhumanism, also points to a number of social and ethical challenges, emphasizing how improvements can lead to social divisions and new forms of inequality (Lilley 2013). Sorgner, while acknowledging the revolutionary possibilities that transhumanism offers, also emphasizes the importance of critical introspection. He calls for a careful reflection on how *biotechnological innovations can affect basic aspects of human existence*, such as identity, consciousness, and ethics (Sorgner 2022).

6. **Metaphysics and transhumanism: synthesizing both worlds**

6.1. *Comparison and contrast between metaphysical and transhumanist visions of the human and the universe*

Throughout the history of philosophy, metaphysics has sought to understand the fundamental nature of reality, existence, identity, and purpose.

Traditionally, metaphysical visions of human were often rooted in absolute, immutable concepts, such as the soul, the divine, and eternity (Sorgner 2007). Transhumanism, on the other hand, offers a dynamic and evolutionary vision of man and the universe. Instead of the fixed nature of man, the transhumanist perspective sees the human being as changeable, with the potential for biological and technological improvement (Ranisch and Sorgner 2015). While metaphysics often explores questions of existence beyond physical reality, transhumanism is directed toward practical applications of knowledge to expand the boundaries of human experience and capabilities. In the context of the universe, metaphysical conceptions usually tend towards universal truths and eternal laws. In contrast, transhumanism focuses on space as a space for exploration and colonization, with an emphasis on technological achievements that could enable the long-term survival and prosperity of the human species (Paić 2022).

6.2. Possible connection and separation points

Although at first glance metaphysics and transhumanism may seem like diametrically opposed approaches, there are some areas where their visions may overlap. For example, both approaches strive to understand the human place in the universe and the search for meaning. The points of separation, however, are often deeper and more pronounced. While metaphysics seeks absolute and eternal answers, transhumanism is focused on continuous improvement and adaptation, believing in the changing nature of man and the universe. One of the key points of convergence may be the quest for immortality. While metaphysics often considers immortality through spiritual or transcendental concepts, transhumanism is focused on achieving physical immortality through medical and technological interventions (Krüger 2021). On the other hand, the question of ethics and morality is an area where these approaches often differ (Lilley 2013). While traditional metaphysical positions may advocate absolute moral norms, transhumanism often explores more fluid and relative ethical frameworks that adapt to technological advances.

7. Conclusion

At the center of our research was the search for an understanding how metaphysical and transhumanist conceptions of the human and the universe relate to, complement, and conflict with each other. Through analysis, we found that metaphysical frameworks strive for stability, universality, and the search for eternal truths. In contrast, transhumanist frameworks tend to adapt, evolve, and focus on practical applications of technology to enhance the human experience. These findings have significant implications for understanding the direction, in which contemporary philosophy, ethics, and the social sciences are moving. The need to integrate metaphysical and transhumanist concepts is becoming increasingly apparent, in order to ensure a coherent and comprehensive exchange of ideas in an age of technological revolution. Future research could focus on examining in more detail on the specific ethical and moral issues, arising from transhumanist aspirations, such as genetic modification, artificial intelligence, and cybernetic integration. Also, there is room for deeper consideration of how traditional religious and spiritual practices can influence, or be influenced by, transhumanist ideas. Another potential area of research is examining how societies adapt to these changing concepts of human nature, particularly in terms of legislation, education, and culture.

Metaphysics, with its rich history and deep aspirations towards understanding the fundamental nature of reality, remains crucial in the age of transhumanism. While technology and science offer promising opportunities to expand human possibilities, metaphysical conceptions provide a framework, through which we can understand and evaluate these changes in the larger context of existence, purpose, and meaning.

In a world where the boundaries of human experience are constantly pushed, metaphysics serves as a compass to guide our path, reminding us of the importance of asking fundamental questions and seeking answers that transcend current technological possibilities.

Bibliography | Bibliografija

- Aristotel. 1988. *Metafizika*. Trans. by T. Ladan. Zagreb: Globus, Liber.
- Bishop, Jeffrey P. 2010. "Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God." *Journal of Medicine and Philosophy* 35: 700–720.
- . 2016. *Mythologies of Transhumanism*. Exeter: University of Exeter.
- Blake, Charlie, Claire Molloy, and Steven Shakespeare (eds.). 2012. *Beyond Human: From Animality to Transhumanism*. London—New York: Continuum.
- Bostrom, Nick. 2003. *Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Descartes, René. 1993. *Metafizičke meditacije*. Zagreb: Demetra
- Hauskeller, Michael. 2016. *Mythologies of Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987. *Enciklopedija filozofskih znanosti*. Sarajevo: Logos.
- Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Trans. by H. Šarinić. Zagreb: Naprijed.
- Hume, David. 2023. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: Penguin.
- Krüger, Oliver. 2021. *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*. Bielefeld: transcript.
- Lilley, Stephen. 2013. *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*. New York: Springer.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Uz genealogiju morala*. Zagreb: AGM.
- Ockham, William. 1991. *Philosophical Writings: A Selection*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Paić, Žarko (ed.). 2022. *The Technosphere as a New Aesthetic*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2022. "Singularity, Aisthesis and Artwork: Postscript on Stefan Lorenz Sorgner's Philosophy of Posthuman Art." *Deliberatio* 2 (2): 55–69.
- Ranisch, Robert, and Stefan Lorenz Sorgner (eds.). 2015. *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Sorgner, Stefan Lorenz. 2007. *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*. Milwaukee: University of Marquette Press.

---. 2022. *We Have Always Been Cyborgs*. Bristol: Bristol University Press.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

O TOTALITARIUMU

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija

dean.komel@guest.arnes.si

Povzetek

Filozofske, zgodovinopisne, sociološke, politološke, kulturološke in druge raziskave totalitarizma v 20. stoletju se osredotočajo na njegovo »družbeno pojavnost«, brez uvida, da je takšna »družbena pojavnost« lahko sama totalizirajoča glede horizonta sveta kot celote bivajočega, čeprav ga jemlje kot svojo »objektivno predpostavko«. Totalitarnost kot *totalitarium* se opolnomočuje s postavljanjem sveta, ki ga diktira totalizacija družbene subjektivitete. Prav tako je sistem produkcije, ki ga

opredeljuje tehnoznanstveni napredek in se globalno kapitalizira, potrebno dojeti v kontekstu opolnomočenja družbene subjektivitete, ki se funkcionalno »objektivira« v totalitarium. Totalitarium vzpostavljajo različni bloki in cone funkcioniranja, vendar ne v zgodovinskem zaporedju, marveč kot konjunktura urejanj razporejanj, podrejanj in preurejanj, ki vsepovsod prevzemajo oblast.

Ključne besede: totalitarium, totalitarnost, družba, subjektiviteta, svet.

On Totalitarium

Abstract

240

Philosophical, historiographical, sociological, political, cultural, and other studies of totalitarianism in the 20th century focus on its “social appearance,” but predominantly without the insight that this “social appearance” can by itself be totalizing with regard to the horizon of the world as a whole of beings, although they presuppose it as their “objective assumption.” Totalitariness as *totalitarium* is empowered by the functional machination of the worldhood of the world dictated by the totalization of social subjectivity. Likewise, the system of production, defined by techno-scientific progress and capitalized globally, needs to be understood in the context of the empowerment of social subjectivity, which is functionally “objectified” into totalitariness. The totalitariness is established by various blocks and zones of functioning, however not in historical consecutiveness, but rather as a conjuncture of regulations, disposals, subordinations, and re-orderings, which take power over everywhere.

Keywords: totalitariness, totalitariness, society, subjectivity, world.

V sodobni filozofiji, kakor tudi na širšem polju družboslovnih in kulturnih študij ter medijske komunikacije sploh, so se v zadnjih desetletjih dodobra uveljavile koncepcije »globalne družbe«, »družbe znanja«, »postindustrijske družbe«, »informacijske družbe«, »družbe tveganja«, »družbe spektakla«, poleg starih, kakršne so, recimo, »kapitalistična družba«, »socialistična družba«, »masovna družba«, »potrošniška družba« itn.¹ »Družba« je tu vsakokrat v drugačnem oziru, a vendar enotno, naslovljena kot *subjekt* nekega vsezajemajočega svetovnega procesa, ne da bi se ob tem izrecno opredelilo *subjektiviteto družbe* kot procesorja.

Peter L. Berger, čigar študija *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije vednosti*, ki jo je leta 1966 izdal skupaj s Thomasom Luckmannom (slov. prevod 1988), velja za eno osrednjih del fenomenološko usmerjene sociologije, temelje katere je postavil Alfred Schütz (Schütz 1932), je opredelil družbo kot »[...] človekov proizvod, ki pa neprestano učinkuje na svojega proizvajalca« (Berger 1967, 3). To Bergerjevo karakterizacijo družbe kot človekovega proizvoda in hkrati kot njegove proizvajalke lahko zaostriamo. Mar nismo danes priča temu, da družba nastopa kot *totalna produkcija človeka*, s tem da ga kot »človeški vir« oziroma »človeški kapital«, skupaj z vsemi »naravnimi resursi«, postavlja v funkcijo lastnega opolnomočenja? Totalna (re)produkcija družbe kot brezpogojne subjektivitete vzpostavlja oblast nad bivajočim v celoti, tj. *svetom*, ki se ga, ob hkratnem brisanju horizonta svetovnosti, proizvaja v *totalitarium*.

241

Svet ne obstaja kot univerzum, marveč funkcionira kot totalitarium.

¹ V okviru tega članka ne moremo posebej navajati številnih referenčnih del in avtorjev. Pričujoče besedilo je nastalo v povezavi z mojo knjigo *Totalitarium*, ki je leta 2019 izšla pri Inštitutu Nova revija, zavodu za humanistiko.

Besedilo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem razumevanja človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike Inštituta Nove revije* (I0-0036), ki jih finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Kolikor upoštevamo, da *svetnost sveta* tvori odlikovano témo fenomenologije, se s tem narekuje premislek totalitarne strukture, ki ne zaznamuje le posebnosti t. i. »družbenega sveta«, marveč zadeva svet v celoti.

Oznaka »totalitarium« je podana v neposredni povezavi s tem, kar smo navajeni razumeti kot družbeno pojavnost »totalitarizmov«, kakršni so zgodovinsko opredelili 20. stoletje. Vendar se med totalitarizmom kot družbenim pojavom in totalizacijo družbene subjektivitete nad svetom začrtuje razlika, ki terja lasten opis in interpretacijo. Opiranje na dosedanje teorije totalitarizmov in družbenih ideologij, ki tičijo za njimi, je zato sicer koristno, a hkrati nezadostno, da bi na tej podlagi lahko opredelili totalizacijo subjektivitete družbe same, ki se ji ni treba posebej opirati na ideološki ali kak drug teror,² saj za vzdrževanje njene oblasti, pod katero vse funkcionira in hkrati nič, zadostujejo kapital, tehnika in spektakel (prim. Trawny 2022; Paić 2022a; Vuger 2023).

242 S tem seveda nikakor nočemo zanikati različnih družbenih oblik nasilja danes, patudi nevsakovrstnih psihopatologij desubjektivacije in deobjektivacije, ki jih spremljajo. Prav tako nočemo spodbijati relevantnosti civilnodružbenih prizadevanj za družbene spremembe, vendar je potreben razmislek, kaj

2 Sheldon S. Wolin v tem kontekstu razlikuje med »klasičnim totalitarizmom« in novim »invertiranim totalitarizmom«: »Totalitarizem je zmožen lokalnih različic; njegove različice iz dvajsetega stoletja se verjetno še zdaleč niso izčrpale, saj imajo bodoči totalitaristi zdaj na voljo tehnologije nadzora, ustrahovanja in množične manipulacije, ki daleč presegajo tiste iz prejšnjega časa. Nacistične in fašistične režime so poganjala revolucionarna gibanja, cilj katerih ni bil le prevzeti, obnoviti in monopolizirati državno oblast, temveč tudi pridobiti nadzor nad gospodarstvom. Z nadzorom nad državo in gospodarstvom so revolucionarji pridobili potrebne vzvode za obnovo in nato mobilizacijo družbe. V nasprotju s tem je invertirani totalitarizem le deloma na državo osredinjen fenomen. Predvsem predstavlja *politični* nastop dobe korporativne moči in *politično* demobilizacijo državljanov. V nasprotju s klasičnimi oblikami totalitarizma, ki so se odkrito hvalile s svojimi nameni, da bi družbo prisilile v vnaprej zamišljeno celoto, invertirani totalitarizem ni izrecno konceptualiziran kot ideologija ali objektiviziran v javni politiki. Običajno ga spodbujajo nosilci oblasti in državljani, ki se pogosto ne zavedajo globljih posledic svojih dejanj ali neukrepanja. Gre za določeno brezbriznost, nezmožnost, da bi resno jemali obseg, v katerem se lahko vzorec posledic oblikuje, ne da bi bil vnaprej predviden.« (Wolin 2010, ix–x.) Oznaka »invertirani totalitarizem« neposredno indicira, da imamo opraviti s totalitarno inverzijo sveta v totalitarium vsled totalizacije subjektivitete družbe.

diktira pogoje možnosti, znotraj katerih se taka prizadevanja aktualizirajo. Kaj strukturira brezpogojno aktiviranje in aktualnost totalitariuma samega?

V dosedanjih opredeljevanjih totalitarizmov kot družbenih in zgodovinskih pojavov je bilo večkrat opozorjeno na težavnost strukturne opredelitve označb »totalitarnost«, »totalitarizem« in »totalitarna družba« (prim. Bracher 1981; Žižek 2002). Claude Lefort, gotovo eden najvidnejših raziskovalcev totalitarizmov v prejšnjem stoletju, je v svoji razpravi *Totalitarna logika* takole opisal *totalitarno družbeno strukturo*:

Totalitarizem predpostavlja koncepcijo samozadostne družbe in – kolikor se namreč družba izraža v oblasti – samozadostno oblast. Skratka, tradicionalne okvire absolutizma, despotizma oziroma tiranije zapustimo, ko dejanje in znanje vodje presojava zgolj s kriterijem *organizacije*, ko postaneta povezanost in integriteta družbenega telesa odvisni zgolj od dejanja in znanja vodje. Proces poistovetenja oblasti in družbe, proces homogenizacije družbenega prostora, proces zapiranja tako družbe kot države se medsebojno prepletajo, da se konstituira totalitarni sistem. (Lefort 1999, 77.)

243

Lefort s »totalitarno logiko« meni sistemsko dirigirano *manipulacijo* z družbeno realnostjo, nikakor ne *mahinacije*, ki in kolikor zaznamuje proces totalizacije družbe kot totalitariuma. Totalitarna družbena mahinacija za razliko od totalitarističnih družbenih manipulacij *briše sam svetovno-zgodovinski horizont in njegova tla*, zavoljo česar je ni mogoče zgodovinsko umestiti, kakor se, recimo, nacizem in komunizem kot totalitarne družbene pojavnosti razlaga iz zgodovinske situacije 20. stoletja (prim. Erzetič 2019). Da totalitariuma kot mahinalnega prevzemanja oblasti nad vsem ne moremo več umeščati v zgodovino, ne sledi šele iz kakega postmodernističnega razglasa konca zgodovine in temu koncu pripadajočih koncev človeka, umetnosti, filozofije, kapitalizma itn., marveč so nasprotno vsi ti konci (prim. Žižek 2012, Zupančič Žerdin 2022) konec koncev mogoči šele v sklopu *totalizacije družbene subjektivitete*, ki sama lahko povsem mirno in z zadovoljstvom ter vsesplošnim odobravanjem razglasi tudi konec družbe v globalnih oziroma planetarnih razsežnostih. Pri tem se morda za koga vsiljuje primerjava s

propadi preteklih civilizacij, pa tudi z apokaliptičnim koncem sveta, ki ga je vendar uspešno nadomestila »znanstveno« podprta teorija antropocena. Že sama oznaka »antropocen« razkriva mahinacijo s svetnostjo sveta, če upoštevamo, da angleška beseda »world«, tako kot nemška beseda »Welt«, prvotno pomeni »človekov vek«. Morda bi rekli: imperij vrača udarec (prim. Moore 2016; Stiegler 2018).

Vsekakor nas sklicevanje na konec zgodovine, tudi če ga priženemo do njegove naravne pogojenosti, ne odreši *vprašanja resnice te zgodovine*, ki ni zgolj kaka družbeno potrjena zgodovinska resničnost, marveč zadeva vprašanje dogodevanja zgodovinskosti te zgodovine oziroma svetovnosti sveta. Kakor je poznano, se je tega vprašanja lotil Martin Heidegger v svojem zasnutku zgodovine biti kot nihilizma volje do moči, ki ne opredeljuje zgolj kakega družbeno-zgodovinskega poteka in systemske manipulacije z njim, marveč transformativno procesiranje in proceduro zgodovinskosti same na način *Machenschaft* (prim. Heidegger 1989, 107–132). *Machenschaft*, mahinacija, kot taka poganja mašinerijo totalitariuma, v katerem vse in vsakdo zgolj funkcionira, in razen tega nič.³ Mahinacija je najprej v tem, da tako postavljenemu v funkcijo ni potrebna nobena bitna predispozicija, razlog njegovega obstoja je postavljen s tem, da funkcionira. Mahinalni kompleks funkcioniranja tvori pogon družbe kot subjektivitete, ki žene v funkcijo zgolj zato, da vse funkcionira.

Heidegger se je pri razgrnitvi mahinalnega postavljanja vsega v funkcijo deloma oprl na Jüngerjevo formulacijo »totalna mobilizacija« (Jünger 1997), ki v primerjavi s tem, kar Lefort obravnava kot »totalitarno logiko«, seže globlje v samo *metafiziko* totalizacije družbe. Vseeno jo je Heidegger sprejemal z

3 »Dovršitev metafizike« se tako skupaj z dovršenostjo tehnike (prim. Jünger 2010) vrši kot totalizacija družbene subjektivitete. Heidegger se v *Črnih zvezkih* v tej povezavi poigra tudi z označbo »svetovni imperializem«: »Svetovni imperializem [*Welt-Imperialismus*] je sam le tisto prignano in potisnjeno nekega poteka, ki v pogledu svoje določenosti in odločenosti temelji v bistvu novoveške resnice. Temeljna forma te resnice se razvija kot ‚tehnika‘, za bistveno obmejitev katere ne zadostujejo več običajne predstave. ‚Tehnika‘ je ime za resnico bivajočega, kolikor jo je treba misliti kot v obrezbistvenje brezpogojno sprevrnjeno ‚voljo do moči‘, tj. kot metafizično-bitnozgodovinsko mahinacijo.« (Heidegger 2014, 39–40.) Glede svetovnega imperializma in mahinacije prim. tudi: Urbančič 1971, 2012; Komel 2019, 67–104.

določeno rezervo, in sicer na podlagi uvida, da *Machenschaft* kot taka prikriva svoje metafizično bistvo, kar odločilno prispeva k temu, da se fenomenalnost subjektivitete družbe v procesu njene totalizacije prikazuje kot *velefantom*: v neznanstveni produkciji svojega videza hkrati zastira in odreka lastni bitni značaj, in sicer na način, da vse postaja enako bistveno oziroma brezbitveno. Ne moremo reči, da totalizacija družbene subjektivitete prevzema temeljno funkcijo biti, kolikor od tega, kar reprezentira bit, ostaja zgolj in samo še funkcija, ki jamči moč funkcioniranja sveta kot totalitariuma. Bolj ko družbena »dogajanja« in »procesi« postajajo funkcionalno fantomski, manj je razvidno in različno, ime česa sploh še je *družba*, kar seveda ni ovira, marveč pogoj, da se brezpogojno totalizira.

Ta velefantomskost zato ni nič fantazmatičnega in irealnega, pač pa je kvečjemu virtualna in hiperrealna, če se poslužimo Baudrillardovih oznak, kar naredi vprašljivo tudi samo možnost *fenomenološkega opisa* zatečenega stanja družbe. Hkrati se kot nadvse problematičen pokaže koncept »družbene konstrukcije realnosti«, kakor sta ga predlagata Berger in Luckmann v zgoraj omenjenem delu. Sama sta ga, kakor kaže podnaslov, razumela kot prispevek k »sociologiji znanja«, kar je seveda nadvse sumljiva področna oznaka, če upoštevamo, da je družba medtem kot celota postala »družba znanja«.

Fenomenološka raziskovalna metoda, na katero sta se oprla, terja, da je sleherna pozicija vednosti zagotovljena na podlagi fenomenološke deskripcije, ki naj razumevanjski horizont spravi do neke evidentnosti in smiselne razčlenjenosti. Fenomenološka deskripcija se v primerjavi z znanstveni družboslovnimi analizami ne omejuje na to, da na podlagi razpoložljivih podatkov poda bolj ali manj verodostojno sliko družbenih realitet ali celotnega družbenega stanja (prim. Božič 2021; Čapek 2022). Fenomenološka deskripcija mora, da sploh razprostre razumevanjski horizont, pri opisu družbenih fenomenov vnaprej vzeti v zakup, da tisto, kar vsakokratno opredeljuje katerokoli strukturno analizo družbe kot take, bistveno vključuje *nas same*. To, da Mi ne evidentira le kakega družbenega dejstva, pač pa družbeni delujoči subjekt, nikakor ne zagotavlja že samo po sebi evidence izkustva, ki ga imamo z nami samimi. Za to je potrebna izrecna fenomenološka deskripcija življenjskega sveta, ki razgrne, da je izkustvo z nami samimi v korelaciji s horizontom sveta, drugače *sploh ne bi bilo izkustvo* (prim. Učnik 2013). Ta

faktum ima lahko le *konstitutivno* veljavo, ne pa *konstrukcijske*, kar, recimo, razodevata tudi vsa literatura in umetnost.

Ta, neposredno nas same svetno zadevajoča evidenca sama po sebi ne nastopa šele na ravni teoretskega odstiranja družbenih fenomenov, marveč že znotraj najbolj običajnega človeškega delovanja (*praxis*), ki je po svojem smotru napoteno na druge (prim. Nyírő 2023). Produkcija dobrin, kakor tudi njihova prodaja in potrošnja, je v primerjavi z delovanjem zgolj *namensko*, ne pa *samo-smotrn*o napotena na druge. Da delujem po sebi in »sebi in dobro« zato ne zanikuje, marveč bistveno odobrava delovanje drugega kot zame – čeprav ne vedno tudi meni – enako-vrednega. Iz tega sledi nadaljnja *evidenca sveta*, ki si ga *delimo skupaj z drugimi*. Da si lahko skupaj delimo neki svet, najsi nas ta po drugi plati medsebojno deli, ne gre jemati le kot kakega družbenega dejstva, saj se sama družbena fakticiteta lahko oblikuje šele na podlagi predpostavke človekovega delovanja in sodelovanja v svetu, ki nam je skupen, najneposredneje na način, da se lahko v njem sporazumevamo (prim. Boelderl 2022). »Mi«, »Vi«, Oni«, »Tisti tam« ... ne izražajo zgolj subjekta kake medsebojno povezane množice, pač pa najprvo in predvsem *svet med nami*.

246

Prav tendenca medčloveškega sporazumevanja kaže, da »vsem skupni svet« kot celota in v celoti sicer presega človeško delovanje, hkrati pa se izkustveno ne more javljati, če ne vstopa v človeško delovanje, v čemer lahko prepoznamo elementarno zastopanje *svobode*, ki je ni mogoče kar iznajti in konstruirati, kolikor nas ni že našla kot *vnaprej sproščena prostost*. Kot že zmeraj najdena prostost je svoboda konstitutivna za *bit-v-svetu*. Svobodo najbolj od vsega povezujemo z izkustvom samih sebe, vendar se prav v tej povezavi razodeva neodpravljiva zvezanost svobode z nujnostjo, ki predstavlja osrednjo problemsko topiko filozofije od njenih začetkov vse do danes; kot taka sproža *polemos* glede *pravične* ustrojenosti družbenega sveta in sveta sploh (prim. Komel 2018).

Čeprav so zahteve po pravičnosti širom sveta danes glasnejše kot kadarkoli prej in statistično izkazujemo najvišjo stopnjo družbene nepravilnosti v svetu, se je potrebno načeloma vprašati, ali subjektiviteta družbe, ki univerzum preobraža v totalitarium, sploh še potrebuje pravičnost in karkoli temeljnega ali pa ji povsem zadostuje propaganda totalne svobode, ki prodaja tudi fikcijo pravične družbe, v kateri vse in vsakdo funkcionira? Vse je perfektno, le da brez sveta.

S tem je tudi zastrta razlika med osvajanjem in osvobajanjem sveta, ki je relevantna prav v zvezi s fenomenološkim dojetjem svetnosti sveta kot horizontalnega odstiranja, ki nam vlada še preden ga obvladujemo, a hkrati od nas terja svobodno naravnost – *sprostitev*. Naj v zvezi s tem navedemo zelo strnjeno Heideggrovo opredelitev njenega fenomenološkega dojetja v spisu »O bistvu temelja«, ki ga je leta 1929 posvetil Husserlu ob njegovi sedemdesetletnici:

Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet. (Heidegger 1978, 164.)

Edino prostost lahko tubiti sprosti vladanje in svetenje sveta. Svet, ne da je, marveč sveti.

Heideggrovo formulacijo navajamo, ker strnjeno podaja fenomenološko stališče do apriorija svetovnosti, ki nam vnaprej vlada, kolikor in samo kolikor nam to dopušča sproščena svoboda. Gre za bistveno dopuščajčo svobodo, v kateri lahko prepoznamo naznako kasnejše Heideggrove vpeljave *Gelassenheit*, *sproščenosti* (prim. Heidegger 2004). Poudarek, da vladanje sveta ne sledi iz obstoja, ampak iz svetenja sveta, je v tem pogledu bistven. Čeprav se zdi, da je tu v igri le besedna igra oziroma t. i. *figura etymologica*, gre za pristno fenomenološko naznako *svetnosti sveta* v smislu tega, kar se vnaprej daje, samo po sebi pa ni nikoli dano na način kakega dejstva ali dejanskosti. To, da *svet sveti*, ne pa »je«, »obstaja« ali »biva«, v tej povezavi zato ne pomeni kakega zanikanja obstoja sveta, pač pa priznavanje horizontov njegovega vnaprejšnjega dajanja, kratko malo, priznavanje *svetnosti* sveta. Svoboda, ki nam kot prostost sprosti vladanje sveta, ni kaka subjektivna samogotovost kot zagotovilo izgotavljanja sveta. Ta nikoli ne dovoljuje vladati svetu kot prvotnemu *arche*, marveč ga po lastni samovolji, ki jo dojema kot *sámo* sebe gotovo svobodo, preobraža v svoj totalitarni arhiv, česar ne gre razumeti le na način, da se kak egoistični individuum kot človeški ali nadčloveški pollašča sveta in ga spravlja v cono svojih interesov. Gre za oblast družbe kot svet obvladovalne subjektivitete, ki ne dopušča, kaj šele da bi sproščala vladanje sveta. Vsled tega je tudi ne moremo »posplošiti« na kak skupek posameznih človeških

primerkov. Da bi družba funkcionirala kot brezpogojna subjektiviteta, mora postavljati v funkcijo tudi sleherno individualno voljo (prim. Stiegler 2013). Opolnomočenju subjektivitete družbe kot moči zato ustreza neznansko prizadevanje individualnih volj za voljo, ki se lahko izražajo doživljajsko, kulturno, medijsko, akademsko, politično, gospodarsko itn., ne da bi se lahko domogle do česa drugega kot samopromocije tovrstne izrazne moči, nikoli pa ne moči same po sebi. Volja nikoli ne triumfira, kar je morda določilno za mahinalno opolnomočenje subjektivitete družbe.

248 To nedvomno še nadalje problematizira »družbeno konstrukcijo realnosti«. Katero konceptualno veljavo pripišemo tu »konstrukciji«? Ta konstrukcija, ki smo jo prej razložili od konstitucije, ima lahko samo veljavo systemskega, tehnološko podprtega funkcioniranja, ki ga je Heidegger poimenoval *Gestell, postavje* (prim. Heidegger 2003a). Ob tem se zaostri vprašanje, kako družbeno konstrukcijo razumeti na način subjektivitete, če je vnaprej strukturno priključena na obrat tehnološke proizvodnje? Tako tudi ni mogoče trditi, da družba s pomočjo tehnološkega napredka obvladuje svet. Lahko pa to frontalno ekspanzijo tehnologije razumemo kot *tehnosfero* (prim. Paić 2022b) ali *medij* (prim. Trawny 2022), v katerih *družba, ki se tehnologizira*, in *tehnologija, ki se podružblja, obenem* obvladujeta svet ter ga funkcionalno posredujeta v *coni*⁴ *totalitariuma*. Subjektivitete družbe, ki se totalizira v sferi, mediju in coni tehnološke proizvodnje zato ne sestavljajo in predstavljajo le »človeški viri« ali »človeški kapital«, če uporabimo ta tudi poslovno in uradniško standardizirana izraza, marveč je v njeno mahinalno ekonomijo funkcionalno vpreženo tudi vse »tehnološko proizvedeno«, kakor tudi vse »po naravi nastalo«, in seveda v prvi vrsti »javnost«.

Nedvomno velja premisliti, kako ob tem upravičiti rabo oznake »subjektiviteta«, če se ne zadovoljimo s tem, da jo opravičujemo na podlagi njenega novoveškega porekla. V tem pogledu je pojmovanje družbe kot subjektivitete temeljito problematiziral že Niklas Luhmann. V okviru njegove systemske teorije je družba pojmovana kot avtopoetski, samoorganizirajoči se in samoupravljalni sistem, ki pušča za sabo dojemanje družbe kot subjektivitete. V delu *Družbeni sistemi* Luhmann poudari:

4 Gr. *dzone*, »pas, »pojas«; kot referenčno lahko navedemo predstavitev Zone v filmu *Stalker* Andreja Tarkovskega (prim. Dyer 2012).

Kant je izhajal iz predpostavke, da je množstvo (v obliki čutnih podatkov) dano in da je enotnost treba konstituirati (sintetizirati). Šele ločevanje teh vidikov in s tem postavljanje kompleksnosti kot problema napravi subjekt za subjekt – pravzaprav za subjekt povezave med množtvom in enotnostjo, ne le za proizvajalca sinteze. Sistemska teorija prelomi s tem izhodiščem in zato ne potrebuje koncepta subjekta. Nadomesti ga s konceptom samoreferencialnega sistema. Potemtakem lahko rečemo, da mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti iz njegovega okolja. (Luhmann 1984, 5.)

Luhmann se pri orisu razlike med sistemskim in subjektivistično naravnanim pojmovanjem družbe ne razmejuje le od Kanta, marveč od celotne transcendentalistične tradicije, vključno s Husserlovo fenomenologijo. Lahko bi rekli, da sistemsko teorijo razmeji od celotne filozofije, ki se vzpostavlja na predpostavki spoznanja samega sebe in izpričuje umsko voljo po spoznanju in delovanju. Luhmann se pri tem deloma opira na »dekonstrukcijo subjekta«, kakor so jo podvzeli Derrida in drugi avtorji. Vendar: ali pojmovanje družbe kot samoreferencialnega ali avtopoetičnega sistema res presega in odpravlja razumevanje *družbe kot subjektivitete* ali pa ravno ta prehod na sistemsko raven opolnomoči družbo kot subjektiviteto, ki se totalizira?⁵ Luhmann s tem, da korelacijo subjekta in objekta, ki zaznamuje novoveško spoznavno izhodišče, nadomesti z interakcijo sistema in okolja (v nemščini »Umwelt«), preskoči svetnost sveta oziroma jo reducira na okolje. Sam red sveta je s tem razpoložljiv kot predmet sistema urejanja, ki ga diktira totalizacija subjektivitete družbe. Ta subjektiviteta, ki vzdržuje in si prireja red sveta, ni kaka po človeškem ali družbenem subjektu postavljena subjektivnost, marveč

249

5 V tem pogledu ni pokazalen le naslov Luhmannovega dela *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), ampak tudi naslovi številnih drugih njegovih spisov, ki so izšli pri založbi Suhrkamp: *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (1989), *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1990), *Das Recht der Gesellschaft* (1993), *Die Kunst der Gesellschaft* (1995), *Die Religion der Gesellschaft* (1998), *Die Politik der Gesellschaft* (2000), *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* (2002) in *Die Moral der Gesellschaft* (2008).

sistemske postavlja samo sebe. Luhmann sam poudari, da »mora vsako enotnost, uporabljeno v tem sistemu (bodisi kot enotnost elementa, enotnost procesa ali enotnost sistema), konstituirati sistem sam in je ni mogoče pridobiti iz njegovega okolja«. Vendar funkcioniranje sistema na način postavljanja v funkcijo ravno na točki lastne samoreferencialnosti izkazuje sistemsko opolnomočenje subjektivitete družbe, v kateri mora vse funkcionirati. Kolikor v tem vse-funkcioniranju izgine razlika med uspešnostjo družbe in učinkovitostjo tehnologije, za družbo ni več določilna forma sistema, marveč lahko obratuje kot informacijski upravljalni aparat, ki opolnomočuje moč samo in se tozadevno bistveno kaže kot *aparatura moči*.

250 Aparature moči, ki je tu družbeno na delu in informacijsko komunicira, ni mogoče zvajati na katerokoli voljo, tudi ne na voljo do moči. Sleherno vmešavanje volje kogarkoli – najsi gre za funkcionarje, direktorje, poveljnike, voditelje, diktatorja, davkoplačevalca, protestnika, vplivneža, javnosti – izpade zgolj kot samovoljnost, ki si jo aparat zlahka podredi, da naposled postane celo »modna«. Kljub temu gre pomisliti, ali neznanska aparatura moči ni sama po sebi neka največja samovolja oziroma, kakor je namignil Heidegger, *volja do volje, ki nenasitno žre vse pred sabo*.⁶ Protislovje *nenasitne volje in povelja moči* je tu zgolj navidezno oziroma mahinalno v sistemskem okviru, če ta okvir razumemo kot aparaturu moči, ki izvaja totalno oblast nad svetom in si podreja vse brez izjeme.

Nasledek je ta, da totalitarium kot stanje sveta v celoti ne predstavlja več kakega reda (kozmos, univerzum), marveč *disperzijo podrejenosti*. Razlikovanje med podrejevalci in podrejenimi, gospodarji in podložniki, kapitalom in delom je tu v drugem planu. Tisto, kar je bistveno *pod* v tem vsesplošnem vzpostavljanju oblasti *nad* (svetom), je volja oziroma volja do volje, ki se ne more upreti – kar pomeni nastopati zoper in (hkrati) biti povsem dovzetna zanj – moči v njenem samoopolnomočenju. Ta »pod« dvojno karakterizira *sub*-jektiviteto družbe, ki ji ustreza *hiper*-realnost totalitariuma. Ni tako, da bi

6 »Volja je možnemu za cilj vsilila nemožno. Mahinacija, ki uravnava ta cilj in ga drži v gospodovanju, izhaja iz bistva tehnike. Beseda je tu identična s pojmom dovršujoče se metafizike. Brezpogojna uniformnost vseh zemeljskih človeškosti pod gospodstvom volje do volje pojasnjuje brezsmiselnost absolutno postavljenega človeškega delovanja.« (Heidegger 2003b, 110.)

si eni podrejali druge, marveč morajo biti podrejeni vsi brez izjeme, da bi *podrejanje* vladalo nad redom sveta v celoti. Subjektiviteta družbe, preureditev sveta v totalitarium, je podana na način *totalne subjekcije*.

Tozadevno se poleg Luhmannove kritike subjektivističnega pojmovanja družbe zdi ustrezno navesti tudi Heideggrovo opredelitev bitnega načina subjektivitete, kakor jo je skupaj z naznako totalitarnosti podal v predavanjih o *Načelu razloga*:

Subjektiviteta ni nič subjektivnega v smislu, da bi bilo s tem lahko mišljeno le to, kar je omejeno na posebnega človeka: kar bi pomenilo na naključnost njegove posebnosti in poljubnosti. Subjektiviteta je bistvena zakonitost razlogov, ki nam podajajo možnost predmeta. Subjektiviteta ne meni subjektivizma, temveč tisto dostavljanje nareka načela razloga, na katerega sledi danes obstaja atomski vek, s to posebnostjo, da posameznost in veljava posameznika v podivjanem tempu ponikata v korist totalne uniformnosti. Vse to temelji – če danes že zmoremo to ugledati in imeti za resnično ali pa tudi ne – v usojenju biti kot predmetnosti za subjektiviteto uma, za ratio, določen po principium rationis. Narek njegove moči razveže univerzalno. (Heidegger 2022, 105.)

251

Totalna uniformiranost zaznamuje *totalitarium*. Heidegger znotraj obravnave načela razloga govori o subjektiviteti uma, ne družbe, ob hkratnem poudarku, da subjektiviteta ni zgolj nekaj človeško-subjektivnega. Zdi se, da se Heidegger in Luhmann glede opredelitve subjektivitete do določene točke strinjata, vendar se, medtem ko se Luhmann v okviru obravnave družbe kot avtopoetičnega sistema konceptualno odreče rabi oznake »subjektiviteta«, v Heideggrovi razgrnitvi mahinalne narave *Gestella* kot bistva tehnike, kakor izpričujejo tudi predhodno podani navedki, srečujemo celo z njeno poudarjeno rabo. Kako to, da subjektiviteta ni (več) določilo človeškega subjekta, marveč ga celo odpravlja, a je lahko še zmeraj in vedno bolj mahinalno določilo uma, s čimer ni mišljen zgolj kak Heglov »zvijačni um« ali Marcusejev »instrumentalni um«. Tudi če konstatiramo, da funkcijo te umnosti danes opravljata pametni telefon in umetna inteligenca, je treba to digitalno »revolucijo« funkcionalno

vzeti kot evolucijo družbene totalizacije, ki kot taka povzema vse možne oblike prevratne revolucionarnosti, vključno s svojo lastno. Morda bi, sledeč temu, kar smo zgoraj izpostavili kot *medij* in *tehnosfero* totalizacije subjektivitete družbe, tu pristavili še *noosfero*,⁷ ki določa subjektiviteto kot »bistveno zakonitost razlogov, ki nam podajajo možnost«. Te *provizije* ne gre vzeti kot nečesa, kar je dostavljeno od zunaj. *Gestell* v funkcijskem *Bestellen* (prim. Heidegger 2003a) ni nekaj, kar čaka zunaj pred vrati, da vstopi, ko mu jih odpremo, marveč vnaprej prežema sam prag »subjekta«, tako da ta dobrovoljno ali nejevoljno vnaprej razpolaga in je sam razpoložljiv za to, kar mu skozi *totalno subjekcijo* dostavlja subjektiviteta družbe. Ta je vseskozi na delu, ko gre za naša vsakovrstna pričakovanja, ambicije, čustva, občutja, misli in domislice, kreativnost, politične aspiracije, bolnišnice in norišnice, družbeni aktivizem in individualno pasivnost, a tudi znanstvene dosežke in verska prepričanja, strategije vojn, futuristične arhitekture, delniške trge, cene surovin, življenjske potrebščine ter tako v nedogled (prim. Stiegler 2016).

252 Michel Foucault, ki je vrsto svojih del namenil genezi subjektivnosti v družbenem, političnem, zgodovinskem, individualnem in biopolitičnem kontekstu, je analize družbene dostavljivosti ter s tem povezanih subjektivacij, subjektifikacij in subjekcij – tu je treba vzeti v poštev vse tri oznake – oprl na *teorijo dispozitivov*. Na njeno veljavnost sta poleg drugih posebej opozorila Gilles Deleuze in Giorgio Agamben. Pomembno je poudariti, da Agamben sam podpira angleški prevod francoskega izraza *dispositif* kot *apparatus*, ki, razen naslova, nastopa tudi v angleškem prevodu Deleuzovega spisa o dispozitivu (prim. Klepec 2007, 30). Agambenu to hkrati omogoči neposredno navezavo na Heideggrovo pojmovanje *Gestella*,⁸ pri čemer poudarja:

7 Oznaka »noosfera«, ki sta jo že v prvi polovici prejšnjega stoletja uveljavila biogeokemik Vladimir Ivanovič Vernadski ter jezuit, paleontolog in filozof Pierre Teilhard de Chardin, se sicer obravnava kot predhodnica oznake »antropocen«.

8 »Ko Heidegger v delu *Die Technik und die Kehre* zapiše, da *Gestell* na splošno pomeni ‚napravo‘ (*Gerät*), sam pa s tem misli ‚skupek tistega (raz)polagati (*stellen*), ki (raz)polaga s človekom, tj. od njega terja razkrivanje realnega na način razpolaganja (*bestellen*)‘, je bližina z izrazom *dispositio*, ki so ga uporabljali teologi, in Foucaultevimi dispozitivi očitna. Vsem izrazom je skupno, da ponovno napotujejo na izraz *oikonomia*, torej na skupek praks, vednosti, ukrepov, institucij, katerih naloga je

Izraz dispozitiv torej označuje to, v čemer in preko česar se udejanja čisto delovanje oblasti brez vsakega temelja v biti. Zato morajo dispozitivi vselej mobilizirati nek proces subjektivacije, morajo, skratka, sproducirati svojega subjekta. (Agamben 2007, 21.)⁹

Agamben nadalje ugotavlja, da je prav način, kako formacija aparata formulira proces subjektivacije, ključen za obravnavo tega, kar je Foucault imenoval »disciplinarna družba«:

Vsak dispozitiv implicira proces subjektivacije, brez katerega dispozitiv ne more delovati kot dispozitiv vladanja, temveč je zveden na čisto nasilje. Foucault je tako pokazal, kako dispozitivi v disciplinarni družbi, preko niza praks in diskurzov, vednosti in vaj, merijo na kreacijo ubogljivih, vendar svobodnih teles, ki sprejemajo svojo subjektivno identiteto in »svobodo« v samem procesu svojega podjarmljenja [*assoggetamento*]. Dispozitiv je torej predvsem nek stroj, ki proizvaja subjektivacije, in samo kot tak je tudi stroj vladanja. (Agamben 2007, 26.)¹⁰

253

upravljati, vladati, nadirati, usmerjati – v nekem koristnem smislu – vedënja, geste in misli ljudi.« (Agamben 2007, 22.) Angleški prevod mesta se glasi: »When Heidegger, in *Die Technik und die Kehre* (*The Question Concerning Technology*), writes that *Gestell* means in ordinary usage an apparatus (*Gerät*), but that he intends by this term 'the gathering together of the (in)stallation [*Stellen*] that (in)stalls man, this is to say, challenges him to expose the real in the mode of ordering [*Bestellen*];' the proximity of this term to the theological *dispositio*, as well as to Foucault's *apparatuses*, is evident. What is common to all these terms is that they refer back to this *oikonomia*, that is, to a set of practices, bodies of knowledge, measures, and institutions that aim to manage, govern, control, and orient—in a way that purports to be useful—the behaviors, gestures, and thoughts of human beings.» (Agamben 2009, 12.)

9 Angleški prevod: »The term 'apparatus' designates that in which, and through which, one realizes a pure activity of governance devoid of any foundation in being. This is the reason why apparatuses must always imply a process of subjectification, that is to say, they must produce their subject.« (Agamben 2009, 11.)

10 Angleški prevod: »Indeed, every apparatus implies a process of subjectification, without which it cannot function as an apparatus of governance, but is rather reduced to a mere exercise of violence. On this basis, Foucault has demonstrated how, in a disciplinary society, apparatuses aim to create—through a series of practices, discourses, and bodies of knowledge—docile, yet free, bodies that assume their identity and their

Deleuze ob tem poudari, da se Foucaulteva vpeljava teorije dispozitivov navezuje na prehod od *disciplinarne družbe* v *družbo nadzora*:

Nekateri so menili, da je Foucault naslikal moderne družbe prav kot disciplinarne dispozitive, v nasprotju s starimi dispozitivi suverenosti. A temu še zdaleč ni tako: discipline, ki jih opisuje Foucault, so zgodovina tistega, kar korak za korak nehavamo biti, naša aktualnost pa se zarisuje v dispozicijah odprte in nenehne *kontrole*, ki se zelo razlikuje od nedavnih zaprtih [prostorov] disciplin. Foucault soglaša z Burroughsom, ki nam napoveduje prej kontrolirano kot disciplinarno prihodnost. Vprašanje ni v tem, ali je to slabše. Kajti sklicujemo se tudi na produkcije subjektivnosti, ki so se zmožne upreti temu novemu gospostvu in ki se zelo razlikujejo od tistih, ki so se pred kratkim uporabljale proti disciplinam. Nova svetloba, nova izjavljanja, nova moč, nove oblike subjektivacije? (Deleuze 2007b, 12.)¹¹

254 Če ponovno vzamemo v zakup zgoraj omenjeno Wolinovo razlikovanje med klasičnim in invertiranim totalitarizmom, je zlahka mogoče ugotoviti, da je »družba nadzora« že prepoznavna znamka klasičnega totalitarizma. A v pogojih invertiranega totalitarizma, ki zaznamuje totalitarium, ne gre za družbo ali za kak njen del, ki je pod nadzorom določenega aparata, marveč za *aparaturu družbe*, ki sama vrši nadzor nad samo sabo v funkciji totalizacije

‘freedom’ as subjects in the very process of their desubjectification. Apparatus, then, is first of all a machine that produces subjectifications, and only as such is it also a machine of governance.« (Agamben 2009, 19–20.)

11 Angleški prevod: »Some have thought that Foucault was painting the portrait of modern societies as disciplinary apparatuses in opposition to the old apparatuses of sovereignty. This is not the case: the disciplines Foucault described are the history of what we are slowly ceasing to be and our current apparatus is taking shape in attitudes of open and constant *control* that are very different from the recent closed disciplines. Foucault agrees with Burroughs who announced that our future would be more controlled than disciplined. The question is not which is worse. Because we also call on productions of subjectivity capable of resisting this new domination and that are very different from the ones used in the past against the disciplines. A new light, new utterances, new power, new forms of subjectivation?« (Deleuze 2007a, 345–446.) Prim. tudi Deleuze in Negri 2002.

lastne subjektivitete. Da bi upor zoper tako »družbo nadzora«, skupaj z revolucionarno spremembo sveta, prepustili, tako kot sugerira Deleuze, agenciji »Nove oblike subjektivacije«, je vsekakor vprašljivo, in več kot to. Namreč: mar ne preobražajo ravno vedno nove in nove uniforme subjektivacije, za silo še obravnavane kot »subjektivacije« in »subjektifikacije«, ki jih dostavlja mahinalna totalizacija družbene subjektivitete, svet brez preostanka v totalitarium? V skladu s pogoji te dostave tudi »svet« funkcionira zgolj samo še znotraj aparata in kot diapozitiv na ekranu družbene subjektivitete.¹²

Bibliografija | Bibliography

Agamben, Giorgio. 2007. »Kaj je dispozitiv?« Prev. B. Nedoh. *Problemi* 45 (8-9): 15–28.

---. 2009. »*What Is an Apparatus?*« and Other Essays. Prev. D. Kishik and S. Pedatella. Stanford: Stanford University Press.

Berger, Peter. L. 1967. *The Scared Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

Berger, Peter. L., in Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

---. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Prev. A. Debeljak. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Boelderl, Artur R. 2022. »The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the ‚We‘ with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy.« *Phainomena* 31 (122-123): 151–170.

255

12 »Eno, Vse, resnično, objekt, subjekt niso univerzalije, temveč singularni procesi, procesi unifikacije, totalizacije, verifikacije, objektivacije, subjektivacije, ki so imanentni določenemu dispozitivu. Poleg tega je vsak dispozitiv mnogoterost [*multiplicité*], v kateri delujejo takšni procesi v postajanju, ki so razločeni od tistih, ki delujejo v nekem drugem dispozitivu.« (Deleuze 2007b, 9.) Angleški prevod: »The One, the Whole, The True, the object, the subject are not universals but singular processes of unification, totalization, verification, objectification, subjectivation immanent to apparatus. Each apparatus it therefore a multiplicity where certain processes in becoming are operative and are distinct from those operating in another apparatus.« (Deleuze 2007a, 342.)

Božič, Andrej (ur). 2021. *Phenomenology and Sociality. The 6th Conference of the Central and East European Society for Phenomenology. Abstracts*. Ljubljana: Institute Nova Revija for the Humanities.

Bracher, Karl Dietrich. 1981. »The Disputed Concept of Totalitarianism.« In *Totalitarianism Reconsidered*, ur. E. A. Menze, 11–33. Port. Washington, NY: Kennikat Press.

Čapek, Jakub. 2022. »Mit Fink am Tisch. Zu Eugen Finks Philosophie der Sozialität.« *Phainomena* 31 (122-123): 172–186.

Deleuze, Gilles. 2007a. »What Is a Dispositif?« V G. Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*, 343–352. Los Angeles in New York: Semiotext(e).

---. 2007b. »Kaj je dispozitiv?« Prev. P. Klepec in D. Kršič. *Problemi* 45 (8-9): 5-14.

Deleuze, Gilles, in Antonio Negri. 2002. »Družba nadzora.« Prev. P. Klepec. *Filozofski vestnik* 23 (3): 167–177.

256 Dyer, Geoff. 2012. *Zona: A Book About a Film About a Journey to a Room*. Edinburgh: Canongate Books.

Erzetič, Manca. 2019. »Vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence.« *Annales. Series historia et sociologia* 29 (4): 577–588.

Heidegger, Martin. 1978. »Vom Wesen des Grundes.« V M. Heidegger, *Wegmarken*, 125–174. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2003a. »Vprašanje po tehniki (1953).« Prev. I. Urbančič. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 10–46. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2003b. »Prevladanje metafizike (1936–1946).« Prev. A. Košar. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 78–110. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2004. *Razgovori na poljski poti*. Prev. A. Košar in M. Soldo. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

---. 2014. *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2022. *Načelo razloga*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Jünger, Ernst. 1997. »Totalna mobilizacija.« *Prev. S. Krušič. Nova revija* 16 (179): 78–90.

Jünger, Friedrich Georg. 2010. *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Klepec, Peter. 2007. »Ob mestu in vlogi dispozitiva pri Foucaultu.« *Problemi* 45 (8-9): 29–57.

Komel, Dean. 2018. »Freiheit und Gerechtigkeit als zentrale Determinanten der politischen Welt«. V *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften/Freedom and Justice as a Challenge of the Humanities*, ur. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel, 73–84. Bern etc.: Lang..

---. 2019. *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Lefort, Claude. 1999. »Totalitarna logika.« *Prev. P. Klepec. V C. Lefort, Prigode demokracije. Izbrani spisi*, 63–82. Ljubljana: Liberalna demokracija.

Lemmens, Pieter. 2022. »Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and 'Technology with a Capital T' in the Light of the Anthropocene.« *Foundations of Science* 27: 171–187.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 257

Moore, Jason W. (ur.). 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.

Nyírő, Miklós. 2023. »Hermeneutics, Practice, Event. An Attempt at Re-Conceptualizing Human Agency.« *Phainomena* 32 (124-125): 29–52.

Paić, Žarko. 2022a. *The Return of Totalitarianism. Ideology, Terror, and Total Control*. Berlin: Springer.

---. 2022b. *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Schütz, Alfred. 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: J. Springer.

Stiegler, Bernard. 2013. *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals. Disbelief and Discredit. Vol 2*. Cambridge: Polity Press.

---. 2016. *Automatic Society. Volume 1: The Future of Work*. Cambridge: Polity Press.

---. 2018. *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.

Trawny, Peter. 2022. *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Učnik, Lubica. 2013. »Science and Lebenswelt.« *Phainomena* 22 (84-85): 25–50.

Urbančič, Ivan. 1971. »*Leninova filozofija*« *ali o imperializmu*. Maribor: Obzorja.

---. 2012. *O krizi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Vuger, Dario. 2023. »Spektakel in čas v sodobni filozofiji.« Prev. A. Koželj. *Phainomena* 32 (124-125): 53–90.

Wolin, Sheldon S. 2010. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

Zupančič Žerdin, Alenka. 2022. *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Žižek, Slavoj. 2001. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*. London: Verso.

---. 2012. *Življenje v času konca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

**EMANUELE SEVERINO
AND THE QUESTION OF TIME**

III.

**EMANUELE SEVERINO
IN VPRAŠANJE ČASA**

TRANSLATION | PREVOD

UDC: 1 Severino E.

Emanuele Severino

ČAS IN ODTUJITEV

»Blagor tistemu, ki lahko reče ‚ko‘, ‚preden‘ in ‚potem ko‘!«¹ Tako je zapisal Musil v *Možu brez posebnosti*. V *De interpretatione*² Aristotel na ta način izrazi lasten blagoslov: »Ko to, kar je, je, je nujno, da je, in ko to, česar ni, ni, je nujno, da ni. Vendar pa ni nujno, da vse to, kar je, je, niti da vse to, česar ni, ni. Saj nista ista stvar: vse to, kar je, nujno je, ko je, in preprosto biti iz nujnosti. In podobno velja za to, česar ni.« Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι· – οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. (19a, 23–27.)

»To, kar je«, je τὸ ὄν, bivajoče: deležnik ὄν ne pomeni preprosto »je« (ἔστιν), ampak prav *to, kar je*, sintezo med nečim določenim (na primer hišo, zvezdo, človekom) in njegovo bitjo. Aristotelovo besedilo torej predvsem pravi, da *ko* (ὅταν) to, kar je, na primer hiša, je, takrat je res nujno, da hiša je; ni pa nujno, da

1 Robert Musil, *Mož brez posebnosti*, prev. J. Gradišnik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1962. *Op. prev.*

2 V slovenščini *O izjavljanju*, druga knjiga *Organona*. *Op. prev.*

hiša je ἀπλῶς, *tout court*; torej hiša nujno ne obstaja. Saj enako, kakor rečemo: »Ko hiša je,« tudi rečemo: »Ko hiše ni.« Hiše ni, ko še ni bila zgrajena in ko je bila porušena. Stavek: »Ko hiše ni,« pomeni: bodisi »preden je bila«, bodisi »po tem, ko je bila«. Tako so navzoči vsi primeri Musilovega blagoslova.

Toda sedaj takšen blagoslov gospoduje vsemu svetu. Grška misel je enkrat za vselej določila pomen »ko«, »preden« in »potem ko«, tako da jih je postavila v odnos z *bitjo* in *nebitjo* (torej z ἔστιν in μὴ ἔστιν). Celotna zahodna družba raste znotraj tega rigoroznega blagoslova (tudi ko zase misli, da nima ničesar opraviti z grško ontologijo). Vendar je takšen blagoslov sinonim same odtujitve. Kljub vsemu zahodna družba še naprej ostaja znotraj pomena, ki so ga Grki dali času. Celo sam čas sovпада s tem smislom. Ampak namen teh strani je ponovno opomniti, da je čas sámó bistvo odtujitve. In bistvo odtujitve je odtujitev bistva, ki je neskončno bolj radikalna in globlja od vsake religiozne, ekonomske, psihološke ali eksistencialne odtujitve.

262 Ko hiše ni, Aristotel pravi, da je μὴ ὄν, nebivajoče. Prebivalci Zahoda se ukvarjajo z določanjem, da tedaj, ko tega, česar ni (τὸ μὴ ὄν), ni, je nujno, da ni. Pri tem ostaja še večja in še bolj neraziskana nejasnost pomena izraza: »Ko hiše ni« (ali »ko ni človeka, dreves, zvezd, zemlje, ljubezni, miru, vojne«). To, kar je, ko tega, česar ni, ni: na primer hiše. Ko je bila hiša porušena in je postala preteklost, je ni. Navadno se doda »več« in se reče, da je »ni več«: ampak natanko tako to, česar ni več, ni (in to, česar še ni, ni). Torej *za hišo in za ljudi, zvezde, zemljo, ljubezen, mir, vojno* prebivalci Zahoda pravijo, da so minili in da jih torej ni. Ampak hiša (in druge stvari, za katere se trdi, da minejo) ni nek nič [un niente]. Hiša je prostor, ki smrtnike varuje pred neusmiljenostjo letnih časov, se pravi, je odprtje določenega smisla: »hiša« ne pomeni »nič [niente]« (pomen, ki ga ima hiša, ne pomeni »nič«), in prav zato hiša ni nek nič. Celo sam jezik prebivalcev Zahoda ločuje med tema dvema izrazoma: »ko hiše ni« in »ko nekega ničā [un niente] (ali Niča [il niente]) ni«: takšen jezik torej ne verjame, da lahko izraz »ko hiše ni« nadomesti izraz »ko nekega ničā ni«, prav zato, ker noče reči, da je nek nič tisto, o čemer trdi, da ni. To pomeni, da je *nek ne-nič* [un non-niente] tisti, o katerem zahodna misel trdi, da, ko ga ni, ni: to trdi natanko o hiši, o človeku, o zemlji, o tistem, kar je minilo, o tistem, kar je prihodnost. »Ko hiše ni« torej pomeni »ko nekega ne-ničā ni«, torej ko nekega bivajočega ni. Ko reče, da ni nujno, da vse, kar je – τὸ ὄν ὅταν –,

je, Aristotel pravi natanko to, da kakšno bivajoče lahko ne obstaja, in *o tem bivajočem*, ko ga ni, je treba reči: »ko nekega bivajočega ni«. Biti neko bivajoče torej pomeni biti nek ne-nič. Zatorej v aristotelški trditvi: »ko to, česar ni (τὸ μὴ ὄν), ni, je nujno, da ne obstaja,« tērmin μὴ ὄν ne pomeni Niča in zato ta trditev ne pomeni »ko Niča ni, je nujno, da ga ni«. V tej trditvi termin τὸ μὴ ὄν ne pomeni Niča, ampak nasprotno pomeni Ne-nič [il non-niente], se pravi, bivajoče (v njegovem prehajanju v neobstoj), in torej izraz »ko tisto, česar ni, ni« pomeni »ko nekega ne-niča, se pravi, nekega bivajočega (na primer hiše), ki preide v neobstoj, ni«. Oziroma: »ko bivajočega, ki ga ni, ni«.

Ko hiša z rušenjem postane preteklost (ali ko je še vedno prihodnost), je ni. Za prebivalce Zahoda to, kar mine, ne mine povsem: od tega, kar mine, nekaj ostane. Ostanajo spomini, ruševine, obžalovanja, sovraštva, posledice, učinki. Ne ostane pa vse od tistega, kar je minilo. Če bi ostalo vse, ne bi minilo nič [nulla]. Za to, kar ostane, pravimo, da »je«; tisto, kar ne ostane, »ni več«. Ko hiše ni več, nekaj od nje ni ostalo. Ostanajo razvaline, spomini, ampak nekaj ni ostalo, nečesa »ni več«. Rêči, da nekaj »ni ostalo« in »ni več«, za grško misel in za celotno zahodno družbo pomeni rêči, da je to postalo nek nič. Drži, da od Aristotela do Marxa porušenje neke hiše ni njeno popolno uničenje (prav zato, ker nekaj ostane tudi po rušenju), in prav tako drži, da za zahodno misel s porušenjem hiše vsaj *nekaj* od hiše mora postati nek nič. Nek nič postane vsaj celota in oblika, ki so jo imeli materiali hiše, ko je hiša bila; nek nič postane vsaj neponovljivo vzdušje, ki ga tvorita ta celota in oblika. Ko hiše ni, je nekaj od hiše (vsaj specifična celota materialov, iz katerih je bila narejena) postalo nek nič. In prav na ta *nekaj* [qualcosa], ki je postal nek nič, mislimo, ko rečemo: »Ko hiše ni.« Da bi bila hiša porušena in bi postala preteklost in je ne bi bilo več, je torej nujno, da vsaj nekaj od hiše postane nek nič: če nič od hiše [nulla della casa] ne bi postalo nek nič, prebivalci Zahoda ne bi rekli niti, da je bila hiša porušena, da je minila, da je ni več. In to nekaj, kar pripada hiši, ponovno, ni nek nič, ampak je *bivajoče* – specifična celota atmosfere in materialov hiše, ki je bila porušena –: to *bivajoče* je tisto, ki, ko hiša postane preteklost, postane nek nič. Jezik, ki pravi »ko hiše ni«, z besedo »hiša« ne misli na to, kar od hiše ostane (razvaline, spomini), ampak misli prav na tisto *nekaj*, na tisto bivajoče, ki postane nič [niente] in ki ni toliko nekaj, kar pripada hiši, kar je del hiše, ampak je hiša sama kot specifična in neponovljiva način in atmosfera prebivanja.

»Ko hiše ni« torej pomeni: »ko je neko bivajoče nič«. Stavek »ko je nebo modro« vsebuje trditev »nebo je modro«. In enako stavek »ko je bivajoče nič« vsebuje trditev »bivajoče je nič [l'ente è niente]«. Če prebivalce Zahoda vprašamo, ali je bivajoče (na primer neka hiša, nek človek, neka zvezda, neko drevo, ljubezen, mir, vojna) nič, bodo odgovorili, da zagotovo ne, bivajoče ni nek nič. In vendarle več kot dva tisoč let sami še kar govorijo o bivajočem: »Ko bivajočega ni,« in torej še naprej mislijo, da je bivajoče nič. In še naprej živijo bivajoče kot nek nič. Ko bi kdo rekel: »ko je sonce luna« ali »ko je krog kvadrat« ali »ko so kamni ptice« ali »ko je sodo liho«, bi oni takoj odgovorili, da ni mogoč nek »ko«, nek čas, v katerem je sonce luna, krog kvadrat, kamni ptice, sodo liho. Ampak takšna občutljivost, ko pride do absurdnega, jih ne ovira, da ne bi mislili »ko je bivajoče nič«, torej jih ne ovira, da ne bi mislili, da je bivajoče nič. Blagor, ki ga je opeval Musil (a s tem opevanjem se strinjajo vsi prebivalci Zahoda), zahteva prepričanje, da je bivajoče nič. »Preden« pomeni »preden je bivajoče bilo« in lahko rečemo »preden je bivajoče bilo«, ko bivajočega (še) ni oziroma ko je nič; in »potem ko« pomeni »potem ko bivajoče je« in lahko rečemo »potem ko bivajoče je«, ko bivajočega ni več oziroma ko je, spočetka, nek nič. Prepričanje, da čas je, zahteva prepričanje, da je bivajoče nič. Kajti samo če obstaja nek »ko bivajočega ni« oziroma nek »ko je bivajoče nič« in torej samo če je bivajoče nič, čas lahko obstaja. Ničnost [nientità] bivajočega je nihilizem in nihilizem je odtujitev bistva. Zahodna družba raste znotraj prepričanja, da bivajoče je v času in da je torej bivajoče nič.

Vse to se prebivalcem Zahoda zdi nekakšna lažna bistrourmna prefinjenost. Oni ugovarjajo: »Ko je bivajoče s tem, da je postalo preteklost, postalo nek nič, to je nek nič. Ko je nič, je nič. Zatorej ne drži, da se, predpostavljajoč čas, v katerem bivajočega ni, misli, da je bivajoče nič.« Ko je bivajoče nič, je nič, pravijo. A odtujitev bistva temelji prav v prepričanju, da obstaja nek »ko« *to* – se pravi, bivajoče! – je nič. Oni vzpostavijo istost med Ničem in »ko« (torej časom, v katerem) je bivajoče nek nič, a ta navidezna istost Niča in Niča skriva istost bivajočega in Niča, istost, ki se oblikuje prav s sprejemanjem časa, se pravi, tistega »ko je bivajoče nič«.

Tako *tempus* kot *templum* naj bi bila nek τέμνειν, se pravi, ločujeta sveto od posvetnega. Ampak *tempus* je ločitev, ki je neizmerno radikalnejša od ločitve svetega od posvetnega. *Tempus* ločuje bivajoče [gli enti; tj. bivajoče v množinskem smislu; bitja] od njegove biti, ločuje »to kar« od njegovega »je«:

samo na temelju te izvorne ločitve lahko mislimo nek »ko« je bivajoče (»kar je«) združeno z bitjo in nek »ko« je bivajoče ločeno od nje (se pravi, nek »ko bivajoče je« in nek »ko bivajočega ni«). Izvorna ločitev bivajočega od biti kot bistvo časa kaže, da je bivajoče kot tako nek nič: da ne bi bilo nek nič, mora biti združeno z bitjo, od katere je bilo izvorno ločeno. Ko izpričuje ta temeljni pomen besede *tempus* (tudi v $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ je izrečen $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, se pravi, ločevanje), grška misel osvetli skriti, implicitni temelj, na katerega se v arhaičnih, predontoloških (se pravi, predzahodnjaških) družbah naslanja ločitev svetega od posvetnega; medtem ko v krščanstvu osnovni pomen besede *tempus* – grški smisel časa – postane eksplicitni temelj ločitve svetega od posvetnega. In zato, ker je bivajoče – nek kamen, neko drevo, neka zvezda, človeško življenje, zemlja – izvorno ločeno od biti in je živeto v tej ločitvi, in zato, ker je bivajoče v času, je prepuščeno niču in začne iskati nek vir, nek *axis mundi*, nekega boga, neko sveto, neko *kerygma*, ki bi mu zagotovili njegovo združitev z bitjo. In zato, ker človek živi v času, torej v odtujitvi bista, gradi *templa* in priklicuje sveto, najsi bo kozmično sveto ali zgodovinsko sveto krščanskega *kerygma*. A tudi zato, ker človek živi v času, svoje odrešenje – ko sprevidi, da ga sveto ne zmore rešiti pred ničem –, izroči v varstvo 265 tehniki, razviti na temelju moderne znanosti. Sveto in tehnika sta dva osnovna načina, v katerih tisti, ki živi v času, se pravi, v odtujitvi bista, išče lastno odrešenje, si torej prizadeva rešiti tisto bivajoče, ki je njegov svet in njegovo življenje, in ga zasidrati v bit. To odrešenje je nemogoče, saj ni prekoračitev odtujitve, temveč poskus preživeti znotraj odtujitve. Kajti prebivati v času pomeni ločiti bivajoče od biti, volja, ki hoče to ločitev, pa hoče nemogoče (kajti: da bivajočega ni, torej da je nič, je nemogočnost sama, in odrešenje je nemogoče prav zato, ker je volja preživeti znotraj nemogočnosti); in vendar je ta volja po nemogočem tista, ki kot znanstveno-tehnična volja gospoduje že vsej zemlji.

Nekateri, kot P. Ricoeur, so skušali »posredovati« med kozmičnim svetim in krščanskim *kerygma*, v nasprotju z namero demitizacije in desakralizacije krščanskega sporočila in z ločitvijo vere in religije. V temelju te namere je potrditev dejstva, da je znanost uničila mitično veselje. A za Ricoeurja je, če gre desakralizacijo modernega sveta pripisati znanosti, vendarle sama ideologija znanosti in tehnike že postala problem. Ricoeur najde zaveznike v Heideggru, Marcuseju, Habermasu, Ellulu. Sklicujoč se na Habermasa – za katerega imata »empirično spoznanje in izkoriščanje narave omejen interes, interes praktično

in teoretično nadzorovati človeški svet«, tako da »se modernost zdi kot čezmerno širjenje nekega interesa na račun vseh drugih in predvsem na račun interesa za komunikacijo in za osvoboditev« –, Ricoeur trdi, da »modernost – se pravi znanstveno-tehnološka ideologija – ni ne dejstvo ne usoda: modernost je na tej točki odprto vprašanje.«³

A če je čas bistvena odtujitev bistva, v kateri raste eksistenca smrtnikov, tedaj je znanstveno-tehnološko gospodovanje bivajočemu in posledično uničenje vsakega mitičnega veselja in vsakega *kerygma* ne samo dejstvo, ampak tudi usoda, ki jo zahteva bistvo časa. Za prebivalce časa je »modernost« objektivno *zaključeno* vprašanje, čeprav se kdo izmed njih slepi, da ga odpira.

266 Za prebivalce časa je čas »izvorna očitnost«. »Očitno« je, da je bivajoče [so bitja] sveta [gli enti del mondo] tisto, o čemer se da reči »ko to je«, »ko tega ni« oziroma »ko to ni nek nič«, »ko to je nek nič«. Bivajoče je to, kar pride iz nič in se vrne v nič. Ko iz njega še ni prišlo, je bilo nek nič: ko se vanj vrne, je znova nek nič. Ampak samo zato, ker je bivajoče v času – se pravi, samo zato, ker je bivajoče mišljeno in živeto kot nek nič –, lahko sploh vznikne namera, da bi usmerjali oscilacijo bivajočega med bitjo in Ničem. Samo na temelju časa je mogoče gospodovanje bivajočemu. In v odprtju časa rojstvo namere po gospodovanju in izkoriščanju bivajočega ni samo mogoče, ampak je neizbežno. Prebivati v času je samo bistvo te namere. Čas je namreč ločitev (τέμνειν) bivajočega od biti, in ta ločitev je prisvajanje bivajočega, je torej posedovanje bivajočega kot tistega, kar je lahko pripisano biti (od katere je bilo izvorno ločeno) in ničū – je imeti bivajoče pred seboj, ko se da na razpolago odločitvi, ki ga dodeli biti ali ničū. S to ločitvijo bivajoče torej postane absolutna razpoložljivost za sile, ki ga izkoreninijo in ga preženejo v nič. Volja, da bi bivajoče bilo čas, volja, ki hoče, da bi bil smisel bivajočega čas, je izvorna oblika volje do moči. Izvorna volja do moči, ki si prilašča bivajoče, ga loči od biti in ga da na razpolago gospodovanju, je ista volja, ki želi usmerjati in nadzorovati oscilacijo bivajočega med bitjo in Ničem. Volja, ki poganja lastno gospodovanje bivajočemu, dokler ga ne poistoveti z ničem, se pravi, dokler ga ne požene do skrajne oddaljenosti od samega sebe, je izvorna namera, ki ji je *usojeno*, da se uresniči kot znanstveno-

3 Prim. *Atti del Convegno su Il Sacro, indetto dal Centro internazionale di studi umanistici*, Rim 1974, str. 72–73.

tehnološko gospodovanje bivajočemu, se pravi, kot gospodovanje, ki uničuje tisto gospodovanje bivajočemu, ki se ga je skušalo doseči s pomočjo sakralizacije bivajočega, priprošnje, krščanske vere. Kajti volja do moči najprej gospoduje bivajočemu, tako da ga združi s svetim in z arhetipom, se pravi, z izvirom biti. Eliade, na katerega se Ricoeur sklicuje, priznava, da je v arhaičnih jezikih, četudi v njih manjkajo término, kot so »biti«, »ne biti«, »postajati«, vendarle prisotna stvar. In »stvar« je, da bivajoče (človeško in nečloveško) postane sveto samo, če sodeluje v biti nekega arhetipskega sveta, ki ga presega. Ko je ločeno od tega sodelovanja, bivajoče postane »posvetni svet«, ki je, kot pravi Eliade na začetku *Mita o večnem vračanju*, »neresnično *par excellence*, neustvarjeno, nebivajoče: praznina«. ⁴ Volja do moči gospoduje bivajočemu, tako da ga potopi v sveto, se pravi, v bit. A Eliade zagovarja, da je za arhaičnega človeka potopitev bivajočega v sveto ciklična in da to ciklično vračanje bivajočega v sveto »izdaja ontologijo, ki je nista pokvarila čas in postajanje«. Vendar je vračanje v sveto, volja *biti* [volontà di essere], kot so arhetipi, za Eliadeja način, na katerega človek »nasprotuje«, »podpira« in »se brani« pred zgodovino. To je torej način, kako on gospoduje »zgodovini«. Ampak »zgodovina« je čas. In prav zato, ker Eliadejev arhaični človek sprejema čas – in torej živi v odtujitvi bistva –, se skuša ubraniti pred časom in mu gospodovati s pomočjo poistovetenja z arhetipom. Prav zato, ker je prebivalec časa, skuša času gospodovati tako, da ustvari ontologijo, ki ji ne gospodujeta čas in postajanje, in da bivajoče vrne v izvorni svet svetega. Enaka stvar se pripeti v krščanstvu in v vseh ubeseditvah grško-krščanske teologije. Nasprotje med antihistorizmom arhaičnega človeka in historizmom krščanskega človeka, ki ga zagovarja Eliade, ostaja znotraj sprejemanja časa. Ker je smrtnik implicitno ali eksplicitno ločil bivajoče od biti, ima človek potrebo po Bogu (ali po revolucionarni *praxis* ali po tehniki) oziroma ima potrebo po nekem temelju bivajočega. Jezus hoče rešiti človeka in mu dati večno življenje, ker je tudi Jezus prebivalec časa in vidi okrog sebe bitja, prepuščena ničemur in torej potrebna odrešenja. Iskanje odrešenja (kar je enako nameri po gospodovanju bivajočemu) je izraz odtujitve bistva človeka. Zato je neizbežno, da v tej odtujitvi ostane tudi tisti, ki, kot Bultmann in Bonhoeffer, demitizira krščansko sporočilo in loči vero

267

⁴ Mircea Eliade, *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*, prev. I. Bratož, Nova Revija, Ljubljana 1992. *Op. prev.*

od religije. V osrčju tega poskusa je zavedanje, da je gospodovanje bivajočemu s pomočjo svetega nemočno in da je odrešenje (torej gospodovanje) treba iskati na drugačen način.

268 Kajti uspeh, moč, gospodovanje in izkoriščanje bivajočega je usoda prebivalcev časa. Prebivati v času pomeni gospodovati, in gospodovanje zahteva uničenje vsake oblike gospodovanja, ki se izkaže za nemočno. Moderni znanost in tehnika sta pokazali nemoč gospodovanja bivajočemu s pomočjo združitve s svetim in z Bogom. Moč tehnike je pokazala nemoč svetega in Boga, tako kot je pokazala nemoč vsake ideologije, ki, kot marksizem, kani gospodovati svetu. Za prebivalce časa je »modernost«, torej znanstveno-tehnološka moč, usoda Zahoda. Odprtost časa je izvorna moč, in logika moči terja, da vsaka moč zatone zaradi močnejše moči. Da se interes teoretično in praktično nadzorovati človeško okolje širi na račun vseh drugih nemočnih interesov, kot sta interes po komunikaciji in interes po osvoboditvi (to je Habermasova kritika, kot jo poda Ricoeur), takšna *dejanska* zloraba volje do gospodovanja je sama neizpodbiten *razlog*, zaradi katerega je interesu, ki ga je oblikovala znanstveno-tehnološka volja do gospodovanja, usojeno, da uniči vsak drug interes. Prebivati v času je prebivati v logiki moči, in ta logika zahteva, da je sili najmočnejšega dejstva usojeno gospodovati vsaki drugi sili in vsakim drugim interesom. Duh, človekovo dostojanstvo, vrednote, bratstvo, ljubezen, osvoboditev, morala, politika, sveto, bog, Kristus, vse oblike zahodne družbe, ki so zrastle znotraj sprejemanja časa, se postopoma izkažejo za nemočne pred močjo tehnike – se izkažejo za nemočne oblike volje do moči –, in njihovo uničenje ni samo dejstvo, ki ga je treba omeniti, ampak usoda, ki se ji ne da več ogniti, kajti smrtniki prebivajo v času. Umrljivji so prav zaradi tega prebivanja.

Triumf tehnike je triumf nihilizma. To je pogosta trditev v številnih sektorjih sodobne kulture. Ampak zahodna kultura ponovno podcenjuje bistveni pomen nihilizma. Trdi se: »znanstvena utvara in preprečevanje svetega ... oboje pripada isti pozabi naših korenin. Na dva različna, a konvergentna načina *puščava raste*. Smo tik pred odkritjem, da, v nasprotju z znanstveno-tehnološko ideologijo, ki je hkrati vojaško-industrijska ideologija, človek absolutno ni mogoč brez svetega ... človek ne sme umreti.«⁵ Ampak zakaj človek mora biti

5 Prim. *Atti del Convegno su Il Sacro*, op. cit.

mogoč? Zakaj človek ne sme umreti? Očitno je, da je v tem odlomku govor o človeku kot o vrednoti; a zakaj ta vrednota ne sme umreti? Ker je čas smisel bivajočega, je bistvo bivajočega njegova sposobnost biti porušen in zgrajen, ustvarjen in uničen. Ker je bivajoče razpoložljivost za bit ali nič, so bivajočemu (in torej tudi človeku) usojeni manipulacija, skrunitev, izkoriščanje od bogov, gospodarjev in tehnik (knjiga F. B. Skinnerja, *Beyond Freedom and Dignity*, to potrjuje). Tehnološka moč in uničenje svetega in *kerygma* niso pozaba naših korenin, ker so naše korenine prebivanje v času, znanost in tehnika pa sta najbolj dosledna uresničitev tega prebivanja. Puščava prav gotovo raste. A puščava je čas, in čas in usoda te rasti je znanstveno-tehnološko gospodovanje svetu. Vsem prebivalcem časa, ki želijo, kot Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur in mnogi drugi, nasprotovati rasti puščave in nameravajo braniti človeka in njegovo dostojanstvo, vsem tistim, ki pripadajo kulturi, kakršna obsoja družbo tehnike, neizogibno spodleti, ker so nezvesti svojim avtentičnim koreninam (se pravi odtujitvi bistva), ker so neskladni v primerjavi z bistvenim prepričanjem, ki jih obkroža: njihove zahteve in njihove namere o bolj človeškem svetu so relikti, ki jih rastoča puščava pušča za sabo. 269

Filozofija, krščanstvo, marksizem, umetnost so veliki relikti puščave, ki raste.

Biti sposoben kljubovati rasti puščave ne more pomeniti vračanja k tradicionalnim ali arhaičnim oblikam človeške družbe, tako kot zdravljenje bolezni ne more biti obnavljanje fizioloških pogojev, ki so jo povzročili. Odtujitev bistva se pokaže samo toliko, kolikor se pokaže resnica, v primerjavi s katero odtujitev je in se kaže kot taka. Parmenid, najbolj nerazumljen mislec v zgodovini človeštva, je začel izpričevati resnico, rekoč: »ne boš namreč mogel ločiti Bivajočega, da bi se ne držalo Bivajočega« (fr. 4): οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχσθαι.⁶ A Parmenidovo pričevanje ostaja slutnja. Pogled, ki vidi puščavo rasti in ki vidi avtentični smisel puščave, ne pripada puščavi.⁷ V tem pogledu je bivajoče, celotno bivajoče, vsako bivajoče, od najponižnejšega do najveličastnejšega in najsijajnejšega, izvorno združeno z bitjo. V tem pogledu vsem rečem pristoji narava sonca, obstoj katerega še nadalje sveti, tudi ko se zvečer izmika našim očem. Prebivalci časa so ustvarili bogove in ustvarili so

6 Parmenid, *Fragments*, prev. G. Kocijančič, Obzorja, Maribor 1995, str. 47. *Op. prev.*

7 Prim. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972.

nevoščljivost bogov: bogovi so nevoščljivi, ker so zadržali zase tisto združenost z bitjo, ki sicer pristoji vsaki stvari. V tem pogledu je vsako bivajoče večno (αἰών, se pravi, ἀεὶ ὄν, nedvomno združeno z ἔστιν) in raznolikost spektakla sveta, pojavitev raznolikosti je vzhod in zahod, prikazovanje in skrivanje povsem sončne večnosti.

A tu se pričinja drug, drugje razvit diskurz: diskurz, ki se tiče hermenevtike pojavljanja bivajočega.⁸ Tu lahko nakažemo samo smer in povemo, da prepričanje, da je čas očiteno – prepričanje, da se čas pojavi, da se pojavi ločitev bivajočega od biti –, samo pripada odtujitvi bistva, na kateri temelji čas. Prebivalci časa verjamejo, da je čas, torej »ko stvari niso«, razviden, očiteno. A za njih je nedvomno, da je bivajoče, na primer hiša, tedaj, ko ga ni, ne samo postalo nek nič, ampak se niti več ne pojavi: ko je hiša porušena in je ni več, se niti več ne pojavi, če je ni več. Ampak to pomeni, da *na temelju pojavljanja ne moremo vedeti ničesar* o tistem, kar se, »ko je postalo nek nič«, ne pojavi več. »Ko se poruši« in »ko postane nek nič«, hiša izstopi iz pojavljanja, torej pojavljanje kot tako ne pokaže ničesar, ne pove ničesar o tem, kaj se zgodi z bivajočim, ki je izstopilo iz pojavljanja. Potemtakem se to, da je bila nek nič (ko hiše še ni) in da se je vrnila v nek nič (ko hiše ni več), ne more pojaviti; ničnost v bivajočem, se pravi, čas, ni nekaj, kar se pojavlja, ni »fenomenološka« vsebina. Prepričanje, da se čas pojavlja, je torej rezultat hermenevtike pojavljanja, ki na temelju volje, da bi bilo bivajoče nič, hoče, da bi bila ničnost bivajočega nekaj vidnega, očitnega, jasnega.

Zunaj odtujitve bistva je tisto, kar se pojavlja, bivajoče, se pravi, nespremenljivost, večnost. In večnost vstopa in izstopa iz pojavljanja, tako kot sonce – ki večno sveti – vstopa in izstopa z nebesnega svoda. Ko bivajoče izstopi s svoda pojavljanja, pojavljanje molči o usodi bivajočega, ki se skriva (in »ko« pridobi nezasliščan pomen). A Erinije resnice (Δίκης ἐπίκουροι), o katerih je govoril Heraklit (fr. 94), ujamejo tisto, kar se skriva, in mu prišepnejo njegovo usodo: nujnost, Ἀνάγκη, da ostane združeno s svojo bitjo.

Prevedla Maja Žorga Dulmin⁹

⁸ Ibid., str. 88–131.

⁹ Besedilo je prevedeno po: Emanuele Severino, *Gli abitatori del tempo [Prebivalci časa]*, Editore Armando Armando, Rim 1989, str. 26–35. *Op. prev.*

PRISOTNOST IN PROSTOR

KRITIKA ČASA

Jonel KOLIĆ

Nazorjeva 12, 1000 Ljubljana, Slovenija

jonel.kolic@gmail.com

Povzetek

Živimo v družbi, ki se krčevito trudi pretvoriti celokupnost življenja v predvidljivo strukturo. Uniformiranje človekovega obnašanja in mišljenja kot posledica globalizacije in digitalizacije sveta pričuje o tovrstni težnji. Čas s svojo razdelitvijo na preteklost, sedanjost in prihodnost predstavlja tripartitno strukturo, ki fragmentira človekovo življenje in sooblikuje strahove in upanja človeštva. Znotraj zahodne filozofije so se oblikovale tri ontologije časa, ki opredeljujejo okvire njegovega pojmovanja. V

prispevku raziskujemo značilnosti in meje sleherne izmed njih, posvetimo se zlasti tretji, kakršna se je s posebnim poudarjanjem večnosti pojavila v opusu Emanueleja Severina. Kritiko časa nadaljujemo z razpravljanjem o njegovi intimni povezanosti z mislečim umom in načinom, na katerega misel deluje znotraj predpostavljene »onstranstva«, ki se najbolj izraža s problematiziranjem in s projekcijami glede prihodnosti in preteklosti. Takšna interna logika misli razkriva, zakaj je možnost brezčasnosti, potem ko se je pojavila pri posameznih mislecih Zahoda, ostala nedovršena. Natanko to možnost skušamo v prispevku vzeti zares kot neposrednost, ki se mirno razteza onkraj prepričanja o obstoju časa in se artikulira s kontemplacijo o zavesti, prostoru in prisotnosti.

Ključne besede: čas, ontologija, zavest, prostor, prisotnost.

Presence and Space. A Critique of Time

Abstract

272

We live in a society that frantically tries to transform the entirety of life into a predictable structure. The uniformity of human behavior and thinking as a result of globalization and digitization of the world bears witness to such an aspiration. With its division into past, present, and future, time represents a tripartite structure, which fragments human life, and thus helps shape anxieties and hopes of humanity. Within the Western philosophy, three ontologies of time have been formulated, in order to facilitate its understanding. The contribution explores characteristics and limitations of each of them, dedicating special attention to the third ontology of time that was, with an emphasis on eternity, developed in the work of Emanuele Severino. We continue on the path of a critique of time with a consideration of its intimate connection with the thinking mind and the way, in which thought operates within the presumed “beyond” that is mostly expressed through problematizations and projections concerning the past and the future. Such an internal logic of thought demonstrates why the possibility of timelessness, when it emerged in certain Western thinkers, nonetheless remained underdeveloped. We seek to take precisely this possibility seriously as a kind of immediacy, which calmly withholds itself from the belief in the existence of time, and which is articulated through the contemplation upon consciousness, space, and presence.

Keywords: time, ontology, consciousness, space, presence.

I. »Zgodovina časa«

Za *sensus communis* predstavljata čas in njegova trojna struktura (preteklost, sedanjost in prihodnost) neobhodno potrebna in zato pogosto neprevprašana pogoj in okvir eksistence, svojevrsten nezaustavljiv proces, ki omogoča dogajanje kot tako. Če je mogoče razpoznati določen »duh časa« (*Zeitgeist*) Zahoda, potem bi to lahko bil natanko *Hronos*, eden izmed najstarejših in za sekularizacijo odpornih bogov, v odnosu do katerega člo-vek [čo-vijek] iz veka v vek, meri in definira lastno življenje. V okvirih tega časovnega teka, ki mu v skladu z današnjim prepričanjem nič ne uide, se oblikujejo bojazni, strahovi, upanja in navade ljudi, kakršni se imajo za »prebivalce časa« (cf. Severino 1978). Če je čas pogoj slehernega dojemanja zgodovine, potem je mogoče v »zgodovini časa« razpoznati, da tovrstni vseobsegajoči pojem minljivosti ni od vselej zavzemal osrednjega položaja znotraj človekovega življenja, temveč se je pojavil v specifičnih okoliščinah.

V grški pred-filozofski govorici, preden so predsokratiki potegnili jasno črto med časom in večnostjo, je bil čas razumljen kot relativen pojav, zato so se njegovi mnogostranski pomeni izražali s pomočjo štirih besed: *aión*, *chrónos*, *kairós*, *eniautós*. Čeprav so njihovi pomeni pogosto medsebojno zamenljivi, o čemer priča tudi različna uporaba teh besed pri pesnikih, kot so Homer, Heziod in Ajshil, jih je vendarle mogoče takole raztolmačiti: *aión* se večinoma koristi za opisovanje časa v kvalitativnem smislu, denimo, za čas človeškega življenja (v Homerjevi *Iliadi* *aión* zapusti telo v trenutku človekove smrti), in se nasploh enači s trajanjem; *chrónos* je, na drugi strani, kvantitativni čas, ki se neprenehoma pretaka med preteklostjo in prihodnostjo, ki torej predpostavlja minevanje, izginjanje, kontingenco; *kairós*, ki z besedo *chrónos* deli isti indoevropski koren *krr-*, označuje pravi trenutek, hip, v katerem se pokaže priložnost za udejanjenje nečesa pomembnega; beseda *eniautós* se, slednjič, uporablja tedaj, ko gre za krožnost časa, pogosto v kontekstu naravnih ciklov, tistega, kar se ponavlja in »večno vrača« (cf. Philippson 1949, 81–97). Kakor je razvidno iz navedenega, je grška kultura težila k poimenovanju časa kot konkretno povezanega s posameznim bitjem ali pojavom, ne da bi pri tem želela kozmos zajeti z enim samim pojmom časa.

Vendar s pojavitvijo orfične teogonije, ki (po Hieronimu in Helaniku) za počelo kozmosa postavi Hronosa, čas postane *archē*, prvi princip in izvor

vsega obstoječega, iz česar izhajata neskončni in končni prostor, Kaos in Eter. Prvič znotraj grške mitologije čas postane nekaj neskončnega, večnega in vseobsegajočega. Čeprav se že pri orfizmu človek znajde v neugodnem položaju glede časa, ki je večen, ker je cikličen, medtem ko je človek, kolikor ni sposoben skleniti začetka s koncem, obsojen na trpljenje in smrt, takšen vseobsegajoči pojem časa zadobi obrise terorja spričo nenavadnega zamenjevanja in mešanja boga časa *Hronosa* in titana »zvitega uma« *Kronosa*, najmlajšega sina Gaje in Urana (znotraj rimske mitologije njegovemu liku ustreza Saturn). Spomnimo se mita: v Heziodovi *Teogoniji* je Kronosu, potem ko kastrira lastnega očeta, prerokovano, da ga bo premagal eden od njegovih potomcev. Da bi to preprečil, Kronos takoj po porodu požre svoje otroke. Njegova žena Rea, zgrožena nad tovrstnim dejanjem, reši njunega najmlajšega sina Zevsa, tako da ga skrije na Kreti in namesto njega Kronosu dá požreti kamen. Naposled Zevs uresniči prerokbo, ko očeta premaga, ga prisili, da izbljuva svoje otroke, in ga priklene z okovi.

274 Kronosovo življenje in njegova usoda določajo smisel novonastalega božanstva Časa, v katerem se, torej, zlijeta ustvarjalški bog *Kronos* in bog časa *Hronos*. Čeprav so razlogi za takšno zlitje večinoma neznani, so pravzaprav lahko mnogostranski: očitna fonetična bližina, ki je sicer etimološko neutemeljena; ustrežnejša simbolizacija časovnega reza grške črke *hi* glede na *kapa* (cf. Attali 1992, 34–35); vpliv orientalskih religij v 5. in 4. stoletju pr. n. št. (Storoni Piazza 2008, 10). Kakorkoli, rezultat tega spoja je novonastali mit o Času Uničevalcu, o času, ki žre in razkraja tisto, kar generira. Tudi odnos, ki ga sleherni človek zavzema glede tako zastavljenega časa, je analogen življenju Kronosa samega: potem ko mu je napovedana grozeča prihodnost, se pravi, potem ko je Kronos s takšno prerokbo »vržen v čas«, njegovo prebivanje znotraj časa sestavlja nenehno odstranjevanje vsega, kar bi moglo pripeljati do njegovega poraza. Opozoriti je potrebno tudi na naslednje: Kronos (tako kot Ojdip) prerokbo uresničuje natanko s prizadevanjem, da se ne bi uresničila. Da bi se izognil morebitni prihodnji grožnji, požre lastne otroke. To dejanje Reo primora, da skrije Zevsa, ki ga navsezadnje pokori. Ko je Kronos enkrat vržen v čas, se ves njegov trud usmerja k temu, da bi ga zaustavil.

II. Arhitektura kot izvorna zaščita pred časom

Prepričanje, da se nahajamo znotraj časa, sredi procesa, ki vodi k minevanju in izginjanju, proti kateremu je imuna samo večnost, se v zahodni kulturi na radikalen način pričenja s pojavitvijo Časa Uničevalca. Človek, ki ga Grki, nikakor ne po naključju, prvenstveno imenujejo »smrtnik«, je kot nekakšen »prebivalec časa« tisti, ki kakor Kronos, prepričan, da obstaja prihodnost, kakršna vsebuje grožnjo človekovi eksistenci, vloga vse svoje sile v poskus zaustavljanja ali vsaj nadziranja prihajajočih dogodkov. Eden izmed izvornih načinov zaščite pred grožnjami, kakršne predstavlja nepredvidljivost prihodnosti, je arhitektura. Filozof Karsten Harries piše:

Grajenje je bilo razumljeno kot udomačevanje prostora. Udomačiti prostor pomeni ukrotiti ga, skonstruirati meje, ki iz prostora iztrgajo kraj. [...] Če je torej mogoče govoriti o arhitekturi kot zaščiti pred terorjem prostora, potem moramo pripoznati, da je od samega začetka dalje nudila tudi zaščito pred terorjem časa. (Harries 1982, 59.)

275

Mitično verovanje je – tako kot kasnejše oblike verstev in prepričanj – lastno vsebino odsevalo in predočalo s posredovanjem prostora. Na tej sledi Ernst Cassirer trdi:

Prostorska intuicija se je pokazala za temeljni element mitičnega načina razmišljanja, saj se je on sam pojavil kot težnja, da bi vse razlike, kakršne vzpostavlja in razgrinja, pretvoril v prostorske razlike, zato je to oblika, s pomočjo katere si jih je lahko neposredno predočal. (Cassirer 1964, 136.)

Celokupnost empiričnega prostora se deli na regije svetega in profanega. Svet je tisti prostor, ki je posvečen oziroma ograjen od okolice in zaščiten pred njo. Na to napotuje tudi latinska beseda *templum* (»svetišče«, »tempelj«), koren katere, *tem-*, pomeni »razrezati«, »razmejiti«. Z drugimi besedami: v mitični dobi se kozmogonija neposredno preslikava na topografijo. V sumersko-akadskem epu o stvarjenju *Enuma Eliš* bog sonca Marduk svet ustvari iz telesa

boginje kaosa Tiamat. Svet je potemtakem v svojem bistvu kaotičen, zato se red vzpostavi samo tam, kjer to zahteva volja vrhovnega boga. To pomeni, da takšen red ni enako razporejen po celotnem kozmosu, temveč obstaja, ko je govor o mitologiji starodavne Mezopotamije, znotraj zidov Babilona in osrednjega svetišča Esagila (prim. Pongratz-Leisten 1994, 73–74). Ograjeni, zaščiteni prostor, *templum*, je tisto, kar preprečuje vdiranje kaosa v človeška življenja. Ne pozabimo, da tudi zemeljski raj Eden pomeni »ograjeni vrt«, znotraj katerega sta večnost in brezskrbnost zagotovljeni natanko s tovrstno ograjenostjo, ki zadržuje čas in smrt onstran zidov. Arhitektura in splošno razmejevanje prostora s preprostimi sredstvi sta potemtakem izvorni način zaščite pred nepredvidljivostjo in nevarnostjo življenja. Evolucija in variacije grajenega prostora se, med drugim, razvijajo glede na bojazni, kakršne skupina ljudi občuti spričo sveta, oziroma glede na nevarnosti, ki prihajajo od fizičnega in metafizičnega sveta. V skladu s tem je arhitektura hkrati tudi prvi način konkretnega poskusa predvidevanja prihodnosti, kolikor imajo óni, ki gradijo, že vpeljane navade, stil in ritem življenja, katerim dajejo prostorsko konfiguracijo in s samim tem ustvarjajo okolje, za katerega smatrajo, da bo v prihodnosti gostilo to življenje in obenem ščitilo pred tistim, za kar se zdi, da preti življenju. In to je, *in primis*, čas.

Od treh kvalitet arhitekture, ki jih navaja Vitruvij, je *firmitas* (»stabilnost«, »obstojnost«, »moč«) tista, s katero se želimo upreti minljivosti, kakršno predpostavlja čas. Posluževali so se je mnogi, da bi v arhitekturnem delu ovekovečili lastno sebstvo ali kolektivno sprejeto prepričanje. Svetišča z njihovimi simboli, utrdbe, cerkve in zvoniki, razmeščeni kot hierarhični centri srednjeveških mest, »nespremenljiva« arhitektura Leona Battiste Albertija, »red« Louisa I. Kahna, beg v sedanost in odklanjanje časovnosti sodobne »tekoče družbe«: vse to so primeri eshatologij (pripadajočih različnim *Zeitgeistom*), kakršne skušajo vnaprej določiti in potemtakem obvladati čas.¹ Vendar je tudi arhitektura, vsemu temu navkljub, navsezadnje obravnavana kot simbol večnosti, večnosti, ki v očeh »smrtnika« pripada onstranstvu, nečemu, k čemur fenomenski svet nima neposrednega pristopa. Zato je potrebno poseči

¹ Odnos med arhitekturo in časom je na tem mestu samo na kratko orisan, tematsko ga bom obravnaval v enem izmed naslednjih esejev.

k tistemu, kar lahko umiri človekovo potrebo po obstojnosti, k tistemu, kar, vsaj navidezno, ne podlega terorju minljivosti. Filozofija nastane kot volja do resničnega pričevanja glede tega, kar se nahaja onstran časa in smrti. Kolikor od mitičnega sveta podeduje travmatični smisel časa, je pojavitev filozofije zaznamovana z najradikalnejšim poskusom iskanja vednosti, kakršna bi človeka lahko rešila pred uničujočo naravo časovnega toka. To pomeni, da je razmišljanje o času in njegovem nasprotstvu, večnosti, postalo primarni način delovanja filozofije.

III. Čas v filozofiji: ontologije časa

Natanko zaradi takšne intimne povezanosti mislečega uma in časa bi podrobna analiza filozofskih pojmovanj časa zavzela preveč prostora v okviru pričujočega razpravljanja. Tisto, kar nas v resnici zanima, so različne strukture časa, s katerimi je mogoče zaobjeti večino posameznih teorij. Kljub temu lahko omenimo, da, npr., znotraj sodobnega filozofskega diskurza nekateri razlikujejo celo štiri tipe časa: matematično strukturiran (zastopala sta ga Aristotel in Tomaž Akvinski), psihološki (denimo pri Avguštinu in Bergsonu), zgodovinski (Vico, Hegel, Marx, Croce) in eksistencialni čas (o katerem sta, mdr., govorila Kierkegaard in Heidegger).² Znotraj psihologije je, nadalje, mogoče govoriti, ker je človek hkrati fizično, biološko in psihično bitje, o dodatnih treh tipih časa, ki z manj ali več uspeha koeksistirajo znotraj osebe. Zdi se, da so, podrobneje gledano, mnogoštevilna obličja in večpomenskost časa posledica njegove lastne strukture: spremenljivosti. Če pogledamo širše, je natanko ta struktura tisto, kar je skupno vsem dimenzijam časa: sleherna izmed njih se nanaša na čas kot spremenljivost, ki nujno predpostavlja redosled ali sekvenco, organizirano znotraj kakšne geometrične strukture: kroga, spirale, linije ...

Če bi potemtakem želeli navesti, katere strukture časa so se konkretizirale v zgodovini zahodne filozofije oziroma katere ontologije časa omogočajo njegovo dožemanje, lahko izpostavimo naslednje:

² Prim. Vedaldi 1960, 125.

1. čas, gibalo katerega je večnost;
2. čas kot avtonomna struktura;
3. čas kot stopnjevita manifestacija večnih bitij.

Te tri ontologije časa so obenem tudi ontologije bivajočega:

1. obstajajo večna in spremenljiva bitja;
2. obstajajo samo spremenljiva bitja;
3. obstajajo samo večna bitja.

278 Ko enkrat postavimo večnost in čas (ali bit in bivanje) kot dvoje skrajnosti dojemanja sploh, je jasno, da so mogoče samo takšne tri ontologije. S tretjo ontologijo, kakršna se je razvila znotraj diskurza italijanskega filozofa Emanueleja Severina, so izpovedane ontološke možnosti mišljenja časa. Natanko Severinov opus vsebuje kritično razgrnitev prvih dveh ontologij. Za Severina namreč grška filozofija kot kraj pojavitve prve ontologije časa svoje bistvo izraža s pojmom *epistēme*, se pravi, vednosti, ki s svojo absolutnostjo stoji (*hístēmi*) nad (*epí*) tistim, kar jo želi omajati, in sicer – časom. Epistemična vednost pričuje o večni resnici biti, ki ji ni mogoče nasprotovati in ki ji niti čas ne more pobegniti. Seveda je takšna večnost sama pravzaprav pogoj časa, ona ga poganja, oblikuje in nadzira. Dovolj je, da se spomnimo, kako je za Platona čas gibljiva podoba večnosti (*Timaj* 37d).³ Pri prvi ontologiji se večnost in čas nahajata znotraj hierarhične strukture. Tovrstna struktura ni tipična samo za filozofski diskurz, kakor se razgrinja od starih Grkov do Hegla, temveč tudi za sleherno človekovo delovanje, ki se vsiljuje [na-meće] kot ekskluzivno, izključno nujno, ki stremi po tem, da bi trajalo in potemtakem vnaprej določalo prihajajoče dogodke. Travmatični smisel časa, kakor se je oblikoval znotraj mitičnega sveta, v prvi ontologiji odkrije antagonistični položaj večnosti kot tistega, s čimer je potrebno »ukrotiti pošast«, ublažiti človekove trpljenje in skrbi spričo uničenja. Vendar tako determinirana večnost (najsí je opredeljena kot Bit, Ideja, Bog, Substanca, Narava ali Ideologija itd.), natanko zato, ker se njena obstojna struktura preslikava na čas, dojet kot proces, v katerem sila večnosti ustvarja bitja iz nič, nehote vnaprej določa in *entificira* trenutke časovnega redosleda, ki so

3 Prim. Platon, *Zbrana dela IV*, prev. G. Kocijančič, KUD Logos, Ljubljana 2009, str. 1271. *Op. prev.*

znotraj hierarhične strukture večnost–čas mišljeni kot sami na sebi ničevi, neobstoječi.

S tem se približamo jedru Severinove kritike zahodne filozofije. Severino pri prvi ontologiji časa ugotavlja, da predpostavlja izhod bitja iz nič, njegovo začasno prebivanje v biti in njegovo vrnitev v nič. Bitje oziroma bivajoče se potemtako nahaja v konstantni napetosti med eksistenco in ničem, ki mu grozi. Vendar za Grke takšen proces ni mogoč brez absoluta (oplemenitenega z večnostjo), ki je njegov resnični avtor. To pomeni, da bi čas bil paradoksalen, če njegove spremenljivosti ne bi vodilo nekaj, kar se nahaja onstran časa samega. Tovrstna, proti času imuna entiteta je v zgodovini Zahoda zadobila raznorazna obličja: filozofska, religiozna, sekularna ... Tisto, kar naj bi po definiciji bilo najbolj nespremenljivo, je na kontradiktoren način sprejelo največ variacij, medtem ko je ves čas ostajal obstojen natanko *čas*.

Na takšen način je mogoče razumeti, zakaj je resnica (*alētheia*) kot vednost, ki pričuje o večnem redu sveta, na koncu sama postala zgodovinska. Če je v metafizični tradiciji resnica govorila o času, naposled čas sam govori o resnici. Dojetje časa kot edine očitnosti je bistvo druge ontologije časa. Takšen ontološki monizem se po Severinu znotraj sodobne filozofije najjasneje kaže pri mislecih, kakor so Nietzsche, Gentile in Leopardi. Oni na različne načine opozarjajo na inherentno kontradikcijo metafizične (prve) ontologije časa: obstoj večnosti kot hierarhije oziroma kot svetega principa (*hierós* in *archē*), ki si podreja in nadzoruje spremenljivost sveta, implicira negacijo časa. Če je čas, kakor to razume grška filozofija, proces proizvodnje (*poiēsis*) in uničevanja bitij, pri katerem je sedanost dimenzija njihovega bivanja, medtem ko sta njihova preteklost in njihova prihodnost ničevi, zahteva obstoj kakršnegakoli večnega reda popolno podrejanje bitij njemu samemu, se pravi, tudi njihove preteklosti in njihove prihodnosti. V skladu s tem je predpostavljeni nič pravzaprav *pobivajočen* (ali *entificiran*) po istem redu samem. Navsezadnje pri prvi ontologiji časa obstoj večnosti implicitno negira obstoj časa, dojetega kot osciliranje bitja med bitjo in ničem, kolikor večnost izpolnjuje óni ničevi prostor, ki bi, po logiki takšne ontologije, moral ostati »prazen«. Toda: ker je tako zastavljeni čas za prvo in drugo ontologijo prepričanje, ki ga opredeljuje skrajna evidentnost,

večnost mora pasti, da bi se čas osvobodil njenega zadušljivega objema (prim. Severino 1980, 45–53).⁴

Znotraj Severinove kritike zgodovine zahodne filozofije, ki je obenem tudi zgodovina nihilizma, grška ontologija v svojem jedru vsebuje seme svoje lastne prekoračitve. Sodobna filozofija utemeljuje nemogućnost obstoja meta-fizičnega oziroma tistega, kar se želi postaviti onkraj bivanja, in s tem odpira pot tehniki, vodeni z znanstveno logiko dominiranja nad svetom. Prepričanja, da je bitje dostopno za dominacijo, potemtakem tehniki ne zagotavlja znanost, temveč natanko sodobna filozofija, ki tehniki prepušča fluidnost bitja, osvobojenega od omejitve absoluta. Pri drugi ontologiji časa svet postopoma izgubi navidezno celoto, kakršno je posedoval znotraj nekdanje tradicije. Bitja brez celote izgubljajo povezanost, ki so jo imela predtem, zato je takšna izolacija pogoj volje do moči in dominacije. Moč je toliko bolj učinkovita, kolikor je predmet moči ločen od konteksta in povezanosti z njim. To pojasnjuje tudi težnjo, da je za današnjo kulturo verodostojna samo tista vednost, ki je specializirana. Ko je bitje enkrat uzrto z očmi izolacije, je bolj prepričljivo, če specifični vednosti pripisujemo 280 superiornost v odnosu do ónega védenja, ki kontemplira celoto, kakršno je, npr. filozofija (ki sicer seveda tudi sama ni imuna proti temu procesu).

Ob Severinovih uvidih želimo glede druge ontologije časa nadalje poudariti, da se pri njej potreba po predvidljivosti, ki jo pri prvi ontologiji zagotavlja tisto transcendentno, ne izgubi, temveč da, nasprotno, izguba transcendentnega povečuje intenzivnost tovrstne potrebe. Izginotje gotovosti obstoja onstranskega pomeni, da je tostranstvo potrebno ustrojiti tako, da se strah pred nepredvidljivostjo zvede na minimum. Budno oko virtualnosti, ki svet pretvarja v svojevrsten panoptikon,⁵ se s svojo besno potrebo po opazovanju, analizi in digitalizaciji fenomenskega sveta, nagiba k temu, da bi celokupnost izkustva premestilo in zvedlo na »virtualno resničnost«. Morda ne bi pretiravali, če bi rekli, da se danes dozdeva, kako je resničnost postala surovina virtualnosti in kako je obstoj bitja upravičen samo z njegovim omreženjem v digitalni svet. Zvajanje sveta na sliko, ki v tem procesu ostane brez sveta (prim. Paić 2006), nezadržno spominja na Platonovo definicijo časa kot gibljive podobe večnosti.

4 Prim. tudi Kolić 2021, 258–259.

5 Prim. Likar, Ostan, Pleterski, Rožič in Štular 2008, 16.

Edina razlika je, da znotraj sodobnosti čas ne odseva več večnosti, temveč virtualnost. Rezultat tega je, med drugim, občutek, da je čas izginil. Težnja današnjega človeka, da snema, slika in virtualizira dogajanje sveta oziroma da zamrzne tisti trenutek, za katerega je Proust bil prepričan, kako se konstantno izmika, ne dovoljuje preteklosti, da bi odtekla. Na drugi strani pa simulacija prihodnjih dogodkov, kakršna se odvija s statistično-probabilistično metodo, ne dovoljuje prihodnosti, da bi prišla. Zadrževanje preteklega in anticipacija prihodnjega se simultano dogajata s pomočjo medija sedanjosti, ki postaja dimenzija izvrševanja volje do moči in ki se z njo konkretizira prepričanje tehno-znanosti glede manipulacije in usmerjanja Hronosa.

Okupacija sedanjosti, s katero kapitalizem, spojen s tehno-znanostjo, triumfira po neuspešnih poskusih nacizma, da bi privilegiral in povečal preteklost, in komunizma, da bi se projiciral proti prihodnosti,⁶ je način, znotraj katerega se v triadi časa pojavlja prostor za izvrševanje dominacije nad svetom. Sodobna racionalistična diktatura, ki svoje bistvo udejanja z diktatom ure (prim. Starčević 2014), tako da vse zvaja na merjenje in potemtakem na tisto, kar je mogoče manipulirati s projiciranjem nadzora, pravzaprav ponavlja kanibalizem grške mitologije, kakršnega sta se poslužila naprej Uran in potem Kronos, da bi zaustavila lastno smrt in s tem – čas. Ta poskus ju je stal življenja. Zato je naša teza takšna: sleherni sistem, ki skuša sistematično odstraniti vzroke lastne minljivosti, nehote proizvaja ubijalce tovrstne vsiljene trajnosti. Z drugimi besedami: kolikor večja je želja po predvidljivosti, toliko pogosteje in trdovratneje se nepredvidljivost upira. Dovolj se je ozreti na trenutno stanje sveta, v katerem je strah pred mračnostjo od druge polovice 18. stoletja dalje s pomočjo razsvetljenstva »osvetlil« vse zasenčene dele človeka, družbe in prostora (prim. Bentam 2014, 16–17), se pravi, sveta, v katerem se človek, kljub vseprisotnemu pogledu, ki osvetljuje (vendar v bistvu panoptikonsko zaslužuje), sooča s skrajnimi nepredvidljivostmi pandemij, vojn, politične in ekonomske negotovosti.

281

6 Predstavljena misel je podobna tezi Janka Rožiča, za katerega je sedanjost srečanje izkustva preteklosti in odprtosti prihodnosti. Natanko nerazumevanje tega odprtega srečanja je razlog propada nacizma, ki povečuje preteklost, in komunizma, ki je odvisen od prihodnosti.

V sami strukturi prepričanja o obstoju časa se nahaja potreba po določitvi prihodnosti, glede na katero se rojeva pričakovanje, združeno z upanjem, kadar prihodnost obljublja zelene rezultate, ali brezupom v nasprotnem primeru. Takšna struktura sama pripada obsežnejšemu interpretativnemu sklopu, in sicer temeljni veri Zahoda in sveta, veri v obstoj onstranstva ali onkrajnosti, skratka, nečesa, kar obstaja na drugi strani neposrednosti; oziroma: predpostavlja obstoj dimenzije, ki je kot takšne ni mogoče argumentirati. Grška beseda *élenchos* ob pomenu »argument« označuje tudi »dokaz«, »utemeljitev«, medtem ko v besedi *argumentum* odzvanja *argós*, »sijajen«, »svetleč«, »osvetljen«. Veri v obstoj onstranstva (v vseh njegovih variacijah) primanjkuje neposrednost, kakršno bi argument lahko utemeljeno osvetlil. Čas predpostavlja onstranstvo preteklosti in prihodnosti, dveh dimenzij, ki vsaka na svojo stran vlečeta sedanost, tako da združuje obe strani kot most in postaja sredstvo prehoda bitja iz prihodnosti v preteklost brez možnosti zadrževanja in prebivanja v biti. Nihilizem v obliki sodobnega ateizma se glede tega strinja s teizmom. Čeprav sodobni nihilizem izprazni onstranstvo, ga vendar ne zanika, temveč ga dojema kot obstoječega s tem izpraznjenjem samim, kot ničevega. Prihodnost obstaja, kolikor je nič in jo je kot tako mogoče izpolniti s projektom dominacije.

IV. Severino: tretja ontologija časa

Drugo skrajnost k temu najdemo znotraj Severinovega filozofskega diskurza, tj. tretje ontologije časa, pri kateri je prihodnost (a tudi preteklost) popolnoma izpolnjena z bitjo. Čeprav se tretja ontologija časa bistveno razlikuje od prvih dveh, z njima, kolikor je teorija časa, vendar deli določitev vere v onstranstvo – vere v obstoj preteklosti in prihodnosti. Ena izmed poglavitnih tém tega diskurza je prikazovanje Celote (*il Tutto*), ki ji je sicer popolno pojavljanje onemogočeno natanko zato, ker se sama stopnjevito (temporalno) kaže znotraj kroga pojavljanja (*il cerchio dell'apparire*).⁷ Celota

⁷ V Severinovi filozofiji je krog pojavljanja transcendentalni horizont pojavnosti, ki vsebuje pojavljanje slehernega empiričnega fenomena (»transcendentalnost« tukaj pomeni, da krog pojavljanja v sebi zaobsega vsako pojavnost). Znotraj njega se stopnjevito razkrivajo in skrivajo večna bitja. V nasprotju s temi večnimi, prihajajočimi in odhajajočimi bitji je krog pojavljanja konstantno prisoten in je, kot tak, pogoj prisotnosti in odsotnosti bitij, ki so podrejena procesualnosti pojavljanja. Prim. Severino 2010, 109–110.

je kraj popolne in celovite manifestacije bitja, ki zunaj sebe ne pusti ničesar. V trenutku, ko je Celota postavljena kot nekaj, kar se razprostira onkraj kroga pojavljanja (v onstranstvu), ima njeno prikazovanje znotraj njega samo *formalni* značaj. Celota, kot taka, je izgubljena; poglobitveni razlog za to je, da sleherno prepričanje o obstoju časa na tri dele fragmentira neposrednost, ki je v skladu s tem po nujnosti zasenčena z navidezno kronologijo sveta.

Če menimo, da celoto razdeljuje triglavost časa, posegamo po teoriji, tj. miselnem konstrukt, cilj katerega je zedinjenje predpostavljene parcialnosti. Da bi lahko razumeli, na kakšen način se to konkretizira pri Severinu, moramo najprej orisati poglobitvene teze njegove filozofije.⁸ Severinova filozofija se namreč, po kritičnem razmisleku o nihilističnem dojemanju stvari [stvari; reči, zadev] in, torej, tudi stvarnosti [stvar-nosti; resničnosti], artikulira ob tezi o večnosti slehernega bitja. Vse, kar se pojavlja znotraj horizonta pojavljanja, je večno. Seveda je smisel tovrstne večnosti bistveno drugačen od ónega hierarhičnega, kolikor tukaj večnost ne dominira, temveč je inherentna struktura vsega, kar biva. Čas je, nadalje, dojet kot stopnjevita manifestacija večnih bitij, ki se nahajajo sredi sence skritosti tedaj, ko niso prisotna znotraj kroga pojavljanja. Lahko bi torej rekli, da je za tretjo ontologijo časa čas pravzaprav stopnjevito *odstiranje* [otkrivanje] bitij, ki procesualno vstopajo v pojavnost in izstopajo iz nje. Spremenljivost sveta kot izhajanje bitja iz nič in njegovo vračanje vanj negira trditev, da ta proces ni viden oziroma *ne more biti vsebina izkustva*. Tisto, kar mi vidimo, je pojavitev in izginotje bitja znotraj kroga pojavljanja. Izkustvo torej molči o tem, kar je prišlo iz njegovega okvira. Toda: če molči, tedaj resnično ne reče niti, da se je bitje raz-ničilo, niti, da je večno. Na takšen ugovor Severino odvrne, da tam, kjer izkustvo ne govori, v svoji avtentični obliki, ki razkriva resnico biti, na sledi Aristotelovega *élenchosa* spregovarja filozofija, in sicer na naslednji način: glede bitja je nujno potrebno afirmirati, da je večno (to pomeni tudi afirmirati njegovo pozitivnost), ker sleherni negacija obstoja kakšnega bitja oziroma njegovo izenačevanje z ničem že s tem, da imenuje to določeno bitje, potrjuje njegov obstoj in hkrati negira samo sebe.

283

8 Za sintetični pregled Severinove misli pri nas prim.: Bednarik 2000, Kopic 2019, Kolić 2021 in Paić 2021, 243–268.

V širšem smislu je jedro takšne teze zoperstavljanje pozitivna glede na negativ. Negacija, če želi dejansko biti negacija, če torej ne želi indiferentno trditi to, kar trdi (če se želi determinirati kot negacija), to dela takó, da se zoperstavlja vsemu, kar se razlikuje od nje (sleherni drugi determinaciji in obenem tudi nič). Tisto, kar negacija želi semantično negirati (npr. obstoj določenega bitja oziroma opozicijo biti in nič ali opozicijo pozitivna in negativna), se sprevrne v kontradikcijo, kolikor je sama struktura negacije (njena negativna determiniranost in s tem njena različnost glede na druge determinacije in glede na nič) pravzaprav afirmacija tistega, kar želi negirati. Oporekati večnosti bitja, afirmirati njegovo poistovetenje z ničem, se sprevrne v nemožnost (prim. Severino 2010, 40–58).

284 Naj uporabimo primer: »Včerajšnji dan ne obstaja več.« Tovrstna trditev, s katero se skorajda vsakodnevno srečujemo, ko rečemo ali mislimo, da tistega, kar je minilo, ni več, negira obstoj včerajšnjega dne. Trditev implicira, da je včerajšnji dan, kot, torej, po svojem značaju pozitivno determiniran, izenačen z neobstojem, z ničem. Da bi se trditev (ki zatrjuje negacijo obstoja včerajšnjega dne) kot taka sploh konstituirala, mora včerajšnji dan misliti, ga poimenovati in si ga predočiti. Predmet negacije (včerajšnji dan) mora biti prisoten z vsemi potankostmi, da bi sploh lahko postal predmet negacije. To pomeni, da mora za negacijo obstoja včerajšnjega dne (ali kakšnega drugega bitja) včerajšnji dan biti prisoten in obstoječ natanko v tisti meri, v kateri želi negirati njegov obstoj. V skladu s tem trditev pravzaprav potrjuje tisto, kar želi negirati, in s tem negira sólo sebe.

Primera, ki se tiče preteklosti, nismo navedli po naključju. V nasprotju s prvima dvema ontologijama časa znotraj Severinove filozofije spominjanje ni goli oris ali precej verodostojen prikaz tistega, kar je bilo, temveč konkretna pojavitev bitja. Kar je bitje glede sebe kazalo v sedanjosti, se nadalje kaže tudi v preteklosti (spomin). To pomeni, da bitje ali skupina bitij ob nekem dogodku pri prehodu iz sedanjosti v preteklost ne izgubi svoje ontološke kvalitete. Tudi če pride do pozabljenja, se óno sólo v resnici manifestira sólo tedaj, ko se pozabljeno bitje spet pojavi (lahko bi rekli, da je nekaj bilo pozabljeno samo v tistem trenutku, ko se predmet pozabljenja vrne v spomin). Za Severina (in, na določen način, tudi za Husserla; prim. 2001) je pojavljanje preteklosti neobhodnega pomena za percepcijo časa. Izkustvo spremenljivosti sveta lahko

imamo samo, kolikor pri prihajanju bitja v krog pojavljanja preteklost ostaja prisotna. Samo na takšen način, samo če je pri razvijanju sedanjosti tudi preteklost prisotna, lahko razlikujemo med »prej« in »kasneje«. Primer, ki ga Severino rad navaja, zadeva opazovanje izgorevanja drv na ognjišču. Najprej drva postavimo nanj, potem jih zakurimo: drva gorijo, najprej z majhnim plamenom, potem vse intenzivneje, postopoma pridobivajo temno barvo, dokler se celoten proces ne konča s pepelom. Glede finalnega prizora tega redosleda, pri katerem se pojavi pepel, bi nihilistično razumevanje časa dejalo, da so se drva spremenila v pepel, in tako impliciralo, kako jih v trenutku, ko zagledamo pepel, ni več. Za takšno razumevanje je spomin na drva spomin na nekaj, kar je, kolikor je bilo konkretna pojavitev drv, postalo nič. Z drugimi besedami: nihilizem razlikuje načine obstoja sedanjosti in preteklosti, pri čemer prvi pripisuje konkretnost eksistence, drugi (spominu) pa samo esenco ali bistvo te konkretnosti. V spominu bitje, torej, izgubi nekaj od tega, kar je posedovalo v sedanjosti.

Severinova kritika tega razumevanja preteklosti se tiče dveh vidikov. Prvi zadeva mnenje, da so se drva spremenila v pepel. Takšna trditev namreč poistoveti drva in pepel, se pravi, natanko tisto, kar je z njo samo razlikovano. Če se spomnimo principa opozicije pozitivna in negativna (ki temelji na Aristotelovem načelu neprotislovnosti, opisanem v četrti knjigi *Metafizike*, a ki ga Severino sicer revidira),⁹ potem vemo, da je sleherna stvar to, kar je, in da ne more biti nič drugega. Zato je poistovetenje dveh različnih bitij kontradiktorno, kakor je poistovetenje drv in pepela. Nihilistično prepričanje jih namreč poistoveti, ker verjame, da so drva kot drva, ko je prisoten pepel, postala nič. Kar še obstaja od drv, je prisotno v pepelu, zaradi česar se reče, da so se drva pretvorila v pepel. Severino ugovarja, da je takšna protislovnost trditev mogoča samo, kolikor je sleherni izmed segmentov procesa izgorevanja drv na ognjišču prisoten v trenutku pojavitve pepela. Če v trenutku pojavitve pepela ne bi bil prisoten celokupen proces, ki je do tega pripeljal, sploh ne bi mogli reči, da so se *drva* spremenila v pepel. Čas je torej možen samo, ko sedanjost spremljajo pretekli dogodki in ko je v tem procesu slehernemu od trenutkov priznana enaka pomembnost. To pomeni, da pretekli dogodki za

9 Prim. Severino 2005.

Severina ne podležejo ontološki transformaciji, temveč imajo enako ontološko naravo kakor tisto, kar dojemamo kot sedanjost.

Takšna enakost intenzivnosti preteklosti in sedanjosti pri Severinu predstavlja pogoj za drugi vidik njegove kritike nihilističnega razumevanja časa. Za slednje, kakor smo dejali, se, ko določen dogodek preide, nekaj od tega bivšega sedanjega časa izgubi. Kritiko Severino artikulira takole: ko je godênje določenega dogodka dovršeno in se umakne v preteklost, postane tisto, kar se o preteklem govori, vsebina spominjanja. In vsebina spomina je priča prisotnosti tega dogodka. V skladu s tem temelji pogoj afirmacije, da je nekaj izgubljen ali uničeno, na *prisotnosti* tega, kar se kontradiktorno postavlja kot neobstoječe (kakor v primeru, ko rečemo: »Včerajšnji dan ne obstoji več.«). Pri tretji ontologiji časa je pojavljanje preteklosti konkretno in celovito zadrževanje (ali ponovno pojavljanje) dogodka. Znotraj nje ni razlike med čutnimi in idejnimi bitji, temveč so vsa zedinjena s pojavitvijo znotraj kroga pojavljanja (ki je pri Severinu analogen zavesti).

286 A to ne pomeni, da pri tretji ontologiji časa ni razlike med strukturama sedanjosti in preteklosti. Diferencirani sta glede na nedovršenost ali dovršenost določenega bitja. Preden drva v navedenem primeru zakurimo na ognjišču, njihovo bivanje najprej spremlja deževno in potem sončno vreme. Čeprav so nepremična na ognjišču, drva, ki jih spremlja deževno vreme, *niso* drva, ki jih spremlja sonce. Z okoljem se menja njihov odnos. Kljub temu imata obe bivajočnosti drv nekaj skupnega, in sicer: to so *ta določena drva na tem določenem ognjišču*. Takšna identiteta različnega (*l'identità dei diversi*) je tisto, kar je prisotno tako pri eni kot pri drugi bivajočnosti drv (drv, povezanih z dežjem, in drv, povezanih s soncem). »Sedanjost« je za Severina potemtakem proces raztezanja (nedovršenosti) identitete različnega, medtem ko se »preteklost« manifestira tedaj, ko tovrstna identiteta doseže svojo dovršenost (pri navedenem primeru identiteta različnih bivajočnosti drv doseže dovršenost oziroma postane preteklost v trenutku pojavitve plamena in potem pepela).

Potrebni je nekaj dodatnih razjasnitev, da bi se izognili mnenju, kako nekatera bitja prebivajo v sedanjosti, ki se razteza v nedogled, medtem ko je prebivanje drugih bistveno krajše (kakor, npr., velja za amfiteater glede na

metulja).¹⁰ Pri tretji ontologiji je namreč sleherni trenutek celovit oziroma predstavlja totaliteto tistega, kar se pojavlja znotraj kroga pojavljanja. In takšna celovitost velja za sleherni trenutek oziroma: sleherni prihod novega je hkrati tudi prihod celovitosti te novosti. Nova celota pride tudi tedaj, ko je novost najmanjša malenkost, kakršni sta zvok dežja na strehi ali premaknjen prst. To se zgodi zato, ker tudi tisto, kar znotraj sekvence dveh trenutkov ostaja kot obstojno (nespremenljivo), zadobi nov smisel, novo povezavo glede na odnos s prispelo novostjo (najsi je slednja minimalna ali nezanemarljiva). Če torej poglobimo smisel zgoraj opisanih sedanjosti in preteklosti, lahko rečemo, da je sleherni prihod (pojavljanje novih bitij) pretakanje tistega, glede na kar sta dva trenutka znotraj redosleda različna, in zadrževanje (trajanje) tistega, kar jima je skupno. Ob prihajanju novosti sleherna nova celota predpostavlja pojavljanje predhodne kot njene preteklosti in zadrževanje (ponovno pojavljanje) tistega, kar ji je z njo skupno.¹¹

Pri tretji ontologiji časa bitja, ki so večna in vedno obstajajo, stopnjevito vstopajo v krog pojavljanja in izstopajo iz njega. Njihova celovita bit se znotraj tega kroga ne prikazuje v popolnosti, temveč samo parcialno, saj bivajo tako pred vstopom kot po izstopu. Celota biti, ki jo Severino imenuje »neskončna usoda« (*il destino infinito*), natanko zato, ker je neskončna, stopnjevito vstopa v krog pojavljanja, zaradi česar je njena manifestacija znotraj njega samo formalnega značaja. Tako nastane t. i. »kontradikcija C« (*la contraddizione C*), kontradikcija, ki je prisotna znotraj same strukture kroga pojavljanja: tvori jo namreč sočasno pojavljanje in nepojavljanje celote.¹² Celota biti, *ápeiron*, se pojavlja oziroma o njej obstaja vest znotraj pojavnosti, vendar nikdar konkretno in celovito, temveč zgolj v abstraktni formi. Njena konkretna pojavitev je nemožna, ker bi v tem primeru s prihodom celovitosti bitja znotraj kroga pojavljanja prihajanje samo prenehalo, obenem bi bil uničen tudi krog pojavljanja. Potemtakem je nujno, da se neskončnost manifestira stopnjevito,

10 Ko govorimo o »bitju«, mislimo na »nekaj-kar-je«, kar pomeni, da je to (živo ali neživo) bitje, stvar ali pojav. V tem smislu je mogoče primerjati trajanje (zadrževanje v sedanjosti) amfiteatra in metulja.

11 Za bolj celovito razumevanje struktur sedanjosti in preteklosti pri Severinu prim.: Severino 1980, 173–211, in 1989, 317–338.

12 Prim. Severino 2001, 45–56, in 2007, VIII, 9.

tako da znotraj onstranstva skriva vse tisto, kar tostranstvo ne more naenkrat sprejeti. S tem se neskončno konstituira kot tisto nezavedno končnosti.

Severino je večkrat razmišljal o možnosti, da je vsebina kroga pojavljanja popolna celota biti, brez možnosti, da bi se karkoli nahajalo onkraj njegovih okvirov (prim. Severino 2001, 80–81). Toda vsakokrat je zavrnil takšno tezo zaradi tistega, kar tudi znotraj njegove filozofije ostaja temelj diskurza: čas. Ker manifestacijo bitja interpretira kot prihod iz onstranstva v krog pojavljanja (in vrnitev v onstranstvo), je nujna posledica takšnega razumevanja mišljenje, da se (nobeno) bitje ne prikazuje v svoji celovitosti tedaj, ko je prisotno, kolikor tej prisotnosti manjka celotni neskončni kontekst, znotraj katerega se sleherni bitje izvorno nahaja. Radost (*la Gioia*) – tērmin, ki se ga Severino poslužuje, da bi opisal Celoto, neskončno, popolno in konkretno manifestacijo vseh bitij – je prisotna samo s posredovanjem lastne formalne prisotnosti, onkraj nje je izgubljena.

V. Čas in *ápeiron* pri Anaksimandru in Severinu

288

Zdaj, ko smo sintetično razgrnili vse tri ontologije časa, pri čemer smo poseben poudarek namenili tretji, ker predstavlja edinstven primer zedinjenja večnosti in časa, se lahko, natanko z izhodiščem pri témi prejšnjega razdelka, z njimi kritično spoprimemo. Pri Simplikiju iz Kilikije je ohranjen eden izmed redkih fragmentov Anaksimandra, jonskega filozofa, ki je prvi spregovoril o *ápeironu*, Brezmejnem, o neomejenem, nedefiniranem, neskončnem principu vseh stvari:

Anaksimander ... je rekel, da je počelo bivajočih (stvari) Brezmejno ... Iz katerih je nastanek bivajočim (stvarem), v te nastaja tudi (njihov) propad skladno z nujnostjo; druga drugi namreč odreja pravico in kazen za nepravico skladno z redom časa. (Diels 1983, 85).¹³

Medtem ko je prvi del tega fragmenta relativno jasen, je drugi enigmatičnega značaja. Težko je presoditi, ali je nepravica, zaradi katere bitja odreja kazen

¹³ Slovenski prevod naveden po: Hermann Diels in Walther Kranz, *Fragmenti predsokratikov*. Zv. 1, ur. G. Kocijančič, Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 211. Prim. tudi: Anton Sovrè, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, str. 35. Op. prev.

in pravico, na čas vezana neposredno (se pravi, je nepravica *zaradi* časa) ali posredno (red časa je medij izvrševanja nepravice). V obeh primerih je mogoče, da je minevanje po nujnosti vezano na red časa, zaradi katerega torej bitja nujno minevajo. Bitja izhajajo iz *ápeirona* in se vanj vračajo, on sam je nesmrten in neminljiv, kakor pravi Aristotel. Kot takšen *ápeiron* ni podrejen času, temveč čas zaobjema bitja v »intervalu« med njihovim izhajanjem iz počela in njihovim vračanjem vanj. Severino je brez dvoma naslednik neskončnosti, kakor jo je prvokrat zajel Anaksimander. Ob vseh razlikah je tisto, kar je analogno med Severinovim in Anaksimandrovim mišljenjem, mnenje, da je *ápeiron* brezčasen, se pravi, nepremičen in popoln. Nadalje, kakor smo videli, bitja pri Severinu, kakor pri *ápeironu*, prihajajo v krog pojavljanja in iz njega izstopajo. V skladu s tem se naznanja naslednji paradoks: v ravnokar opisani viziji časa, znotraj katere naj bi celota bila nepremična, ista celota prihaja v pojavljanje in odhaja iz njega, kar pomeni, da se *premika*. To gibanje je možno na dva načina: bodisi tako, da je celota nepremična in se krog pojavljanja premika vzdolž nje, bodisi tako, da je, na drugi strani, krog pojavljanja nepremičen in celota premična. Zagata leži v tem, da je *ápeiron* v obeh primerih *počasovljen*, ker tudi v primeru, pri katerem je to, kar se premika, krog pojavljanja, slednji, kot sestavni del *ápeirona*, tvori izjemo, ki naredi *ápeiron* časoven. Drugače rečeno: čeprav predpostavimo nepremičen *ápeiron*, premičnost sveta kot posledica premikanja kroga pojavljanja vzpostavlja brezkončne momente, pri katerih slednji prežema *ápeiron* in tako tvori »prej« in »kasneje«, preteklost in prihodnost povezave in položaja kroga pojavljanja glede na *ápeiron*.

289

Pri tretji ontologiji časa potemtakem, natanko zato, ker tisto, kar naj bi bilo nepremično in obstojno, preneha biti takšno, če se nahaja v odnosu do nečesa premičnega, predstavlja nepremični *ápeiron* v odnosu do premičnega kroga pojavljanja, a seveda, tudi obratno, neuspeli poskus mišljenja neskončnosti, ki z invazijo procesualnosti časa izgubi pridevke, kakršni bi ji morali pripadati. Poglavitni razlog za takšen neuspeh leži v tem, da se celovitost biti postavlja onkraj prisotnosti, se pravi, znotraj dimenzije, kakršne nikakor ni mogoče (neposredno) izpričati. Hkrati se tudi dojetje *ápeirona* kot nečesa »popolnega«, kot »Vsega« (*il Tutto*), kot »totalitete«, kakor se to dogaja znotraj Severinove filozofije, kaže kot kontradikcija samemu pojmu *á-peirona*, ki ga Anaksimander ne poimenuje po naključju, ne po tistem, kar je, temveč po tistem, kar ni.

Á-peiron pomeni ne-končno, označuje vse tisto, kar ni, pri čemer afirmacijo tistega, kar je, v skladu s samim pojmom brez-končnosti, pušča ne-dorečeno. Dokler se afirmacija, da se *ápeiron* ne izčrpa v (končnem) krogu pojavljanja, sklada s tem značajem, pomeni trditi, da se zato nahaja onkraj pojavnosti kot »celota« ali »totaliteta«, zanemariti njegov smisel sam.

VI. Bistvo prostora

Misliti, »ko biti ni«, misliti, torej, čas njenega neobstoja pomeni misliti čas, v katerem je *bit nič*. [...] Tisto, kar opozicija biti in nič zavrača, je natanko to, da obstaja čas, v katerem biti ni, čas, v katerem je pozitiv izenačen z negativom. (Severino 2010, 22.)

290

S temi besedami Severino poudarja tisto, za kar meni, da je bistvo nihilizma, oziroma mišljenje obstoja časa, v katerem je bitje (bilo in postalo) nič. Čeprav je potrebno potrditi pomembnost tega uvida, ostaja vendar neopaženo, da je mogoče misliti čas, v katerem je bitje izenačeno z ničem, *samó, če mislimo čas*. Nihilizem namreč ne afirmira kot ničevo tisto, kar je neposredno prisotno – to bi očitno bilo kontradiktorno –, temveč kot zaobjeto z ničem dojema tisto »preteklo« ali tisto »prihodnje«. Domnevni »preteklost« in »prihodnost« sta zaradi določenega razloga dojeti kot óno, kar je manj ali drugače prisotno od tistih bitij, ki so neposredno prisotna. Našo pozornost bomo v nadaljevanju posvetili razjasnitvi tega razloga.

Vera v onstranstvo kot temeljna vera Zahoda in *pozahodnjene*ga človeka se prvenstveno konkretizira v veri v obstoj časa. Začudenje, kakršno bi se lahko pojavilo spričo trditve, da je čas vera in ne entiteta, ki brez dvoma obstaja, izhaja iz dejstva, da je čas dojet kot pogoj obstoja, kot najgloblja korenina naše kulture in tistega, kar znotraj nje pojmuje kot največjo človeško umetnost – mišljenja. Mišljenje lahko bistvenostno obravnavamo kot sredstvo pričevanja o neposrednosti biti in, na drugi strani, kot privilegirano dimenzijo, znotraj katere se nahaja bit kot taka. V drugem primeru mišljenje izenačujemo z bitjo, zato je to način, na katerega misleči um samega sebe zagleda kot pogoj bivajočnosti. To prepričanje prevladuje znotraj zahodne kulture, zlasti od Descartesa dalje (a tudi že pred njim). Njegova logična posledica je mnenje, da

je tisto, kar ni mišljeno, ontološko nerelevantno. Ker je čas mogoče dojeti samo znotraj okvirov mišljenja, čas postane dominantna preokupacija filozofskega in znanstvenega diskurza. Prostor, ki ga *kot takega* ni mogoče misliti, se zadržuje v senci zapostavljenosti in pozabljenja.¹⁴

Po našem védenju je med filozofi Michel Foucault bil prvi, ki je to opazil:

Izmed razlogov, zaradi katerih so bili problemi prostorov tako dolgo pogreznjeni v molk, bom omenil le enega, ki se tiče filozofskega diskurza. V trenutku, ko se je začela razvijati zgoraj zarisana politika prostorov, proti koncu 18. stoletja, so nova dognanja na področju teoretične in eksperimentalne fizike filozofiji odvzela staro pravico, da govori o svetu, kozmosu, končnih in neskončnih prostorih. Ta dvojna investicija prostora, politično-tehnološka in znanstveno-praktična, je filozofijo zreducirala na problematiko časa. Tisto, o čemer mora filozof razmišljati po Kantu, je čas. Hegel, Bergson, Heidegger. S tem sovpadе korelativno razvrednotenje prostora, ki se vpiše na stran razuma, analitičnega, mrtvega, fiksiranega, inertnega. (Nav. po: Bentam 2014, 12–13.)

291

Čeprav Foucault meni, da je čas od Kanta dalje bil glavna tema filozofskega razmišljanja, je potrebno poudariti, da je pravzaprav v središču pozornosti vse od samih začetkov filozofije kot poskusa obvladanja Kronosa, Časa Uničevalca, s prvo ontologijo časa. Seveda kljub temu ni mogoče trditi, da prostor ni imel »prostora« znotraj filozofskega in političnega diskurza, a večinoma je bil odpravljen kot »nekaj, kar pripada naravi, kar je pač dano, kar zadeva predhodne pogoje, kar spada v nekakšen sloj predzgodovine, ali pa so ga razumeli kot kraj prebivanja ali razširjanja ljudstva, kulture, jezika ali države« (ibid.).¹⁵ Že med filozofi, ki jih Foucault navaja, izstopa Heidegger, v čigar diskurzu se sredi petdesetih let prejšnjega stoletja pojavi posebna pozornost do prostora/kraja in do svojevrstne *topologije* biti.

14 Prim. Likar, Ostan, Pleterški, Rožič in Štular 2008, 15.

15 Slov. prev. nav. po: Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Krtina, Ljubljana 2008, str. 154–155. Op. prev.

Vendar verjetno ni naključje, da Foucault citira Kanta kot filozofa, ki je inavguriral izključno razmišljanje o času. Čeprav Kant v *Kritiki čistega uma* prostoru in času podarja enako pozornost, je kljub temu do določene mere jasno, da ima čas, kakor je zaslutil Foucault, prednost pred prostorom: »Čas je formalni pogoj a priori vseh pojavov nasploh. Prostor, ki je čista forma vsega zunanjega zora, je kot pogoj a priori omejen zgolj na zunanje pojave.« (Kant 1984, 41.)¹⁶ Glede na navedeni citat se prostor in čas srečujeta samo pri zunanjih pojavih, medtem ko miselni svet dosega samo čas. To predpostavlja, da je človek v bistvu oddaljen in odtujen od prostora. Prostor ne pripada človekovi notranjosti, intimnemu predelu, znotraj katerega se prepozna »jazstvo« posamezne osebe. Toda kritična analiza takšne trditve nas vodi do sklepa, da si je predvsem nemogoče zamisliti miselno bitje, ki bi se nahajalo zunaj prostora. Na drugi strani se lahko vprašamo, kako je mogoče trditi, da prostor ni pogoj zrenja notranjih pojavov, temveč samo zunanjih, če je prostor kot tak pogoj sleherne notranjosti in sleherne zunanosti. Če govorimo o notranjosti, nujno govorimo o prostoru. Potemtakem je potrebno zatrditi, da je notranji miselni, čustveni in čutni prostor vsekakor različen od zunanjega, kolikor je intimen in viden samo za zavedanje, ki ga vsebuje. Kljub temu je imanentno povezan z zunanjim prostorom, s katerim dejansko tvori enost. Skupnost notranjega in zunanjega prostora lahko imenujemo zavest.

Zavest je prostorska dimenzija, ki vsebuje prisotnost bitij. Prostor zavesti je pogoj in kraj njihove prisotnosti. V naši kulturi zavest navadno dojemamo kot nekaj, kar »pripada« osebi, kot svojevrstno funkcijo možganov ali psihe. Tovrstno mišljenje zapostavlja dejstvo, da sta tako tisto, kar imenujemo »oseba«, kot tisto, kar imenujemo »psiha«, vsebovana v zavesti. Izkušnje torej nikakor ne kaže, da bi zavest, razumljena kot nerazvezljivi spoj notranjega in zunanjega prostora, na svoj način bila vsebovana v čem drugem. To nas pripelje do samega bistva prostora, glede katerega je najprej potrebno poudariti, da tedaj, ko govorimo o njem, nikakor ne govorimo o pomanjkanju nečesa, npr. materije, ali o nekakšni ničevi praznini. Prostor potemtakem ni negativ nečesa, temveč je pozitivno determinirana entiteta. Je *prisotnost praznine*. To razliko

¹⁶ Slov. prev. nav. po: Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, prev. Z. Kobe, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2019, str. 71. *Op. prev.*

je potrebno izpostaviti zaradi prevladujoče tendence razumevanja »praznega« prostora kot kraja, kjer »ničesar ni«. Bistvo prostora, nadalje, izraža njegova bivajočnost, ki jo opredeljujemo kot *vsebnik* (lat. *receptaculum* ali *continens*, iz česar izhaja beseda »kontinent«). Ob tem, da *vsebuje samega sebe*, prostor vsebuje vse, kar je prisotno. To hkrati pomeni, da prostora *kot takega* ni mogoče misliti, ker je sleherna misel o prostoru vsebovana v njem in je zato različna od njega. Prostor kot prostor lahko doživljamo samo neposredno, medtem ko se sam kot predmet misli pojavlja v obliki predočenja ali reprezentacije. V bistvo prostora spada tudi njegova ne-omejenost, kolikor sleherna meja predpostavlja, da se onkraj nje nekaj nahaja, kar bi spet bil prostor.

VII. Misleči um časa

Medtem ko prostora *kot takega* ni mogoče misliti – in to je morda eden izmed poglobitnih razlogov za njegovo odsotnost v filozofskem diskurzu –, je čas, na drugi strani, mogoče samo misliti – in to je morda poglobitni razlog njegove vseprisotnosti v filozofiji, znanosti in »zdravem razumu« človeka Zahoda. Mišljenje in čas sta tako tesno medsebojno povezana, da ju je, vsaj glede na določen del umske vsebine, nemogoče razlikovati. Ta del miselnega prostora bomo poimenovali *misleči um*, ki se razlikuje od *prisotnega uma*.¹⁷ S takšnim razlikovanjem ne želimo trditi, da obstajata dva razločena uma, temveč da lahko glede na kvaliteto in naravo mišljenja celokupno vsebino uma razdelimo na ti dve skupini. Misleči um okupira problematiziranje tistega, kar je lahko in kar bi lahko bilo. Znotraj takšnega kontinuiranega »če« ne obstaja nevtralna kontemplacija bivajočnosti bitij, temveč se njegova celokupna dejavnost projicira na hipotetično situacijo, za katero se domneva, da bi morala nadomestiti pretekli dogodek ali da bi se morala zgoditi s prihodnjim. Misleči um z ozirom na preteklost konstantno negira pravico do obstoja tistemu, kar je bilo, glede na neko boljšo, pravičnejšo, resničnejšo situacijo. Pri tem prepričanju seveda ni prisotna zavest o tem, da je pogoj negacije ali nazora o zamenljivosti določenega minulega dogodka natanko njegov obstoj in njegova prisotnost.

17 Tovrstno razlikovanje se navdihuje pri naukih indijskega misleca Ramesha S. Balsekarja, ki diferencira misleči um (*thinking mind*) in delovni um (*working mind*). Prim. Sachdeva 2008, 39–40.

Na drugi strani je prihodnost, dimenzija nepredvidljivosti in negotovosti *par excellence*, glede na katero je aktivnost mislečega uma dominantna. Strah glede minljivosti in navsezadnje smrti se odraža z (nezavednim) refleksom konstantnega anticipiranja tistega prihajajočega, in sicer tako, da novi dogodki v najmanjši možni meri prispevajo k nepredvidljivosti, ki grozi, da bo zrušila integriteto človekove eksistence. S takšnim namenom ustvarjamo »teren gotovosti«, upajoč, da se bo prihodnost pojavila v predvideni obliki.

Vendar so vsi takšni poskusi obsojeni na propad, kljub nekaterim fiktivnim uspehom, za katere se domneva, da so uspešno predvideli prihodnost. Poglavitni razlog za neuspeh leži v tem, da prihodnost kot taka onkraj samega prepričanja (mislečega uma) o njenem obstoju preprosto ne obstaja. Obstoj prihodnosti kot dimenzije nepredvidljivosti in potencialnih groženj eksistenci, strah pred njimi znotraj tovrstne eshatologije bega in zaščite – vse to spada k istemu prepričanju. Temu prepričanju, temu kompleksnemu interpretativnemu sklopu, je svojstvena pretenzija po tem, da je óno sámó nujno potrebno za življenje. To je obenem tudi poglaviti razlog, zaradi katerega je v odnosu do tega prepričanja (o obstoju prihodnosti in časa nasploh) tako težko vzpostaviti kritično distanco.

Za Kanta »[č]as ni nekaj, kar bi obstajalo samo zase ali bi pripadalo rečem kot objektivno določilo in kar bi torej ostalo, tudi če bi abstrahirali od vseh subjektivnih pogojev njihovega zora«, temveč »ni nič drugega kot forma notranjega čuta, tj. zrenja samega sebe in svojega notranjega stanja. Kajti čas ne more biti določilo zunanjih pojavov; čas ne spada ne k obliki ne k legi etc., pač pa določa razmerje predstav v našem notranjem stanju.« (Kant 1984, 40.) S takšno trditvijo Kant čas tolmači kot tisto, kar ni inherentno stvarem kot takim, temveč subjektu, ki jih opazuje in ki je izvor njihove pojavitve. Na prvi pogled bi to morda dalo slutiti, da subjekt lahko spozna stvari onkraj časa. Težava je v tem, da Kant na eni strani zatrdi, kako je čas pogoj predstav vseh zunanjih in notranjih predmetov (pri čemer je prostor, kakor smo videli, pogoj samo zunanjih), in hkrati pravi, kako onkraj teh predstav stvar ali reč na sebi (*Ding an sich*) časa ne pozna. Natanko v tem je aporija: če je naša celokupna percepcija sveta zares samo predstava (ali pojavitev) in če ne posedujemo (niti z najjasnejšim spoznanjem, kot reče Kant sam) nikakršnega uvida glede tistega, kar je onkraj nje, kako je potem sploh kaj mogoče dejati o »reči sami na

sebi, ki utegne biti v temelju teh pojavov« (ibid., 46)?¹⁸ Tovrstna trditev govori o tistem, kar je znotraj iste teorije nemogoče spoznati in je zato tudi *neizrekljivo*. Z drugimi besedami: onstranstvo percepcije je za človeka nedostopno, a Kant kljub temu afirmira njegov obstoj.

Navedeni primer kaže, kako znotraj Kantove filozofije subjekt ne more pobegniti pred časom. »Sol na rano«, nadalje, dodaja trditev, da stvari kot take, ki jih subjekt ne more spoznati (a jih, paradoksalno, vseeno tudi lahko), prebivajo znotraj brez-časnosti. Prepričanje o nujni potrebnosti časa se tukaj kaže v svoji izkristalizirani obliki. Toda: čeprav je za Kanta torej čas apriorna forma (spoznanja) vseh pojavov, ôna sama na sebi nima oblike, zaradi česar je časovni redosled potrebno predočiti s pomočjo analogij, kakršna je črta, ki potuje v neskončnost (ibid., 40). Izvorna brezobličnost prepričanja o obstoju časa se poslužuje prostora, da bi si pridobila formo. Sleherno *pojmovanje časa je namreč dojemanje različnih prostorskih konfiguracij, razpostavljenih v niz*. Bodisi ciklični – krog – bodisi linearen – linija –, ali spiralen – spirala –, ali merjen z gibanjem nebesnih teles, čas se poslužuje prostora, da bi dobil obliko in mero. Vendar: kaj naj bi, glede na to, da prostora ni mogoče misliti, pomenilo, če čas mislimo s pomočjo prostorskih analogij? Omenili smo, da je struktura prostora prisotnost, in sicer kot pozitivno determinirana praznina, ki vsebuje vse, kar je znotraj nje prisotno kot vsebovano. Preteklost in prihodnost predpostavljata določena pretekli in prihodnji prostor, tisto, kar naj bi se nahajalo onkraj prisotnosti. Tukaj je potemtakem potrebno u-videti, da je nujno rêči, kako predpostavke o obstoju preteklosti in prihodnosti kot dimenzij onstranstva sploh niso možne, kolikor ne morejo vsebovati preteklega ali prihodnjega prostora, saj prostor (zavesti) vsebuje njih same. V skladu s tem postane popolnoma kontradiktorno, če preteklost dojemamo kot nekaj izgubljenega in prihodnost s posredovanjem potrebe po anticipaciji.

Če v tem kontekstu govorimo o prisotnosti, potem govorimo o nečem, kar se razlikuje od sedanjosti.¹⁹ Znotraj časovnega trojstva (preteklost, sedanjost,

295

18 Slov. prev. nav. po: Kant, *Kritika čistega uma*, str. 70–78. *Op. prev.*

19 S tem želimo tudi rêči, da pričujoče razpravljanje sebe ne dojemamo kot apologijo prezentizma, teorije, glede na katero je sedanjost edina ali vsaj privilegirana resničnost. Tako kot rivalska, eternalistična teorija (zanjo so preteklost, sedanjost in prihodnost enako realne) tudi prezentizem ne razmišlja o *bistvu* prostora in prisotnosti: na takšen

prihodnost) sedanost zamegljuje največ nejasnosti in pomislekov. Predvsem ni mogoče razumeti, koliko naj bi pravzaprav trajala. Strogo gledano je znotraj strukture prepričanja o obstoju časa sedanost samo prelomna točka, v kateri prihodnost prehaja v preteklost brez možnosti trajanja. Na to namiguje tudi moderna znanost, ki – od Ernsta Macha do najnovejših nevrofizioloških raziskav – v časovnem intervalu 30 milisekund vidi svojevrstno najmanjšo časovno enoto (*chronon*).²⁰ Znotraj tega (komajda zaznavnega) časovnega intervala, glede katerega je mogoče verjeti, da razkriva trajanje sedanosti, se odvije nevrološki proces reakcije na dani vizualni ali zvočni dražljaj. V podobnem smislu se v strogem matematično-znanstvenem svetu pojavlja teza, da sedanost zadeva »samo« našo percepcijo, saj naj bi tisto, kar resnično vidimo, pravzaprav bila preteklost stvari. Glede na to, da svetloba, ki nam omogoča videnje sveta, potrebuje nekaj časa, da od predmeta, ki ga gledamo, pripotuje do naših oči, je tisto, kar vidimo, zapoznala slika sveta.²¹ V prvem primeru je sedanost torej komajda, če sploh, prisotna, medtem ko jo v drugem zasenčuje svetlobna oddaljenost sveta od človeka.

296

VIII. Misleci brez-časnosti

Neobstoj časa ali mnenje, da čas nima drugega načina eksistence razen navideznega, je teza, ki znotraj zgodovine zahodne filozofije ni popolnoma umanjkala. Vendar je za »mislece brez-časnosti« značilno dejstvo, da je večina osebnosti, ki so prispele do praga takšne misli, čas obdržala kot nekaj implicitnega ali kot tisto, kar je, čeprav nima konkretnega obstoja, nerazvezljivo od percepcije sveta. V slednjem, a najpogosteje prisotnem primeru je človekovi percepciji dodeljen fiktiven, iluzoren značaj.

Na samem začetku filozofije je Parmenid tisti mislec, pri katerem se je prvič postavil antagonističen odnos med bitjo in časom. Bit kot tisto, kar je nespremenljivo in obstojno, kar »[n]i nékdaj bilo in ne bo, saj je zdaj, obenem vse« (Barbarić 1995, 85), kot taka stoji sredi razodetja resnice (*alētheia*), medtem ko je čas vsebina »mnenja« (*dóxa*), besed, ki govorijo o

način obe s svojimi motrenji ostajata izključno znotraj prepričanja o obstoju časa.

20 Prim. Pöppel 1994.

21 Prim. Butterfield 1984.

»varljivi urejenosti«. Razlika med »nedrhtečim srcem lepo zakrožene resnice« in »mnenji smrtnikov« leži torej v jedru Parmenidove pesnitve kot razlikovanje med mišljenjem, ki prebiva znotraj argumentirane brez-časnosti, in mišljenjem, ki predpostavlja čas. Če bi se namreč bit in čas spojila, bi to pripeljalo do vdora ničā v bit in biti v nič, saj bi tako obstajal čas, v katerem biti še ni (prihodnost), in čas, v katerem je ni več (preteklost). Pri govoru o tem, da bit »je zdaj, obenem vse«, se Parmenid posluži sedanjosti, da bi poudaril odsotnost nastanka in možnega konca biti, kar pomeni tudi odsotnost mnenja o kozmogoniji, se pravi, tistega, kar je kritično opisano v drugem delu pesnitve. V skladu s tem je zanimivo opaziti, kako je že pri Parmenidu jasno, da sta prava antagonista biti preteklost in prihodnost, v katerih je mogoče razpoznati dimenzije nebiti, ničā in torej tega, kar kot tako ni »niti izrekljivo niti umljivo«. ²² Natanko zaradi tega Aristotel v četrti knjigi *Fizike* svoja razglabljanja o času začena z dvomom o njegovem obstoju samem:

Da pravzaprav [čas] ali sploh ne obstaja ali komaj in na temačen način, to bi mogel zaslutiti iz sledečega. Nekaj njega je namreč bilo in ga ni več, nekaj od njega je na tem, da bo [...] in ga še ni. Iz teh določil pa je sestavljen tako neskončen kakor tudi vsakokratno od nas privzeti čas. Toda za tisto, kar je sestavljeno iz nebivajočih stvari, se zdi, da je nemogoče, da bi bilo deležno biti [...]. (Aristotel 1988, 110.)²³

297

Odmev takšnega razmišljanja je prav tako prisoten v enem izmed najbolj znanih zapisov o času, v enajsti knjigi *Izpovedi* Avrelija Avguščina. Tudi on zatrjuje, da »v večnem nič ne prehaja, ampak je zmerom vse pričujoče, medtem ko noben čas ni kot celota pričujoč« (Augstin 1973, 261). Poskusimo sintetično prikazati notranje kontradikcije, ki prežemajo Avguščinov diskurz. Kakor je razvidno iz citata, se – analogno Parmenidovemu razglabljanju – večnost konkretizira z neprehajajočo sedanjostjo. Avguščin, nadalje, ponovi dvom, ki ga najdemo že pri Aristotelu: »A kako je mogoče reči, da prva dva

²² Slov. prev. nav. po: Diels in Kranz, *Fragmenti predsokratikov. Zv 1*, str. 527–535. *Op. prev.*

²³ Slov. prev. nav. po: Aristotel, *Fizika. Knjige 1, 2, 3, 4*, prev. V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 223–234. *Op. prev.*

časa, pretekli in prihodnji, sta, ko pa preteklega ni več, prihodnjega pa še ne?« (Ibid., 263.) Enaka dilema zadeva sedanjost, za katero je potrebno dejati, da nima trajnosti, saj sleherna raztezanje in trajanje predpostavljata preteklost in prihodnost (prim. ibid., 265). Da bi premagal paradoks, po katerem čas teče iz neobstoječe prihodnosti v neobstoječo preteklost skozi sedanjost, ki ne traja, Avguštin pride do sklepa, da se fenomen časa dogaja znotraj duše, za katero je preteklost prisotna v obliki spomina, sedanjost kot vpogled, prihodnost v obliki pričakovanja. Takšna tri (časovna) stanja duše nastajajo z vtisi, ki jih izzivajo prehajajoče stvari, pri čemer sleherno od njih pripada sedanjosti: sedanjosti spominjanja, sedanjosti gledanja in sedanjosti pričakovanja (prim. ibid. 268, 275–277).²⁴ Avguštin torej nehote zatrjuje, da se celokupnost raztezanja izkustva dogaja v sedanjosti, kar v resnici pomeni – naj se pri tem poslužimo njegovih besed –, da čas ne obstaja, temveč da je večnost tista, ki jo izkušamo. Na drugi strani ostaja vendar zagonetno, na kakšen način naj bi prehajajoče stvari zapuščale svoje vtise v naši duši, vtise torej, ki so izvor duševne večne sedanjosti, če zunaj duše same prihodnost in preteklost ne obstajata, sedanjost pa ne traja.

298

O neobstoju časa je na začetku 20. stoletja najbolj pretanjeno pisal angleški filozof John M. E. McTaggart. Njegov esej »The Unreality of Time« je pustil trajen pečat znotraj filozofije časa in spodbudil debato, ki je, z antagonističnima strujama prezentizma in eternalizma, živahna še danes. McTaggart v jedru trdi, da je bistvena lastnost časa razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo ter da je natanko kontradikcija temeljne lastnosti razlog njegove afirmacije nerealnosti časa. Poglejmo, zakaj. Dogodki, ki so vsebina določenih trenutkov v času, tečejo od prihodnosti do sedanjosti in potem od sedanjosti do preteklosti. Tovrsten niz McTaggart imenuje niz A. Na drugi strani je niz B, primarna lastnost katerega je razlikovanje med prej in kasneje. Če se vprašamo, kateri niz je bolj bistven za resničnost časa oziroma kateri niz je nujen, da bi dobili pojem spremembe (brez nje namreč časa ni), moramo reči, da je to niz A, saj je znotraj niza B odnos med tistim, kar je bilo prej, in tistim, kar sledi kasneje, nespremenljiv. Renesansa je, npr., vedno bila in vedno bo za gotiko

24 Slov. prev. nav. po: Avrelj Avguštin, *Izpovedi*, prev. A. Sovre, Mohorjeva družba, Celje 1984, str. 251–259. *Op. prev.*

in pred barokom. Na enak način tudi post-modernizem – kakor kaže beseda sama – pride po modernizmu. Znotraj niza B potemtakem sleherni dogodek obdrži stalnost svojega položaja in odnos do tistega, kar, glede nanj, pride prej in kasneje. Vendar takšen niz sam ne daje časa, ker je nespremenljiv. Zato je potrebno reči, da samo niz A omogoča spremenljivost, se pravi, da se dogodki menjajo samo, kolikor so najprej prihodnji, potem sedanji in naposled pretekli.

Niz A je, nadalje, pogoj niza B, saj lahko samo, če imamo preteklost, sedanost in prihodnost, razlikujemo tisto, kar je prej, od tistega, kar je kasneje. Niz A, ki daje smer in spremembo, je nujno potreben za čas na enak način, kakor sta nujno potrebna red in struktura, za kateri se dajeta smer in sprememba. Tovrsten niz stalnih odnosov med tistim, kar je znotraj časa prepoznano kot dogodki, McTaggart imenuje niz C. Znotraj njega vlada brezčasni red, kakršnega poznamo, npr., glede položaja in reda črk v abecedi ali glede naravnih števil. Takšna struktura je temelj tistega, kar s spremembo in smerjo dogodkov, daje niz A in obenem niz B. Da bi potemtakem dobili čas, se mora niz A, ki daje spremembo in smer, spojiti z nizom C, s stalno strukturo reda, in sicer tako, da je ena izmed pozicij niza C sedanost, ki teče v določeni smeri, kakršna na eni strani pripušča tisto, kar je bilo sedanost (preteklost), in na drugi strani tisto, kar šele bo sedanost (prihodnost).

299

Ko ugotovi, da so fundamentalne lastnosti časa tiste, ki pripadajo nizu A (apliciranemu na red niza C), McTaggart razgrne argumente, za katere domneva, da dokazujejo kontradiktornost teh lastnosti. Preteklost, sedanost in prihodnost so determinacije, ki se ena glede na druge nahajajo v odnosu medsebojnega antagonizma. Da bi čas imel smisel, lahko določen dogodek poseduje samo eno izmed teh determinacij, ne več. Vendar McTaggart pravi, da sleherni dogodek, če ga natančneje analiziramo, vsebuje vse tri determinacije. Če je dogodek »A« sedanji, je bil tudi prihodnji in bo tudi pretekli. Če je pretekli, je bil tudi sedanji in prihodnji. Če je prihodnji, bo tudi sedanji in pretekli. To potemtakem pomeni, da so vse tri determinacije predikat slehernega dogodka. Za takšno kontradikcijo lahko najdemo rešitev tako, da rečemo, kako so determinacije časa (preteklost, sedanost in prihodnost) inkompatibilne samo, če so simultane. Če jih zastavimo sukcesivno, paradoks izgine. Namesto mnenja, da je dogodek »A« pretekli, sedanji in prihodnji, je mogoče reči, da je sedanji, da je bil prihodnji in da bo pretekli. A tudi tukaj

se ponovi isto protislovje. Če rečemo, da je dogodek »A« sedanji, da *je bil* prihodnji in da *bo* pretekli, pravzaprav pravimo, da je dogodek »A« sedanji v sedanjosti, prihodnji v preteklosti in pretekli v prihodnosti. Poleg kontradikcije glede simultane prisotnosti vseh treh determinacij, kakor jo zapaža McTaggart, se tukaj razkrije tudi drugo protislovje, ki ga predstavlja afirmacija obstoja prihodnje preteklosti in pretekle prihodnosti.

V skladu s povedanim McTaggart sklepa, da čas ne more obstajati, saj je niz A (in torej tudi niz B) kot temelj časa nepremostljivo kontradiktoren. Toda ostaja odprto vprašanje možnosti niza C, v brez-časnosti katerega se resničnost morda zrcali na koherenten način. Problem namreč ostajata percepcija in pojavljanje, ki po McTaggartu ne pričujeta o brez-časnosti, doseženi s filozofskim diskurzom:

Vsakokrat, ko razsodimo, da nekaj obstaja znotraj časa, se motimo.

In vsakokrat, ko zaznavamo, da nekaj obstaja znotraj časa – *kar je edini način, na katerega ljudje kadarkoli zaznavamo stvari* –, to bolj ali manj zaznavamo kot tisto, kar [ôno sám] v resnici ni. (McTaggart 1908, 470; naš poudarek.)

300

IX. Zavest in prisotnost

Pri predstavljeni kritiki časa smo videli, da se njegova struktura konkretizira s tremi fundamentalnimi ontologijami. Prvi dve združuje prepričanje, da je čas proces konstrukcije in destrukcije bitij oziroma, rečeno s Severinom, prihajanje bitij iz nič in njihovo odhajanje vanj. Razlikuje pa ju okoliščina, da je pri prvi ontologiji čas proces, ki ga vodi in nadzoruje večnost, medtem ko je pri drugi v rokah človekove volje do moči v sklopu tehno-znanstvenega sveta. Z drugimi besedami: vzrok spremenljivosti, kakršno predpostavlja čas, je pri prvi ontologiji delo stvarnika, medtem ko je pri drugi umetelnost ustvarjalca. Tretja ontologija časa, ki je obenem tudi zadnja možnost mišljenja časa nasploh, znotraj prvih dveh razpozna absurd mišljenja časa kot procesa, pri katerem bitje iz neobstoječe prihodnosti prehaja skoz netrajno sedanjost v neobstoječo preteklost. Znotraj Severinovega diskurza tretje ontologije časa takšen absurd najde korekcijo z zaobjetjem preteklosti, sedanjosti in prihodnosti znotraj

okrožja biti, in sicer tako, da so vse tri determinacije časa enako varne pred grožnjo ničā, se pravi, večne. »Zgodovina časa« kot prehod iz prve v drugo ontologijo in naposled k tretji je dogajanje, s katerim se čas osvobaja notranjih protislovij, ki onemogočajo njegov lasten obstoj.

A vse tri ontologije so, kakor smo videli, prežete s prepričanjem o obstoju onstranstva, tistega, česar z izkustvom ali s percepcijo ni mogoče doseči, razen z očesom *lógosā*. Vera v onstranstvo je, drugače rečeno, vera v obstoj razlike med pojavnostjo in resničnostjo. Znotraj tega prepričanja je resničnost vedno korak pred pojavnostjo, v kateri se samo deloma pojavlja ali reflektira. To je tudi razlog, zaradi katerega je zavest, kot kraj pojavljanja pojavnosti, dojeta kot tisto, kar je omejeno na individuum, onkraj spoznavnih meja katerega se resničnost razvija v lastni celovitosti. Zaradi tega je mogoče predpostaviti, da je čas, čeprav *lógos* dokazuje, kako ne obstaja (kakor se to, na vselej različen način, dogaja pri Parmenidu, Spinozi, McTaggartu ...), nevrprašljivo prisoten sredi pojavnosti ali izkustva.

Vendar je vse, kar je mogoče o resničnosti vedeti in od nje doživeti, tisto, kar se pojavlja znotraj zavesti. Ni mogoče reči niti, da se nekaj nahaja onkraj zavesti, ne da bi to že bilo prisotno v njej. Zvoki in svetloba, ki prihajajo v sobo, v kateri pišem pričujoči prispevek, napotujejo na zunanji svet v óni meri, v kateri je on prisoten v zavesti. Enako je potrebno reči za sleherno predpostavljeno onstranstvo, prisotnost katerega kot taka nasprotuje njegovi pretenziji po tem, da bi se definiralo kot »onstranstvo«. Potemtakem reči, da se resničnost v svoji celovitosti – kot občestvenost obstoječega – pojavlja znotraj zavesti, pomeni, da *lógos*, jezik in govorica zmorejo dojemati in rekati samo tisto, kar je prisotno.²⁵ Prisotnost v etimološkem smislu (kot pri- + sotnost [sučnost])²⁶ – biti, nahajati

301

25 Čeprav je morda, kakor upamo, znotraj predstavljenega razmišljanja dovolj jasno, naj v izogib zapadanju v past solipsizma vendar poudarimo, da zavesti ne izenačujemo z umom ali raz-umom, ki ga »poseduje« individuum, kakor je to, npr., želel Descartes. Pogoj solipsizma je domnevanje, da je človek razločena misleča entiteta, kakršna je sposobna nad okolico izvrševati lastno voljo, se pravi, voljo do moči, zato je to preveč potencirano, ko je subjekt, razumljen na takšen način, postavljen za pogoj pojavnosti, kot je to pri Kantovem kopernikanskem obratu. Solipsizma in volje do moči ne more biti brez časa. Zavest, o kateri je govor tedaj, ko vera v čas pade, je bistveno drugačna od zavesti znotraj časa. Za več o tem prim. Kolić 2023.

26 »Tako tērminov *sučnost* in *suće*, ki sta bila ustvarjena v filozofskih spisih 10. stoletja

se pri bistvujočnosti – je ontološko bistvo vsega bistvujočega. Za-vest [Svi-jest] kot kraj, ki celovito vsebuje prisostvovanje [vsosti] sveta [svi-jeta], je edinstvena dimenzija, kakršna zedinja notranji in zunanji prostor.²⁷

Poglavitna argumenta, zaradi katerih tukaj trdimo, da čas lahko obstaja samo kot prepričanje, sta torej naslednja: bistvo prostora se izraža s pomočjo njegove lastnosti, da vsebuje izkustvo, zaradi česar mnenje o obstoju preteklega in prihodnjega časa, »lokacijo« katerih mislimo onkraj prisotnosti, postane kontradiktorno; če jezik dojamemo kot sredino in sredstvo filozofskega razpravljanja ter če sta mišljenje in jezik, *lógos*, možna samo kot pričevanje o tem, kar je, oziroma o tem, kar prisostvuje, tedaj mišljenje o obstoju onstranstva, kakršnega predpostavlja čas, ostaja neutemeljena trditev.

Toda: kljub tovrstni argumentaciji je mogoče ugovarjati, da naše neposredno izkustvo vendar kaže čas. Raziščimo in razmislimo, ali je to resnica, pri čemer imejmo v mislih, da je trditev, ki pravi, kako jezik lahko govori samo o tistem, kar je prisotno, potrebno razumeti na rigorozen način.

302 Pisanje pričujočih besed spremljajo večerni dež in zvoki urbanega življenja sredi centra Ljubljane. Poleg tega je prisoten tudi oblačen delovni dan s svojo specifično konfiguracijo. Prisotni so, nadalje, tudi načrti glede začenjajočega se konca tedna. Prepričanje o obstoju časa bi reklo: deževni večer je sedanost, oblačen delovni dan je preteklost, naznanjajoči se vikend je prihodnost; deževni večer je sledil oblačnemu deževnemu dnevu in prihaja pred vikendom. A: če fenomenološko premislimo vsebino (prostora) zavesti, znotraj katere se ti trije »trenutki« nahajajo, so vsi enako prisotni. Niti eden izmed njih nima nekakšne preteklosti, sedanje ali prihodnje lokacije. Sledil bi

ter se ohranjata in živita pri nas vse do danes (zahvaljujoč srednjeveškim hrvaškimi glagoljaškimi spisom), nikakor ne moreta nadomestiti ‚naša‘ ali ‚evropska‘ latinizma *esenca* in *entiteta*; *suće* je τὸ ὄν, *sućnost* je οὐσία.« (Knežević 1988, 166.)

27 Razlika med »notranjim miselnim, čustvenim in čutnim« ter »zunanjim« prostorom je še vedno formalnega značaja. Notranjost in zunanost sta namreč v tem primeru definirani glede na osebo. Vprašanje o tem, kakšna je povezava med osebo in zavestjo, ostaja odprto, kolikor je tudi »oseba« vsebovana v zavesti kakor sleherno drugo notranje, »miselno« in zunanje, »fizično« bitje. Pri odgovoru na to vprašanje se lahko pojavi tudi smisel, kakršnega oseba prejme tedaj, ko čas izgubi značaj, ki ga ima trenutno znotraj naše kulture, in ko je potemtakem to, kar je vsebovano znotraj zavesti, prepoznano kot celota.

lahko ugovor: samo sedanji deževni večer je konkretno prisoten, medtem ko sta preteklost in prihodnost prisotni zgolj »idealno«. Takšen ugovor predpostavlja, da preteklega dogodka ni več in je prisoten samo kot spomin ter, na drugi strani, da je prihodnji dogodek, ki ga še ni, prisoten samo s svojim napovedovanjem.

Ugovor je mogoče razjasniti s Severinovim dragocenim uvidom glede preteklosti. Spominjanje kot tako ni avtoreferencialno. Nanaša se na dogodek, ki se v skladu s tem reflektira v spominu. Kako naj bi se potemtakem spominjanje nanašalo na dogodek, če njega samega več ni? Vse, kar je o tako imenovani preteklosti mogoče vedeti, se nahaja v spominu. To pomeni, da na temelju vsebine spomina predpostavljamo, da se je nekaj od »preteklega« dogodka izgubilo (najsibo to ontološka kvaliteta ali kaj drugega). A to *nekaj* je prisotno in rečeno, zato ni izgubljeno, temveč stoji in bistvuje. Na drugi strani se je od Severinovega mišljenja, da spominjanje kaže »preteklost«, potrebno kritično distancirati. Če je spominjanje dogodek kot tak, potem znotraj mišljenja, da je najprej bil prihodnji, potem sedanji in naposled pretekli, najdemo McTaggartov paradoks: v trenutku, ko dogodek definiramo kot pretekli in obenem zatrdimo, da se, kakor je to pri Severino, nič od njega ni izgubilo, smo, najsibo kakorkoli, primorani reči, da je izgubil vsaj svojo sedanost (in, seveda, tudi prihodnost). Severinova tretja ontologija časa želi zadržati celokupnost dogodka. To ji ne more uspeti natanko zato, ker priznava čas.

Kronologija sveta, ki uravnava red preteklih dogodkov, slednje definira na absoluten način in jih razmešča znotraj neomajljivega redosleda. A kje je sploh »mesto« teh dogodkov? Ali je onkraj predstave zgodovinske linije (ali kroga, ali spirale), v katero jih začrtujemo, očitno, da je določen dogodek v neposrednem izkustvu oddaljen 2400 let? Vse, kar vemo in kar moremo vedeti o Platonu – najsibo to njegova filozofija, njegovo osebno življenje ali njegov fizični izgled –, se nahaja tukaj, znotraj prisotnosti. Znotraj prisotnosti se nahaja tudi prepričanje, da je živel med 5. in 4. stoletjem pr. n. št. Nikakršna zavest ali vest o njem se ne nahaja tam, kamor ga umešča kronologija, kajti: če bi to bilo tako, o njem v skladu z enako logiko ne bi bilo nobene za-vesti. Kolikor ima sleherni dogodek svoj *kraj* znotraj *zavestnega prostora*, glede na katerega ni mogoče predpostavljati nikakršnega onstranstva (saj bi to spet bil zavestni prostor), vsak poskus, da bi določen dogodek dojeli kot pretekli ali

prihodnji, prejšnji ali kasnejši, potemtakem dogajanje samo razmešča onkraj njegove možnosti – onkraj prisotnosti.²⁸

304 Strah pred nepredvidljivostjo, kakršnega v prepričanju, da čas obstaja, generira prihodnost, je vzrok krčevite potrebe po nenehnem predvidevanju in anticipiranju prihajajočega. S tem želimo prihodnosti dati zelena smisel in konfiguracijo, kakor ju določamo glede na naše predvidevanje. Vendar tisto, kar je pred-videno, ne more biti to, kar je videno v trenutku, ko se »prihodnost« pojavi, že zaradi tega ne, ker gre za dva različna dogodka. Anticipacija se vedno razlikuje od anticipiranega. Zato je potrebno reči, da se napovedovanje, kadar ga vodita strah in, v skladu z njim, volja do moči, nikdar ne more srečati z zaželenim rezultatom, kljub navideznim uspehom takšne zmožnosti. Kajti sleherna zaželena prihodnost v sebi skriva obljubo, da se bo z njeno realizacijo uresničila izvorna potreba človeka – potreba po prisotnosti. Uresničenje želje (ki se vedno projicira proti prihodnosti) obljublja prebivanje, vsaj kratko, sredi odsotnosti drugih želja in, torej, sredi neposrednega izkustva. Prebivanje znotraj prisotnosti, kakršne si »prebivalci časa« intimno želijo, a jo nenehoma zanemarjajo, zamegljuje okoliščina, da uresničenje zelenega ne zmore zaustaviti časa, vere vanj, temveč je natanko slednja tisto, kar človeka nadalje odtuja od prisotnosti in neposrednosti, s tem ko generira druga pričakovanja in projekcije glede prihodnosti.

Onkraj časa se načrtovanje nadaljuje, vendar na bistveno drugačen način. Ne usmerja dogajanja, temveč je dogodek sam óno, znotraj česar se načrtovanje kaže kot njegov del. Ker je struktura dogodka njegova prisotnost, indikacije, ki kažejo možen način razvijanja »prihajajočega«, ne aludirajo na neko onstranstvo, temveč na organiziranje neposrednega izkustva. Pomembno je poudariti, da ob odsotnosti predvidevanja ni več ne-predvidljivega in zato tudi ne strahu, kakršnega óno predpostavlja.

28 Ali ne bi vendar bilo mogoče reči, da tedaj prostor vsebuje čas, kakor je, denimo, pri tistem, kar Einsteinova posebna teorija relativnosti definira kot nekakšen kronotop, prostor-čas, kjer je čas četrta dimenzija prostora? Odgovor na to vprašanje ne more biti pritrdilen, če je prostor, kakor smo videli, izenačen z zavestjo, saj to pomeni, da onkraj zavestnega ni ničesar, niti prostora. Čas pa, kakor smo tudi videli, nujno predpostavlja onstranstvo. Ko se torej celovitost dogajanja nahaja znotraj zavesti, kronološki ali časovni pogled na svet izgubi svoj značaj in svoj smisel.

To nas pripelje do tistega, kar smo poimenovali prisotni um. Resnično razumevanje in pravi uvid, da čas, razen kot neutemeljena in kontradiktorna predpostavka, ne obstaja, povzročita sesutje mislečega uma in struktur, ki so z njim povezane. Takšno sesutje s seboj povleče tudi prepričanje, da je življenje nepojmljivo brez časa. Povzroči ga jasnina, da se razlog, zaradi katerega neposrednost ostaja neopažena, nahaja v njenem zasledovanju samem. Trojna narava časa poenostavlja, konceptualizira in fragmentira neposrednost, ki jo, v skladu s tem, raznoliki konstrukti mislečega uma lahko iščejo, a je nikdar ne morejo najti. Znotraj ne-posrednosti je prisotna celota, skriva se pred posrednostjo, tj. pred iskanjem, s tem, da že je – vsepovsod.

Sesutje mislečega uma in potemtakem tudi časa na površje prinaša prisotnost uma. »Prisotnost« tukaj pravzaprav pomeni, da se pozornost usmerja predvsem na neposrednost, ki je niti ni bilo in je niti ne bo, temveč je. To ni konec mišljenja, temveč začetek njegove druge kvalitativne narave, takšne, ki ni obremenjena s strahom in z eshatologijami. Prostor zavesti in zavest o prostoru, ob odsotnosti bega, odstranjujeta izkoreninjenost in brezdomovinskost, kakršni tako intenzivno označujeta današnjega človeka.

305

A potrebno je odkriti, kaj v resnici pomeni prebivati znotraj prostora, ko prenehamo biti »prebivalci časa«.

Prevedla Alenka Koželj

Bibliografija | Bibliography

Aristotel. 1988. *Fizika*. Prev. T. Ladan. Zagreb: Globus.

Attali, Jacques. 1992. *Povijest vremena*. Prev. D. Celebrini. Zagreb: August Cesarec.

Augustin, Sv. Aurelije [Avguštin, Avrelij]. 1973. *Ispovijesti*. Prev. S. Hosu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Barbarić, Damir. 1995. *Grčka filozofija*. Prev. D. Barbarić et al. Zagreb: Školska knjiga, Zagreb 1995.

Bednarik, Jan. 2000. »Premišljevanje o zgodovinskem smislu evropskosti pri E. Severinu.« *Phainomena* 9 (31-32): 303–315.

Bentam, Džeremi [Bentham, Jeremy]. 2014. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Prev. U. Tomić. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Butterfield, Jeremy. 1984. »Seeing the Present.« *Mind* 93 (370): 161–176.

Cassirer, Ernst. 1964. *La filosofia delle forme simboliche. Vol. II: Il pensiero mitico*. Prev. E. Arnaud. Firenze: »La nuova Italia« Editrice.

Diels, Hermann. 1983. *Predsokratovci. Fragmenti*. Prev. B. Bošnjak et al. Zagreb: Naprijed.

Harries, Karsten. 1982. »Building and the Terror of Time.« *Perspecta. The Yale Architectural Journal* 19: 58–69.

Husserl, Edmund. 2001. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Milano: Franco Angeli.

Kant, Immanuel. 1984. *Kritika čistoga uma*. Prev. V. D. Sonnenfeld. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske.

Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Kolić, Jonel. 2021. »Onkraj nihilizma: otvoreno polje vječnosti.« *Tvrđa* 2021 (1-2): 255–264.

---. 2023. »Misleći um vremena.« *Tvrđa* 2023 (1-2): 174–181.

Kopić, Mario. 2019. »Na putu prema ništini.« *Tvrđa* 2019 (1-2): 112–123.

Likar, Darko, Aleksander S. Ostan, Andrej Pleterski, Janko Rožič in Benjamin Štular. 2008. *Sporočila prostora*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

McTaggart, John M. E. 1908. »The Unreality of Time.« *Mind. New Series* 17 (68): 457–474.

Paić, Žarko. 2006. *Slika bez svijeta*. Zagreb: Litteris.

---. 2021. *Nihilizam i suvremenost*. Zagreb: Litteris.

Philippson, Paula. 1949. »Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos.« *Rivista di Storia della Filosofia* IV (2): 81–97.

Pongratz-Leisten, Beate. 1994. *Ina šulmi irub. Die Kulttopographie und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* Mainz: Philipp von Zabern.

Pöppel, Ernst. 1994. »Temporal Mechanisms in Perception.« *International Review of Neurobiology* 37: 185–202.

Sachdeva, Gautam. 2008. *Pointers form Ramesh Balsekar*. Mumbai: Yogi Impressions.

- Severino, Emanuele. 1978. *Gli abitatori del tempo*. Rim: Armando Editore.
- . 1980. *Destino della necessità*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 1989. *La filosofia futura*. Milano: Rizzoli.
- . 2001. *La Gloria*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2005. *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2007. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi Edizioni.
- . 2010. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Starčević, Goran. 2014. *Bijeg i pobuna*. Zagreb: Litteris.
- Storoni Piazza, Anna Marina. 2008. *»Il tempo è un fanciullo che gioca«*.
Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci. Rim: Viella.
- Vedaldi, Armando. 1960. *Dire il tempo*. Torino: Taylor.

REPORT | POROČILO

UDC: 801.73

Jordan Huston

THE ART OF LINGERING HOSPITABLY A REPORT

During June 2023, I was privileged to attend the International Symposium in Hermeneutic Philosophy titled *On Beauty: The Utopia of Imagination, Here and Now?* in Ljubljana, Slovenia. The symposium was organized by the collaborative efforts of an international cohort, including Prof. Dr. Ramsey Eric Ramsey (Barrett, The Honors College at Arizona State University, USA), Dr. Andrej Božič (Institute Nova Revija for the Humanities, Slovenia), Prof. Dr. Dean Komel (Faculty of Arts at University of Ljubljana and Institute Nova Revija for the Humanities, Slovenia), Tomaž Zalaznik (Institute Nova Revija for the Humanities, Slovenia), and Janko Rožič (KUD Sestava, Slovenia).¹

The meeting featured students, scholars, and intellectually-inclined professionals from a range of disciplines including philosophy, architecture,

¹ The program of the symposium as well as the video of the lectures delivered on its final day are freely accessible on the website and the YouTube channel of the Institute Nova Revija for the Humanities (https://www.youtube.com/watch?v=cYf_qH9Jshk).

environmental studies, psychology, literary studies, and social work. Each aspect of this meeting, including the setting, project themes, conference structure, and planned activities, materialized the values of academic integrity, hospitality, international coordination, intellectual development, and friendship. While there is much to be said about this unique experience, its essence can be distilled into its value for homebuilding, education, and hospitality.

Homebuilding and intellectual exchange

310 In a world malaised by the saturation of technology as a mediator and utility as an idol, questions of utopia are often met with snickers and rolling eyes. It is associated, at best, with genres of philosophically-inclined literature that are amusing to study for their historical value. This symposium leveled such ideas and re-affirmed utopia and beauty as concepts, for which society has a greater need, here and now, more than ever. Opening remarks by our distinguished organizers chartered a course on the question of beauty and utopia's relevance to our contemporary moment. How does utopia simultaneously disclose the dire nature of our present world, while revealing the status quo as impotent and impermanent—a facade of finality that relies so heavily on the branding efforts of Western propaganda machines?

The projects of the symposium's 16 presenters seemed to fall along a handful of different tracts. Works by Elise Poll, Adam J. Goldsmith, and myself disputed traditional notions of utopia merely as an unattainable destination. Ms. Poll's essay argues that utopian literature erupts into our consciousness, disavowing what is held to be possible by narrow, technocratic discourses, and encourages the kind of creativity that is necessary to handle the day's challenges. Mr. Goldsmith's work complements Ms. Poll's elegantly. He surmises that these eruptions into conventional thought lead to more refined faculty of judgment for political organizers with supplementary evidence of his own experience in organizing a prominent graduate student union in Chicago comprised of over 2000 members. I argued that, far from being purely unattainable, the utopian also finds its way into our present, lived experiences, as a radiant glimmer towards a possible (actualizable) future, one that is never grasped, but can still be touched. The salient connection between our work is the recognition that

utopian content has the power to inform and expand our present by putting us in contact with the heralds of a brighter future.

Following this initial, theoretically focused panel, the tone of the conference shifted towards applications of utopian theory to various disciplines. Jared Rusnak spoke to the importance of utopian works in education as a necessary rite of passage for those who are trying to address the world's most pressing environmental concerns. These were echoed by fellow Barrett alum, Hailey Gilles, who argued for a utopian overhaul of the U.S. justice system and its prioritization of punishment over rehabilitation. She suggests a turn towards "laugh-tivism" (a portmanteau of laughter and activism) as a means, through which to engineer social reform. At the heart of this tactic, is the recognition of humor's ability to simultaneously challenge power (regarded as such already in the early philosophical tradition through Diogenes of Sinope, for example) and foster new connections among a socially isolated populace. Both thinkers call for play to inform politics and to prefigure policy as such.

Zmago Švajncer Vrečko spoke to the applications that studies of beauty and utopia have in clinical therapeutic practice. One keen insight from Mr. Vrečko's work is the damaged relationship to beauty that frequently is found in his working with the survivors of cults and spiritually abusive practices. His conceptualization echoes and amplifies the work of several established hermeneuticians who have understood the faculties of imagination, play, and sensorial-aesthetic engagement with the world as an ontological feature of being-human. His clinical explorations reminded this writer of the erudite notion that it is poetry and aesthetic dwelling (rather than prose and rote explication) that offer a path to spiritual renewal.

Jonel Kolić and Janko Rožič, pupil and professor, composed a complementary set of essays arguing for a re-envisioning of the Heideggerian notion of space as defined by human concerns, projections, and opportunities. Indeed, Mr. Rožič is one of the main creative directors of the hermeneutic appropriation of the prison that was once housed in Hostel Celica's walls. Their shared endeavors as professional architects are defined by this specific vision: to reclaim the foci of our dwelling spaces as the invigoration of human-being, rather than their current status as ergonomic apparatuses for the promotion of modern capitalist productive practices.

The final day of the conference was reserved for those whose work carried us through the final loop of the hermeneutic circle: the return to fresh ground where new thoughts find the chance to blossom. Andrej Božič and Alenka Koželj's essays discussed the hermeneutics of poetry both as historical artifacts, which teach us of the future, and poetic objects, which transform the understanding. Dr. Božič focused on Paul Celan's poetics of u-topia, in which the topos is conceived as the interplay between the physical notion of space and its status as a wellspring of meaning, through which identities, histories, nationalities, and cultures are both generated and re-made. He explores the dialectic between topos (as the space of being-human) and u-topos as the unarticulated future, which might alleviate the wounds and reminiscences of a harrowing past. Dr. Koželj's essay turned to the poetry of Hildegard of Bingen's notion of beauty within the Holy Spirit of the Christian faith. From different vantage points, these essays celebrated beauty as an engine for transformation, as something which reroutes us to the state of playful exploration that is rooted so deeply in our being-within-a-world.

312 The two closing contributors were from the Barrett faculty at Arizona State University, USA. Diane Gruber's essay brought attention to the proposed hermeneutic shift at the heart of David Graber and David Wengrow's ambitious text, *The Dawn of Everything*. One of its seminal moves is to call in question the popular liberal notion of inequality as a rigidly shaped feature of all societies that is best leveled through the existence of unregulated market economies. This historical practice has been elevated to the status of a metaphysical truth for many modern scholars. However, if such a challenge can be raised towards the place inequality holds in our society, Dr. Gruber ponders, how then must our own sense of helplessness in the face of systems-level catastrophes be altered to disclose our own nature as existentially free actors in a modern world?

Finally, Ramsey Eric Ramsey closed our meeting with an eye towards a new beginning. He remarked kindly and genuinely on the gathering of the minds that had taken place in Ljubljana. The temptation of modernity is the reduction of life to a series of formulas, methods, and transactions. Beauty by its very nature is the opposite: it calls us towards play, spontaneity, and the sense of meaning and purpose that is generated through human connection with one

another and our environment. Beauty's current status, as an instrument for amplifying monetary value, has become a symbol of humanity's current state as having fallen far from grace. By exploring beauty in its own right as a mistaken feature of our world, he argues, we can then become re-oriented towards ontological dwelling.

The Slovenian symposium: an educational topos

The International Symposium in Hermeneutic Philosophy aligned itself wonderfully with the *raison d'être* of its hosts. Over the course of a week, participants were provided space to interact within the beautiful walls of the Hostel Celica—a former communist-era prison since repurposed as affordable accommodations for international travelers in a setting that prizes environmentally sustainable practices, friendly and purposive interaction between guests, and the courageous reimagining of the future of urban dwelling.

Rather than conceal history, Hostel Celica's project is a sophisticated interpretive response to world events that shaped its home. It daringly offers a paradigm, through which human beings might work to tackle questions of historical memory that we, as a species, have been demonstrably inept at doing. Moreover, as a Westerner whose country is embroiled in a genus of politics that cares little for the truth of its own history, the stewardship of its natural resources, or the spirit of its people, I found myself nestled between awe and humility at the innovate projects of our Slovenian hosts. Drawing on the efforts of an international team, this project negotiates themes of cultural legacy, the complicated pain wrought by war, imperialism, and gentrification, along with the duty of future generations to both preserve traditions while still forging new paths in response to the questions of the day, such as environmental change.

Each prison cell has been re-imagined as a hospitable space for travelers that incorporates cultural elements of its former inmates by contemporary artists of the same origin. One notable room features work from a Russian artist, Maksim Isaev, that includes a breathtaking mural. This mural depicts a scene, which recalls the agony of imprisonment by incorporating scratches

on the wall, representing the countdown to an inmate's release. These are accompanied by a soothing blue acrylic paint and aquatic imagery—an homage to the freedom that was to come, and that we, as members of the future, should hold dear. The only room that has been left untouched is the cellar, which once housed the solitary confinement cells. Celica has no interest in erasing the fact that its grounds once acted as a place for practicing horrific acts of human debasement. At the same time, it is not Celica's goal to inspire survivor's guilt within its visitors. These traumatic memories are present in the form of independent or guided tours without necessarily being at the forefront of their activities.

314 Consequently, Hostel Celica succeeds in deriving motivation from memory. Each of its spaces is stunning, unique, and highly functional. The integration of historical memory serves to encourage participation in what would be, for many, a radical alteration in one's usual lifestyle. Individual rooms remain and are suitable for individual purposes (sleep, storing small luggage, personal reflection, or hosting another guest), and not much else. The bulk of the facility is devoted to engaging its residents with history and politics through the presence of art, intellectual conversation, communal eating spaces, and (almost daily) events and activities. *Their project is clear: interact with each other to be cultivated by one another.*

Hospitality as dwelling-with

It has been my great fortune as a Barrett alum to attend many similar events and conferences. The symposium provided a unique environment for its attendees, one I have rarely experienced in other academic events. More importantly, the symposium's model harkens towards a fresh paradigm for public intellectualism. The beauty of the academy is its ability to provide junctures for new forms of thought to blossom, and to do so with a kind of rigor that demands our intellectual horizons as a community to stretch. A short visit into its history, which traces its roots in the Socratic-Platonic tradition and method, can confirm this.

With this tradition in mind, the stereotype of the academy as an "ivory tower" is not only a reductive illusion, but an inaccurate one. Plato's academy was an ivory tower, only insofar as it was a space reserved for learned minds to

expand their understanding through interaction with others *and, thus, be able to bring this understanding back into the world of their concerns*. The academy is a symbol for intellectual discourse as an inextricable element of what it means to be-human-within-the-world. The summer symposium honored this tradition impeccably. From the onset, our Slovenian hosts were master provisioners of hospitality. They provided lodging and food, classrooms and artistic spaces, cultural and intellectual exchange. Undergraduate students were welcomed into conversation with graduate students, tenured professors, and established professionals. While collegiate degrees or certificates might have a hierarchical effect in many areas of life, that sentiment did not continue within the symposium. The horizon of social relations was flattened—each member of the symposium was viewed on a shared principle: we are all lovers of wisdom and we welcome the Other’s contribution. Several individuals remarked on our host’s warm reception and prioritization of rigorous (but accessible) intellectual engagement.

Our cohort’s activities stretched far beyond the preparation of traditional academic materials (papers, presentations, and publications). We attended a sublime showing of Rembrandt’s drawings at the National Gallery of Slovenia. One of our hosts, Janko Rožič, was kind enough to provide symposium attendees with a walking architectural tour of Ljubljana. He attended to several elements of the city’s history: architectural styles, city planning decisions (especially the prioritization of communal spaces), the role of major historical events in the decision-making process, and more. Finally, and perhaps most importantly, he shared the kinds of projects that modern European architects were using to retain the “soul of their cities.” That is, how are architects and urban planners able to continue developing urban spaces in a manner that respects the human need for dwelling-with alongside the challenges of the modern market-focused society.

In truth, the Slovenian symposium marked itself as a vibrant edition of an academic topos. It was a beautiful reminder of the academy’s essential role in the modern world and a hint at the contributions it will continue to disclose to us in the future. This gathering left myself and many others thankful for the labor that brought us together and energized at the thought of what future collaborations will offer us.

IN MEMORIAM

UDC: 1 von Herrmann F.-W.

Dean Komel

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

(8. OKTOBER 1934–2. AVGUST 2022)

Friedrich-Wilhelm von Herrmann je filozofski javnosti poznan predvsem kot dolgoletni urednik Heideggrove *Gesamtausgabe* in avtor številnih interpretacij k njegovi filozofiji, s katerimi je pospremil svoje izdajateljsko delo. Von Herrmann je leta 1961 doktoriral pri Eugenu Finku z delom *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, leta 1970 pa je predložil še habilitacijsko delo *Phänomenologische Untersuchungen zur Temporalität des Seinsverständnisses*. Med letoma 1962 in 1971 je bil Finkov, nato pa med letoma 1972 in 1976 še Heideggrov zasebni asistent. Od leta 1979 do upokojitve v letu 1999 je deloval kot profesor filozofije na univerzi v Freiburgu.¹

V zvezi z njegovim obsežnim interpretacijskim opusom, posvečenem misli Martina Heideggra, so se večkrat porajali očitki, da gre zgolj za komentiranje določene filozofske avtoritete. Vendar vsakdo, ki se je vsaj nekoliko preizkusil

¹ Ob njegovi upokojitvi je izšel tudi slavnostni zbornik *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin 1999, ki ga je uredila Paola-Ludovika Coriando.

v imanentni filozofski interpretaciji, dobro ve, kaj pomeni »zgolj komentirati« kakšnega filozofa ali filozofsko delo. Pomeni namreč: *sprostiti obzorje misli*, ki v zapisanem stoji izrečena ali neizrečena, izrecna ali neizrecna. To je bilo, ne toliko »postopanje«, kolikor »stopanje«, ki v osnovi zaznamuje tudi večdesetletna Heideggrova univerzitetna predavanja. Iz tako sproščene obzorja se odpre *miselno polje* določenega filozofema, skozi katero se zariše *pot* premisleka. V nasprotnem tvegamo, da obtičimo v izmislekih.

Za primer lahko navedemo von Herrmannovo zgodnje delo *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“* (1974). Seveda je na splošno poznano, da Heidegger v *Biti in času* na mesto subjekta postavi *Dasein*. Vendar se znajdemo v dokajšnji zagati, če poskušamo fenomenološko predočiti in hermenevtično predložiti sam način, kako ta premena subjekta v tujbit nastopi, kako naj k njej pristopamo in kako naj jo – seveda, če naj jo – zastopamo. So izrazi, kakršni so »premena«, »premestitev«, »nadomestitev« itn., sploh primerni za opis tega, kar se vpisuje v razliko *postavljanja* subjekta in snovanja tu-bit?

318 Von Herrmann je v tem pogledu prispeval gotovo eno izmed najdoslednejših karakterizacij prehoda od fundamentalne ontologije v bitno-zgodovinsko misel – oboje spada v okret (*Kehre*) – pri Heideggru, in sicer na podlagi ekspozicije triade *Geworfenheit – Entwurf – Wurf des Seins* v delih *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens* (1990), Heideggers „*Grundprobleme der Phänomenologie*“. Zur „*Zweiten Hälfte*“ von „*Sein und Zeit*“ (1991) in *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“* (1994).² Podobno so relevantna tudi njegova dela, v katerih začrtuje razliko med Husserlovo transcendentalno in Heideggrovo hermenevtično fenomenologijo *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (2000) in *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I–III* (1987, 2005, 2008), a tudi njegove študije k Avguštinu, Descartesu in Leibnizu.

2 Prim. tudi: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, »Hermenevtika in pojmovnost v bitnozgodovinskem mišljenju«, *Phainomena* 13 (49-50; 2004), str. 251–261; gre za besedilo s skupnega seminarja, ki ga je organiziral italijanski prevajalec *Biti in časa* Alfredo Marini leta 2004 na Univerzi v Milanu. Celotna von Herrmannova bibliografija je dostopna na: <https://www.ub.uni-freiburg.de/recherche/personenportale/friedrich-wilhelm-von-herrmann/>.

IN MEMORIAM

UDC: 1 Vattimo G.

Mario Kopic

GIANNI VATTIMO

(4. JANUAR 1936–19. SEPTEMBER 2023)

19. septembra je po mukotrpnem boju s Parkinsonovo boleznijo ugasnilo življenje Giannija Vattima, filozofa, ki je bistveno zaznamoval italijansko filozofsko krajino druge polovice 20. stoletja.

Rodil se je v Torinu 4. januarja 1936. Tam je med letoma 1954 in 1959 študiral filozofijo in literarne vede pri Luigiju Pareysonu. V Heidelbergu je v letih 1962–1964 kot štipendist Fundacije Alexandra von Humboldta študiral pri Hansu-Georgu Gadamerju in Karlu Löwithu. Od leta 1964 do leta 1982 je bil na Univerzi v Torinu profesor estetike, potem pa profesor teoretične filozofije. Bil je tudi gostujoči profesor na raznih univerzah v Evropi, ZDA in Latinski Ameriki. Bil je urednik in član znanstvenih odborov cele vrste italijanskih in tujih revij. Zelo je bil aktiven tudi kot komentator sodobnih italijanskih in mednarodnih kulturnih, političnih in širših družbenih dogodkov v vrsti italijanskih dnevnikov. Nekajkrat je bil tudi poklicni politik, poslanec v Evropskem parlamentu ...

Številne njegove knjige in krajša dela so prevedeni v tuje jezike: slovi kot eden izmed najbolj prevajanih in v svetu najbolj poznanih italijanskih filozofov.

Prevajal je tudi sam, denimo, poglavitno Gadamerjevo delo *Resnica in metoda* in tudi nekatera krajša Heideggrova dela.

Vattimova misel je postala splošno znana pod enotnim imenom *il pensiero debole*, šibka misel, oziroma *filosofia del declino*, filozofija zatona, ki je – in to ne samo v Italiji – v zadnjih desetletjih veljala za eno izmed najplodnejših in najvplivnejših krilatic sicer precej difuzne misli t. i. postmoderne.

V neprestanem dialogu s Heideggrovo, po mnogočem merodajno interpretacijo Nietzscheja je Vattimo uspel s pomočjo produktivnega privzivanja temeljnih uvidov in postavk samega Nietzscheja izgraditi originalno, sebi lastno filozofsko pozicijo in iz profesorja filozofije postati – filozof.

320 Bistvo interpretativne izgradnje Vattimovega lastnega stališča je predvsem značilno vrednotenje tega, kar je Nietzsche poimenoval *nihilizem*. Vattimo si je prizadeval iz Nietzschejeve opredelitve nihilizma izključiti sleherno sled »pesimizma«, saj je tega proglasil za podobnega poslednjim preostankom klasične metafizične težnje po tistem absolutnem, težnje, ki je deloma prisotna še pri Nietzscheju samem. Namesto tega v središče tolmačenja Nietzscheja, zatem pa tudi lastnega, na njem temelječega mišljenja, postavlja videz, igro in masko. Nietzschejev pojem dionizičnega Vattimo pri tem interpretira v smeri zavestnega in namernega »slabljenja« misli oziroma opustitve trdnosti, zanesljivosti, enoznačnosti jezika in mišljenja, tega, kar poimenuje ontološka obremenitev (*spessore ontologico*).

Tako kot je lastno stališče zasnoval na svojstveni interpretaciji Nietzscheja, je tudi v primeru Heideggrova Vattimo do lastnega nauka o »šibki misli« prišel s pomočjo pomembnih revizij ali opuščanj nekaterih od osnovnih postulatov tega drugega pomembnega misleca, čigar delo ga je neprestano spodbujalo. Čeprav je svoj prispevek k premišljevanju eminentno postmoderne teme *razlike* eksplicitno zasnoval na Heideggrovi misli ontološke razlike, se je Vattimo v njenem konkretnem razvoju, bolj kakor je očitno na prvi pogled, naslanjal tudi na francoske postmoderne mislece razlike od Deleuza do Derridaja. V Vattimov ogromni dolg Gadamerju nikoli nihče ni podvomil. Skratka, Nietzsche je pri Vattimu raztolmačen z eliminacijo nauka o nadčloveku in razumljen, ne kot tisti, ki metafiziko končuje, temveč kot tisti, ki jo preboleva, pri čemer nihilizem ni oblika preobrata metafizike, temveč oblika njenega prebolevanja (*rimettersi, Verwindung*). Heidegger pa je pri Vattimu raztolmačen z odstranitvijo njegove

vztrajne misli o drugem začetku (kar je po Vattimovem mnenju privedlo zgolj do mysticizma); namesto tega je poudarek na »nihilističnem« Heideggro, filozofu, odprtem za različnost, torej filozofu, ki je k samemu sebi prispel šele s svojo hermenevitično dediščino.

Nihilizem, prebolevanje metafizike kot opustitev samega temeljnega modela in zakona prevladovanja (*superamento, Überwindung*) kot takega, oslABLJENA ontologija v obliki hermenevtike, odprte za pozitivno izkustvo medija in nove, bistveno medijsko posredovane komunikativne skupnosti, v kateri ni ostre razlike med tistim resničnim oziroma realnim ter tistim prividnim in iluzornim, so Vattima na koncu privedli tudi do novega izkustva *religije* natanko v smislu oslABLJENEGA krščanstva (*cristianesimo indebolito*). Zadnja etapa njegove misli je bila v glavnem posvečena artikulaciji slednjega.

V časih, ko govorimo o »povratku« filozofije v središče javnega prostora, je Vattimovo delo bilo in ostalo vzoren primer sloga, jasnosti in dostopnosti. Interpretiranje sveta je zanj bilo že tudi njegovo spreminjanje. Interpretiranje ne zrcali »objektivne resnice« zunanega sveta na nepopoln in spremenljiv način. Interpretacija je, kakor je učil že Aristotel, nasprotno, odpiranje, v katerem se resnica konstituira s tem, da se artikulira. Sleherna interpretacija je doprinos k skupni resnici. Hermenevtika za Vattima tako privzame odprto demokratično vrednost. Kajti totalitarizem se ukorenini tam, kjer bi se ena interpretacija želela učvrstiti kot resnica. Zato je potrebno biti sumničav pri vsakem, ki trdi, da jo poseduje. Na drugi strani Vattimo neprestano poudarja tudi potrebo po mišljenju, sposobnem prevzemanja odgovornosti za razpad močnih, trdnih načel in struktur. Tudi v svojim zadnjih delih nas Vattimo nagovarja: emancipacije ne more biti brez interpretacije, kar pomeni, da sleherna interpretacija s sabo vedno prinaša osvobajajoči, emancipacijski nabo. In tako sugerira: »Doslej so filozofi verjeli, da opisujejo svet, zdaj je prišel čas, da ga interpretiramo ...«. Čeprav ne išče »pozicije suverenosti«, še najmanj v politični praksi, je hermenevtika tudi emancipacija, ker pripoveduje o epohi, ki ve, da je neizbežno kontingentna oziroma globoko zgodovinska. Vattimo je na Heideggrovi sledi v bistvu sledil zgodovini dolgega slovesa od Bistvovanja [Bivstvovanja; Biti] (*essere, das Sein*), ki lahko ostane samo v spominjanju (*Andenken*). Tako hermenevtika kroži v okolici Bistvovanja (*Essere e dintorni, Bistvovanje in okolica* je naslov njegove zadnje knjige).

Po objavi Heideggrovih *Črnih zvezkov* je Vattimo, zdaj že načetega zdravja, vložil velik trud v »rešitev« Heideggra. Kako? Enostavno, iz njega je naredil »krščanskega teologa«. Kajti reši nas lahko samo Bog. In pot do odrešitve bi lahko bila pot pavlinskega krščanstva. Vattimo emancipacijo tako raztolmači z religijskim ključem. To je podkrepil tudi s svojimi političnimi opredelitvami, ki so in bodo ostale več kot vprašljive. S salto v metafiziko je njegova šibka misel (*pensiero debole*) na koncu postala misel šibkih (*pensiero dei deboli*), reificirana kategorija, kljub temu da šibkost napotuje na odnos – nekdo je vedno šibek v primerjavi z nekom drugim, vendar šibki nimajo vselej prav.

322 Vattimove Sirakuze se bodo na koncu imenovala Caracas, če ne celo Teheran. Na eni strani so se nizale Vattimove odkrite pohvale Chávezu, svetlemu primeru socializma, na drugi strani hvaležnost Ahmadinedžadju ter tudi obsodba Izraela: »Izrael je najhujša škoda, ki sta jo ustvarila Hitlerjeva politika in holokavst.« Vattimov antisionizem – to je potrebno jasno povedati – se je hranil s starim markionskim antijudovstvom, ki ga je Cerkev že nekajkrat obsodila, in se napajal s teologijo substitucije – z odstranjevanjem stare zaveza naj bi bil omogočen triumf duha –, ki je v teku zgodovine povzročila že mnogokratno, tudi najhujšo škodo.

Hermenevtiko je na koncu svoje filozofske in življenjske poti Vattimo žrtvoval na oltarju katolištva, kakršno želi izbrisati hebrejski mesijanizem. Z drugimi besedami, hermenevtiki se je naposled izneveril v imenu trdnih stališč, stališč, ki imajo kategorična in aksiomatska obeležja. V prihodnosti se bomo morda morali vprašati, kako po reševanju Heideggra rešiti tudi Gianniya Vattima, tega velikega ter osebno izjemno milega in prijetnega filozofa, ki nas je zapustil in ki ga že danes močno pogrešamo.

Prevedla Alenka Koželj

IN MEMORIAM

UDC: 1 Held K.

Dean Komel

KLAUS HELD

(1. FEBRUAR 1936–6. DECEMBER 2023)

Klaus Held velja za očeta »wuppertalske fenomenologije«. Leta 2002 sta »Wuppertalčana« Heinrich Hüni in Peter Trawny izdala slavnostni zbornik ob Heldovi petinšestdesetletnici s presenetljivo široko ter raznoliko udeležbo filozofov in filozofinj.¹ Verjetno ni pretirana ugotovitev, da je Held kot univerzitetni učitelj in filozofski premišljevalec pripeljal *fenomenološki svet* v Wuppertal. Da ga pri tem niso usmerjale zgolj številne akademske zadolžitve, ki jih tu sicer ne bomo posebej podajali, marveč predvsem notranji dolg filozofskega pogovora, lahko potrdi vsak, ki je prisostvoval »delu na fenomenih« v okviru njegovih dolgih seminarjev, pospremljenih s še daljšimi pogovori, včasih pa tudi prijateljskimi prepiri med udeleženci v nedoločni dalji. Wuppertalsko srečevanje in sporazumevanje v fenomenologiji je pod Heldovim mentorstvom zares odpiralo svet, kakor biva med nami in v celoti.

¹ Heinrich Hüni in Peter Trawny (ur.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

Vsekakor je ob tem tudi relevantno poudariti, da je bilo *fenomenološko odstrtje svetnosti sveta* poglavitna zadeva Heldove misli, ki jo je priobčil v vrsti, pravzaprav kar izvrstnosti knjižnih, revijalnih in zborniških prispevkov.² A predvsem je na vztrajen in filozofsko ploden način pokazal na *fenomenološki preboj glede odstiranja svetnosti in svetovnosti sveta* v kontekstu celotnega filozofskega izročila, ki ga je sam odlično poznal. To ne izpričuje samo njegov »poznavalsko« navdahnjeni filozofski vodič po deželah Sredozemlja *Treffpunkt Platon*, ki je bil tudi preveden v več jezikov, marveč zlasti kontinuirane analize antične filozofije od obsežne študije *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft: Eine phänomenologische Besinnung* (1980) do nazadnje izdane knjige *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung* (2022). Podnaslova nazorno kažeta, da Held študija antičnega filozofskega izročila ni navezoval zgolj na kritično-zgodovinske in filološke vidike, marveč je bil njegov osrednji namen, da na podlagi imanentne hermenevtične interpretacije razjasni ključna fenomenološka pojmovanja, kot so *Lebenswelt*, *epoché*, zavest, bit, horizont, intencionalnost, razpoloženje, etos itn. Po drugi plati se mu je s tem hkrati ponudila priložnost, da poglobi fenomenološko razumevanje tako *naravnega* kakor tudi *političnega* pojmovanja sveta, tj. dajanja *physis* in podajanja *nomosa*, ki ju kot svet ne izpolnjuje samo horizontalnost. Tukaj naj navedemo zgolj knjižni deli *Phänomenologie der politischen Welt* (2010) in *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt* (2012). Morda bi k temu pridali še različnost *umetniških*, *kulturnih*³ in *religioznih svetov*;

2 Glej Klaus Held – *Schriftenverzeichnis* (Stand Wintersemester 2018/19); datoteka je dostopna na: https://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Held/Schriftenverzeichnis_November_2018.pdf. Prim. tudi *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 15 Issue 3, 2007 – *Special Issue for Klaus Held: Reflections on Time, Mood, and Phenomenological Method* (ur. Tanja Staehler). Sistematični prikaz Heldovega filozofskega dela bi poleg knjižnih del gotovo moral nujno upoštevati tudi vse druge objave. Številni knjižni prevodi v različne jezike so urejeni kot zbirke samostojno objavljenih prispevkov, to velja tudi za izbor, ki je izšel v slovenščini: Klaus Held: *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija, 1998.

3 Prim. Klaus Held, »Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Natur und Kultur«, *Phainomena* 26 (100-101; 2017), str. 5–20.

slednjega je Held med drugim obravnaval v delu *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft* (2018).

Znotraj Heldovih politično- in kulturno-filozofskih premišljevanj nedvomno pripada posebno mesto njegovim spisom o *evropskem življenjskem svetu*, ki so postali dodatno aktualni po padcu berlinskega zidu in s širitvijo Evropske unije. Nedavno izdani knjižni deli *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie* (2013) in *Zeitgemäße Betrachtungen* (2017) vključujeta tudi predelana predhodno objavljena besedila, ki jih obeležujejo naslovi, kakršni so: »Husserlova teza o evropeizaciji človeštva« (1989), »Evropa in medkulturno sporazumevanje« (1993) in »Razkritje sveta pri Grkih kot izvor Evrope« (1998), v katerih sem sam našel vodila za razvitje hermenevtike interkulturalnosti, ki jo je Held sicer skušal zasnovati ob Heideggrovem pojmovanju temeljnih razpoloženj. Natanko ukvarjanje s fenomenologijo razpoloženj je pri Heldu vzbudilo zanimanje za kitajski in japonski življenjski svet. Njegovo intenzivno sodelovanje s tamkajšnjimi filozofi, ki so fenomenologijo sveta uspeli povezati z vzhodnimi miselnimi tradicijami, je ponudilo nove priložnosti fenomenološke filozofije v globalnem kontekstu, ki ni zgolj informacijsko podan in ekonomsko uniformiran, pač pa še išče svojo formo. Hkrati tudi to, kar je fenomenološko poimenovano kot »življenjski svet« ali »bit-v-svetu«, ni kakšna formula, saj je treba vnaprej vzeti v zakup, da svetnost sveta formira različnost svetov. Svet spregovarja – kolikor spregovarja – vselej različno.

Klaus Held si je kot učenec Ludwiga Landgrebeja na Univerzi v Kölnu, kjer se nahaja tudi del Husserlovega arhiva, svojo akademsko pot utrl s poglobljeno študijo *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* iz leta 1966. Podani vpogledi v transcendentalno fenomenologijo presegajo številne današnje interpretativne poskuse v tej, a tudi v nasprotni smeri, recimo, realistični ali kognitivistični. Ludwig Landgrebe je skupaj z Eugenom Finkom, Janom Patočko, Emmanuelom Levinasom in še nekaterimi drugimi imel v drugi polovici tridesetih let prejšnjega stoletja možnost, da se temeljito uvede tako v Husserlovo kot Heideggrovo izvrševanje fenomenološkega načina filozofiranja. Če prvega vzamemo kot teoretika zavesti, drugega pa kot misleca biti, je to veliko premalo, saj se kot prvenstveno ponuja polje fenomenologije

sveta – horizont svetnosti sveta, ki se odstira onstran ali tostran problematike zavesti ali biti, namreč v tisti sredini, po kateri fenomen v fenomenološkem smislu ni nič drugega kot odlikovani način srečevanja nečesa. Tega srečevanja se je treba učiti in naučiti, hkrati pa ostaja skrivnost. Klaus Held se je obenem lahko opiral tudi na sprotne izdaje Husserlovih in Heideggerovih del v okvirih *Husserliane* in *Gesamtausgabe*, ki so dodobra zaokrenile tok, ne samo recepcije, pač pa tudi same koncepcije fenomenološke filozofije. Vsekakor je Heldova velika zasluga, da je v vsej potrebni odprtosti načrtno premisleka glede možnosti odstiranja tega, kar se kaže in daje v mejah svojega kazanja ter dajanja, tega, kar z eno besedo imenujemo *svet*.

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and book reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the editorial office, the secretary of the editorial board, or the editor-in-chief.

The journal is published quarterly, usually in two issues. The tentative deadlines for the submission of manuscripts are: March 31, for the June issue; August 31, for the November issue.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission, the contributions are initially evaluated by the editorial office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the editor-in-chief or the editorial board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication, the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

328 The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt. font size; 1.5 pt. spacing (footnotes—in 10 pt. font size—should, however, be single spaced); 0 pt. spacing before and after paragraphs; 2.5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1.25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1.25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without

quotation marks, 10 pt. font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

329

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the editor-in-chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical, or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo, tajnika uredniškega odbora ali glavno urednico revije.

Revija izhaja štirikrat letno, navadno v dveh zvezkih. Okvirna roka za oddajo prispevkov sta: za junijsko številko 31. marec, za novembrsko številko 31. avgust.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v

slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

332 Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,25 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970),

medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitev miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zloženek, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razločeno napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

333

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Objavljene številke | Previous Issues

- 1 Svet življenja
- 2-3 O resnici
- 4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
- 5-6 Intencionalnost in jezik
- 7-8 Nietzsche
- 9-10 Fenomenologija in teologija
- 11-12 Platon
- 13-14 Heidegger
- 15-16 Aristotel
- 17-18 Descartes
- 19-20 Subjekt in eksistenca
- 21-22 Krog razumevanja
- 23-24 Okrožja smisla
- 25-26 Etika-poetika
- 27-28 Tradicija in prestop
- 29-30 Metapolitika
- 31-32 Nihilizem
- 33-34 Fenomeni in pomeni
- 35-36 Izvornosti
- 37-38 Horizonti in perspektive
- 39-40 Risbe, razrisi
- 41-42 Bivanje v interpretaciji
- 43-44 Začetki
- 45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
- 47-48 Signature
- 49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
- 51-52 Filozofska narečja
- 53-54 Hermenevtika in humanistika I

-
- 55-56 Hermenevtika in humanistika II
57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
59 Humanism in Culture
60-61 Europe, World and Humanity in the 21st Century
62-63 Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
64-65 Dedukcije
66-67 Kunst und Form
68-69 The Faces of Europe
70-71 Ponovitev
72-73 Analogije
74-75 Outlook
76-77-78 Horizonti svobode
79 Diapositiva
80-81 Umetnost razumevanja
82-83 Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
84-85 Geneologies
86-87 Prizma
88-89 Virtualities
90-91 Notice
92-93 Open Forms
94-95 Respondenca
96-97 Naznake
98-99 The Horizons of Embodiment
100-101
102-103 One Hundred per Cent
104-105 Protomoderna
106-107 Philosophy & Values
110-111 Addresses : Naslovi
112-113 Eo ipso
114-115 Transfiguracije | Transfigurations
116-117 The COVID-19 Crisis
118-119 Approachments | Pristopanja
120-121 Hermeneutics and Literature
122-123 Eugen Fink
124-125 Passages | Prehodi
-

phainomena

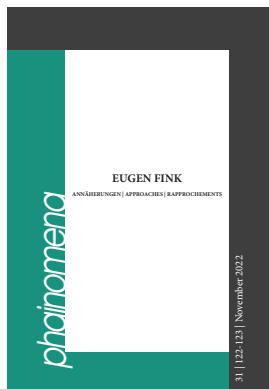
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyíró | Dario Vuger |
Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava
Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg |
Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris



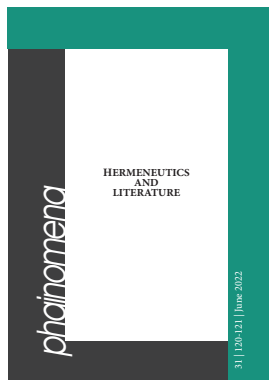
Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (Hrsg. |
Eds. | Dirs.)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika
Schlitte | István Fazakas



Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (Eds.)

Hermeneutics and Literature

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčič |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich

