

4

PHENOMENOLOGY 2010

Dermot Moran
Hans Rainer Sepp
(eds.)

**Traditions,
Transitions
and
Challenges**

PHENOMENOLOGY 2010

Volume 4

Selected Essays from Northern Europe:
Traditions, Transitions and Challenges



SERIES POST SCRIPTUM—OPO

Editors:

Lester EMBREE (USA), Ion COPOERU (Romania)

Editorial Board: CHEUNG Chan-Fai (Hong Kong); Ivan CHVATIK (Czech Republic); LEE Nam-In (Republic of Korea); Zeljko LOPARIC (Brazil); Victor MOLCHANOV (Russia); Thomas NENON (USA); Rosemary RIZO-PATRON (Peru); Hans Rainer SEPP (Germany); TANI Toru (Japan); Roberto WALTON (Argentina); YU Chung-chi (Taiwan)

PHENOMENOLOGY 2010

vol. 4

SELECTED ESSAYS FROM
NORTHERN EUROPE:
TRADITIONS, TRANSITIONS
AND CHALLENGES

edited by

Dermot Moran and Hans Rainer Sepp





Zeta Books, Bucharest
www.zetabooks.com

© 2011 Zeta Books for the present edition

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronical or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers.

ISBN (5 Volumes Set):

978-973-1997-81-0 (paperback)

978-973-1997-82-7 (ebook)

ISBN (Volume 4)

978-973-1997-71-1 (paperback)

978-973-1997-72-8 (ebook)

TABLE OF CONTENTS

Preface	
DERMOT MORAN & HANS RAINER SEPP	9
1. Erleben ohne Erblicken. Die vielfältigen Gestalten des Urbewussten bei Husserl KRISTINA MONTAGOVÁ.	11
2. Self-Alteration and Temporality: The Radicalized and Universal Reductions in Husserl's Late Thinking (<i>au-delà de Derrida</i>) NICHOLAS SMITH.	51
3. The Architectonic and History of Phenomenology: Distinguishing between Fink's and Husserl's Notion of Phenomenological Philosophy PETER A. VARGA	87
4. Krieg als <i>katharsis</i> ? Die Phänomenanalyse Schelers im Spiegel der weilschen <i>Ilias</i> -Interpretation SUSAN GOTTLÖBER	115
5. Beginning to read Stein's <i>Finite and Eternal Being</i> METTE LEBECH	138
6. Leiblichkeit im Angesicht des Anderen. Zur Aktualität der Leibphänomenologie Edith Steins MARCUS KNAUP.	155
7. Schelling's <i>Organism</i> and Merleau-Ponty's <i>Flesh</i> SUSANNA LINDBERG	190
8. Gebürtigkeit – ein zweideutiges Existenzial. Zur Aporetik der Heideggerschen Daseinsanalytik TATIANA SHCHYTTSOVA	211

9. Vorlaufende Entschlossenheit oder Schuld gegenüber der Vergangenheit? Überlegungen zu Heidegger und Ricœur INGA RÖMER	226
10. Heidegger, Derrida, the Question and the Call TANJA STAEHLER	252
11. L'âme cartésienne de la phénoménologie RUUD WELTEN	275
12. The Sleep of the Beloved: Beauvoir on Patriarchal Love SILVIA STOLLER	304
13. Rethinking Christianity as a Suitable Religion for the Postmodern World: An Attempt to Reconstruct the Most "Heretical" Idea of Jan Patočka IVAN CHVATÍK	315
14. The Double Structure of Experience ALICE KOUBOVÁ	326
15. On the Space of Internal Experience VICTOR MOLCHANOV	357
16. Das Erlebnis des Schallvolumens STEFAN VOLKE	369
16. Temporality of Madness PETR KOUBA	398
18. „Body in pain“. Ein phänomenologischer Blick auf Aporien der philosophischen Leidbetrachtung RENÉ KAUFMANN	434
19. Das Ereignis der <i>papiers collés</i> im Werk Braques GERARD VISSER	467

TABLE OF CONTENTS	7
20. Possible Necessities: A Phenomenological Analysis of Yves Tanguy's <i>The Palace of the Windowed Rocks</i> HANS RAINER SEPP	493
21. So wird anders gewesen sein. Zur Zeitlichkeit des photographischen Bildes IRIS LANER	503
22. On Absolute Infinity in Cantor LÁSZLÓ TENGELYI	529
Authors	551

PREFACE

This volume is one of a series of five volumes that go back to the Third Conference of Phenomenology organized under the auspices of the Organization of Phenomenological Organizations (O.P.O.). This conference took place in December, 2008 in Hong Kong under the leadership of the Department of Philosophy at the Chinese University. The meeting in Hong Kong was the third in a series that began with a foundational meeting in Prague 2002, followed by a second meeting in Lima in 2005. The Fourth OPO conference is planned for Segovia in September 2011. O.P.O. recognizes five regions of the world, and the assembled essays developed from the Hong Kong conference in 2008 are divided according to these five regions: Asia-Pacific, Euro-Mediterranean, Latin-America, North America, and Northern Europe.

The present volume comprises articles from Northern Europe. It contains not only texts of papers that were presented at the conference in Hong Kong but has now been enlarged by a lot of further articles. They all mirror central topics of contemporary phenomenological work done in countries of Northern Europe. The reader will find 22 articles written by authors who represent 12 nations: Ireland, United Kingdom, Sweden, Finland, The Netherlands, Germany, Switzerland, Austria, Czech Republic, Hungary, Lithuania, and Russia.

The first part of this collection presents articles about central themes of European phenomenology—developed by positions from Husserl, Scheler, Heidegger, Fink, Stein, Merleau-Ponty, Ricœur, Beauvoir, Derrida, Henry, and Patočka—, while the second part first of all deals with phenomenological problems, specifi-

cally with a phenomenology of borderline situations like experiences of pain and insanity, but also with so “normal” phenomena like the acoustic volume of sound, further with topics of painting and photography, and with a philosophic-mathematical question in the end. On the whole, this collection provides evidence for a main tendency in contemporary phenomenology, as it is the phenomenological research on structures of the living human body including such problems like birth, love, and pain. At the same time, the articles are documents manifesting a phenomenological crossing over borders: they force a confrontation between different phenomenological positions and engage with other philosophies on the basis of phenomenological points of view, and they apply phenomenological analyses to other disciplines such as psychopathology and aesthetics. Finally, the border itself becomes a topic: in the shape of the ultimate of the absolutely infinite in the closing article of this book.

Dermot Moran
Hans Rainer Sepp

ERLEBEN OHNE ERBLICKEN. DIE VIELFÄLTIGEN GESTALTEN DES URBEWUSSTEN BEI HUSSERL¹

Kristina S. Montagová

Charles University Prague, Faculty of Humanities

Středoevropský institut pro filosofii (SIF)

Central-European Institut for Philosophy

Kristina.Montagova@fhs.cuni.cz

ABSTRACT: In this text I deal with the theme of the ‘primal conscious’ (*das Urbewusste*) in Edmund Husserl’s phenomenology. The ‘primal conscious’ or ‘primal consciousness’ (*die Urbewusstheit*) characterizes those ways of experience and consciousness which represent in some way an intermediate level between the *non-conscious*, on the one hand, and the *act-intentional, objective conscious* experiences, on the other. In the first part three basic forms of the primal conscious are distinguished and illustrated with the help of concrete examples. In the second part I offer a—merely sketched—historical-phenomenological reconstruction of the development of Husserl’s analyses of primal consciousness. Nevertheless, the systematic-phenomenological point of view remains foremost also in this part of the text. In the first part I differentiate three basic forms of the primal conscious: (1.) consciousness of the immanent, retentional-primal-impressional-protentional streaming alteration of the experiences (= the *immanent, retentional-protentional time-consciousness*), (2.) the pre-thematically or non-thematically affective consciousness (= the *pre-apperceptive consciousness and experience*) and (3.) *the consciousness of the execution of acts* (= the „accompanying“ executive consciousness, „the internal consciousness“ or also „the consciousness along with“ especially in early Husserl). The differentiating criteria between the pre-apperceptive and apperceptive consciousness are attention, and the synthetic activities of the subject, i.e. its differing attentional activity and its execution of certain syntheses. It is common to all forms of the *primal conscious* experiencing that it is a non-thematic, non-act-inten-

tional kind of (self)consciousness of the experiencing—and of that, what is being experienced, though not of that, what objectively appears—, which is indeed already fully determined—with regards to content, time, and emotional character. In the second part of the text it will be shown that Husserl wrestled with the theme of the primal conscious for over four decades and that, after several essential transformations and numerous terminological modifications, he gradually arrived at a conception whose development can be traced back through his writings. However the differentiation of the concept of the primal conscious – as undertaken above—namely, offering an extensive examination of all these phenomena under the concept of the primal conscious can be found only implicitly in Husserl's writings.

Im folgenden Text beschäftige ich mich mit der Problematik des *Urbewussten* in Husserls Phänomenologie. Das Urbewusste oder die Urbewusstheit bezeichnet kurz gefasst solche Weisen des Erlebens und Bewusstseins, die gewissermaßen ein Zwischenglied zwischen einerseits dem *Urbewussten* und andererseits dem *aktintentional, gegenständlich Bewussten* bilden. Im ersten Teil stelle ich drei Grundformen des Urbewussten dar, die mit Hilfe von Beispielen anschaulich illustriert werden. Im zweiten Teil widme ich mich einer – anhand einiger Haupttendenzen lediglich kurz skizzierten – historisch-phänomenologischen Rekonstruktion der Entwicklung von Husserls Analysen des Urbewussten, bei der allerdings ebenfalls ein systematisch-phänomenologischer Gesichtspunkt leitend bleibt.

1. Drei Grundformen des Urbewussten

Für die genetische Phänomenologie sind vor allem die beiden folgenden Fragen von fundamentaler Bedeutung: Erstens die Frage nach der Art desjenigen Bewusstseins, das im konstitutiven Aufbau der Bewusstseinsleistungen als die grundlegendste, ‚unterste‘ Stufe fungiert, das also noch ein Bewusstsein ist, selbst aber nicht durch ein anderes Bewusstsein fundiert ist. Zweitens

– und damit zusammenhängend – handelt es sich um die Frage nach der Art der Bewusstheit des stets fungierenden Erlebens, das zwar unthematisch vonstatten geht, fortströmt, aber dennoch inhaltlich, zeitlich und emotional voll spezifisch ist.

In diesem Artikel werde ich die verschiedenen Arten der unthematischen, aber dennoch bereits inhaltlich, zeitlich und emotional strukturierten Bewusstheit, die verschiedenen Formen des *Urbewussten*, anhand von Husserls Analysen behandeln. Hierzu möchte ich folgende Unterscheidung in drei Grundformen des Urbewussten vornehmen: 1. die Bewusstheit des immanenten, retentional-urimpressional-protentional strömenden Wandels der Erlebnisse (= das *immanente, retentional-protentionale Zeitbewusstsein*), 2. die vorthematisch bzw. unthematisch affektive Bewusstheit (= das *vorapperzeptive Bewusstsein und Erleben*) und 3. die *Bewusstheit der Aktvollzüge* (= das ‚begleitende‘ Vollzugsbewusstsein, „das innere Bewusstsein“ oder auch „das Bewusstsein nebenbei“ vor allem bei frühem Husserl)².

Als differenzierendes Kriterium des vorapperzeptiven und des apperzeptiven Bewusstseins dienen die Aufmerksamkeit und die synthetischen Leistungen des Subjekts, d. h. seine unterschiedliche attentionale Aktivität und sein Vollzug bestimmter Synthesen. Mit anderen Worten: Es verläuft eine gewisse Trennlinie zwischen den nicht-thematisierenden und den thematisierenden Erlebnissen, in denen wir unsere Aufmerksamkeit auf etwas richten und es als etwas Bestimmtes apperzipieren.³ Auch die letzteren, aktintentionalen Erlebnisse als solche sind uns aber zunächst, im natürlichen Vollzug, ur-bewusst, sowie auch jeder neue (Reflexions-)Akt, der sie zum Thema macht. Durch die dritte Grundform des Urbewussten wird also nur eine Dimension des apperzeptiven Bewusstseins hervorgehoben, im Unterschied zur zweiten Form des Urbewussten, mit der das gesamte vorapperzeptive Bewusstsein bezeichnet wird.

Wie stehen jedoch die einzelnen Grundformen des Urbewussten zueinander? Was rechtfertigt eine Sonderstellung des

immanenten Zeitbewusstseins im Rahmen des Urbewussten? Das retentional-protentionale Zeitbewusstsein ist zwar mit dem unthematisch affektiven Erleben identisch bzw. stellt neben den inhaltlichen Aspekten (der sinnlichen und emotionalen Gegebenheiten) seinen nicht wegzudenkenden zeitlich-strömenden Aspekt, sozusagen seine tiefste Dimension dar, aufgrund der retentionalen und protentionalen Abwandlungen der Urimpressionen. Aber auf der anderen Seite fungiert es (die retentional-protentionalen Leistungen und Übergangssynthesen) auch *in* jedem thematisch affektiven Erleben, und nicht nur als ein *transzendental-konstitutives Moment*, sondern als ein *ständig neu aktuell zu vollziehendes Strukturmoment*, während das unthematisch affektive Erleben aktuell eher ‚neben‘ oder zusammen mit dem thematischen Erleben vonstatten geht.

Bereits dieser groben Unterteilung ist zu entnehmen, dass es vielfältige Formen der Urbewusstheit und des Urbewussten gibt. Was jedoch in all diesen Fällen die Rede von *ur-bewussten* Phänomenen erlaubt, ist die Tatsache, dass es sich stets um eine unthematische, nicht aktintentionale Art der (Selbst-)Bewusstheit des Erlebens – und dessen, was erlebt wird, jedoch nicht dessen, was gegenständlich erscheint – handelt, die allerdings bereits völlig bestimmt ist. Im Unterschied etwa zur Reflexion, die einen gewissen Abstand vom Erleben verschafft, ist die ursprüngliche Bewusstheit des Erlebens unmittelbar und modifiziert das Erleben nicht. Dies ist vor allem am Beispiel des urbewussten Erlebens von Gefühlen deutlich zu sehen.

Den unthematischen Modi des Erlebens ist gemeinsam, dass sie kein Erblicken, kein Bemerkern, kein Vernehmen, keine Gewusstheit, kein Wissen und auch kein räumliches und reales Auffassen bedeuten.⁴ Denn dies sind alles höhere Modi des Bewusstseins, die ihre konstitutive Vor-Geschichte gerade in den urbewussten Modi haben (wie z. B. das immanente Zeitbewusstsein zeigt) oder mit ihnen verflochten sind (wie bei der Urbewusstheit der Aktvollzüge). Wenn man die höheren, aktintentionalen

Modi auf elementare Weise strukturieren möchte, könnte man sagen, dass wir zunächst die raumdinglichen Wahrnehmungen vollziehen, also mit der ‚äußeren‘ Welt beschäftigt sind und wahrnehmend in ihr Dinge und Ereignisse konstituieren, näher kennenlernen, behandeln usw., und zwar in den relevanten Bedeutungszusammenhängen, die sie für uns haben. Erst später befassen wir uns ausdrücklich, d. h. apperzeptiv oder reflexiv, mit uns selbst als *Objekten*, indem wir unsere Erlebnisse objektivieren, ihre Zusammenhänge und Motivationen erklären u. dgl. Der Grundmodus unseres Lebens, in dem wir fühlend, wahrnehmend und praktisch-handelnd auf Personen, Dinge und Geschehnisse, reale oder mögliche, gerichtet sind, bedeutet eine gewisse Selbstverborgenheit:⁵ Die erste aktintentionale sinngebende Leistung richtet sich auf – d. h. konstituiert – das subjektiv bedeutsame Räumlich-Dingliche und Imaginäre, sie richtet sich nicht auf das eigene Erleben als *Objekt*.

Jeder kann sicherlich leicht selbst nachvollziehen und somit überprüfen, dass er von seinen Akten und anderen Erlebnissen als seinen aktuellen oder vergangenen genau weiß, ohne dass sich sein reflektierender Blick auf sie überhaupt zu richten bräuchte; und wenn er ihn auf sie richtet, dann findet er nur vor und bringt eventuell das zur Klarheit, was jedem schon immer im Normalfall sehr gut und völlig selbstverständlich bewusst ist. Bereits im Hinblick auf Bewusstseinsakte ist deutlich, dass jeder Akt ursprünglich auf eine Weise bewusst ist, die keine aktintentionale ist. Denn bei jeder Entscheidung, Erinnerung, Wahrnehmung, Erwartung usw. haben wir ein Vollzugsbewusstsein, d. h. ein ‚begleitendes‘ Urbewusstsein dieser Aktvollzüge, so dass wir des stets sich wandelnden Abfließens der subjektiven Erlebnisse in ihrer jeweiligen Meinigkeit und mit ihren Geltungen innerwerden, und zwar nicht nur während des eigentlichen Aktvollzugs, sondern retentional auch eine gewisse Zeit danach.⁶

Aber die unthematische, völlig selbstverständliche Urbewusstheit fungiert nicht nur bei Aktvollzügen. Denn auf dieselbe Weise

haben wir z. B. ein (vorapperzeptiv immanentes) *Zeit*bewusstsein, *Seins*bewusstsein oder ein *Selbst*bewusstsein und *Leib*bewusstsein, lange bevor wir die Zeit, das Sein oder uns selbst als Subjekte zum Thema machen, d. h. bevor wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten und somit ein „Bewusstsein von“ der Zeit und „von“ unserem Ich im eigentlichen Sinne gewinnen. Die temporalen Horizonte unseres Bewusstseins sind uns schon vorgegenständlich bewusst.⁷ Desgleichen sind jedem einzelnen seine Erlebnisse als ‚seine‘ bewusst. Dieses Bewusstsein der jeweiligen Meinigkeit, das sich aufgrund von synthetischen Vereinheitlichungen und von den ein fremdes Bewusstsein appräsentierenden Einfühlungen konstituiert, macht aus ihnen einen gewissermaßen einheitlichen und individuellen Bewusstseinstrom, lange bevor man ein explizites Bewusstsein von sich selbst als Person gewinnt (natürlich aber auch danach).⁸ Und weiterhin haben wir auch ein Bewusstsein der anderen, niederstufigeren Erlebnisse, die möglicherweise allmählich intensiver werden, bis ich sie apperzeptiv bemerke.

Bei der Zeitkonstitution gibt es ein Urbewusstes: Die elementaren Differenzen des Zeitlichen werden angeschaut, obgleich nicht objektiv apperzipiert. Zu solchen Differenzen gehört das Bewusstsein der aktuellen, lebendigen und strömenden Gegenwart des Erlebten, das in seiner ganzen Fülle des Jetzt-Da gegeben ist. Wir haben jedoch nicht nur ein Bewusstsein von einer aktuellen uroriginalen Jetzphase, sondern zugleich auch ein kontinuierliches Bewusstsein vom eben Gewesenen in seiner Mannigfaltigkeit, von all dem, was gerade verflossen ist oder sich aus der fernerer Vergangenheit als ein Gefühl des Vermissens oder als ein Bedürfnis bemerkbar macht. Gerade dieser Charakter des Verflossenen – also dessen, was nicht mehr da ist – ist die ursprüngliche Weise, wie sich das früher Erlebte im Bewusstsein manifestiert, und nicht etwa als ein Merkmal, das zu dem Erlebten hinzugefügt werden müsste.

Von unseren Kinästhesen, vom Empfinden des leiblichen Sich-Bewegens, haben wir gewöhnlich ebenfalls kein explizites,

apperzeptives Bewusstsein, das sich aufmerksam auf sie richten würde, z. B. auf eine Handbewegung oder Kopfbewegung. Trotzdem ist ein solcher aufmerkender Blick auf sie jederzeit möglich, der aber ‚nur‘ dasjenige vorfindet, was schon vorher völlig selbstverständlich und unthematisch erlebt war. Aufmerksam auf die Kinästhesen werden wir in der Regel dann, wenn wir bei ihrem freien Verlauf gehemmt werden. Dann erst bemerken wir ausdrücklich den Vollzug von unseren kinästhetischen Bewegungen, z. B. wenn dieser Bewegung etwas im Wege steht. In solchen Fällen versuchen wir meistens, die ‚beabsichtigte‘ Bewegung dennoch willentlich zu vollziehen, und werden uns dieses kinästhetischen Vollzugs bzw. Vollzugsversuches aufgrund der entstandenen Irritation aufmerksam bewusst.

Es ist unbestreitbar, dass uns all solche Erlebnisse auf irgendeine Weise bewusst sind und wir die Tatsache, dass wir sie haben und wie sie näher funktionieren und strukturiert sind, mit Evidenz reflektieren können, sobald wir nur eine andere Einstellung, die reflexiv-apperzipierende, einnehmen. Genauer gesagt: Erst und nur in einer reflexiven Selbstbeobachtung, können für uns unsere Erlebnisse zu Gegenständen werden. Bevor wir auf sie einen reflexiv-apperzipierenden Blick richten und sie so vergegenständlichen, sind sie uns anders bewusst als gegenständlich (vor- bzw. ungegenständlich, unthematisch). Das gegenwärtige und vergangene ‚Haben‘ von Erlebnissen ist von jeder Selbstreflexion völlig unabhängig, was kaum weiterer Erklärung bedarf. Es wäre absurd, die extreme Version einer Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins zu vertreten, die etwa behaupten würde, dass unsere Erlebnisse, um sich ihrer selbst überhaupt bewusst zu werden, eines (nachfolgenden) reflexiv-objektivierenden Aktes bedürften. Jedoch nur durch reflexive Selbstbeobachtung und besonders durch eine phänomenologische, methodisch und systematisch durchgeführte Reflexion können wir das, was wir erleben, zur Klarheit bringen, ohne sie bleibt es ein blind vor sich gehendes, unerfasstes, unerblicktes (Er-)Leben.

All diese Inhalte und Aspekte meines Bewusstseins sind mir im gewöhnlichen wachen Leben stets bewusst, aber gerade nicht als Objekte: Die Art und Weise ihrer Bewusstheit lässt sich nicht als eine gegenständlich gerichtete Intentionalität eines sich auf diese Inhalte beziehenden Subjekts erfassen. In Bezug auf das Urbewusste liegt noch keine gegenständlich-intentionale ‚Distanz‘ vor, vielmehr ist sogar eine solche Distanz nicht immer möglich, z. B. nicht zu allem Leiblichen, Triebhaften, Unbewussten. Die vorthematisch affektiven Arten des Urbewussten (der zweite Begriff des Urbewussten)⁹ zeichnen sich durch solche Arten von Intentionalität aus, in denen es noch keinerlei Spaltung zwischen Subjekt und Objekt gibt und die wesensmäßig von Tendenzen getragen werden, wie dies z. B. beim leiblichen Empfinden, triebmäßigem Streben, bei gewissen Gefühlen, Stimmungen, Regungen usw. der Fall ist.

Ich werde im Folgenden zeigen, dass sich Husserl mit dem Thema des Urbewussten über vier Jahrzehnte lang auseinandergesetzt hat und nach einigen wesentlichen Umwandlungen und zahlreichen terminologischen Modifikationen allmählich zu einer Konzeption gelangt ist, deren Entwicklung sich anhand seiner Schriften verfolgen lässt. Eine – wie die oben vorgenommene – Differenzierung des Begriffs des Urbewussten bzw. eine umfassende Betrachtung all dieser Phänomene unter dem Begriff des Urbewussten findet sich bei ihm jedoch eher nur implizit. Um so mehr scheint mir eine solche differenzierende Untersuchung erforderlich zu sein.

Aus dem zweiten Teil dieses Textes, in dem ich eine historische Darstellung des Urbewussten bei Husserl entlang seiner Schriften entfalte, wird ersichtlich, dass die Entwicklung der Fragen nach dem Urbewussten und überhaupt des Zugangs zu ihm in Husserls Phänomenologie kein einfacher und linearer Verlauf war. Wenn man diesbezüglich von einer allgemeinen Entwicklungslinie sprechen kann, dann am ehesten von der Betrachtung der Bewusstheit der Aktvollzüge („das innere Bewusstsein“) hin

zur Betrachtung der weniger offenkundigen Phänomene des vorapperzeptiven Erlebens in der späteren, genetischen Phänomenologie. Am eindringlichsten hat Husserl dabei eine Konzeption des ursprünglichen Zeitbewusstseins herausgearbeitet. Später werde ich in Anknüpfung an die Interpretation von Rudolf Bernet noch belegen, dass Husserl bereits 1904/1905 (implizit) „das absolute zeitkonstituierende Bewusstsein“ eingeführt hat.¹⁰

Auf das Problem des Urbewussten ist Husserl allerdings schon in der Zeit der *LU* gestoßen – wenn auch noch nicht mit diesem Terminus, sondern der Sache nach.¹¹ In einer wichtigen Passage der 5. *LU* (§ 14)¹² sagt er, dass auch „die intentionalen Charaktere und desgleichen die vollen Akte“ Bewusstseinsinhalte sind, bewusst erlebt werden. Aus dem erwähnten Text Husserls geht hervor, dass nicht nur die „primären“ und „sekundären Inhalte“, sondern alle Akte als solche und überhaupt alle Erlebnisse, (gegenständlich) intentionale und nicht-(gegenständlich)-intentionale – sowohl die Erlebnisse selbst als auch das in ihnen Erlebte – Inhalte des Bewusstseins sind.¹³ Hingegen sind die – raumdinglichen – Gegenstände dies nicht: Sie *erscheinen* in den erlebten *darstellenden* Empfindungskomplexionen, werden aber selbst nicht erlebt. *Auf welche Art und Weise* aber sind nun diese unterschiedlichen Inhalte bewusst?

Gehen wir jetzt zu einer näheren Betrachtung des Urbewussten in Husserls Phänomenologie über. Es soll erörtert werden, wie Husserl in den verschiedenen Phasen seines Denkens diese umfangreiche und wichtige Thematik behandelt hat. Ich werde versuchen, die oben angeführte Differenzierung von drei Grundformen des Urbewussten durchgehend aufrechtzuerhalten und in jeder Phase zu berücksichtigen und somit auch die anfangs gestellten Fragen zu beantworten.

2. *Aufriss der Entwicklung von Husserls Konzeption des Urbewussten*

2.1. Eine erste Heraushebung des „implizierten Bewusstseins“ ab 1900/1901

Zur Zeit der Erstausgabe der *LU* (1900/1901) war sich Husserl im Klaren darüber, dass jedes aktuelle Erlebnis, z. B. ein Wahrnehmungsakt und seine Momente, bewusst ist, erlebt ist, aber noch nicht völlig zu der Fragestellung vorgedrungen, auf welche Weise dies ursprünglich geschieht.¹⁴ Eine negative Bestimmung der ursprünglichen Bewusstheit von Erlebnissen ergibt sich aus Husserls Kritik an Brentanos Begriff der „inneren Wahrnehmung“, der mit vielen Problemen belastet ist: Die ursprüngliche Bewusstheit darf attentional nicht zu ‚hoch‘ oder sogar reflexiv angesetzt werden.¹⁵ Husserl widmet sich vor allem in der für diesen Zusammenhang relevanten 5. *LU* bekanntlich vornehmlich dem dritten von ihm (im § 1 der 5. *LU*) aufgestellten Begriff des Bewusstseins, dem Bewusstsein im Sinne von „intentionalen Erlebnissen“ (1. Auflage: „psychischen Akten“).¹⁶ Dennoch finden sich hier, vor allem im ersten Kapitel der 5. *LU*, auch wichtige Ansätze zu einer näheren Beschreibung der verschiedenen Formen des Urbewussten. Besonders im Rahmen der Erörterung des ersten und des zweiten Bewusstseinsbegriffs, nämlich: 1. „des gesamten phänomenologischen Bestands des geistigen Ich“ und 2. „des inneren Gewährwerdens von eigenen psychischen Erlebnissen“,¹⁷ werden wichtige Differenzierungen vollzogen. Diese Ansätze sollen nun kurz dargestellt werden.

Bemerkenswert ist eine Unterteilung (im § 5 der 5. *LU*)¹⁸ im Rahmen des zweiten Begriffs¹⁹ von Bewusstsein: Das „innere Bewusstsein“ bzw. „das innere Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“ wird hier verstanden einerseits als eine offenbar *ursprüngliche* ‚innere Wahrnehmung‘ eigener Erlebnisse, andererseits als eine adäquate, evidente ‚innere Wahrnehmung‘, also als eine *reflexiv gerichtete* ‚innere Wahrnehmung‘,

die das Bewusstsein (adäquat) erkennt. Für die vorliegende Fragestellung ist somit die erste Bestimmung des ‚inneren Bewusstseins‘ relevant.

In § 3 der 5. *LU* legt Husserl, ausgehend von einem populären Erlebnisbegriff, zwei Bedeutungen des Erlebens fest: 1. das bloße Haben von Erlebnissen, das besagt, dass „gewisse Inhalte Bestandstücke in einer Bewusstseinsseinheit [...] sind“ und somit „zwischen dem erlebten oder bewussten Inhalt und dem Erlebnis selbst kein Unterschied ist“; „das Empfundene z. B. ist nichts anderes als die Empfindung“ (Hua XIX/1, A 330). Davon wird ein anderer Begriff des Erlebens abgegrenzt, nämlich 2. das Erleben im Sinne von Akten, die sich auf Dinge, Vorgänge usw., aber auch auf Erlebnisse richten, d. h. das Erleben von transzendenten Objekten.²⁰

Husserl interessiert nun in seiner Fragestellung vor allem die angedeutete Differenz zwischen dem Erleben und dem erlebten Inhalt bei den Akten, oder anders gesagt: die Möglichkeit des Auftretens und des evidenten Ausweisens von Wirklichkeitssetzungen im Bewusstsein, deren Geltungen das Bewusstseinsleben transzendieren. Das bloße Haben von Erlebnissen, in denen das Erlebte nicht auf etwas als identisch Erscheinendes transzendiert wird, ist eine Umschreibung für das vorapperzeptive Bewusstsein, die oben angeführte zweite Grundform des Urbewussten. Jedoch auch bei dem aktintentionalen Erleben kann der Frage nach der Art seiner Bewusstheit nicht ausgewichen werden.

Dieser Frage (der dritten Grundform des Urbewussten) geht Husserl explizit am Ende von § 8 der 5. *LU* nach. Dort vergleicht er nämlich den ständigen Überschuss der unthematichen und nicht modifizierenden Urbewusstheit im Sinne des Vollzugsbewusstseins (Husserl verwendet hier die Bezeichnung „Selbstwahrnehmung“), den diese dem objektivierenden, apperzipierenden Bewusstsein gegenüber immer schon hat – das Wahrnehmen wird selbst „wahrgenommen“: „unbemerkt wahrgenommen“ –, mit den nicht-selbstgegebenen, nicht bemerkten Seiten oder Teilen der Raumdinge, also mit ihren Rückseiten usw. Nun

kommt es mir hier nicht auf die (Un-)Angemessenheit dieses Vergleichs an, sondern darauf, dass Husserl bereits 1900 mit einem doppelten Sinn des Wahrnehmens (des Bewusstseins) ringt, den er aber in dieser Textstelle erst in der 2. Auflage von 1913 völlig eindeutig herausstellt. Der Text der 1. Auflage lautet (Hua XIX/1, A 343:32, Herv. KSM):

„Denn wesentlich ist es dem Wahrnehmen, ein vermeintliches Erfassen des Gegenstandes zu sein, nicht aber ein adäquates Anschauen. Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, *wie so vieles andere* [!], das ‚bewusst‘, aber *nicht bemerkt* ist, nicht mit in die Wahrnehmung; ähnlich wie etwa die Rückseite eines wahrgenommenen Außendinges nicht in die Wahrnehmung fällt. Gleichwohl heißt dort das Ich und hier das Ding wahrgenommen, und wahrgenommen ist es ja in der Tat.“

Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, dass Husserl zwischen 1. ‚Wahrnehmen‘ im Sinne einer unthematischen (Selbst-)Bewusstheit und 2. Wahrnehmen im Sinne von einem vermeintlichen Erfassen eines Gegenstandes eine Trennlinie zieht, und dies bereits 1900. In der 2. Auflage präzisiert er den ersten Sinn von ‚Wahrnehmen‘, der unthematischen Ur-Selbst-Bewusstheit, als Bewusstsein in der Weise „leibhafter Selbstgegenwart“ und „un-erfassten Erscheinens“. Der Text lautet nach der Korrektur in der 2. Auflage somit (B₁ 362:32, Herv. KSM):

„Denn wesentlich ist es dem Wahrnehmen, ein vermeintliches Erfassen des Gegenstandes zu sein, nicht aber ein adäquates Anschauen. Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, *wie so vieles andere*, das ‚bewusst‘, aber nicht bemerkt ist, *nicht mit in den erfassenden Blick der Wahrnehmung*; einigermaßen ähnlich wie etwa *die unerfassten und doch erscheinenden Momente* eines wahrgenommenen Außendinges nicht in die Wahrnehmung fallen. Gleichwohl heißt dort das Ich und hier das Ding wahrgenommen; und wahrgenommen, *in der Weise leibhafter Selbstgegenwart bewusst*, ist es ja in der Tat.“

Später, in § 14, konfrontiert Husserl interessanterweise das „Dasein eines Inhalts für mich“ (Formulierung Natorps) mit dem Bemerkten, indem er in einer vierfachen Unterteilung (genauer: einer Zweiteilung mit zwei Untergliederungen) sagt:²¹ „Der Inhalt ist für mich *in anderer Weise da*, je nachdem ich ihn *nur impliziert, ohne Sonderabhebung in einem Ganzen, oder abgehoben*, wieder ob ich ihn nur nebenbei bemerke oder ihn bevorzugend im Auge, es besonders auf ihn abgesehen habe.“ (Herv. KSM) Die Formulierung, einen Bewusstseinsinhalt „nur impliziert, ohne Sonderabhebung in einem Ganzen, oder abgehoben“ zu haben, bezeichnet – wie unpräzise sie auch ist – gerade das, was Husserl später als *urbewusste* Formen des vorapperzeptiven Erlebens und der ‚passiven‘ Synthesen herausarbeitet. Denn die „implizite“ Bewusstseinsweise „ohne Sonderabhebung in einem Ganzen“ wird hier einerseits dem Bewusst-Haben eines abgehobenen Inhalts (und zwar auch auf eine *urbewusste* Weise), andererseits dem akt-intentionalen Bemerkten – sowohl dem habitualisiert-passiven, hintergrundmäßigen (dem „nebenbei“) als auch dem ausdrücklichen, vordergrundmäßig aktiven, dem erfassenden ‚Blick‘ – gegenübergestellt.²² Die Teilung verläuft hier also meiner Meinung nach zwischen der vorapperzeptiven Form des Urbewussten und dem akt-intentionalen Bewusstsein (dem primären oder sekundären „Bemerkten“), mit jeweils zwei Differenzierungen. Die nähere Erklärung: „ohne Sonderabhebung in einem Ganzen, oder abgehoben“ stammt jedoch erst aus der zweiten Auflage der 5. *LU* von 1913, in der ersten stand als Bezeichnung für das Urbewusste lediglich: einen Bewusstseinsinhalt „impliziert“ haben.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden: Bereits 1900/1901 nimmt Husserl in den *LU* wichtige Differenzierungen am Begriff des Bewusstseins vor, die ebenfalls das unbemerkte Bewusste, das Urbewusste, miteinbeziehen. Hinsichtlich des Urbewussten sind besonders die hier von Husserl beschriebene unthematische Urbewusstheit und Ur-Selbst-Bewusstheit eigener

Erlebnisse, in späterer Terminologie: sowohl der vorapperzeptiven als auch der apperzeptiven Erlebnisse, von Bedeutung. Auf der anderen Seite bleiben diese sachangemessenen Ausführungen Husserls in den *LU* doch noch in terminologische Vieldeutigkeiten des Begriffs der ‚inneren Wahrnehmung‘, der ursprünglichen (das unbewusste Gewahren) und der reflexiven, verwickelt.²³ Dies wird auch daraus verständlich, dass es Husserl hier vor allem auf die für die Phänomenologie lebenswichtige Möglichkeit einer methodischen, (adäquat) evidenten ‚inneren Wahrnehmung‘ ankommt, d. h. einer evidenten phänomenologischen, wesensbezogenen Beschreibung des Bewusstseinslebens und dessen intentionaler Inhalte. Darüber hinaus ist Husserl in den *LU* noch weit entfernt von einer systematischen Berücksichtigung und Unterscheidung der Erlebnisse in aktintentionale, apperzeptive, und nicht objektgerichtete, vorapperzeptive. Auch aus diesem Grund bleiben viele Analysen der *LU* in einer Dichotomie der Gegensätze „reell – intentional“ stecken.

Besonders in der 1. Auflage der *LU* zieht Husserl also vornehmlich die dritte Form des Urbewussten, d. h. die Urbewusstheit der Aktvollzüge, in Betracht. Das unthematische Bewussthaben von Erlebnissen, zumindest von den aktintentionalen, wird also bereits hier als eigener phänomenologischer Forschungsbereich abgegrenzt. Dagegen kommen die Fragen des zeitkonstituierenden Bewusstseins, mit denen sich Husserl bald danach intensiv beschäftigen wird, in den *LU* noch nicht explizit zum Ausdruck.

Eine anschließende, über die *LU* jedoch hinausgehende Entwicklung erfährt die Thematik des Urbewussten vor allem in der Vorlesung von 1906/1907 und in den Texten, die dem Umkreis der *Zeitvorlesung* von 1905 (besonders in den Texten aus den Jahren 1906-1911) stammen, zu denen ich nun in 2.2. und 2.3. kommen werde.

2.2. Das „bloÙe Erleben“, erschaut als ein absolutes,
vorgegenständliches-vorphänomenales und strömendes Sein
(ab 1906/1907)

In den Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* aus den Jahren 1906/1907 (Hua XXIV) sind die Grundlagen zu einer systematischen Einführung der Problematik des Urbewussten zu finden. Vor allem dem III. Abschnitt der Vorlesung können wir – trotz dessen fragmentarischer Überlieferung – phänomenologisch tragende Unterscheidungen am Begriff des Bewusstseins entnehmen²⁴. Die dort enthaltenen Betrachtungen schließen zwar an die *Logischen Untersuchungen* sowie an die Vorlesung vom WS 1904/1905 (*Über Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*) organisch an, gehen über diese aber dennoch sowohl durch die Art ihrer Fragestellungen als auch durch ihre erzielten Ergebnisse hinaus.

Man findet hier zwar noch die Bezeichnung „impliziertes“ Bewusstsein (Hua XXIV, 244:20), im Zusammenhang mit der raumdinglichen Wahrnehmung stellt sich Husserl²⁵ jedoch schon ausdrücklich die Frage nach der *Art der Bewusstheit* der Erlebnis-momente der Wahrnehmung, also 1. der darstellenden Empfindungsinhalte, die „keine Dinge des Hintergrunds“ sind (ebd., 242:22), 2. des Charakters des Aufmerkens und 3. des Charakters der Wahrnehmungsauffassung.²⁶ Diese Frage betrifft allerdings, wie sich herausstellen wird, den Bewusstheitscharakter *aller* Erlebnisse, nicht nur der Wahrnehmungsakte. Husserl widmet sich hier vor allem dem sog. „bloÙen“ bzw. „naiven“ Erleben (im Unterschied zum „reflektierten“ Erleben), das er – in dessen zeitlicher Extension – als ein absolutes, letztkonstituierendes Bewusstsein herausstellt. Er führt offenbar eine neue bzw. genauere Abgrenzung des Gebiets des Urbewussten ein.

Dabei ist es wichtig einzusehen, dass dies kein bloÙes Postulat eines neuen Begriffs oder dgl. ist, sondern die Beschreibung einer phänomenologisch erschauten und unbestreitbaren Gegebenheit. Denn wenn wir eine phänomenologische Reflexion, die

sich auf unser Bewusstsein richtet, vollziehen, finden wir in dem durch Reflexion notwendig geänderten Bewusstsein ursprüngliche Arten und Modi der Bewusstheit, und zwar auf allen Konstitutionsstufen. Wir sehen unser ursprüngliches naives, vorapperzeptives und apperzeptives Erleben als (soeben) Gewesenes, das uns schon vor jeder Reflexion bewusst war. Dieses unthematische und nicht modifizierte Erleben können wir allerdings erst und nur durch eine Reflexion als objektive Gegebenheit schauen und zur Erkenntnis bringen: So können wir z. B. seine Wesensmomente unterscheiden, seine Motivationen durchschauen, die darin vollzogenen Stellungnahmen revidieren usw.²⁷

Das ursprüngliche, naive Erleben ist jedoch nicht nur in der Reflexion als soeben gewesen bewusst, vielmehr strömt es stets fort, und ur-bewusst begleitet es jeden Vollzug der Reflexion selbst. Auch der reflexiv explizierende Akt ist als mein aktuelles Erlebnis urbewusst (Urbewusstheit der Aktvollzüge), und als solches kann er wieder nachträglich reflektiert werden. Hierbei finden wir reflektierend nicht nur ein durch die Reflexion geändertes Bewusstsein, sondern ebenfalls das gewesene naive Bewusstsein. Die Unterschiede des ursprünglichen und des reflexiv modifizierten Erlebens können also in einer Vergegenwärtigung originär als sie selbst phänomenologisch (eidetisch und transzendental) beschrieben werden; denn Vergegenwärtigungen und somit die subjektiven vergangenen und künftigen Horizonte gehören als Wesensbefunde ebenso zum transzendental-phänomenologisch enthüllten Bewusstseinsfeld wie Urgegenwärtigungen (Urimpressionen).

Betrachten wir näher, wie Husserl in § 42 (Hua XXIV) konkret fortschreitet. Er führt einen Begriff des Bewusstseins als des ‚bloßen‘ Erlebens ein, das folgende Charakteristiken aufweist: Man kann bei diesem Bewusstsein zwar vom Erleben und Erlebten sprechen, das Erlebte ist jedoch zum einen nicht gegenständlich erlebt, sondern vorphänomenal, *vor-objektiviert* bewusst, d. h. ur-bewusst, zum anderen gehört zu ihm notwendig eine

„zeitliche“, *strömende* Extension, ein immanenter Wandel.²⁸ Dieses Erleben wird als ein absolutes, vorgegenständliches-vorphänomenales und strömendes Sein erschaut, nämlich als die letztfundierende Immanenz; das heißt aber: als *die Art und Weise*, wie sich jede subjektive Erlebensphase sowie jede transzendente Erscheinung bewusstseinsmäßig konstituiert. Es wird hier also von Husserl *das Funktionieren* der ursprünglichen Bewusstseinsmodi im dynamischen Prozess des Bewusstseinslebens beschrieben. Dabei ist es von zentraler Bedeutung, sich von einem *verdinglichenden* Verständnis fernzuhalten, zu dem die von Husserl (vor allem in Hua XXIV und Hua X) gewählten Termini „das absolute Sein“ oder „das Urbewusstsein“ eventuell verleiten könnten.

Das sog. „bloße“, „präphänomenale“ oder auch „naive“ Erleben (Hua XXIV, § 42) umspannt also nach Husserl alle Erlebnisse, darunter auf gewisse Weise auch die aktintentionalen, und zwar in dem Sinne, dass das aktintentionale Erleben – eine selbst von dem Urerleben ganz verschiedene Art des Erlebens (das sich in Apperzeptionen konstituiert und in dem ein Gegenständliches bewusst wird) – ständig in und mit dem unbewussten, präphänomenalen Erleben fungiert. Oder anders gesagt: Das aktintentionale Bewusstsein ist vom stetigen unbewussten Vollzug der Akte nicht wirklich abtrennbar. Es wird also von Husserl ein Begriff des Bewusstseins festgesetzt, nämlich das *Bewusstsein als Erlebnis*, als „mitumfassend vorphänomenale Einheit aller ineinander verschmolzenen und zusammenhängenden Erlebnisse überhaupt“ (Hua XXIV, 246:30): d. i. sowohl aktintentionale Erlebnisse (Akte und Stellungnahmen) als auch nicht-aktintentionale, vorapperzeptive Erlebnisse umfassend; und zwar nicht nur die aktuellen, sondern auch alle unbewusst gewordenen, aber dennoch wirksamen Erlebnisse – so müsste man offenbar ergänzen. In anderer Hinsicht wird das aktintentionale Erleben dem „bloßen Erleben“ gegenübergestellt, weil es sich im Unterschied zu letzterem in Apperzeptionen konstituiert, zu ihm die Idee der Aufmerksamkeit in ausgezeichneter Weise und in verschiedenen

Formen gehört und uns darin ein Gegenstand bewusst ist.²⁹ Die aktintentional bewussten Einheiten, die Objekte, werden zwar wesensmäßig im Bewusstsein konstituiert, sind allerdings keine Erlebnisse.

Auf der anderen Seite wird jedoch deutlich, dass der Begriff des „bloßen Erlebens“ notwendigerweise näher differenziert werden muss. Denn bei den Aktvollzügen bedeutet das bloße Erleben das subjektive ‚Haben‘ bzw. ‚Gehabt-Haben‘ von Erlebnissen, z. B. von bestimmten Wahrnehmungen und von dem dadurch Wahrgenommenen, als von mir Wahrgenommenen usw. Die Urbewusstheit der Aktvollzüge und die intentionalen Akte bilden also zwei unselbständige Momente des apperzipierenden Bewusstseins. Anders verhält es sich bei dem vorapperzeptiven Bewusstsein. Hier kann nicht im eigentlichen Sinne von einem intentionalen Inhalt gesprochen werden, daher auch nicht die Bewusstheit des Erlebnisses von der Bewusstheit des Erlebten differenziert werden. Mit Husserl gesprochen: Das vorapperzeptive Erleben „bedeutet die Einheit aller phänomenologischen Vorfindlichkeiten und eventuell Vorgefundenheiten im Zusammenhang der phänomenologischen Zeit“ (Hua XXIV, 247:4). Im vorapperzeptiven Erleben (z. B. im Empfinden, in den Stimmungen, in bestimmten Emotionen, im leiblichen Sich-Bewegen usw.) ist also nicht nur die Bewusstheit des Erlebnisses urbewusst, sondern in eins damit das Erlebte mit all seinen (inhaltlichen, zeitlichen, emotionalen) Charakteren.

Es kann also festgehalten werden, dass Husserl in § 42 (Hua XXIV) bereits alle drei oben terminologisch unterschiedenen Grundformen des Urbewussten deutlich erwähnt, wenn auch nicht angemessen begrifflich erfasst. Er grenzt hier voneinander ab: das vorapperzeptive Erleben (als Erleben, nicht mehr als bloßer ‚Inhalt‘ oder ‚Moment‘ des Aktes, in § 42 a) und das apperzeptive Erleben, die aktintentionalen Erlebnisse (in § 42 b und c). Vor allem werden hier also das vorapperzeptive Erleben bzw. Bewusstsein sowie sein zeitlich-strömendes Wesen (das immanente

Zeitbewusstsein), aber auch die Urbewusstheit der Aktvollzüge thematisiert. Anschließend wendet sich Husserl in § 43 der phänomenologischen Zeitlichkeit zu, die zum „Urwesen“ des Bewusstseins gehört. Das Thema der ursprünglichen Zeitlichkeit erwächst naturgemäß aus der Frage nach der konstituierenden Immanenz.³⁰

Während der ursprüngliche und nicht-apperzeptiv intentionale Charakter des Urbewussten bei Husserl schon in diesen Vorlesungen von 1906/1907 explizit außer Frage steht,³¹ ist der genaue Bewusstseitscharakter der verschiedenen Formen des Urbewussten dort noch keinesfalls hinreichend bestimmt.

Die Frage, welche Art und Weise der Urbewusstheit jeweils dem vorapperzeptiven Erleben, dem immanenten Zeitbewusstsein sowie dem Bewusstsein der Aktvollzüge eigentümlich ist, wird meiner Ansicht nach in den *LU*, in der *Logik-Vorlesung* von 1906/1907 und auch in den *Ideen I* nicht hinreichend gelöst. Sie findet in den genannten Schriften seinen Ausdruck am häufigsten in der Frage nach der Intentionalität bzw. Nicht-Intentionalität des *Empfindens* bzw. der Empfindungen, aber auch z. B. in der Frage nach der Bewusstheit der *retentionalen und protentionalen Modifikationen*. In den weitgehend bekannten Texten der *LU* und der *Ideen I* wird das Problem des Empfindens nicht zufriedenstellend gelöst. Dies hat in der Forschung einerseits zu verschiedenartiger Kritik, andererseits zu einer gewissen Akzeptanz der Möglichkeit nicht-intentionaler Empfindungen geführt – auf beiden Seiten allerdings oft, ohne sich zu fragen, wie dieser problematische Punkt von Husserl weiter, und zwar schon zwischen 1900 und 1913, vor allem in seinen Göttinger Vorlesungen, entwickelt wurde. Husserl ist jedoch schon in manchen zwischen 1901 und 1913 verfassten Texten, zweifellos geleitet von seinen ausführlichen Untersuchungen zur Zeitkonstitution, Aufmerksamkeit und Phantasie in dieser Periode, zu einem Verständnis des Empfindens gelangt, das sich in den zwei genannten, von ihm publizierten und am stärksten rezipierten Texten, in den *LU* und *Ideen I*, (noch) nicht findet.

2.3. „Das letztfundierende, zeitkonstituierende Bewusstsein“ und die ‚Intentionalität‘ der protentionalen und retentionalen Tendenzen (1906-1911 bzw. 1917)

In diesem Unterkapitel werde ich anhand von Husserls Texten der ersten, am Anfang dieses Textes formulierten Frage nachgehen, nämlich der Frage nach der Art desjenigen Bewusstseins, das im konstitutiven Aufbau der Bewusstseinsleistungen als die grundlegendste Stufe fungiert, das also noch ein Bewusstsein ist, selbst aber nicht durch ein anderes Bewusstsein fundiert ist. Diese Charakteristik trifft auf das retentional-protentionale Zeitbewusstsein zu.

Bei der Thematisierung der Urbewusstheit des vorapperzeptiv immanenten Strömens und Wandels, des retentional-protentionalen Zeitbewusstseins – dessen retentional-protentionalen Übergangssynthesen die letztlich fundamentalen synthetischen Leistungen des Bewusstseins sind –, muss man hervorheben, dass sich an jede Urimpression sowohl Retentionen als auch Protentionen anschließen. Gerade die retentional-protentionalen Modifikationen der Urimpressionen und deren Synthesen konstituieren überhaupt erst eine strömende Extension des Erlebens. Außerdem sind, wie zu zeigen sein wird, jene schlichten bzw. synthetischen Leistungen vorapperzeptiver Art.

Die Problematik von der Art der Bewusstheit retentionaler und protentionaler Modifikationen und vom ursprünglichen strömenden Wandel kommt vor allem in Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) – und zwar besonders in den späteren, allerdings schwer genau datierbaren Beilagen³² und in den „Ergänzenden Texten zur Darstellung der Problementwicklung“ –, in den *Bernauer Manuskripten* (1917/1918) und den *C-Manuskripten* (1929/34) zum Ausdruck.

In den *Vorlesungen* finden sich zum retentionalen und protentionalen Bewusstsein unterschiedliche Äußerungen, und nicht nur, weil Haupttext, Beilagen und Ergänzende Texte – und sogar einzelne Teile des Haupttextes selbst – aus verschiedener Abfassungszeit

stammen, vielmehr zeichnet sich darin eine wesentliche Weiterentwicklung von Husserls Denken ab.

In Beilage IX („Urbewusstsein und Möglichkeit der Reflexion“) spricht Husserl vom Urbewusstsein (im engeren Sinne der Urimpressionen) und seinen retentionalen und protentionalen Modifikationen. Diese Beilage ist inhaltlich weitgehend von den anderen Texten unterschieden. Denn Husserl vergleicht hier das urimpressionale Urbewusstsein, das Bewusstsein von urimpressionalen Verläufen, mit dem retentionalen Bewusstsein, das sich durch eine eigentümliche Intentionalität auszeichnet, die die abgelaufene impressionale Phase gerade nicht zum Objekt macht.³³

Wie ist aber dieses urimpressionale und retentional modifizierte „Urbewusstsein“ zu verstehen? Husserl warnt davor, es „als einen auffassenden Akt miss[zu]verstehen“ (Hua X, S. 119:34). Das urimpressionale und retentional modifizierte Urbewusstsein bedarf im Unterschied zu den Auffassungsakten keines weiteren gebenden Bewusstseins. Retentionen und Protentionen sind demnach inhaltlich bestimmte, wenngleich nach einer fest geregelten Gesetzmäßigkeit verlaufende Intentionen.

Es ist allerdings notwendig, hier genau zu unterscheiden zwischen einerseits der universalen Ur-Bewusstheit der Retentionen und Protentionen (des modifizierten Charakters der herabgesunkenen bzw. heraufkommenden Urimpressionen), der eine gewisse Intentionalität „eigener Art“ zugeschrieben wird, und andererseits der Tatsache, dass die Retentionen und Protentionen der Akte eine den Akten immanente Objekt-Intentionalität, einen gegenständlichen Sinn, phantasmatisch-modifiziert – zurückbehaltend oder vorgreifend – enthalten. Husserl nennt letzteres eine „Erhaltung der gegenständlichen Intention in der retentionalen Abwandlung“,³⁴ und dies ist ein durchaus anderes Phänomen als die eigentümliche Bewusstseinsweise beliebiger retentionaler und protentionaler Modifikationen, und zwar sowohl von den aktintentionalen, d. h. apperzeptiven, als auch von den vorapperzeptiven Urimpressionen.

Man kann hier also als unselbständige Momente differenzieren: zum einen das Bewusstsein der Urimpression und der primären Modifikation der Urimpression, d. h. das Bewusstsein der urtemporalen Gegebenheitsmodi „urimpressional selbstgegeben“ sowie „gerade-gegeben-gewesen“ und „zur-Gegebenheit-kommend“; zum anderen das Bewusstsein des in der Urimpression Erlebten bzw. Erscheinenden, und zwar entweder des vorapperzeptiv-immanent Erlebten oder des aktintentional Apperzierten (also des vorgegenständlichen und gegenständlichen Sinnes mit Unterschieden der anschaulichen Fülle). Die urtemporale Änderung und somit die Urbewusstheit des strömenden Wandels, die ich hier thematisiere, kommt im Bewusstsein der urtemporalen Gegebenheitsmodi zustande; nämlich zwischen dem selbstgebenden Bewusstsein der Urimpression mit dem Charakter des Jetzt und dem phantasmatischen Bewusstsein ihrer urtemporalen Modifikationen mit dem Charakter des Soeben bzw. Sogleich, und zwar in der Folge: (Protentionen)-Urimpression-Retentionen. Das Erlebte – der Sinn eines Bewusstseinsinhalts, eines Erlebnis – in seinem affektiven und selbstaffektiven Erscheinen und die urimpressionale (nicht-temporale) Weise, wie es mit unterschiedlicher Fülle bewusst wird – ob thematisch, aktintentional, oder unthematisch, vorapperzeptiv –, ändern sich jedoch nicht:³⁵ Es modifiziert sich nur der temporale Bewusstheitsmodus „gegenwärtig selbstgegeben und lebendig“ in den Bewusstheitsmodus „soeben-gewesen“ oder der Modus „bevorstehend“ in den Modus „gegenwärtig selbstgegeben und lebendig“. Diese Modifikationen laufen ständig im Rahmen des Urbewussten ab.³⁶

Wie bereits oben erwähnt wurde, thematisiert Husserl in den *Vorlesungen* und in den *Ergänzenden Texten* das letztkonstituierende Zeitbewusstsein, das viele Rätsel für die phänomenologische Analyse mit sich bringt. Rudolf Bernet spricht in Bezug auf die Vorlesung von 1906/1907 (Hua XXIV) und auf die von ihm neu datierte und zusammengestellte 3. Gruppe aus Husserls Texten zur Zeitproblematik von 1906/1907-1909 (Nr. 39-47, 51, 52 in

Hua X) von einer systematischen Einführung des „absoluten Bewusstseins“, die er als „ganz entscheidende Wendung“, aber dennoch nicht als „Bruch mit der vorangegangenen Entwicklung“ ansieht.³⁷ Wie Bernet betont, ist diese Wendung eng mit Husserls Kritik an dessen früherer Verwendung des Schemas „Auffassung – Auffassungsinhalt“ im Hinblick *auf das vorapperzeptiv-immanente Zeitbewusstsein* verbunden. Diese Kritik kommt in den Texten der „4. Gruppe“ (9/1909-1911) deutlich zum Ausdruck. Die Thematisierung des letztkonstituierenden Zeitbewusstseins erfolgt laut der Interpretation von Bernet explizit 1906-1909 in den Texten der 3. Gruppe, vor allem in den Texten Nr. 39 und 45 (R. Bernet, [1985], S. XXXIIIff), implizit bereits um 1904/05 (ebd., S. XXXV) und in eingehender Ausarbeitung dann 1909-1911 in den Texten der 4. Gruppe (ebd., S. XXXVII, XLV).

Warum versieht Husserl aber dieses letztkonstituierende Zeitbewusstsein mit dem Prädikat „absolut“? Dies soll keinesfalls dessen „metaphysischen“ Status oder Vorrang ausdrücken. Vielmehr soll damit die phänomenologisch *erschaut* Tatsache erfasst werden, dass dieses Bewusstsein die letztkonstituierende, weil tiefstliegende, und nicht wegdenkbare Dimension *jedes Bewusstseinslebens* darstellt, durch das und in dem alle zeitlichen Einheiten konstituiert werden, das aber selbst kein Zeitliches in diesem Sinne ist.³⁸ Auf diese Weise ist die ‚Absolutheit‘ des ursprünglichen Zeitbewusstseins als eine transzendente Bedingung der Möglichkeit für das Haben und Fassen einer Gegebenheit zu verstehen.³⁹

Zum Wesen dieses ursprünglichen, absoluten Bewusstseins gehört „das Ständig-sich-abschatten“ in den retentionalen und protentionalen Modifikationen.⁴⁰ Wie Rudolf Bernet richtig hervorhebt, kann Husserl dies erst dann angemessen beschreiben, „wenn man auf die Anwendung des Schemas ‚Auffassung – Auffassungsinhalt‘ verzichtet, und wenn das absolute Bewusstsein, das sich sowohl auf immanente Zeitgegenstände als auch auf sich selbst bezieht, überhaupt und prinzipiell vom Modell

des Wahrnehmungsprozesses abgerückt wird“.⁴¹ Zu der Ansicht, dass der Unterschied zwischen dem urimpressionalen und dem retentional (bzw. protentional) modifizierten Bewusstsein *nicht durch die Leistung einer Auffassung* der Empfindungen, d. i. des stetigen Jetztbewusstseins (generell: der Bewusstseinsinhalte), zustande kommen kann, gelangt Husserl ja schon in den Texten aus den Jahren 1906-1911 (in Hua X als Teil B. IV. *Zur Auflö- sung des Schemas Auffassungsinhalt – Auffassung* und B. V. *Zum ersten Abschluss der Untersuchungen*). Was retentional bewusst wird, ist keine Empfindung, sondern eine Vergangenheits- bzw. Abklangsmodifikation einer Empfindung.⁴² Die retentionale Modifikation „ist eine *radikale Änderung*, und eine Änderung, die *nie und nimmer beschrieben werden kann in der Weise, wie wir Empfindungsveränderungen* [gewissermaßen durch Auffassungs- änderungen] beschreiben, die *wieder zu Empfindungen* führen“ (Hua X, 324:16).⁴³

Die retentionale und protentionale Aktivität ist nicht nur überhaupt keine willkürliche Aktivität, im Unterschied z. B. zu gewissen absichtlich vollzogenen Erinnerungen oder Erwartungen. Denn wir müssen uns nicht entscheiden, ob wir die Retentionen und Protentionen tätigen oder nicht. Sie ist darüber hinaus auch keine apperzipierende oder auffassende Aktivität und wird nicht im Modus der wachen Aufmerksamkeit vollzogen. Denn die Vollzüge der Retentionen und Protentionen und die retinierten und protinierten Erscheinungen sind uns zunächst nicht explizit bewusst, vielmehr richtet sich unsere Aufmerksamkeit eher auf das ständig neue, mit einer anschaulichen Fülle selbstgegebene Jetzt.

Man kann also die These aufstellen, dass das retentionale (und protentionale) Bewusstsein zwar *kein auffassendes* Bewusstsein ist, dass sich aber dennoch der Unterschied zum urimpressionalen Bewusstsein als *ein Unterschied der Bewusstheit des temporalen Modus* und der selbstgebenden oder modifizierten Anschaulichkeit beschreiben lässt, dies jedoch bereits auf einer

Stufe unterhalb des Objektbewusstseins, nämlich auf der Stufe des Urbewusstseins.⁴⁴

Retinieren und Protinieren werden demnach als ständige subjektive Tendenzen zu einem Erhalten und Vorgreifen des urgegenwärtig Erlebten verstanden bzw. die Retentionen und Protentionen als entsprechende nach- und vorgegenwärtigende Leistungen. Die Intention wird hier also nicht als gegenständlich gerichtete *Meinungsintention* begriffen, sondern als vorgegenwärtlich, vorapperzeptiv orientierte *intentionale Tendenz*, die einen konkreten Sinn des Erlebten festhält oder vorwegnimmt. Einerseits wird somit ein konkretes, inhaltlich bestimmtes Erlebnis in den von Tendenzen getragenen Intentionen modifiziert-phantasmatisch bewusst als soeben gewesen oder sogleich werdend, d. h. als nicht mehr daseiend bzw. noch nicht daseiend, andererseits wird jenes – (quasi-)impressional und gefühlsmäßig – bewusst als urmodal jetzt daseiend. So kann also die Urbewusstheit der tiefsten, retentional-protentionalen Dimension des immanenten Zeitbewusstseins näher bestimmt werden.

Gehen wir nun von den Texten aus dem Umkreis der Zeitvorlesung von 1905 zu den *Bernauer Manuskripten* über. In diesen späteren, ebenso der Zeitproblematik gewidmeten Texten wird die Konzeption von der von Tendenzen getragenen Intentionalität des retentionalen und protentionalen Bewusstseins erneut aufgegriffen und weiterentwickelt, besonders im ersten Teil „Zur Grundstruktur des ursprünglichen Zeitbewusstseins“. Eine enge Affinität dieser Texte, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Tendenz-Intentionalität des retentionalen und protentionalen Bewusstseins, kann vor allem zu mehreren Beilagen aus Hua X (vor allem zu den Beilagen VI, IX und XII) festgestellt werden, von denen einige aus etwa derselben Zeit wie die *Bernauer Manuskripte* (1917/1918) stammen bzw. kurz vorher abgefasst wurden (1910-1917).⁴⁵

Die letztlich fundamentale synthetische Leistung des Bewusstseins ist die retentional-protentionale Übergangssynthese.

Allerdings müssen auch die ihr zugrunde liegenden retentionalen und protentionalen Bewusstseinsleistungen hinterfragt werden. In den *Bernauer Manuskripten* werden diese erschaut als Leistungen des letztkonstituierenden Bewusstseins, desjenigen Bewusstseins, das die ersten Vereinheitlichungen – der einzelnen Phasen und des Strömens bzw. des Stromes selbst – stiftet, und es wird ihr tendenziell-intentionaler Charakter festgelegt: „Das letztkonstituierende Bewusstsein, das den einheitlichen Strom ausmacht, ist in jeder Phase [...] *Bewusstsein-von*; Intention auf etwas hin und Intention von etwas weg; oder auch *gerichtete Tendenz*, positiv und negativ gerichtet.“ (Hua XXXIII, 38:22, Herv. KSM)⁴⁶ Es kann somit kein Zweifel an der Art der hier von Husserl beabsichtigten Intentionalität bestehen; die Rede ist hier nicht von einer gegenständlichen, sondern von einer vorgegenständlichen Intentionalität.⁴⁷ „Das Gerichtetsein, die Tendenz-auf, das ist *Grundcharakter des Bewusstseins-von in seinem ursprünglichsten Wesensbestand*.“ (Ebd., 38:26, Herv. KSM)

Das letztkonstituierende Bewusstsein ist also in jeder Phase retentionale und protentionale Tendenz (neben anderen Tendenzen), wobei das Erlebte und retentional (noch) Behaltene Stil, Sinn und Gehalt der Protentionen bestimmt.⁴⁸ Die Retentionen und Protentionen zeichnen sich als Tendenzen durch unterschiedliche Sinnstruktur und Dynamik aus: Die Protentionen, die die kommenden urimpressionalen Jetzt-Phasen vorwegnehmen, sind Tendenzen zur Steigerung der anschaulichen Fülle bis zu einem Maximum in einer aktuellen und originären Selbstgegebenheit.⁴⁹ „Maximum“ bedeutet hier keine Steigerung der anschaulichen Fülle einzelner Urimpressionen, sondern eine Distanz, die zwischen einer modifizierend-phantasmatischen Protention und einer selbstgebenden Urimpression besteht. In jeder Urimpression liegt die Tendenz, einer bevorstehenden Erlebnisphase entgegenzukommen, eine Bewusstseinstendenz des Übergangs zu einer neuen Phase, und so kontinuierlich fort. Hierbei ist allerdings im Anfangspunkt eines neuen Erlebnisses noch keine Protention

und keine Retention von *diesem* Erlebnis vorhanden bzw. eventuell eine Protention von ihm nur insofern, als es durch die vorangegangenen Erlebnisse vorgezeichnet wird.⁵⁰ Die protentionale Tendenz ist „ein Bewusstseinsmodus, und das im Sinne der Tendenz Kommende, Eingetretene ist als das im Bewusstsein selbst bewusst und ist seinerseits wieder Tendenz auf ein ‚Kommendes‘“ (Hua XXXIII, 31:1).

Die Retentionen sind dagegen Tendenzen zu einem Behalten der anschaulichen Fülle des Erlebten im Bewusstsein bis hin zu einem Nullpunkt der Anschaulichkeit, in dem sich die anschauliche Fülle des Erlebten völlig entleert.⁵¹ Anders ausgedrückt: Die anschauliche Fülle kann nicht *endgültig* retiniert werden, sie verblasst in einem unwiderrufflichen Entleerungsprozess der retentionalen Kontinuen und in perspektivischer Verkleinerung ihrer Abstände. Das Erlebte (z. B. ein Schmerz) kann jedoch wieder geweckt werden, was aber noch nicht bedeuten muss, dass es reidentifiziert bzw. rekonstituiert werden kann.

Husserl präzisiert hier ebenso den Sinn der vorobjektiven kontinuierlichen Erfüllung der Protentionen; ‚sich erfüllen‘ heißt in diesem Kontext: „im Sinne einer Tendenz kommen“ (Hua XXXII, 30:34). Die retentional-protentionale Intentionalität ist eine *kontinuierlich mittelbare* Intentionalität – eine mittelbare, weil die Retentionen und Protentionen die Urimpressionen modifizieren und auf sie verweisen, jedoch nicht in der Weise einer Erinnerung oder Erwartung.⁵²

All diese schlichten und synthetischen retentional-protentionalen Leistungen werden auf jeder Konstitutionsstufe vorapperzeptiv immanent vollzogen und weisen somit auf das Urbewusste bei der Zeitkonstitution hin – vor allem auf das unbewusste Herabsinken des Retinierten und auf das unbewusste Heraufkommen des Protinierten.

Nachdem also zuvor Husserls Untersuchungen zum letztkonstituierenden Zeitbewusstsein – also zu der ersten, stets funktierenden Dimension des Urbewussten – in den *Vorlesungen zur*

Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins und den *Bernauer Manuskripten* erörtert wurden, soll nun die weitere Entwicklung von Husserls Konzeption des Urbewussten (etwa ab 1918) kurz charakterisiert werden.

2.4. Bestätigung und Fortführung früherer Untersuchungen zum Urbewussten in den zwanziger und dreißiger Jahren („das totale Bewusstseinsfeld“)

In den *Bernauer Manuskripten* (1917-1918), den *C-Manuskripten* (1929-1934) und in den weitgehend noch unpublizierten Manuskripten vor allem der Gruppe A VI entwickelt Husserl vom strömenden Empfindensbewusstsein, von dem Urprozess eine genetische Konzeption, die seine frühere Darstellung (vor allem bekannt aus den *Ideen I*) in wesentlichen Punkten revidiert. Wichtige Ansätze hierzu finden sich aber bereits in einigen Beilagen der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* und in den *Ideen II*.

Husserls Anknüpfung an die bereits behandelte systematische Einführung des Urbewussten in den Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* 1906/1907 und seine Fortführung dieser Untersuchungen kann repräsentativ und eindeutig durch einen Text von 1930 aus Hua XXXIV belegt werden.⁵³ Husserl sagt dort, dass als waches Ich zu leben bedeutet, sich seiner Vermögen sowie seines jeweiligen Bewusstseins bewusst zu sein, und zwar auf *unthematise* Weise. Unserem bewusstseinsmäßigen Leben stehen wir nicht *als ein Ich gegenüber, nicht als ein Ausstrahlungspunkt von Ichakten*. Obgleich jederzeit eine Reflexion auf das Bewusstseinsleben möglich ist, vollzieht sich das ursprüngliche Bewusstseinsleben in einem natürlichen und differenzlosen Modus, in dem wir uns selbst nicht gegenüberstehen, sondern in dem wir sozusagen ‚versunken‘ sind. Dennoch handelt es sich um eine Art der Bewusstheit, um die Urbewusstheit. Diese ist bereits inhaltlich, zeitlich und emotional strukturiert.⁵⁴

Wie all diese Untersuchungen Husserls zum ursprünglichen (Selbst-)Bewusstsein zeigen, stellt sich für die Phänomenologie während ihrer Entwicklung diejenige Aufgabe als zunehmend wichtiger dar, die einzelnen Stufen und Formen der bewusstseinsmäßigen Konstitution zu differenzieren und auseinanderzuhalten. Innerhalb der niedersten Schichten unterscheidet Husserl – mit aller Deutlichkeit spätestens seit den zwanziger Jahren – einerseits die (vorapperzeptiv) immanente Konstitution, die er auch als „Vorkonstitution“ von „Vorgegebenheiten“ bezeichnet, und andererseits die eigentliche Gegenstandskonstitution, die in apperzeptiven Synthesen vollzogen wird.⁵⁵ Die erste Art der Konstitution bezieht sich auf die teilweise bereits diskutierten Vereinheitlichungen der affizierenden Hyle zu strömenden Erlebnisphasen, Erlebnissen und zum Erlebensstrom, die noch nicht in einer identifizierend sinnstiftenden Apperzeption erfasst werden. Diesem Unterschied beider Konstitutionsstufen entspricht die Abgrenzung der vorapperzeptiv-immanenten, hyletischen Einheiten und Vereinheitlichungen von den apperzeptiven und re-identifizierbaren Einheiten (Objekten).

Gerade die immanente, sich in vorapperzeptiven Synthesen vollziehende Konstitution steht im Zentrum von Husserls Untersuchungen der dreißiger Jahre. Nach Husserl handelt es sich bei dieser Konstitution einerseits um die Konstitution der Einheiten des retentional-protentionalen Zeitbewusstseins, andererseits – als ein anderer Aspekt desselben Prozesses – um die Konstitution konkreter Sinnlichkeit und Emotionalität mit ihren instinktstrebenden Charakteren.⁵⁶ Erst auf diese konstitutiven Bewusstseinsleistungen des ‚unwachen Ich‘ können sich die höheren, aktintentionalen Erlebnisse aufbauen, die sich aktiv auf etwas richten: identifizierend-vorstellend, wertend-stellungnehmend und wollend, urteilend usw. Anders gesagt: Alle Akte weisen auf die in ihnen implizierten, vorapperzeptiv vollzogenen Leistungen, auf den „Grund“ des unthematischen „Bewussthabens“ hin, den ich bereits als die zweite Form des Urbewussten bezeichnet habe.

Mit aller Deutlichkeit stellt Husserl dieses vorapperzeptive Erleben als ein *intentionales* und *konstituierendes Bewusstsein* heraus, mit eigenen Formen von Sinngebungen, Synthesen und Erfüllungen.⁵⁷ Besondere Aufmerksamkeit verdient hier die assoziative Konstitution von subjektiven Wertungen und Stellungnahmen, die habituell erhalten bleiben und sich zu typisierten wertend-fühlenden Vollzügen und Erwartungen zusammenschließen. Denn an dieser ursprünglichen Wertkonstitution zeigt sich besonders klar, dass sie – sowohl die konstitutiven schlichten, wertend-fühlenden als auch die vorapperzeptiv-synthetischen Leistungen des Bewusstseins – von einer ganz anderen Art sind als die Konstitution durch die aktiv vollzogenen vorstellend-identifizierenden Setzungen.⁵⁸

Entsprechend jener vertikalen Grunddifferenzierung zweier Konstitutionsstufen unterscheidet Husserl in einem Text aus derselben Zeit (Hua Mat. VIII, C 6, Nr. 24, S. 112, 1930) über Zeitproblematik einerseits das „eigentliche“ Bewusstsein-von und andererseits das „uneigentliche“ Bewusstsein-von. Ersteres umfasst das gegenständlich-intentionale Darauf-Gerichtetsein des Ich, also die einzelnen Akte, d. h. den dritten Begriff des Bewusstseins im Sinne von intentionalen Akten. Es ist fundiert im uneigentlichen Bewusstsein-von, zu dem – als dem „ursprünglichst zeitigenden Bewusstsein“ – „die Empfindungsdaten, mit ihren Gefühlsmomenten, auch die Triebmomente, alles in der Weise des innerst Zeitlichen“, gehören, außerdem auch „die Erscheinungen-von, die Ichakte, alles, was überhaupt zeitlich-innerzeitlich eins ist“. Denn in diesem fundierenden Bewusstsein, in dessen „Stromzeitlichkeit“, konstituiert sich auch das im eigentlichen Sinne intentionale, aktintentionale Bewusstsein. Daraus wird deutlich, inwiefern Husserl das vorapperzeptive, urbewusste Erleben, das sich in den retentional-potentialen Synthesen konstituiert, eigens zum Thema der phänomenologischen Forschung macht.

Husserl nennt dies „uneigentliches Bewusstsein“ in Hinblick darauf, dass es keine „Intentionen“ (diesen Begriff setzt er selbst hier in Anführungszeichen) mit sich bringt. Das besagt, dass in

diesem Bewusstsein keine gegenständlich-intentionalen, aktintentionalen Leistungen vollzogen werden, dass es also nicht im eigentlichen Sinne als ein intentionales, als ein aktintentionales, Bewusstsein bezeichnet werden kann. Gleichwohl muss es zum Bewusstsein-von gerechnet werden, jedoch zu einem solchen, das eine andere Weise der Intentionalität, nämlich die „passive Intentionalität“ (ebd., 112:19), aufweist.

Aus diesen Äußerungen Husserls geht deutlich hervor, dass er den beiden ersten Grundformen des Urbewussten, dem immanenten Zeitbewusstsein und dem vorapperzeptiven Erleben, im Rahmen der genetischen Konstitutionsanalyse zunehmende Gewichtung beimisst. Das Neue bei Husserls weiterentwickelter Konzeption des Empfindens in der konstitutiv-genetischen Betrachtungsweise besteht vor allem darin, dass das Empfinden nun selbst als ein Konstitutionsprozess analysiert wird. Denn jede Erlebnisphase und jedes Erlebnis stellen eine sich im immanenten Zeitbewusstsein konstituierende Einheit dar, die mit allen anderen Phasen des Bewusstseinsinflusses im assoziativen Konnex steht. Alles Empfundene konstituiert sich in Form von immanenten, aber dennoch inhaltlich spezifischen, hyletisch-strömenden Einheiten. Bereits die vorapperzeptive Sinnlichkeit hat ihre „Gegebenheitszeit“, als „eine zu ihrem individuellen Wesen gehörige Form“ (*EU*, S. 305f). Eine neue Sichtweise hinsichtlich des Empfindens und vorapperzeptiven Erlebens als solchen wird weiterhin durch die Untersuchungen der Leiblichkeit gewonnen. Erst dadurch wird das Geflecht von verschiedenen Empfindensarten, ihren Motivationen und anderen ‚Betätigungen‘ des Subjekts überhaupt gesehen, darunter vor allem die kinästhetischen Aktivitäten, aber auch z. B. die triebhaften ‚Bewegungen‘.

Zitierte Werke

- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Hua X), hg. v. R. Boehm, Den Haag 1966.
- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926* (Hua XI), hg. v. M. Fleischer, Den Haag 1966.
- , *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1. Teil (Hua XIX/1), hg. v. U. Panzer, Den Haag 1984.
- , *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2. Teil (Hua XIX/2), hg. v. U. Panzer, Den Haag 1984.
- , *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua XXIV), hg. v. U. Melle, Den Haag 1984.
- , *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (= EU), redigiert u. hg. v. L. Landgrebe, Hamburg 1999.
- , *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (Hua XXXIII), hg. v. R. Bernet u. D. Lohmar, Dordrecht 2001.
- , *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte* (Hua Mat VIII), hg. v. D. Lohmar, Dordrecht 2006.
- Bernet, Rudolf, „Einleitung des Herausgebers“, in: Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. u. eingeleitet v. R. Bernet, Hamburg 1985, S. XI-LXXIII.
- , „Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten“, in: *Grundlinien der Vernunftkritik*, hg. v. Ch. Jamme, Frankfurt am Main 1997, S. 277-306.
- , „Unconscious Consciousness in Husserl and Freud“, in: *The New Husserl. A critical Reader*, hg. v. Donn Welton, Bloomington 2003, S. 199-222.
- Brudzinska, Jagna, *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Diss. Köln 2005.
- Held, Klaus, „Einleitung“, in: Edmund Husserl, *Die Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart 1986, S. 5-53.
- Lohmar, Dieter, „What does Protention ‚Protend‘? Remarks on Husserl’s Analyses of Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness“, in: *Philosophy Today* 28/5, 2002, S. 154-167.

- Ni, Liangkang, „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, in: *Husserl Studies* 15, 1998, S. 77-99.
- , „Urbewusstsein und Unbewusstsein in Husserls Zeitverständnis“, in: *Husserl Studies* 21, 2005, S. 17-33.
- Zahavi, Dan, „Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewusstseins“, in: *Die erscheinende Welt* (Festschrift für Klaus Held), hg. v. H. Hüni u. P. Trawny, Berlin 2002, S. 697-724.
- , „The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*“, in: *Husserl Studies* 18, 2002, S. 51-64.

Endnoten

1. Der vorliegende Text ist eine gekürzte und leicht veränderte Version des 2. Kapitels meiner Dissertation *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis*, die ich 2007 in Köln verteidigt habe.

2. Ich werde im Folgenden auf den instruktiven Artikel von Liangkang Ni [1998] zurückgreifen können, in dem das Urbewusstsein und die Reflexion einander gegenübergestellt werden. Es werden sich diesbezüglich allerdings auch einige wichtige abweichende Punkte ergeben. Die zahlreichen terminologischen Modifikationen – wie bei Husserl hinsichtlich des Begriffs „Urbewusstes“ – sind für einen Denkprozess durchaus nachvollziehbar, diese Vieldeutigkeit kann aber leicht zu Missverständnissen führen. Zu diesen erheblichen terminologischen Schwankungen Husserls siehe L. Ni [1998], S. 92, Anm. 3.

3. Es sei hier lediglich bemerkt, dass der Begriff der Apperzeption für das Projekt der Husserlschen Phänomenologie als Erforschung des transzendentalen Bewusstseins in dessen einzelnen konstitutiven Schichten von zentraler Bedeutung ist (vgl. z.B. Hua XI, 339:26, 340:13). Die Apperzeption ist zu so definieren, dass jede „in ihrer Art eine Sinngebung und eine Gegenstandssetzung in doxischen Modalitäten“ vollzieht (Hua XI, 339:34). Der Begriff der Apperzeption beschränkt sich somit bei Husserl nicht auf die Sphäre der Perzeption, des Wahrnehmens. Man unterscheidet demnach zwischen 1. der vorapperzeptiven Konstitution und 2. der apperzeptiven Konstitution. Die letztere stellt zwar eine höhere Art von Konstitution dar, man darf sie jedoch keineswegs der prädikativen, der präzisierend begreifenden und urteilenden Erfahrung gleichsetzen.

Denn die prädzierenden Apperzeptionen (die prädikativen Urteile) bilden eine eigene, höherstufige Schicht der apperzeptiven Konstitution (im Unterschied z. B. zur einer schlichten Wahrnehmungs- oder Phantasieapperzeption).

4. Es wäre gewiss notwendig, obwohl an dieser Stelle nicht durchführbar, die vielfältigen Formen des Urbewussten nicht nur von den primär-apperzeptiven (von dem primären Hinblicken), sondern ebenfalls von den *sekundär-apperzeptiven* Modi des Bewusstseins, d. h. von dem vagen, marginalen gegenständlich konstituierten Hintergrund (dem sekundären ‚Nebenbei-Noch-Mitnehmen‘), und weiterhin auch von dem *Unbewussten* abzugrenzen, das dem expliziten, aufmerksamen Bewusstsein viel weniger zugänglich ist.

5. Zur *Selbstverborgenheit* bzw. *Ich-Latenz* beim Ding-Wahrnehmen und bei jedem natürlichen Erleben (weniger passend auch „Selbstverlorenheit“ oder „Selbstvergessenheit“ genannt) und zur (Selbst-) Reflexion als einer „Wahrnehmung höherer Stufe“ (die selbst wieder unreflektiert verläuft) siehe z. B. Hua VIII, 88; Hua IX, 306f; Hua XXXIII, 42 („Das Bewusstsein als seiner selbst bewusster Bewusstseinsstrom“ ist vom Standpunkt der Aufmerksamkeit ein „sekundäres“ Objekt). Zur Bezeichnung der Reflexion als immanenter bzw. innerer (meinender bzw. reflexiver) *Wahrnehmung* und einiger Formen des Urbewussten als innerer *Wahrnehmung* (vor allem in *LU*) oder auch immanenter *Wahrnehmung* (z. B. in Hua XXIII) sei noch hinzugefügt, dass Husserl sie zwar selbst häufig benutzt, aus seinen eigenen Erörterungen aber deutlich hervorgeht, dass diese Bezeichnung in beiden Fällen nicht angemessen ist. Wenn die Wahrnehmung nämlich *eine direkte, uroriginale anschauliche Erfassung eines gegenwärtigen, leibhaftig gegebenen und als wirklich seiend vermeinten Gegenstandes* ist, kann sie weder für die urbewussten Modi des Erlebens noch für die Reflexion gehalten werden. Denn: 1. Urbewusstheit ist noch *kein erfassendes Bewusstsein*, und 2. in der *Re-flexion* ist ein Gegenstand *nicht mehr gegenwärtig*, sondern *reproduktiv* gegeben. Die Reflexion zeichnet sich im Unterschied zur Wahrnehmung bzw. Apperzeption nicht durch eine schlichte Aktintentionalität, sondern durch eine reflexive Aktintentionalität aus. – Husserl ist in seiner Terminologie häufig nicht immer konsequent, auch wenn seine eigenen Analysen unterschiedliche Phänomene ans Licht bringen, die eine entsprechende einheitliche Terminologie erfordern (siehe zur Urbewusstheit z. B. Hua XXIV, §

42, S. 243f, Hua VII, 249, zur Reflexion z.B. Hua III/1, § 78, S. 165f oder Hua X, Beil. IX, 119:12). In einigen Fällen verwendet er den Begriff der Wahrnehmung, allerdings um damit *das leibhaftig selbstgebende und originäre Bewusstsein*, also lediglich den Aspekt der *Selbstgebung*, der nicht nur der Wahrnehmung im eigentlichen Sinne wesentlich ist, auszudrücken (z.B. in Hua XI, 243). Vgl. dazu auch D. Zahavi [2002a], S. 704f.

6. Durch eine Gegenüberstellung von Urbewusstsein und reflexivem Bewusstsein könnte es leicht undeutlich werden, dass die reflexiven Akte nur eine sehr spezielle Art von Akten und daher auch die Reflexion eine sehr spezielle und eigentlich ‚unnatürliche‘ – weil theoretische – Bewusstseinsweise darstellen, die sich auf die natürliche, schlicht gegenstandsbezogene Aktintentionalität aufbauen. Die natürliche, schlichte Selbstapperzeption (aufgrund von Erinnerungen, Erwartungen und Einfühlungen) ist keineswegs den (schlicht oder methodisch) selbstreflexiven Akten gleichzusetzen.

7. Vgl. auch K. Held [1986], S. 28.

8. Bei L. Ni [1998] heißt es: „Das Urbewusstsein ist nicht nur *kein Bewusstsein von einem Objekt*, sondern auch *kein Bewusstsein eines Subjekts*. M.a.W., es handelt sich beim Urbewusstsein um ein *Bewusstsein sowohl ohne gegenständliche Beziehung als auch ohne ichliche Beteiligung*. [...] ‚Selbstbewusst‘ [...] in einem Sinne, der den Bezug auf ein Subjekt dieses Selbstbewusstseins nicht einschließt. [...] Somit wird zugleich der sogenannte ‚unendliche Regress‘ vermieden [...].“ (S. 80) Diese Charakterisierung betrifft jedoch nur einen Aspekt des Urbewussten, nämlich das vorapperzeptive (Selbst-)Bewusstsein bzw. das immanente Zeitbewusstsein. Ich werde im Folgenden zeigen, dass verschiedene Formen der Urbewusstheit auf allen Stufen der Konstitution, d. h. auch z. B. bei der Selbstreflexion, fungieren. – Zum ursprünglichen (Selbst-)Bewusstsein der Aktvollzüge vgl. auch D. Zahavi [2002a].

9. Im Unterschied zur vorliegenden Untersuchung spricht L. Ni, soweit er sich in [1998] dazu äußert, nur vom begleitenden Urbewusstsein der Aktvollzüge und lässt die vorthematisch affizierende Sphäre der Erlebnisse als Nicht-Akte unberücksichtigt. In [2005] nimmt er jedoch Husserls gelegentliche Gleichsetzung des Urbewusstseins mit der Urimpression auf und unterscheidet demnach zwei Begriffe von Urbewusstsein: 1. Urimpression, 2. Selbstbewusstsein bzw. inneres Bewusstsein. Letzteres kann man als ein begleitendes Vollzugsbewusstsein im oben

angeführten Sinne verstehen, wobei L. Ni [2005, S. 19] dies hier weiter als in [1998] zu fassen scheint, nämlich als Bewusstsein aller Erlebnisvollzüge, also nicht nur der Akte. Diese Unterscheidung steht nicht im Widerspruch zu der vorliegenden, man darf allerdings das vorthematisch affizierte Urbewusstsein in zwei Hinsichten nicht zu eng fassen: 1. die Urimpression bedeutet nicht nur Empfinden, 2. die Retentionen und Protentionen gehören zum Urbewusstsein ebenso wie die Urimpressionen, obwohl ihr Unterschied beibehalten wird. Weiterhin muss man sich jedoch fragen, ob bei den Nicht-Akten, nicht aktintentionalen Erlebnissen, von einem begleitenden Urbewusstsein gleichermaßen wie bei den Akten gesprochen werden kann, und ob im vorthematisch affizierten Bewusstsein diese Unterscheidung überhaupt möglich ist.

10. Siehe dazu R. Bernet [1985], S. XXXVff, und unten 2.3.

11. Auch sein Lehrer Franz Brentano hat eine eigene Konzeption der sog. „inneren Wahrnehmung“ mit Hilfe der „sekundären Akte“ entwickelt, zu der Husserl kritisch Stellung nimmt. Ebenfalls bei mehreren Psychologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts wurde dieses Thema intensiv diskutiert (Dilthey, James) sowie bereits bei den britischen Empiristen.

12. Vgl. Hua XIX/1, 397 (A 362 / B₁ 383:23).

13. Eine eigene Problematik stellen hier die unbewusst gewordenen Erwerbe, die sogenannten „latenten Inhalte“ des Bewusstseins dar. Auf das Thema des Unbewussten bei Husserl gehen detailliert R. Bernet [1997], [2003], J. Brudzinska [2005] und L. Ni [2005] ein.

14. Vgl. z.B. 5. *LU*, Hua XIX/1, 397 (B₁ 383:23), 399 (B₁ 385:9), 358 (B₁ 348:3). Husserl war 1900 sogar (bisweilen) der Meinung, dass die Empfindungen (als Empfinden) „andauern können, während die auf sie gebauten Aktcharaktere fortfallen“, wenn wir nämlich „den lusterregenden Tatsachen nicht mehr zugewandt sind“ (Hua XIX/1, A 372:10). Ferner siehe Hua XIX/2, 763, 765, 767, 771, 772.

15. Siehe Hua XIX/1, 366f (B₁ 356); 384 (B₁ 371). In den *LU* versteht Husserl Brentanos Lehre von der inneren Wahrnehmung bzw. vom inneren Bewusstsein als Lehre von einem solchen Bewusstsein, in dem jedes Erlebnis selbst ein *Gegenstand* gewisser intentionaler Erlebnisse ist. Gegenüber einer derartigen Ansicht, abgesehen davon, inwiefern Husserls Interpretation den Absichten Brentanos gerecht wird, äußert Husserl aus verständlichen Gründen „ernstlich Bedenken“ (siehe ebd.). In

der Beilage I der VI. *LU* hat Husserl Brentanos Lehre vom inneren Bewusstsein viel differenzierter dargestellt und kritisiert als im Haupttext der *LU*. Dennoch bleibt seine Kritik an einem *apperzeptiven* Verständnis der ursprünglichen Bewusstheit weiterhin bestehen. Vgl. z. B. Hua XIX/2, 767 (B₂ 237), 770 (B₂ 240), 759 (B₂ 230).

16. Ganz korrekt müsste man sagen: der *aktintentionalen* Erlebnisse, der Akte, gemäß der von mir oben verwendeten Terminologie, die Husserls späterer Ausarbeitung verschiedener Arten von Intentionalität gerecht zu werden versucht.

17. Hinsichtlich der gegenseitigen Beziehung dieser drei Bewusstseinsbegriffe zueinander sowie ihrer Beziehung zum Begriff des Ich vgl. D. Zahavi [2002b], S. 51-55.

18. Hua XIX/1, 366 (B₁ 355:4).

19. Dieser Bewusstseinsbegriff wird von Husserl als „inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“ definiert. Wenn meine Interpretation zutreffend ist, müsste man dieses „Gewährwerden“ bzw. die „innere Wahrnehmung“ sehr weit fassen, damit sie neben dem ausdrücklichen selbstapperzeptiven bzw. selbstreflexiven Gewahren ebenfalls das ‚urbewusste Gewahren‘ der vor- und apperzeptiven Erlebnisse, darunter auch die Urbewusstheit der Selbstapperzeption bzw. Selbstreflexion, einschließt.

20. Vgl. Hua XIX/1, A 330. Diesen Unterschied fasst Husserl letztlich als einen Unterschied zwischen „reellen“ und „intentionalen“ („präsentierenden“ und „präsentierten“) Inhalten des Bewusstseins, während er allerdings in den *LU* der Bewusstheit der letzteren deutlich mehr Aufmerksamkeit schenkt, siehe 5. *LU*, z.B. §§ 3, 14, 16-21. Vgl. auch Hua XXXVIII, § 5, S. 19.

21. Hua XIX/1, 394f (B₁ 381:34).

22. Zu beiden Arten des Bemerkens, d.h. der primären, vordergründig oder zentral aufmerksamen, und der sekundären, hintergründigen Aktintentionalität, vgl. auch Hua XIX/1, 392 (B₁ 378, § 13), 423 (B₁ 409, § 19), Hua XXXVIII, §§ 21-23, S. 88ff, auch S. 119, Anm. 1 und § 29, S. 120.

23. Husserl selbst äußert Bedenken gegenüber einigen mehrdeutigen Termini, vgl. Hua XIX/1, 424 (B₁ 410).

24. Vgl. besonders III. Abschnitt, §§ 42-43, und Beilage III (9/1907).

25. Siehe Hua XXIV, 243ff.

26. Zur letzten Unterscheidung sei bemerkt: Dieselbe Apperzeption kann in verschiedenen attentionalen Formen erlebt werden (etwa: bevorzugend herausgreifen, nebenbei erschauen, noch bemerken, als unbeachtet daseiend hinnehmen usw.).

27. Vgl. Hua XXIV, 244. – L. Ni [1998] fasst das Verhältnis zwischen ‚dem Urbewusstsein‘ und der Reflexion – auf eine eher formal-begriffliche, aber dennoch sehr instruktive Weise – wie folgt zusammen: „Auf der einen Seite kann eine reflektierende Blickwendung ohne das vorhergehende Urbewusstsein nicht stattfinden. Sie hätte dann nichts, worauf sie sich beziehen könnte. [...] Auf der anderen Seite lässt sich das Urbewusstsein ohne die nachträgliche Reflexion nicht herausstellen. Sie würde für immer eine unentdeckte und in dieser Unentdecktheit waltende bleiben. Anders ausgedrückt *entsteht* das Urbewusstsein zwar nicht durch Reflexion, es wird jedoch durch sie thematisch *entdeckt*. Daraus kann gefolgert werden, dass die Reflexion das Urbewusstsein voraussetzt und in diesem Sinne von ihm abhängig ist, aber nicht umgekehrt.“ (S. 86) Um allen möglichen Missverständnissen hinsichtlich der Rede vom Urbewusstsein schon im Voraus vorzubeugen, können wir mit L. Ni nochmals betonen: „In einer möglichen ‚Phänomenologie des Urbewusstseins‘ [...] sieht Husserl deshalb keineswegs das Gegenstück der Reflexionsphilosophie. Vielmehr bedeutet ihm die Aufklärung des Urbewusstseins zugleich der Zugang zu Rechtfertigung und Verständnis der Reflexion.“ ebd., S. 87.

28. Vgl. Hua XXIV, 245:28-246:7.

29. Vgl. ebd., § 42 b.

30. Vgl. Hua XXIV, 254:34.

31. Liangkang Ni ([1998], S. 92f, Anm. 2 und 5) ist der Meinung, dass Husserl seine Konzeption des Urbewusstseins um 1910 systematisch zu entwickeln begonnen hat, mit wichtigen früheren Ansätzen (vor allem in Hua XXIV). Eduard Marbach datiert einen „deutlichen Durchbruch“ der Lehre vom inneren Bewusstsein auf die Zeit ab 1911/1912 (Einleitung des Herausgebers in Hua XXIII, S. LXVI, 1980). Die Bezeichnung „inneres“ Bewusstsein ist deshalb unpassend, weil sie eine cartesianische Differenz zwischen der ‚inneren Bewusstseinswelt‘ und der ‚Außenwelt der Natur‘ nahelegt, von der sich die Phänomenologie von Anfang an dezidiert losgelöst hat. Deshalb bevorzuge ich die Termini „Urbewusstes“ und „immanentes Bewusstsein“ im Sinne einer vor-objektivierten Bewusstseinsimmanenz, die mit intentionalen Tendenzen durchwoben ist.

32. Rudolf Boehm datiert die Beilagen auf den Zeitraum 1910-1917 (ausgenommen: Beilage X, diese datiert er auf 1907; Hua X, S. 99, Anm. 1).

33. Hua X, Beil. IX, 119:22. „Die Retention ist keine Modifikation, in der die impressionalen Daten *reell erhalten* blieben, nur eben in der abgewandelten Form: sondern sie ist eine *Intentionalität*, und zwar eine *Intentionalität eigener Art*.“ (Hua X, 118:20, Herv. KSM).

34. Siehe Hua X, § 30, S. 62.

35. Vgl. Hua X, § 30, 63:4.

36. Vgl. Hua X, Beil. IX, 120:1; Beil. VIII, 117:39.

37. R. Bernet [1985], S. XXXIIIff.

38. Vgl. auch Hua X, Text Nr. 39, S. 277, Anm. 1.

39. Vgl. Hua X, S. 284, und auch ebd., Beil. VI, S. 114.

40. Vgl. z.B. Hua X, Nr. 39, S. 286.

41. Siehe R. Bernet [1985], S. XXXIX.

42. Vgl. auch z.B. Hua XXXIII, 79:18, wo herausgestellt wird, dass nicht einmal die ganz unmittelbaren Retentionen, „das nächste Abklingen“, für *schwächere Empfindungen* gehalten werden können. Davon wird das Phänomen eines *Nachklangs*, einer noch nachklingenden Empfindung (z. B. der noch nachklingenden Glocken), abgegrenzt, siehe ebd., S. 88; Hua X, S. 31f.

43. Vgl. auch z.B. Hua X, § 12, S. 31f.

44. Vgl. hierzu auch R. Bernet [1985], S. XXVIIIf, XVII, XXII.

45. Husserl hat die Zeitvorlesungen im September 1917 in Bernau überarbeitet, siehe *Einleitung des Herausgebers* in Hua X, S. XXI.

46. Siehe auch Hua XXXIII, 25:24, 43:13, 6:5.

47. Siehe auch D. Lohmar [2002], S. 157.

48. Vgl. Hua XXXIII, 38:6.

49. Vgl. z.B. Hua XXXIII, 33:21. – In *What Does Protention ‚Pro-tend‘?* unterscheidet Dieter Lohmar zwei Arten von Protentionen, die er als R-Protentionen und H-Protentionen bezeichnet: „One part of protention consists in expecting that the retentional contents will sink further in the next phases. [...] The other part of protention is directed to the coming hyletic contents that are expected to be experienced“, D. Lohmar [2002], S. 158.

50. Siehe Hua XXXIII, 30-34, 6:32.

51. Vgl. z.B. Hua XXXIII, 66:21, 67-70.

52. Siehe Hua XXXIII, 8f, 25, 40ff, Hua XXXIV, 167f.

53. Hua XXXIV, Text 14, S. 209:16-33.

54. Des Weiteren siehe z.B. C 5, 1930, Hua XXXIV, 165:7, 208:31, 211:4.

55. So z. B. im Ms. A VI 31, Bl. 42a (1928), wo Husserl anstelle eines ‚Gegenstandes‘ im uneigentlichen Sinne selbstkorrigierend von einer konstituierten immanenten Einheit spricht. Vgl. auch ebd., Bl. 6a, 7a, 38b, 48a. Dieselbe Selbstkorrektur, nämlich zu Einheit anstatt Gegenstand, nimmt Husserl in *EU*, § 64, S. 306, Anm. 1, bzw. bereits in § 17, S. 81, Anm. 1, vor. In Übereinstimmung damit spricht er im Ms. A VI 34, Bl. 7a, 8a, 34b, 36b (1931), von passiven intentionalen Einheiten, Einheiten aus passiver Assoziation. Auf ähnliche Weise äußert er sich ebd., Bl. 18a/b.

56. Vgl. z.B. Ms. A VI 34, Bl. 34b.

57. Vgl. z.B. Ms. A VI 34, Bl. 27b/28a.

58. Vgl. hierzu z.B. Ms. A VI 34, Bl. 25a/26a.

SELF-ALTERATION AND TEMPORALITY:
 THE RADICALIZED AND UNIVERSAL
 REDUCTIONS IN HUSSERL'S LATE THINKING
 (AU-DELÀ DE DERRIDA)¹

Nicholas Smith
 Department of Philosophy,
 Södertörn University & Stockholm University
 Nordic Society for Phenomenology
 nicholas.smith@sh.se

ABSTRACT: This text argues that Husserl's late philosophy of temporal and bodily subjectivity can only be understood by means of the interplay between different reductions. For various reasons, this decisive methodological aspect has been largely overlooked by most interpreters. As a consequence, the co-originality of the constitution of space and time, which first enables a comprehensive grasp of the originary processes in the living streaming present, has remained virtually unknown. This also means that the proper understanding of egology and intersubjectivity has been obfuscated. It is only by bringing out the bodily and temporal foundations of the *lebendige Gegenwart* as presented in the C-manuscripts that Husserl's investigations of *constitutive* intersubjectivity in other texts can ultimately be clarified. Notably this calls for a renewed understanding of the role of *Vergegenwärtigung*, showing that the community of streams, not located in my ego but precisely in a manifold of streaming living presents, are united by means of an "intersubjective association". The problem of the individualization of the "intersubjective streaming being" that characterizes the monadic totality here finds its solution, by means of a ceaselessly ongoing and self-altering duplicity that accounts for my pre-identity at the deepest genetic level.

"Et, en effet, vous retrouverez toujours ce geste chez moi, pour lequel je n'ai pas de justification ultime, sauf que c'est moi, c'est là où je suis. Je suis en guerre contre moi-même, c'est vrai, vous ne

pouvez pas savoir à quel point, au-delà de ce que vous devinez, et je dis des choses contradictoires, qui sont, disons, en tension réelle, et qui me construisent, me font vivre, et me feront mourir. Cette guerre, je la vois parfois comme une guerre terrifiante et pénible, mais en même temps je sais que c'est la vie. Je ne trouverai la paix que dans le repos éternel. Donc je ne peux pas dire que j'assume cette contradiction, mais je sais aussi que c'est ce qui me laisse en vie, et me fait poser la question, justement, que vous rappelez, «comment apprendre à vivre?»

(Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*)

I. Au-delà: Beyond the French reception of Husserl

Even though Husserl's thinking has received a remarkable amount of attention over the last decades, the full extent of many of its central aspects still remains surprisingly unknown. It is in particular the development of genetic phenomenology that is at stake here, as it plunges ever deeper into "originary constitution", ferreting out the structural relations between inner time-consciousness, affectivity and intersubjectivity, while at the same time never giving up static phenomenology and a certain prioritizing of Cartesian subjectivity. To take just one example, Derrida, who spent his formative first fifteen years (between 1953 and 1967) studying Husserl's *oeuvre*, in one of his latest major texts returns to Husserl's analysis of the lived body and the *sinnliche Untergrund* of reason from *Ideas II*—a theme left conspicuously absent in his early works on Husserl.² Thus in a sense, Derrida was unable to move out of the orbit of Heidegger's unwillingness to thematize the lived body in his hermeneutical phenomenology, and it is the consequences of this inability that will be addressed here. In Derrida's development, the analysis of Husserl gradually became filtered through the optics of Heidegger's destruction of ontology. Husserlian phenomenology thereby came to be seen as the pinnacle of a metaphysics of presence which founded the entire history of western metaphysics. Husserl's philosophy celebrated a consciousness that addresses

itself through the voice of inner thought, in the fullness of the “living present” as its temporal, constitutive foundation. Against this, Derrida argued repeatedly that the desire for presence, which in the Platonic sense was a desire for the Good (*Rep.* VI), is a desire for that which cannot be had since presence is always divided. If fulfilled, such a desire for the Good would lead to death: pure theoretic vision obliterating all sensuous life.³ Self-presence, for Derrida, is in fact always divided, always split, and this is what deconstruction set out to demonstrate. But since Derrida’s late reading of Husserl remains within the orbit of texts that he worked with in the 1950’s, it will never reach the level of interpretation that is increasingly being called for today.

That being said, it is at the same time clear that many of the themes that are only now becoming visible in Husserl’s texts owe much to the patient and inventive interpretative work that Derrida performed together with Merleau-Ponty and Levinas. The most innovative aspects of their work with respect to Husserl were often presented as decisive steps “beyond” (which the earnest reader soon learned to recognize as following upon the magical *au-delà*: “*au-delà des analyses Husserliennes, il faut montrer que ...*” etc.). But if it turns out that important parts of these innovations are already to be found within Husserl’s thinking (which more and more seems to be the case), then his philosophy must be reconsidered from this new vantage point. At least such a scenario suggests that the borders of transcendental phenomenology must be pushed forward, and the limitations that have become associated with it be opened up for scrutiny again in a new kind of critique. That would also be the only way to respect the interpretative work that his most demanding and creative disciples have undertaken, thereby contributing to the liberation and fuller understanding of their own work as well. One such topic that suggests itself in this context is that of difference, in all of its rich, meandering variations in Merleau-Ponty, Levinas and Derrida: *écart, écart originaire, se différer dans*

l'identité, différence originaire and even *différance*. All three worked on these themes during the 1950s and 1960s, in explicit and close connection with Husserl's analyses of time in its relation to sensuous, bodily affection. In the case of Derrida, more specifically, it was the structure of Husserl's extended now (consisting of a "now"-point that is inseparably tied to a retention which opens it onto the immediate past and a protention that opens it toward the coming) that was subjected to critique. There is, says Derrida, no room in Husserl's model to account for an originary contamination of the now, since despite its break with traditional conceptions of the now as a point, it cannot enable us to think outside of the schema of origin-derivation. The now (extended though it may be) is an absolute point of origin which can only be followed by another such point, and the latter is accordingly derived from the first according to the strict laws of temporal succession. What became necessary for Derrida was thus to deconstruct this whole schema and to liberate time from the tyranny of the now as *terra firma*, which is to say from time in its reliance upon the metaphysical foundation of full presence:

The concepts of originary *différance* and of delay are unthinkable within the authority of the logic of identity or even within the concept of time. The very absurdity betrayed *by the terms* provides the possibility—if organized in a certain manner—of thinking beyond that logic and that concept. The word "delay" must be taken to mean something other than a relation between two "presents"; and the following model must be avoided: what was to happen (should have happened) in a (prior) present A, occurs only in a present B.⁴

In the following I would like to indicate an alternative reading of Husserl's philosophy of time and subjectivity, based on material that was never examined by Derrida. A general problem for interpreting this theme is that Husserl never succeeded in presenting a systematic overview of a phenomenological "transcendental

aesthetics”—one that would span over both static and genetic analyses and that would connect the passive syntheses of inner time-consciousness with those of bodily-kinaesthetic syntheses and the constitution of space.⁵ And yet many interpreters from Levinas to Henry have stressed this belonging together of temporality and sensuousness in Husserl’s thought, although the closer determination of the two fields is insufficiently developed in all of his published works (and those unpublished that they examined). As a consequence, the co-originality and mutual interdependence of the constitution of space and time, of originary spacing as flesh (*Urleib*) and originary temporization (*Zeitigung*), which first enables a comprehensive grasp of the originary processes in the living streaming present, has remained virtually unknown.

II. The radicalized reduction to the “streaming living present”

Husserl devoted many important manuscripts to the closer determination of the structure of the streaming living present in the early 1930s. It is immediately clear that we are not dealing with anything like a solipsistic substance closed upon itself, as if Husserl’s late philosophy was based on the foundation of a solid subjective core. What we do find are prerequisites that enable the ceaselessly ongoing self-transcending movement in relation both to myself, the world and the other, kept at bay and in relative yet fragile stability due to the uninterrupted passive syntheses at work. One of the main features of the late, so-called C-manuscripts on the constitution of time from the 1930s, in comparison to the 1905 lectures and the 1917-18 texts on inner time-consciousness, is that the predominantly formal aspects of the latter gives way to a decisively more “concrete” analysis, which stems from the investigation of transcendental life that was undertaken in the mean time. This is clearly reflected in the central concept of *lebendige Gegenwart*, which is analyzed from various angles in virtually all the C-manuscripts. When Husserl

refers to the expression *lebendige Gegenwart* in earlier texts, it does not yet have the particular connotations that were first developed in connection precisely with the “radicalized reduction” in March, 1930. So, for instance, in the Bernau texts, the expression occurs in relation to the analysis of the individualization of the stream, and it is treated as equivalent with the “subjective present” as the living, i.e. “movable” present that belongs to *my* stream of experience.⁶ And in the lectures on passive synthesis, Husserl had come to see the connection between the living present and association as a decisive principle of passive synthesis, i.e. as the “source” of all awakenings and memory.⁷ To be more precise, it is this early analysis of the structure of the living present that gives Husserl the key to the traditional laws of association, which appeared to be a mere arbitrary coalition. This undoubtedly richer analysis of presence—which no longer conceals its intimate engagement with factual, associative life—however essentially remains within the boundaries of the extended now as analyzed in the 1905 lectures. For that which enables Husserl to make sense of the laws of reproductive association is precisely the fact that there is a *connection* between the now and the past and future, which makes it possible to intuitively see whether a particular phenomenon is associated as being “similar” to, “contiguous” to or as standing in “contrast” to a given datum.⁸ But as his later investigations were to show, these deep insights into the relations that bind affective-associative consciousness with inner time-consciousness were nevertheless held back in an important respect. For the reduction in the lectures on passive synthesis leads to a noetic-noematic stream of experiences, whereas the “radicalized reduction” thematized in C 3 from 1930 that leads to the “streaming-living present” shows us that the representation of consciousness as such a stream is merely a necessary yet naïve pre-stage.⁹ This stream is *itself* something constituted, and the proper transcendental reduction is now to disclose the source of this constitution. This enables Husserl to investigate the

constitution of time as pertaining to the I more thoroughly in the C-manuscripts, and from this “self-transcending” source as a living streaming presence to further account for all the layers of constitution ending with communally constituted objective time.¹⁰ The *Rückfrage* into the genetic sources of our world-appearance thus gains a new focus by revealing yet another pre-judgement that clouds our self-understanding. This leads to the sphere of *Urzeitigung*, of originary temporization, which is but another name for the most fundamental process taking place in the living present:

The reduction to the living present is the most radicalized reduction to the subjectivity in which the process of all becoming-valid-for-me is originally completed, in which all being-meaning is meaning for me and experientially given for me as consciously valid meaning. It is the reduction to the sphere of originary temporization, in which the first and original-source-like meaning of time appears—time precisely as living streaming present. (Hua XXXIV, Nr. 11 [C 3/1930], p. 187)

If at this point Husserl has discovered that the reduction must lead us to a constitutive layer that precedes the noesis-noema structure, then how does this relate to the “absolute” consciousness for which we “lack names” that was reached already in the early lectures on time-consciousness? Fundamentally they are the same, and Held was right when he said that these names that are “lacking” must eventually be given through the phenomenological *Rückfrage* that is attempted again and again in these texts.¹¹ The “absolute” is now shown to be “absolute temporisation”, the very “temporisation of reason”.¹² After this new, radicalized reduction is performed the view of consciousness as a stream of experiences is no longer valid, i.e. is shown to be a naïve presupposition. With this new reduction, we are asked to give up a notion of ourselves that has not only been reached by demanding philosophical labour (i.e. the bulk of Husserl’s published work, except *Crisis*), but which is also deeply rooted in

our everyday self-understanding. For once I bracket the validity of regarding myself in terms of my own life process, as my own sequential flow in which one experience is linked with another, we are left only with the very functioning “there” which gives these experiences. Like the absolute consciousness of the early lectures, this functioning centre is not itself *in* time and has no location on a temporal scale, since the radicalized reduction has bracketed the representation of time as a stream consisting of one now after the other.¹³ This “pre-temporal” present does not come and go but is the constant source of my world-presentifying life, the presentifying present “I” that in this sense must be understood as being my “living” source, my “living” present. By virtue of all the passively pre-constituted and higher level constituted temporal objects that affect the living present when we consider it in its full concretion, it can appear to itself as “co-streaming” with these noetic-noematic structures.¹⁴ Likewise, this “streaming” character of the living present must not be understood in a spatial sense in any worldly way, neither as the coexistence that the normal *epokhé* would disclose. The streaming character of the living present is not distinct from its enduring aspect, and it designates an originary spacing that is neither external *Aussereinandersein* nor internal *Ineinandersein*, but which produces these:

The streaming living present is “continuously” streaming being and yet not as a being out-of-one-another, not as spatiotemporal (“worldspatial”) and not as “immanent temporal” extensional being (that is to say not as any out-of-one-another that is an after-one-another, after-one-another in the sense of a putting-asunder in something that could properly speaking be called time) (Hua XXXIV, Nr. 11 [C 3/1930], p. 187).¹⁵

But there is more to it than this, since the radicalized reduction brings into view—for the first time—that deeply hidden source which is at the same time that which is closest to us and, precisely because of this the most foreign, most inaccessible aspect of our

functioning lives.¹⁶ Husserl tries to capture this paradoxical egoic aspect of the streaming living present with the term *Ur-Ich* or *Ur-Ego*:

The transcendental I is already a constituted image and as such something that must be parenthesized. That is to say, through this reduction we finally come upon a transcendental *Ur-Ich* and a transcendental originary life in which every concrete I [...] becomes temporized, and gains being in an immanent transcendental temporality. [...] On the one hand we have the temporal stream of consciousness and related to this temporality the transcendental I with its acts, its capabilities, its acquired habitualities which has constituted a spatio-temporal world and still does so. On the other hand, as the originary ground of this temporisation and of everything that stands against this immanent “transcendent” temporisation we have the *Ur-Ich*, concretely grasped as the I of this alltemporizing life. In a certain sense one can say that all time springs forth from temporisation, and all temporisation springs forth from an originary temporisation (Hua XXXIV, Nr. 20 [C2/1931], p. 300).¹⁷

Natural everyday life in its modern configuration, due to its historically determined (scientific) tendency towards an unquestioned realism, covers over the processes of the *Ur-Ich* to such a degree that they appear completely foreign, “unheard of” for the I when they eventually become disclosed by means of the radicalized reduction.¹⁸ This deepest functioning source of time and also space, conjoined by the originary hyletic that affects our living flesh and thus triggers temporization, is almost fully concealed from our everyday life. These processes that are simply taken for granted are still what is in a sense the closest to us since they *are* our functioning intentionality, that which gives us the world. The functioning life of transcendental constitution is first “by nature” but not first “for me”; it represents the hidden philosophical foundation of our naïve, worldly life which, in turn, necessarily must precede philosophical reflection. What we have here is a deepening of the “splitting of the I” (*Ichspaltung*) that

has been an integral part of phenomenology from its conception (approached in *Logical Investigations* already as the distinction between the subject in the world and the phenomenologist reflecting upon her worldly self). The position accorded to the phenomenological (which became the transcendental) I is now shown to be an intermediary between the worldly I and the *Ur-Ich*, which is to say that the transcendental position has been given a new grounding.¹⁹ Husserl's *Ichspaltung* thus shows how selfhood and otherness in their deepest functioning source are inseparably intertwined, and that consciousness is essentially subjected to a necessary fissure, so long as it wants to understand its own processes. Here Husserl posits the division of the I more clearly within the very structure of the streaming living present, thus disclosing the presence of the *Ichspaltung* also at the genetically deepest functioning level. At the very heart of what is most intimately my "own" there is a fissure, a fundamental difference between what pertains to the *Ur-Ich* and to the *Nicht-Ich*. Although in the vicinity of both Heidegger's and Derrida's thought here (*Riß*, *différance*), Husserl does not (unlike Derrida) emphasize the difference itself as originary, as "productive" of the two themes brought together. But that does not mean that we remain safely on the shores of foundational metaphysics, for the "absolute has in itself its ground and in its groundless being its absolute necessity", as he puts it in a text from 1931.²⁰

It is the very movement of actualization, of potentialities passing into being that is revealed with the radicalized reduction, and this is to be conceived of as both this movement of temporization *and* as the source point that in a sense remains in place, the *nunc stans* from which this movement springs forth. All the difficulty resides in the attempt to think this "and" of standing and moving, or this "at the same time" without falling back onto the temporal predicates whose validity is to be examined and that have therefore been suspended.²¹ It is thus movement and rest "together" (but neither in a temporal nor a spatial

sense) which brings forth being for us, and not unlike a koan from a Zen master, the trouble is to shift perspective from our everyday conceptions in order to dissolve the seeming paradox. In order to come to understand this living present as the “standing originary livingness”, the “originary present, which is not a modality of time”, a phenomenological counterpoint to the Freudian “working through” (*Durcharbeiten*) must be undertaken.²² How then can we at all speak of this pre-perceived present that makes possible and thus precedes ontification? How is this “anonymity” of the living present to be understood, given that it is always related back to my I as a centre and pole?²³ In fact, how could a method be justified at all, that is to secure a possible access to this pre-phenomenal being? The method that is to justify this step beyond reflection and into the anonymously functioning ground of all transcendental life, this aspect of absolute consciousness that the genetic questioning has finally been able to reach, must be sought out lodged *within* absolute being as a transcendental event in the anonymous sphere itself:

The justification, the self-communication of the method must precede the naïvely practiced method, and even the fact that this must be so has to be made clear with insight after the event [*nachträglich*]. *Even the method is naturally in its absolute being a transcendental event and therefore itself belongs to the originary-phenomenal, that is to say the anonymous sphere* (HuMat 8, Nr. 3 [C 2/1931] p. 7 [my italics]).²⁴

Absolute being is thus a self-disclosing being—*this* is what Husserl means when he speaks of the *Selbstausslegung* of the transcendental I in for instance *Cartesian Meditations*.²⁵ That is to say, this truly hermeneutical method is continuously refined in accordance with the phenomena that are disclosed, in the zig-zag movement that characterized phenomenology from the start.²⁶ The method of questioning backwards seeks out the ultimate genetic basis which makes experience possible, and this has led to the living present as the heart of functioning transcendental life.

In this sense the living present is the absolute I in its most originary form, and is therefore the *letztfundierende* I. It is therefore clear that genetically early configurations of both the I and time are called for, in order to conceptualize this process:

The *Rückfrage* must here make everything clear. The stream is to be temporalized apriori from the I. This temporalization is in itself streaming; the streaming is always there in advance. But also the I is there in advance, it is as awakened I (transcendental-phenomenological awakened) always the I of consciousness (Hua XXXIV, Nr. 10 [C17/1932], p. 181).²⁷

The living present is therefore not only a major phenomenon in itself, it is that which makes up “the concrete originary reality of phenomenology, towards which all transcendental selfunderstanding must come back, in its endlessly progressive work of interpretation”.²⁸

But how does all this talk of *Ur-Ich* at the level of the radicalized reduction relate to Husserl’s late published works? *Crisis* is in fact our sole candidate here, since the radicalized reduction had not been discovered at the time of *Formal and Transcendental Logic* and *Cartesian Meditations*. This type of question raises serious difficulties for any interpreter of Husserl’s late philosophy, for it is a fact that issues such as inner time-consciousness, originary constitution, drive intentionality, the originary structure of the living streaming present—all these major themes from other texts in Husserl’s late philosophy are virtually absent from *Crisis*.²⁹ This is probably the reason why so little attention has been given to these themes and the possible connection they have with Husserl’s more “official” philosophy. The obvious answer to such questions, to the extent that one is even aware of the there being an interpretative problem, is to regard the themes related to “originary constitution” (the drives, temporization, etc.) as pertaining to research manuscripts that were never intended for publication at best, and as being private musings that are philosophically irrelevant at worst. Both these views are obvi-

ously quite wrong, and we know that Husserl was working almost solely for his *Nachlass* in the final years, which after the great systematization of manuscripts in 1935 (the division of manuscripts into groups A-E) became itself a kind of monstrous replacement for the one book that he could never write.

It is important to note that the problematics of the *Ur-Ich*, which in Husserl's published works most notably surfaces in *Crisis*, is only thematized once intersubjectivity has been properly presented (§ 54b). As Taguchi has pointed out, the problem of the *Ur-Ich* comes to the fore as soon as the seeming discrepancy between the intersubjective and the radically egological conceptions of phenomenology demands a solution.³⁰ This means that the level of the streaming living present, as the standing-moving source of all intentional life, can be seen as one at which the distinction between "I" and "we" is invalid.³¹ It is in this sense that Husserl speaks of the *epokhé*, i.e. the radicalized reduction, as creating "a unique sort of philosophical solitude which is the fundamental methodical requirement for a truly radical philosophy".³² Thus the "I" that is reached in the *epokhé* is not an I, properly speaking, and can only be called "I" "by equivocation".

Since to the recollected past there belongs an "I" of that present which is intentionally related to the present and actual "I" of originary presentification (*Urgegenwärtigung*), we are able to trace how the *Ur-Ich* constitutes itself in self-temporization as enduring by means of its "past".³³ In a similar fashion, the *Ur-Ich* constitutes in itself another as other (*einen Andern als Andern*).³⁴ The analogy thus brings out two other aspects of the fundamental self-alterity that inhabits the "I" at the deepest genetic level of investigation, in that there is within me a ceaseless and constitutive movement away from presence into the past and the future as a *de-presentification*, an *Ent-Gegenwärtigung*, just as there is a movement away as a self-alienation, as *Ent-Fremdung*, which is a modification of this *de-presentification* by means of empathy.

The significance of this analysis of the dual process—which goes to the heart of what *Crisis* has to say on the difficult relations between I, the other, temporality and affection—was seen by Derrida in *De la grammatologie*, although he didn't exploit to the full. But at least it helped him to locate that in Husserl's thought which opposes the desire for presence, and thus points out of the belonging to metaphysics, while at the same time indicating the extent to which deconstruction must remain faithful to a certain understanding of transcendental phenomenology.³⁵ Since it represents an important aspect of the attempt *au-delà* of Derrida's interpretation, as the visible top of the iceberg of unpublished clarifications, it is necessary to take a closer look at the passage in question:

The self-temporisation through de-presentification, so to speak (through recollection), has its analogue in my self-alienation (empathy as a de-presentification of a higher level—de-presentification of my primal presence into a merely represented primal presence) [*Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-Fremdung (Einfühlung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe—die meiner Urpräsenz in eine bloss vergegenwärtigte Urpräsenz*)]. Thus, in me, “another I” achieves validity of being as compresent [*als kompräsent*] with his own ways of being self-evidently verified, which are obviously quite different from those of a “sense”-perception. (Hua VI, § 54b, p. 188f/184f; tr. mod.).

We have seen the role of temporality in connection with the individuation of the singular stream of consciousness, and now it is used at the deepest genetic level first made possible by the radicalized reduction also to account for the givenness of the other. So we have on the one hand the alterity of me towards my own past and future, and on the other hand the alterity of me towards the other: what is the relation between these two kinds of alterity? Are they the same?

III. The universal reduction and intersubjectivity

Having spelt out some of the consequences of the radicalized reduction for Husserl's analysis of egological subjectivity, we must now proceed to see whether or not it will also affect his analysis of intersubjectivity. The intersubjective reduction, first presented in the breakthrough 1910-11 lectures *The Basic Problems of Phenomenology*, offered a revolutionizing possibility to present the transcendental field as being "extended" by my means of my ability to so to speak "live myself into the other" in empathic acts.³⁶ The structure of this was later more clearly expounded upon on by appealing to the notion of "intentional implication".³⁷ But all throughout these analyses, there has never been any question of presenting the otherness of the other in ways that would move beyond her givenness for me as retraceable from out of my present intentional situation. That is to say, the other has always been an *alter ego* that I could account for by means of my own intentional life, both active and passive, but never beyond what a genetic questioning would be able to come up with as belonging within my retrievable horizon. The question now is whether or not the radicalized reduction, which brings forth a hitherto concealed genetically primal level of constitution, may disclose an intersubjective dimension that precedes this. For sure, there are plenty of texts from Husserl's late philosophy that merely follow the direction that was pointed out in the *Grundprobleme*, and that analyze the relation between the I and the other in terms of com-presence (*Kompräsenz*) where the other is given as *appresented* by me.³⁸ But there is also a whole group of texts that attempt to work out this relation by means of a somewhat different approach, where the static position of an ego standing over against an other ego is further geneticized.³⁹ This final position will be investigated in two steps, first in relation to the radicalized reduction that is presently being analyzed, and second in relation to the universal reduction.

In the "concrete living present" understood from the radicalized reduction that was introduced earlier on in C 3, Husserl in

this highly important text (which is to some extent unprecedented in at least his transcendental philosophy, although there are important references to German idealism here) begins to draw out the real implications that are opened by means of this reduction.⁴⁰ There, he says, we also find every other ego that is transcendently streaming present being, constituted in me as streaming co-present (*mitgegenwärtig*) subjectivity, which itself is concrete, streaming living concrete present: “the other is co-present in me”.⁴¹ This analysis of *Mitgegenwart* will be used to stretch the Cartesian dualism that still stands in the way of a more genuine grasp of intersubjectivity, in that it allows for a greater freedom of manifestation in comparison to the thought of the other as “appresented” by me.⁴² This means that the previously so often invoked analogy between recollection and the other undergoes a shift in meaning, in that the “copresent-being” of the other in the originary empathy is now described as a “co-recollection” (*Miterinnerung*), that is to say a “self-recollection of the other (*ein Selbsterinnern der Anderen*)”.⁴³ At the opening of this analysis, Husserl is once more careful to stress that the identity of the self is reassured by means of reflection, stating that the I as ego-pole is abstract so long as the contents of the streaming living present are not taken into account: this alone makes it “concrete”.⁴⁴ This identity will be subjected to quite severe pressure in the remainder of this seminal text, now that the “I” has been rethought in terms of the living streaming present, and the full force of the streaming as pre-egoic will be shown to also include the other, so that the transcendental field will—at the limit—be shown to be intersubjective. The being of the other as an other living present is related to me, in that her co-being is inseparable from me in my living present, and this co-presence of the other is a founding presupposition for the objectivity of the world. This means that now the ontological way to the reductions is also brought to play (apart from the Cartesian, which granted the identity of the I by means of reflec-

tion). But for the final, astonishing new move which is to establish transcendental *intersubjectivity* as “the absolute ground for all my validities”, the intersubjective reduction (which has been the hallmark of the psychological way ever since *Grundprobleme*) and the radicalized reduction must be brought to interact. That is to say, it is only once the analysis has reached the deepest genetic level by means of the radicalized reduction that the full scope of the givenness of the other can begin to be unearthed. Only *then* does it make sense to say, as Kern does in his presentation of this text (thereby beforehand assuring the future integration of C3 with the analyses of Hua XV), that “phenomenology from the moment it is established as transcendental in the regression from the world to the constituting streaming living present is placed on an intersubjective ground: that of “originarily streaming intersubjectivity””.⁴⁵ Here is Husserl’s text:

In transcendental reduction: [...] I am in relation to the others, which I have in persistent validity or as open potentialities for persistent validities to come, and that I have in this way as co-constituting etc. so that my constituted having under the title “world” is a communal having of the streaming being intersubjectivity, therein included the persisting being for me and for us as past, future, as being in time—constituted as persistent having in the originarily streaming intersubjective being (HuMat 8, Nr. 13 p. 57 [C3/March, 1931]).⁴⁶

The step that Husserl takes here is the starting point of many of his most interesting late analyses that investigate this deepening of static egology in the direction of a genetic constitutive *intersubjectivity* that is originarily streaming being. Obviously many interpreters have raised objections to this step, claiming that this is “unphenomenological” (Landgrebe, Zahavi, Hart), and that Husserl has here crossed the most fundamental line for the very idea of transcendental phenomenology. Many more simply overlook it, as if it wasn’t there, but as this represents the outcome of Husserl’s transcendental genetic *Rückfrage* it cannot

be dismissed without proper argumentation.⁴⁷ Starting out from a philosophical enterprise mainly set upon clarifying epistemological issues, Husserl by following what at heart remains the same basic reductive methodology, is led to a decentering of the very same ego that was to do the clarification. This however should in no way be conceived of as the abandonment of egology nor a questioning of its validity: the egological starting point remains as ever our sole access to transcendental phenomenological inquiry. But this very inquiry also brings us to the experience of its limits, and the experience that in the order of constitution there is a genetically deeper layer that is *not* egological and that in this sense precedes the “I”. How can we ever hope to find a way to combine these two perspectives, the egological as essentially first for every transcendental knowledge and the intersubjective as essentially first in some other sense? I think the key to understand this seeming paradox lies in the differentiation that Husserl so often falls back upon between an order of knowledge and an order of being. As epistemology becomes radical phenomenology, it starts to critically examine its own presuppositions and finds not only that there is a hidden transcendental “I” that constitutes the world, but furthermore that this transcendental “I” *itself* rests on concealed presuppositions that the reductive experience gradually starts to reveal.⁴⁸ Husserl had already from early on come to realize the philosophical insufficiencies of construing philosophy in the restricted terms of epistemology, and he criticized the neo-Kantians harshly on this. Decisive for Husserl’s step beyond this restriction was the insight that transcendental philosophy must be related to “the whole praxis of my life”.⁴⁹ Thus theory of knowledge, Husserl suggests, becomes a “mere dependent part of transcendental science”.⁵⁰ So in a sense, gnoseology gives way to the unrestricted investigation of originary constitution, which is something partly different. In a late text that Kern refers to as a kind of “testament”, in which Husserl attempts an all-encompassing presentation of the inner

direction and stakes of transcendental phenomenology, the relation between the egological-epistemological level and that of intersubjectivity is presented in the following terms:

We must also speak of the one, standing primal livingness (the originary present that is no modality of time) as that of the monadic totality. The absolute itself is this universal primal present, in it "lies" all time and world in every sense (Hua XV, Nr. 38 "Zeitigung—Monade" [Sept. 1934/C 1] p. 668).⁵¹

Here we see that intersubjectivity represents the "order of being", the *ordo essendi*, or the *proteron te fusei*. The passage continues by pointing out that this can only be known and made explicit from an egological point of view (the *ordo cognoscendi*, *proteron pros hemas*):

But this [the universal primal present of the monad-all] can only be gained from out of my primal present (which itself is a given from *Rückfrage*) by way of a *Rückfrage* that spans over the world-temporality and monadic temporality, so that it is only explicit being in this phenomenological operation [*Leistung*]—which however is also a temporisation (*ibid.*).⁵²

But if intersubjectivity represents an order of being that can only be known and made explicit from an egological point of view which represents the order of knowledge, how does this relate to the discussion of the universal reduction at the end of *Crisis*? Speaking of the universal reduction, Husserl there says that it is only with the utmost difficulty that one can begin to grasp it as something else than a universality of individual reductions:

How could it be possible otherwise? Human beings are external to one another, they are separated realities, and so their psychic interiors are also separated. Internal psychology can thus be only individual psychology of individual souls [...]. All this appears perfectly obvious. Thus one will take it as a gross exaggeration, in part as an absurdity, if I say in advance that the properly understood *epokhé*, with its properly understood universality, totally

changes all the notions that one could ever have of the task of psychology, and it reveals everything that was just put forward as obvious to be a naïveté which necessarily and forever becomes impossible as soon as the epoché and the reduction are actually, and in their full sense, understood and carried out (*Crisis*, § 71, p. 247).

So it is only by bringing out the temporal foundation as presented in the C-manuscripts that Husserl's many investigations of *constitutive* intersubjectivity in his other late texts can ultimately be clarified. The *Rückfrage* leads to the experience of a community of streams that are not located in my ego but precisely in a manifold of streaming living presents, united by means of an "intersubjective association".⁵³ This deepening of the egology that served as the starting point of *Cartesian Meditations*, leads to a level of investigation where the "I" is no longer statically opposed to its other in terms of an *alter ego*. It is only by this radical intersubjective reduction, which brings into unconcealment the deepest functioning source of both my life *and* that of the others, that the experience of the other as co-presence is enabled. From this originary streaming intersubjectivity a progressive analysis can display the founded static level of *ego—alter ego*, and from that point on move further and display also social relations at a worldly level. It is the temporal flow itself that makes up this originary community of a plurality of living streaming presents, and this co-presence is to be found at a level where the opposition between different egological streams no longer makes sense. The operative distinction between what is first for me and what is first at the level of being makes it possible, at a first stage, to keep Husserl's analysis from melting all distinctions between me and the others into an undifferentiated fusion.

Husserl broke off his early investigation of the intersubjective reduction in 1910-11 precisely due to the difficulties he encountered concerning the question of how to understand temporality in relation to a manifold of subjects. This remained a vexing

question for him, as can be seen in many texts from the early 1920's, where he again reflects on the (as he puts it in one place) "problem of the possibility of connection and separation of the streams of consciousness and that of unification and pluralization".⁵⁴ He rejects the thesis according to which there is an ordinary fusion between the monads, and in this sense the whole analysis of individuation of the stream of consciousness that spans over the larger part of Husserl's career can be seen as a prolonged phenomenological grounding of Leibniz' principle of individuation.⁵⁵ Once the monad is reinterpreted in terms of the radicalized and the intersubjective reduction, it becomes an expression of this "intersubjective streaming being" as the *Monadennall*.⁵⁶ There is no "fusion" of the monads in the *Monadennall*, which would cause serious and in truth insolvable problems for the individual identity of transcendental subjectivity. For in each monad there remains, when considered at the deepest genetic level, a ceaseless process of self-alteration which negotiates between the two irreducible aspects of selfhood and otherness. At one extreme there would thus be a fusion of streams of consciousness whereas on the other there would be monolithic egology—both alternatives that are rejected by Husserl. As is suggested at one point, talk of the I should really be replaced by talk of the self, *le soi-même*. This suggestion of an ipseology instead of an egology is the result of the discovery of the genetic foundation of the I, which is presented as "concrete I" which is "determined from its actions and passions", that is to say "the real I of inner experience" which does not exist abstractively but as "living its life".⁵⁷ If the genetic foundation of egology is thus life (which is better captured with reference to streaming selfhood than to the objectivated I), this life does not reject the oncome of reflective knowledge, even though it is not its primary mode of functioning.⁵⁸ The monad is here a constantly selftranscending unity, a ceaseless opening towards the world and the other, as a part of the absolutely streaming flow of consciousness that is

egologically speaking pre-individuated. Each experience that I have is mine and can never be that of any other, this will never be given up for Husserl, but still every experience is "precisely that window through which I can stretch out to the other and reach him with my motivation".⁵⁹ It is by interpreting these analyses in terms of the theory of intentional implications that Husserl in the 1920's really finds his way into the heart of these difficult processes. When this is done, it becomes clear to him that the proper way to express this is to say that the plurality of monads is *implicated* in my monad.

*IV. The genetic-ontological foundation of egology:
the self in difference*

The gradual unfolding of this level of investigation does indeed pose problems so long as one refuses to go along with the genetic deepening of the static ego-alter ego position that Husserl maintains in *Cartesian Meditations*. It is only towards the very end of *Crisis* that one finds a rigorous account of the loose ends that have been conjured up here, that will enable one to bring this discussion of the genetization of monadology to a preliminary end. Having established the necessity to open up the level of *Ur-Ich* as a bridge between the "ontological" and the "psychological ways" by means of a (non-explicit) radicalized reduction, Husserl brings to a halt the previous investigation of lifeworldly intersubjectivity in that work. The reason for this is to further investigate the genetically-transcendental status of the communalization (*Vergemeinschaftung*) and temporization (*Zeitigung*) that were reached in a preliminary fashion earlier on (§§ 47, 50). It is therefore in a sense the very process by which the lifeworld must come to understand *itself* that is at stake, and for this it can only rely on its singular participants. From the position of the "unique sort of philosophical solitude" (*einzigartige philosophische Einsamkeit*)—that is not the mere "unnaturalness"

that the first reduction disclosed but its genetic deepening—Husserl begins the complex movement that will lead to at once a radical decentring of the ego, *and* to its unquestioned validity.⁶⁰ The whole differentiation and order of the personal pronouns is at this stage rendered invalid, and yet the *Ur-Ich* is something that can never lose its “uniqueness and personal indeclinability”:

It is only an apparent contradiction to this that the ego [...] makes itself declinable, for itself, transcendently; that, starting from itself and in itself, it constitutes transcendental intersubjectivity, to which it then adds itself as a merely privileged member, namely, as “I” among the transcendental others. This is what philosophical self-exposition [*Selbstausslegung*] in the epoché actually teaches us (Hua VI, § 54b p. 188f/185).

In order to show that the contradiction is indeed only “apparent”, which is the problem that has kept the interpretation moving back and forth, Husserl in a high-density formulation brings into play the two sided process of “de-presentification” (*Ent-Gegenwärtigung*) and “self-alienation” (*Ent-Fremdung*) that was just mentioned. The problem of the individualization of the “intersubjective streaming being” that characterizes the monadic totality here finds its solution, by means of a ceaselessly ongoing and self-altering duplicity that accounts for my pre-identity at the deepest genetic level. The self-presence that characterizes the transcendental “I” at the level of streaming living present thus ultimately consists of two different modes of self-alteration, which by their very movement brings about this “self”. It is thus not a question of a fixed and stable unit that is stirred to life from out of its eternal slumber in passivity, but a “self” that is constituted *through* these “unconscious” movements away from it. It manifests itself as a dual movement away from “itself”, the “self” gaining contour only by the traces that these two motions leave behind as constantly shifting sedimentation, with the arrival of ever new hyletic material that by means of temporization

provides material for the pre-constitution, and from which eventually lived experiences are constituted. *Ent-Gegenwärtigung* here accounts for our temporal projects, and although Husserl here only mentions the past (to explicate the analogy between the givenness of my past and the other), its scope must be extended to the future also. Unlike retention, the emphasis is now more on the self-transcending movement than on the living-on of temporal objects. Its task is not to assure that the objects are not lost as soon as the now has brought another phase of the object into presence, but to account for the deepest pre-egological structuration. This means that the aspect of non-presence that retentional and protentional intentionality brought with them is now reinforced, bringing out the foreignness that inheres in memories and expectations, and confronting them with their own limits: oblivion and death. *Ent-Fremdung* on the other hand is more immediately foreign since it involves not my own self-alterity but the alterity of the other. Beneath empathy, and making it possible for the I at higher levels of constitution to intend the other empathically, there is a constant process wherein the *Ur-Ich* (which is prior to all differences between “I” and “we”) by moving away from itself in the direction of the other, thereby produces itself. To speak of “self-alienation” as Carr does in the English translation, is therefore incorrect to the extent that it encourages one to hold on to the illusory notion of a “self” that only afterwards and as if by accident encounters alienating tendencies: in *Ent-Fremdung* there is no self heard, only movement away and a strange, passive process of alienation. In between these two intimately connected movements (*Ent-Gegenwärtigung* and *-Fremdung*), an “in-between” that is produced by them, a zone for possible centering occurs. The *Ichzentrierung* that comes about together with these two processes is thus not due to some subjective gravitational force, but is a field of tension that is not located in any specific part within the structure of the living present, but is in a sense “everywhere”, atopic.⁶¹

Husserl seems to mean that this constitutive self-altering duplicity is a constant process that always underlies our passive intentional life as well as our entire experiential act-life, and not something that occurs just once. If this passive and dual self-alteration wouldn't be continued, there would be no self, no egoic centre that could reflectively-narcissistically reach out to itself in apodictic evidence, and the constitution of the I is accordingly a ceaseless process that knows of no pauses. The two aspects of "self"-constitution by means of a primary "self"-alteration (my temporal difference to myself and my difference to the other) are not opposed, but in practice inseparable and always function intertwined one with the other: the self-transcending in the direction of time will always encounter that kind of intensified foreignness that stems from the other. This structure of *Ent-Fremdung* in its temporization in Husserl's theory serves as the primary "groundless ground" for the possibility to understand the otherness of the other. In this sense, the analysis complies with the most general methodological requirements of transcendental phenomenology, its egological "Cartesianism", even though admittedly there is not much of an ego to be found at this point.

Derrida's critique of Husserl for being unable to think beyond the foundations of pure self-presence, pure perception etc., in short: presentifying modes of givenness (*Gegenwärtigung*) can thus no longer be upheld. According to Derrida, it is the "complicity", the "metaphysical presupposition in common" between psychology and phenomenology that lies behind Husserl's adherence to presence, and which confines his philosophy within occidental metaphysics at large.⁶² But as we have seen, the deeper investigation of the foundations also of first-level genetic phenomenology itself that were unearthed by means of the radicalized and the intersubjective reductions, show a far more dynamic approach than what Derrida is willing to admit. Here we discovered the genetic pre-structure of representification (*Vergegenwärtigung*) such as phantasy, memory of my own past

and empathy as the givenness of the other, i.e. what are fundamentally modes of givenness of that which is absent in relation to my extended now. These, it was shown, are not secondary in relation to the stable foundation of an ego, which stands over and against an alter ego in secure possession of itself by means of the self-affection of inner time-consciousness, and can therefore be said to have already from the outset contaminated any supposed fix points of origin.

Works Cited

- Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris: Vrin, 1995.
- Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF, 1990.
- , “Freud and the scene of writing”, *Writing and Difference*, London: Routledge, 1997.
- , *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.
- , *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967.
- , “Ousia et grammè”, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.
- , *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée, 2000.
- , *Apprendre à vivre enfin, entretien avec Jean Birnbaum*, Paris: Galilée, 2005.
- Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl. Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Edmund Husserl, *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff, 1954.
- , *Husserliana VIII: Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Nijhoff, 1959.
- , *Husserliana XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlaß (1921-1928)*, Den Haag: Nijhoff, 1973.
- , *Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. Texte aus dem Nachlaß (1929-1935)*, Den Haag: Nijhoff, 1973.
- , *Husserliana XIX: Logische Untersuchungen*, Den Haag: Nijhoff, 1984.

- , *Husserliana XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935)*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002.
 - , *Husserliana XXXV: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Dordrecht: Kluwer, 2002.
 - , *Husserliana XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918)*, Dordrecht: Kluwer, 2001.
 - , *Husserliana Materialien 8: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer, 2006.
 - , *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern U.P., 1970.
- Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Meiner, 1982.
- Shigeru Taguchi, *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst*, Dordrecht: Springer, 2006.
- Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht: Kluwer, 1996.
- *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*, Evanston: Northwestern U.P., 1999.

Endnotes

1. An earlier version of this text was published in *Site Magazine*, no. 26-27 (2009) with the following title: "... (why Husserl) ... (why Husserl is more contemporary than time itself) ... (time itself) ..."
2. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy.
3. This theme is analyzed repeatedly in *De la grammatologie* and *La dissémination*, but see for instance the programmatic position in "Ousia et grammè", p. 59ff.
4. Jacques Derrida, "Freud and the scene of writing", , p. 329 n5.
5. There are however some marginal references to these themes in *Le problème de la genèse*, p. 238ff
6. *Husserliana* (Hua) XXXIII, Nr. 14, p. 274f (my italics); cf. also p. 140, 150.
7. Hua XI, § 38, p. 181.

8. Hua XI, §§ 37f, p. 180f; cf. p. 480.

9. Hua XXXIV, Nr. 11 "Radikale Reduktion auf die strömend-lebendige Gegenwart ist äquivalent mit transzendental-phänomenologischer Reduktion" [C 3/3a-4b], p. 186: "This streaming living present is not that which we previously and also transcendentially-phenomenologically designated as stream of consciousness or stream of experiences. It is not in any way a „stream“ as the imagery suggests, that is to say a properly temporal (or even spatiotemporal) whole, which in the unity of a temporal extension has a continuous successive individual existence [...]". For a general account of this theme, see Klaus Held's analysis in *Lebendige Gegenwart*, in particular the second part: "Lebendige Gegenwart als Urmodus ichlicher Lebendigkeit" (p. 61-140).

10. The notion of "Selbsttranszendenz" is developed in for instance C 7; see HuMat 8, Nr. 32 p. 130ff.

11. Held *Lebendige Gegenwart*, p. 94: "Doch diese Bemerkung ist im sinne Husserls so zu ergänzen, dass diese Namen sich prinzipiell durch aufweisende phänomenologische Rückfragen finden lassen müssen."

12. Hua XV, Nr. 38 "Zeitigung—Monade" [1934/C 1], p. 669. "Das Absolute ist nichts anderes als absolute Zeitigung, und schon ihre Auslegung als Absolutes, das ich direkt als meine strömende Urtümllichkeit vorfinde, ist Zeitigung, dieses zum Urseienden" (p. 670).

13. See Hua XXXIV, Nr. 11 p. 187. Cf. also HuMat 8, Nr. 27 [C 6/1932]: "Aber im Grunde ist die Urzeit noch nicht ernstlich Zeit, sondern nur Vorstufe der Zeit als Koexistenzform" (p. 117).

14. Cf. HuMat 8, Nr. 95, p. 430.

15. „Die strömende lebendige Gegenwart ist „kontinuierlich“ strömendes Sein und doch nicht in einem Aussereinandersein, nicht in raumzeitlicher (welträumlicher), nicht in „immanent zeitlicher“ Extension Sein (also in keinem Außereinander, das Nacheinander heißt, Nacheinander in dem Sinne eines Stellen-auseinander in einer eigentlich so zu nennenden Zeit).“ (Hua XXXIV, Nr. 11 p. 187)

16. "Die transzendente Reduktion als Reduktion auf mein transzendentales Ego in seiner unausgelegten "stummen" Konkretion—die erste Wesensschau und Deskription, die der allgemeinsten ständige Formstruktur des transzendentalen Ego, ist die des ständigen Strömens." (HuMat 8, Nr. 27, p. 115)

17. Hua XXXIV, p. 300: "Aber dieses transzendente Ich und dieses ihm eigene transzendente Leben ist schon ein konstituiertes

Gebilde und als das einzuklammern. Das besagt, wir kommen durch diese Reduktion letztlich auf ein *transzendentes Ur-Ich* und ein *transzendentes Urleben*, in dem jenes transzendente konkrete Ich (mit dem transzendentalen Leben, in dem es aktives und affiziertes, in dem es überhaupt in seiner Weise leistendes ist) gezeitigt wird, Sein gewinnt in einer *immanenten transzendentalen Zeitlichkeit*. Diese, wie Zeitlichkeit überhaupt in allen Stufen, ist strömend nach Zeitmodalitäten der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, derart, dass in diesem zeitmodalen Strömen in sich konstituiert ist eine starre Zeitordnung mit individuierenden Zeitstellen. Wir müssen also scheiden: Auf der einen Seite haben wir den zeitlichen Bewusstseinsstrom und auf diese Zeitlichkeit bezogen das transzendente Ich der Akte, der Vermögen, der erworbenen Habitualitäten, das eine raumzeitliche Welt konstituiert hat und immerfort konstituiert. Andererseits *als Urgrund dieser Zeitigung* und aller gegenüber dieser immanenten 'transzenten' Zeitigungen das *Ur-Ich*, konkret gefasst als Ich dieses allzeitigenden Lebens. In gewisser Weise kann man sagen: *Alle Zeit entspringt aus Zeitigung, und alle Zeitigung entspringt aus einer Urzeitigung.*"

18. Shigeru Taguchi analyses Husserl's concept of *Ur-Ich* precisely by means of this movement between what is closest and therefore farthest away; *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl*.

19. Hua XXXIV, Nr. 20 [C2/1931] p. 299f: "Wir können sagen, *ich muss die phänomenologische Reduktion nicht abschliessen damit, dass ich die Welt einklammere* und darin mein raumzeitlich reales Menschsein in der Welt (und erst recht das anderer Menschen) einklammere, sondern auf mich als transzendentes Ich und transzendentes Leisten, also transzendentes Leben zurückgeworfen, muss ich *an diesem selbst transzendente Reduktion* üben, nämlich alle mir naiv auferlegten Apperzeptionen einklammern, die selbst schon fundierte Leistungen sind." And in a footnote Husserl adds: "Das naiv gewonnene transzendente Ich muss selbst wieder einer transzendentalen Reduktion unterworfen werden."

20. Hua XV, p. 385f.

21. This is the same problem that Derrida located in Aristotle's text in relation to the analysis of "ama" in *Physics*, 218a and what he there called "la cheville de la métaphysique": "*Ama* veut dire en grec 'ensemble', 'tout à la fois', tous deux ensemble, 'en même temps'. Cette locution n'est d'abord ni spatiale ni temporelle. La duplicité du simul à

laquelle elle renvoie ne rassemble encore et en elle-même ni des points ni des mainteneurs, ni des lieux ni des phases. Elle dit la complicité, l'origine commune du temps et de l'espace, le com-paraitre comme condition de tout apparaître de l'être" ("Ousia et grammé", p. 64f).

22. Hua XV, Nr. 38 "Zeitigung—Monade" [C1/Sept. 1934], p. 668: "So ist auch zu sprechen von der einen stehenden urtümlichen Lebendigkeit (der Urgegenwart, die keine Zeitmodalität ist) als der des Monadenalls. Das Absolute selbst ist diese universale urtümliche Gegenwart, in ihr "liegt" alle Zeit und Welt in jedem Sinn." There is a problem here that is frequently discussed by Husserl, since the deeper we probe into the phenomenology of the reductions, the greater our acknowledgment of a fundamental ignorance of ourselves: "Die transzendente Reduktion und die Auslegung der Konstitution der Erfahrungswelt [...] mag ein weites Feld neuartiger und fundamentaler Einsichten sein. Aber sie führen noch weitere Rätsel mit sich. Wir verstehen uns Menschen, wir verstehen die Welt tiefer: unser tieferes Sein, in dem erst unser menschliches *entspringt*, ist Sein als transzendentes Ich und Wir; und doch verstehen wir uns und unser Weltleben *als Menschen* noch nicht. Selbstausslegung beginnend und durchführend finde ich: *Ich bin*, sosehr ich mir unbekannt bin, ich kann mich kennenlernen und mich finden als Ich, das sich als Menschen in der Welt objektiviert, das überhaupt die Welt vorgegeben hat" (Hua XV, Nr. 11 p. 150).

23. Landgrebe has discussed this in several rich articles, but his influential interpretation of the "anonymity" of passive constitution at this point raises serious doubts. He exaggerates the anonymity of the processes in and around the living present and can find no signs of its processes announced in consciousness, whereby it becomes "absolutely anonymous". As a consequence, Husserl's concept of passive consciousness becomes totally unconscious which, surprisingly, makes the heart of functioning transcendental subjectivity into something like a "radical alterity" that so many critics would have Freud's unconscious to be. See Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, p. 75ff.

24. HuMat 8, p. 7: "Der Rechtfertigung, der Selbstverständigung der Methode muss die naive geübte Methode vorangehen, und selbst das, dass es so sein muss, muss nachträglich einsichtig gemacht werden. Auch die Methode ist natürlich in ihrem absoluten Sein transzendentes Vorkommnis und gehört selbst mit als das in die urphänomenale,

also anonyme Sphäre.” See also the discussion in *Crisis*, where Husserl speaks of the necessity to invent the proper method from scratch instead of relying on tradition: “[transcendental phenomenology] possesses no formed logic and methodology in advance and can achieve its method and even the genuine sense of its accomplishments only through ever renewed self-reflections. Its fate (understood subsequently, to be sure, as an essentially necessary one) is to become involved again and again in paradoxes, which, arising out of uninvestigated and even unnoticed horizons, remain functional and announce themselves as incomprehensibilities” (Hua VI, § 53 p. 185/181; page references are in the following first given to the German original, then to Carr’s translation).

25. Hua I, CM §§ 41f, 65; Hua XXXIV, p. 230, 242; Hua XV, Nr. 11 p. 150, Nr. 13, Nr. 36 p. 640; and Hua VI, § 54 p. 188f/185.

26. Hua XIX/1, p. 22; Hua XXXV, p. 94; HuMat 8, Nr. 80 p. 356n2.

27. ”Die Rückfrage muss hier alles klären. Der Strom ist apriori von dem Ego zu verzeitlichen. Dieses Verzeitlichen ist selbst strömendes; das Strömen ist immerzu im voraus. Aber auch das Ich ist im voraus, es ist als waches ich (transzendental-phänomenologisch wach) immerfort Bewusstseins-Ich” (Hua XXXIV, p. 181).

28. See B III 9/10 [1931], where the living present is described as “die konkrete Urwirklichkeit der Phänomenologie, auf die alle transzendente Selbstverständigung in ihrer unendlich aufsteigenden Auslegungssarbeit zurückgehen muss” (quoted in Held, *Lebendige Gegenwart*, p. 68).

29. As Held rightly notes, in *Crisis* Husserl tried to express the essential openness of phenomenological research, but without explicitly tying it to its foundation in the living present (see *Lebendige Gegenwart*, p. 174).

30. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl*, p. 112.

31. “Die ganze Menschheit und die ganze Scheidung und Ordnung der Personalpronomina ist in meiner Epochè zum Phänomen geworden, mitsamt dem Vorzug des Ich-Mensch unter anderen Menschen” (Hua VI, § 54 b, p. 188). See also Hua XV, Nr. 33 [1933], p. 586: ”Wenn es [das urtümliche Ich des urtümlichen Lebens] zunächst in der Phänomenologie heisst, ego cogito, als Ausdruck des Ich, worauf die Reduktion führt, so ist das ein *æquivocum*, ein Anfang mit einer absolut notwendigen Äquivokation. Denn erst später kann sichtlich

werden, dass das ich des urtümlichen strömens das absolute Ich ist, das in sich das Ich als eigenes Ich trägt und die anderen Ich trägt als intentionale Modifikationen des eigenen—ähnlich wie vergangene Ich intentionale Modifikationen des gegenwärtigen Eigen-Ich sind. Das absolute Ich, das in nie zerbrechlicher Ständigkeit vor allem Seienden ist und alles Seiende in sich trägt, in seiner “Konkretion” vor allen Konkretionen, das alles und jedes erdenkliche Seiende in sich tragende, ist das erste “ego” der Reduktion—ein ego, das fälschlich darum so heisst, weil für es ein *alter ego* keinen Sinn gibt” (cf. Beilage XLI, p. 589f).

32. Hua VI, § 54 b, p. 188/184.

33. Hua VI, § 54b, p. 188f/184f. See also HuMat 8, Nr. 48 p. 183 [C 10/1931]: „Zur Urgegenwärtigung (zum urtümlichen Strom) in der Wachheit gehört schon das Ich in der Ich-Affektion und Aktivität; das Affizierende sind die schon konstituierten Einheiten... regressiv: Aufweisung des Unterschiedes zwischen anonym fungierendem Ich der Affektion gegenüber dem thematischen. Regressiv ferner Aufweisung, daß Aktivität stets Affektion voraussetzt. Rückgang von dem immer schon konstituierten Ich, das als solches schon Ich in Funktion voraussetzt.“

34. Hua VI, § 54b, p. 188f/184f.

35. “Mais cela doit composer avec des forces de rupture. Dans la temporalisation originaire et le mouvement du rapport à autrui, tels que Husserl les décrit effectivement, la non-présentation ou la dépré-sentation est aussi « originaire » que la présentation. *C'est pourquoi une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendante que s'y réduire*” (*De la grammatologie*, p. 91).

36. On this *Erweiterung* from me to the other in the texts surrounding the *Cartesian Meditations*, see for instance Hua I, *Pariser Vorträge*, p. 35, 38; Hua XV, Nr 7 p. 109. The interpretation of empathy and intersubjectivity that is presented here owes much to the decisive work done by Nathalie Depraz in her book *Transcendance et incarnation*.

37. See for instance Hua VIII, 47. Vorlesung: <Intentionale Implikationen und Iterationen> (p. 132-139).

38. See for instance Hua XV, Nr. 5 “Zum Problem der Intersubjektivität in den *Cartesianischen Meditationen*” [wohl 1930]; and in particular “b) Besonders ad Fünfte Meditation. Der Gang von der phänomenologischen Reduktion” (p. 73f).

39. See HuMat 8, Nr. 13 “Reduktion” [C 3/März 1931]; Hua XV, Nr. 12 “Ad fünfte *Meditation*: Konstitution von Realien in der Primordialität

als “Gebilde” des “ego” und Konstitution von Anderen, nicht als egologischen Gebilden, sondern allen solchen Gebilden transzendent und mit meinem Ego koexistierend” [D 13 III /1931 oder später]; Hua VI, § 71 “The danger of misunderstanding the “universality” of the phenomenological-psychological epokhé. The decisive significance of the correct understanding.”

40. The “radicalized reduction” is first presented in Hua XXXIV, Nr. 11 (see p. 187), after which the manuscript C 3 is continued in HuMat 8, Nr. 8-20.

41. “Da ist auch jeder Andere, jedes andere Ego Transzendentalströmend Gegenwart-Sein, in mir konstituiert als strömend mitgegenwärtige Subjektivität, die konkret selbst ist, strömende lebendig konkrete Gegenwart, sowie in mir konstituiert ist strömend meine eigene Zeitlichkeit des Seins als vergangenes Sein, als konkrete strömende Gegenwart, und so für jede Vergangenheit. [...] Der Andere ist in mir mitgegenwärtig” (HuMat 8, Nr. 13, p. 56. Cf. Hua XV, Nr.13 [1931], p. 192 for a similar analysis of copresence, on the way towards something other than Cartesian duality of my *Urpräsenz* and a *Kompräsenz* of the other, founded upon the former. This still hesitant position where the level of the CM seems to be hovering—now resting on *terra firma*, now taking off into something else—is to be found in many texts in Hua XV (Nr. 4f, 7f, 12ff). The analysis of *Mitgegenwart* in CM by contrast still remains firmly enclosed within the dimension of “appresentation” (cf. § 50 p. 139; see also Hua XIV, Nr. 1 p. 7 [1921]).

42. The tension between these two models for thinking how the other is present for me can be seen for instance in the following: “Ich absolut, als lebendig strömend seiende konkrete Gegenwart, habe seine Gegenwart als Mitgegenwart, als appräsentativ-sich-als-er-selbst-bekundend-in-Mir, aber auch ihn selbst bekundet als mich in Selbstbekundung habend in ihm, in seiner lebendigen Gegenwart konstituiert in der Weise der Mitgegenwart” (HuMat 8, Nr. 13 p. 56).

43. HuMat 8, Nr. 13 “Reduktion” [C 3/March 1931] p. 57.

44. HuMat 8, Nr. 13 p. 53f.

45. Kern, “Einleitung”, XV, p. XLVIII.

46. “In transzendentaler Reduktion: [...] Ich bin in Beziehung auf die Anderen, die ich bleibend in Geltung habe oder als offenen Potentialitäten für zu gewinnende bleibende Geltungen und die ich so habe als Mitkonstituierende etc. so dass meine konstituierte Habe unter

dem Titel Welt gemeinsame Habe ist der strömend seienden Intersubjektivität, darin mitbeschlossen das für mich und für uns bleibende Sein unserer selbst als vergangener, künftiger, als in der Zeit seiender—konstitueirt als bleibende Habe in der urströmend seienden Intersubjektivität.” (HuMat 8, Nr. 13 p. 57 [C3/44a-45b [March, 1931])

47. Both Landgrebe and Zahavi, from different angles, seem to argue for the “unphenomenological”-thesis, which is ultimately tied to exaggerating the benefits of reflection and a corresponding weak faith in passive, prereflective selfawareness. Landgrebe’s questioning is related to a discussion of the individuation of this intersubjective originary streaming, and he argues that since Husserl relies solely upon the method of reflection he has no way to determine whether it is the “diffuse flow” itself which constitutes individuation, or whether individualization is merely “projected into” the anonymous originary stream. Landgrebe’s conclusion in this text is that Husserl’s project must, partly on these grounds, give way to Heidegger’s hermeneutics of facticity and the notion of *Befindlichkeit* as a more convincing philosophy (*Faktizität und Individuation*, p. 105f). Zahavi, investigating the anonymity that characterizes both the I and intersubjectivity (with reference to the C 3 passage discussed above) at their deepest functioning level, argues that since it according to Husserl’s premisses (as in HuMat 8, Nr. 3 p. 6, which is countered at many places) is only the ontification of this pre-being that makes it transcendental, and since reflection is of no avail here, the only method Husserl has left is that of a “regressive Abschichtung” (roughly: dismantlement) “which is basically an unphenomenological procedure” (*Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 69n7; cf. 60f). In a later work, Zahavi seems less trenchant and provides rich analyses of phenomena related to what is discussed here (*Selfawareness and alterity*, see ch. 5).

48. This possibility of iterating the phenomenological analysis is succinctly expressed in a text from the 1920’s: “Die transzendente Subjektivität nach der Epoché ist nicht nur die Weltleben vollziehende und dabei ihres Fungierens ”unbewusst”, sondern die phänomenologisierende und dieses Fungieren selbst bewusst machende und dabei in weiterer Reflexion auf sich selbst in neuer Funktion reflektierende und dieses Bewusstmachen bewusst machende, und so eventuell in neuer Stufe und in Erkenntnis der möglichen Iteration” (Hua XXXIV, Nr. 4 [192] p. 98).

49. Hua XXXIV, Nr. 5. "Rückkehr aus der transzendentalen Einstellung in die Positivität des natürlichen Lebens. Änderung der Lebensweise in der phänomenologischen Einstellung" [1927/B II 9], p. 101.

50. Hua XXXIV, Nr. 1. "Thema und Epoché. Der Sinn der transzendentalen Reduktion. Das Problem der Rückkehr in die natürliche Einstellung" [1926], p. 20.

51. "So ist auch zu sprechen von der einen stehenden urtümlichen Lebendigkeit (der Urgegenwart, die keine Zeitmodalität ist) als der des Monadenalls. Das Absolute selbst ist diese universale urtümliche Gegenwart, in ihr "liegt" alle Zeit und Welt in jedem Sinn." (Hua XV, p. 668).

52. "Sie ist aber nur aus meiner urtümlichen Gegenwart (selbst ein Gegebenes aus Rückfrage) auf dem Wege der Rückfrage über Weltzeitlichkeit und monadische Zeitlichkeit zu gewinnen, also nur explizit seiend in dieser phänomenologischen Leistung—doch auch eine Zeiti-gung." (Hua XV, p. 668). This is also clearly expressed in *HuMat* 8, Nr. 3 [1931], p. 9.

53. Hua XV, Nr. 12 [1931] p. 191.

54. Hua XIV, p. 300.

55. Hua XIV, Beilage XLI [1922/E I 7], p. 300: "Problem der Möglichkeit der Verbindung und Trennung von Bewusstseinsströmen und der Vereinheitlichung und Vervielfältigung. Ihre Zentrierung als ein Ich bzw. als mehrerer Ich. Monaden sich verbindend (verschmelzend) zu einer Monade oder sich trennend in mehrer Monaden. Leibnizens Monadenbegriff fordert das, und er meint eigentlich letzte Monaden, doch ist es mir nicht wahrscheinlich, dass er wirklich, wie Mahnke zu interpretieren scheint, Verschmelzung gelehrt hat."

56. Hua XV, p. 668.

57. "Wir werden nun also sprechen dürfen vom konkreten Ich, das ist, wie es ist, als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes. Dieses konkrete Ich ist das wirkliche Ich der inneren Erfahrung, da Erfahrenes ja voll genommen Konkretes ist und das reine Ich ein abstrakt Identisches ist [...]. Das konkrete Ich ist ein durch die immanente Zeit sich hindurch erstreckendes Identisches, ein sich nach seinem "geistigen" Bestimmungsgehalt, nach seinen Akten und Zuständen Änderndes, in sich immerfort tragend den absolute identischen Ichpol und andererseits sich auslebend in seinem Leben, dem konkreten Zusammenhang der Akte, die im Pol identisch zentriert sind. Das konkrete Ich in

der Einheit seines Ichlebens ist aber genau besehen noch nicht wirklich konkret, wenn wir eben nicht all das hinzunehmen, ohne was ein solches Leben selbst nicht konkret sein kann. Die Einheit des Ichlebens als Tun und Leiden ist wesensmässig bezogen auf ein wechselndes Gegenüber: auf eine immerfort erfüllte immanente Zeit, aber auch auf eine erfüllte "objektive" Zeit mit "objektiven" Gegenständen [...] dazu aber auch auf gelegentliche Phantasiegegenstände, die nur da sind im "als ob", als in "blosser Fiktion" vorschwebend usw." (Hua XIV, Beilage II [1921] p. 43f)

58. "Statt "Ich" müsste ich vielleicht besser immer sagen "Selbst". [...] Das reine Ich, das Ich als Ich hat allen absolut identisch, so als reines Ich. Das Selbst aber *in concreto* hat zwar einen wechselnden Gehalt. [...] Indessen ist das Selbst gegenüber seinen Erlebnissen abstrakt, und jeder, der "Ich" sagt oder "mein Selbst", der meint ein Konkretes. Somit ist das Ich, das in seinen Erlebnisstrom sich auslebt, und in eins mit diesem Strom selbst das konkrete "Selbst". (Hua XIV, Beilage III [1921], p. 48f).

59. Hua XIV, p. 474.

60. Hua VI, § 54b p. 188; cf. XV, p. 586; HuMat 8, Nr. 13 p. 53ff.

61. "Subjekt ist dabei nur ein anderes Wort für die Zentrierung, die alles Leben als Ich-Leben, und somit lebend etwas zu erleben, etwas bewusst zu haben, hat." (HuMat 8, Nr. 10 [March, 1931] p. 35). The texts Nr. 10-13 all deal with this issue; cf. also the following: „Das Ichzentrum ist in schwer zu beschreibender Weise überall in der lebendigen Gegenwart und überall ist Aktivität in verschiedenen Modis“ (HuMat 8, Nr. 67 [Ende 1931], p. 306). „Natürlich ist die Rede vom Ich letztlich bestimmt von der 'Polarisierung' der Ichakte. In der genetischen Rückfrage konstruieren wir als Anfang das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich, das schon Zentrum ist, aber noch nicht 'Person', geschweige denn Person im gewöhnlichen Sinn von menschlicher Person“ (HuMat 8, Nr. 79 [Sept. 1931] p. 352).

62. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 50.

THE ARCHITECTONIC AND HISTORY
OF PHENOMENOLOGY:
DISTINGUISHING BETWEEN FINK'S
AND HUSSERL'S NOTION OF
PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY*

Peter Andras Varga
Institute for Philosophical Research,
Hungarian Academy of Sciences (MTA)
Hungarian Phenomenological Society
varga@webmail.phil-inst.hu

ABSTRACT: It is the aim of my paper to explore the chances of a decidedly historical approach to Eugen Fink's involvement in Edmund Husserl's mature philosophy. This question has been subject to much debate recently; but I think that the recently published early notes of Fink have not been sufficiently evaluated by Husserl scholarship. I embed the investigation of Fink's ideas in the contemporaries reactions to them, and argue that Fink's very specific methodological ideas was already formulated in details before he has composed the *Sixth Cartesian Meditation* and his other much researched assistant writings. Furthermore, I argue that, although it is not possible to draw a clear dividing line between Husserl's own position and the alleged influences by Fink, it is still possible to delineate a specifically Husserlian understanding of the methodology of phenomenological philosophy, especially in the light of Husserl's discussions of the circularity of phenomenological philosophy, which antedate his encounter with Fink. I think that the approach and results outlined here could serve as the basis of a larger investigation of Fink's involvement in the formation of Husserl's notion of philosophy.

1. Introduction

It took Eugen Fink less than six years after his first encounter with Husserl to become the officially pronounced interpreter of Husserl's philosophy, and only two years to become Husserl's intimate partner in philosophizing. Many of Husserl's letters witness Husserl's unanimous support for Fink and his almost symbiotic dependence on his assistant. The most telling example of this unique relationship is probably Husserl's moving letter written in December 22, 1931 to his long-time close friend, Gustav Albrecht,²

„Allergrößten Dank schulde ich meinem jungen Mitarbeiter Fink. Ein unglaublich begabter Mensch: Ohne die tägliche Aussprache mit ihm könnte ich nicht durchführen, was ich vorhabe. Wo mein Gedächtnis nachläßt, hilft mir seine Jugend, jene Wendung meiner vielverästelten phänomenologischen Aufweisungen (sozusagen eine Unzahl mikroskopischer Quer- und Längsschnitte und Präparate) beherrscht er und in dem Gespräch mit ihm habe ich oft die besten Einfälle, plötzlich sehe ich die langgesuchten Zusammengehörigkeiten, die innere Ordnung, in der alles schön zusammenstimmt.“³

Husserl's letter is written in the second year of his intimate cooperation with Fink, but a whole decade of Husserl's correspondence (with virtually every major correspondence partner) demonstrates Husserl's extraordinary enthusiasm for Fink and his almost total dependence on him.⁴

Fink's exceptional career alone would deserve attention; but already Husserl's letters quoted above raise serious doubts as to whether this unique relation between Husserl and Fink had *any imprint on the philosophy of its participants*. The philosophy of the young Eugen Fink and his involvement in Husserl's mature philosophy has recently become the focus of interest in phenomenological scholarship;⁵ and in my short contribution I would like to approach this problem from a *decidedly historical angle* to see whether it could help us to disentangle the threads of this

intricate situation and arrive at a *balanced understanding of Fink's imprint on Husserl's philosophy* (and of the limits of such understanding).

2. An unasked question and its background

In 1937 Marvin Farber has written a letter to Husserl, which Husserl has answered three months later.⁶ Husserl was generally a keen letter-writer, but the short response times did not belong to his strengths. Marvin Farber was a pioneer of phenomenology in the United States, and his scientific and organising work resulted six years later in a voluminous monograph on Husserl, which proved to be a widely-read English book on Husserl in the early post-war phenomenology.⁷ In the course of his work Farber addressed a list of question to Husserl asking for his opinion on a number of issues, ranging from Husserl's roots in the School of Brentano to his relation to Darwinism. Husserl has put the letter into the stack of unanswered letters on his desk, and he has forgotten about it. But in the summer of 1937 (probably in the course of his change of apartment in Freiburg⁸), he has discovered Farber's letter and took the time to write a six pages long response to it. What makes this piece of correspondence so special, is the fact that only seven weeks later, Husserl has suffered a bathroom incident in his apartment that let his final illness unfold. His response to Farber is thus his last stance on a number of important issues, and it is among the last philosophical documents from Husserl's own hand which could be explicitly dated.

Number 4 on Farber's list of questions was a strange question concerning an essay written by Husserl's last assistant, Eugen Fink in a prestigious German philosophical journal called *Kant-Studien*.⁹ There is one aspect which lends a special aura to this question: it belongs to a *contrafactual history of philosophy*. It was formulated by Farber in the draft of his letter, but he omitted it

when typing the final letter that he sent to Husserl. Husserl has thus never read this question and he had no opportunity to answer it. Furthermore, due to an unfortunate editorial decision on behalf of the editors of Husserl's ten-volume correspondence, this text variation is buried in the less read critical apparatus at the end of the volume and it is not indicated at the main text of Farber's letter, thus making it quite hard to be discovered.¹⁰

Let us take a closer look at this unasked question of Farber,

“(4) Although you endorse Fink's Kant-Studien essay completely, may I ask whether you regard the formulation of the theme of phenomenology as „Ursprung der Welt“, the „Spannung“ of the three egos, the “pathos” of phenomenology and its “paradoxes” as your own views in the same sense as your classical and admirable „Logik“ of 1929.”¹¹

Farber was not the only reader of this essay by Fink,¹² which has quickly gained popularity due to its exceptionally clear and insightful explanations. Fink's declared aim was to defend Husserl against his Neo-Kantian critics (whose names are less known today), and Fink's argumentation was so persuasive that, for example, already a year after its publication, Merleau-Ponty has used Fink's essay in a grant application to explain how Husserl differs from Neo-Kantianism.¹³ But what makes this essay really unique is that it is prefixed by a foreword by Husserl in which he says that he has carefully read through Fink's essay and he accepts every sentence of it as his own and openly acknowledges it as his own conviction. So what Farber is asking is essentially *whether Husserl's really agrees with certain parts of this essay* in the same sense as he subscribes to what he himself has written in his „Logik“ of 1929 (i.e. in the *Formal and transcendental logic*)

Let us see what is at stake here and what could have made Farber to doubt Husserl's agreement with Fink's formulations. Neo-Kantianism was the leading philosophical school of that time in Germany, and many of its representatives claimed that the transcendental turn in Husserl's phenomenology was in fact

a turn to Neo-Kantianism; the only difference being that Husserl, confused by his intuitionism and ontologism, did not perform this turn correctly, and his phenomenology remained an inadequately implemented form of Criticism. Fink has strongly rejected this accusation, "Phenomenology cannot distance itself from Criticism because it was never close to it."¹⁴ What misled the Neo-Kantian critics was "an extensive terminological correspondence between basic concepts and definitions which masks and conceals widely different meanings."¹⁵ Despite this apparent terminological resemblance there is a "radical difference"¹⁶ between Phenomenology and Criticism, says Fink, which lies in the phenomenological reduction. From the point of view of the phenomenology, the Neo-Kantian constitutional analysis remains confined to the natural attitude. As Fink says, "Criticism's knowledge-problematic is essentially determined by transcending beings [...] to their *meaning*, to the *a priori* relationships [...] which render the givenness of beings possible, and hence is determined throughout by a world-immanent character." But, adds Fink, phenomenology uses a *toto caelo* different sense of transcendence which is no more grounded in the natural attitude,

"By contrast, phenomenology's basic problem involves a transcendence with a completely different orientation. It is a transcendence beyond the world [*über die Welt hinaus*] and not only beyond inner-worldly beings; nevertheless it is not, as with dogmatic-speculative metaphysics, a transcendence to some other-worldly 'absolute.' Phenomenology [...] wins back the world from within the depths of the absolute in which—*before* the phenomenological reduction—the world itself lies concealed."¹⁷

The first steps of Fink's explanation of the main difference between Neo-Kantianism and phenomenology is convincing and thus it is an example of the virtues of his essay which made it so widely-read. On the other hand, it is probably not immediately clear what Fink could have meant by the absolute in which the "world lies concealed" and from within phenomenology

wins the world back. After all, Husserl's transcendental phenomenology is not supposed to be a new form of a metaphysics of an absolute (or, at least, most of his interpreters prefer not to understand him in this way).

Precisely this was the point that was questioned by Farber in his letter. Farber used in his question to the German word „*Ursprung der Welt*“, which first appears in Fink's essay when Fink specifies the main difference between Neo-Kantianism and phenomenology, “The basic question phenomenology is rising [...] and the question which reveals its radical opposition to criticism is that concerning the *origin of the world* [*Ursprung der Welt*].”¹⁸ This is an “eternal question”, says Fink, which phenomenology is able to answer, however not in a naïve form, “Phenomenology transforms the question concerning the being of the world into the question concerning the essence of transcendental subjectivity.”¹⁹ Both this quote and our longer quote above indicates that the term “*Ursprung der Welt*” leads to the heart of Fink's conception. But it is worth to take a closer look at Fink's argumentation, as the heart of his conception is even more surprising.

According to Fink the reason why it seem that phenomenology is incapable of answering the question of the origin of the world is the “mistaken interpretation of reduction”, more precisely “a misconception of the reducing ego.”²⁰ What is misconceived is the relation between the I before and after the reduction. “This apparent *aporia* disappears when we make the ‘identity’ of the ego [...] itself a problem. This identity is not the self-sameness of the simple active ego, [...] but is rather the unique *identity* of the phenomenological reduction's *three egos*.”²¹ The epoché, says Fink, is not a simple refraining from belief, “but—and this cannot be over-emphasised—is a structural moment of transcendental reflection. [...] Transcendental reflection, however, is essentially different from every natural reflective attitude.”²² There are, according to Fink, three egos that belong to the transcendental reflection, “1. the ego which is preoccupied with

the world (I, the human [...]); 2. the transcendental ego for whom the world is pre-given in the flow of the universal apprehension and who accepts it; 3. the 'onlooker' [*Zuschauer*] who performs the *epoché*."²³ Fink then reflects on this thesis, "These indications of the reduction's formal performance-structure [*Anzeige der formalen Vollzugsstruktur*] [...] point to a tension [*Spannung*] existing between the 'egos' which can be distinguished within the framework of an all-encompassing unity, a tension which [...] defines phenomenology's pathos."²⁴

If we add that the "paradoxes of phenomenology" relates to Fink's attempt at the end of the essay to work out a theory of the predicates like the tension of the unity of the three egos, then it becomes clear that we have arrived at the stumbling block of Farber's draft letter. At the same time it also becomes clear why Fink's essay was so annoying for Farber and what led him to formulate the unasked question: Although Fink's initial statements seem to us to be convincing explanations of Husserl's doctrines, a certain uncomfortable feeling arises in us as to whether these statements might diverge from Husserl's original intentions. This is what is probably the most perplexing aspect of Fink's essay: the reader is moved from the initial position—which seem completely consistent with our present understanding of Husserl (e.g. the distinction between natural and transcendental reflection)—to an interpretation of Husserl that seems to be rather problematic *in a smooth flow that the reader is almost unable to interrupt*.²⁵

3. The signs of resistance against Fink's ideas in Husserl's environment

Farber was not alone with his doubts. In 1934, Jan Patočka, a former pupil of Husserl and a friend of Fink has published a review of Fink's essay in a Czech philosophical journal he later edited. As Patočka wrote, "Husserl has emphasised in a separate foreword that there is no sentence at Fink that he would not accept as

his own. Yet there is a certain ambivalence in Fink's exposition, which should have been investigated critically in order to throw light on the relations between Hegel and Husserl. [...] Did Fink always managed to remain loyal to Husserl's intentions?"²⁶

Other members of Husserl's environment were equally concerned over Fink's involvement in Husserl's philosophy. In the same year, Emmanuel Levinas (who has studied at Husserl in 1928-29), has written a review of the 11th volume of *Yearbook for Philosophy and Phenomenological Research*, which carried, among others, Fink's doctoral dissertation.²⁷ In this review, Levinas suspected a tacit influence of Heidegger in Fink's philosophy, "Fink is one of the rare disciplines of Husserl who remained faithful to the master, even after the success of Heidegger's philosophy. But he is nonetheless imbued with the latter."²⁸

But the most spectacular collision between the old and new disciplines of Husserl took place in a small France city near Paris on a conference on Thomism and phenomenology in 1932. The keynote speaker was a German Benedict, called Daniel Feuling, who at that time had already become friendly with Edith Stein, the early assistant of Husserl. Stein has also participated in the congress, and she has even helped Feuling with the French philosophical terminology.²⁹ But Feuling has also visited Fink in Freiburg, who instructed him in his way of interpreting Husserl's phenomenology.³⁰ Thus Feuling claimed in his keynote address that—according to what Fink had said to him—the development of the phenomenological reduction leads to a third ego.³¹ But Edith Stein intervened energetically, "If we interpret phenomenology based on Eugen Fink, we must take into consideration that Fink [...] was schooled by Heidegger and influenced by Fichte and Hegel, which are remote to Husserl's original intentions."³² Unfortunately the conference volume, with Edith Stein's intervention, was later read by Husserl who has interpreted it as an attack against Fink and he responded in a harsh manner on Edith Stein³³ (despite the fact that the friend-

ship between the Husserl family and Edith Stein has remained after Stein's conversion).

The confusion over some statements in the *Kant-Studien* essay has extended into the early post-war phenomenology. As Paul Ricoeur has said in 1950, "One might fear that it represents only Fink's interpretation, or Husserl's self-interpretation at a time he was under the influence of Fink. Nevertheless, Husserl has authorized this text in the most explicit way. [...] Therefore this text should not be overlooked by any means, and we shall have recourse to it in our attempt to elucidate the questions which a direct, immediate reading leaves open."³⁴

We are now in the position to understand what makes Farber's omitted question so special: *had* Farber included it in the letter he sent to Husserl, Husserl would have been given a last chance to elaborate on that parts of Fink's exposition that have stirred confusion—*knowing that it has stirred confusion*. Put differently: The personal relationship between Husserl and Fink is an exceptionally complex issue, and many facets of its, including e.g. the role of Husserl's wife, Malvine Husserl could probably never be clarified as they belong to the strictly personal sphere of the historical actors.³⁵ However, I think what is important philosophically is that Husserl probably never became aware of the fact that there is a *legitimate confusion* over some of Fink's statements—legitimate in the sense that it could be *confusing even for someone who is fully in agreement with Husserl*, and so Husserl *had to clarify his alleged agreement with Fink*. This is what Marvin Farber's question might have communicated to Husserl; but since such communication has never happened we could only guess what Husserl's clarification of his alleged agreement with Fink could have contained—whether he would have endorsed them without modifications, or whether he would have modified it in essential way.³⁶

I think this is what could be delineated as the philosophically relevant core of Husserl's ambivalent personal attitude to

his last assistant. But this counterfactual characterisation still leaves it open question as to whether it is possible to draw a clear dividing line between the philosophical positions of Fink and Husserl.

4. Is it possible to find an independent point of origin of Fink's ideas?

Actually Fink's statements should not have surprised anyone who attended Husserl's *Paris Lectures* given in 1929. There is a remarkable passage in the text of Husserl's lecture,

"The phenomenological reduction thus tends to split the ego [*vollzieht sich ... eine Art Ich-Spaltung*]: The transcendental spectator places himself above himself, watches himself, and sees himself also as the previously world-immersed ego. In other words, he discovers that he, as a human being, exists within himself as a *cogitatum*, and [...] he discovers the transcendental life and being which make up [*ausmachen*] <the> totality of the world."³⁷

At first glance, there is a striking resemblance between Husserl's characterisation and Fink's statements. Husserl was working on the text of the *Paris Lectures* during early 1929, and Fink has been closely working with him since October of the previous year, so it would be quite natural to suppose a connection between Husserl and Fink in this issue. This naturally raises the question whether Fink has influenced Husserl over the form of transcendental reflection, and what Fink's original views were.

Fink started his studies at the Freiburg University in WS 1926/27, and in the coming winter semester he approached Husserl to have a conversation with him. Fink's conversation was presumably part of the preparation to a prize essay he would write two months later in February 1928, and which was later submitted in a modified form as his doctoral dissertation and published in the last volume of the *Yearbook* (which was reviewed by Levinas). Fink had an exceptional memory, and he

made notes after his conversations with Husserl. One of Fink's questions concerned the parallelism between noesis and noema in Husserl's *Ideas I*. This question must have pleased Husserl as it indicated that the young student was willing to engage himself with the deep dimensions of Husserl's work (in contrary to the superficial rejection by many of Husserl's former students, including Edith Stein). The parallelism between noema and noesis was Husserl's guiding principle in Part Three of the *Ideas I* when exploring the structure of consciousness. However, as the record of Fink's discussion with Husserl shows, *Fink already had his own initiative concerning the noetical-noematic parallelism*: He was less interested in investigations of particular structures of consciousness, but rather in the overall structure of reflection. The parallelism between noesis and noema is only valid, writes Fink, until the deepest level. On the deepest level there is a mechanism which short-cuts the parallelism,

“The ‘productive noesis’ becomes accessible in the retentions (which is the most primitive form and condition of all reflection). [...] Thus occurs a coincidence between the I which is seized through retention and the I which is intending [*Dabei tritt Deckung ein von retentional ergriffenem und intendierendem Ich*].”³⁸

This note by Fink is supposed to record his conversation with Husserl. However, there is a similar note of Fink (Z-I 51), where he called this short-cut process *Urnoematisierung*. This note was later typed by Fink (M-I 10), which indicates that he *considered it to be an element of his own nascent philosophy*. I think that the short-cutting of noetic and noematic parallelism was indeed an original element of Fink's reception of Husserl's philosophy in the direction that finally led to his 1933 *Kant-Studien* essay.

At first Fink also thought that the possible iterations of reflection simply terminates in a direct coincidence at the deepest level of consciousness. Later he tried to solve the problem of possible iterations in reflection by using a concept developed by

Oskar Becker, another assistant of Husserl. Becker, who was, like Husserl, first educated in mathematics, and who in the 1920s became an informal assistant of Husserl after Heidegger left to Marburg, Becker was assigned by Husserl to work on the phenomenology of mathematics (just like Husserl thought that Heidegger was working on the phenomenology of history).³⁹ Heidegger and Becker met each other once again: Becker's large work on the phenomenology of mathematical objects was published after Heidegger's *Being and Time* in Volume 8 of Husserl's *Yearbook* in 1927.⁴⁰ In this work, Becker has developed a phenomenological concept of infinite based on infinite iterations. The core of Becker's solution was a "jump" from an endless iteration towards an infinite that *transcends* this iteration. It is quite understandable that such idea was welcomed by Fink who was struggling with the infinite iteration in reflection. However Becker's idea was a *shaky basis* for Fink: First, Becker's idea was heavily criticized by mathematicians, even by those, who, like Hermann Weyl, were initially sympathetic towards the phenomenological foundation of mathematics. Second, Becker explicitly claimed that his idea, phenomenologically interpreted, is not able to account for the whole consciousness.⁴¹

Already a year after Husserl's *Paris Lectures*, Fink has noted down the outlines of his own distinctive concept of phenomenological reflection (Z-VII 4). Here Fink distinguishes between three egos: natural I, transcendental-constitutive I and phenomenologizing I. The distinctive aspect of Fink's concept is not the difference between natural and transcendental I, which already figures in Husserl's early philosophy, including the characterisation of the transcendental I as non-participant onlooker (*unbeteiligter Zuschauer*), which Husserl used for the first time already in 1917.⁴²

What makes Fink's concept unique is rather the *difference between transcendental I and the proper subject of reflection that Fink calls phenomenologizing I*. As Fink says in the aforementioned note, "The phenomenologizing I is thematically concerned with

the correlation of transcendental I and the natural I-world correlation.” The phenomenologizing I is thus distinct from the transcendental I. correlation between the natural world-I and the transcendental I, and this difference is what really counts. As Fink explained in the *Sixth Cartesian Meditation* written two years later, “[W]ith the performance of the phenomenological reduction a *radical split* takes place within transcendental being. The phenomenologizing I of reflection stands in stronger contrast to the transcendental life it thematizes [...] than an I of reflection ever does to the egoic life that is reflectively grasped.”⁴³

The crucial question is whether the reflection could be continued, i.e. whether a *new split* is possible within phenomenologizing ego. Fink explicitly denies this possibility,

“But do we not here unwittingly get into an ‘infinite regress’? [...] Of course, but that does not create a further problem [...] For the onlooker upon the phenomenologizing onlooker is not an I with a different transcendental ‘mode of being,’ there is *no cleft* between these two as there is between the constituting I and the ‘non-participant’ onlooker. We have no need at all to take the regress to infinity, since the higher levels of intentionality can bring in nothing further that would be *in principle* new.”⁴⁴

5. Husserl and his other students on ego-split and infinite regress

We have encountered above a passage in the *Paris Lectures* which seems to indicate that Husserl has adopted Fink’s position. However, it should be immediately added—as an index of the ambiguity of the situation—that this passage is crossed out by Husserl and he has put a null on its margin. This is probably very indicative of the ambiguous nature of the historical situation where, as seen above, there is no clear dividing line between a pure Husserlian position and Fink’s influence on it. However, it does not imply that there are no traces that could be followed to delineate a specifically Husserlian—or, a *more* Husserlian—understanding of the levels and iteration of phenomenological

reductions; and this is what I intend to pursue in the remaining part of my paper.

The main characteristic of this specifically Husserlian understanding, I think, is that the ego-split (*Ich-Spaltung*) is not necessarily between the transcendental I and the phenomenologizing I, but rather between the natural I and the transcendental I. In other words, the more important difference for Husserl is the *difference between the natural and phenomenological attitude*; so, furthermore, the phenomenological reflection could be iterated infinitely without any difficulty. Let us take a closer look at the possibilities of establishing this option. In the *Cartesian Meditations*, which is based on the *Paris Lectures*, Husserl revisits his methodology of phenomenological philosophy. After he has reached the transcendental level in the first meditation, he opens the second meditation with the task of apodictically grounding of knowledge. But after describing the idea of apodictically grounded knowledge, the argumentation takes a surprising turn, “Actual demonstration that such is the case would be a great task, the task of a criticism of transcendental self-experience.”⁴⁵ The task of transcendental phenomenology is thus a two-staged task, “In the first stage the realm accessible to transcendental self-experience [...] must be explored [*wird ... durchwandert werden müssen*][...], while questions pertaining to an ultimate criticism, intent on apodictic principles governing the range of evidence, are set aside.”⁴⁶ This stage, Husserl confirms it, “is not yet philosophical in the full sense.” It is then followed by a second stage, “The second stage of phenomenological research would be precisely the criticism of transcendental experience and then the criticism of all transcendental cognition.”⁴⁷

What is astonishing is that in the *Cartesian Meditations* this second task is left unfulfilled. As Husserl himself says in the last but one paragraph,

“[W]e have lost sight of the demand, so seriously made at the beginning—namely that an apodictic knowledge [...] be

achieved; but we have by no means dropped it. Only we preferred to sketch in outline the tremendous wealth of problems belonging to the first stage of phenomenology—a stage which [...] is itself still infected with a certain naïveté [...]—instead of entering into the further and ultimate problems of phenomenology: those pertaining to its self-criticism. [...] All transcendental-philosophical theory of knowledge, as ‘criticism of knowledge’, leads back ultimately to criticism of transcendental-phenomenological knowledge [...]; and, owing to the essential reflexive relation of phenomenology to itself, this criticism also demands a criticism. In this connection, however, there exists no endless regresses that are infected with difficulties of any kind [...], despite the evident possibility of reiterable transcendental reflections and criticisms.⁴⁸

The confusion and common-sense objections of the earliest readers of Husserl are well shown by Ingarden, who has assembled a set of critical commentaries, which he has sent to Husserl, and a selection of which has been published later.⁴⁹ Ingarden has emphasised in his critical commentary that *the promised higher-order justification is simply missing*.⁵⁰ Furthermore, added Ingarden, not only that the task of higher order justification is uncompleted but the proof is also missing that the higher level justification would not need another justification and so forth in infinitum.

What Ingarden was not aware of, however, is that the requirement of a higher-order justification is as old as Husserl’s phenomenological philosophy itself. Husserl’s philosophy, as it is well known, has undergone a considerable development between the *Logical Investigations* and the *Ideas I* from descriptive psychology to full-fledged philosophy. It could be said that in a certain sense Husserl’s philosophy was the result of this development process. A major step in this development was the first coherent introduction of the phenomenological reduction. There were some uncertainties as to the exact year when Husserl first arrived at the phenomenological reduction (partly due to some mistakes in Husserl’s retrospective remarks), but now it has

been established that the major breakthrough happened in Husserl's 1906/07 lecture entitled *Introduction to Logic and Epistemology*.⁵¹ It is, however, less known that in this lecture Husserl reflects for the first time on the possibility of an iterated phenomenological reflection,

“Certainly, needed too is reflection upon the investigation in terms of performed investigation. Besides the elucidation of natural knowledge, an elucidation of epistemological knowledge is needed too, deliberation as to whether it itself yields new cognitive occurrences and whether the elucidations of the first level already include everything permitting elucidation of occurrences on the second level.”⁵²

Husserl's consideration is a direct consequence of his transition from the limited domain of descriptive psychology to full-fledged philosophy. In the *Logical investigations* he attempted to clarify epistemology and logic in the framework of descriptive psychology. While the question of the self-reference of this investigation has already surfaced in the *Logical Investigations*, it becomes more acute when Husserl tries to establish a philosophy *which is capable of giving account of its own theoretical achievements*.

What is striking is that already at the first time when Husserl succeeds in formulating his new philosophy he tries to take its self-referentiality into consideration. Husserl cannot conceal his confusion. A pencil note to this passage is the name of “Hegel”, which is a considerable feat given Husserl's anti-Hegelian schooling at Brentano. Husserl's confusion is due to the danger of the infinite regress, but Husserl firmly rejects this possibility: it is “a matter of further investigation whether universal insights do not result that preclude the regression.”⁵³

The requirement of iterated reflection is thus a continuous element of Husserl's philosophy. Fink's *Sixth Meditation*, which follows the *Cartesian Meditation* could be regarded as supplying this “second stage” of critique. However, *there is a fundamental*

difference between Husserl's and Fink's concept of higher order critique: for Fink it is the matter of a final, third ego—which he develops towards the theory of the absolute as origin, the problem of *Ontifikation*—but for Husserl it is a matter of *infinitely iterated reflections*.

Ironically, this structure of the phenomenological enterprise is probably better captured by someone else, who has also confronted the same Neo-Kantian charges in the same volume of the *Kant-Studien* as Fink did, just one issue earlier.⁵⁴ This man was another assistant of Husserl, the less-known Ludwig Landgrebe, who has written in his article, „*Mit dem Immanenzkriterium ist die Aufgabe einer „transzendentalen Selbstkritik“ der Subjektivität gestellt, einer Stufenweise tiefer dringenden Aufsuchung des konstitutiven Ursprungs von Transendenzen auch in dem Bereich, der zunächst als Immanenz abgegrenzt wurde, von „Transendenzen in der Immanenz.*“⁵⁵

6. Perspectives

For Marvin Farber, probably it would not have changed much, had he included his question on Fink's statements in his final letter. He decided to omit this part of his letter, i.e. to do not question Husserl's backing of Fink. Instead, he included in his book a seventeen pages long section called "Phenomenology and its paradoxes", where he included, with sensible reservations and scepticism, Fink's claims in his *Kant-Studien* essay.⁵⁶ But, again, it probably would not have changed much for Farber, had Husserl explained his stance to Fink's statements, as 14 out of the 17 sections in Farber's books are dedicated to the *Logical Investigations*—and this is not a mere coincidence, but rather a consequence of Farber's outright rejection of Husserl's entire mature phenomenology; as Farber's claim in a preface to the 1962 edition of his book demonstrates,

“[Husserl’s] first works written clearly, with much attention to the literature, and they were entirely intelligible. The reception of his ideas would have been greatly facilitated had he proceeded along his early lines as a mathematical philosopher and logician. But he was affected by motives explainable in the light of the development of German philosophy deriving from Kant and Hegel. [...] His independent development, allowing little personal discussion with dissenting thinkers, and his creation of a unique technical vocabulary, added to the difficulties in understanding his further studies.”⁵⁷

It could be said that Farber’s preface is indicative of *two prejudices at once, both of which is related to the unique cooperation between the old Husserl and his young talented assistant*. First, as it has been already emphasised by both G. van Kerckhoven and R. Bruzina, if there is any purpose of studying the relation between Fink and Husserl, then it is to show that, quite the contrary what Farber believed, the last period of Husserl’s phenomenology was not an independent solitary work, but happened in community, and the joint work of Fink and Husserl is probably among the most intensive instances of co-philosophizing in the history of philosophy.

It would be good to challenge Farber’s second prejudice by pointing out—like, amongst others, Edith Stein did in Juvisy—that the supposed subtle idealist strains in Husserl’s mature philosophy came from Fink alone and the purified form of Husserl’s philosophy is free from such contaminations. (Apart from the fact that Farber is already against the transcendental form of Husserl’s phenomenology developed in the first decade of the 20th century.) However, the closer one gets to the history of the Fink–Husserl relationship, the more complex the picture gets, forbidding such simple delineations. It might be said that the cooperation between Fink and Husserl is also emblematic in a second aspect: of a situation in the history of philosophy where we strive for a clear and distinct dividing lines that are probably not attainable. And historical investigations of philosophical influences should not be misused as a device to purify

a thinker by attributing the displeasing aspects of his philosophy to foreign influences. On the other hand, it is precisely this more complex historical picture—especially the taking into account of the continuity of Husserl's philosophy and his interaction with the other members his environments—that offers clues to delineate a novel picture of Husserl's phenomenological philosophy that was so far covered by the overlapping effect of Fink's all-pervasive involvement in Husserl's late philosophy and its reception by the early French phenomenologists.

It was the aim of my brief paper to demonstrate the chances of a decidedly historical approach to Fink's involvement in Husserl's philosophy. This issue has been recently subjected to much attention; however, it does not necessarily imply that all of its potentials are completely exhausted. Quite the contrary, despite the recent surge of interest in Fink's involvement in Husserl's philosophy it seems that the recently published new material from early Fink has not yet been sufficiently taken account of; although, as my study suggested (esp. Section 3), this material would permit a better understanding of Fink's own position. This new material from Fink's early formative years indicate that Fink's very specific methodological idea was already formulated in details before he has hit the first key on the typewriter to compose the *Sixth Meditation* and his other well-known and much researched assistant writings. On the other hand, the recent efforts directed at Fink's own philosophy during his years as Husserl's assistant seem overestimate Fink's weight in his relationship with Husserl and ignore those moments which permit to highlight a specifically Husserlian aspect of phenomenological philosophy. In particular, it seems that a more comprehensive picture of Husserl's philosophical methodology—especially by focusing on Husserl's discussions of the circularity of phenomenological philosophy *before* his last decade with Fink—could help us understanding a specifically Husserlian approach to phenomenological philosophy.

It is hoped that such investigation of Fink's involvement in Husserl's philosophy could be once implemented in the framework of a more general study of the formation of Husserl's notion of philosophy.

Endnotes

* The preparation of this paper was supported by the "Eötvös" Scholarship of the Hungarian State.

1. Gustav Albrecht was born in Transylvania (in Sibiu), just like Edmund Husserl's wife, Malvine Husserl (Malvine Steinschneider), who was born in Cluj in 1860.

2. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. IX: *Familienbriefe (Husserliana Dokumente, Bd. III/IX)*, Dordrecht 1994, p. 80—In the following I will refer to the volumes of this subseries by the abbreviation "BW."

3. See his letters written to Alexander Pfänder, „*[Fink] hat wie ich glaube bedeutende Zukunft*“ (BW I, p. 178, December 6, 1930), to Adolf Grimme, „*diese Jahre, in denen mir mein Dr. Fink als Helfer beigegeben ist, sind wohl die fruchtbarsten meines ganzen Lebens*“ (BW III, p. 93, February 3, 1932; see also BW III, p. 90, March 5, 1931), to Roman Ingarden, „*in Dr. Fink habe ich mir einen idealen Assist^{enten} erzogen*“ (BW III, p. 263, March 19, 1930) and „*Mein hochbegabter Fink hilft wacker mit, ohne ihn wäre ich verloren*“ (BW III, p. 270, December 21, 1930), to Dietrich Mahnke „*Ich arbeite nun fast 2 Jahre täglich mit [Fink] zusammen, habe ihn zum tiefsten und allseitigen Verständnis meiner Philosophie erzogen*“ (BW III, p. 474, January 8, 1931; see also BW III, p. 479, January 24, 1932), to Dorion Cairns, „*Dr. Fink aber—ein rocher de bronze [ein eherner Fels]—[...] wunderbar reifend u. gereift*“ (BW IV, p. 43, May 18 1934), to Ludwig Landgrebe, „*Fink, der durch die tägliche Zusammenarbeit mit mir in einer Weise über den innersten Sinn und Zusammenhang meiner Gedanken orientiert ist, wie dies niemand auf der Welt sein könnte und je sein wird.*“ (BW IV, p. 270, October 1, 1931), to William Boyce-Gibson, „*Ohne meinen unübertrefflichen Dr. Fink und die Anregung der täglichen Aussprache mit ihm, käme ich nicht durch*“ (BW VI, p. 142, January 7, 1932; see also BW VI, p. 140, July 16, 1930), to Helmut Kuhn „*[Fink] beherrscht die*

Systematik der transzendentalen Phänomenologie fast besser als ich“ (BW VI, p. 242, February 4, 1937; see also BW VI, p. 239 (November 28, 1934), where Husserl characterizes his cooperation with Fink as “co-philosophising” [συμφιλοσοφεῖν], to Daniel Feuling, „[Fink] ist nun das 5. Jahr in fast täglichen Connex mit mir; alle meine gedanklichen Entwürfe (alte und neue) und Horizonte habe ich mit ihm durchgesprochen, und wir denken gemeinsam: wir sind gleichsam zwei kommunizierende Gefäße. Er wurde dazu erzogen, meinen sehr erheblichen Nachlass zu übernehmen und literarisch fertig zu gestalten. [...] Was also Dr. Fink sagt, und nur er, ist absolut authentisch“ (BW VII, p. 89, March 30, 1933), to Rudolf Pannwitz „Ohne [Fink] kann ich nicht mehr in philo<osophem> Arbeitszug bleiben“ (BW VII, p. 222-223, November 28-29, 1934). Furthermore, in BW, p. III 301 Husserl reports that after the success of his *Logical Investigations* at the Spanish book market “all of his writings (and Fink’s treatises)” will be translated to Spanish (Husserl’s letter to Ingarden, July 10, 1935, my emphasis).

4. The proper assessment of this situation was long impeded by Fink’s reluctance to release the text of his *Sixth Meditation* (not to mention his another assistant writings). A copy of Fink’s *Sixth Meditation*, composed by Fink between August and October 1932, has circulated in Husserl’s environment in the early 1930s (it was in the hand of Dorion Cairns, Alfred Schütz, and Felix Kaufmann), and in July 1934 the typescript—without the two last paragraphs—was taken into France by Gaston Berger, who has referred to it in his book. In 1942 Maurice Merleau-Ponty has read this incomplete text at Gaston Berger, and utilized it in his *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty was apparently believing that the text was written by Husserl himself, and Fink’s role was confined to editing it). So the *Sixth Meditation* became a widely-known text; but it was not available to the general public. This situation did not change after the war either. The copy taken away by Gaston Berger was lost, and the original typescript was transferred to Leuven, but Fink took away it with himself when he left Leuven in 1940 and has not released it through his lifetime (despite repeatedly promising the contrary). This situation has added to the confusion over Fink’s mediating role (which I explore in Section 2 below), prolonging it to early postwar phenomenology.

Fink’s *Sixth Meditation* was finally released by his widow, Susanne Fink (Fink himself died in 1975), and published in 1988 (E. Fink:

Sechste Cartesianische Meditation (Husserliana Dokumente Bd. II/1), Dordrecht 1988). Already its editor, Guy van Kerckhoven has confronted the enormous amount of material written by Fink during his study (WS 1926/1927—SS 1929) and assistantship at Husserl (ca. 1929–1937), but decided to confine the edition to Fink's assistant writings, i.e. the writings which were explicitly commissioned by Husserl. This has spurred a certain genre of research literature focusing on the newly available material (e.g. M. Scherbel, *Phänomenologie als absolute Wissenschaft. Die systembildende Funktion des Zuschauers in Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*, Amsterdam 1999); although I think that the exclusive focus on Fink's assistant writings could be misleading, as Fink's adherence to Husserl's instructions hid his own position. G. van Kerckhoven has chronicled Fink's activity as an assistant of Husserl (cf. e.g. his *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*, Würzburg 2003 [originally published in Italian in 1998]); and Fink's activity was assessed in the light of the expanding material on phenomenological reduction by late Husserl (S. Luft, „*Phänomenologie der Phänomenologie*“ *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht 2002).

It was Ronald Bruzina who has finally published Eugen Fink's manuscripts made 1927–1937, thereby providing the adequate textual basis for assessing Fink's own philosophical position. Bruzina was long working on this material (early publications since 1989, recently a monographical overview: *Husserl and Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven 2004), and two of the planned four subvolumes of the critical edition (E. Fink: *Phänomenologische Werkstatt* (Eugen Fink Gesamtausgabe I.3) Freiburg [nominally 2006 and 2008; actually later]) have been published so far (in the following I will refer to this subseries using the abbreviation EFGA). While it is hard to find enough superlatives to describe Bruzina's uncovering and reconstructing Fink's hidden thought during his years at Husserl, I think its implications for understanding Fink's involvement in Husserl's are not yet fully explored (especially as I think that the Husserl scholarship could offer more than what is utilised by Bruzina; and it is also possible that Bruzina has underestimated Husserl's influence over Fink). It is the aim of my study to illustrate the chances of a decidedly historical approach utilising both the recently published notes of Fink and the possibilities offered by Husserl scholarship.

5. See Farber's letter in BW IV, pp. 77-81 and Husserl's answer *Ibid.*, pp. 81-85 (this correspondence was first published "Phenomenology as Cooperative Task: Husserl-Farber Correspondence during 1936-37," in: *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 50 Supplement (1990) pp. 27-43)

6. M. Farber: *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* Cambridge 1943. Farber studied in Germany (including Freiburg) in 1923-24, and this monograph was already his second about Husserl (after his 1925 Harvard dissertation "Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline"). In 1939—together with German emigrant phenomenologists (Fritz Kaufmann, Felix Kaufmann, Aron Gurwitsch, Alfred Schutz, and Helmut Kohn)—he has founded the International Phenomenological Society, and in 1940 edited a pioneering volume *Philosophical Essays in the Memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940. But his most lasting achievement was the foundation of the journal *Philosophy and Phenomenological Research*, which he directed exclusively under his death in 1980. Both the journal's focus and Farber's interest has drifted away from phenomenology, the transcendental form of which was fiercely attacked by him in the 1960s. See H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1960, pp. 627-629 (by the way, this book itself was heavily criticised by Farber: "The Phenomenological Tendency," in: *The Journal of Philosophy* 59 (1962) No. 16 pp. 429-439) and CHO Kah Kyung, "Marvin Farber (1901-1980) in memoiram. Sein Leben und Wirken für die Phänomenologie in USA," in: *Phänomenologische Forschungen* 12 (1982) pp. 145-172),

7. In the summer of 1937 the Husserl family had to leave its apartment in Lorettostrasse 40, Freiburg and move to—an equally spacious and elegant apartment—at Schöneckestrasse 6 (Husserl's response is already addressed from his new apartment).

8. E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in: *Kant-Studien* No. 3-4 (1933) pp. 319-383 (simultaneous off-print at the Pan Verlag in Berlin, which was the publishing house of the *Kant-Studien* at that time).

9. In order to counter this effect, the Husserliana series has recently adopted the commendable editing practice of indicating relevant philological information (text variants, marginal notes etc) in

footnote annexed to the pages of the main text rather than in the text critical apparatus at the end of the volume.

10. BW III, p. 538

11. E.g. it was quoted in Hungary in 1938 (!) in a public debate on the occasion of the commemoration of Husserl's philosophy.

12. See T. Toadvine, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview," in: *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, ed. Ted Toadvine—Lester Embree, Dordrecht 2002, pp. 227–286, pp. 229–230

13. Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls*, p. 336 (English translation (ET) by R. O. Elveton in *Edmund Husserl Critical Assessments*, ed. R. Bernet—D. Welton—G. Zavota, London 2005, vol. I pp. 177–241, p. 195)

14. *Ibid.*, p. 333, ET p. 190

15. *Ibid.*, p. 342, ET p. 200

16. *Ibid.*, p. 343, ET p. 200

17. *Ibid.*, p. 338, ET p. 196

18. *Ibid.*, p. 354, ET p. 212

19. *Ibid.*, p. 354, ET pp. 212–213

20. *Ibid.*, p. 355, ET p. 213

21. *Ibid.*, p. 355, ET p. 214

22. *Ibid.*, p. 356, ET p. 214

23. *Ibid.*, p. 356, ET p. 214

24. Despite Farber's doubt in 1937, later he seems to have decided to accept Husserl's statement and trust Fink's essay, as it is referred as an authoritative source of Husserl's philosophical position in Faber's "The Ideal of a Presuppositionless Philosophy," in: *Philosophical Essays*, pp. 44–64, p. 47 n. 6 and it is listed as Husserl's own work (!)—with reference to Husserl's statement in the *Preface*—in Farber's "Edmund Husserl and the Background of his Philosophy," in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (1940) No. 1 pp. 1–20, p. 18

25. J. Patočka, „Rezension von E. Finks „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,“ in: *Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und Dokumente 1933–1977*, ed. M. Heitz—B. Nessler, (Alber-Oikumene, Freiburg 1999, pp. 39–41, p. 40 [originally appeared in *Česká mysl*, 30.4.1934 (16) pp. 239–240 in Czech]

26. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit. (I. Teil)*, in: *Jahrbuch für Philosophie und*

phänomenologische Forschun 11 (1930) pp. 239-309 (simultaneously issued as an offprint by the Niemeyer Publishing House). Fink's dissertation was an extended version of his prize essay composed in February 1928 (*Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Ausdrücken: „sich denken als ob“, „sich nur etwas vorstellen“, „phantasieren“ befaßt werden*) and published by R. Bruzina in EFGA pp. 107-149.

27. E. Levinas, « *Phénoménologie* », in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 59 (1934) No. 11-12 pp. 414-420, p417 (English translation by R. A. Cohen and M. B. Smith in *Discovering Existence with Husserl*, Evanston 1998, pp. 39-46, p. 42)

28. See J. Schaber OSB, „Der Beuroner Benediktiner Daniel Feuling (1882-1947),“ in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 124 (2004) pp. 73-84, pp. 80-82. Edith Stein has purchased a book of Alexandre Koyré for Feuling, who was uncertain about French philosophical terminology, but she did not help Feuling directly in drafting his presentation.

29. The fact of this conversation could be further confirmed by Feuling's unpublished letters to Fink, August 23, 1932 (before the conference), and September 27, 1932 (after the conference), which are preserved in the University Archives of Freiburg, Germany (see also Bruzina, *Husserl and Fink*, n. 204 on pp. 550-551; I have consulted the letters in original).

30. « Selon les communications que M. Eugen Fink, *Privatassistent* de M. Husserl, a bien voulu me faire dans deux longues conversations, le développement récent de la Phénoménologie transcendentale a conduit au problème d'un troisième *Ego*, distinct à la fois de l'*Ego* « mondain » et de l'*Ego* transcendantal: c'est l'*Ego* réfléchissant qu'on pourra appeler aussi l'*Ego* phénoménologisant, *Ego* provenant du moi transcendantal par une voie de production totalement autre que celle de la constitution. » in: *La phénoménologie. Juvisy, 12 septembre 1932* (Journées d'études de la Société Thomiste vol. I), Juvisy 1932, pp. 17-40, p. 35

31. *La phénoménologie*, 103. This conference volume adhered to the commendable tradition of publishing an edited version of the discussions; and the comments from German participants are also included in original in a separate section (see pp. 101-113), which is again a fortunate decision by the organisers, since the French translation was made by the organisers (in case of Edith Stein by a French

Dominican who apparently did not even participate at the conference) and not by the participants themselves (see M. Amata Neyer OCD, „*Edith Steins Studienreise 1932 nach Paris. Teil 3: Juvisy*,“ in: *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007) pp. 9-48, pp. 25 ff.).

32. „*Berichtigen muss ich auch, was meine hochbegabte Schülerin und Freundin, Fräulein Dr. Edith Stein, über Dr. Fink sagt. Sie selbst war auch—eineinhalb Jahre lang—meine Assistentin, aber damals noch Anfängerin. Nie habe ich mir ihr gegenüber in dem Maße ausgesprochen, ihr so systematische Erziehungsarbeit angedeihen lassen wie Dr. Fink. [...] Es wäre ganz verkehrt zu meinen, dass durch ihn [Fink] neue, dem konsequenten Gedankenzuge meiner früheren Entwicklung fremde Gedankenmotive auf mich wirksam geworden seien. Was also Dr. Fink sagt, und nur er, ist absolut authentisch.*“ (BW VII, p. 89)

33. P. Ricoeur, « Introduction a Ideen I de E. Husserl par le traducteur », in: *Edmund Husserl: Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris 1950, pp. xi–xxxix, xiii–xiv. (English translation by B. Harris (revised by P. Vandavelde) in *A Key to Husserl's Ideas*, Milwaukee 1996, p. 37)

34. This is hinted at by R. Bruzina (*Husserl and Fink*, pp. 52-53, esp. p. 53 n. 212), based on an unpublished letter from Malvine Husserl, Husserl's wife, to her son, Gerhart Husserl in June 3, 1938 (ca. two months after Edmund Husserl's death).

35. The fact that such clarification has never happened also implies, I think, that no part of Husserl's oeuvre—including his much discussed marginal notes to Fink's *Sixth Meditation*—could be read as a *Differenzschrift* between Husserl and Fink. This seems to be often ignored by scholarly literature on Fink's involvement in Husserl's philosophy.

36. Hua I, p. 16 (English translation by P. Koestenbaum in E. Husserl, *The Paris Lectures*, Dordrecht 1967 p. 15)

37. EFGA 3.1, p. 22 (Z-23b)—In the following I will use the scheme developed by R. Bruzina to quote Fink's notes..

38. On the circumstances of Becker's assistantship and on the interpretation of his cryptic overall philosophical position during these years (which is called “mantic phenomenology”) see Otto Pöggeler's two essays: „*Oskar Becker als Philosoph*,“ in: *Kant-Studien* 60 (1969) No. 3 pp. 298–311; and „*Hermeneutische und mantische Phänomenologie*,“ in: *Philosophische Rundschau* 13 (1965) No. 1 pp. 1-39

39. O. Becker: „Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene,“ in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 8 (1927) pp. 439–809 (simultaneously issued as an off-print with different page numbers).

40. I think that the implications of Becker’s phenomenological approach and its mathematical critiques are not sufficiently explored by Bruzina, although the investigation of these implications—in the framework of a more detailed study—could nicely illustrate why Becker’s and the young Fink’s attempts to conflate phenomenological justification and the pursuit of a primal phenomenon are flawed.

41. See Hua XXV, p. 163

42. Fink, *Sechste Cartesianische Meditation*, pp. 11-12 (English translation (ET) by R. Bruzina in E. Fink, *Sixth Cartesian Meditations. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington 1995, p. 12)

43. *Ibid.*, p. 29, ET p. 25

44. Hua I, p. 67 (English translation (ET) by Dorian Cairns in E. Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, The Hague 1960 p. 29)

45. *Ibid.*, p. 68, ET p. 29

46. *Ibid.*, p. 68, ET p. 29

47. *Ibid.*, pp. 177-178, ET pp. 151-152

48. See Hua I, pp. 203-218

49. „[...] *ist es aber notwendig, daß diese letzte Auswertung in der Kritik der transzendentalen Erfahrung tatsächlich kommt, was aber im Rahmen der Méditations cartésiennes tatsächlich nicht der Fall ist.*“ (Hua I, p. 212)

50. Husserl himself was oscillating between dating his reduction at 1905 and 1907. For a recent investigation of this issue see J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris 2005; although some of its observations could be challenged, see H. Jacobs, “Lavigne, Husserl et la naissance de la phénoménologie... [Review Article]”, in: *Husserl Studies* 23 (2007) No. 1. pp. 71–82

51. Hua XXIV, p. 200 (English translation (ET) by Claire Ortiz Hill in E. Husserl, *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*, Dordrecht 2008, p. 196)

52. *Ibid.*, p. 200, ET p. 196

53. L. Landgrebe: [*Besprechung von*] *Zocher, Rudolf: Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik...* In *Kant-Studien* 38 (1933) No. 1-2 pp. 236-237. (Cf. BW IV 294, 301.)

54. *Ibid.*, p. 237, my italicisation

55. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, pp. 543-560 (see also my note above on Farber's references to Fink's *Kant-Studien* essay in his other pre-war writings on phenomenology).

56. M. Farber, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, New York 2nd edition 1962, p. vi (Farber's reissuing of his book, equipped with this polemical preface titled "After twenty-five years: By way of an introduction," was a part of Farber's larger and highly critical revisiting of phenomenology, preceded by programmatic declarations of his "naturalism," which was also directed against Husserl's transcendental phenomenology.)

KRIEG ALS *KATHARSIS*? DIE
PHÄNOMENANALYSE SCHELERS
IM SPIEGEL DER WEILSCHEN
ILLIAS-INTERPRETATION

Susan Gottlöber

Department of Philosophy, NUI Maynooth, Ireland
Phänomenologische Arbeitsgruppe Dresden
demitras@gmail.com

ABSTRACT: Traditionally the phenomenon of war and its causes have been predominantly examined by the disciplines of political science, history and political philosophy, but these disciplines seem to be unable to grasp the nature of the phenomenon of war completely. One of the few methods that actually attempts to ‘grasp the phenomenon of war’ in its totality, is the philosophical-phenomenological method. The philosophical-phenomenological approach to the phenomenon of war can be found in the works of the German philosopher and phenomenologist Max Scheler (1874-1928). In his essays on war Scheler tries to fathom the nature of war in a cultural critical way, that is, war is viewed as being able to reveal “true” structures of reality that have been covered by static perceptions. It will be shown that – though it appears counterintuitive – Scheler’s approach to war as *katharsis* needs to be understood within the wider concept of his value theory and philosophical anthropology: man as *ens amans*. The major flaw of Scheler’s argument, however, lies in his assumption that meaning and values remain untouched by the destructiveness of war. A counter point to Scheler’s view can be made by turning to the French philosopher Simon Weil. Weil argues that the all-embracing destructiveness of war changes perceived reality altogether, and instead of removing separation between individuals, new and stronger ones arise that cannot be crossed by acts of compassion or empathy. By bringing both Scheler and Weil’s approaches together, it is argued new light can be shed on the phenomenon of

war and thus in turn bring about new explorations which aim to grasp the totality of the phenomenon and its causes *per se*.

„Singe, Göttin, den Zorn des Peleiden Achilleus,
Der zum Verhängnis unzählige Leiden schuf den Achaiern
Und die Seelen so vieler gewaltiger Helden zum Hades
Sandte, aber sie selbst zum Raub den Hunden gewährte
Und den Vögeln zum Fraß – [...]“⁴¹

Schon der Beginn der *Ilias* besticht durch eine Ausdrucksweise, die den Krieg in seiner ganzen Gewalt nur umso deutlicher hervortreten lässt. Diese eigenartige Kombination der Schönheit der Sprache mit der geschilderten Grausamkeit der Gewalt macht auf ein Phänomen aufmerksam, das sich durch die gesamte Menschheitsgeschichte zu ziehen scheint: So gibt es kaum eine Legende oder einen Mythos, der nicht mindestens eines, wenn nicht sogar alle drei zum Thema hat: Die Rede ist von den Phänomenen Schönheit, Liebe und Gewalt. Ihnen allen scheint in ihren reinen Ausdrucksformen eine Potentialität innewohnen, bestehende Strukturen zu erschüttern oder zumindest durchlässig zu machen, die sich in dieser Intensität in kaum einem anderen Phänomen wiederfindet.

Letzterer in ihrer kanalisiertem Gestalt als Massenphänomen – dem Krieg – sollen maßgeblich die folgenden Überlegungen gelten. Das Beispiel der *Ilias* zeigt, wie intensiv sich Dichtung und Mythos mit bestimmten Erscheinungen auseinandersetzen und häufig durch Ritualisierung, Symbolisierung oder Sakralisierung versuchen, dieser Phänomene gleichsam „Herr zu werden“, sie zu „bezähmen“. Auffällig ist zudem, dass Zorn und Gewalt (wie in der *Ilias*) und Schönheit meist miteinander interagieren, ja häufig regelrecht als Komplementärphänomene dargestellt werden. So scheint selbst dem im Alltagsverständnis eher positiv gelesenen Phänomen der Schönheit oft ein gewaltvoller Zug anzuhaften, der u. a. in Formulierungen wie „von der

Schönheit (einer Frau etc.) gefangen genommen werden“ seinen Ausdruck findet und zugleich die passive Form der menschlichen Wahrnehmung hervorhebt, die den Wahrnehmenden aus einem aktiv-handelnden in einen rezeptiven Status versetzt. Aber auch der in Mythen, Kunst und Literatur zu findende Hang zur Ästhetisierung des Krieges – oft in seiner ganzen zerstörerischen Kraft – nimmt auf das Ausgeliefertsein des menschlichen Seins Bezug. Nicht zuletzt verweist die *Ilias* mit einem Krieg, der um Schönheit (personifiziert durch Helena) geführt wird und der in den Bann ziehenden Schönheit der Sprache, die doch nur Schreckliches zu berichten weiß, nicht nur auf den Zusammenhang beider Phänomene sondern auch auf weiteres, beiden wesenhaftes Moment: das der Unergründlichkeit, das sich der Rationalisierung und damit der Handhabarmachung entzieht.

Während das Phänomen des Schönen betreffend die davon ausgehenden Faszination in der Tradition oft Eingang in die philosophischen Reflexionen fand,² gilt dies für die verschiedenen Erscheinungsformen der Gewalt (und der speziellen Ausprägung des Krieges) nur in Ausnahmefällen. Dabei wäre es für beide interessant zu fragen, worin der Grund dafür liegt, dass diese Phänomene von Religion(en) und Gesellschaften bis in die Moderne hinein als derart „zähmungsbedürftig“ eingestuft werden. Die bereits erwähnten Wesenszüge des nur unvollständig möglichen Zugriffs (und in der Konsequenz Kontrollierbarkeit) und ihrer Fähigkeit, den Menschen entweder zunächst zu lähmen oder aber ihn mit sich fortzureißen (beide versetzen den Menschen in einen passiven Zustand, der später allenfalls in einen re-aktiven umgewandelt wird), könnten dafür mögliche Ursachen sein, da beide den Raum für selbstmotiviertes (und damit frei entscheidendes Handeln) zunächst bis hin zur völligen Nivellierung einschränken. Ohne an dieser Stelle auf diese Behauptung detaillierter eingehen zu können, lässt sich vermuten, dass beide in Bezug auf Wirklichkeit bestimmte Parallelen in den Strukturen aufweisen, denen eine eigene Untersuchung gerecht werden müsste.

Im Folgenden sollen nun in einer ersten Analyse bestimmte Grundstrukturen des zweiten Phänomens freigelegt werden. Philosophische Untersuchungen auf diesem Gebiet sind dabei eher eine Seltenheit; in der Tradition wurde dem Phänomen des Krieges meist von politikwissenschaftlicher, soziologischer oder historischer Seite her Aufmerksamkeit gewidmet. Ebenfalls aus diesen Richtungen stammte auch ein Großteil der Ursachenforschung. Allerdings haben diese Analysen den Nachteil, dass ihnen das Wesen des Phänomens selbst ebenso verschlossen bleibt wie auch – zumindest partiell – Ursachen und Motivation(en), da in der Regel von Nützlichkeitsargumenten ausgegangen wird, die eine lückenlose Abfolge von Kausalitäten zugrunde legen, denen man analytisch durch logisches Schließen auf die Spur kommen kann. Nun kann eine solche Herangehensweise in der europäischen Geistesgeschichte auf eine lange Tradition zurückblicken, die, zieht man ihre epischen Reflexionen in Betracht, bis zur eingangs erwähnten *Ilias* zurückreichen. Auch die berühmten Analysen zum Peloponnesischen Krieg des Historikers Thukydides (5./4. Jahrhundert v. Ch.) gehen in diese Richtung.³ Eine der Ursachen mag darin liegen, dass Krieg und die sich darin materialisierende Gewalt meist nicht als isolierte Erscheinungen betrachtet wurden, sondern im Zusammenhang mit Macht, ökonomischen Interessen, Imperialismus etc.⁴ Die Frage ist, ob man damit dem Phänomen in seiner gesamten Bandbreite beikommen kann. Man kann und sollte den Krieg in seinen zahlreichen Erscheinungsformen nicht vollkommen aus (macht) politischen, ökonomischen, sozialen Kontexten usw. lösen. Im Folgenden sollen diese jedoch über weite Strecken ausgeblendet werden, um den Blick auf die Aufgabe zu lenken, unter Zuhilfenahme der philosophischen Überlegungen Schelers und Weils bestimmte Strukturen freizulegen, die von den andern Faktoren verdeckt würden.

Einige der wenigen Ansätze, die sich der Erscheinung des Krieges von philosophisch-phänomenologischer Seite aus widmet,

sind in den Schriften des Phänomenologen Max Schelers (1874-1928) zu finden, der in seinen Aufsatz „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“ aus dem Jahr 1915 eine Rechtfertigung des Ersten Weltkrieges als eines gerechten Krieges versuchte und in seinen Essays aus den Jahren 1916 „Krieg als Gesamterlebnis“ und „Der Krieg und Aufbau“ eine Metaphysik des Krieges zu entwickeln suchte. Scheler, Gesprächspartner vieler großer Denker seiner Zeit – von Albert Einstein über Ernst Bloch bis hin zu Max Weber –, ist bis heute eher bekannt als Ethiker und „Wertphilosoph“; einer, der aufzuzeigen versuchte, wie – im Kontext einer von ihm entwickelten Wertangordnung und einer Auffassung, die Werterfassung vor Seinerfassung setzt – über das Erfühlen des *ordo amoris* dem Menschen als *ens amans* (liebendes Wesen) noch vor seinem Sein als *ens cogitans* (denkendes Wesen) oder *ens volens* (wollendes Wesen) Priorität zukommt. Damit postuliert Scheler, angelehnt an die *logique du coeur* des Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal (1623-1662), ein emotionales Apriori als Grundlage aller Erkenntnis, ja allen Daseins: Der Liebesakt wird zum Urakt menschlichen Seins.

Umso erstaunlicher erscheinen vor diesem Horizont Schelers die 1915/16 entstandenen Schriften, die als Versuch, das Wesen des Krieges zu ergründen, ihn zwar bekannt machten, zugleich aber von Beginn an auf vehemente Ablehnung stieß. Seine Berliner Gesprächspartner Franz Werfel und Martin Buber waren aufgebracht, Arnold Zweig griff die Schrift, die Scheler übrigens schon im Verlauf des Krieges, als sie ab 1917 zur Kriegspropaganda genutzt wurde, selbst revidierte, literarisch an. Die zentrale These lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Scheler entwickelt eine Deutung des Krieges als Aufruf zur geistigen Wiedergeburt, der die Grundannahme zugrunde liegt, dass ein Krieg nicht vernichte, sondern vielmehr eine Umverteilung der kollektiven geistigen Willensmächte bewirke – wobei allerdings der Ausgang eines Krieges in keiner Relation zum Wert der Völker stünde.

Nun stand Scheler mit einer solchen kulturkritischen Deutung des Ersten Weltkrieges keinesfalls allein, sondern vielmehr im Umfeld einer bellizistischen Grundstimmung, die sich u.a. aus einem Nationalismus starker antiliberaler und antiwestlicher Färbung speiste und die Kurt Flasch später unter dem Begriff „geistige Mobilmachung“ zusammenfasste.⁵ Schon Schelers Lehrer Rudolf Eucken hatte allein im ersten Kriegsjahr „sechsendreißigmal das Wort [ergriffen], um über ‚die sittlichen Kräfte des Krieges‘ und die ‚weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes‘ zu reden“.⁶ Thomas Mann, der über die exzentrische Humanität des Krieges den Krieg als Schule der Menschlichkeit interpretiert,⁷ ist unter den Vertretern der „Ideen von 1914“ ebenso zu finden wie Paul Natorp, Hugo von Hofmannsthal (der von der reinigenden und veredelnden Wirkung des Krieges spricht) oder der Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch.

Der Fall Scheler ist dennoch insofern von besonderem Interesse, als seine Überlegungen ihre ganze Stärke erst vor dem Hintergrund seiner Wertphilosophie entfalten. Es mag auf den ersten Blick seltsam anmuten, dass Scheler, dessen Personalismus und Primat eines liebenden Seinszuges die Kernpunkte seiner Philosophie bilden, versuchte, eine Metaphysik des Krieges zu entwickeln, die in der kulturkritischen Seite des Phänomens eine notwendige, ja positive Korrektur menschlicher Gesellschaft sieht. Dieses Erstaunen gilt selbst dann, wenn man die damals übliche Kriegsbegeisterung mit in den Blick nimmt, die, wie bereits erwähnt, nicht nur Scheler, sondern viele Denker und Intellektuelle seiner Zeit mitriss. Aber ist es nicht gerade Scheler, der in Bezug auf die Werte im Seienden davon spricht, dass *die Liebe* die Bewegung sei, „in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt [...]“⁸? Erscheint die Destruktivität des Krieges dazu nicht als *die* Verkörperung des Antagonismus?

Beleuchtet man allerdings die Wertphilosophie Schelers in ihrer Intention genauer, dann lässt sich feststellen, dass es dem Phänomenologen – und hier ist er sicher, entgegen seiner Selbstaussagen, auch Platoniker – als Wahrheitsuchendem primär darum ging, Strukturen einer Wirklichkeit⁹ freizulegen, die von festgefühten Wahrnehmungen, wie sie in stabilen Gesellschafts- und Denksystemen vorkommen, verdeckt werden. Vor dem Hintergrund einer solchen Überzeugung, die davon ausgeht, dass mit der physischen Zerstörung auch geistige Strukturen und Erstarrungen aufgebrochen werden, gewinnt die Kriegsana-lyse Schelers eine neue Bedeutung..¹⁰

Diese ersten Vorbemerkungen ergeben, dass Scheler seiner Wertung des Krieges als eines kulturkritisch relevanten Phäno-mens zwei Wesenszüge voranstellt, die sich selbst wieder als Kom-plementärphänomene einander zuordnen lassen: auf der einen Seite die Katharsis-Funktion für das menschliche Leben, auf der anderen ein darauf basierender Aufdeckungsprozess auf der be-wussten rationalen Ebene, der auch für das Denken die bis dato verschütteten *ursprünglichen* Formen von Wirklichkeit wieder zum Vorschein kommen lässt. Zudem wird man Schelers Betrach-tungen nicht gerecht, wenn man nicht einige wesentliche Unter-scheidungen mit in den Blick nimmt: So trennt er primär zwi-schen einem „gerechten“ und einem „ungerechten“ Krieg – wobei Schelers Prämissen, die seiner Einteilung zugrunde liegen, ohne Frage äußerst kritisch zu bewerten sind. Wichtig sind sie dennoch, weil sie aufzeigen, wie Scheler versucht, seine Analysen vor Verein-nahmung und Missbrauch zu schützen und damit genau aus den kurz angedeuteten Kausalitäten herauszulösen, die das Objekt von Geschichts- oder Politikwissenschaft bilden.

Für die Bewertung der Gerechtigkeit sind zwei Maßstäbe als grundlegend anzusehen: Zum einen die Kriegsgewichtig-keit der Gegensätze, zum anderen die „wahre Provenienz des Willens zum Kriege“. Rassen-, Religions- oder Glaubenskriege bzw. ökonomische Gründe gehören für Scheler nicht dazu,

vielmehr seien Existenz, umschriebene Rechte und Bewahrung der internationalen Ehre Gründe für die Bezeichnung des gerechten Krieges. Interessanterweise fällt damit selbst die Form des sogenannten „Präventivkrieges“ unter die Bezeichnung des ungerechten Krieges.¹¹ Ebenso wenig entscheidend seien die Rechte der einzelnen Kriegsparteien oder die Ursachen der Kriegserklärung, die mit den wahren Ursachen des Krieges nicht gleichzusetzen seien.¹²

Wenn Scheler von den Wirkungen des Krieges als Gesamtphänomen auf inter- und innerstaatliche Strukturen, aber auch auf die menschliche Persönlichkeit spricht, scheint er davon auszugehen, dass nur ein gerechter Krieg es vermag, dieser Katharisfunktion in ihrer ganzen Bandbreite zu entsprechen. Auch ist er sich durchaus der schrecklichen Konsequenzen bewusst: „Aber ist es nicht eine furchtbare Richtung, welche diese Rückverwandlung des festen stabil gewordenen Seins in Tat und Freiheit nimmt: Massentod, Elend, Armut, Niedergang aller Verhältnisse, Ausschaltung der Tüchtigsten draußen und Haß, Rache, Rohheit. Wildheit in den Seelen? Wo bleibt die Liebe, wo die Humanität, wo das Gesetz des menschlichen Fortschrittes in allen dem Leben und der Wohlfahrt dienenden Dingen?“¹³

Auch bei seinen Kriegsbetrachtungen tritt also die Wertphilosophie Schelers als grundlegend hervor. So ist es dann doch nicht so verwunderlich, wie es auf den ersten Blick scheint, dass für Scheler die Kraft des Krieges ohne die der Liebe nicht zu erklären ist. In ihr liegt die eigentliche Begründung dafür, hinter der Destruktivität des Krieges eine positive Werthaftigkeit zu entdecken: Scheler stützt sich dabei auf die Beobachtung, dass der Mensch in Friedenszeiten seine Liebe zur Welt eher auf das Dasein, i. e. Werte wie Wohlbehagen, Sinn Glück etc. richte, die seinem Wertesystem zur Folge aber zu Werten niederen Ranges gehören.¹⁴ Indem der Krieg diese interne Ausrichtung, die eher breit und behäbig dahin ströme, in seiner ganzen Kraft bündele, vermag er zu den höheren Werten, die explizit der menschlichen

Wirklichkeit eignen, vorzustoßen: „so also wendet der Kriegszustand die Liebe der Menschen auf Dinge anderer und höherer Wesensart als es der Friede vermag“.¹⁵ Damit steht auch für Schelers Metaphysik des Krieges der Mensch als *ens amans* im Mittelpunkt seiner Theorie, d. h., er versucht im intentionalen und gleichzeitig zurücktretenden Akt der Liebe (die nicht mit der romantischen Liebe verwechselt werden darf, sondern diese fundiert)¹⁶ zur Gesamtheit menschlicher Realität vorzudringen und diese freizulegen, indem verhärtete Grenzen und Strukturen aufgebrochen werden. Denn in Friedenszeiten verdecke die mit Dingen angefüllte Erde die eigentliche Welt, von der sie aber nur ein minimaler Teil sei. „Und noch mehr verhüllte sie uns *Gott* und den Himmel.“¹⁷ Die festgefühten Ordnungen, die einst selbst neu ins Dasein traten, werden nun in Frage gestellt. Scheler identifiziert dieses Anfragen mit Freisetzen: Den Ordnungen wird ein Raum eröffnet, der ihnen ermöglicht, erneut zu sich selbst kommen zu können, d. h. ihre Ausrichtung auf die zugrunde liegende Wirklichkeit gleichsam neu zu justieren, während erstarrte Strukturen Blick und Weg auf die ursprüngliche Realität verdecken und verstellen.

Dass gerade der brachialen, alles zerstörenden Gewalt des Krieges die Fähigkeit innewohnen soll, diese eigentliche Wirklichkeit freizulegen, erinnert in gewisser Weise an das berühmte und viel zitierte nietzscheanische Wort: „Man muss Chaos in sich tragen, um einen tanzenden Stern gebären zu können.“¹⁸ Nietzsche – interessanterweise Platon folgend – weist zwar auf der einen Seite Krieg, den er auf den Kriegszustand in der Seele des Einzelnen zurückführt, als inhuman zurück, interpretiert ihn jedoch andererseits eigentümlich doppeldeutig: „Krieg. — Zu Ungunsten des Krieges kann man sagen: er macht den Sieger dumm, den Besiegten boshaft. Zu Gunsten des Krieges: er barbarisiert [sic!] in beiden eben genannten Wirkungen und macht dadurch natürlicher; er ist für die Cultur Schlaf oder Winterzeit, der Mensch kommt kräftiger zum Guten und Bösen aus

ihm heraus.“¹⁹ Schelers Denken hingegen ist auf andere Weise von Platon inspiriert: Es zeigt sich nämlich eine gewisse Verwandtschaft mit der platonischen Ideenlehre: Denn nur den erhabensten Ideen, die zugleich das Höchstmaß an Wirklichkeit verkörpern, ist es gegeben, die im Alltag sinnlich wahrnehmbaren Strukturen, die über die *methexis* an ihrem wahren Sein teilhaben und als schwacher Widerschein das Wirkliche zugleich überdecken drohen, zu übersteigen.²⁰ Dass dennoch bestimmten Phänomenen schon in der primären Wahrnehmung diese Kraft zugeordnet wird, scheint – folgt man den platonischen Vorgaben – darauf zurückzuführen zu sein, dass die Präsenz der Wirklichkeit in diesen Erscheinungen derart intensiv und machtvoll zu Tage tritt, dass man sich ihnen nicht entziehen kann.²¹

Für die Gewalt oder gar den Krieg hat Platon diese Wirklichkeitsanalyse nun ausdrücklich nicht gestellt. Es ist also in einem nächsten Schritt zu fragen, inwiefern auch dem Krieg eine solche Mächtigkeit anhaftet. Dabei stößt man auf das interessante Faktum, dass, während in der Schönheit die Präsenz des Wirklichen und Wahren den Betrachter zur Selbsttranszendenz herausfordert, sich in der Gewalt, die im Krieg eskaliert, eine vom Menschen selbst in Gang gesetzte Dynamik manifestiert, die, aus dem Inneren des menschlichen Seins stammend, zum Transzendieren treibt. Während die Schönheit den Menschen zunächst passiv trifft und ihn zur Intentionalität und damit zum „Antworten“ zwingt, zeigt sich im Krieg ein bestimmter Zug der Selbstmächtigkeit menschlichen Seins. Erneut wird damit der Bogen zu Schelers anthropologischen Grundüberlegungen geschlagen, die den Menschen als ein Wesen bestimmt, das sich nicht allein durch seine Umwelt gefangen und bestimmt weiß, sondern, über seine Fähigkeit, sich dank seines Geistes frei in Welt zu positionieren, weltoffen ist.²² Die Potenz des Krieges, zur ursprünglichen Wirklichkeit vorzudringen oder besser: Raum zu schaffen, um zurückzukehren, läge dann – Schelers Verständnis von Phänomenologie folgend – darin, den Dingen

selbst wieder Raum zu schaffen, in dem sie sich (in ihrer Werthaftigkeit) zu zeigen vermögen. Im Gegensatz zu anderen Phänomenen wie dem der Schönheit ist es also die Kraft der menschlichen, frei handelnden Natur, die sich aus ihren Umweltbezügen herauszulösen vermag und so den Menschen selbst diesen Raum schaffen lässt.

Dass es dem Menschen gelingt, wieder auf diese Ebenen vorzustoßen, liegt Scheler zufolge wesentlich darin begründet, dass im Erleben des Krieges der Einzelne selbst mit seiner unentrinnbaren menschlichen Realität konfrontiert wird, die er aber nur als Komplementärphänomen wirklich begreifen kann: Anhand des Todes als dem Lebendigen inhärenter Aspekt wird dem erkennenden Selbst die ganze Tragweite des eigenen Lebendig-Seins bewusst: Aus dem Nicht-sehen-Wollen der eigenen unabwendbaren Endlichkeit befreundet „[d]er Genius des Krieges [...] unser geistiges Auge (nach Überwindung der ersten Furchtschauer der pfeifenden Kugeln) mit dem Tode; er bringt unseren dumpfen Lebensdrang, der ihn uns immer zu verbergen strebt, zu einer tiefen Versöhnung mit der großen herben Realität des Todes; er macht sie süß und süßer“.²³ Das diesen Worten anhaftende eigentümliche Pathos ist keine solipsistische Erscheinung; in ihrer wohl berühmtesten literarischen Version findet sie sich auch in der Stimmung in Ernst Jüngers Werk *In Stahlgewittern*²⁴ wider. Aber auch in den Analysen Freuds, der einer kulturkritischen Aufwertung des Krieges äußerst skeptisch gegenüberstand, finden sich Verweise darauf, dass der Krieg, der den Tod und das Wahrnehmen der (eigenen) Sterblichkeit wieder zurück in die gesellschaftliche Bewusstseinswelt geholt hat, dem Leben zugleich seinen vollen Inhalt wiedergab.²⁵

Worauf Scheler hier letztlich insistiert, ist das in dieser Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit wiedererlebte (also noch vor aller Reflexion liegende) Miteinander, das die Vereinzelnung des Individuums aufsprengt und dieses wieder (auch und gerade im Bewusstsein) in die Gemeinschaft zurückführt. Ähnliches lässt

sich ebenfalls aus den Überlegungen Patočkas herauslesen, der in der „Solidarität der Erschütterten“²⁶ die Grenzen des Individuellen transzendiert sieht. Und somit erscheinen die beiden Grundelemente der *katharsis, eleos* (Mitleid) und *phobos* (Furcht) als wesentliche Funktionen des Krieges.

Über das Erleben des Einzelnen hinaus manifestiert sich für Scheler in dieser Erkenntnis auch die Bezugnahme und Wertschätzung der Nation aufs Neue. So konstatiert er, dass der Wert der Nation als etwas, das, als von Menschen geschaffen, ins Dasein trete, erst durch den Krieg wirklich zum Vorschein komme: „Jetzt erst meinen wir voll das große geistige Wesen zu schauen und zu fühlen, dem wir alle als seine Glieder angehören [...]“²⁷ Scheler rekurriert hier letztlich auf *die* maßgebende Differenz zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft: Indem das in der Gesellschaft zunächst vereinzelt existierende Dasein (dank dieser unausweichlichen Konfrontation) transzendiert wird, wird eine Schaffenskraft frei, die zu einer neuen, gestärkten und erweiterten Gemeinschaft führt.²⁸ Gerade bei Scheler scheint eine derartige Analyse, die letztlich zu begründen sucht, inwiefern der Staat das Leben des Einzelnen fordern könne, umso erstaunlicher, als er in seinem Personalismus den Wert der einzelnen Person in einer Weise bestimmt, die keinen Zweifel an der Einzigartigkeit und Unwiederbringlichkeit jedes Einzelnen lässt. So schreibt er: „Diese tiefgehenden Änderungen in unseren Erlebnisformen der Welt stehen nun aber in einer unerhörten Spannung zu jener Ehrfurcht vor dem ewigen Wert der individuellen Einzelperson [...]“²⁹

So scheinen trotz der zum Teil bestrickenden Logik der Argumentation Schelers, Krieg als *methodos* zur Freilegung von Wirklichkeits- und Sinnstrukturen zu sehen, grundlegende Fehler innenzuwohnen. Um diese herauszuarbeiten, erweist es sich als sinnvoll, die Überlegungen einer jüngeren Zeitgenossin Max Schelers, der französischen Philosophin Simone Weil (1909-1943), mit einzubeziehen. Die der nächsten Generation angehörende Weil

reflektierte in ihrem Essay „L'Iliade ou le Poème de la Force“ kurz nach Ausbruch des zweiten Weltkrieges ebenfalls über das Wesen des Krieges. Obwohl die Position Weils schon deshalb eine kritischere sein musste, weil ihre Generation bereits durch die „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“ (so Ernst Schulin im Anschluss an den von George F. Kennan geprägten Ausdruck „the great seminal catastrophe of this century“) nachhaltig beeinflusst war, ergeben sich in ihren Analysen die Wirklichkeitsstruktur des Krieges betreffend doch frappierende Ähnlichkeiten, die u.a. auf eine beidseitige Nähe zum Platonismus zurückzuführen sind.

Grundlegende Lücken in der Argumentation Schelers lassen sich dabei wesentlich auf zwei Hauptpunkte zurückführen: Zum einen ist es erstaunlich – es wurde bereits angesprochen –, dass sich gerade beim Phänomenologen Scheler die Überlegungen zum Krieg über eine sonst in seiner Philosophie nicht übliche Leibvergessenheit entfalten. Die strikte Trennung zwischen der Person und ihrem Leben als Subjekt³⁰ scheint insofern fraglich, als dem Leib als unverzichtbarer Träger der Person und ihres Weltzuganges dem Wert nach ein unbedingter Schutz entsprechen müsste. Demzufolge dürfte er aber nicht relativiert werden, auch und gerade nicht vor dem Horizont der Transzendierung des Individuellen hin zur Gemeinschaft, da das Wesen der Person, die immer auch mehr ist als die Gesamtheit ihrer Akte,³¹ in dieser letzten Unzugänglichkeit unverfügbar bleibt.

Aber noch aus einer anderen Richtung scheint der Ansatz Schelers fragwürdig: Die Annahme einer Freilegung von Sinn und Werten angesichts der Konfrontation mit der Wirklichkeit muss davon ausgehen, dass der Sinnhorizont selbst als die Bedingung aller Möglichkeit von Sinn von der Destruktivität des Krieges unberührt bleibt. Diese Argumentation lässt aber die Empirie außen vor, aus der sich wiederum auch für die phänomenologische Wesensanalyse Konsequenzen ergeben: So scheint gerade die Gewalt des Krieges in ihrer Totalität eine Eigendynamik zu entwickeln

(die tatsächlich empirisch nachweisbar ist in den ungezählten Kriegsverbrechen, zu denen sich „normale“ Menschen unter den Bedingungen des Krieges hinreißen lassen, aber auch Verhaltensänderungen von Kriegsheimkehrern), die, über das eigentliche Kriegseignis hinausreichend und dieses transzendierend, in die Gesellschaft selbst zurückgreift. Der einmal entfesselten Gewalt wohnt also offensichtlich die Tendenz inne, sich zu selbstständigen und zu einer alles verschlingenden Kraft zu werden, die in ihrer Destruktivität vor keinen Relationen und Bindungen mehr haltmacht. Eine solche wesensinhärente Eigendynamik griffe aber auch auf die Wirklichkeits- und Sinnvorgaben über, die sie eigentlich frei legen sollte, und würde diese zusammen mit den sie verdeckenden Strukturen zerstören.

Dieser Zerstörungskraft der einmal entfesselten Gewalt widmet Simone Weil, die das Phänomen der zerstörerischen Gewalt auch innerhalb der im Frieden lebenden menschlichen Gesellschaft analysierte, einen Großteil ihres 1940 entstandenen eindrucksvollen Essays „*L'Iliade* ou la poème de la force“. Sehr genau beschreibt sie anhand der Ilias die Wirkungen und Konsequenzen des einmal entfesselten Krieges als einer brachialen Gewalt, die, ihren eigenen Notwendigkeiten folgend, alles zermalmt, was sich ihr in den Weg stellt. Aus dieser Entfesselung lässt sich trotz aller Schlüssigkeit der schelerschen Überlegungen ein Gegenargument ableiten, das nicht zuletzt auch gegen den sogenannten „gerechten Krieg“, den *bellum iustum*, ins Feld geführt werden kann: Denn die alles umfassende Zerstörung trifft schließlich auch die Bedingung der Möglichkeit einer „guten“ Intention (Gerechtigkeit etc.) selbst; nicht zuletzt auch deshalb, weil das Ziel – die Rettung der menschlichen Person (die auch Scheler in seiner Argumentation zu erhalten sucht) – destruiert wird. Weil zufolge beraube die den Krieg tragende Gewalt (*force*) den Menschen gerade nicht nur seines Lebens, sondern seiner Persönlichkeit, seines „Person-Seins“. Das menschliche Dasein werde damit selbst dann zum „Ding“ verkürzt, wenn es der Tötung entgehen kann, und

der Einzelne so zu einem (wenn auch lebenden) Leichnam.³² In der Destruktion des Menschen als Person verliert aber die *katharsis* (auch als Mittel zur Überschreitung der Individualität des Subjektes und seiner Rückbindung in die menschliche Gemeinschaft) Sinn und Fokus. Vielmehr etabliere – so die These Weils – diese Art von Gewalt in ihrer Totalität ein eigenes starres System, in welchem der Starke nicht mehr glaube, zur selben Spezies wie der Schwache zu gehören, nicht verstehend, dass er sich damit selbst ebenso vernichtet wie den Anderen: „*Thus it is that those to whom destiny lends might, perish for having relied too much upon it.*“³³

Statt ursprüngliche Strukturen offenzulegen, geschieht genau das Gegenteil: Der Krieg kann schon deshalb seine *katharsis*-Funktion nicht mehr erfüllen, weil eine „ganz andere“ Seite von Wirklichkeit ins Dasein tritt, die universale Gültigkeit nur vortäuscht und sich so als eine neue Interpretation zwischen den Erlebenden und die ursprüngliche, vom Krieg unberührte Realität schiebt. Die Kontinuität, die Scheler und andere annehmen und die sich letztlich auch in der eher pragmatischen Beschreibung des Krieges als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln widerspiegelt,³⁴ wird durchbrochen, weil der Krieg seiner ganz eigenen Notwendigkeit folgt (Notwendigkeit steht bei Weil für die Gesetze der Wirklichkeit, die sie anderorts auch mit Schwerkraft wiedergibt), die vollkommen von der des Friedens zu unterscheiden sei.³⁵ Auch die Schilderung der *Ilias* lässt auf diesen Bruch schließen: Der Weisung des Zeus, dem toten Hektor alle Ehren zu erweisen, die als Symbol für die divine und damit vorgegebene Ordnung einer grundsätzlichen Gleichstellung der den göttlichen Gesetzen folgenden Menschen gelesen werden kann, stehen die Handlungen des Achilles, den Leichnam Hektors zu schänden, diametral entgegen.³⁶ Eine solche Störung der ursprünglichen Ordnung ist allumfassend; sie trifft nicht nur den Verlierer, sondern fällt auch auf den Sieger zurück: „*For violence so crushes whomever it touches that it appears at last external*

*no less to him who dispenses it than to him endures it.*³⁷ Es ist dieser zerstörerische Akt, der Weil davon überzeugt sein lässt, dass die ursprüngliche Intention eines gerechten Krieges in der Gewalt des Krieges selbst verloren gehen müsse.³⁸

Eines der wesentlichen Momente menschlichen Daseins, das im Krieg aufgrund des Bruchs zwischen Siegern und Verlierern zu schwinden droht, ist in Weils Augen das Mitgefühl. Statt die Trennung zwischen den Individuen aufzuheben, vollzieht sich damit das Gegenteil: das Etablieren neuer Grenzen, die umso stärker sind, als sie nicht mehr zwischen einzelnen Personen, sondern zwischen Einheiten gezogen werden, die eben nicht mehr durch den Akt des Mit- und Einfühlens miteinander verbunden sind. In schelersche Termini übersetzt, geht der Liebesakt als ursprünglicher Akt der Seinsbejahung verloren, da der Andere zuvor seines Personsein *per se* und somit seiner Wirklichkeit beraubt wurde. Damit kann aber auch das Wichtigste am Anderen, sein Personenwert, nicht mehr im Mitvollzug der ihm eigenen Liebesakte gegeben werden;³⁹ der Mensch verliert in dieser Dynamik der Gewalt sein ureigenes Wesen: seine Menschlichkeit:

„[...] er denkt wie der Löwe nur Wildes, [...] So hat Achill das Erbarmen verloren; es fehlt ihm die Achtung [Scham, die zum Schaden der Menschen gereicht] [...] Daß nur nicht, wie edel er sei, wir Götter ihm zürnen! Selbst die gefühllose Erde mißhandelt er noch, voll Verblendung.“⁴⁰

Obwohl also beide Denker darin übereinstimmen, dass die durch den Krieg in die Welt getragene Gewalt bestehende Strukturen nachhaltig, wenn nicht sogar irreparabel schädige, ziehen sie daraus verschiedene Konsequenzen: Während Scheler in dem entstandenen Freiraum den Ort sieht, an dem die ursprünglichen Sinnvorgaben des Daseins wieder hervortreten können, geht Weil davon aus, dass das geschaffene Vakuum derart umfassend sei,

dass das seiner eigenen Dynamik folgende System der Gewalt sich selbst etablieren könne.⁴¹

Nun sieht auch Weil Möglichkeiten, die neu geschaffenen Strukturen ihrerseits wieder zu unterbrechen: So setzt der von ihr so benannte „Einbruch der Gnade (*grace*)“ die natürliche Ordnung wieder in ihr Recht ein, bedarf aber eines übernatürlichen Momentes. Weil sieht diese Bewegung in der Sinneswandlung des Achilles gegenüber Priamos, Hektors greisem Vater, symbolisiert:

„Sprang er vom Sessel empor und zog den Greis in die Höhe,
Tief erbarmend des weißen Hauptes und des weißen Kinnes [...]“⁴²

Diese Überlegungen geben Weils Reflexionen eine religiöse Dimension, die nicht weiter in die Analyse einfließen soll, unter Umständen aber in der Betrachtung ihre Entsprechung finden kann, dass der Mensch als „Nein-sagen-könnendes“ Wesen⁴³ immer noch die Möglichkeit besitzt, sich von diesen Vorgaben der Notwendigkeit (in die der Strudel der Gewalt die Teilnehmenden hineinzieht) zu befreien. Es ist allerdings zu bemerken, dass auch diese Akte oft eher Ausnahmen darstellen und nur von kurzer Dauer sind: Auch Troja wird schließlich zerstört, ohne dass dafür ein anderer Sinn zu erkennen wäre als die Triebkraft der Zerstörung selbst.

Es ist nun diese Beobachtung, die den blinden Fleck vieler moderner Theorien aufgreift, die versuchen, den Krieg in seinem Verlauf und seinen Ursachen logisch-schlüssig aufzulösen. Aber alle machtpolitischen, psychologischen, sozialen, ökonomischen oder religiösen Erklärungen lassen den rationalen Menschen letztlich immer wieder ratlos vor dem Phänomen in seiner ganzen Destruktivität stehen, das sich der *vollständigen* Deutungshoheit der Rationalität immer wieder entzieht. Zudem scheint die komplette „Verrationalisierung“ des Krieges und seiner Ursachen der Illusion Vorschub zu leisten, man könne über

das Verstehen das Phänomen mit all seinen Folgen handhabbar machen. Eine solche Überzeugung ist es wiederum, die der Rechtfertigung einer Kriegshandlung durch das Argument des gerechten Krieges dienen kann und diese so einer Instrumentalisierung preisgibt.

Dass die ursprüngliche Sinnvorgabe im Strudel der Zerstörung selbst vergeht, ist keine absolute Notwendigkeit. Bedenkt man jedoch die große Wahrscheinlichkeit, dass die ursprünglichen Intentionen mit den sie tragenden Strukturen verschwinden, wird klar, wie wenig Überzeugungskraft dem Argument des *bellum iustum* letztlich bleibt, das in jüngeren Debatten durchaus wieder an Kraft und Relevanz gewonnen hat. Die kombinierte Phänomenanalyse Schelers und Weils könnte einen Weg der objektiv-kritischen Reflexion eröffnen, der gerade bei dem konflikt- und emotionsbeladenen Thema einer Wesensanalyse des Krieges oft versperrt bleibt.⁴⁴ Dabei ist es wahrscheinlich, dass der Reflex, bestimmte Phänomene zu tabuisieren, anstatt zu analysieren, einer Prävention eher entgegensteht. Dieser Tabuisierung des Diskurses könnte auch wesentlicher Anteil an der eingangs erwähnten Tatsache gereichen, dass Kriegsanalysen und Ursachenforschung sich in der Regel auf den politikwissenschaftlichen bzw. historischen oder psychologisch-soziologischen Bereich beschränken, die sich als positive Wissenschaften noch am ehesten ihrer Objektivität versichern können. Dabei verweist gerade die Untersuchung Schelers auf Argumente, die in realpolitischen und gesellschaftlichen Debatten (auch aus ethisch-moralischen Perspektiven) wieder vermehrt Zugang finden. Es bedarf einer Entgegnung auf gleicher Ebene, um das Risiko in seiner ganzen Bandbreite deutlich zu machen; der Verweis auf eine der Gewalt inhärenten Eigendynamik, die sich der *ratio* entzieht, bleibt eines der stärksten argumentativen Mittel, das auch einem in aller Aufrichtigkeit intendierten „gerechten Krieg“ immanente Gefahrenpotential offenzulegen.

Zitierte Werke

- Clausewitz, Carl von, *Vom Kriege*, Augsburg 1990.
- Flasch, Kurt, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000.
- Freud, Sigmund, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, Wien 1924
- Gottlöber, Susan, „Der Mensch als ens amans. Das Menschenbild Max Schelers als Zugang zum Anderen und Fundierung einer Dialogphilosophie“, in: *Phänomenologie als Dialog. Der Einfluss des Ideentransfers zwischen Ost und West auf das phänomenologische Denken Europas (MitOstEditionen, Bd. 18)*, Zielona Góra 2009, S. 45-53.
- Homer, *Ilias*, übersetzt von Hans Rupé, 2 Bde., Berlin/Leipzig.
- Jünger, Ernst, *In Stahlgewittern*, Stuttgart 2006.
- Kiesel, Helmuth, *Ernst Jünger. Die Biographie*, München 2007.
- Mann, Thomas, *Einiges über die Menschlichkeit (GW XII)*, Berlin 1955.
- Maye, Harun u. Sepp, Hans Rainer (Hg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg 2005.
- Münkler, Hartfried, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist 2002.
- Nevin, Thomas R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, Chapel Hill u.a. 1991.
- Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: in Buch für Alle und Keinen*, Berlin 1920.
- , *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig 1930.
- Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1999.
- Patočka, Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, hg. v. Klaus Nellen u. Jiří Němec, Stuttgart 1988.
- Platon, *Symposion*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Frankfurt am Main 2008.
- Reemtsma, Jan Philipp, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008.
- Rötgers, Kurt u. Saner, Hans, *Gewalt. Grundlagenprobleme in der Diskussion der Gewaltphänomene*, Basel/Stuttgart 1978.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Gesammelte Werke, Bd 2)*, Bern 1954.
- , *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954.

- , *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Bd. 3)*, Bern 1955.
- , „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“, in: ders.: *Politisch-Pädagogische Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 4)*, Bern/München 1982, S. 7-250.
- , „Der Krieg als Gesamterlebnis“, in: ders.: *Politisch-Pädagogische Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 4)*, Bern/München 1982, S. 267-282.
- , *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1999.
- Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, übersetzt von Georg Peter Landmann, 2 Bde., Darmstadt 1993.
- Weil, Simone, „The Iliad, Poem of Might“, in: George A. Panichas (Hg.), *The Simone Weil Reader*, Wakefield 1999 (1977), S. 153-183.

Endnoten

1. *Ilias*, 1. Gesang, V. 1-5.
2. Als klassisches und wohl berühmtestes Beispiel in der philosophischen Reflexion kann hier nach wie vor Platons *Symposion* gelten.
3. Vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, übersetzt von Georg Peter Landmann, 2 Bde., Darmstadt 1993. Münkler stellt in seinem Werk „Über den Krieg“ die interessanten Ähnlichkeiten in den Strukturen vom Peloponnesischen Krieg mit dem Ersten Weltkrieg her. Vgl. Hartfried Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist 2002, S. 24 ff.
4. Nicht nur auf den Krieg, sondern auf Gewalt *per se* gemünzt, vertritt die These, dass Gewalt deshalb in vielen Analysen zu kurz komme, weil sie meist im Zusammenhang mit Macht, aber nur selten als Einzelphänomen betrachtet werde, u.a. der deutsche Gelehrte Jan Philipp Reemtsma in seinem Werk *Vertrauen und Gewalt*. Vgl. Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008.
5. Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000.
6. Helmuth Kiesel, *Ernst Jünger. Die Biographie*, München 2007, S. 91.
7. Thomas Mann, *Einiges über die Menschlichkeit (GW XII)*, Berlin 1955, S. 459.

8. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1999, S. 164.

9. Wobei Wirklichkeit nie ohne Wertigkeit gedacht werden kann, i.e. das Erkennen der Werte untrennbar mit der Erkenntnis von Realität verbunden ist.

10. Sein Denken kann in diesem Aspekt in engem Zusammenhang mit dem des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka (1907-1977) gebracht werden, der, deutlich später als Scheler und doch in vielerlei Hinsicht seinen Spuren folgend und ebenfalls auf phänomenologischem Grund stehend, im Krieg eine „sinngewaltige Kraft“ findet, die es vermag, erstarrte Strukturen aufzubrechen und die Grenzen der Individualität zu überwinden Vgl. Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, hg. v. Klaus Nellen u. Jiří Němec, Stuttgart 1988, S. 147 u. 158. Die Begründung läuft bei Patočka ebenso wie bei Scheler wesentlich über die Erfahrung der Todesnähe, worauf später noch Bezug genommen wird.

11. Vgl. Max Scheler, „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“, in: ders.: *Politisch-Pädagogische Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 4)*, Bern/München 1982, S. 7-250; hier: S. 100ff.

12. Es wäre an dieser Stelle interessant weiterzufragen, inwiefern Schelers Analyse – herausgelöst aus ihrem historisch-politischen Kontext als phänomenologische Beschreibung eines so genannten „reinen“ Phänomens dienen könnte, das, als Horizont oder Maßstab fungierend, die Unmöglichkeit eines „gerechten Krieges“ in der Realpolitik aufzeigt.

13. Max Scheler, „Der Krieg als Gesamterlebnis“, in: *Politisch-Pädagogische Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 4)*, Bern/München 1982, S. 267-282; hier: S. 275.

14. Vgl. zu Schelers Wertrangordnung ausführlich sein Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, Bern 1954.

15. Scheler, „Der Krieg als Gesamterlebnis“, a.a.O., S. 279.

16. Vgl. Susan Gottlöber, „Der Mensch als ens amans. Das Menschenbild Max Schelers als Zugang zum Anderen und Fundierung einer Dialogphilosophie“, in: *Phänomenologie als Dialog. Der Einfluss des Ideentransfers zwischen Ost und West auf das phänomenologische Denken Europas (MitOstEditionen, Bd. 18)*, Zielona Góra 2009, S. 45-53.

17. Scheler, „Krieg als Gesamterlebnis“, a.a.O., S. 274.

18. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Berlin 1920, Vorrede, 5, S. 13.

19. Vgl. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1999, S. 128 und Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches I, 444*, in: eKGWB.

20. Auf das der Schönheit inhärente Machtpotential, dem unter Umständen eine gewisse Gewaltbarkeit eignet, ist bereits hingewiesen worden. Auch bei Scheler sind ja alle Werte in ihrer Hierarchie miteinander verbunden.

21. Vgl. dazu ausführlich Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a.a.O.

22. Vgl. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, S. 108.

23. Scheler, „Der Genius der Krieger“, a.a.O., S. 83.

24. Vgl. Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, Stuttgart 2006. Thomas Weithin verweist in seinem Aufsatz „Schöner Sterben. Die Sinndeutung des Krieges bei Jan Patočka und Ernst Jünger“ auf die Problemzusammenhänge in Jüngers und Patočkas Analysen und den Parallelen ihres Denkens (in: Harun Maye u. Hans Rainer Sepp [Hg.], *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg 2005, S. 123-137).

25. Zit. bei Kiesel, *Ernst Jünger*, S. 107. Zu Freuds Überlegungen ausführlicher seine Essays „Die Enttäuschung des Krieges“ und „Unser Verhältnis zum Tode“ in: Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, Wien 1924.

26. Patočka, *Ketzerische Essays*, a.a.O., S. 158.

27. Scheler, „Der Genius der Krieger“, a.a.O., S. 81.

28. Vgl. Scheler, „Der Krieg als Gesamterlebnis“, a.a.O., S. 280.

29. Ebd., S. 280.

30. Vgl. ebd., S.281f.

31. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1999, S. 168.

32. Weil legt dabei verstärkt Wert auf die Tatsache, dass sie im Krieg einen gemeinschaftlich verübten Ausdruck von Gewalt sieht; ihre Analysen sind damit auch auf andere Formen innergesellschaftlicher Gewalt übertragbar. Vgl. Simone Weil, „The Iliad, Poem of Might“, in: George A. Panichas (Hg.), *The Simone Weil Reader*, Wakefield 1999 (1977), S. 153-183; hier: S. 169.

33. Ebd., S. 163.

34. Vgl. dazu Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Augsburg 1990, S. 34.

35. Vgl. Weil, „The Iliad“, a.a.O., S. 169.

36. Vgl. *Ilias*, 22, 395f.

37. Weil, „The Iliad“, a.a.O., S. 167.

38. So veranlasste die Lehre der *Ilias*, dass die Gerechtigkeit immer das Lager des Siegers fliehe, Simone Weil schon zu Beginn des Zweiten Weltkrieges zu der bangen Frage, inwiefern die Alliierten für Gerechtigkeit kämpften. Vgl. Thomas R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, Chapel Hill u.a. 1991, S. 314.

39. Vgl. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, a.a.O., S. 169.

40. *Ilias*, 24, 40ff.

41. Wie so oft scheint auch in dieser Differenz der Konsequenzen ein divergierendes Grundverständnis von Sein zugrunde zu liegen. Gerade die späte Weil machte deutlich, inwiefern sie dem Sein als solchem als ein von Gott Getrenntes nur den Wert der Möglichkeit einer Rückkehr zuordnete, während Scheler gerade auch in seiner Werttheorie den Grundstein für ein Seinsverständnis legte, das diesem einen Wert *per se* zuweist. Aus diesen Grundannahmen aber ergibt sich das unterschiedliche Vertrauen in einen Seinsinn, der für die Destruktivität des Krieges unerreichbar bleibt.

42. *Ilias*, 24, 515f.

43. Vgl. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, a.a.O., S. 108.

44. Ähnliches wesentlich auch für andere emotional aufgeladenen Themen, die ebenfalls einen direkten Bezug zur Gewalt aufweisen: Folter, Antisemitismus oder Terrorismus sind nur einige Beispiele.

BEGINNING TO READ STEIN'S *FINITE AND ETERNAL BEING*

Mette Lebech

Department of Philosophy, NUI Maynooth
International Association for the Study of the Philosophy of
Edith Stein (IASPES)
mette.lebech@may.ie

ABSTRACT: Stein called *Finite and Eternal Being* her 'spiritual legacy'. The access to this legacy has been restricted by the difficulty of assessing exactly what it is that Stein is doing in the work. It has been regarded as a work of Thomist philosophy, but a closer reading reveals it as quite critical of St Thomas. After the publication of the appendices of the work, it has become fairly clear that it can be conceived as a critique of the early Heidegger. Stein understood her task as being that of bringing together Aristotelian and Modern philosophy, the latter represented by Phenomenology and the former by Scholasticism. We shall propose (the beginnings of) an interpretation of the work that sees it as the culmination of Stein's phenomenological project, as well as a work standing in the tradition of the *philosophia perennis*.

Introduction

Beginning to read Stein's *Finite and Eternal Being* is somewhat daunting, as one seems to remain at the level of beginning for quite some time. To assist that beginning, I shall here give an overview of the preoccupations that structure the work. As I still consider myself a beginner, I must avert to the fact that some accents might be misplaced and some essential issues unintentionally left unaddressed.¹

We shall first characterise the general tenor of Stein's thought as an engagement with the value of the individuality of the human person (1). This engagement is the centre of a philosophy that can be characterised equally as Christian Philosophy (2), Phenomenology and Formal Ontology (3) in the expression it finds in *Finite and Eternal Being*. We shall then attempt to explain how *Finite and Eternal Being* pertains to each of these disciplines and how the disciplines are related in the work (4).

From Stein's early work in Phenomenology (1915-20) through *Introduction to Philosophy* (1916-31) and *The Structure of the Human Person/What is the Human Being?* (1932-33), to culmination in *Finite and Eternal Being* (1935-36) and *Science of the Cross* (1942), an unfolding or maturing is to be observed, which sets the scene for understanding *Finite and Eternal Being* as a final or concluding statement.² We shall endeavour to explain how *Finite and Eternal Being*, by being characterisable in all of the manners proposed, achieves a unity aimed at by Stein from her earliest writings.³

1. The Tendencies Implicit in Stein's Work as a Whole

Stein shows from her earliest writings, and in contrast to Husserl, exceptional awareness of how various types of sociality influence thought, i.e. how they provide the setting for the experiencing I.⁴ Thinking, for Stein, and as a consequence philosophy, is not a context-independent exercise: it not only reflects the social setting in which it occurs, it also depends on it. The choice of context that a philosopher makes is therefore one that will not only be reflected in her or his philosophy, but also one that will substantially contribute to the philosophy itself. This is something the thinker can count on, and indeed must reckon with: the context is the setting of the text she or he produces. Stein's choice of the context of the Catholic Church for her middle and later thought must be seen in this light, and we must

expect that she chose that context because she considered her thinking best served by it, since she had a profound commitment to philosophical truth. The best context is, according to Stein's account, the one that allows for the deepest possible insight, but, given that a context is real and really maintained in a real community of real people with many different agendas, the same context may also constrain, just like any work environment is both enabling and constraining. Stein's engagement with the nature of Christian Philosophy prolongs her desire to think with, and in, context, and her reflections on the topic in the introduction to *Finite and Eternal Being* remains one of the most balanced and interesting accounts in the context of the 'Modernist Crisis'.⁵

As thought has its context provided by the community that sustains it, it likewise contributes to such a context. Hence Stein is aware of creating a climate for the reader, and offers herself as someone who thinks the perspective of the reader is as important as that of the author. Stein is a 'with-thinker' by profound conviction, and as a consequence she is always relying on the reader to test what she says by personal insight; implying by this, both that it is possible to think 'with' another, and that the world is open to be tested by the experience of different people.⁶ Neither could be taken for granted in the philosophical environment she came from; both are distinct contributions of Stein's to that context, which, although practically accepted in her contributions to the publications of both Husserl and Heidegger, unfortunately has been theoretically neglected and overlooked.

That Stein believes in 'with-thinking' as a phenomenologist allows her to compare thinkers in a manner that is both simple and highly reflective: because she presupposes that every thinker is attempting to express reality as he or she sees it, i.e. actually expresses a perspective on reality, every kind of thought (whether sincere or not) testifies to reality as it is in itself. Understanding the perspective hence allows one to understand reality better,

and perspectives may be compared to establish the partiality of each of these.⁷ This kind of comparison is the key to understanding her attempt to bring together the thought-streams of Phenomenology and Scholasticism: in so far as they both are perspectives on reality, understanding the manner in which they relate to each other allows one to better grasp what each attempts to grasp and establish the relationship between the things thus grasped. What remains the focus of such a comparison, however, are the things themselves, upon which the perspective sheds light, and indeed of which the perspectives form part. The recourse to the perspectives of others is therefore constantly subordinated to the revelatory capacity of the perspectives as regards 'die Sachen selbst'. According to this view the things are therefore *ipso facto* taken to admit of different perspectives on them, and thus to be something intelligible *in themselves*, i.e. independently of individual perspectives, although not necessarily independent of any *possible* perspective. The engagement with the things themselves goes hand in hand with an understanding of the workings of intersubjectivity.

It is the importance of community (as a type of intersubjectivity) for thought that makes Stein thematize that which binds us together and makes our experience convertible and sharable: the fact that we are human beings. This is why the question of the human person remains central to her thought right through her life. The question is important because it stands at the root of the openness to and of the world: it is the question that addresses the 'hub' around which the intersubjective world revolves and which as a consequence provides us with the best starting point for our interpretation of it.⁸

The intersubjective dimension of the world makes her philosophy feel more 'realist' than the transcendental idealism of the later Husserl and his disciples, but it remains a fact that she thought she learnt the understanding of this dimension from her teacher, the early Husserl. The underlining of the intersubjective dimension

allows Stein keen awareness of the possibilities for social construction to either hamper or foster the development of the human being and person. This leads her to reflect on the State, the association-community of most decisive importance in Modern times, where the human being is both central and exposed, and on the State's essentially problematic relationship with religion, which claims a privileged relationship with those values upon which the State relies.⁹ Stein's phenomenology is thus one that allows for and incorporates social analysis to an extent that Husserl's (apparently) does not: it therefore feels not only more realist, but also more aware of the political possibilities for dogmatic strategies, than his does.

Apart from the centrality of the human person and the underlining of the intersubjective context which will lead her to reflect on the nature of Christian philosophy as we shall see, the pursuits of Phenomenology and Formal Ontology were in fact inherited from her teacher Husserl. Stein understands these in a slightly different manner compared to him however, dictated by the foundation of her thought on specifically intersubjective constitutional phenomenology. It is this foundation that allows her to discuss Aristotelianism and Scholasticism as perspectives on 'the things themselves' without leaving the methodological starting point of phenomenology.¹⁰ It is this foundation that allows her to study the meaning of being, i.e. the depth and kinds of intelligibility present in what appears to be as such, in what it is and that it is.

Finite and Eternal Being is undoubtedly close to Scholastic Philosophy, both in the manner in which its discussions are conducted, and in the subjects discussed. We may indeed be able to call it a work of Scholastic Philosophy, if we by that understand the type of philosophy which asks for the ultimate reasons and the meaning of being in the tradition of the *philosophia perennis*. It is Stein's achievement that *Finite and Eternal Being* nevertheless also is a work that not only *owes* its method and form to

Phenomenology, but *is* a work of Phenomenology, i.e. of specifically intersubjective constitutional Phenomenology. The main achievement of the work, in fact, is the funnelling of classical and modern ways of thinking into one stream of thought; the insistence on the fact that they must concern the same things and hence provide compatible perspectives on them.

It is also, however, this wide contextuality (relying on what Gadamer calls a 'fusion of horizons') of the work that makes it difficult to access for those bound by loyalty to *either* classical *or* modern ways of thinking, and who regard these as incompatible. It is difficult for those loyal to classical and medieval philosophy because the vocabulary, the starting point, the methodology and the things not taken for granted are unfamiliar. It is difficult for those loyal to a modern context because Christian teachings are deliberately drawn upon as indispensable for accomplishing the ascent to the meaning of being, which is the work's stated intent. It may also present an obstacle to those loyal to a modern context that Stein discusses concepts from the metaphysics of Aristotle and Aquinas in great detail (although in fact very critically), in order to clarify her own understanding of the meaning of being.

Such widening of contextuality or merging of horizons is possible to the extent that Phenomenology ultimately is a quest for the meaning of being that acknowledges the subjective starting point of Modern philosophy. Stein thought that it was that, and thought that the purpose of the methodological bracketing of prejudicial and dogmatic ontological affirmations was precisely to enable the quest to succeed. The use of Phenomenology to indefinitely postpone the fulfilling of the quest can only, in her estimation, be explained by ulterior motives, and cannot in any way be understood to form part of the essence of Phenomenology without rendering it an irrational endeavour.

Having characterised the general tenor of Stein's work, let us now look at the proposed three characterisations of the content of *Finite and Eternal Being* in detail and examine them in turn,

reading the work as a concluding statement of the tendencies inherent in Stein's thought.

2. *Christian Philosophy*

The Introduction to *Finite and Eternal Being* contains, as said, a section on the 'Meaning and Possibility of a "Christian Philosophy"' (§ 4). Here Stein justifies the taking account of Christian doctrine in the doing of philosophy, and claims that so doing is what the believer will want to do, in so far as he recognises the insight of faith to be divinely inspired and reflecting realities, which, although obscure to the mind reaching out in 'the dark night of faith', nevertheless are understood to be higher and deeper than those accessible by the sole light of natural understanding. Stein claims it would in fact be unreasonable for the believer, i.e. for anyone accepting that the revelation of God is available to us, not to take such revelation into account, given that what is implied in this belief is that God's superior wisdom has made itself accessible to us, like one human being reveals something of his inner life to another by opening himself up to him. Such Christian Philosophy, relying on the testimony of others as regards the Other who is God, is relying on the testimony of the 'Christian community' for its context (like philosophy of Physics relies on the testimony of the community of scientists to provide its context). It also contributes to this context, like philosophy of science contributes to the scientific context by thematizing it. In this sense Christian philosophy exemplifies a context-sensitive kind of philosophy, which, like other contexts, remains essentially open for anyone to test by his own lights, taking as hypotheses what the Christian (or the scientist) accepts as theses.

One might not, however, be able to call this Christian philosophy which takes account of Revelation 'pure' philosophy, in so far as one understands pure philosophy to be a purely 'natural' science, i.e. a science relying on natural insight alone, in

contradistinction from 'supernatural' insight. It is necessary to recall however, that the idea of a distinction between 'natural' and 'supernatural' insight in the first place is of religious origin, and intends to describe the difference between what we can 'come up with' independently of Revelation, and what Revelation by itself contributes. The distinction should in other words make mere hypothetical sense to someone who does not believe there is such a thing as Revelation, and as such it would form part of the (Christian) context. It is 'the Thomistic standpoint' however, (and here Stein refers specifically to Maritain) that pure philosophy does not involve taking account of Revelation.¹¹ To the Thomist, therefore, Stein's Christian philosophy would not be 'pure'. In so far however, as the task of philosophy is to penetrate to 'the ultimate meaning, to being itself, to the constitution of beings as such' (p. 27) then one cannot afford to disregard the light Revelation sheds on these matters, as it indeed does shed significant light on them. Stein reminds us that the Church Fathers understood Christianity *as* (their) philosophy precisely because they regarded it to substantially further this central aim of philosophy. To them the purity of philosophy depends on its relationship with truth.

In the same way as Maritain distinguishes between the 'nature' and 'state' of philosophy, and thinks that the Christian state of philosophy allows it a better grasp of the final end of the human being and therefore of moral philosophy, so Stein thinks that the Christian state of philosophy – not only relying on the grace pertaining to individuals, or on the philosophical advances resulting from the clarification of theological matters, but directly on the state of affairs 'known' by the light of faith (Creation, the Fall, Redemption and the End) – allows it to grasp the meaning of being better than if it renounced the guidance of the light of faith.¹² Still more radically put: if philosophy is the science of ultimate reality, whose goal is final clarity and the final understanding of the states of affairs that obtains,¹³ it cannot

dispense with the light of faith in so far as faith also claims to know something about these ultimate states of affairs. For the non-believer, Stein claims, it must be quite intelligible that the believer thinks in this way, and indeed that it is part of the way his faith has importance for him. The non-believer should thus be able to replace the theses which the believer accepts by faith with hypotheses that could be accepted, if one believed. In this way the perspective of the Christian philosopher is open to the non-believer as context-dependent, in the same way as any other context-dependent perspective is: The explanatory power of philosophy in this context may indeed convince some that faith is a reasonable option.

This science of ultimate realities, philosophy as the 'perfectum opus rationis', is essentially incomplete, because it is of ultimate realities and because the human mind is finite also in its ability to take other perspectives into account. Its essential incompleteness makes it open to further developments in other sciences, including that of theology. Stein saw the essential openness of philosophy already in *Philosophy of Psychology and the Humanities*: the depth of reality as comprehended by the very many subjects, past, present and future, with whom the I can stand in relation and understand, reflect the depth of the wisdom that must be God's, infinite, all-present and all-embracing. *The Structure of the Human Person*, Stein's philosophical anthropology, had its counterpart in the collection of dogmatic declarations assembled in *What is the Human Being?*¹⁴ Stein rightly expects the reader to be impressed by the understanding of the human being available from these sources, which in fact has shaped European thought substantially.

It is in the light of the essential openness of 'the perfect work of reason' that Stein's introductory statement must be taken: *Finite and Eternal Being* is written for learners by a learner: it could be nothing else if it were to be true to its own ideal of philosophy. Christian philosophy remains open, not only to all perspectives

on reality, but also to the power of the Holy Spirit revealing the divine perspective in many ways and by many means.

By acknowledging its context-dependence, debt to Revelation and consequent essential openness, Christian Philosophy may contribute to the openness of any context into which it is taken up. As such it is achieved in community by individuals attracted to or affected by the light of Christ. *Finite and Eternal Being* is Christian Philosophy in this sense: compared to Maritain's Thomism, it is both more open to a diversity of perspectives, and more substantially Christian in that it allows for Redemption to have an effect even on the perception of material reality, for example. According to Stein, in guise of illustration, matter presents an obstacle to intelligibility to the fallen mind, but not to the redeemed mind: to the latter, matter is infinitely intelligible and can be brought to conform to human design because of this intelligibility.¹⁵

3. Phenomenology and Formal Ontology

Finite and Eternal Being is not only Christian Philosophy. It is also Phenomenology, and indeed represents a concluding stage of Stein's engagement with this discipline. This, however, means that it is inseparable, in her view, from Formal Ontology, in a manner we shall attempt to say something general about here. A complete investigation of this issue will have to await another occasion.

As already said, Stein's phenomenology is constitutively intersubjective. This means that she is interested in understanding the different ways in which social formations influence the worldview of those who constitute them and constitute themselves as part of them. The second part of her first habilitation thesis (*Individual and Community*) concerns this topic. She did however, already in her *Introduction to Philosophy*, perhaps written in part simultaneously with *Individual and Community*,¹⁶

consider the insight into the intersubjective constitution of the world as synthesisable in a manner that allows us to talk about what things *are*—i.e. what they appear to be, all things and perspectives considered, in a kind of conjecture which we are bound to make when we speak and deal with each other because of the proto-Wittgensteinian insight that intelligible meaning cannot be private or reserved for one perspective alone. We generally use our insight into intersubjective constitution (which may also be faulty) when we talk about how things ‘really are’, despite what ‘people might think’. Awareness of intersubjective constitution constitutes a reflective refinement of the ‘natural attitude’, so that the ‘final’ judgement as to what things are accomplishes the methodology of phenomenology by exhausting it in the sense that it penetrates, by means of the many perspectives, to the essence of things.

Concern with essence was also part of Husserl’s understanding of phenomenology, and here indeed in the form of a complementary type of analysis that was required for constitutional analysis to work.¹⁷ *Eidetic analysis*: the investigation of the essences in terms of which we make sense of our experience, is a type of analysis that does not pronounce judgement about whether phenomena *in fact* reflect this or that reality, but rather turn attention to the structure of what is experienced and to what must pertain to this experienced something for an experience to be of it (e.g. what must pertain to a moth for my experience of it to be an experience of a moth, or what must pertain to perception, for my experience to be perception). The judgement of existence is a solemn affirmation that something is publicly accessible, i.e. that it is available to many perspectives or is intersubjectively constituted, whether *as* this or that or simply. This is how ‘being’ is publicly available, i.e. it is what it *means* when we say something *is*. It is possible that Stein was more amenable than Husserl to draw this latter conclusion from the implications of eidetics: she did not regard it as possible for the thinker

(and therefore for the philosopher) to stay away from judging about existence for any longer than it is possible for the diver to hold his breath.¹⁸

Few has characterised the difference between Husserl's and Stein's understanding of the relationship between constitutional (transcendental) phenomenology and formal ontology (eidetics) as well as Hans Rainer Sepp, in his forward to the forerunner of *Finite and Eternal Being: Potency and Act*.¹⁹ As in fact this work displays the same tendencies as *Finite and Eternal Being*, and as these tendencies are very accurately detected by Sepp, we shall quote him at length:

Stein requires, like Husserl, a 'starting-point'.. [but] for Stein the fact of the activity of the subject is not an occasion to suspend the question of the being of this immanent act[. It is rather so that] this act itself, its actuality, discloses in its temporality, i.e. in its continual passing from potentiality to actuality, *ex negativo* the 'idea of pure being', which escapes temporality [..] If Husserl takes the starting-point to clear the absolute immanent sphere of transcendental subjectivity, so Stein takes the constituting function of subjectivity as an occasion to show that subjectivity needs and refers to something that it is itself not. That [subjectivity] is constituting – and that means 'temporalising' time and 'decaying' subjectivity – refers it to something non-temporal; that it constantly constitutes something refers it to something that does not coincide with its own immanent being. Thus Stein is brought to affirm a sphere of pure being (a transcendent sphere in a second sense) which must be distinguished from both the immanent sphere and the sphere of transcendence announced in the former as distinct. The discipline which attempts to circumscribe the meaning of being in all [of these] spheres is that of Formal Ontology.

Thus is revealed that Formal Ontology is not, for Stein, as it is for Husserl, subordinated to transcendental phenomenology, but stands in a reciprocal relationship with it. Formal Ontology is for Stein referred to transcendental phenomenology, in so far as this latter is not only treating of the relationship between the immanent and the transcendent spheres, but also must question the constitution of the entities of Formal Ontology. Transcendental

Philosophy is referred in the opposite direction to Formal Ontology, not only because it is the task of the latter to determine the meaning of immanence in conjunction with the material ontologies, but because it falls to it to clarify in a general way the fundamental ontological concepts.²⁰

The reciprocal relationship between Formal Ontology and Constitutional Phenomenology (between the analysis of essence and the analysis of how things are constituted for us within consciousness) is one Stein probably took to be constitutive to phenomenology, so that she would regard it as impossible to subordinate one discipline under another in the way Sepp here claims Husserl did. Whether or not Husserl did that, and where it would leave his philosophy if he did, is not of our concern here. What is of our concern, however, is to underline that Stein did not consider it possible to separate the two disciplines, or subordinate one to the other, and still have the discipline of phenomenology intact. For the phenomenological reduction to experience to yield a field of meaning to be investigated by transcendental phenomenology, there must in the field of meaning be meaning that can be investigated. The analysis of this meaning calls for a related discipline that clarifies the meanings possible, investigates how they relate to one another and perhaps condition one another. We know from the fact of intersubjective constitution in the manner Stein portrays it that this meaning is there: things must be intelligible and analysable as such (and that means they must have essence) for them to be possible objects of intersubjective constitution, i.e. for them to be identifiable by several subjects.

Stein's use of the phenomenological starting-point, i.e. of the possibility to reduce experience to how it is experienced or to subjective experience (mediated by intersubjective experience), is thus methodological, and its purpose is to penetrate to final clarity about the ultimate things, the things themselves. The starting-point forms the platform for showing that the subject has experience of something which transcends the temporal ex-

istence it recognises as its own – the suspension over the sword-edge of the *now*. This is the units of experience, which it experiences as lasting in time, and indeed as revelatory of realities, like 'joy as such', the being of which is not temporal at all. Essences, as experienced by the subject understanding its experience as intelligible because of them, are not essentially temporal as the experience of the subject is; they don't rely on time for their being. The simple analysis of experience has thus already given us the being of the I, which is temporal and the being of the essences, which is not, and hence it has handed us two types of being, such that the meaning of being must encompass and allow for this differentiation, and for others we would fall upon, when reflecting on experience. The lifting of the epoche is in fact not necessary, in so far as we are looking for the *meaning* of being: a *Seinslehre*, such as it is Stein's ambition to construct, does in fact not have to make any judgements about existence: it only has to show what it means to make them.

Conclusion

This meaning of being is investigated equally and simultaneously by the three disciplines that essentially characterise *Finite and Eternal Being*: Christian Philosophy, Phenomenology and Formal Ontology. That Stein managed to achieve the ambition of articulating a 'teaching on being' from these sources, an ambition to which her engagement with philosophy pointed from her earliest career, must have given her quiet, but profound, satisfaction. She, of course, would rejoice still more in the fact that it is possible, that truth is common, that the science of philosophy isn't eternally divided but is one and universally accessible. That, it seems to me, is what she tries to make accessible to us in *Finite and Eternal Being* and probably what makes her call it her spiritual testament. At least: thinking or knowing this might provide us with a starting point for beginning to read the work.

Endnotes

1. Two books, which have just come to my attention, are bound to further the understanding of the work. Although I have not had the time to read them in full, I cite them here for the benefit of the reader: Peter Freienstein, *Sinn verstehen. Die Philosophie Edith Steins*, Internationale Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie, London: Turnshare, 2007 and Peter Volek, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein*, Frankfurt etc.: Peter Lang, 1998.

2. Chronology according to Marianne Sawicki displayed on the Husserl Page www.husserlpage.com/hus_r2st.html [accessed 27/8-2009], and as regards *Introduction to Philosophy* completed by the studies made by Mariele Wulf and published as the introduction to the work in *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), vol. 8: *Einführung in die Philosophie*.

3. Freienstein's idea of Stein conceiving reality on the scheme of dialogue is very appealing. We shall have to differ from Freienstein, however, in his understanding that Stein does not follow Husserl's transcendental reduction but instead takes her point of departure from the empirical I (*op. cit.* p. 54). Stein, in our understanding remains completely loyal to the phenomenological method, inclusive of its reduction to transcendental phenomenology, but – and here is how we do perhaps not differ at all – the point of view of the other is always already accessible to me by means of empathy, without which I could not make sense of experience as I know it. It is experience, anyway, with its pole constituted as the pure I, that is the final court for Stein. It makes no sense to talk about a transcendental (or pure) I *before* experience. It is also this very experience that makes it indispensable to talk about constitution as the function through which the differentiation of experience is articulated.

4. See in particular *Philosophy of Psychology and the Humanities* (transl. by Catharine Baseheart and Marianne Sawicki, *The Collected Works of Edith Stein* (CWES VII), Washington DC: ICS Publications, 2000) and *An Investigation Concerning the State* (transl. by Marianne Sawicki, (CWES X), Washington DC: ICS Publications, 2006). Both of these were originally published in Husserl's *Jahrbuch* (subsequently published together as *Beiträge zur philosophischen Begründung der psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den*

Staat, Tübingen: Max Niemeyer, 1970. Only the latter has come out in *Edith Stein Gesamtausgabe* vol. 7. The former is planned as vol. 6). Stein's work for Husserl as editor of *Ideas II* should also be mentioned. See Marianne Sawicki, *Body Text and Science. The literacy of investigative practices and the Phenomenology of Edith Stein*, Dordrecht: Kluwer, 1997, pp. 153 ff. and also 'Making up Husserl's Mind about Constitution', in: *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, ed. by Will Desmond, 2007, pp. 191-216. Will we eventually see some of that work included in the ESGA?

5. *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11-12), Freiburg: Herder, pp. 20-36. The English translation of the work (*Finite and Eternal Being*, tr. Kurt Reinhart (CWES IX), Washington DC: ICS Publications, 2002) needs to be read alongside this critical edition, which in contrast with the first Herder edition contains the two appendices on Martin Heidegger and Teresa of Avila.

6. Freienstein's idea that Stein understands the world as a whole as an interface where worldliness is but a surface that may disintegrate and transform at any moment relying as it does on the more profound relationship between persons goes still deeper, and is quite probably correct. He calls this feature 'imagistisch', by that referring, presumably, to the fact that Stein conceives everything to be what it is as and in the Trinitarian 'image' of God, and also understands everything to reflect the essentialities, which can be understood as the ideas of God. To Stein, on Freienstein's account, thinking is meeting. This, in fact, is probably what makes Sawicki in *Body Text and Science op. cit.* address the author of *On the Problem of Empathy* and as 'you' in stead of referring to her in third person.

7. The perspective of the early Heidegger, for example, is explained as an attempt to reduce the meaning of being to the meaning of the being of the human being, in a manner that actually allows for a very penetrating analysis of this being (in its fallen state), but disregards other forms of being, which however, as being, should be addressed when considering the meaning of being (and not specifically the meaning of the human being).

8. For Stein's understanding of the 'type' that allows the conversion of perspectives and according to which 'I' am like 'you', see my *On the Problem of Human Dignity*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2009, Part III.

9. *An Investigation concerning the State*, *op. cit.*, II, pp. 147-94.

10. This foundation is elaborated in *On the Problem of Empathy* and *Philosophy of Psychology and the Humanities*. Please also see my 'Study-guide to Edith Stein's *Philosophy of Psychology and the Humanities*' in: *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, 2004, pp. 40-76; available on the net in the NUI Maynooth e-print archives.

11. *Endliches und ewiges Sein* (ESW 11-12), Freiburg: Herder, 2006, p. 20 note 2.

12. *Ibid.*, p. 30.

13. *Ibid.*, p. 27.

14. *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14); *Was ist der Mensch?* (ESGA 15).

15. *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.* pp. 205-7.

16. According to Claudia Mariele Wulf's introduction to *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8) referred to above. This work discusses in detail the idealism/realism question and leaves it open. It nevertheless constitutes an important stage in Stein's finding the courage to consciously use the verb 'to be'. See pp. 69 ff.

17. See *Ideas* I, Part I, Chapter 1.

18. That however, does not mean that holding one's breath is not possible, nor that it is not a good method for obtaining insights that can only be obtained from diving.

19. Edith Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), Freiburg: Herder, 2005 (also in the earlier Herder-edition *Edith Steins Werke*, vol. 19).

20. Hans Rainer Sepp, "Einführung des Bearbeiters", in: *Potenz und Akt* (ESW XVIII), Freiburg: Herder, 1998, pp. XXIV-V; ESGA 10, 2005, pp. XXIII-IV. My translation.

LEIBLICHKEIT IM ANGESICHT
DES ANDEREN. ZUR AKTUALITÄT
DER LEIBPHÄNOMENOLOGIE
EDITH STEINS¹

Marcus Knaup

Philosophische Fakultät, Universität Freiburg i. Br.
Eugen Fink Archiv, Pädagogische Hochschule Freiburg i. Br.
Marcus.Knaup@gmx.net

ABSTRACT: Based on the early phenomenological works of Edith Stein, this essay applies to the problem of intersubjectivity. By fleshing out the issues of corporeality and personhood as being specific premises of approved otherness, it can be demonstrated that Stein certainly belongs to the founders of a philosophy of the living body, a fact that has often been disregarded so far. Her inventive conception of corporeality will be defended against a naturalistic interpretation of the person focusing on the brain, whereupon the mind can be reduced to certain brain-activity making it an epiphenomenon lacking important features of its own. By presenting a valid alternative to this problematic conception, the thought of Edith Stein is both substantial and challenging for contemporary anthropology.

Vorbemerkung: Warum der Leib ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit rücken sollte

Publikumswirksam machen gegenwärtig einige Neurowissenschaftler von sich reden, die der Ansicht sind, mentale Phänomene (z. B. Ihr Nachdenken über die diesem Aufsatz vorangestellte Zusammenfassung) restlos (!) auf neuronale Gegebenheiten zurückführen zu können – mit der Konsequenz, unsere Sicht von uns selbst grundlegend („revolutionär“) zu verändern. Viele

Theorien zeichnen sich durch eine „merkwürdige Beziehung“ von Leib und Seele, Körper und Bewusstsein aus. Nicht selten wird einer der beiden Seiten der Vorzug gegeben und gegenüber der jeweils anderen Seite als die fundamentalere bzw. einzig richtige Seite herausgestellt. Werden unsere bewussten Lebensäußerungen bzw. unsere Geistbegabtheit lediglich als Konstrukt eines übermächtigen Zerebrums aufgefasst, das ganz fleißig für uns entscheidet und das Leben plant, dann ist es durchaus nachvollziehbar, dass diese Autoren auch mit dem freien Willen von Ihnen wie von mir nichts anzufangen wissen und das Ich zu Grabe tragen.²

Durch das nicht zu überhörende Trommeln des reduktionistisch-naturalistischen Denkens, wonach der Mensch auf Geist und Gehirn zu verkleinern ist, sowie den rattenfängerähnlichen Klängen des mechanistischen Denkens, wonach ein jeder von uns ein aus austauschbaren Stücken bestehender Körper sein soll, der wie eine Maschine funktioniert, ist unsere Leiblichkeit immer mehr ins Abseits geraten. Dies ist umso erstaunlicher, wenn wir uns klarmachen, dass wir alles, was wir sind und tun, wir als leibliche Wesen sind und tun. Unsere Lebensäußerungen sind ohne unseren Leib nicht möglich. In den Spuren Edith Steins soll dies verdeutlicht werden und Leiblichkeit und Personalität als Voraussetzung für zugelassenes Anderssein herausgearbeitet werden.

1. Leib und Körper

„Was den Leib von einem bloßen Körper unterscheidet, ist, dass es ein beseelter Körper ist. Wo Leib ist, da ist auch Seele. Und umgekehrt: Wo Seele ist, da ist auch Leib. Ein Stoffding ohne Seele ist nur Körper, nicht lebendiger Leib. Ein Geistwesen ohne körperlichen Leib ist reiner Geist, nicht Seele.“³

Die deutsche Sprache erlaubt es uns, *Leib* und *Körper* voneinander abzugrenzen. Im Englischen behilft man sich durch die

Unterscheidung von *body* und *lived body*.⁴ Der Terminus Leib ist im Deutschen weitaus älter als der Begriff Körper, dessen Beliebtheitszuwachs vor allem mit der Ausweitung cartesischen und materialistischen Denkens zu tun hat.⁵ Im zurückliegenden 20. Jahrhundert hat man sich der Herausforderung gestellt, die Vorzüge des Leib-Begriffs neu zu bedenken und *Leiblichkeit* gegenüber einem *cartesisch-materialistischen Körperkonzept* stark zu machen.

Auch die Husserlschülerin Edith Stein greift die Unterscheidung von Leib und Körper auf. Unter Leib versteht sie den von der Seele geformten und durchwalteten Körper. Ein körperliches Gebilde, dem dieses Formprinzip fehle, könne man nicht Leib nennen. Stein spricht von einer *Doppelnatur des Leibes*: Hiermit meint sie einerseits, dass die Seele den Leib formt und ich meinen Leib erleben kann. Zum anderen zielt sie darauf ab, dass wir es natürlich auch mit einem Körper zu tun haben. Dieser Doppelnatur entspreche, so Stein, eine Doppelnatur der Seele, insofern ihr Leben äußere Stoffgestaltung und zugleich innere Bewegung sei. Es „widerfährt der Seele nichts, was ihr nicht durch den Leib widerführe und Leib und Seele gemeinsam beträfe, und nichts, was sich nicht in irgendeiner Weise wieder leiblich auswirkte“ (EES, S. 360).

Der menschliche Leib ist, so Stein, natürlich ein materieller Körper, ein „Raumding von geschlossener Figur und ‚dreidimensionaler‘ Ausdehnung“⁶. Zur Körperlichkeit gehört es demnach auch, dass man ihn messen und (was nicht immer erfreulich sein mag) auf eine Waage stellen kann. Qua Körperlichkeit unterscheidet sich der Leibkörper nicht von anderen Dingen. Wenn Stein vom *Leibkörper* spricht, hat sie damit noch etwas anderes im Sinn:

„Es ist jedem Leibkörper ein bestimmtes Subjekt zugeordnet, für das die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen keine unbeschränkte ist, dem er – im Gegensatz zu allen anderen Subjekten – prinzipiell nicht jede seiner Seitenansichten zeigen kann.

Diese Beschränkung seiner Wahrnehmbarkeit hängt damit zusammen, dass eben dieses Subjekt seine Stellung zu dem Körper nicht frei abwandeln kann (wie zu jedem anderen Körper und wie alle anderen Subjekte zu diesem Körper).“ (EPh, S. 114 f.)

Das, was meinem Leib passiert, kann ich spüren. Mehr noch: Ich kann meinen Leib erleben. Mein Leib gehört zu mir als Person, deren „äußere Gestaltung er darstellt und [die] mittels seiner in die äußere Welt gestellt ist und gestaltend einzugreifen vermag, das seine Zustände spürt“⁷. Bei unseren Lebensvollzügen spielt der Leib eine ganz zentrale Rolle: Wenn ich sehe, taste, rieche oder höre, ist dies auf meinen Leib bezogen. „[W]as meinen Leib trifft, das trifft auch mich und eben dort, wo es ihn trifft – ich bin in allen Teilen meines Leibes gegenwärtig, wo ich etwas Gegenwärtiges spüre.“ (EES, S. 313) Als Leib gehört er zu mir, zu einem Subjekt, das kraft des Leibes zu Lebensäußerungen wie z. B. dem Empfinden überhaupt in der Lage ist. Man kann den Leib freilich, so Stein, von außen betrachten. Alles bekommt man dabei aber nicht in den Blick: So kann ich meinen eigenen Rücken ebenso wenig sehen wie meine Ohrläppchen:

„Einmal habe ich meinen Körper gegeben in Akten äußerer Wahrnehmung [...], ein höchst sonderbares Objekt. Ein reales Ding, ein Körper, dessen motivierte Erscheinungsreihen merkwürdige Lücken aufweisen, der mir mit einer noch größeren Hartnäckigkeit als der Mond seine Rückseite vorenthält, der mich narrt, indem er mich auffordert, ihn von immer neuen Seiten zu betrachten, und, sobald ich seiner Aufforderung Folge leisten will, diese Seiten vor mir versteckt.“⁸

Wenn wir vom „Körper“ sprechen, ist damit nach Edith Stein gemeint, dass er von außen wahrgenommen werden kann. Zum Beispiel von mir selbst. Allerdings werde hierbei nicht klar, dass dieser Körper tatsächlich auch zu mir gehört. Mein Körper ist nicht nur ein Körper wie andere Körper in der Welt. Er unterscheidet sich beispielsweise vom Schreibtisch oder Computer

dadurch, dass er lebendig, d. h. beseelt ist. Er ist Leib. Pränant heißt es daher:

„Der Leib ist gegenüber dem Körper dadurch charakterisiert, dass er Träger von Empfindungsfeldern ist, sich im Nullpunkt der Orientierung der räumlichen Welt befindet, selbst frei beweglich und aus beweglichen Organen aufgebaut, Feld des Ausdrucks der Erlebnisse des ihm zugehörigen Ich und Instrument seines Willens ist.“ (PE, S. 74)

Ich erlebe meinen Leib. Angenommen, ich nehme im Sommer ein Sonnenbad. Auch ein Stein, ein Sonnenschirm oder eine Liege können von den Sonnenstrahlen erwärmt werden. Ich aber kann es im Unterschied hierzu erleben, von den Sonnenstrahlen gekitzelt zu werden. Ich kann dies genießen. Und natürlich auch merken, wenn ich zu lange in der Sonne gelegen und einen Sonnenbrand bekommen habe. Wenn ich z. B. nach der Sonnencreme taste, bewege und spüre ich meine Hand. Meine Hand spürt eine wirkliche Sonnencremetube, kein Hirngespinnst. „Der Leib“, so Edith Stein, „ist empfindender Leib nicht nur, sofern er äußere Reize spürt, sondern er empfindet sich selbst; er ist sozusagen durch und durch empfindender Leib und kontinuierlich empfindend, nicht nur oberflächlich und nur, wenn er von äußeren Reizen getroffen wird“ (AMP, S. 46).

Der erlebte und gespürte Leib kann nicht einfach gleichsam wie bei einer Maschine in Einzelteile zerlegt werden. Frische und Mattigkeit, um nur zwei Beispiele zu nennen, sind auf den ganzen Leib bezogen: Nicht nur auf meine Hand, mein Bein oder mein Hirn.⁹ „Mit mir ist mein Leib matt und jeder seiner Teile.“ (PE, S. 65) Empfindungen wie Schmerz, Durst und Hunger werden von mir nicht distanziert wahrgenommen wie etwa auf einer Anzeigetafel einer noch so vorzüglichen Maschine. Ich erlebe leibliche Empfindungen als *meine* Empfindungen. Ich erlebe meinen Leib. Der Leib ist empfindender Leib (vgl. EES, S. 313 und 315, PE, S. 62), „Träger von Empfindungsfeldern“ (PE, S. 74). Dass wir etwas empfinden können, hat damit zu

tun, dass wir einen Leib haben. „Was die Verbindung von Empfindung und Leibwahrnehmung besonders innig macht, ist die Tatsache, dass der Leib als empfindender, die Empfindungen am Leib gegeben sind“ (PE, S. 60).

Als Person¹⁰ ist es mir möglich, leibliche Prozesse nicht einfach nur hinzunehmen. Ich kann hierüber auch verfügen. Gleichwohl sind hier Grenzen gesetzt. Niemals bin ich als an meinen Leib gebundenes Wesen absolut frei und kann mich meiner selbst vollständig mächtig werden. Es ist nicht möglich, meinen Leib ganz vor mich selbst zu bringen. Ich kann ihm auch nicht habhaft werden, wenn ich die physiologischen Funktionen analysiere.

Mein eigener Leib kann mir allerdings auch ganz fremd werden, z. B. in der Krankheit. Es ist möglich, dass ich in dieser Situation meinen Leib plötzlich nicht mehr wieder erkenne. (vgl. AMP, S. 89) Wird der Leib, so Edith Stein, „vernachlässigt oder falsch behandelt, so zeigen sich Störungen der leiblichen Funktionen, und es besteht zum mindesten die Gefahr, daß in der Folge auch das innere Leben gestört wird.“ Der Leib, so Stein weiter, drängt sich mir befremdlich in den Vordergrund, „wenn etwas an ihm nicht in Ordnung ist. Dann besteht die Gefahr, dass er das Subjekt in sich hineinzieht“ (WP, S. 176). In der Erzählung *Die Tänzerin und der Leib*, die Alfred Döblin im Jahr 1910 veröffentlichte, wird sehr anschaulich und nachvollziehbar die Entfremdung von der eigenen Leiblichkeit geschildert. Die Hauptfigur, eine Tänzerin, ignoriert eine schwere Krankheit und wird sich selbst immer fremder. Ihren Leib verachtet sie aufgrund seiner Schwäche und der Widerstände und Grenzen, die er ihren Vorhaben setzt. Ihren leidenden Leib „hätte sie anspeien mögen, bitter höhnte sie ihn; es ekelte sie vor dem schlechten Fleisch, an dessen Gesellschaft sie gebunden war. In leiser Angst öffnete sie die Augen, als sie die Glieder betrachtete, die sich ihr entzogen.“¹¹ Aufgrund der Krankheit fühlt sich die Tänzerin nicht wohl in ihrem Leib. „Sie sperrte den Leib

ein, legte ihn in Ketten.“¹² Der Leib, welcher zunächst noch als „Haus“ in dem sie wohnt geschildert wird, wird zum verachteten Gegenstand und Körper, über den die Medizin wacht. Aus Hass gegen „den Leib, das träge Tier“¹³ nimmt sich die Tänzerin schließlich im Beisein ihres Arztes das Leben.

Aber nicht nur aufgrund einer Krankheit – wie in dieser bemerkenswerten Erzählung Döblins – ist eine Entfremdung vom eigenen Leib möglich. Ebenso wenn der Leib im Rahmen des heute vermehrt anzutreffenden exzessiven Schönheitswahns und Körperkults in einer blinden Sehnsucht nach dem „perfekten“ Erscheinungsbild zum konstruierten Objekt degradiert wird, ist eine Entfremdung vom eigenen Leib durchaus möglich und wahrscheinlich. Man „restauriert“ und „stylt“ ihn, so wie man es mit Gegenständen auch macht. Das, was ihn besonders (und auch liebenswert) macht, soll übertüncht, ausgebessert bzw. ganz abgeschnitten werden. Der Leib ist dann nicht mehr, wie es bei Stein heißt, „er selbst, wenn es ihm gestattet wird, so zu wuchern, sondern er fällt zugleich von sich selbst ab“ (WP, S. 175).

Als Person kann ich mich zu meinen leiblichen Vollzügen verhalten. In vielfältiger Weise kann zum Ausdruck kommen, dass mir mein Leib nicht egal ist. In den Worten Steins: „Der Mensch, dem sein Leib in die Hand gegeben ist, trägt auch Verantwortung dafür.“ (WP, S. 176)

Gelegentlich findet man in der Literatur Aussagen von Leibphilosophen, wonach *ich mein Leib bin*. Ganz glücklich ist eine solche Aussage nicht. Edith Stein erläutert, warum dies so ist. Mich als lebendige Person zu erfahren und meinen Leib zu erleben, ist nämlich nicht einfach deckungsgleich. Stein veranschaulicht dies daran, dass man im Geiste in andere Zeiten und zu anderen Orten reisen kann, womit sie unterstreichen möchte, dass wir nicht mit unserem Leib identisch sind. Der Leib gehört zu meinem Personsein:

„Ich bin nicht mein Leib – ich habe und beherrsche meinen Leib. Ich kann auch sagen: ich bin in meinem Leibe. Gedanklich

kann ich mich von ihm entfernen und ihn wie von außen betrachten. In Wirklichkeit bin ich an ihn gebunden. [...] Ich kann keinen Punkt im Körper bestimmen, wo das Ich seinen Ort hätte. Man hat das früher versucht; aber selbst wenn die Gehirnanatomie einen bestimmten Teil des Gehirns angeben könnte, dessen Zerstörung ein Schwinden des ‚Ichbewusstseins‘ und der ganzen personal-geistigen Struktur zur Folge hätte, könnten wir nicht sagen, dass an dieser Stelle das Ich seine Stelle hätte. Das Ich ist keine Gehirnzelle; es hat einen geistigen Sinn, der nur vom Erleben seiner selbst zugänglich ist.“ (AMP, S. 84)

Wenn uns heute Autoren wie Gerhard Roth und Wolf Singer glauben machen wollen, dass das Ich nur eine Illusion bzw. ein Epiphänomen des Gehirns sei,¹⁴ zeigen gerade auch die letzten Sätze die Weitsichtigkeit Steins. Die ärztliche, neurowissenschaftlich-naturwissenschaftliche Zugangsweise hat den (von außen manipulierbaren) Körper im Blick, nicht den erlebten Leib. Erforscht werden daher „nur die organismischen Bedingungen [von] Funktionen [...], nicht jedoch das Sehen, Hören, Sich-Bewegen des Leibes als solches“¹⁵. In den Worten Edith Steins: „Ein nur äußerlich wahrgenommener Leib würde immer nur ein besonders gearterter, ja einzigartiger Körper sein, aber nie ‚mein Leib‘.“ (PE, S. 58)

2. *Der Leib als Medium der Welterschließung*

„Mit jedem Schritt vorwärts erschließt sich mir ein neues Stückchen Welt oder zeigt sich mir als das alte von einer neuen Seite. Dabei nehme ich meinen Leib immer mit. Nicht nur ich, sondern auch er ist immer ‚hier‘, und die verschiedenen ‚Abstände‘ seiner Teile von mir sind nur Variationen innerhalb dieses Hier.“ (PE, S. 63)

Mein Leib befindet sich in all seinen Lebensvollzügen mit der Umwelt in einem lebendigen Austausch. Wenn ich atme

oder etwas ertaste, tue ich dies leiblich. Wenn ich spreche, kann ich dies nur, weil ich einen Leib habe. Es ist mein Leib, durch den ich sehen und hören kann. Wenn ich wahrnehme, tue ich dies als leiblich strukturiertes Wesen. Mein Leib eröffnet mir einen Zugang zur Umwelt. Der Leib gilt Stein daher als *Medium der Welterschließung*. Sie betont, dass der leib-seelische Organismus ein „Glied im Zusammenhang der Natur“ (PE, S. 74) darstellt.¹⁶ Wir sind demnach leiblich in der Natur verwurzelt (z. B. durch Stoffwechselprozesse), was deutlich macht, dass die Art unseres Umgangs mit der Natur nicht ohne Folgen bleibt für unser eigenes Leben. Nicht nur angesichts der immer wieder beschworenen Klimakatastrophe sollten wir uns als lebendige Organismen aus der Beziehung zum Lebendigen, zur Natur verstehen. Einen Leib zu haben bedeutet, ein teilnehmendes Welt- und Naturverhältnis einzunehmen.¹⁷

Gegenüber allem anderen zeichnet sich mein Leib dadurch aus, dass er *für mich immer „hier“* ist. Ein Beispiel: Nehmen wir an, ich spiele Handball. Als einigermaßen geübter Handballer kann ich mit meiner Hand den Ball greifen, ihn zu einem meiner fünf Mitspieler oder in das gegnerische Tor werfen. Will ich den Handball erwischen, den mir mein Mannschaftskollege zu passt, dann muss ich nicht erst nachsinnen, wo meine Hand abgeblieben sein könnte und detektivisch danach suchen. Eine solche Fahndung erübrigt sich, da sie doch zu mir gehört, ein lebendiges Glied des ganzen leib-seelischen Organismus ist. „Eben diese Gebundenheit, die Zugehörigkeit zu mir, könnte sich in äußerer Wahrnehmung nie konstituieren.“ (PE, S. 58) Ball und Hand sind mir nicht in derselben Weise gegeben. „Die Distanz der Teile meines Leibes von mir ist mit der Distanz fremder Körper von mir unvergleichlich.“ (PE, S. 59) Ich muss nicht erst darüber nachdenken, dass die Hand, in der der lederne Ball liegt, zu mir gehört. Auch, wenn ich die Augen noch so fest verschließe: Einen Ball kann ich verlieren, mein Leib bleibt immer hier.

„Indem sich [...] mein Leib in zwiefacher Weise konstituiert – als empfindender (leibwahrgenommener) Leib und äußerlich wahrgenommener Körper der Außenwelt – und in dieser doppelten Gegebenheit als derselbe erlebt wird, erhält er eine Stelle im Außenraum, füllt einen Teil dieses Raumes“ (PE, S. 59).

Nur aufgrund unserer Leiblichkeit ist es möglich, dass wir überhaupt Räumlichkeit erleben können. Es gehört zu unserer Leiblichkeit, dass wir immer irgendwo stehen und immer von einem leiblichen *point of view* aus sehen. Der Leib ist unser „Orientierungszentrum der räumlichen Welt“ (PE, S. 83, 86). „Durch seine ‚Organe‘ trägt er ihr [der Person, M. K.] die äußeren Eindrücke zu und ermöglicht ihr – in seiner doppelten Eigenschaft als freibewegliches Werkzeug des Willens und als Körper im Zusammenhang der räumlichen Welt – Wirkungen in der räumlichen Welt auszuüben.“ (EPH, S. 102) In Peter Handkes *Die Abwesenheit. Ein Märchen* wird dies sehr schön beschrieben:

[Der Alte spricht:] „Ab jetzt beginnt der Fußweg. Ab hier werden wir gehen, nicht fahren. [...] Gehen. Die Erde treten. Freihändig bleiben. Ganz aus eigenem schaukeln. Fahren und gefahren werden nur in der Not. An den Orten, zu denen ich gefahren wurde, bin ich nie gewesen.“

Nur durch das Gehen lässt sich etwas davon wiederholen. Nur im Gehen öffnen sich die Räume und tanzen die Zwischenräume! Nur im Gehen drehe ich mich mit den Äpfeln im Baum. Nur dem Gehenden wächst ein Haupt auf den Schultern. Nur der Gehende erfährt die Ballen an seinen Füßen. Nur der Geher spürt einen Zug durch den Körper. Nur der Geher erfasst den hohen Baum im Ohr – die Stille! Nur der Geher holt sich ein und kommt zu sich. Nur was der Geher denkt, gilt. Wir werden gehen. Es will gegangen werden!

Und ihr sollt nicht gehen wie die meisten, denen man ansieht, dass ihr Gehen nur notgedrungen und zufällig ist. Das Gehen ist das freieste Spiel. Auf jetzt. Weg hier. Der Segen des Orts gilt nur für die Reise. Der Segen des Orts ist ein Gehsegen.“¹⁸

In der zitierten Passage wird sehr schön deutlich, dass ich mit dem Leib wahrnehme. Der Sprecher betont die Bedeutung der

Eigenbewegung. „Nur in der Not“ will er gefahren werden. Er sei nie an den Orten gewesen, zu denen er gefahren worden sei. Eine Übertreibung? Wohl nicht, da es hier darauf ankommt, das Phänomen der Eigenbewegung von der Mitbewegung zu unterscheiden. Der „Alte“, den Handke hier sprechen lässt, scheint zu verneinen, dass es so etwas wie lebendige Mitbewegung gibt. Eben diese Frage wird bereits von Edith Stein diskutiert. Sie schreibt:

„Wenn ich im Eisenbahnzuge durch eine Landschaft fahre oder mich auf der Eisbahn stoßen lasse, ohne selbst Gleitbewegungen auszuführen, so ist mir die Bewegung (wenn wir von allem, was nicht Mitbewegung ist, absehen) nur im Wechsel der Erscheinungen der räumlichen Umgebung gegeben und kann ebenso gut als Bewegung der Landschaft wie als Bewegung meines Körpers aufgefasst werden. Daher die bekannten ‚optischen Täuschungen‘: die vorbeifliegenden Bäume und Telegraphenstangen; der Bühnentrick, der uns durch Bewegung der Kulissen das Zurücklegen eines Weges vortäuscht usw.“ (PE, S. 84)

Eine solche *Mitbewegung* hat etwas Teilnahmsloses, ja Mechanisches. Wir können auch sagen, dass sie nicht lebendig ist. „Jede lebendige Bewegung scheint demnach Eigenbewegung zu sein.“ (PE, S. 84) Mein Leib ist durch Selbstbewegung gekennzeichnet. Angenommen, ich bewege mein rechtes und dann mein linkes Bein, um der Aufforderung des „Alten“ zu folgen: In der Leibwahrnehmung ist mir meine Eigenbewegung gegeben. Außerdem ist mir eine äußerlich sichtbare Wahrnehmung einer Körperbewegung gegeben. Ich erlebe meine Bewegung. Gerade darin besteht doch eine Besonderheit gegenüber einer Körperbewegung, die ich beobachten kann.

„Und wie das leibwahrgenommene und das äußerlich wahrgenommene Glied als dasselbe aufgefasst wird, so tritt auch die identifizierende Deckung zwischen der leiblichen und der Körperbewegung ein: der sich bewegende Leib wird zum bewegten Körper. Und es wird weiterhin das ‚ich bewege‘ in der

Bewegung eines Körperteils ‚mitgesehen‘, die nicht gesehene Körperbewegung im Erlebnis des ‚ich bewege‘ miterfaßt.“ (PE, S. 62)

Mein Leib kann *zielgeleitet* zu einem bestimmten Ort zusteuern. Die lebendige Bewegung, also das Gehen, zu dem in dem Handke-Text aufgefördert wird, ist eine *Eigenbewegung*. Der Fußgänger erlebt seine Bewegung und nimmt so sich und das, was ihm begegnet, wahr. „Nur im Gehen eröffnen sich Räume und tanzen die Zwischenräume.“ Oder wie Stein sagt: „Wenn ich mich bewege, so verschiebt sich das Bild meiner Umgebung.“ (PE, S. 62) Der Leib ist „nicht trennbar von der Gegebenheit der räumlichen Außenwelt“ (PE, S. 79). Hiermit ist zum einen gemeint, dass wir dank unseres Leibes unsere Umwelt erkennen können, es gleichzeitig aber eben auch unser Leib ist, der diese Erkenntnis bedingt.

Durch die Eigenbewegung erlebe ich meine Umwelt. Wie ich die Umwelt wahrnehme, hängt von den Bewegungen meines Leibes ab. (vgl. PE, S. 62) Der beschriebene Geher ist leiblich in der Welt verwurzelt. Er erschließt die Bäume und die Wege, die ihn umgebende Wirklichkeit, dadurch, dass er sich leiblich bewegt. Der Handke-Text macht darauf aufmerksam, dass ich die Umwelt, zu der ich gehöre, vermittelt der lebendigen Eigenbewegung meines Leibes erschließen kann. Der Fußgänger erlebt sich und empfindet seine Umgebung (Gehweg, Baum) in seinen leiblichen Bewegungsvollzügen. „Nur der Gehende erfährt den Ballen unter den Füßen. Nur der Geher spürt einen Zug durch den Körper. Nur der Geher erfasst den hohen Baum im Ohr – die Stille.“ Eine gemeinsame Überzeugung zwischen „dem Alten“ im Handke-Text und Edith Stein besteht in der Sichtweise, dass Bewegungen uns nicht „als bloß mechanische Bewegungen gegeben“ (PE, S. 83) sind. Natürlich könnte man ohne größere Mühe mathematisch genau angeben, wo sich denn der Fußgänger befindet. In einer solchen Angabe würde aber nicht auftauchen, *dass* bzw. *wie* von ihm der Wanderweg und all das, was

ihm dort begegnet, erlebt wird. Die Beziehung, die ich zur Umwelt habe, ist mit meiner Leiblichkeit verquickt. „Die räumliche Orientierung ist von der freien Beweglichkeit schon vollends nicht zu trennen.“ (PE, S. 85)

Der Wanderweg des Fußgängers kann als weit und beschwerlich erlebt werden. Als leibliches Wesen erfasse ich die Welt und werde von ihr berührt. Ein noch so brillanter Aufsatz über Architektur wird nicht wirklich ausreichen, um zu verstehen, was eine gotische Kathedrale ist. Wenn ich Besuchern in Freiburg das Münster zeige, umschreiten wir erst einmal gemeinsam diese altherwürdige Kirche, um so ein Gespür für ihre Größe zu bekommen. Hierzu gehört freilich auch, die für das Mittelalter typische Bemalung der Heiligenfiguren und die leuchtenden Farben der Kirchenfenster zu sehen, den Geruch von Weihrauch, Blumenschmuck und Kerzen zu riechen. Der Leib ist dabei alles andere als ein stummer Zeuge. Er vermittelt zwischen mir und der räumlichen Umgebung, ermöglicht es mir, Umwelt wahrzunehmen. (vgl. Eph, S. 188)

Freilich kann ich auch der Aufforderung des „Alten“ aus dem Handke-Text nur in Gedanken nachkommen. Ich kann mir vorstellen, meinen Platz am Computer zu verlassen und in den Garten zu gehen. Mein Leib bleibt dann am Schreibtisch sitzen. Für Stein zeigt sich die Möglichkeit eines Ichs ohne Leib, wenn sie daran denkt, dass ein Ich „wenigstens in der Phantasie ‚aus seiner Haut fahren‘“ (PE, S. 63 f.) kann. Ein Leib ohne Ich ist dagegen nicht möglich.

„Meinen vom Ich verlassenen Leib phantasieren heißt nicht mehr meinen Leib, sondern einen ihm Zug um Zug gleichen physischen Körper, meinen Leichnam phantasieren. (Indem ich meinen Leib verlasse, wird er für mich zu einem Körper wie andere. Und denke ich ihn von mir entfernt – anstatt dass ich ihn verlasse –, so ist diese Entfernung kein ‚Sichbewegen‘, sondern eine reine Körperbewegung.)“ (PE, S. 64)

Da die dem Ich zugehörigen Empfindungen bei einem phantasierten Leib fehlen, wird dieser zu einem Körper, welcher aber nicht wesensmäßig konstituiert werden kann. (vgl. PE, S. 62 f.) Die in diesem Zustand vorgenommenen Gehbewegungen sind mir nicht als lebendige Leibesbewegungen gegeben.

Der fremde Leib, so Edith Stein, gibt sich mir als beweglich:

„Ich ‚sehe‘ eine Bewegung vom Typus meiner Eigenbewegung, ich fasse sie als Eigenbewegung auf, ich folge der Tendenz zur Erfüllung der ‚mitwahrgenommenen‘ Eigenbewegung, indem ich sie einfühlend mitmache [...], und ich vollziehe abschließend die Objektivation, in der sie mir als Bewegung des anderen Individuums gegenübertritt.“ (PE, S. 85)

Stein kommt daher zu folgender Schlussfolgerung:

„Wir müssen diesen Körper schon als Leib auffassen, um lebendige Bewegung in ihn einzufühlen; nie werden wir die Eigenbewegung eines physischen Körpers als lebendige Bewegung auffassen.“ (PE, S. 85)

Der Leib des Anderen stellt für mich ein *Orientierungszentrum* der räumlichen Welt dar. Daher schreibt Stein:

„Indem ich mich nun, ihn als Empfindungsleib auffassend, einfühlend in ihn versetze, gewinne ich ein neues Bild der räumlichen Welt und einen neuen Nullpunkt der Orientierung. Es ist nicht so, dass ich meinen Nullpunkt hierher verlege, denn ich behalte meinen ‚originären‘ Nullpunkt und meine ‚originäre‘ Orientierung bei, während ich einfühlend, nicht originär die andre gewinne.“ (PE, S. 79)

Der Andere sieht den Raum anders als ich es tue. Wir können auch sagen, dass er einen eigenen „Nullpunkt der Orientierung“ hat. Durch den Leib des Anderen werden mir meine eigenen Bedingungen klar. Dies betrifft zum einen die ganz und gar nicht unwichtige Einsicht, dass mein eigener Standpunkt ein „Raumpunkt unter vielen“ (PE, S. 80) ist, zum anderen die Entwicklung des

eigenen Leibes: „Die Leibwahrnehmung beschränkt sich in der Regel auf die gegenwärtige Zuständlichkeit. [...] Darum ist es verständlich, dass uns Entwicklungsgänge zunächst an anderen zur Gegebenheit kommen.“ (EPh, S. 155) Durch die Erfahrung des anderen Leibes eröffnen sich bestimmte Dimensionen des eigenen Menschseins. Mein Leib ist immer schon ein Leib mit Anderen. Vermittels meines Leibes kann ich mich Anderen mitteilen.

3. Der Blick des Menschen spricht.

„[I]ch weiß nicht nur, was in Mienen und Gebärden ausgedrückt, sondern auch von dem, was dahinter verborgen ist; ich sehe etwa, dass jemand eine traurige Miene macht, aber nicht in Wahrheit trauert.“ (PE, S. 13)

Wir haben gesehen, dass das Erleben des eigenen Leibes über die reine Gegenständlichkeit hinausgeht. Am Beispiel des menschlichen Blickes soll nun verdeutlicht werden, dass sich die qualitativen Merkmale des Leibes auch am Leib des Anderen zeigen und Leibliches Seelisches ausdrückt. Zu den Augäpfeln eines anderen Menschen kann eine mehr oder weniger große, mathematisch feststellbare Entfernung bestehen. Dagegen kann sich ein Blick auf ein menschliches Gegenüber legen oder dieses „ausziehen“, ohne dass dabei irgendein Respekt gewahrt bliebe. Wenn sich z. B. ein junger Mann und eine junge Frau kennen lernen, können sie mit ihren Blicken flirten, während ein Arzt in der Augenklinik z. B. mit einem Refraktometer Augen von Patienten genau untersucht. Der Blick eines Menschen ist Ausdruck der Lebensvollzüge, des lebendigen Leibes, und daher nicht mit hochwertigen Hilfsmitteln zu vermessen. Für einen Hirnforscher ist das Lächeln eines Menschen lediglich eine Reaktion von zerebralen Abläufen. Vorgänge in Augen und Sehbahnen werden physikalisch beschrieben.¹⁹ Der Blick, der mich trifft, ist nicht mehr „Spiegel der Seele“ oder „Leuchte des Leibes“ (Lk 11,34). Qualitative Aspekte bleiben völlig unberücksichtigt.²⁰

Mein Blick kann mein Suchen, meine Ratlosigkeit, meine Wünsche ausdrücken. Mein Blick kann erotisch sein, aber auch mein Gegenüber in Grund und Boden stampfen. Es gibt Blicke, die befreien und gut tun und die Liebe eines Menschen zum Leuchten bringen. Edith Stein ist davon überzeugt, dass aus dem Blick des Menschen seine Geistigkeit spricht. „Ich sehe auch den Grad seiner Wachheit oder Angespanntheit, ich sehe in der Stetigkeit seines Blickes die Stetigkeit des geistigen Gerichtetseins und im unsteten Wandern des Blickes das unruhige Schweifen von einem Objekt zum anderen.“ (EPH, S. 158 f.) Und weiter sagt sie: „Ich sehe ferner die ganze Skala der Gefühle, Zorn, Freude und Trauer, ich sehe Stolz und Güte und Edelmut und sehe auch die ‚ganz persönliche‘ Weise, wie dieser Mensch gütig und liebevoll oder abweisend ist.“ (EPH, S. 159) Der menschliche Blick kann unbekümmert die Dinge in der Umgebung registrieren, aber: „Wenn mein Blick auf einen Menschen trifft, so wird er in der Regel nicht gleichgültig bleiben.“ (AMP, S. 112) Die menschliche Person kann ihren Blick auch „verschließen“, ihren Leib zu einer Maske machen. (vgl. EPH, S. 143) „Den Menschen gegenüber ist man natürlicherweise innerlich geöffnet; man muss sich durch einen eigenen Akt ‚zuschließen‘, um – für den Augenblick oder dauernd – verschlossen zu sein.“ (AMP, S. 112 f.)

Vermittels des Leibes drückt die menschliche Person ihr Inneres, Intentionen aus.²¹ Der fremde Leib ist Träger von Ausdruckspänomenen, Träger eines fremden Seelenlebens (vgl. PE, S. 93). So werden Intentionen anderen Personen zugänglich, die sie beobachten, interpretieren und verstehen können. Der leibliche Ausdruck des Menschen verrät etwas über sein Inneres, gibt Auskunft über eine bestimmte Intention. „Inneres wirkt sich aus, endet in einem ‚Ausdruck‘, indem es dem Leib seine Spur aufprägt.“ (EPH, S. 122) Entscheidend für meine Begegnung mit einem anderen Menschen sind nicht die Größe seines Gehirns, die Dichte seiner Knochen oder seine Leberwerte, sondern sein leiblicher Ausdruck.

„Der fremde Körper ist, wie wir wissen, nicht als Körper, sondern als Leib gesehen, wir sehen, dass er außer den physischen noch andere Wirkungen erleidet und ausübt.“ (PE, S. 88) Die „Empfindlichkeit“ des fremden Leibes wird mitgesehen. (vgl. PE, S. 101 f., EPh, S. 152)

Nach Stein manifestiert sich gerade auch im Blick des Menschen, dass er (anders als das Tier) „Ich“ sagen kann. Beim Blick in die Augen eines Tieres, blickt mir aber auch etwas daraus entgegen: eine „stumme und gefangene Seele“ (AMP, S. 78), wie Stein meint. Diese spürt meinen Blick und meine Gegenwart. Mir scheint, dass Stein hier etwas ganz Richtiges anspricht. Denken wir z. B. an den Umgang mit Haustieren, dann lässt sich sicherlich sagen, dass auch der Blick der Tiere schon Ausdruck des Inneren ist. „So wird mir das Schweifwedeln des Hundes verständlicher Ausdruck der Freude, wenn sein Blick und sein sonstiges Gehabe solche Gefühle verrät und seine Situation dergleichen rechtfertigt.“ (PE, S. 104) Stein sagt, dass der Mensch im Unterschied zum Tier seinen Blick nach innen wenden kann. Er kann sich von sich selbst distanzieren und nicht zuletzt deshalb auch andere als Personen erfassen. Der Blick kann Begegnung mit einem anderen Menschen ermöglichen oder auch ein Abwehren anzeigen.

„Ich schaue in die Augen eines Menschen und sein Blick antwortet mir. Er lässt mich eindringen in sein Inneres oder wehrt mich ab. Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Tore öffnen und schließen. Er kann aus sich selbst heraustreten und in die Dinge eingehen. Wenn zwei Menschen einander anblicken, dann stehen ein Ich und ein anderes Ich einander gegenüber. Es kann eine Begegnung vor den Toren sein oder eine Begegnung im Innern. Wenn es eine Begegnung im Innern ist, dann ist das andere Ich ein Du. Der Blick des Menschen spricht. Ein *selbstherrliches, waches Ich* sieht mich daraus [an]. Wir sagen dafür auch: eine *freie geistige Person*. Person sein heißt, ein freies und geistiges Wesen sein. Dass der Mensch Person ist, das unterscheidet ihn von allen Naturwesen.“ (AMP, S. 78)

In unserem Blick, so ist Edith Stein überzeugt, und in unserer Körperhaltung spiegelt sich unsere Einstellung zu anderen Menschen und Ereignissen, die uns berühren. (vgl. PE, S. 104) Der leibliche Ausdruck des Menschen eröffnet uns die Möglichkeit, einander zu begegnen und anzunehmen. „Aller Wechselverkehr menschlicher Personen ist auf den leiblichen Ausdruck des Innenlebens aufgebaut. (Ausdruck ist dabei im weitesten Sinn zu nehmen, der die sprachliche wie jede andere willkürliche oder unwillkürliche Äußerung einschließt).“ (EES, S. 350).

Meine Lebenserfahrungen schlagen sich nicht nur in bestimmten Koppelungen meines Gehirns nieder: Meine Biographie hinterlässt sichtbare Spuren in meiner leiblichen Erscheinung. (vgl. Eph 118, 193) „In der Einheit von Leib und Seele ist es begründet, dass die Gestaltung der Seele und die Gestaltung des Leibes in einem geschehen.“ (AMP, S. 83) An meinem Leib können Wegmarken meiner Lebensgeschichte ausfindig gemacht und gelesen werden: z. B. Narben oder auch Altersfalten. Der Leib ist eine Ikone, die etwas über mein Leben offenbart. „Mein Leib“, so Stein, „ist ein Menschenleib und meine Seele eine Menschenseele; das bedeutet aber einen *persönlichen* Leib und eine *persönliche* Seele. Ein persönlicher Leib: das ist einer, in dem ein Ich wohnt und der durch das freie Tun des Ich gestaltet werden kann.“ (AMP, S. 84) Und in ihrer Promotionsschrift heißt es:

„Das Verständnis des leiblichen Ausdrucks baut sich auf das Erfassen des fremden Leibes, der bereits als Leib eines Ich aufgefasst ist. Ich versetze mich hinein in den fremden Leib, vollziehe das Erlebnis, das mir mit der betreffenden Miene bereits leer mitgegeben war, und erlebe, wie es in jenem Ausdruck endet.“ (PE, S. 100)

In der leiblichen Begegnung nehme ich einen beseelten Körper, einen lebendigen Leib, wahr. Das Seelische durchdringt den Leib und wird in ihm gesehen. (vgl. Eph, S. 159) Leib und seelischer Ausdruck gehören, wie Stein unterstreicht, einheitlich

zusammen. „Beides – Ausdruck und Ausgedrücktes – bilden eine konkrete Einheit, die nur abstraktiv zu trennen ist: das eine ist nicht bloß äußeres, sondern beseeltes Äußeres, das andere nicht bloß Inneres, sondern sichtbar zu Tage tretendes Inneres.“ (EPH, S. 122) Die andere Person erscheint mir in ihrem Blick. Sie ist *in* ihrem Blick.²² Der leibliche Ausdruck kann den Graben zwischen bewussten und nicht bewussten Lebensvollzügen überbrücken.

Unser seelisches Leben führt kein verborgenes Leben in den Winkeln des Gehirns, sondern drückt sich im leiblichen Ausdruck und Verhalten aus. Angenommen, das, was mich als Person ausmacht, wäre nur durch mentale Akte (z. B. Zukunftsplanung, Denken) festgelegt und der Körper nur „Biomasse“, wäre das, was Edith Stein hier phänomenologisch über den Ausdruck des Menschen darlegt, überhaupt nicht möglich. Unser Leib aber ist Träger von Sinn.²³ Der Blick eines Menschen trifft mich. Er trifft nicht eine Körpermaschine. Treffen sich zwei Blicke, sind wir nicht mit einem bloßen Körper oder einem versteckten Bewusstsein konfrontiert. Vielmehr haben wir es mit einer Einheit zu tun: *In* seinem Erröten, seinen Tränen sehe ich den Anderen. In seinem Sehen sehe ich den Anderen.²⁴ Daher brauchen wir nicht, wie Descartes meinte, von uns auf andere und ihre Existenz zu schließen. (vgl. PE, S. 105) Aufgrund der Beseeltheit kann mir der Andere in seinem Blick erscheinen. In den gebrochenen Augen eines Toten fehlt eben diese Beseeltheit.²⁵

Einfühlen macht es möglich, das, was mein Gegenüber erlebt, mitzuerleben. Angenommen, auf dem Tisch in einem Straßencafé liegt die Hand einer Kommilitonin. Meine Hand kann sich gleichsam in die Hand der Studentin begeben, hineinrücken. Ich versetze mich in ihre Hand, nehme ihre Position und Lage ein. So ist es mir möglich, mitzuerleben, was sie empfindet. (vgl. PE, S. 75) Während wir im Café sitzen und ich mich in die junge Frau einfühle, bleibt ihre Hand ihre Hand. Zwischen dem, was sie erlebt und dem, was ich einführend erlebe, besteht

ein Unterschied.²⁶ Stein spricht davon, dass das Erleben der Kommilitonin, ja fremdes Erleben überhaupt, mir nicht originär gegeben ist. (vgl. PE, S. 19) Sie erlebt alles etwas anders, als ich es miterlebe.

Dem fremden Leib kommt „Konoriginarität“ zu, „weil der Leib, auf den es bezogen ist, zugleich wahrgenommener Körper ist, und weil es gegeben ist als originär für das andere Ich, obwohl nicht originär für mich“ (PE, S. 79). Was meine eigene Leibwahrnehmung betrifft, so ist mir diese originär gegeben.

„Wir haben sie [eigene Empfindungen, M. K.] außerdem in der äußeren Wahrnehmung unseres Körpers ‚mitgegeben‘ in ganz eigentümlicher Weise, in der Nichtperzipiertes mit Perzipiertem zusammen selbst da sein kann. Und in derselben Weise sind die Empfindungsfelder des andern für mich da, ist der fremde Leib als Leib ‚gesehen‘.“ (PE, S. 74)

Über die *Einfühlung* können wir mit Edith Stein sagen, dass es sich hier um ein nicht-originäres Erlebnis handelt, welches aber Kunde von einem originären Erlebnis gibt. (vgl. PE, S. 24 f.) Die die Einfühlung vollziehende Person (z. B. ich) und die Person, in die man sich einfühlt (z. B. die Studentin an meinem Tisch) sind „ein anderes“ (PE, S. 20). Auch wenn ich bei ihr bin, sind wir nicht „eins“. (vgl. PE, S. 22) Es ist nicht dasselbe, ob Person A oder B etwas erlebt. Im Übrigen bliebe, so Edith Stein, „völlig unverstänlich, was meinen Leib zu meinem und den fremden zum fremden macht“ (PE, S. 27). Ich bin bei dem Anderen, aber da ich nicht eins mit ihm bin, kann davon gesprochen werden, dass sein Andersein anerkannt und bejaht wird.²⁷ Gewährleistet ist die Möglichkeit der Empfindungseinfühlung

„durch die Auffassung des eignen Leibes als Körper und des eignen Körpers als Leibes, vermöge der Verschmelzung von äußerer und Leibwahrnehmung, durch die mögliche Stellungsänderung dieses Körpers im Raume, schließlich durch die Möglichkeit der Abwandlung seiner realen Beschaffenheit in der Phantasie unter Festhaltung seines Typs“ (PE, S. 76).

Aufgrund unserer Leiblichkeit ist eine Begegnung von Ich und Du möglich. Leiblichkeit ermöglicht Begegnung und die Anerkennung eines Anderen als Anderen.²⁸ Stein betont, dass man sich letztlich nur in menschliche Körper einfühlen kann, wobei allerdings der Typus menschlicher Körper „nicht den Bereich meiner Einfühlungsobjekte [abgrenzt], genauer gesagt: dessen, was mir als Leib gegeben sein kann, [...] wohl aber einen Bereich, innerhalb dessen ein ganz bestimmter Grad einführender Erfüllung möglich ist“ (PE, S. 76). Stein weiß, dass eine Hundepfote nicht bloß ein physisches Ding ist, sondern „ein empfindendes Glied eines Leibes“ (PE, S. 76). Descartes, ohne Zweifel ein Mann mit großer Geistesstärke, hatte immerhin ernsthaft meinen können, dass ein Hund keinen Schmerz empfindet, wenn er geschlagen wird. Indem Stein betont, dass ein „gewisses Hineinversetzen, z. B. das Einempfinden eines Schmerzes, wenn das Tier verletzt wird“, möglich ist, allerdings gewisse Haltungen und Bewegungen etwa „uns nur noch als Leerstellungen gegeben [sind] ohne die Möglichkeit einer Erfüllung“ (PE, S. 76 f.), nimmt sie im Grunde die bekannten Aussagen von Thomas Nagel in seinem Aufsatz *What is it like to be a bat?*²⁹ vorweg. Wir wissen nicht, wie es ist, ein Hund zu sein.

Gestützt werden die vorgetragenen phänomenologischen Überlegungen durch zahlreiche empirische Feststellungen. Entwicklungspsychologen weisen immer wieder darauf hin, wie wichtig der Blickkontakt zwischen Säuglingen und ihren Müttern ist. Erstaunlicherweise können sich Säuglinge schon sehr bald nach der Entbindung zu den Blicken von Menschen verhalten und diese nachahmen.³⁰ In Erinnerung kommt da, was wir weiter oben gesagt haben: Dass wir dank unseres Leibes immer schon auf Andere angelegt sind. Dan Zahavi schildert eine höchst interessante Studie mit sechs bis zwölf Wochen alten Säuglingen, die ihre Mutter über einen Fernschirmschirm sehen konnten. Die Mutter hielt sich in einer anderen Räumlichkeit auf.³¹ Ihr Blick wurde über ein lebensgroßes Videobild dem neugierigen Nachwuchs

präsentiert. Die Beiden waren also „verbunden“, „in „Blickweite“. Nun wurden unterschiedliche Möglichkeiten der Videoübertragung durchgespielt. Während bei einer Live-Übertragung alles wie üblich verlief und es keine nennenswerten Auffälligkeiten gab, wurde den Kindern anschließend ein aufgezeichneter Videoclip mit denselben Äußerungen mütterlichen Wohlwollens präsentiert. Die Kinder merkten äußerst schnell, dass etwas nicht stimmte. Es war ja nur der Blick der Mutter aus der „Video-Konserve“! Ihr Unbehagen darüber brachten sie – für alle hörbar – deutlich zum Ausdruck. „[D]er Blick, die Miene, die Gesichtszüge ‚bedeuten‘ [nämlich, M. K.] das, was sie ‚ausdrücken.“ (EPh, S. 159) Zahavi verweist noch auf andere Studien mit Kleinkindern im Alter von zwölf Monaten. Hierbei geht es darum, dass Kinder am Blick der Mütter ablesen, was zu tun oder nicht zu tun ist. Im so genannten *Visual Cliff Experiment* waren Mutter und Kind durch eine Tischplatte entzweit, auf die mit Hilfe von Plexiglas und moderner Computertechnik ein scheinbarer Abgrund („visual cliff“) projiziert wurde. Mutter und Kind waren durch diese optische Maßnahme getrennt. Zwischen ihnen tat sich also eine „schreckliche Gefahr“ auf. Es gab aber eine „Brücke“: In Verbindung standen Mutter und Kind über ihre Blicke. Interessant ist nun, was passierte, wenn das Kind diesen „beträchtlichen Höhenunterschied“ registrierte. Es nahm schleunigst Blickkontakt mit der Mutter auf und suchte im Blick der Mutter nach einem Hinweis, was zu tun ist. Entwicklungspsychologen sprechen in diesem Zusammenhang auch vom rückversichernden Blick („social referencing“). War der Blick der Mutter fröhlich und ermutigend („Dir wird nichts passieren!“), robbten die meisten Säuglinge über die „Kluft“. Ganz anders, wenn die Mutter ein misstrauisch-ängstliches Gesicht („Pass auf!“) machte: Sie überquerten in diesen Fällen die „Gefahrenquelle“ nicht. Die Kommunikation von Mutter und Kind über Blicke ist überaus wichtig. „Ausdruckserscheinungen lernen wir [...] zunächst in der Fremderfahrung kennen.“ (EPh, S. 163)

Schon kleine Kinder kommunizieren, wie Zahavi feststellt, leiblich mit Anderen, bringen deren Ausdruckserscheinungen mit sich in Verbindung und nehmen diese sogar als Leitschnur für das, was sie tun.

4. Einfühlung und Spiegelneurone

„Phänomen bleibt Phänomen. Es ist sehr schön, wenn man es auch erklären kann, aber die Erklärung fügt ihm nichts zu und nimmt ihm nichts weg.“ (PE, S. 61)

Mitte der 1990er Jahre sorgte die Entdeckung so genannter „Spiegelneurone“ im prämotorischen Kortex von Makaken (Areal F5³²) nicht nur in der wissenschaftlichen community für Aufsehen. Wissenschaftler konnten bei jenen Affen beobachten, dass diese Nervenzellen äußerst rege sind, wenn sie genau aufpassen, was der Pfleger macht (z. B. Nüsse in die Hand nehmen).³³ In ihren Gehirnen kam es also zu ähnlichen Vollzügen, als wenn sie selbst nach den Leckerbissen geschnappt hätten. Inzwischen wurde sehr viel über Spiegelneurone geforscht und publiziert.³⁴ Heute geht man davon aus, dass auch im menschlichen Gehirn „Spiegelneurone“ zu finden sind. Allerdings sollen diese nicht ganz so spezialisiert sein wie bei unseren haarigen Verwandten.³⁵ Wenn wir etwas bei anderen Menschen registrieren, werden fast dieselben Aktionspotenziale ausgelöst, als wenn wir selbst tätig werden.³⁶ „Der Vorgang der Spiegelung passiert simultan, unwillkürlich und ohne jedes Nachdenken.“³⁷ Aus neurowissenschaftlichen Kreisen kann man heute vernehmen, dass sich Spiegelneurone in der Insel, die für unser Gefühlsleben eine wichtige Bedeutung hat, im Prämotorischen Kortex und im Sekundären Somatosensorischen Kortex befinden.³⁸

Der weit über Italien hinaus bekannte Forscher Vittorio Gallesse glaubt mit den Spiegelneuronen einen Schlüssel zur Einfühlungsthematik gefunden zu haben.³⁹ Das, was wir eingangs über das Einfühlen in die Hand der Studentin wie auch über den

sprechenden Blick des Menschen gesagt haben, könne man so neurowissenschaftlich erschließen. Seine eigenen Studien und die Überlegungen von Edith Stein würden, wenn man genau liest, gar nicht so weit auseinander liegen.⁴⁰ Die so Angesprochene wäre sicherlich ganz begeistert von den wissenschaftlichen Arbeiten Gallese und könnte ihm wohl soweit zustimmen, dass wir Spiegelneuronen benötigen, um uns in andere Menschen einzufühlen. Sie würde gleichzeitig aber auch an die Bedeutung der leib-seelischen Ganzheit (und eben nicht nur eines Organs) erinnern und daran, dass man Ihr und mein Beziehungsleben wohl nicht auf zerebrale Vollzüge verkleinern kann. Stein würde in einem Gespräch mit Gallese die Notwendigkeit des ganzen Leibes als Voraussetzung für Einfühlung unterstreichen, um deutlich zu machen, dass diese zerebralen Strukturen eben keineswegs hinreichend für unsere einführende Begegnung mit anderen Menschen sind. (vgl. PE, S. 15) Vermutlich würde sie auch nachfragen, ob aufgrund des zur Verfügung stehenden Datenmaterials überhaupt solch weit reichende Interpretationen zulässig sind. „Die bloße Aneinanderreihung der Tatsachen“, so Edith Stein in ihrer Promotionschrift, „macht aus sinnvollem Geschehen ein blindes kausal geregeltes, vernachlässigt die Welt des Geistes, die nicht minder real und nicht minder erkennbar ist als die natürliche Welt“ (PE, S. 131).

Ich möchte einen Gedanken von Thomas Fuchs aufgreifen und Spiegelneurone als notwendige Voraussetzung – er spricht von einem *Resonanzsystem* – dafür verstehen, dass leibliche Begegnung auch gelingen kann. Spiegelneurone gehören, wie er hinweist, zu einem leib-seelischen Ganzen, einem lebendigen Organismus.

„Vor allem muss entgegen voreiligen Interpretationen der Spiegelneurone als Substrat menschlicher Intersubjektivität festgehalten werden, dass mit der Registrierung von Bewegungszielen noch keineswegs ein eigentliches Verständnis der Anderen als ‚intentionaler Akteure‘ [...] verbunden ist. Diese komplexe Leis-

tung setzt voraus, dass sich ein Wesen als intentionales, wollendes, und Ziele verfolgendes Selbst erfasst, um die Anderen als ihm ähnliche Wesen zu verstehen – eine Leistung, die sicher nicht auf der Ebene von Zielbewegungen und ihnen zugeordneter Hirnfunktionen zu erklären ist.⁴¹

In diesem Sinne heißt es bei Edith Stein:

„Gewiss fühle ich mich eins mit andern und lasse ihre Gefühle zu Motiven meines Wollens werden, aber das gibt mir nicht die andern, sondern hat ihre Gegebenheit schon zur Voraussetzung.“ (PE, S. 135)

Es greift zu kurz, Spiegelneurone als hinreichende Bedingung dafür anzunehmen, dass Sie und ich soziale Wesen sind. Spiegelneurone sind (genauso wenig wie das gesamte Gehirn) der eigentliche Regisseur unserer Handlungen und unseres Erlebens. „Und so heißt auch eine Handlung verstehen, nicht bloß sie als einzelnes Erlebnis einfühlend vollziehen, sondern sie als aus der Gesamtstruktur der Person sinnvoll hervorgehend erleben.“ (PE, S. 129 f.) Als Menschen sind wir auf die leibliche Begegnung mit anderen Menschen angewiesen. Es begegnen sich nicht Gehirne und auch nicht Spiegelneurone, sondern leib-seelische Wesen. Ohne die lebendigen Beziehungen, die Menschen mit anderen Menschen pflegen, verschwinden Spiegelneurone auch wieder.⁴²

Fazit

„Die Welt, in der ich lebe, ist nicht nur eine Welt physischer Körper, es gibt darin auch außer mir erlebende Subjekte, und ich weiß von ihrem Erleben.“ (PE, S. 12)

Unser Leben im Hier und Jetzt ist ohne unseren Leib ganz unmöglich. Dank unseres Leibes befinden wir uns in einer (lebenserhaltenden) Beziehung zur Umwelt. Der Leib ist „immer hier“, der Nullpunkt unserer Orientierung. Wir können uns bewegen,

tanzen, springen und wandern und so uns selbst und unser Umfeld erfahren, wobei wir den Leib natürlich nicht erst suchen müssen. Unseren eigenen Leib können wir nicht nur von außen betrachten oder morgens im Spiegel mustern. Wir können ihn spüren und erleben. Im Anschluss an Stein haben wir dies *Leibwahrnehmung* genannt: Eine Dimension, an der dualistisches wie physikalistisches Denken wie auch solche Überlegungen scheitern, die den Menschen auf ein Gehirn-Geist-Schrumpfwesen verkleinern wollen. Unser Leib ist lebendig, beseelt. Unsere mentalen Lebensäußerungen (Bewegen, Tasten, Lachen, Freude und Angst haben) treten an unserem Leib auf.

Der menschliche Körper ist ein Körper, der sicherlich sehr viel mit anderen Körpern gemein hat. Der Leib allerdings ist immer *mein* und *dein* Leib. Unsere Leiblichkeit gestattet eine Begegnung von Menschen, ermöglicht die Anerkennung eines Anderen als Anderen, der auch in der Einfühlung kein Teil von mir wird. In Ihrem Leib vermag sich Ihr geistig-seelisches Sein auszudrücken, wird es doch ganz von diesem durchdrungen und geformt.

Der Leib des Anderen kann in naturalistischen Entwürfen nicht mehr als Ausdruck der menschlichen Person erscheinen. Er ist bloß eine Maschine, ein mehr oder weniger gut funktionierender biologischer Apparat. In naturalistischen Theorien kann nicht erfasst werden, dass die menschliche Person in ihren Gesten und leiblichen Bewegungen erscheint. Besonders die Blickanalysen haben deutlich gemacht, dass sich die menschliche Person in ihrem Leib manifestiert. In unbewussten wie bewussten Zuständen erscheint sie in ihm und drückt sich in ihm aus. Der Leib der Person ist ein ausdrückender Leib. Im Ausdruck entlädt sich ein Inneres, ja der Ausdruck ist Spiegel des geistig-seelischen Seins der menschlichen Person. Dort, wo der Leib ist, ist auch die Seele.

Der Leib des Anderen begegnet mir als ausdrückender. Durch das Medium der Leiblichkeit ist ein Wechselverkehr von

Ich und Du denkbar. „Ich als psychophysisches Individuum erlange vom geistigen Leben anderer Individuen tatsächlich auf keinem andern Wege Kunde“ (PE, S. 135), wie Stein schreibt. Sie arbeitet heraus, dass der Leib das Medium ist, in dem ich mich äußern und zeigen kann und in dem mir der Andere als Anderer begegnet. Der Leib selbst ist Träger von Bedeutung. Aus der computersimulierten Reizverarbeitung zerebraler Abläufe lässt sich dies aber nicht ableiten. Der Leib ist kein Kerker, sondern Brücke zur Welt. Er ist keine Maschine oder Attrappe, sondern die konkrete Erscheinung des Anderen.

Das Nachdenken in den Spuren Edith Steins hat gezeigt, dass man Edith Stein zu Recht zu den Entdeckern einer Philosophie des Leibes zählen muss und ihr Denken sich im Hinblick auf die Frage nach dem Anderen als überaus modern erweist. Sie hat uns im Hinblick auf den Menschen und die Frage nach dem Anderen viel zu sagen.

Siglen

- ESGA *Edith Stein Gesamtausgabe*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
PE Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), 2008.
EPH Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), 2008.
EES Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESGA 11/12), 2006.
AMP Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie* (ESGA 14), 2004.
WP Edith Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Freiburg/ Louvain: Herder, 1962.

Zitierte Werke

- J. Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg: Hoffmann und Campe, ¹⁰2005.

- G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Baden-Baden: Die Graue Edition, 2003.
- W. J. M. Dekkers, „Autonomy and the Lived Body in Cases of Severe Dementia“, in: R. B. Purtilo u. H. Ten Have (Hg.), *Ethical Foundations of Palliative Care for Alzheimer Disease*, Baltimore/London: Johns Hopkins Univ. Pr., 2004.
- A. Döblin, „Die Tänzerin und der Leib“, in: ders., *Die Ermordung einer Butterblume und andere Erzählungen*, München: dtv, ³2007.
- T. Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- , *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008 .
- V. Gallese u. A. Goldman, „Mirror neurons and the simulation theory of mind reading“, in: *Trends in Cognitive Science* 12 (1998), S. 493-501.
- V. Gallese, „The ‚shared manifold‘ hypothesis. From mirror neurons to empathy“, in: *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001), S. 33-50.
- , „The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity“, in: *Psychopathology* 36 (2003), S. 171-180.
- V. Gallese u. T. Metzinger, „Motor Ontology: the representational reality of Goals, Action and Selves“, in: *Philosophical Psychology* 16/3 (2003), S. 365-388.
- J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- P. Handke, *Die Abwesenheit. Ein Märchen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Den Haag: Nijhoff, 1973.
- , *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg: Meiner, 1984.
- M. Knap, „Das Verständnis der Person bei Edith Stein. Philosophische Anthropologie im Horizont von Phänomenologie und klassischer Metaphysik“, in: M. Enders (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 6, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007, S. 123-157.
- , „Personalität und Leiblichkeit als Voraussetzung für zugelassenes Anderssein. Nachdenken in den Spuren Edith Steins“, in: H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann u. H. R. Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – József Tischner*, Dresden: Thelem Universitätsverlag, 2010, S. 97-117.

- E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen-Verlag, 1996.
- A. Meltzoff u. J. Decety, „What imitation tells us about social cognition“, in: C. D. Frith u. D. M. Wolpert (Hg.), *The neuroscience of social interaction. Decoding, imitating, and influencing the actions of others*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2004, S. 109-130.
- M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: De Gruyter, 1966.
- T. Nagel, „What is it like to be a bat?“, in: Thomas Nagel, *Mortal questions*, Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1979.
- , „Wie ist es eine Fledermaus zu sein?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2007, S. 261-275.
- V. Ramachandran u. S. Blakeslee, *Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhaftes Phänomene unseres Bewusstseins*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.
- G. Rizzolatti, L. Fogassi u. V. Gallese, „Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action“, in: *Nature Neuroscience* 2 (2001), S. 661-670.
- G. Rizzolatti u. C. Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- H. Schmitz, „Phänomenologie der Leiblichkeit“, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn: Junfermann, 1985.
- , *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier, 1995.
- W. Singer, „Vom Gehirn zum Bewusstsein“, in: N. Elsner u. G. Lür (Hg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen: Wallstein, 2000, S. 189-204.
- , „Unser Wille kann nicht frei sein“, in: *Spiegel spezial* 4 (2003).
- D. Zahavi, „Phänomenologie und Kognitionswissenschaft: Möglichkeiten und Risiken“, in: D. Lohmar u. D. Fonfara (Hg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 296-315.

Endnoten

1. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine umfassend modifizierte Fassung meines Beitrags „Personalität und Leiblichkeit als Voraussetzung für zugelassenes Anderssein. Nachdenken in den Spuren Edith Steins“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann u. Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden: Thelem Universitätsverlag, 2010, S. 97-117.

2. Jürgen Habermas weist auf das wackelige Fundament derartiger Überlegungen hin: Eine nicht haltbare „Ontologisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einem naturalistischen, auf ‚harte‘ Fakten geschrumpften Weltbild“ (Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, S. 215). Er findet deutliche Worte hierfür: Dies sei schlicht und einfach „schlechte Metaphysik“, womit er darauf hinweisen möchte, dass wir es eben ganz und gar nicht (wie suggeriert) mit einer unumstößlichen naturwissenschaftlichen Einsicht zu tun haben.

3. Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (kurz EES), ESGA 11/12, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006. S. 313.

4. Große Verdienste zur Wiederentdeckung des Leibes kommen der phänomenologischen Philosophie im 20. Jahrhundert zu: Zum einen sei, so z. B. Husserl, von einer personalistischen Sichtweise, zum anderen von einer objektivistischen Perspektive auf unseren Leib zu sprechen. Erstere meine den Leib als Medium unseres Handelns: Wir handeln als leiblich strukturierte Wesen. Die zweite Perspektive nehme den Leib als Körperding in den Fokus. Prägnant heißt es bei ihm: „Einerseits ist der Leib auch ein Ding, physisches Ding wie irgendeines sonst [...]. Andererseits ist dieses Ding eben Leib, Träger des Ich“ (Edmund Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Den Haag: Nijhoff, 1973, S. 161). Für Husserl ist klar, dass man hier zwar unterscheiden kann und soll, Leib und Körper letztlich aber nicht auseinander gerissen werden können. In Husserls Terminologie: Unser Leib ist ein *Leibkörper* (vgl. Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg: Meiner, 1984, S. 34 f., 116). Diese Sichtweise hat sowohl die physischen Grundlagen wie auch die aesthesiologischen Beschaffenheiten im Blick. Von Leiblichkeit zu reden, schließt für Husserl auch

ein, von der Seele des Menschen zu sprechen („Desgleichen ist der Leib auch erfahren als Leib einer Seele, und das Wort Seele besagt wieder eine, und zwar eine noch höher fundierte Beschaffenheitsschicht. Sie liegt nicht in der Weise eigentlicher ‚Lokalisierung‘ über den Leib verbreitet, sie bietet sich nicht als so etwas wie ein Komplex von ‚Seelenfeldern‘ – als Analogon gedacht von Sinnesfeldern –, die unmittelbar oder mittelbar zur phänomenalen Deckung oder zu einer bestimmten punkt- oder stückweisen Zuordnung mit extensiven Bestandstücken des Leibes kämen. Dessen ungeachtet ist das Seelische erfahrungsgemäß eins, bzw. realiter eins mit dem Leibe, insofern ist es etwas an oder in ihm, nur ohne unterscheidbare besondere Lokalität.“ (Ebd. S. 7) Ein schöner Überblick über leibphänomenologische Überlegungen im 20. Jahrhundert findet sich in: Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000, S. 43-85.

5. Vgl. Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Baden-Baden: Die Graue Edition, 2003. S. 12.

6. Vgl. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* (kurz Eph), ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008, S. 114.

7. Edith Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (kurz WP), Freiburg/Louvain: Herder, 1962, S. 172.

8. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (kurz PE), ESGA 5, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008, S. 57. – In EES findet sich folgende Aussage: „Der Kopf und der ganze Leib ist ein Körperding, das ich mit den äußeren Sinnen wahrnehmen kann. Aber ich bin bei dieser Wahrnehmung merkwürdigen Beschränkungen unterworfen wie bei keinem andern Körper: Ich besitze ihm gegenüber keine volle Bewegungsfreiheit, kann ihn nicht von allen Seiten betrachten, weil ich nicht ‚von ihm loskomme‘. Dafür bin ich ihm gegenüber nicht auf die äußere Wahrnehmung angewiesen: ich nehme ihn auch von innen wahr. Darum ist er ‚Leib‘ und nicht bloß Körper, und ‚mein‘ Leib, wie nichts Äußeres ‚mein‘ ist, weil ich in ihm wohne als in meiner mir ‚angeborenen‘ Behausung und spüre, was in ihm und an ihm vorgeht, und mit diesem Spüren zugleich ihn wahrnehme.“ (EES, S. 312 f.)

9. Vgl. Hermann Schmitz, „Phänomenologie der Leiblichkeit“, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn: Junfermann, 1985, S. 79; Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der*

Philosophie, Bonn: Bouvier, ²1995, S. 117 ff.; Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* (kurz EPh), ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, S. 120, 189, 194 f.; Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie* (kurz AMP), ESGA 14, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 2004, S. 122 f.

10. Vgl. hierzu: Marcus Knaup, „Das Verständnis der Person bei Edith Stein. Philosophische Anthropologie im Horizont von Phänomenologie und klassischer Metaphysik“, in: Markus Enders (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 6, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007, S. 123-157.

11. Alfred Döblin, „Die Tänzerin und der Leib“, in: Alfred Döblin, *Die Ermordung einer Butterblume und andere Erzählungen*, München: dtv, ³2007, S. 19.

12. Ebd. S. 20.

13. Ebd. S. 22.

14. Vgl. Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 265, 293 u. a.; Wolf Singer, „Unser Wille kann nicht frei sein“, in: *Spiegel spezial* 4 (2003), S. 23 u. a.

15. Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000, S. 88 f.

16. Vgl. EPh S. 25, 27, 38, 192, 206.

17. Vgl. hierzu: Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000, S. 20.

18. Peter Handke, *Die Abwesenheit. Ein Märchen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 115-117.

19. Vgl. z. B. Wolf Singer, „Vom Gehirn zum Bewusstsein“, in: Norbert Elsner u. Gerd Lüer (Hg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen: Wallstein, 2000, S. 194.

20. Vgl. z. B. Vilayanur Ramachandran u. Sandra Blakeslee, *Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ³2007, S. 46 f. – Siehe hierzu auch: EPh S. 191.

21. „Die Funktion des Ausdrückens, vermöge deren ich im Ausdruck das ausgedrückte Erlebnis erfasse, erfüllt sich allemal im Erlebnis des Hervorgehens des Ausdrucks aus dem Ausgedrückten.“ PE, S. 100.

22. Auch ohne bewusste Kontrolle ist der Leib Medium des Ausdrucks: Ist ein Mensch z. B. aufgrund einer Demenzerkrankung nicht mehr in der Lage zu sprechen und sich rational mitzuteilen, sind

keineswegs sämtliche Ausdrucksfähigkeiten erloschen. Hierzu: Wim J. M. Dekkers, „Autonomy and the Lived Body in Cases of Severe Dementia“, in: Ruth B. Purtilo/ Henk Ten Have (Hg.), *Ethical Foundations of Palliative Care for Alzheimer Disease*, Baltimore/London: Johns Hopkins Univ. Pr., 2004.

23. Vgl. Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg: Meiner, 1984, S. 66, 72 und AMP, S. 47.

24. „Wer an der ‚Gänsehaut‘ eines andern oder seiner blaugefrorenen Nase nicht sieht, daß er friert, sondern erst die Überlegung anstellen muß, dass das Unbehagen, das er fühlt, wohl ein ‚Frösteln‘ ist, der muß an merkwürdigen Anomalien der Auffassung leiden.“ (PE, S. 78; vgl. auch PE, S. 36)

25. „Phänomenologisch ist die Seele [...] das, was sich in dem nicht verdinglichten Angesicht, im Ausdruck zeigt.“ Emmanuel Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen-Verlag, 1996, S. 21 f.

26. „Die Einfühlung nun ist als Vergegenwärtigung ein ursprüngliches Erlebnis, eine gegenwärtige Wirklichkeit. Das, was sie vergegenwärtigt, aber ist nicht eine vergangene oder künftige eigene ‚Impression‘, sondern eine gegenwärtige ursprüngliche Lebensregung eines anderen, die in keiner kontinuierlichen Verbindung mit meinem Erleben steht und nicht mit ihm zur Deckung zu bringen ist. Ich versetze mich in den wahrgenommenen Körper hinein, als ob ich sein Lebensmittelpunkt wäre, und vollziehe ‚gleichsam‘ einen Impuls von der Art, dass er eine – ‚gleichsam‘ von innen her wahrgenommene – Bewegung auslösen könnte, die mit der äußerlich wahrgenommenen zur Deckung zu bringen wäre.“ (EPH, S. 152)

27. „Von Einssein kann erst die Rede sein, wenn dasselbe individuelle Gefühl in allen lebt und das ‚wir‘ als sein Subjekt erlebt ist. Dieses Einssein bedeutet aber keine Auslöschung der Einzelsubjekte. ‚Ich‘ und ‚du‘ und ‚er‘ bleiben im ‚wir‘ erhalten, kein ‚Ich‘, sondern ein ‚wir‘ ist das Subjekt des Einsfühlers. Und nicht durch das Einsfühlen erfahren wir von andern, sondern durch das Einfühlen.“ (PE, S. 29)

28. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: De Gruyter, 1966, S. 405.

29. Vgl. Thomas Nagel, „What is it like to be a bat?“, in: Thomas Nagel, *Mortal questions*, Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1979; Thomas Nagel, „Wie ist es eine Fledermaus zu sein?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2007, S. 261-275.

30. Vgl. Andrew Meltzoff u. Jean Decety, „What imitation tells us about social cognition“, in: Christopher D. Frith u. Daniel M. Wolpert (Hg.), *The neuroscience of social interaction. Decoding, imitating, and influencing the actions of others*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2004, S. 109-130, hier S. 110.

31. Vgl. Dan Zahavi, „Phänomenologie und Kognitionswissenschaft: Möglichkeiten und Risiken“, in: Dieter Lohmar u. Dirk Fonfara (Hg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 300.

32. Vgl. Vittorio Gallese, „The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity“, in: *Psychopathology* 36 (2003), S. 173.

33. „Weder beim alleinigen Anblick der Nuss noch bei einer sonstigen Greifbewegung der Hand, also ohne Nuss, ging von dieser Zelle irgendeine Aktivität aus.“ Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg: Hoffmann und Campe, ¹⁰2005, S. 22.

34. Hierzu: Vittorio Gallese u. Alvin Goldman, „Mirror neurons and the simulation theory of mind reading“, in: *Trends in Cognitive Science* 12 (1998), S. 493-501; Vittorio Gallese, „The ‚shared manifold‘ hypothesis. From mirror neurons to empathy“, in: *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001), S. 33-50; Giacomo Rizzolatti, Leonardo Fogassi u. Vittorio Gallese, „Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action“, in: *Nature Neuroscience* 2 (2001), S. 661-670; Vittorio Gallese, „The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity“, in: *Psychopathology* 36 (2003), S. 171-180; Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg: Hoffmann und Campe, ¹⁰2005.

35. Vgl. hierzu: Giacomo Rizzolatti u. Corrado Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgeföhls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 131.

36. Spiegelneurone werden auch aktiv, wenn wir handeln oder uns eine Handlung vorstellen. Die Aktivität ist besonders stark, wenn eine bestimmte Bewegung nachgeahmt wird.

37. Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg: Hoffmann und Campe, ¹⁰2005, S. 26.

38. Es wird darüber spekuliert, mit Hilfe der Forschung an Spiegelneuronen menschliche Intentionalität naturalisieren zu können (vgl. Vittorio Gallese u. Thomas Metzinger, „Motor Ontology: the representational reality of Goals, Action and Selves“, in: *Philosophical Psychology* 16/3 [2003], S. 365-388).

39. Vgl. Vittorio Gallese, „The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity“, in: *Psychopathology* 36 (2003), S. 171-180.

40. Vgl. ebd. S. 175 ff.; vgl. hierzu auch: Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 136.

41. Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, S. 197.

42. Vgl. Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg: Hoffmann und Campe, ¹⁰2005, S. 57, 60, 70 und 118 f.

SCHELLING'S *ORGANISM* AND MERLEAU-PONTY'S *FLESH*

Susanna Lindberg
Dept. of History and Philosophy,
University of Tampere, Finland
Nordic Society for Phenomenology
Susanna.E.Lindberg@uta.fi

ABSTRACT. Merleau-Ponty's 1956/1957 lectures on *Nature* show that his late philosophy of the flesh in *Le visible et l'invisible* was preceded by a study of Schelling's philosophy of nature. But what is Schelling's *Naturphilosophie* like, and what does Merleau-Ponty actually inherit from it? This article gives an overview of the different stages of Schelling's philosophy of nature, that starts as a transcendental philosophy of natural sciences, develops through a metaphysics of nature's productivity and takes finally the form of a peculiar ontology of "gravity" and "light." Then it shows how Merleau-Ponty's idea of "flesh" repeats Schelling's idea of nature as "organism," except for one thing: relying on "perceptive faith" instead of "reason," it refuses the general overview on the organic totality of nature and rests embedded in the tissue of flesh. Finally, pointing at a critical confrontation with Schelling that is lacking in Merleau-Ponty, the article weighs the pertinence of Schelling's ideas for us, today.

In *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty likens his concept of flesh to the ancient elements (air, water, earth and fire): "flesh is an element of being" (Merleau-Ponty 2002 (1964), 182, 191). "Flesh" is not only a perspective on the phenomenological experience but also a sketch for an ontological hypothesis. It is not what we currently call "nature": it is the world that "is there" (*il y a*, VI 188), the "world thinking about itself" (Merleau-Ponty 2002 (1964) 177). It is "nature" only if "nature" translates the Pre-Socratic *physis*: the immemorial overwhelming element in which we bathe. Now, the names by which different epochs call

the ultimate elements of their world are not arbitrary. The passage from air, water, earth and fire to *flesh* indicates a passage from *moving matter* to a genuinely *living corporeality* and even to an *experiencing selfhood*, that remained inarticulate in the ancient philosophies of the *physis*.

This move had been prepared in Schelling's *Naturphilosophie*. Like later phenomenology, he had gone beyond the scientific view of nature in order to examine its being, and he did this with reference to ancient elemental thinking of *physis* and *energeia*. He gave a novel insight into the ancient elemental thought because he approached it from the modern point of view of the *subject*. Nature was not for him the "object" of a self-conscious "subject", though. On the contrary, he turned away from the "Cartesian" subjectivity (SW I/7, 148-149.). Firstly, he interpreted being itself as an absolute subject, and this subject as a *living organism*. Secondly, he sought the subject of thought beyond its conscious strata in the peculiar *ecstasy* (*Aussersichsein*) that is required of a thinking of pure existence. This prefigures the phenomenological "reduction".

Merleau-Ponty had explored Schelling's *Naturphilosophie* in his 1956-57 lectures on *Nature*, that inspired *Le visible et l'invisible*. One can read his philosophy of "flesh" as a critical repetition of *Naturphilosophie*. Merleau-Ponty does not really *deconstruct* Schelling, however; instead, he expresses his proximity and his distance to Schelling in a condensed manner by changing the key word of the ultimate element of being: for him, elemental nature is not an *organism* anymore, it is simply *flesh*. My aim, in what follows, is to analyse the sense of this translation.

Schelling's philosophy of nature

Why is nature, for Schelling, an organism?

In order to understand the specific sense of the term, it is useful to see how it is developed in the course of Schelling's philosophy of

nature and what are the problems to which it is an answer. Schelling's philosophy of nature is not a unitary system but rather a series of variations on the same theme. Although Merleau-Ponty does not dissociate its different phases, it is helpful for us to separate the principal positions. It is possible to distinguish the first philosophy of nature, that was developed in particular in *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) and *Von der Weltseele* (1798), and the second one, that begun with *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).¹ The first phase is a transcendental philosophy of nature that conceives of nature through sciences. At the second phase, natural sciences give way to a pure philosophy of the absolute. During this period, Schelling wrote new introductions and supplements to the preceding works, and several new works, like *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1805) and *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806). Nature is still important but no more central in Schelling's last published book, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (called the *Freedom* essay, 1809) and in the unaccomplished *Die Weltalter* (*Ages of the World*, 1811-1815). I will not touch Schelling's late philosophy. I would like to present the evolution of Schelling's thinking of nature as three successive answers to the question of the essence of nature: nature as *antagonism*, *action* and *existence*.

Nature as antagonism

In his first philosophy of nature Schelling starts from the problem of physical matter. *Matter* is the nocturnal, obscure ground of nature, that is called, in *Von der Weltseele*, the "sacred sabbath of nature" (SW I/2, 359, I/2, 378) and in *Die Weltalter*, the "barbarous principle".²

The aim of Schelling's "speculative physics" (SW I/3, 273) is to penetrate into the heart of matter and tell what physical matter really *is*. His starting point is the modern perspective on mat-

ter—Newtonian mechanics—that gives him the central notions of attraction, repulsion, universal gravitation and even the notions of gravity and light, which will be crucial in his later philosophy. In Schelling's view, Newton separated matter from the forces that move it and considered both of them as simple theoretical fictions. Matter itself remained the unthought elemental ground of Newtonian physics. Schelling counters Newton by rallying to Kant's dynamics developed in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, according to which matter is not a question of forces *between* particles: it *is* the balance between the elementary forces of attraction and repulsion. Schelling posits that these forces do not exist *per se*, but only in the conflict, in which each one arouses the other, and this conflict constitutes the existent being in its momentary apparition. In other words: *matter is an originary physical difference*.

In *Ideas for a Philosophy of Nature*, Schelling specifies that mechanical motion is communicated to a body through external forces, whereas the internal motion of a body is *chemical*. This book is really an inquiry into the possibility of chemistry and of certain other natural phenomena that still lacked an explanation at the time, such as magnetism, electricity and galvanism. These phenomena show that matter is not only a *pure physical difference* but a *dynamic* difference that grows out of polarity or *antagonism*. Antagonism gives matter its limits and its finite existence. It also keeps matter changing and moving, potentially *alive*: it shows the instability of the originary difference—because of which matter cannot stay what it is, but strives to attain an inaccessible stability (SW I/2, 74).

In *Von der Weltseele*, Schelling takes a step further: matter is so “lively” because the essence of nature is *life*. On the one hand, the idea comes from Kant's *Critique of Judgment*, where the principle of *inner teleology* was used to explain the organic natural beings, that cannot be explained by mechanist principles. For Kant, natural teleology was only a *regulative* concept of reflective

judgment that considered natural aims through an *analogy* with our own capacity to act according to our aims. Teleology is not necessarily in nature itself, but only in our representations of it. Schelling admired this principle of teleology but did not see why one ought to stop before attributing it to nature itself. Could we see teleology if it was not really there? This is why Schelling re-interpreted Kant's idea through the inspiration of Plato's *Timaeus*, and stated that *nature itself* is an *organism* whose being is *life*: nature is the *world soul*.

The "world soul" is not a god-like self-conscious person. It is a *principle* that 1. considers parts in function of the whole and 2. considers beings according to their capacity of (*re*)*producing* themselves thanks to a "formative force" (*bildende Kraft*). On the level of the inanimate matter, the principle of the world soul comes forth in the *universal gravitation*, that qualifies the whole of the physical world as well as all of its individual parts; in particular, it engenders time and space as the proper dimension of each singular being. Fundamentally, however, the "world soul" is the principle of organic *life*, and the inorganic matter is only its residue. Inorganicity is a simple limit of the organic (its paralysis), and organicity explains the whole opposition between the organic and the inorganic.

This thought of life is nothing *else* than the thought of nature as the plurality of singular natural beings. Singular living beings are *expressions* of the general logic of life. On the one hand, in terms of the infinite, life is the *act* of living in any singular being. The will to live is the positive principle and the originary cause of every living being. On the other hand, in terms of finitude, each separate being has material conditions that *limit* it—but at the same time these material conditions also *form* the being (SW I/2, 505). Organic bodies are not copies of any pre-existing ideal forms: they are gradually formed through their clashes against other bodies. Their figure grows through the modifications imposed by contingent alien influences, for instance their nourishment, their enemies, their

kin, etc. They have a certain *freedom*, thanks to which they do not simply *adapt* to their environment, but *respond* to it actively and even modify it. This is how any has an originary *cause* that it shares with the others, and particular *conditions* that singularise it, and it is the result of the interaction between the cause and the conditions.

The “world soul” is not a thing but an activity that mediates the infinite and the finite lives. On the one hand, it is the infinite principle of life that expresses the unity of the world; on the other hand, it is the finitude constituted by the antagonism that causes instability and seeks stability, but which as a whole cannot stabilise itself. Life is antagonism and contradiction.

Schelling insists on saying that nature is an infinite activity: this is self-evident and does not require further explanation. On the contrary, solidity and death require explanation. Our ordinary regard—and Newton's scientific look at things—only sees matter's compact inertness, its “death”. Instead, Schelling's famous “intellectual intuition” is a philosophical look that is capable of seeing the *life* in nature, its “night” of pure differentiation before any stable beings.

Nature as action

Entwurf eines Systems der Naturphilosophie of 1799 marked the beginning of Schelling's move from a transcendental philosophy of nature, “going from the ideal to real”, to a genuine *Naturphilosophie*, “going from real to ideal” (SW I/3, 272). From then on, he describes the *productivity* of nature as such, regarding nature explicitly as a *subject* that posits itself in reality. This is at the same time a realism of nature that is present as such—and a “speculative physics” that breaks free of ordinary scientific explanations.

According to *Entwurf*, being is *action* or, according to its *Einleitung*, *production* (SW I/3 12; 283). Being is nothing but a

pure productivity. How can such a pure activity give rise to the concrete material world? How does it get limited in finite products? Reflecting Spinoza, Schelling states that the productivity and the product are not two distinct spheres of being, but more like two modes of a unique reality. Being is identical as *natura naturans*, productivity, and *natura naturata*, products, or as subject and object (SW I/3, 284) and as such it is unconditional. How are we to understand their unity? To begin with, a *perfectly pure* activity would be so illimited and infinite that nature could not be any *thing*: nothing could *exist*. (Similarly, in *Ages of the World*, the *Ur-wille* does not exist.) The primordial activity has to produce something—become a product—for if it did not, it would not have been truly productive, as its concept requires. For such a production to occur, there must be something in nature itself that hinders the primordial activity: a product is a suspended productivity (SW I/3, 287). On the other hand, the product of primordial productivity is not a “dead”, material thing, but a productivity in itself: a determinate activity that counteracts the pure activity. (In *Ages of the World*, it is a will-to-exist, that coincides with a perverse will to be separated.) As an activity, it tends to break free from the limitations of its finitude, and thus realize the universal active principle in itself. This is also why nature is an infinite development and metamorphosis. It cannot stay within the limits that it nevertheless requires: it *has to* become something (limited), but as soon as it is finite, it *has to* rediscover its own infinity. It breaks the very limits that it makes to itself.

Real things are passages between pure productivity and simple products or, as Marquet says, between the free and the bound (Marquet 2006, 156). Nature is the originary scission between infinite production and the finite product; the “identity” or the “copula” that joins them is the very act of creation, or the coming to presence of the existent. The opposition between productivity and product is much more radical than the antagonisms

between commensurate poles that prevailed in *Ideen* and *Weltseele*. The oscillation or the wavering, *schweben*, between productivity and the products, opposes two incommensurable poles and designates the difference between *what is* and its *being*. Being is the wavering between beings and their being, and that is why nature never *is* but it always *becomes*. Hence, the intellectual intuition of nature is the thinking of the coming-to-be of nature.

Schelling celebrates the divinity of the All (SW I/4, 140). Some have concluded that Schelling's philosophy would be hostile to the individual; finitude would be a simple provisional fall from infinitude.³ But Schelling *also* defines the specificity of his own thinking as follows: "What can I be proud of?—Of my unique gift: having proclaimed the divinity of the singular too, and thus the infinity of philosophy" (SW I/7, 143). The pure *being-there and existence* (*Dasein und Existenz*) of the *singular* arouse his greatest philosophical wonder (SW I/7, 198). There is no antagonism between the two points of view, since the All is nothing else than the *being* of the singulars. Schelling's absolute is neither a separate being (an object of contemplation) nor an independent subject (the agent or the producer of creation). The finite and the infinite are not two ontological regimes, but the infinite *is* the being of beings. It transcends singular beings in the sense that not one of them is the source of its own being, and in the sense that being is the being of each and every one of them. At the same time, it is no *other thing* than the singular existents. Being is: *that* beings are.

Nature as existence

In Schelling's latest philosophy of nature, up to the *Freedom* essay and *Ages of the World*, the fundamental mystery of nature is no longer *matter* nor is it called *production*, but it is explicitly the question of the *existence* of the existent. Schelling analyses it

in terms of “gravity” and “light”, which are not physical laws anymore, nor theosophical principles like in Jacob Böhme, but pure ontological *potencies* (*Potenz*).

What is “gravity” as an ontological potency? Even though gravity no longer characterises simple matter, the point of view of matter has not been entirely abandoned: like in Schelling’s first philosophy of nature, gravity still characterises the singular in its singularity, that is to say in the simple physicality of space, time, contact, etc (SW I/7 201), that constitute the being as the “eternal night that cannot become manifest” (SW I/7, 198). Physical matter is an irreducible reality, whose “heart” can never be “sublated” (*aufgehoben*) nor brought to the “light” of reason. Nevertheless, the physical matter is no longer the focal point of philosophy, but it only comes out as a simple *condition* subordinated to existence as the fundamental *cause* of existent beings. “Gravity” is this “cause”, the ontological ground of the singular’s existence, as far as it is manifest and inexplicable at the same time. Gravity is the “groundless ground” of *existence of each and every singular* (SW I/7,198; SW I/7,199; SW I/7,162), and as such it remains “nocturnal, mysterious and “groundless”. On the other hand, like the universal gravitation that explains the movements of bodies in relation to each other, gravity is also the *bond between singulars*. In the finitude, it means that the singular beings *condition* one another—engendering, forming and destroying one another—and thus form the totality of nature as a relational whole. In the infinity, it is the *thought* of the ground of the All of nature as an unknowable and incontrollable profundity—a “lack of god” (SW I/7, 360) or a hostile, elemental god (WA,17-19).

“Light” rises from “gravity”. It is the ideal element of the existents, which appears as their intelligibility: it is a singular comprehensibility, that is brought forth by what Schelling calls a “real imagination” (*Ein-bildung*): it is *nature’s own imagination* in contrast to *our* exterior representations (SW I/7, 361-362). Light is the visibility of things. But it is neither the sensible

visibility of *our* experience nor the rational visibility that *our* representations (e.g. scientific theories) can give to nature's beings. It does not *depend* on us even though it is also a visibility *for* us. It is the emergence of the thing's own reason—that reflects itself in us. Gravity engenders light: on the contrary to Hegel's idea of the "impotency" of nature, Schelling's nature is a "potency" for creating the ideas themselves.

On the one hand, light is really each singular existent's *own* light. It is not a model imprinted on gravity like *eidos* on *hyle*: it is the form acquired in the singular life. On the other hand, light is also the *absolute's* presence in nature: it is neither a reserve of fixed images nor an absolute *figure* but the divine imagination itself (SW I/7, 202). Light is the *act* of a transcendental imagination, whose activity produces the forms of everything in the eternal movement of real life.

Only philosophy, rising to intellectual intuition of the all of nature, sees the transcendental imagination of nature as subject: as the "sacred soul of the world". As gravity, the soul is organism; as light, it is the movement of absolute transcendental imagination. As a whole it wavers between light and gravity, and lives as this wavering. Schelling calls the whole of nature "organism" because he cannot call it "mechanism" anymore, and by "organism" he means nature's infinite craving for light and its constant falling to the nocturnal unground: it is alive precisely because it cannot abstract from its gravity but lives of it. Intellectual intuition is the thinking of nature as such an infinite life, in which being is engendered out of nothingness and sense is engendered out of chaos. This is how the intellectual intuition seizes the reason (light) of nature's being (gravity), or the infinitude of its finitude.

Merleau-Ponty

Merleau-Ponty does not interpret the Schellingian nature as an infinite subject having sublated (*aufgehoben*) all finitude, but

on the contrary as a domain of finitude, that cannot be reduced to the “idea”, but that remains marked by the obscurity of finite things and the life of their reciprocal relations.

Merleau-Ponty presents Schelling’s conception of nature in his 1956-1957 lecture course *The Concept of Nature*. He follows Schelling’s critique of Cartesian mechanism and of the Kantian hesitation before the “thing in itself”. He is fascinated by Schelling’s discovery of a “first nature”—of a “pre-being” or of the “barbarian principle” that precedes reflexion, world and god (Merleau-Ponty 1994, 61). He follows Schelling’s exposition of it as a dynamics of pure production, as a pure coming-to-presence against an originary obscurity. Later, in *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty incorporates a number of the main features of Schelling’s conception of nature in his own thought of the “flesh of the world”.⁴ Both interpret the elemental ground of being as *living nature*. Both assert that only a certain *retreating of consciousness* can reveal it. Both seek a thought that goes beyond mere objectifying reflexion, by seeking a moment “before” the division into subject and object, a moment in which the I and the world are the same or interpenetrate one another. For Schelling, the reduction of the consciousness reveals an *elemental reason* that is articulated in fundamental laws of nature and of being: the global articulation of elemental nature is an infinite “organism”. The Merleau-Pontian reduction of the consciousness reveals the *anonymous body*: the elemental is the “flesh”, that is the horizon of bodily experience. “Organism” and “flesh” are simultaneously opposed and close to one another.

Both Schelling and Merleau-Ponty describe elemental nature as the domain of pure *difference*. Beings are their difference from other beings before being anything in themselves; nature is plural because it is a real, active difference. Finite beings are determined by their relations to other finite beings, and not by transcendental forms. This is why both hold that beings are not *in* a general space-time, but that each one is its own spatialisation

and temporalisation (cf. Barbaras 2002, 7). Likewise, the being's *forms* are essentially traces of their interaction. The general idea that reason (Schelling) or language (Merleau-Ponty) extract from this interaction is not an ontological *model* of individuals, but simply the emergence of a *logos* in a primordially given reality.

Both Schelling and Merleau-Ponty consider nature from the perspective of its *being*. For Schelling, *existence* is the wonder at the origin of the philosophy of nature; for Merleau-Ponty, flesh is really the name that *there is (il y a)* being (Merleau-Ponty 2002 (1964), 140, 263). Both consider existence in terms of tension between what comes forth and what retires, so that these are not two domains of being but are rather two layers of the same existence. While Schelling speaks about light, Merleau-Ponty defines flesh as visibility, "Sichtigkeit" and "Urpräsentierbarkeit" (Merleau-Ponty 2002 (1964), 171, 175); while Schelling speaks about gravity, Merleau-Ponty describes the thickness of flesh as a retiring into the invisibility, latency and profundity (Merleau-Ponty 2002 (1964), 173, 177) of a "Nich-Urpräsentierbar" (Merleau-Ponty 2002 (1964), 266). The Schellingian tension between "gravity and light" is reproduced in the Merleau-Pontian tension between "visibility and invisibility" of flesh. In these regards, Schelling and Merleau-Ponty look at the "same" nature.

However, their *views* of the "same" nature are different. Both start by seeking a level of an "elemental thinking", in which nature's differential being (or "life") can only be reached by a "reduction" of the conscious *ego* in order to bring forth an ecstatic exposition to the "savage being". Schelling finds this ecstasis in "intellectual intuition", which Merleau-Ponty once assimilated to his own "perception" (Merleau-Ponty 1994 362), though he rather developed it as "perceptive faith" (Merleau-Ponty 2002 (1964), 207, cf. Dastur 2001, 112-113). But the intellectual intuition remains *intellectual* and connected to reason, while Merleau-Ponty's "perceptive faith" is *sensible* and rooted in the *body* (cf. Kapust, 168). Their difference does not reproduce the naïve

distinction between the contemplation of disincarnated ideas and the immediate perception of natural facts: such a distinction only characterises knowledge, when here it is a question of our access to being itself. The perceptive faith in the savage being underlies all of our experience: it does not sense any immediate natural things but the ontological fact *that there is being* (*qu'il y a l'être*) (e.g. Merleau-Ponty 2002, 136-137)—a sensible world, a nature (*ibid.*, 263, 315). The “flesh” is the visibility of this world. Schelling’s intellectual intuition starts from the wonder of singular existence too, but it is not “sensible”. On the contrary, he questions the supreme rationality of this wonder through a radical ontological reinterpretation of scientific terms like “gravity” and “organism”, and of the metaphysical term “cause”. He refuses to start with the empirical I: intellectual intuition is not *my* experience of the world, but on the contrary the world reason’s experience of itself that takes place *in* me when I leave my empirical self and accompany reason’s auto-exposition. Merleau-Ponty’s perceptive faith seems closer to the empirical I, since it is rooted in the experience and presents flesh as the general horizon of experience. But it is anonymous, too (Merleau-Ponty 2002 (1964), 181, 185, 251, 263), and it mainly shows how “we are the world thinking of itself” (Merleau-Ponty 2002 (1964), 175). Both are instances of elemental thinking, but the former reveals the elemental *reason* that animates the world, whereas the latter reveals the elemental *horizon* of bodily experience. Here, their difference becomes evident. One cannot *sense* the system-organism, one can only think of it; and one cannot *think* of the flesh, one can only sense it. Only reason sees the world as a subject, as an *organism*; and reason understands organism as a teleological organisation (see Burke, 199). Perceptive faith, on the contrary, denies the possibility of such an overall view: no doubt it relates to the *entire* horizon of an experience, but this *flesh* is more like a tissue without an organising overall structure. We are taken in it, we are *of* the world (*ibid.*, 175), our

passage to the savage world is necessarily incomplete (*ibid.*, 229). This is how different *experiences of thought* give two different *articulations* of the “same” nature: “organism” and “flesh”.

For Merleau-Ponty, Schelling is a source of inspiration, but the appropriation is hardly qualified through a critical counterpart. If he had thoroughly confronted Schelling, he would probably have counted him among the thinkers who transform the “good” dialectic (considering the ambiguity and the plurality of relations) into a “bad” dialectic that makes a new *thesis* of the world (Merleau-Ponty 2002 (1964), 127; Low, Dastur). He might think that Schelling's conception of nature as organism is an essential consequence of his way of thinking of being as subjectivity, which binds him to the epoch of metaphysics. Merleau-Ponty seeks a sense of the world that is no longer that of the organic totality of nature. Starting from experience, he seeks the primordial structures of a *life-world*: the “infinity of *Offenheit*, not the *Unendlichkeit*—the infinite of *Lebenswelt* and not the infinite of idealisation” (Merleau-Ponty 2002 (1964), 221). This is why he speaks of perception instead of matter, and of language instead of ideas: he describes the human experience of the world, not its divine thought.

Conclusion

The path from Schelling's “organism” to Merleau-Ponty's “flesh” has shown how the latter inherits a number of elements of his ideas of nature from Schelling. Does this history show that Schelling is overcome by phenomenology, or has it overlooked something essential? To end, I will point at some elements for an answer.

What remains compelling in Schelling's conception of nature is his way of considering nature as free productivity and more, as the *event* of its own reality: it is a pure “will to give birth to itself” (SW I/7, 359) and to be connected as a whole. This is what “organism” means. It is not a determined *figure* (like a very

big animal with a head and a tail to wave), but the movement of “life” as a endless birth and death of its own being *and* form. It is a constant coming-to-be out of an irreducible negativity called “gravity”. The very life of what Schelling calls the “totality of being” contains an irreducible obscurity that fights the luminous ideal unity of reason—and often overcomes it. Nature remains the “night of chaos and unreason”, capable of breaking free from “ideal love”. Nature does not bend, impotent, to reason’s legislation, but in each and every one of her creations she has the potency for rebellion. She can defy us—and surprise us. This is something that Merleau-Ponty only recognises tacitly (cf. Vallier 2000, 96). For my part, I think that we need such a thought of a non-human creativity in order to describe today’s world: after all, we represent our world as that of *changes* of climate, biotopes, our own body, etc, that have not at all been *programmed* by our technique, even though they might follow from it. On the contrary, technique itself has a similar autonomous, nocturnal, chaotic productivity that can engender imprevisible monsters.

What we cannot assimilate anymore in Schelling’s conception of nature, is the *figure of infinity* that reason *also* gives to it. Originally, gravity and light refer to the solar system, and the idea of a “world soul” reproduces the reference to a magnificent world system, whose majestic movement is the ultimate image of reason’s infinity. This reference withered in 20th-century thought (and science). In *Écriture du désastre* Blanchot expresses the explosion of the closed planetary system as a “disaster” (*dés-astre*), that exposes the cosmos as an infinity of stars (*astre*) without a centre. In the absence of a univocal centre, thought has to start from the finite perspective of the singular experience. For Heidegger, this meant abandoning the question of nature as such, and opening up the question of our native world, instead, so that nature is hardly more than an obscure glimpse of Earth at the margin of *Dasein’s* world. For Merleau-Ponty, it meant looking at nature from the midst of its tissue, with no possibility of an overview. His “flesh” might be

infinite, but its infinitude is only the unlimited character of a horizon, which opens in an experience that is *of* the same world. It is a finite thought of a horizon with no issue, of an unlimited tissue, of a life without superior organisation, and that certainly forms no subjectivity of its own.

These two points of view on Schelling seem to contradict one another: is nature a figure or not? But in the end, this contradiction *is* what Schelling gives *to think*. For him, nature is *both* the nocturnal ground of gravity *and* the luminous idea that rises from it. The figure of the totality of nature is the summit of this ideality. I do not find it difficult to think that nature is also the constant engendering of the figures, or the *figuration*, of the *totality of nature*: it was “air” and “water”; it was “matter” and “organism”; it became “earth” and “flesh”, and it is certainly changing again at this very moment (into “turbulence”?). In a sense, these are just figures, and nature is thought in mythologies. But Schelling claims that such myths can be more than *our* productions; that they can rise “from nature itself”, from the necessity to give a figure to what refuses the existing figures; and that in this sense they are our only access to “nature”. Maybe they are not much more than dreams rising from the depths of the night; but if we cannot dream the night of the nature itself, we can sense its profundity when we feel the fictional character of the visions that it sends to us.

Bibliography

- Barbaras, Renaud (2002). “Merleau-Ponty et la nature”, <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/forma/barbaras.htm>
- Blanchot, Maurice (1980). *Ecriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- Bonsiepen, Wolfgang (1997). *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Brito, Emilio (1987), *La création selon Schelling*, Louvain.

- Patrick Burke (2005). "Creativity and the Unconscious in Merleau-Ponty and Schelling," in *Schelling Now. Contemporary readings*, ed. Jason Wirth (2005). Bloomington: Indiana University Press.
- Jean-François Courtine (1990). *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée.
- Dastur, Françoise (2001), *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne.
- Gusdorf, Georges (1993) (1. ed. 1984), *Le romantisme II*, Paris.
- Heidegger, Martin (1995). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Translated by Joan Stambaugh (1985) as *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Ohio: Ohio University Press.
- Heidegger, Martin (1997). *Die deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929). GA 28, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991) *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* (Vorlesung von 1941). GA 49, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Huneman, Philippe (2006). "From the Critique of judgment to the hermeneutics of nature: Sketching the fate of philosophy of nature after Kant". *Continental Philosophy Review* 39: 1–34.
- Kapust, Antje (2000). "The so-called 'barbarian remnant' and its secret logos", in: Lawlor, L./ Barbaras, R., (Hg.), *Chiasmi International. Merleau-Ponty. De la Nature à l'Ontologie*, Paris 2000, S. 167–183.
- Low, Douglas (2000). *Merleau-Ponty's Last Vision. A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*. Evanston: Illinois University Press.
- Marquet, Jean-François (2006). *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling* (1973). Paris: Cerf.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002). *Le visible et l'invisible* (1964). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *La nature. Notes, cours du collège de France* (cours de 1956-1957). Paris.
- Renault, Emmanuel (2001), *Hegel. La naturalisation de la dialectique*. Paris: Vrin.
- Renault, Emmanuel (2002), *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Richards, Robert J. (2002). *The Romantic Conception of Life: Science*

and *Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von.⁵

SW I/2, which contains the book *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) and *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus: Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts* (1798)

SW I/3, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)

SW I/7, which contains in particular the three important texts, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) (SW I/7.149–97), *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806) (SW I/7.198–244), and *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (SW I/7.333–416) (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975), translated by Jeff Love and Johannes Schmidt as *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, Albany: State University of New York Press, 2007).

SW I/8: *Die Weltalter*, see the translation of the 3rd version by Jason Wirth as *The Ages of the World*, Albany: State University of New York Press, 2000.

WA refers to *Die Weltalter*, 1st version published in *Ausgewählte Schriften Band 4*. See the translation of the 2nd version by Slavoj Žižek as *Ages of the World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997) and of the 3rd version by Jason Wirth as *The Ages of the World* (Albany: State University of New York Press, 2000) (SW I/8).

Tilliette, Xavier (1992). *Schelling. Une philosophie en devenir I, Le système vivant*. Paris: Vrin, collection Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Vallier, Robert (2000). "Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's Reading of Schelling". *Chiasmi international* 2, 83–106.

Wirth, Jason (2003). *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and his Time*. Albany: State University of New York Press.

Endnotes

1. See Tilliette 1992, 172, 323-324; Bonsiepen 1997, 147f.
2. SW I/8, 337, 343; see Merleau-Ponty 1994, 61.
3. See Heidegger 1997 and Brito 1987.
4. Merleau-Ponty 2002 (1964), 315; see Vallier 84, Lawlor 114, Burke 185.

5. I refer to Schelling's works according to the SW notation used in Schelling studies, because it is indicated in all scholarly editions and notably in the *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden* edition by Manfred Frank (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985), as well as in the principal translations. According to this notation, "SW part/volume. page" refers to the original *Sämtliche Werke* edition published by Schelling's son (Stuttgart-Augsburg: J. G. Cotta, 1856-1861). This will remain the standard edition until publication of the *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, edited by H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, and H. Krings (Stuttgart, 1976-), which is still a long way from completion.

GEBÜRTIGKEIT – EIN ZWEIDEUTIGES EXISTENZIAL. ZUR APORETIK DER HEIDEGGERSCHEN DASEINSANALYTIK

Tatiana Shchytsova

European Humanities University of Vilnius, Lithuania
Center for Philosophical Anthropology „Topos“
tatiana.shchytsova@ehu.lt

ABSTRACT: This essay is devoted to the existential interpretation of birth in the fundamental ontology of M. Heidegger. Author argues that Heidegger develops two different lines in conceptualisation of birth—the explicit one (based on such characteristics of the Dasein's being as *thrownness* and *facticity*) and the implicit one (based, correspondingly, on *self-projectivity* and *existentiality*)—which can be considered as an echo of the classical metaphysical differentiation between the first (physical) birth and the second (spiritual) birth. It is shown that the discrepancy between two existential conceptions of birth is essentially connected with a remarkable aporetic character of the Dasein's analytic. In general, the paper is aimed at the demonstration of the key-role of the birth question for the post-metaphysical clarification of the constitution of the Subject.

In diesem Aufsatz geht es mir darum zu zeigen, dass in Heideggers erstem Hauptwerk *zwei* unterschiedliche Linien in der Konzeptualisierung der Geburts verfolgt werden, die als ein Nachhall der klassischen Unterscheidung zwischen der ersten (physischen) und der zweiten (meta-physischen) Geburt wahrgenommen werden können und wesentlich mit einem aufzuweisenden aporetischen Charakter der Daseinsanalytik verbunden sind. Die erste – *explizite* – Linie, der ich zuerst nachgehen möchte, gipfelt in der bekannten These Heideggers: „Das faktische Dasein existiert

gebürtig [...].⁴¹ Diese These rechtfertigt es, über die *Gebürtigkeit* als ein Existenzial (einen existenzialen Begriff)² zu sprechen, wenngleich Heidegger selber terminologisch so weit nicht geht und Geburt als solche – wenn man quantitativ urteilt – nur sehr selten thematisiert oder direkt erwähnt. Diese Tatsache bedeutet aber bemerkenswerterweise nicht, dass die Frage nach der existenzialen Interpretation der Geburt in der Daseinsanalytik vernachlässigt wird. Vielmehr sind umgekehrt Existenzialen wie *Geworfenheit* und *Faktizität* ein klares Zeugnis dafür, dass diese Frage eines der zentralen Momente in Heideggers Konzeption bildet. Dass die existenziale Interpretation der Geburt im Kontext methodologischer Priorität der Frage nach dem vereinzelnden Tod untergeordnet und *dadurch* entsprechend reduziert ist, ist eine andere Sache, die jedoch gerade unsere Aufmerksamkeit herausfordert.

Was in der expliziten Auslegung der Geburt bei Heidegger spezielle Aufmerksamkeit verdient, ist der ambivalente Charakter des Begriffs Faktizität. Ambivalent ist er nämlich in dem Sinne, dass Faktizität sowohl eine formale als auch eine inhaltliche Seite besitzt. Einerseits bedeutet Faktizität die formale (wesentliche) Charakteristik des Seins des Daseins, andererseits ist sie prinzipiell auf konkrete („je faktische“) inhaltliche Bestimmungen des In-der-Welt-seins angewiesen. Die letzteren sind faktische (sozial-kulturelle) Bestimmungen, die das Dasein selbst nicht wählen kann; es findet sich *immer schon* in diese Bestimmungen – kraft des Faktums des Geborenwerdens – *geworfen*. Mit der Interpretation des Geborensseins als Geworfenseins erhält Heidegger das Moment der Passivität bzw. der Ohnmacht im Existieren des Daseins aufrecht. Eigene (*inhaltliche*) Faktizität ist für das Dasein etwas, womit es in seinem Sein unausweichlich zu tun hat. Indem es nämlich jeweils auf seine inhaltliche Faktizität angewiesen bleibt bzw. sich zu seinen faktischen Bestimmungen so oder so verhält, existiert es – jetzt *formal* gesehen – faktisch. Die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ist bei Heidegger darauf angewiesen, *wie* das Dasein

sich zu diesen vorgegebenen, dunklen Inhalten seines eigenen Seins verhält. Was Heidegger damit interessiert, ist die kantisch geprägte Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der aktiven, *mächtigen* Selbstbestimmung des Daseins als des geworfenen In-der-Welt-seins. Als solche Bedingung – und zwar als *exklusive* Bedingung – sieht er bekanntlich das Vorlaufen zum Tode an. Diese Exklusivität des Todes wird dabei im Rahmen der Daseinsanalytik in Bezug auf die einzigartige existenziale Bedeutung des Geborenses bestimmt, die eben darin besteht, dass durch dieses in das Sein des Daseins eine fundamentale (untilgbare, unwiderruffliche) Passivität bzw. Ohnmacht „einströmt“.

Heidegger denkt also das Sein des Daseins als ein dramatisches Verhältnis, ja als einen Widerstreit zwischen der in der Geburt wurzelnden Ohnmächtigkeit und der im Tod gründenden Selbsttätigkeit. Während dieses Drama in *Sein und Zeit* auf eine eher „akademische“ Weise in der Thesis über die wesenhafte Bestimmtheit der Existenzialität durch Faktizität³ behandelt wird, verwendet Heidegger in den späteren Werken eine poetisch-mythologische Sprache, um die dramatische Auseinandersetzung zwischen den genannten zwei Mächten zu beschreiben, wie etwa in der *Einleitung in die Philosophie* (in der das Sein des Daseins als ein Widerstreit zwischen „dem Abstoß von der Dunkelheit seiner Herkunft“ und „der relativen Helle seines Seinkönnens“ dargestellt wird)⁴ oder in seinem Kommentar zur Hölderlins Hymne *Der Rhein* (wo die Wendung „die Geburt und Lichtstrahl“⁵ auf eine metaphorische Weise in dem Sinn gedeutet wird, dass es zwischen diesen beiden als den Mächten des Ursprungs einen Widerstreit gibt, und zwar zwischen der Geburt als der Macht der Herkunft „aus dem verschlossenen Dunkel des Schoßes“ und dem Lichtstrahl als der Macht der wesentlichen Erhellung, des „Wesensblicks“, „in dem die Überfülle eines großen Wollens der Gestaltwerdung entgegendrängt“).⁶

Die beschriebene Gegenüberstellung von Geburt und Tod in Heideggers „Metaphysik der Endlichkeit“ (wie er seine

Fundamentalontologie nennt) erinnert an den platonischen Ansatz, da hier wie dort das eigentliche (wahrhafte) Seinkönnen das eigentliche (richtige) Sterbenkönnen voraussetzt. Letzteres besagt bei Heidegger: aufgrund eines Entgegenwirkens, das sich gegen ein Sich-Auflösen in die dunkle anonyme Faktizität stemmt, immer wieder die eigene/eigentliche Selbst-ständigkeit zu erringen. Dieses Zurück-zu-sich-selbst-Kommen des Daseins lässt sich deshalb als *kontrafaktisch* charakterisieren. Das eigentliche Existieren ist wesentlich von solcher Kontrafaktizität gekennzeichnet, die sich (hier ist gerade die Differenzierung zwischen den beiden Aspekten des Begriffs der Faktizität bei Heidegger, dem formalen und dem inhaltlichen, von Bedeutung) gegen den vorgegebenen, unerhellten Inhalt richtet und (dichterisch-mythologisch gesprochen) als der Kampf des Lichts mit der Dunkelheit, der Selbstständigkeit mit der Ohnmacht und (letzten Endes) des vereinzelnden Todes mit der in die undurchsichtige Anonymität versenkenden Geburt abspielt.

Die Kontrafaktizität des Vorlaufens zum Tode nimmt also in der Konzeption Heideggers in Bezug auf das existenzial ausgelegte Geborensein denselben systematischen Platz ein, den das Verhältnis zur Geburt in der platonischen Anamnesis-Theorie besitzt: Der Weg zur Wahrheit wird *gegenläufig* im Verhältnis zu den Implikationen des Geborenseins (sei es im Vergessen des wahren Wissens oder in der existenzialen Selbstvergessenheit bzw. Selbstverlorenheit) gebahnt, die der Denkende/Existierende auf bestimmte Weise bewältigen muss. Der prinzipielle Unterschied zwischen Platon und Heidegger liegt darin, dass Heidegger auf die Ansetzung einer vorgeburtlichen „idealen“ Existenz verzichtet und die Faktizität des Existierens als seinen wesentlichen bzw. konstitutiven Zug betrachtet. Faktisches Existieren, oder das endliche In-der-Welt-Sein, ist in diesem Sinne der Ausgangspunkt der Fundamentalontologie. Dies hat offensichtlich wichtige Folgerungen für die philosophische Rehabilitation der Geburt. Zum Unterschied von der platonischen

dualistischen Lehre ist die „Gegenwirkung“ gegenüber dem Geborensein (als einem Hindernis auf dem Weg zum wahren Sein) bei Heidegger in keinem Fall mit einer metaphysischen Diskreditierung der Geburt verbunden. Es geht nicht mehr (wie man es noch bei Fichte finden kann) um eine Neutralisierung aller Implikationen der Geburt um einer jenseitigen Wahrheit willen, sondern im strikten Sinne um die Durch- und Überarbeitung dieser Implikationen um des diesseitigen Lebens, des In-der-Welt-Seins willen. Mit anderen Worten, Kontrafaktizität bedeutet bei Heidegger nicht die Abschaffung, sondern eher das *overloading* der Geburt: „Mit diesem Sichüberliefern des Erbes aber ist dann die ‚Geburt‘ im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes in die Existenz eingeholt, damit diese freilich nur die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfrei hinnehme.“⁷

Die kontrageburtliche Gerichtetheit der Anamnese-Theorie Platons ist im Postulat über die Präexistenz der unsterblichen Seele vor dem Geboren- bzw. Inkarniertsein impliziert. Im Lichte dieses Postulats ist jedes wahrhafte Erkennen ein Zurückkommen auf die *ordo aeternitatis*, das sich als eine Neutralisierung der gesamten schädlichen Folgen des Geborenseins vollzieht. Für die Geschichte der philosophischen Rehabilitierung der Geburt ist in dieser Hinsicht diejenige geistige Revolution von außerordentlicher Bedeutung, die vom Christentum durch das Umdenken des menschlichen Verhältnisses zur ewigen Wahrheit verwirklicht wurde. Der radikale Wandel bestand darin, dass dieses Verhältnis nicht mehr als die Frage der Rückkehr zur einer hinter der Geburt liegenden Ewigkeit, sondern als die Frage eines Verhältnisses zur Zukunft verstanden wurde. Die sakrale Grundlage für solche epochenverändernde Umorientierung bildete die Inkarnation Christi. Die existenziale Ontologie Heideggers wäre zweifelsohne ohne diese metaphysische Umwälzung nicht möglich. Die Daseinsanalytik nimmt das durch das Inkarnationsmysterium in Kraft gesetzte langfristige Programm der

Rehabilitierung der Geburt auf und überführt es auf eine wesentlich neue Ebene, indem sie von der onto-theologischen Idee des unendlichen Wesens Abstand nimmt und ausschließlich auf das endliche In-der-Welt-sein fokussiert.⁸

„Gebürtig existieren“ bedeutet also, dass kraft des Entwurfcharakters des Existierens vorgegebene inhaltliche Bestimmungen des Daseins, die auf sein Geborenwerden angewiesen sind, immer wieder aktualisiert werden. Gebürtigkeit ist die jeweilige aktualisierende Vergegenwärtigung der eigenen („materiellen“) Faktizität des Daseins im Kontext seines je neuen Selbstentwerfens. Mit solcher Deutung sprengt Heidegger den Rahmen der klassischen dualistischen Auffassung von einer ersten, physischen und einer zweiten, geistigen Geburt und gelangt zu der bahnbrechenden Idee einer *Wiederholung* der Geburt, wodurch die Jemeinigkeit des Daseins und seine Geschichtlichkeit miteinander verknotet werden. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass, indem Heidegger *den einen* konzeptuellen Rahmen sprengt, er die Frage nach der Geburt *in einem anderen* konzeptuellen Rahmen verfestigt, nämlich in dem bereits erwähnten quasi-normativen Schema eines Widerstreits zwischen der Dunkelheit der Herkunft und dem Licht des eigentlichen Selbstentwurfs (bzw. Selbstverstehens). Das Ideal der Eigentlichkeit oder besser der Selbst-Ständigkeit (das Heidegger, wie schon erwähnt, mit dem Begriff der *Mächtigkeit* präzisiert und in der „metaphysischen Isolierung“ bzw. Egoität des Daseins verwurzelt)⁹ impliziert die regulative Idee der Bewältigung der eigenen vorgegebenen/faktischen Bestimmtheit.

Somit erweist sich die Wiederholung der Geburt – die *Gebürtigkeit* – im eigentlichen Existieren als die Wiederholung sieghafter Extasen des Daseins, die es ermöglichen, seine vom Geborensein verursachte faktische Bestimmtheit durch die eigentliche Selbst-Ständigkeit des erhellenden Entwurfs zu bewältigen. Im Rahmen dieses Schemas, welches an das antike Motiv des Verhältnisses von Form und Materie (insbesondere an

die Aristotelische Auffassung von der Erzeugung/Entstehung des Menschen) erinnert und dem theoretischen Interesse an einer Klärung des transzendentalen Status' des Subjekts Dasein unterworfen ist, ist der Tod für die eigentliche Selbst-Ständigkeit (souveräne Unbezogenheit) verantwortlich, während die Geburt für die ohnmächtige Passivität (undurchsehbare Bezogenheit) aufkommt. Sofern die ganze Analytik des Daseins *onto-teleologisch* (nämlich mit der Orientierung auf das Ideal der Eigentlichkeit hin) angelegt ist, kann man den dialektischen Zusammenhang von Existenzialität (Entwerfen) und Faktizität (Geworfenheit) im Existieren mit dem Terminus *Un-bezogenheit* ausdrücken. Das negierende Präfix *un-*, geschrieben mit einem Bindestrich, verweist hier auf die immer wieder zu wiederholende Aufgabe einer Transzendenz, die darauf gerichtet ist, das Dasein für einen einzigen Augenblick von *jeder* (der ganzen) faktischen Bestimmtheit zu entbinden, damit es sich als faktischen Entwurf von neuem – und diesmal wirklich *von sich selbst* – entwerfen kann. Die Bedingung der Möglichkeit solcher Selbst-Konstituierung ist das Vorlaufen zum Tode.

Man kann freilich, insbesondere wenn es um die Problematik der Weltlichkeit geht, darüber streiten, inwiefern Heideggers Fundamentalontologie eine Philosophie des transzendentalen Subjekts ist. Im Rahmen solcher Fragestellung können sich interessante Spannungen und Widersprüche in der Konzeption Heideggers aufdecken lassen. Für die Zwecke dieser Abhandlung ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, dass Heidegger auf eine neue (existenziale) Art und Weise nachweist, dass die Philosophie des transzendentalen Subjekts dasjenige Paradigma ist, welches aus der Sokratisch-Platonischen Verwurzelung des wahrhaften Erkennens im Verhältnis zum vereinzelnden Tode entsteht bzw. prinzipiell von einem Todeszentrismus geprägt ist.¹⁰ Die Zugehörigkeit zu diesem Paradigma, die sich darin zeigt, dass Heidegger die eigentliche Souveränität des Subjekts auf die Souveränität des Todes zu errichten glaubt, ist dennoch insofern nicht eindeutig,

als Heidegger das Dasein als das faktische In-der-Welt-sein auslegt. Mit seiner existenzialen Konzeptualisierung der konstitutiven Bedeutung von Geburt und Tod für das Dasein entblößt Heidegger die innere Aporetik des eigentlichen Existierens, worin m. E. das besondere Verdienst seiner Analyse zu erblicken ist. Faktizität des Existierens bedeutet, dass eine Passivität, die kraft des Geborens mit unserem Dasein einhergeht, „uns auf immer die Dichtigkeit der absoluten Individuierung versagt“.¹¹ Diese Anmerkung zum Thema Geburt stammt von Merleau-Ponty und schließt mit den Worten: „Wir sind nicht Aktivität, auf unbegriffliche Weise mit Passivität verknüpft, von Willen überstiegener Automatismus, von Urteilskraft überhöhte Wahrnehmung, sondern gänzlich aktiv und gänzlich passiv [...]“.¹² Diese Feststellung scheint mit Heideggers These, „Dasein existiert gebürtig“, völlig übereinzustimmen. Heideggers Ansatz ist aber von einer Aporetik gekennzeichnet, die beunruhigend und, im gewissen Sinne, ergiebig zugleich ist, sofern sie nämlich eine Frage motiviert, die über den Rahmen seiner Konzeption hinausweist, die Frage nämlich, *wie* das eigentliche Dasein in seiner Faktizität zu denken wäre, wenn seine metaphysische Souveränität/Isoliertheit/Egoität transzendente *Illusion* ist.

Es ist diese Frage, die jetzt zum Anlass genommen werden kann, um von der besprochenen expliziten zu der zu Beginn anvisierten impliziten Linie in der Thematisierung der Geburt bei Heidegger überzugehen. Es wäre vielleicht zutreffender zu sagen „überzuspringen“, denn zwischen beiden Geburtsbegriffen besteht ein *Riss*, der, systematisch gesehen, von der analytischen Unterscheidung von Existenzialität und Faktizität in der Ontologie des Menschseins verursacht ist. Während die erste Auslegung der Geburt der Idee der Faktizität bzw. Geworfenheit untergeordnet ist und systematisch so dargestellt wird, dass Existenzialität (im Modus der Eigentlichkeit) immer wieder kontrafaktisch hinsichtlich der faktischen Vorgegebenheiten zu wirken hat, entwickelt sich die zweite philosophische Bedeutung

der Geburt bei Heidegger umgekehrt unter dem Gesichtspunkt der „reinen“ Existenzialität, und zwar unter dem des Vermögens, sich mit aller „angeborenen“ Faktizität von neuem – durch sich selbst – zu bestimmen. Implizit ist diese zweite Geburtslinie nur in dem Sinn, dass sie nie auf direkte Weise terminologisch (als Geburtsexistenzial) ausgedrückt wird, obwohl sie ganz offensichtlich das zentrale Thema der Fundamentalontologie bildet. Ja, dieses unbenannte Geburtsexistenzial wird zum zentralen Thema der Daseinsanalytik von dem Moment an, als das Dasein als ein Seiendes bestimmt wird, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,¹³ als ein Seiendes, das *zu sein hat*, womit ganz eindeutig die grundlegende *Teleologie* der existenzialen Analytik aufgezeichnet und festhalten wird – die Teleologie, deren präzise metaphorische Beschreibung *Sein zur Geburt* ist.

Man könnte also dieses Geburtsexistenzial im Rahmen der Heideggerschen Analytik konsequent deduzieren und auf diesem Weg zu folgender Bestimmung des Daseins gelangen: Sein-zum-Tode-*um-der-Geburt-willen*.¹⁴ Der Modus der Eigentlichkeit würde dann dadurch gekennzeichnet sein, dass diese *zweite* Geburt auf der Grundlage des Vorlaufens zum Tode stattfände, das dem Telos der Geburt gegenüber gleichsam als *Anlauf* fungieren müsste. Geburt als Telos des Vorlaufens würde den Kulminationspunkt bezeichnen, an dem das eigentliche Selbstenwerfen seine Verwirklichung erreichen sollte. Ungeachtet aber der Offensichtlichkeit solcher Deduktion verweigert Heidegger die explizite Benennung eines solchen Telos' als des Geburtsexistenzials. Die eigentliche faktische Selbstverwirklichung – welche als zweite Geburt bezeichnet werden könnte – bleibt im Rahmen der Daseinsanalytik als ihr intrigierender *terminus ad quem*, der zwar in ihr prinzipiell gemeint, doch in sie *nicht wirklich* integriert ist. Man muss versuchen, die Gründe dafür zu finden, warum man sich der eindeutigen Artikulation dessen enthält, was implizit sowieso gemeint ist. An diesem Verschweigen in Heideggers Konzeption lässt sich wiederum die innere Aporetik

seines Denkens erkennen – diejenige Aporetik, deren Herzstück, wie es sich oben erwies, die Frage nach der philosophischen Interpretation der Geburt bildet.

Sich der expliziten Einführung des Geburtsexistenzials (im Sinne des eigentlichen faktischen Selbstentwurfs) zu enthalten, lässt sich als ein bedeutsamer Schritt im kritischen Umdenken des neuzeitlichen Begriffs des Subjekts verstehen. Damit wird von Heidegger zugleich deutlich auf den Punkt gebracht, in welchem Maße eine Revidierung des Subjektsbegriffs auf eine Revidierung der philosophischen Bedeutung von Geburt und Tod angewiesen ist.¹⁵ Wir müssen freilich zuerst das vorschwebende, aber doch unlegitimiert gebliebene Geburtsexistenzial auf seine Implikationen hin prüfen, damit wir uns die Bedeutung von Heideggers Unentschiedenheit in dieser Hinsicht in vollem Maß vergegenwärtigen können.

Geburt, verstanden als eigentlicher faktischer Selbstentwurf, sollte, indem sie im Vorlaufen zum Tode fundiert ist, ebenso *unbezüglich* sein wie der (existenzial verstandene) Tod selber. Das eigentliche Selbstentwerfen könnte, obwohl es – wegen der faktischen Bestimmtheiten des Existierens – keine *creatio ex nihilo* sein kann, dann doch als *Selbstgebären* interpretiert werden. Dass das Telos des eigentlichen Existierens die *unbezügliche Geburt* – die Souveränität der Selbstgestaltung – ist, wird in Heideggers Behauptung der metaphysischen Isoliertheit des Daseins indirekt angedeutet. Das eigentliche Sein des Daseins, sofern es auf dem Standpunkt der metaphysischen Isoliertheit beruht, soll wirklich *auto-poetisch* sein. Es ist dieser *illusorische* Standpunkt, der einerseits die früher bezeichnete Kontrafaktizität, andererseits die Selbstständigkeit des Entwurfs ermöglicht.

Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um den Status dieser Illusion zu ergründen. Ich muss mich hier darauf beschränken festzuhalten, dass diese transzendente Illusion das Telos der zweiten Geburt im Rahmen der Daseinsanalytik stützt und begründet und dass die Erfüllung solcher „hohen Aufgabe“ ei-

gentlich die Geburt – genauer gesagt: das *Selbstgebären* – der *Monade* bedeuten sollte. Die Monade stellt dasjenige Modell des Subjekts dar, demzufolge dieses sich völlig unabhängig von Anderen, außerhalb jeglichen Bezugs auf den Anderen (auf die Andersheit des Anderen) konstituiert. Seine Selbstbestimmung übersteigert jede Intersubjektivität und findet vollständig unbezüglich statt. Das Monade-Subjekt ist also ein in sich abgekapseltes Individuum, das insofern souverän ist, als es das Prinzip seiner Konstitution in sich selbst trägt. Darum ist es kein Wunder, dass Heidegger, nachdem er in *Sein und Zeit* die existenzial-ontologische Position des zum Tode vorlaufenden Daseins als diejenige charakterisiert, die jeden Bezug zu anderem Dasein ausschließt,¹⁶ sich Leibniz zuwendet, um zu versuchen, diese „monadenartige“ Position wieder (und weiter) zu klären.¹⁷

In den an Leibniz anknüpfenden Passagen wird die ontologische Position des Daseins mit solchen Begriffen wie metaphysische Isolierung und Egoität ausbuchstabiert, die anscheinend die Monadenartigkeit des Daseins bestätigen und bekräftigen sollen. Das Dasein scheint einerseits eine mangelhafte, „gekränkte“ Monade zu sein, deren „unheilbare“ Unvollständigkeit gerade darin liegt, dass die Geworfenheit des Daseins im strikten Sinne ein *Nicht-sich-selbst-begründend-sein* bedeutet. Die Unhintergebarkeit der eigenen Geworfenheit impliziert eine nicht zu überwindende Undurchsichtigkeit und Ohnmächtigkeit im Existieren des Daseins. Demgegenüber postuliert Heidegger jedoch die Position einer metaphysischen Isolierung des Daseins als Instanz von Freiheit und Mächtigkeit. Es ist diese imaginäre Position, die die eigentliche Selbstkonstitution des Daseins bzw. *kontrafaktische* Leistung des Vorlaufens zum Tode begründet. Die grundlegende Aporetik der Heideggerschen Auslegung der Seinsweise des Daseins entsteht also dadurch, dass er den imaginären Monadenstatus ins Spiel (in den dialektischen Spielraum der Selbstkonstitution des Daseins) bringt. Die Monade – dieses Bild der vollständigen Unanhängigkeit – *gilt* und *wirkt* in dem

genannten Spielraum als regulative Idee, die Heidegger mit aller Entschiedenheit dort in den Vordergrund stellt, wo er das Vorlaufen zum Tode als denjenigen Akt auffasst, in dem das Dasein „völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen ist“,¹⁸ als einen Akt also, aufgrund dessen das Dasein imstande sein muss, sich *völlig* von sich selbst her zu bestimmen. Angesichts des geworfenen Charakters des Daseins erweist sich solche völlig unabhängige Selbstkonstitution als ein utopisches Unternehmen.

Einfach formuliert liegt die Aporetik des Daseins darin, dass für dieses eine echt souveräne Position nicht möglich ist, dass eine solche Position aber (als eine transzendente Grundlage) zugleich notwendig ist, weil ohne ihre Annahme eigentliche Existenz und damit die *Entstehung von Neuem* in der Geschichte nicht denkbar sind. Im methodologischen Sinn liegt dieser unmöglichen/notwendigen Position die Frage nach dem Ganzsein des Daseins zugrunde. Das utopisch-aporetische Telos der zweiten Geburt (des souveränen Selbst-gebärens) impliziert in dieser Hinsicht nichts anderes als die titanische Aufgabe, die eigene Totalität auf sich zu übernehmen und dann im ausschließlichen Ausgang von sich selbst *positiv* durchzusetzen. Diese positive Totalität des Daseins – seine neue geschichtliche Gestalt, empfangen sozusagen aus den eigenen Händen – besitzt aber, wie schon mehrmals betont wurde, einen merkwürdigen Status in der Daseinsanalytik: Sie liegt zwar außerhalb von deren kohärentem konzeptuellem Rahmen und gilt doch als ihr transzendentes Telos und damit als die unabdingbare Möglichkeitsbedingung ihrer Kohärenz. Die Totalität des eigenen Seins, die sich für das zum Tode vorlaufende Dasein eröffnet, ist die *negative* Totalität in demjenigen präzisen methodischen Sinn, dass sie eben durch die *gegenläufige* Bewegung¹⁹ bzw. durch die nihilierende Wirkung des Vorlaufens erworben wird und als solche im strengen Sinne noch keine verwirklichte, geschichtlich durchgesetzte Totalität ist, sondern nur die *Möglichkeit* solcher positiven Totalität andeutet. Deswegen kann man auch sagen, dass es die Erklärung

der negativen Bedingung der Möglichkeit dieser heimlich anvisierten positiven Totalität ist, worum es Heidegger in der Daseinsanalytik explizit geht.

Es wurde darauf hingewiesen, dass die explizite Postulierung solcher positiven (geschichtlich verwirklichten) auto-poetischen Totalität die Geburt der Monade bedeuten sollte. Heidegger, in dessen Konzeption dieses vorschwebende positive Telos nicht wegzudenken ist, praktiziert eine aporetische Denkweise, deren Unauflösbarkeit durch die Diskrepanz zwischen den beiden Begriffen der Geburt nachweisbar ist. Die im Vorlaufen zum Tode fundierte transzendente Illusion einer mächtigen Souveränität setzt voraus, dass das Dasein seine Uneigenständigkeit gewaltsam revidieren bzw. sich von sich selbst als eine *faktische* Totalität entwerfen kann, worin nämlich seine „zweite“ (und diesmal „eigentliche“) faktische Geburt bestehen soll. Hingegen bedeutet Heideggers explizite Aussage über die Gebürtigkeit des Existierens, dass letzteres wesentlich eine jeweilige Vergegenwärtigung vererbter faktischer Möglichkeiten voraussetzt, die sowohl auf uneigentliche als auch auf eigentliche Weise erfolgen kann. Der Nachhall der klassischen dualistischen Spaltung zwischen der ersten und der zweiten Geburt lässt sich diesbezüglich gerade dann vernehmen, wenn Heidegger auf die eigentliche Vergegenwärtigung, die er „Wiederholung“ nennt, Bezug nimmt. Die Eigentlichkeit (bzw. eigentliche Geschichtlichkeit) besteht hier eben darin, dass das Dasein das, „was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt“, *widerruft*,²⁰ um sich selbstständig als einzelne faktische Totalität durchzusetzen. Das Dasein erhebt somit den Anspruch, sein geworfenes Sein als *Ganzes* auf sich zu nehmen: ein mächtiges Vermögen zur Selbst(er)zeugung, das auf einer *illusionären Souveränitätsposition* beruht, die ihrerseits voraussetzt, dass der eigentliche Selbstentwurf bezüglich der Geworfenheit wie eine „Form“ (erhellende Gestaltgebung) bezüglich einer „Materie“ (dunklen Herkunft) wirken soll.

Dass die bezeichnete Souveränitätsposition eine Illusion sein muss, deutet sich – sei es auch indirekt – ziemlich klar bei Heidegger

an, und zwar dort, wo er z. B. die Relativität der „Helle des Seinkönnens“ des Daseins betont, oder auch dort, wo er den illusionären Charakter der durch das Vorlaufen zum Tode erworbenen Ganzheit des Daseins anerkennt und die Notwendigkeit der Erneuerung der Frage nach dem Ganz-sein im Blick auf die Geburt als das „zweite Ende“ des Daseins betont.²¹ Diese kritische Überprüfung seiner eigenen Position führt aber im Rahmen der Fundamentalontologie zu keiner Revidierung der prinzipiellen Bedingungen der Konstitution des Subjekts.

Es wurde gezeigt, dass die Kernimplikation der Daseinsanalytik – bzw. das faktische Endziel des Vorlaufens zum Tode – das unbezügliche Selbsterzeugen ist, was unausweichlich das Phantombild der Monade ins Leben ruft. In dieser Hinsicht lässt sich Heideggers Behauptung: „Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern“,²² als eine erstaunlich präzise Entlarvung des theoretischen Unvermögens, die Aporetik der Selbstkonstitution des Daseins zu bewältigen, lesen bzw. lässt erkennen, wie die Daseinsanalytik an ihrer eigenen Forderung, das Ganzsein des Daseins zu thematisieren, scheitert.²³ Das, worauf das Dasein sich je *faktisch* entschließt, ist nichts anderes als seine faktische (geschichtliche) Selbstverwirklichung, die seine bestimmte ganzheitliche Gestalt durchsetzt. Man kann dabei zwar freilich kaum bestreiten, dass es nicht die Aufgabe der existenzialen Analytik ist, sich mit jeweiligen konkreten („biographischen“) Gestaltwerdungen zu beschäftigen. Es ist aber hervorzuheben, dass die Daseinsanalytik nicht nur in dem Sinne es nicht vermag, dieses „Wozu“ zu erörtern, dass sie kein biographisches Unternehmen ist, sondern auch in dem Sinne, dass sie hier an eine Grenze stößt, wo ihre theoretischen Grundlagen in Frage gestellt werden können: Die existenziale Analyse *soll* sich davon zurückhalten, auf den Vorgang und besonders auf das „Endprodukt“ des eigentlichen faktischen Selbstentwerfens einzugehen. Sie soll sich in weiser Voraussicht deshalb davon zurückhalten, weil, sofern der faktische

Selbstentwurf das Endziel der vorlaufenden Entschlossenheit ist, man konsequenterweise (in voller Entsprechung also mit diesem „sich“ in der Wendung „entschließt sich“) die neue geschichtliche Gestalt des Daseins als das Ergebnis seines souveränen Selbstgebärens darstellen müsste, was aber voraussetzt, dass die faktische Vorbestimmtheiten des geworfenen In-der-Welt-seins (die ihrerseits Passivität und Bezüglichkeit implizieren) nur als ein (vererbtes) Material für die Anwendung der metaphysischen gestaltgebenden Mächtigkeit des Daseins zu behandeln sind.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die beiden Linien in der Interpretation der Geburt, die hier von uns behandelt wurden, ursprünglich auf zwei verschiedene Existenzialien angewiesen sind, nämlich auf Geworfenheit und Entwurf. Der „schwache“ Begriff der Gebürtigkeit, der die *formale* Vergegenwärtigung jeweiliger faktischen (Vor)Bestimmtheiten im Existieren des Daseins bedeutet, bildet somit die Grundlage der Geschichtlichkeit. Der „starke“ Begriff der Gebürtigkeit, unter dem die autonome Selbstkonstitution verstanden wird, bildet die Grundlage dafür, dass das Vererbte als „das vormalig Wirkliche“ im Existieren *nicht nur wiederkehren* kann.²⁴ Dies würde eine uneigentliche Geschichtlichkeit bedeuten, während die Wiederholung (mit diesem Terminus wird bekanntlich die eigentliche Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* bezeichnet) sich nach den Worten Heideggers „nicht vom ‚Vergangenen‘ überreden“ (Hervorhebung von mir) lässt, und zwar darum nicht, weil sie einem *entschlossenen Sichentwerfen* entspringt.²⁵

Die Spaltung zwischen den beiden Begriffen eröffnet also in Heideggers Konzeption den Spielraum, der die Ergründung der Frage nach der Möglichkeit des *Neuen* in der Geschichte ermöglicht. Das Frag-würdige der Konzeption besteht darin, dass das „entschlossene Sichentwerfen“ auf die utopische Position einer reinen Souveränität verweist, die „das Fremde im eigenen Selbst“ ausschließt und als solche eine mächtige Verfügung *über* die eigene faktische Bestimmtheit ermöglichen soll. Das Dasein,

so heißt es bei Heidegger, kann „sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen“²⁶ (Hervorhebung von mir). Es ist dieses *über*, worum es in dem dialektischen Verhältnis von Existenzialität und Faktizität – von Entwerfen und Geworfenheit – jeweils geht. Was – welche Seinsdimension – ergreift die „Über-macht“ im Existieren? Diese Frage liegt der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zugrunde. Wir haben gesehen, dass die transzendente Illusion der reinen Unabhängigkeit, die eine notwendige Prämisse der Fundamentalontologie ist, auch in der Hinsicht in Frage gestellt werden muss, dass sie das heimliche Telos des *unbezüglichen faktischen* Sichertwerfens – das der *anderen* Geburt – begründet.

Endnoten

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, S. 374.
2. Siehe ebd., S. 44.
3. Ebd., S. 192.
4. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 27)*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, S. 340. Vgl. dazu auch: Ch. Schües, *Philosophie des Geborens*, Freiburg/München: Karl Alber 2008, S. 234ff.
5. Es geht um die vierte Strophe der Rhein-Hymne, wo es heißt: „...das meiste nämlich vermag die Geburt und der Lichtstrahl, der dem Neugeborenen begegnet“.
6. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen* (Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“) (*Gesamtausgabe, Bd. 39*) Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, S. 242-243, 247-248. Siehe auch die kritische Auseinandersetzung von Klaus Held mit diesem Kommentar Heideggers: K. Held: „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: D. Papenfuss u. O. Pöggler (Hg), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, S. 31-56. Ich bedanke mich bei Prof. Klaus Held für den Hinweis auf diesen Heideggerschen Kommentar.
7. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 391.

8. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang den Gedanken von D. Bonhoeffer zu einem religionslosen Christentum zu erwähnen, ein Gedanke, der unter anderem ein radikales Umdenken des Begriffs der Inkarnation voraussetzt, und zwar in dem Sinne, dass er auf keinen jenseitigen Ursprung verweist.

9. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Gesamtausgabe, Bd. 26)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1978, S. 172; 241.

10. Vgl. dazu: E. Husserl, „Die Idee einer philosophischen Kultur“, in: ders., *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII), Den Haag 1956.

11. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter, 1966, S. 486.

12. Ebd.

13. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S.12.

14. Vgl. dazu: Held, „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, a.a.O., S. 31-56.

15. Siehe dazu: A. R. Boelderl, *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. Der Autor zeigt, inwiefern die Frage nach der Geburt zugleich diejenige nach der Konstitution des Subjekts ist.

16. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 250; 263.

17. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, a.a.O., siehe insbesondere § 10.

18. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 250.

19. Vgl. ebd., S. 311.

20. Ebd., S. 386.

21. Siehe ebd., S. 372ff.

22. Ebd., S. 383.

23. Vgl. Boelderl, *Von Geburts wegen*, a.a.O., S. 140.

24. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 386.

25. Ebd.

26. Ebd., S. 386.

VORLAUFENDE ENTSCLOSSENHEIT ODER SCHULD GEGENÜBER DER VERGANGENHEIT? ÜBERLEGUNGEN ZU HEIDEGGER UND RICŒUR

Inga Römer

Dept. of Philosophy, Bergische Universität Wuppertal
Institut für phänomenologische Forschung,
Bergische Universität Wuppertal
roemer@uni-wuppertal.de

ABSTRACT. The essay confronts Heidegger's notion of running ahead toward death in resoluteness with Ricœur's notion of indebtedness toward the past. A first section gives an interpretation of Heidegger's concepts of an existential being guilty or responsible, the call of conscience and the running ahead toward death. The second section discusses Ricœur's critique of the Heideggerian conception of running ahead toward death and sketches Ricœur's own notion of death. A third section shows how Ricœur modifies the Heideggerian notions of guilt and conscience. The essay closes with the integrative thesis that Heidegger's understanding of death highlights the irreplaceability of the individual and might, in spite of Ricœur's critique, very well find a place in Ricœur's temporal ethics.

Heidegger ist unumstritten einer der Wegbereiter der phänomenologisch inspirierten Philosophie in Frankreich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Gerade vor dem Hintergrund dieses großen Einflusses, den sein Denken ausübte, sticht es umso mehr hervor, dass eine der zentralsten Thesen seines Frühwerkes vehemente Kritik provozierte und auch heute noch provoziert. Es handelt sich um Heideggers These, dass die ursprüngliche, dreifach ekstatische Zeitlichkeit, welche ihm zufolge jeder

linearen Zeitvorstellung zugrunde liegt, phänomenal ursprünglich am Phänomen der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit zugänglich wird. In die Reihe der Kritiker dieser These, zu deren frühesten und prominentesten Vertretern Sartre und Levinas zählen,¹ gehört auch Ricœur. Obgleich Ricœur seine deutliche Kritik an Heideggers vorlaufender Entschlossenheit in verschiedenen Schriften immer wieder vorbringt, gestaltet sich das Verhältnis von Heidegger und Ricœur diesbezüglich komplizierter, wenn man berücksichtigt, dass Heidegger sein Konzept einer in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit aus einem eigentümlichen Begriff des Schuldigseins des Daseins gewinnt, welcher auf modifizierte Weise in Ricœurs Zeit- und Geschichtsdenken eine überaus entscheidende Rolle einnimmt und ihn von einer Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit sprechen lässt. Während Heidegger der Auffassung ist, dass das existenziale Schuldigsein nur dann eigentlich übernommen wird, wenn das Dasein entschlossen in den Tod vorläuft, vertritt Ricœur die Position, dass der unhintergehbaren Schuld gegenüber der Vergangenheit nur dann angemessen begegnet werden kann, wenn sich der Einzelne den unverwirklichten Möglichkeiten der Menschen der Vergangenheit zuwendet.

Das Ziel der hiesigen Ausführungen ist, die Positionen von Heidegger und Ricœur zueinander in Beziehung zu setzen, um auf dieser Basis einen Vorschlag zu entwickeln, wie die Problematik von Schuld, Gewissen und Tod sowohl mit Heidegger als auch mit Ricœur weiterverfolgt werden könnte. Die Titelfrage wird daher nicht zugunsten des einen *oder* des anderen beantwortet werden. Im Folgenden seien erstens Heideggers in *Sein und Zeit* entwickelte Begriffe eines existenzialen Schuldigseins, eines Rufes des Gewissens und der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit erörtert. Zweitens folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der ricœurschen Kritik an Heideggers Konzept der vorlaufenden Entschlossenheit, welche Ricœur im Rahmen seines Zeit- und Geschichtsdenkens seit den achtziger

Jahren bis zu seinem Tod kontinuierlich vertreten hat. In späteren Schriften entwickelt Ricœur ein eigenes Todesverständnis, welches hier ebenfalls Beachtung finden soll, da es nicht nur als Gegenmodell zu Heidegger konzipiert ist, sondern außerdem Ricœurs Gedanken einer Schuld gegenüber der Vergangenheit einzuführen vermag. Drittens sei auf Ricœurs Modifikationen von Heideggers Begriffen der Schuld und des Gewissens eingegangen. An vierter und letzter Stelle steht ein Versuch, Heidegger und Ricœur miteinander zu verknüpfen und damit in gewisser, noch zu klärender Weise das ‚oder‘ aus der Titelfrage in ein ‚und‘ zu verwandeln.

I. Tod, Gewissen und Schuld in Sein und Zeit

Zu Beginn des zweiten Abschnittes von *Sein und Zeit* stellt Heidegger sich die Frage, wie das Dasein, dessen vielfache Weisen des In-der-Welt-seins er im ersten Abschnitt bereits eingehend untersucht hat, ein *Ganzes* sein kann. Im Dasein, so das sich stellende Problem, steht ständig noch etwas aus, so dass es *unganz* ist. Wenn aber nichts mehr aussteht, weil das Dasein tot ist, dann kann auch nicht mehr von einer Ganzheit des nunmehr in seiner Existenz verschwundenen Daseins gesprochen werden. Um dieser Problematik der Ganzheit zu begegnen, hält Heidegger bekanntlich an der Relevanz des Todes fest, interpretiert ihn jedoch auf eine ganz und gar eigentümliche Weise, indem er ihn in das Sein des Daseins selbst integriert. Der Tod verkehrt sich so von der Vernichtung des Daseins in das äußerste Noch-nicht, zu welchem das Dasein sich verhält. Der Tod, so Heideggers bekannte Definition, ist die „*eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*“ und bestimmt als solche immer schon sein Sein.² Wenn das Dasein den Tod auf diese Weise versteht, das heißt, wenn es versteht, dass es in seinem eigenen Tod unvertretbar ist, in seinem Seinkönnen in letzter Instanz vollkommen auf es selbst

zurückgeworfen ist, wenn es nicht leugnet, dass der Tod gewiss kommt, sein Zeitpunkt aber unbestimmt bleibt und es seine Möglichkeiten aus der äußersten Möglichkeit des Todes versteht, dann eröffnet sich ihm über dieses Vorlaufen in den Tod die Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode. Im ersten Kapitel des zweiten Abschnittes von *Sein und Zeit* bleibt dies jedoch zunächst eine bloße ontologische Möglichkeit. Wenn das Dasein, wie Heidegger sagt, zunächst und zumeist im Man aufgeht, das heißt in dem, was man so sagt und tut, wozu auch der typische Satz gehört, dass „man zwar stirbt, aber vorläufig noch nicht“, dann ist noch nicht einzusehen, wie ein Entkommen aus dieser verfallenen Lage auch faktisch möglich sein soll.

Der rettende Ruf kommt Heidegger zufolge vom Gewissen, welches als Bezeugung des eigensten Seinkönnens des Daseins fungiere. Im Ruf des Gewissens, der in seinem Schweigen keinerlei Auskunft gibt, kein moralisches Gesetz zu Gehör bringt und sogar nichts mit schlechtem oder gutem Gewissen gemein hat, ruft das faktische Selbst das Man-Selbst auf das eigentliche Selbst und auf sein eigenstes Seinkönnen zurück. Dabei kommt der Ruf nicht von einem Anderen und auch nicht von einem Gott her, sondern er kommt aus dem Dasein selbst und gleichwohl in seinem Überraschungscharakter über das Dasein – er „kommt *aus* mir und doch *über* mich“. ³ Nun muss ich auf den Ruf, der von mir aus an mich ergeht, irgendwie antworten. Ich kann nicht nicht auf ihn antworten. Entweder ich überhöre ihn und folge erneut dem Gerede des Man, oder ich übernehme ihn hörend in einem Gewissen-haben-wollen. Was aber hat es mit diesem hörenden Gewissen-haben-wollen auf sich, das Heidegger auch als Anrufverstehen bezeichnet?

Gewissen-haben-wollen bedeutet nach Heidegger zu verstehen, dass ich schuldig bin, und zwar weder im Sinne eines theologisch verstandenen *status corruptionis* noch im Sinne einer faktischen Verschuldung noch auch verstanden als jemandem etwas

schuldig sein. Wie bereits den Tod und das Gewissen, so versteht Heidegger auch das Schuldigsein auf eine formale Weise, die sich deutlich von unserem herkömmlichen Schuldverständnis unterscheidet. Existenziales, das heißt unhintergebares Schuldigsein, welches als formale Möglichkeitsbedingung der Moralität und jeder faktischen Verschuldung fungiert, bedeutet laut Heidegger „[d]as (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit“.⁴ ‚Grundsein einer Nichtigkeit‘ meint, dass das Dasein stets unzählige Möglichkeiten hat, sich zu verhalten, notwendig jedoch nur eine tatsächlich wählen kann und somit jeweils unzählige andere notwendig nicht wählt. ‚Nichtiger Grund‘ zu sein bedeutet, dass das Dasein zwar auf die erwähnte Weise Grund von Nichtigkeiten ist, jedoch seines eigenen geworfenen Grundes, aus dem heraus es sich für die eine und nicht für die andere Möglichkeit entscheidet, nie mächtig werden kann. Die Freiheit des Daseins kann sich daher nicht auf die Geworfenheit des Grundes überhaupt, derer es nie habhaft werden kann, beziehen, sondern lediglich auf die, allerdings aus dem Potential dieser nicht selbst gewählten Geworfenheit des Grundes heraus erfolgenden Wahl der einen und auf das „Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen“ Möglichkeiten.⁵ Dieses Schuldigsein ist existenzial und damit unhintergebar. Im Anrufverstehen des Gewissenhaben-wollens jedoch wird es vom Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen übernommen, so dass das Dasein selbst und nicht das Man das nichtige Grundsein einer Nichtigkeit des Schuldigseins übernimmt und zu einer existenziellen Verwirklichung bringt.

Die *Erschlossenheit* des Daseins wird in jenem Sichertwerden auf das eigenste Schuldigsein zur *Entschlossenheit*, in der die eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen ist. Diese über den Weg der Bezeugung des Gewissens erreichte Entschlossenheit erreicht ihre volle Entfaltung allerdings erst dann, wenn sie mit dem Vorlaufen in den Tod zusammengebracht wird, welches zunächst lediglich die noch unbezeugte ontologische Möglichkeit eines Ganzseinkönnens vorzeichnete. Die sich auf das eigenste

Schuldigsein hin entwerfende Entschlossenheit, so Heidegger, erreicht erst dann ihre ganze Tragweite, wenn sich das Dasein als ein nicht nur zeitweiliges, sondern ständiges Schuldigsein, das heißt als Schuldigsein bis zu seinem Ende versteht. Das aber wiederum bedeutet, dass es in den Tod vorlaufen muss und die voll entfaltete Entschlossenheit zu einer vorlaufenden Entschlossenheit wird, die dem Dasein erlaubt, als ein ganzes Selbstsein nicht an das Man und das alltägliche Besorgen zerstreut zu existieren. Nur die in den Tod vorlaufende Entschlossenheit ermöglicht es Heidegger zufolge dem Dasein, seinen eigenen Sinn und den Sinn der Welt unverdeckt aus seiner tatsächlichen, nämlich endlichen und unübertragbar singulären Existenzverfassung heraus zu verstehen. Allein die Entschlossenheit im Lichte des Vorlaufens in den Tod ermöglicht es ihm zu verstehen, dass es selbst in seiner durch den jemeinigen Tod gesicherten absoluten Unbezüglichkeit als einzelnes beansprucht ist, ständig schuldig ist, diese existenziale Schuld auf die eine oder andere Weise existenziell übernehmen muss und ihm in letzter Instanz angesichts des Todes niemand seine Wahl abnehmen kann.

II. Der Todesbegriff bei Ricœur

Ricœur ist der Auffassung, dass Heidegger mit der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit Existenziales und Existenzielles vermengt. Heidegger habe eine „persönliche Konzeption“ von Eigentlichkeit,⁶ die lediglich eine existenzielle Möglichkeit unter vielen sei, und daher keineswegs als Bezeugung des ursprünglich Existenzialen gelten könne. Ricœur spitzt seine Kritik in der rhetorischen Frage zu „Die Entschlossenheit angesichts des Todes, wird sie nicht innerhalb einer *ethischen* Konfiguration, die deutlich von einem gewissen Stoizismus gezeichnet ist, zum letzten Beweis der Eigentlichkeit?“⁷ Hätte Ricœur mit dieser Einschätzung Recht, dann würde bei Heidegger ein an die Person Martin Heidegger gebundenes persönliches Konzept von

Eigentlichkeit als Garant des Existenzialen fungieren. In diesem Fall ließe sich zu Recht sagen, dass ein so gewonnenes Existenzial nicht als eine unhintergehbare Seinsweise des Daseins geltend gemacht werden kann. Es wäre kein Existenzial, das rechtmäßig beanspruchen könnte, im Dasein eine Grundstruktur hervorzukehren, die dem Kategorialen in Hinblick auf das nichtdaseinsmäßige Seiende entspricht. Ist aber tatsächlich ein ethischer Stoizismus der verborgene Grund von Heideggers Konzept der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit?

Meines Erachtens wird Ricœurs Interpretation der Zielrichtung der heideggerschen Analysen nicht hinreichend gerecht. Es geht Heidegger keinesfalls darum, in stoisch tapferer Haltung der Gewissheit des Todes standzuhalten und trotz dieser Bedrohung dem eigenen Leben unerschüttert zu begegnen. Vielmehr besteht die Eigentlichkeit der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit darin, den schlichten Umstand der eigenen Endlichkeit in der Ausrichtung des eigenen Lebens, terminologisch gesprochen in der existenziellen Weise der Zeitigung, zu berücksichtigen und so die jemeinige Singularität und damit Unvertretbarkeit nicht zu verkennen. Heidegger betont ausdrücklich, dass es sich nicht um einen „Ausweg“ handelt, „erfunden, um den Tod zu ‚überwinden‘“, dass es genauso wenig um eine „weltflüchtige Abgeschiedenheit“ wie um eine „ihre Möglichkeiten überfliegende[] ‚idealistische[]‘ Zumutung“ geht.⁸ Vielmehr sei das Ziel, „jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen“, „illusionslos in die Entschlossenheit des ‚Handelns‘“ zu bringen und das „nüchterne[] Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins“ zu fördern.⁹ Eine Sorglosigkeit gegenüber dem Tod ist dabei – anders als Ricœur meint – keinesfalls ausgeschlossen. Heidegger spricht sogar von der „gerüstete[n] Freude“ an der Übernahme des eigenen Seinkönnens, in der „das Dasein frei [wird] von den ‚Zufälligkeiten‘ des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft“.¹⁰ Eine Freude am Leben und eine

Sorglosigkeit gegenüber dem Tod sind in dem formalen Rahmen von Heideggers Gedankengang genauso möglich wie ein stoisches Aushalten der Todesdrohung. Während es für Heidegger entscheidend ist, dass sich das Dasein in der in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit als unvertretbar einzelnes angesichts der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und unbestimmten Möglichkeit des Todes zu der Übernahme seiner ständigen Schuld aufgefordert versteht, sieht Ricœur darin – meines Erachtens zu Unrecht – lediglich ein Plädoyer für einen ethischen Stoizismus, der der Todesdrohung tapfer stand hält.

Weil Ricœur Heideggers in den Tod vorlaufende Entschlossenheit aber auf diese Weise interpretiert, kann er gegen sie eine Verteidigung der gegen den Tod gewendeten Freude am Leben anführen, welche in dem Titel seiner postum veröffentlichten Schrift *Vivant jusqu'à la mort* nochmals eine eindringliche Bekräftigung erfährt.¹¹ In seinem letzten Fragment, das er zu Ostern im Jahre 2005 und damit wenige Wochen vor seinem eigenen Tod schrieb, sieht Ricœur noch einmal auf eine für ihn paradigmatische Weise in Ostern einen *Widerstand* des Lebens gegen den Tod. Der Tod, das ist in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* systematisch erarbeitet,¹² tritt für ihn stets als der *Widersacher* des Lebens auf, mit dessen verschiedenen Erfahrungsweisen es sich über eine *voie longue*, einen langen Umweg, auseinanderzusetzen gilt, um ihn in das Verstehen und Selbstverstehen zu integrieren. Der eigene Tod, so Ricœur, würde uns als das unserem Begehren entgegenstehende Schicksal des eigenen Leibkörpers – ein von Heidegger vernachlässigtes Thema – über den Weg der Äußerlichkeit und Faktizität begegnen. Um von einem anonymen, allgemein auf den Leibkörper bezogenen ‚man muss sterben‘ eine Verinnerlichung jenes Todes des Leibkörpers zu erreichen, sei nicht zu einem Seinkönnen, sondern zu einem Hinnehmen, sterben zu müssen, zu gelangen. In den Erfahrungen des Verlustes und der Trauer um eine verstorbene nahe stehende Person erkennt Ricœur eine Amputation des Selbst, die

über eine nach dem Modell der Psychoanalyse verstandene Trauerarbeit sowohl zu einer Versöhnung mit dem Verlust dieses Nahestehenden als auch bereits zu einer vorweggenommenen Versöhnung mit dem bevorstehenden Verlust des eigenen Lebens führen kann. Aber selbst in dieser Hinnahme bleibe eine unüberwindliche Diskrepanz zwischen Lebenwollen und Sterbenmüssen.

Dieser Widerstreit führt Ricœur dazu, in Anlehnung an Levinas den Mordcharakter eines jeden, immer als Unterbrechung des Lebens auftauchenden Todes hervorzuheben. Dieser zeige sich auf die deutlichste Weise im Tod der fernen Anderen, d. h. im Tod in der Geschichte. Eben jener Charakter des Mordes ist Ricœur in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Anlass zu der Frage nach einer gerechten Begegnung dieser Erfahrung der Gewaltsamkeit des Todes in der Geschichte, die eine Trauerarbeit und eine Versöhnung mit dem Verlust so überaus schwierig zu machen scheint. Wie sollen wir uns zur Vergangenheit verhalten und, so ließe sich zugespitzt fragen, in welcher Weise verhält sie sich immer schon zu uns, wenn es in ihr Tote gibt, deren Tod zumindest in einem weiteren Sinne Mord war?

III. Schuld und Gewissen bei Ricœur

An dieser Schwelle, an der sich in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricœurs Überlegungen zum Tod und zur Vergangenheit kreuzen, sei nun zu seinem Verständnis von Schuld und Gewissen übergegangen. Dazu ist etwas weiter auszuholen, um den Stellenwert dieser Analysen in Ricœurs Werk zu markieren. Bereits der frühe Ricœur hat bekanntlich eine Phänomenologie der Schuld verfasst, deren erster Teil aus einer an Husserl orientierten eidetischen Analyse der Fehlbarkeit des Menschen besteht. Diese sieht er jedoch bei der konkreten Erfahrung der Schuldhaftigkeit an ihre Grenzen geraten, so dass Ricœur im zweiten Teil seiner Phänomenologie der Schuld eine Symbolik des Bösen

entwirft.¹³ Das Böse, so meint er dort, sei nie direkt, sondern immer nur indirekt vermittelt des direkten Sinnes der Symbole des Bösen sagbar. Der späte Ricoeur konzentriert sich zwar nicht mehr in erster Linie auf jene in der Endlichkeit des Willens verortete Fehlbarkeit oder auf das sich grundsätzlich einer direkten Beschreibung entziehende Böse. Die frühe Frage nach der Schuld als *culpabilité* verfeinert sich im Rahmen seiner späten Analysen zu Zeit- und Geschichtsdenken zu der Frage nach einer prinzipiellen, unteilbaren Schuld als *dette* und einer faktischen Schuld als *faute* oder *culpabilité*.¹⁴ In dieser Verschiebung bleibt jedoch in der Schuld als *dette* jenes in unserer Geworfenheit gründende Entzugsmoment erhalten, welches bereits in der von Heidegger mit dem Ausdruck ‚nichtiger Grund‘ bezeichneten Unbeherrschbarkeit des eigenen Grundes eine Rolle spielte und in der Schuld als *faute* findet sich die direkte Unsagbarkeit des Bösen und der faktischen Schuldenerfahrung wieder. Jener vom späten Ricoeur vertretenen unhintergehbaren Schuld als *dette* und ihrer Beziehung zu Heideggers existenzialem Schuldbegriff sei im Folgenden zunächst nachgegangen.¹⁵

Ricoeur hält es für sinnvoll, „über einen moralisch neutralen Begriff von Schuld (*dette*) zu verfügen, der nicht mehr sagt als der Begriff eines übertragenen und zu übernehmenden Erbes“.¹⁶ Dem Schuldbegriff sei „wieder de[r] weite[] Umfang [zu] geben, den verwandte Begriffe wie Erbe, Vorhabe, ‚leitende Vor-sicht‘ bewahren helfen“.¹⁷ Dieser Ansatz entspricht insofern Heideggers formalem Schuldbegriff, als es auch Ricoeur darum geht, dass wir dem Erbe, in das wir geworfen sind, ohne es gewählt zu haben, auf die eine oder andere Weise zu begegnen haben, aus ihm heraus auf die eine oder andere Weise eine Wahl für zukünftiges Verhalten treffen müssen. Ricoeur nimmt jedoch einige Gewichtungen vor, die seinen Schuldbegriff von demjenigen Heideggers deutlich unterscheiden. An die Stelle von Heideggers Priorisierung der Gewesenheit, mit der Heidegger den Umstand bezeichnet, dass wir unsere Vergangenheit in gewisser Weise

sind, setzt er eine Gleichberechtigung von Gewesenheit und abgelaufener Vergangenheit. Dies ist keineswegs eine bloß marginale Verschiebung, da Ricœur damit Heideggers ontologische Hierarchisierung der Zeitigungsweisen untergräbt, der zufolge der Gewesenheit eine höhere ontologische Dignität zukommt als dem bloßen Nicht-mehr der abgelaufenen Vergangenheit. Wir seien, so Ricœur, zwar im Sinne der heideggerschen Gewesenheit immer schon in unserem Sein von der Vergangenheit bestimmt. Wir könnten uns auf diese Gewesenheit, welche Ricœur zufolge immer schon eine durch das Nicht-mehr begründete Abstandserfahrung impliziert, jedoch nur im Rahmen einer unvermeidlichen epistemischen Unsicherheit beziehen. In einigen in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* unternommenen Analysen zu der Art und Weise, wie sich Gedächtnis und Geschichte auf Vergangenes beziehen, kommt Ricœur zu dem Ergebnis, dass eine Repräsentation des Vergangenen prinzipiell unmöglich ist. Es kann, so lautet eine Selbstkorrektur in Hinblick auf *Temps et récit*, noch nicht einmal ein Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen den Spuren der Vergangenheit und der Vergangenheit selbst behauptet werden. Trotzdem haben alle mit einem Wahrheitsanspruch auftretenden Zeugnisse, von deren Struktur her Ricœur nun jede Art von Spur der Vergangenheit denkt, Vergangenes zu ihrem referenziellen Gegenüber. Dies lässt ihn von einer Wahrheit-Treue sprechen. Diese mit einer unhintergehbaren epistemischen Unsicherheit behaftete Wahrheit-Treue kann nie eine letzte Garantie gegen Irrtümer bieten und bleibt im Falle eines Widerstreites zwischen Zeugnissen in einer unentscheidbaren Unauflösbarkeit.

An diesem Punkt kommt die Funktion der Schuld zum Tragen: „Die Verbindung der Schuld mit dem Seinkönnen, das sich der Zukunft zuwendet, befreit die Spur von ihrer erkenntnistheoretischen Unentscheidbarkeit“.¹⁸ Der Streit zwischen Zeugnissen in Gedächtnis und Geschichte kann nicht epistemisch, sondern nur in einer handelnden Übernahme der ontologischen

Schuld als *dette* entschieden werden. Diese Schuld betrifft, abermals anders als bei Heidegger, nicht das bloße nicht anders Können als die Geworfenheit des Grundes übernehmen müssen, sondern sie betrifft die Menschen der Vergangenheit, die Toten, die als einstige Lebende einmal eine Zukunft hatten, deren Möglichkeiten sie jedoch nicht verwirklichen konnten. Die Last, von der Ricœur in Hinblick auf die Schuld als Erbe spricht, lastet auf den Lebenden, weil diese Toten mit ihrer vergangenen Zukunft nicht ruhen und die Lebenden über deren seinsmäßige Gewesenheit beeinflussen. Das heißt, sie gehen in die Gewesenheit der Lebenden nicht als neutraler Fundus an Möglichkeiten der Wiederholung ein, sondern als Heimsuchung. Mit dieser These einer Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit geht Ricœur über den bloß formalen Charakter der Schuld bei Heidegger hinaus und nähert sich Levinas an. Für Levinas ist das Antlitz Heimsuchung und Verweis auf eine unvordenkliche Vergangenheit, die keine Erinnerung zu erreichen vermag und dennoch permanent zur Begegnung aufruft. Ricœur geht es in seiner Schuldanalyse um die Toten, die sich zwar einerseits als in *meiner* Zeit vergangene und gewesene erweisen, gleichzeitig aber in ihrem Entzug eine Verbindung zu jener von Levinas gemeinten unvordenklichen Vergangenheit anzeigen. Wie vom levinaschen Antlitz, so geht auch von den Toten eine Forderung aus, der begegnet werden muss. Es ist zu beachten, dass es sich hier immer noch um die Schuld im Sinne der *dette* handelt, also um die unhintergehbare Schuld, die noch keinerlei Verfehlung impliziert, obgleich sie sich als Schuld gegenüber den Lebenden von einst durch jenes levinassche Moment einer Aufforderung vom Anderen her, bereits deutlich von Heideggers formal-existenzialer Schuld unterscheidet.

Die von der Gewesenheit ausgehende Forderung an die Lebenden differenziert sich bei Ricœur in psychopathologische und ethisch-politische Momente. Zum einen sei die Erbschuld mit der Heimsuchung durch die Toten von einer Tendenz zur

pathologischen Besessenheit von einer Vergangenheit, die nicht vergehen will, durchzogen. Dies gilt besonders dann, wenn sich die Schuld als *dette* mit einer Schuld als *faute*, als Verfehlung verknüpft. Die Toten dominieren dann in einer eigentümlichen Anwesenheit die Gewesenheit der Lebenden und beschränken deren Handlungsvermögen, ohne dass die Lebenden dazu in der Lage wären, die Toten in einer Distanznahme als Lebende einer abgelaufenen Zeit und damit als nicht mehr Seiende in einem Abstand zu betrachten. Das therapeutische Mittel für diese Situation ist Ricœur zufolge eine in Anlehnung an Freud gedachte und auf gesellschaftliche und historische Zusammenhänge zu übertragende Erinnerungs- und Trauerarbeit, durch die das in die Gewesenheit Eingegangene als ausdrücklich Vergangenes erarbeitet wird.¹⁹ So ist es möglich, einen aus jener Heimsuchung sich aufdrängenden Wiederholungszwang zu verhindern. Die von Ricœur hervorgehobene Gefahr ist also nicht, wie Heidegger meint, dass die abgelaufene Zeit über den vulgären Zeitbegriff als ‚bloß vergangen‘ betrachtet und so ihre Relevanz für unser lebendiges, dreifach ekstatisches Sein verkannt wird. Vielmehr droht gerade dann, wenn ein solcher Abstand zwischen Gegenwart und Vergangenheit nicht eigens erarbeitet wird, eine pathologische Heimsuchung der Lebenden durch die Toten. In dieser pathologischen Heimsuchung lässt ein Wiederholungszwang die in ihrem Handlungsvermögen paralysierten Lebenden jene in der Vergangenheit zustande gekommene *faute* erneut ausagieren und damit die Schuld als *faute* einerseits fortsetzen und andererseits erneuern und verstärken.

Zum anderen erkennt Ricœur in der Erbschuld ein ethisch-politisches Moment. Die Schuld gegenüber den Toten der Vergangenheit, so wurde oben im Zusammenhang mit Ricœurs Todesbegriff bereits angedeutet, besteht in einem Aufruf dazu, diesen Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dies gilt besonders für die Toten, die als Opfer starben, an denen also eine Schuld im Sinne der *faute* verübt wurde, und denen es auf

abrupte Weise versagt war, ihre Zukunft, ihre heute vergangene Zukunft zu leben. Wie aber kann ihnen Gerechtigkeit gegeben werden? Ricœur zufolge gilt es, ihre unverwirklichten Möglichkeiten wiederzubeleben und in den eigenen Entwurfshorizont aufzunehmen. Dabei kann die Fiktionserzählung, wie Ricœur in *Temps et récit. Tome III* ausführt, eine ausgezeichnete Rolle übernehmen, wenn sie dabei hilft, „die in der wirklichen Vergangenheit unterdrückten Möglichkeiten aufzudecken“. ²⁰ Auf diese Weise der Möglichkeitserforschung, so Ricœur, lässt sich eine von Raymond Aron so bezeichnete retrospektive Fatalitätsillusion vermeiden und Kontingenz in die Geschichte einführen: Die Toten erscheinen dann nicht mehr als diejenigen, die so sterben mussten, wie sie gestorben sind, sondern sie werden zu Menschen, die Möglichkeiten hatten, derer sie jedoch durch einen gewaltsamen Tod beraubt wurden.

Neben dem psychopathologischen und dem ethisch-politischen Moment der Schuld scheint in Ricœurs Schuldbegriff überdies ein Aspekt eine Rolle zu spielen, der sich als sokratisch oder spinozistisch bezeichnen ließe. Von der Schuld, die lastet und verpflichtet, geht auch ein Anstoß aus, die Voraussetzungen und den Grund des eigenen Lebens so weit wie möglich in die Reflexion einzuholen und über sich und seine Position in der Welt, so ließe sich unter Verweis auf Spinoza formulieren, möglichst klare Ideen zu haben. Die Ahnen aber sind die, die unsere Gewesenheit ausmachen. Sie sind die, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind. Auf exemplarische Weise zeigt sich dies für Ricœur in der „sowohl leibliche[n] als auch institutionelle[n] Färbung“ der Schuld: ²¹ Wir sind sowohl leiblich als auch über die Institutionen, die unser Zusammenleben regulieren, auf eine Weise durch unsere Vorfahren bestimmt, die sich zwar nie vollständig in eine Repräsentation einholen lässt, uns aber dennoch wesentlich ausmacht. Ein erweitertes Selbstverständnis erfordert daher ganz wesentlich auch die Erforschung der Welt unserer Vorfahren und ihrer Möglichkeiten.

Wie aber kann dieser Forderung, in der sich die Schuld gegenüber der Vergangenheit zeigt, begegnet werden? Ricœurs Antwort ist die Schrift, mit de Certeau verstanden als eine Grabstätte, in der der Akt der Bestattung durch Lektüre und Neuschreiben stets lebendig bleibt und so die Schrift der Geschichte davor bewahrt zu einem toten Friedhof zu werden.²² Das Handeln und Leiden der Toten und die darin implizierten nicht geliebten Möglichkeiten sind schreibend aufzudecken, um sowohl die Lebenden von der Heimsuchung durch die Toten zu befreien und ihnen ein vertieftes Selbstverständnis zu ermöglichen als auch den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Geschichte erarbeitet so jene Distanz, die nötig ist, damit die Vergangenheit, die nicht vergehen will, zu einer Vergangenheit wird, die nicht mehr ist. Der schriftliche Bestattungsakt bewahrt die vergangene Zukunft der Toten vor dem Vergessen, erweitert unsere Selbstreflexion und verhindert gleichzeitig eine pathologische Heimsuchung der Gegenwart sowie deren Tendenz zum Wiederholungszwang. In diesem Sinne kann Ricœur mit Rancière sagen, dass die Sprache der „besänftigte Tod“ sei.²³

Bis zu diesem Punkt stand in der Erörterung von Ricœurs Schuldbegriff die Gewesenheit und Vergangenheit und damit das analoge Konzept zu Heideggers nichtigem Grund im Vordergrund. Das ricœursche Gegenstück zu dem heideggerschen Grundsein einer Nichtigkeit, als dem Zukunftsmoment der Schuld, in dessen Übernahme stets etwas und damit unzähliges andere nicht gewählt wird, klang zwar bereits in verschiedenen Hinweisen zur Begegnung der von der Vergangenheit ausgehenden Schuld an. Dem psychopathologischen Schuldmoment ist durch Erinnerungs- und Trauerarbeit, dem ethisch-politischen Schuldmoment ist durch eine Wiederbelebung der Möglichkeiten der Menschen der Vergangenheit zu begegnen, beide sind mit einer Reflexion auf den eigenen Grund verknüpft und die als lebendiger Akt der Bestattung verstandene Schrift gibt diesen drei Momenten der Antwort auf die Schuld einen Ort. Gibt es

aber bei Ricœur einerseits eine Instanz, die, wie Heideggers Gewissen, zum eigentlichen Schuldigsein aufruft, und gibt es andererseits ein Kriterium wie Heideggers Vorlaufen in den Tod, welches den übergreifenden Entwurfshorizont einer angemessenen Übernahme des Schuldigseins vorzeichnet?

Ricœurs ausführlichste Beschäftigung mit dem Phänomen des Gewissens findet sich in der zehnten Abhandlung von *Soi-même comme un autre*.²⁴ Der dem Gewissen gewidmete Abschnitt ist in wesentlichen Zügen eine Auseinandersetzung mit Heidegger. Ricœurs Hauptvorwurf ist, dass Heidegger über die De-moralisierung des Gewissens in einen moralischen Situationismus ver falle, welcher aus der Urszene des Gewissens, in der das Dasein sich zu sich selbst aufruft, jedes Moment der Andersheit ausschließe. Diesem bei Heidegger identifizierten Mangel, sucht Ricœur mit einem alternativen Verständnis des Gewissensrufes zu begegnen. Zum einen habe der Ruf des Gewissens einen Charakter der Aufforderung, dem bereits ein Moment der Andersheit eigne. Allerdings müsse es vom Philosophen im Unklaren gelassen werden, welcher Art diese Andersheit ist, ob sie von der generativen und in der Schuld gegenüber der Vergangenheit zum Ausdruck kommenden Andersheit der Eltern und Ahnen herrührt, ob sie die Andersheit des levinasschen Anderen darstellt, ob sie ein lebendiger oder abwesender Gott oder ob sie gar eine Leerstelle sei. Den Aufforderungscharakter dieser Andersheit des Gewissensrufes versteht Ricœur im Sinne eines Aufgefördertseins als Passivitätsstruktur der sich bezeugenden Selbstheit. Zum anderen ist Ricœur gegen Heidegger der Auffassung, dass das Gewissen nicht schweigt, sondern zu einer Existenz nach Ricœurs dreischrittiger Ethik aufruft. Diese beginnt nicht mit der bei Heidegger an erster Stelle stehenden Bezeugung, sondern endet mit ihr, beziehungsweise mit einer moralischen Überzeugung. An die Stelle eines unmittelbaren Rückrufes aus dem Man zu einem eigentlichen Selbstseinkönnen setzt Ricœur die Aufforderung dazu, dem Optativ des Gut-lebens zu folgen,

diesen durch ein deontisches Moment zu ergänzen, welches das gute Leben mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen regelt, und schließlich die aufgrund der Tragik der Handlung stets möglichen Entscheidungskonflikte in der Überzeugung des moralischen Situationsurteils auf sich zu nehmen. Die Bezeugung durch das Gewissen steht so, anders als bei Heidegger, nicht in unmittelbarer Beziehung mit einer angemessenen Übernahme der Schuld, sondern sie hat den Umweg über die Andersheit und jene dreischrittige Ethik zu gehen, um erst am Ende auf die individuelle Entscheidung angesichts der Aufforderung zu rekurrieren. Der von der Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit ausgehende Aufforderungscharakter ist dabei nur *ein* Aspekt der Aufforderung durch die Andersheit des Gewissens. Er vermischt sich jedoch auf ununterscheidbare Weise mit der Aufforderung durch einen levinasschen Anderen, Gott oder eine Leerstelle, wenn im Ruf des Gewissens zur Existenz nach der dreischrittigen Ethik aufgerufen wird. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli* kommt Ricœur erneut auf Heideggers Gewissensanalyse zu sprechen und hebt nun den *zeitlichen* Charakter des Gewissens hervor. Die Bezeugung des Gewissens betreffe sowohl das auf Vergangenes gerichtete Zeugnis als auch das zukünftige Seinkönnen als auch die Gegenwart des ‚Ich kann‘ in ihren sämtlichen Modalitäten des Handelns und Leidens. Der Aufforderungscharakter des Gewissens, welcher von einer nicht identifizierbaren Andersheit an das Selbst ergeht, ruft nun neben der dreischrittigen Ethik auch zu einem Umweg über die drei Ekstasen der Zeitlichkeit auf, bevor er eine stets vorläufig bleibende Bezeugung und Überzeugung erlaubt.

Es bleibt die Frage nach dem Entwurfshorizont, an dem sich bei Ricœur das zukunftsorientierte Seinkönnen ausrichtet. Woraufhin, um noch einmal mit Heidegger zu sprechen, ist das Grundsein einer Nichtigkeit zu übernehmen, wenn das Vorlaufen in den Tod als Kriterium ausfällt? Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst auf den bereits im Zusammenhang der

psychopathologischen und ethisch-politischen Momente der Schuld angesprochenen Bezug von Schuld als *faute* oder *culpabilité* und Schuld als *dette* einzugehen. Die Erfahrung einer Schuld als *faute*, so Ricœurs Auffassung, bleibe im Unterschied zu einer strukturellen *dette* eine kontingente, empirisch aber immer schon bestehende Tatsache. Bereits der frühe Ricœur hatte die Unmöglichkeit einer eidetischen Analyse der Schuld als *faute* behauptet und dennoch ihr Vorhandensein in der Welt konstatiert. Sobald Menschen handeln, entstehen auch Verfehlungen, so dass sich die Schuld als *dette* und die Schuld als *faute* faktisch immer schon miteinander verflechten. Diese Verflechtung kann zum Wiederholungszwang führen. Angesichts dieser verhängnisvollen faktischen Schuld als *faute* bestimmt Ricœur den letzten Entwurfshorizont dessen, was man mit Heidegger als Grundsein einer Nichtigkeit bezeichnen kann, als eine Vergebung, die in ein beruhigtes, sorgenfreies Gedächtnis mündet. Diesen eschatologischen Horizont entwickelt er im Epilog zu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* unter dem Namen der „schwierigen Vergebung“.²⁵ Der am Grunde der dreischrittigen Ethik liegende Optativ des Gut-Lebens, der einen Entwurfshorizont bereits vorzeichnet, kulminiert in diesem Spätwerk in einem Wunsch nach Vergebung und einem glücklichen, versöhnten Gedächtnis. Ist aber eine Vergebung, auf die dieser Wunsch sich richtet, überhaupt denkbar? Auf der Suche nach ihr sei zunächst eine Arbeit der Unterscheidung der beiden Schuldarten, eine „subtile Arbeit des Bindens und Entbindens [...] im Herzen der Schuld selbst zu verrichten: einerseits die Entbindung von der Verfehlung, andererseits die nie auflösbare Bindung eines Schuldners. Schuld(en) ohne Schuld (*la dette sans la faute*).“²⁶ Die Bindung der Schuld als *dette* bleibt immer erhalten, die Schuld als *faute* aber kann vergeben werden durch eine Entbindung des Handelnden von seiner Handlung. In dieser nicht institutionalisierbaren Vergebung wird dem Täter ein Kredit, ein Vertrauen entgegengebracht, zu besseren Taten, d. h. zu besseren Aktualisierungen seines Handlungsvermögens fähig zu sein. Die Erfüllung des

Optativs der Vergebung und Versöhnung bleibt jedoch stets aufgeschoben und immer wieder neu herausgefordert durch die Verstrickung von *dette* und *faute*. Auf diese Weise geht Ricœurs gegen Heideggers „geschlossene[] Phänomenologie des Seins zum Tode“ gewendete „offene[] Phänomenologie der Zukünftigkeit“ mit dem im Modus des Optativs formulierten Entwurfshorizont über den jemeinigen Tod hinaus,²⁷ ohne jedoch mit dem Konzept der Vergebung die Lebenden und die Toten sowie ihr Leid und ihre Verfehlungen in einer totalisierenden, die Schuld aufrechnenden und tilgenden Geschichtsphilosophie aufzuheben: „Es handelt sich nicht darum, auf der Ebene einer berechenbaren Bilanz ein Sollsaldo zu löschen. Es handelt sich darum, Knoten zu entwirren.“²⁸

Wenn aber Ricœur für diesen den jemeinigen Tod überschreitenden Entwurfshorizont eintritt, wenn er eine Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit behauptet und wenn er den Ruf des Gewissens über eine plurale Andersheit versteht, welche zu einer zeitlichen Existenz nach der dreischrittigen Ethik aufruft, gehen dann nicht sämtliche zentralen Momente der heideggerschen Konzeption verloren? Gibt es überhaupt noch eine Verwandtschaft der beiden Denker, die darüber hinausgeht, dass sie beide Tod, Schuld und Gewissen miteinander in Verbindung bringen und ihnen einen zentralen Stellenwert für die menschliche Existenz zuschreiben? Meines Erachtens liegt eine entscheidende Verbindungslinie zwischen Heidegger und Ricœur, die Ricœur jedoch aufgrund seiner eigentümlichen Interpretation des heideggerschen Seins zum Tode nicht hervorhebt, darin, dass es beiden um eine Aufforderung des Einzelnen in seiner Unvertretbarkeit geht. Bei beiden kann kein universales Gesetz, kann keine Wissenschaft dem Einzelnen seine Wahl abnehmen. Unter dem Leitfaden dieser Hypothese versucht der nun folgende letzte Abschnitt, einen Weg anzuzeigen, über den die unvereinbar scheinenden Positionen von Heidegger und Ricœur möglicherweise doch auf eine fruchtbare Weise miteinander verknüpft werden könnten.

IV. Vorlaufende Entschlossenheit und Schuld gegenüber der Vergangenheit?

Ricœur sieht meines Erachtens zu Recht ein Problem darin, wie bei Heidegger von dem rein formalen Schuldigsein zu einer Ethik zu gelangen wäre, die im Rahmen der Fundamentalanalyse bloß sekundären Charakter hat. Wie könnte ein solcher Übergang von der Übernahme des eigensten Schuldigseins hin zu einer als existenziell verstandenen Ethik, die eine Handlungsanweisung in Hinblick auf die Anderen gibt, möglich sein? Ist es nicht vielmehr unmöglich, von einer ursprünglichen Schuld und einem Gewissen, die jegliches Verpflichtungs- oder Aufforderungsmoment *vom Anderen her* zunächst ausklammert, in einem zweiten Schritt zu einer ein Sollen gegenüber den Anderen implizierenden Ethik zu gelangen, die ihre Verbindlichkeit plausibel machen kann? Ricœur selbst vermag diesem Problem zu entgehen: In dem Aufgefordertsein des Gewissens ist das Selbst immer schon durch eine vielfache Andersheit bestimmt, deren einzelne Quellen philosophisch nicht genau zu differenzieren sind, und das Selbst findet sich auch immer schon zu dem Umweg über den durch die deontische Norm geprüften Optativ des Gut-lebens mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen sowie über die dreifach ekstatische Zeitlichkeit aufgerufen, bevor es zu einer situationsabhängigen Überzeugung gelangt. In der Schuld gegenüber der Vergangenheit, verstanden als *dette*, kann Ricœur das, was bei Heidegger nichtiger Grund heißt, mit einem unhintergehbaren, von einer Andersheit herrührenden Aufforderungscharakter versehen, während seine These einer faktischen Verflechtung von *dette* und *faute* und des daraus resultierenden Wiederholungszwanges eine Erklärung dafür liefern könnte, wie in unserem Grund ein Hang zur *faute* verankert ist. Die unmittelbare Verknüpfung der Gewissenserfahrung mit einer vielfachen Andersheit und einer Orientierung gebenden ethischen Anweisung sowie die von der Erbschuld ausgehende Forderung, die sich mit einem Hang zur Verfehlung

kreuzt, scheinen einen Vorteil gegenüber Heideggers Kurzschluss zwischen Dasein und Dasein im Ruf des Gewissens und seinem rein formalen Schuldbegriff darzustellen.

Und doch enthält Heideggers Modell der vorlaufenden Entschlossenheit einen überaus wichtigen Gedanken, den es aufrechtzuerhalten gilt. Wäre bei Heidegger das gesagt, was Ricœur in ihm liest, so wäre die in den Tod vorlaufende Entschlossenheit tatsächlich nichts mehr als ein persönliches Lebensideal ohne philosophische Bedeutsamkeit. In der hier vorgeschlagenen, von Ricœurs Lesart abweichenden Interpretation wurde jedoch zu zeigen versucht, dass es Heidegger nicht um eine stoische Tapferkeit angesichts der Todesdrohung geht. Die vorlaufende Entschlossenheit ist vielmehr deshalb so wichtig, weil das von seinem Gewissen affizierte Dasein angesichts des Todes, den ihm niemand abnehmen kann, seine Unvertretbarkeit im Handeln und damit in der Übernahme des ständigen Schuldigseins versteht. Derrida, im Unterschied zu Sartre, Levinas und Ricœur, folgt diesem heideggerschen Gedanken: „Vom Tod als Ort meiner Unvertretbarkeit, das heißt meiner Einzigartigkeit her fühle ich mich zu meiner Verantwortung aufgerufen. In diesem Sinne ist einzig ein Sterblicher verantwortlich.“²⁹

Der Gedanke der Unvertretbarkeit im eigenen Handeln ist zwar auch für Ricœur entscheidend, allerdings versteht er diese nicht im Ausgang von Tod und Endlichkeit. Vom Einzelnen, den er am Ende von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* als *Leser* oder auch als *Bürger* bezeichnet, „hängt der mutmaßliche Sinn der Geschichte [...] ab“.³⁰ Es ist der Einzelne, der angesichts der Schuld gegenüber der Vergangenheit die epistemische Unsicherheit zwischen Gedächtnis und Geschichte entscheidet. Es ist der Einzelne, der nach dem Durchlaufen der dreischrittigen Ethik in seiner Überzeugung die letzte Entscheidung zur Handlung aus seiner unhintergehbaren Singularität heraus trifft und mit neuen Initiativen die Geschichte macht. Nur der Einzelne, nicht die stets in Tauschbeziehungen verfallenden Institutionen, kann

vergeben. Und es ist ebenfalls nur der Einzelne, der das glückliche Gedächtnis erfahren und auf den Optativ des versöhnten, glücklichen Gedächtnisses hin entwerfen kann. Ist es aber nicht gerechtfertigt, diese Unvertretbarkeit in Anschluss an Heidegger und Derrida an den Tod und die Endlichkeit zu knüpfen? Ist nicht nur ein Endlicher ein solcher, der in jedem Augenblick auf eine einmalige und unwiderrufliche Weise seinen nicht gewählten Grund übernehmen und eine Wahl für die Zukunft treffen muss, ohne dass er dies einem Anderen übertragen könnte?

Sollte dies der Fall sein, so ließe sich der Gedanke einer Unvertretbarkeit angesichts der Endlichkeit von Heideggers in den Tod vorlaufender Entschlossenheit übernehmen. Bei Ricœur allerdings geht diese Bedeutung von Tod und Endlichkeit in einer Konzentration auf die Rezeptionsgemeinschaft verloren. Den Einzelnen versteht er jeweils als einen Überlebenden, der Teil einer Lesergemeinschaft ist und, so Ricœur in Anlehnung an Michelet, durch sein Lesen und Erzählen auf eine „Wiederauferstehung der Toten“ hinwirkt. Mit diesem Gedanken schließt Ricœur seinen Aufsatz „La fonction narrative et l'expérience humaine du temps“,³¹ einen der ersten Vorentwürfe zu *Temps et récit*. In einem seiner letzten, postum veröffentlichten Fragmente, das den Titel „Temps de l'œuvre, temps de la vie“ trägt,³² spricht er davon, dass sich im Tod die nicht ewige, aber unsterbliche Zeit des Werkes von der Zeit des Lebens abspaltet und sich in die unsterbliche, transhistorische Zeit der Werkrezeption einschreibt, in der es von anderen Lebenden, die ihre eigene Zeit haben, rezipiert wird. Ricœurs ‚offene Phänomenologie der Zukunft‘ nährt sich aus dieser Hoffnung des Dauerns der Werke, das eine besänftigende Versöhnung herbeiführen könnte, die sowohl den Toten Gerechtigkeit widerfahren lässt als auch den Lebenden einen Platz zuweist und ihr Handlungsvermögen für das zukünftige Machen der Geschichte befreit. Wenn Derrida im Anschluss an Heidegger schreibt: „Ich kann dem Anderen alles geben außer der Unsterblichkeit“,³³

weil ich niemals an seiner statt sterben kann, so würde Ricœur wohl entgegen, dass aber die ganze Kraft des Lebenwollens Eingang in die unsterblichen Werke findet, über diese auf die Anderen, die Rezipienten übergeht, so dass diese den Toten tatsächlich eine gewisse Unsterblichkeit geben können. Aber, und dies wurde in dem angeführten Fragment des selbst bereits todkranken Ricœur deutlich, es gibt einen Moment, in dem sich die unsterbliche Zeit des Werkes von der Zeit des Lebens und damit von der Zeit des Handelns und Leidens unwiderruflich abspaltet.

Endnoten

1. Sartre argumentiert gegen Heidegger, dass der Tod gerade das Ende aller Möglichkeiten, und als solches „nicht *meine* Möglichkeit“ sei. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 2007 (= *Collection Tel*, Bd. 1), S. 581. Dt.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, übersetzt v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Hamburg: Rowohlt 1997 (= *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*, Bd. 3), S. 923. Dieses Werk erschien im Original erstmalig im Jahre 1943. Levinas wendet gegen Heidegger ein, dass der Tod das ‚Subjekt‘ an die Grenzen des Möglichen bringe, indem er selbst das absolut Unbekannte, das Subjekt vereinnahmende sei, welches die Behauptung jeglicher Möglichkeiten unmöglich mache. Vgl. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France 1983 (= *Quadrige*), S. 57f. Dt.: *Die Zeit und der Andere*, übersetzt v. Ludwig Wenzler, Hamburg: Meiner Verlag 1984, S. 43f. Dieser Text ist aus vier Vorträgen entstanden, die 1946/47 gehalten wurden.

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 17. Aufl., 1993 (= SZ), S. 258f. Dieses Werk wurde erneut in der Gesamtausgabe veröffentlicht: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977 (= *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 2).

3. SZ, S. 275.

4. SZ, S. 285.

5. SZ, S. 285.

6. Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Paris: Seuil 1985 (= *Points. Essais*) (= TR III), S. 123. Dt.: *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit*, übersetzt v. Andreas Knop, München: Wilhelm Fink Verlag 1991 (= *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*, Bd. 18/III) (= ZE III), S. 108 (Übersetzung modifiziert, I.R.).

7. Ebd.

8. SZ, S. 310.

9. Ebd.

10. Ebd.

11. Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de: Fragments*. Paris: Éditions du Seuil 2007.

12. Vgl. hier und zum Folgenden Teil III, Kapitel 2., Abschnitt I. aus: Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000 (= *Points. Essais*) (= MHO), S. 459-480. Dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übersetzt v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek, München: Wilhelm Fink Verlag 2004 (= *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*, Bd. 50) (= GGV), S. 542-567.

13. Es handelt sich mit der Phänomenologie der Schuld um den zweiten Teil von Ricœurs Frühwerk *Philosophie de la volonté*, der im Original den Titel *Finitude et culpabilité*, in der deutschen Übersetzung den Titel *Phänomenologie der Schuld* trägt. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible 2. La symbolique du mal*, Paris: Aubier 1988. Dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, übersetzt v. Maria Otto, Freiburg/München: Alber 1971 und *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, übersetzt v. Maria Otto, Freiburg/München: Alber 1971.

14. Vgl. zu dieser terminologischen Differenzierung exemplarisch folgende zwei Passagen. Die „Kategorie der Schuld (*dette*)“ sei schlichtweg eine „Struktur der Geschichtlichkeit (*historicité*)“. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990 (= *Points. Essais*), S. 407 (Fußnote). Dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, übersetzt v. Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff, München:

Wilhelm Fink Verlag 1996 (= *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*, Bd. 26), S. 424 (Fußnote) (Einfügung des frz. Wortlautes, I.R.). Hingegen sei „das Rätsel einer Schuld (*faute*), die das Handlungsvermögen des ‚fähigen Menschen‘ (*homme capable*) lähmt“, auf eine Vergebung angewiesen, um diese „existentielle Unfähigkeit“ aufzuheben. MHO, S. 593/GGV, S. 699 (Einfügung „*faute*“, I.R.).

15. Die folgenden Erörterungen zu Ricœurs Schuldbegriff hat die Verfasserin andernorts in Hinblick auf die Frage nach der Wahrheit der Vergangenheit vertieft. Vgl. Inga Römer, „Die Wahrheit der Vergangenheit zwischen Epistemologie und Ethik. Zu einer Wandlung in Ricœurs Geschichtsdenken“, in: M. A. Born (Hg.), *Retrospektivität und Retroaktivität. Erzählen – Geschichte – Wahrheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 277-290..

16. MHO, S. 473/GGV, S. 558 (Einfügung des frz. Wortlautes, I.R.).

17. Paul Ricœur, Paul: „La marque du passé“, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1998, No.1, S. 8-31, hier S. 27. Dt.: „Das Rätsel der Vergangenheit“, in: ders.: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übersetzt v. Andris Breitling u. Henrik Richard Leisaar, Göttingen: Wallstein Verlag 1998 (= *Essener kulturwissenschaftliche Vorträge*, Bd. 2), S. 19-67, hier S. 59.

18. Ricœur, „La marque du passé“, a.a.O., S. 28. Dt.: „Das Rätsel der Vergangenheit“, a.a.O., S. 61.

19. Vgl. MHO, S. 83-97/GGV, S. 115-130.

20. TR III, S. 347/ZE III, S. 310.

21. MHO, S. 458/GGV, S. 540.

22. Vgl. MHO, S. 475-480/GGV, S. 561-567.

23. MHO, S. 480/GGV, S. 566.

24. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a.a.O., S. 393-409. Dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, a.a.O., S. 410-426.

25. MHO, S. 593-656/GGV, S. 699-776.

26. MHO, S. 653/GGV, S. 772f.

27. Ricœur, „La marque du passé“, a.a.O., S. 21. Dt.: „Das Rätsel der Vergangenheit“, a.a.O., S. 47.

28. Paul Ricœur, „Die vergangene Zeit lesen: Gedächtnis und Vergessen“, in: ders.: *Das Rätsel der Vergangenheit*, a.a.O., S. 71-156, hier S. 153. Diesem Text liegt das Vorlesungsmanuskript eines Kolloquiums

zugrunde, das Ricœur im November 1996 in Madrid abgehalten hat. Vgl. a.a.O., S. 71 (Fußnote 33).

29. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris: Galilée 1999, S. 64. Dt.: *Den Tod geben*, übersetzt v. Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (= *Edition Suhrkamp* 1706, *Neue Folge* 706), S. 331-445, hier S. 369.

30. MHO, S. 650/GGV, S. 768.

31. Paul Ricœur, „La fonction narrative et l'expérience humaine du temps“, in: Marco M. Olivetti (Hg.), *Esistenza mito ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli (Archivio di filosofia)*, Padova 1980, S. 343-367. Dt.: „Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung“, übersetzt v. Iris Radisch, in: Volker Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 45-79.

32. Vgl. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de: Fragments*, a.a.O., S. 95-97.

33. Derrida, *Donner la mort*, a.a.O., S. 66. Dt.: *Den Tod geben*, a.a.O. S. 371.

HEIDEGGER, DERRIDA, THE QUESTION AND THE CALL

Tanja Staehler

Philosophy, University of Sussex, UK

Irish Phenomenological Circle

t.staehler@sussex.ac.uk

ABSTRACT. Derrida alerts us to the significance of the question and the call in Heidegger's philosophy; he claims that, for Heidegger, these two phenomena are always connected. The question emerges for Heidegger as the question of Being whereas the call is originally the call of conscience. Derrida claims that Heidegger imports unquestioned presuppositions into his investigations. A phenomenological perspective on the question and the call asks *how*, or in what way the question and the call are issued; it also asks from whom and to whom they are delivered. An investigation of the encounter shows that Heidegger's text provides responses to at least some of Derrida's criticism. In the end, the question and the call emerge as two 'figures of the unconditional' and thus serve to shed a new light on the unconditional in Derrida's sense, including its ethical dimension.

In his interpretations of Heidegger's work, Derrida focuses on the question and the call. These two phenomena appear at first glance disparate, apart from the fact that both of them belong to the realm of speech. However, Derrida connects them by claiming that the question, for Heidegger, is almost always tied in with the decision or the call of the question (*OS*, 9). According to Derrida, Heidegger is unable to divest the question from the call. The call, in turn, is originally the call of conscience for Heidegger, and this is a topic Derrida always returns to; he appears both intrigued and disturbed by Heidegger's phenomenological analysis of the call of conscience. In this essay, I will

highlight some moments of encounter to look at the question and the call in Heidegger and Derrida. The main focus will lie on Derrida's critique of the call of conscience and the ways in which Heidegger might have been able to respond to Derrida.

This encounter can provide an outline of a phenomenology of the call and the question, hinting at the ethical impact that emerges from the question and the call addressed to me. The ethical dimension is explicit in Levinas, who will remain in the background of this essay. Levinas names the "calling into question of my spontaneity by the presence of the Other ethics" (*TI*, 43). The Other is the one who calls me into question; for Levinas, this questioning is ethical from the start, calling for a response which lets an infinite responsibility emerge. Heidegger and Derrida take smaller steps where the question of the question and the call is concerned.

A phenomenological perspective on the question and the call asks how, or in what way the question and the call are issued; it also asks from whom and to whom they are delivered. The encounter between Heidegger and Derrida instigated here is not meant to decide whether Derrida's critique is justified, whether it is intended to be a critique, or who is right. Rather, it focuses on their contributions to a phenomenology of the question and the call. This also means to follow Derrida's call for a "community of the question" (*VM*, 98) among those who engage in philosophy. Such a strange, tentative community, concerned with the very possibility of the question, would, according to Derrida, come to realize that "ethics finds within phenomenology its own meaning, its freedom and radicality" (*VM*, 151)—a strong announcement about the possibilities of a phenomenological ethics.

I. Heidegger and the Question

According to Derrida, Heidegger determines who "we" are "first and only (...) from the opening to the question of Being"

(*OS*, 17). Before asking why this is problematic, for Derrida, and whether it could also be problematic in other ways, we are thus called to turn to the beginning of *Being and Time* where the ‘question of the question,’ as we could call it with Derrida, first arises. This is a crucial moment in Heidegger’s work (and yet a moment not usually discussed in the literature) because Heidegger here explores his direction. Since we know that *Being and Time* was left unfinished, but the complete program is outlined in the first seven sections, we might also wonder what shifts occur in relation to the outline (and which parts seem to take priority).

In the opening sections of *Being and Time*, Heidegger first explains the “necessity for explicitly restating the question of Being” (§ 1) before turning to the “formal structure of the question of Being” (§ 2). He thus first establishes the significance of the particular question that he will be concerned with, the question of Being, yet he names the structural elements of “any question whatsoever” (*BT*, 5). The three elements—to which I will turn in just a moment—which Heidegger finds in the formal structure of any question have not really been questioned in any serious way, and I will also not question them here in such a way as to suggest different elements. The difficulty in arguing with Heidegger on this point is indirectly addressed by Derrida who suggests questioning Heidegger’s structural investigation of the question, but not with respect to its elements. Derrida asks whether Heidegger requires us to accept the structural elements of the question “a priori” (*OS*, 19), thus indicating that Heidegger does not trace these elements back to our experience of the question. Overall, Derrida raises the deeper and more complex concern as to whether we are allowed to ask about that which makes the questioning possible or about the “unquestioned possibility of the question” (*OS*, 19) which Derrida suspects Heidegger to discuss under the (rare) title of spirit.

When Derrida wonders whether Heidegger is relying on an unquestioned assumption as he does not question the possibility

of the question, he could also include the concern that Heidegger does not really tell us where his structural elements of the question are coming from, and from which perspective we might criticize them, if at all. At this very initial stage of *Being and Time*, Heidegger has not yet introduced his method of ontology as phenomenology; but it is already obvious that Heidegger would not turn to linguistics or communication theory for an analysis of the question.

Which elements emerge from a phenomenological analysis of the question, according to Heidegger? The structure of a question entails three elements: (a) that which is asked about (*Gefragtes*); (b) that which is interrogated (*Befragtes*); (c) that which is to be found out by the asking (*Erfragtes*). The explanation which Heidegger gives for (a) is very short; he states that every question asks about something, and this would be its *Gefragtes*. In the case of the question of Being, the *Gefragtes* is (unsurprisingly) Being. Even less surprising is perhaps element (b), namely, that every question has to turn to something or somebody, the *Befragtes*. Concerning the question of Being, that which is to be interrogated are entities which have Being. The third element (c) finally concerns that which the question wants to find out or where the question “reaches its goal,” which Heidegger designates as *Erfragtes*. In the case of Being, this is the meaning of Being.

The distinction between (a) and (c) is puzzling to me in at least two respects. First, I wonder whether there is indeed a relevant distinction between them. Heidegger’s explanations especially of the third aspect give the impression that (a) names more generally the region or field in which the question moves or the seeking happens whereas (c) designates the goal, the point where the seeking comes to a close. But is this distinction plausible for all questions? When I want to know how late it is, do I indeed move in the general region of time? Or does this distinction only hold for philosophical questions, which would mean a significant restriction on the claim that every question exhibits these

elements?¹ However, and this is my second concern, are (a) and (c) interestingly different in the case of philosophical questions? Would not (c) in the case of philosophical questions always aim at the “meaning of” that which they ask about, such that the *Erfragtes* is necessarily the meaning of the *Befragtes*?²

While we might perhaps expect to have a much clearer sense of the distinction between (a) and (c) at the end of the book, such answers and elaborations are missing, already due to the fact that Heidegger did not arrive at writing the third division of Part One of *Being and Time* (“Time and Being”), nor Part Two (about Kant, Descartes, and Aristotle). Instead, *Being and Time* turns out to mainly be a very thorough and careful investigation of (b) since the preferable entities to be interrogated turn out to be Dasein as those entities which have a special relation to their Being (or for whom their Being is a concern). Dasein thus needs to be examined (especially concerning its temporality) in order to approach the question of Being (and its meaning, time). Can we conclude concerning the formal structure of the question that the question goes from Dasein to Dasein? For the question of Being, this issue might not seem particularly important. From a Heideggerian perspective, one might say that the question of Being is a question which concerns Dasein, yet Dasein turns out to be always already Being-with, *Mitsein* (although this structure has not yet been introduced at the early point where the structure of the question of Being is explored), and in that sense, it does not matter whether I explore this question by myself or address it to somebody else. What matters much more is that we do not usually consider the question of Being. Yet in general, the fact that Dasein is always Being-with or that the human being is a conversation (as Heidegger repeatedly points out, citing Hölderlin: “Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander”—“Since we have been a conversation and can hear from one another”)³ means that even when I think about a certain question by myself, I still do so as a being who is fundamentally in a conversation with others.

And yet—would we not expect the formal structure of the question to somehow reflect our experience that the question comes from somebody to somebody? Would not a phenomenological analysis of the question need to yield these aspects of “to” and “from”? With respect to the call (of conscience), Heidegger will ask about the “from whom” and the “to whom.” Regarding the question, Derrida—although not explicitly engaged in a phenomenological analysis—explains that the “*question d'étranger*” (i.e., the French title of his first contribution to *Of Hospitality*) can be a question about the foreigner, to the foreigner, or from the foreigner. As Derrida points out that the stranger is the questioner par excellence (particularly in the Platonic dialogues), it turns out that the question *from* the foreigner is the most important of the three meanings. Specifically, any question *about* the foreigner has to consider that the foreigner is the one who questions.

Admittedly, these reflections emerge as Derrida is concerned with hospitality, and thus with ethical considerations, or with a “figure of the unconditional without sovereignty”, as he intriguingly will describe hospitality in *Rogues*. When the stranger, for Derrida, turns out to be the questioner par excellence, there are definite Levinasian undertones. Unlike Heidegger and Derrida, Levinas does not examine the structure or the elements of the question; yet he names me being called into question by the Other, and thus ultimately the question *from* the Other, “ethics.” At the same time, it is certainly superficial to criticize Heidegger for forgetting about the “to” and “from” of the question, particularly if this leads to the conclusion that Heidegger has nothing to say about ethics (which is wrong, I believe; we will return to this issue in relation to the call of conscience). In Heidegger's defense, we should bear in mind that the analysis of the formal structure of the question precedes not just the analysis of Dasein, but even the introduction of Dasein. It is from this question that Dasein arises. Hence Derrida's insistence that “we are first

and only determined from the opening to the question of Being” and “know of ‘us’ only this: the power or rather the possibility of questioning, the experience of questioning” (*OS*, 17).

Heidegger’s focus on that which the question asks “about” appears motivated by methodological concerns. Not only would it be premature to speak of a “to” and “from” here (since this would tempt the readers to import their normal understanding of the subject), but there is also a methodological reason for the distinction between (a) and (c), it seems: the hermeneutical circle. Heidegger tries to explain how it is possible that the question of Being has been neglected, while we always already operate with a pre-understanding of Being (which only confirms the need for asking the question of Being explicitly). This pre-understanding resembles the field in which the question moves, or element (a): that about which the question asks. What the circle aims at and circles in on would be element (c), or that which the question wants to find out. There are thus methodological grounds for introducing the question in this way; yet Heidegger’s claim that he is describing the formal structure of every question might still appear questionable.

From Heidegger’s perspective, an insistence on the “to” and “from” of the question at this early point would reveal merely the vulgar or common understanding of the question. This is not to say that Derrida, in *Of Hospitality* and elsewhere, builds on an unquestioned vulgar understanding, since the issue of the question arises differently for him (e.g., as the question “of” the stranger, and thus to/from/about). But if Heidegger were to confirm in Section 2 of *Being and Time* that every question has a “to” and a “from,” this would mean to take up a vulgar understanding of the question which he does not even have the means to “deconstruct” yet at this early point. I therefore suggest turning to a different phenomenon of speech which Heidegger discusses much later in *Being and Time* when he can utilize the results of his phenomenology of Dasein. This phenomenon is the call of conscience, which has occupied Derrida at various points.

II. Heidegger and the Call of Conscience

In his text "Faith and Knowledge," Derrida claims that Heidegger wants to "go back before and beyond" the moral and even the ethical, in the traditional sense, or that he wants to "go back before and beyond that which joins morality to religion, meaning here, to Christianity" (*AR*, 51) when investigating the call of conscience. Derrida presents this intention on Heidegger's part as something uncontroversial, clearly discernible from Heidegger's text. I wonder whether Heidegger is indeed as clear about this as Derrida presumes, especially where the ethical implications of the call of conscience are concerned. Section 59 of *Being and Time* appears most relevant in this respect since it relates Heidegger's analysis of conscience to the vulgar understanding.

Since Heidegger wants to destruct our ordinary concept of conscience, it appears justified to say that he wants to "go back before and beyond" the religious and the moral, and perhaps even the ethical. According to Derrida, there is thus an affinity between Heidegger's project and Nietzsche's *Genealogy of Morals* such that Heidegger would repeat Nietzsche's project and take it further. Does Heidegger succeed, then, in going to a place "before and beyond" the link between religion and morality? The last sentence of this paragraph gives the impression that to Derrida's mind, he does not: "A strategy all the more involuted and necessary for a Heidegger who seems unable to stop either settling accounts with Christianity or distancing himself from it—with all the more violence in so far as it is already too late, perhaps, for him to deny certain proto-Christian motifs in the ontological repetition and existential analysis" (*AR*, 51). "Too late"—a phrase which Derrida sometimes employs at the end of a text (e.g., *Of Hospitality*), or at moments when he will move on to a different discussion, and which always oscillates between more and less literal meanings of lateness. In this instance, it seems that Heidegger has to use violence because the Christian motifs are already in his Daseinsontology, and in that sense, the

de-Christianization comes too late. Perhaps it also comes too late because the call of conscience is analyzed at a rather advanced point of *Being and Time*, after the Daseinsontology with its latent Christian elements (such as perhaps the notion of fallenness) has already been developed. However, tracing the Christian elements in Heidegger's thought or arguing whether Derrida is right about the existence of those, is not what I am interested here. Derrida does not discuss the call of conscience any further in "Faith and Knowledge," but in "Heidegger's Ear." Before turning to that text, I would like to turn to Heidegger's analysis, keeping in mind the question as to whether Heidegger goes "back before and beyond" the religious and the ethical. A further concern lies with the phenomenological character of the analysis, or with the phenomenon of the call of conscience, which Derrida will explore in "Heidegger's Ear".

The call of conscience emerges in *Being and Time*, Division Two, Chapter Two. The general question of this chapter is, "Who is the who of Dasein in its authentic mode?" The "who of Dasein" is the "self;" yet this self is mostly concealed. For inauthentic Dasein, the answer would be the *Man*-self. Yet since we are searching for the "who" of authentic Dasein, this answer does not suffice. It is not even clear that Dasein has the potential or possibility to be its self in an authentic fashion. Section 54 therefore tries to broach this possibility as carefully as possible by asking: "How can authentic existence (and our potential for being ourselves) be attested?" It is announced that what we ordinarily describe as "call of conscience" can provide such attestation. At this point, this answer is nothing but a proclamation which needs to be fulfilled later. The term "attestation" appears suitable here as it points to an indirect approach. The "who" of authentic Dasein cannot be accessed in a direct fashion; we need a witness. Although it will not be possible to point to a witness in the flesh, the prospect of a testifying voice seems quite promising. The call of conscience needs to be examined with respect

to the message it delivers and with respect to the appropriate hearing or understanding, but first and foremost with respect to who is calling and who is being called.

Heidegger announces that conscience calls “unambiguously” (*BT*, 271). This feature distinguishes it from the “idle chatter” of the *Man*. In the noise of idle chatter, the voice of conscience tends to get lost. Yet it is not in any literal sense that everyday noise drowns out the call of conscience; Heidegger points out right away that the voice of conscience is not so much a vocal voice which provides articulated utterances, but a voice which speaks silently, “giving us to understand” (*BT*, 271). It is literally a giving which is at stake here, a giving which we can “take” if we want to be reached by it. The fact that the call of conscience is not a vocal utterance does not constitute a problem for Heidegger’s analysis since vocal utterances are in any case secondary to the original structure of discourse and understanding. We can very well understand something which has not been explicitly uttered. At the same time, Heidegger points out that the term “call of conscience” is not an analogy, allegory, or comparison. It should be understood in terms of discourse as one of the essential modes of our existence in the world.

Who is being called in the call of conscience? The appeal of conscience is made to Dasein. Heidegger says that this answer is “as incontestable as it is indefinite” (*BT*, 272). Yet who issues the call of conscience? Heidegger maintains: “The call comes from me and yet overcomes me” (*BT*, 275).⁴ When Heidegger states that the call is not willed or wanted by me, but overcomes me, he is providing a phenomenological analysis of the call of conscience as we experience it. It is Dasein that calls, but in such a way that its voice is alien to itself. The call is uncanny or alien to us because we are used to Dasein speaking in the voice of the *Man*.

Conscience names a call which comes from myself and yet strikes me as alien. This reflects our traditional understanding of conscience; but Heidegger does not want to stay with the everyday

interpretation. Does this create a problem for his analysis? A pure description of our experience of being called by conscience does not yet entail a traditional interpretation of conscience as a critical or moral authority. When we simply describe how we experience the call that is ordinarily attributed to conscience, it indeed turns out to be a voice that is not entirely our own, but also most definitely not somebody else's voice. Heidegger states that the call "certainly does not come from an other who is in the world with me" (*BT*, 275). This statement complicates and perhaps prohibits the suggestion made by several interpreters that it is the "voice of the friend" which is at stake in the voice of conscience, as we will see in the next part of the current essay.

Another important aspect of the call of conscience, taken up by Heidegger in Section 58, concerns the "message" of the call. The call of conscience tells us that we are essentially guilty, or that "so far as Dasein factually exists, it *is* also guilty" (*BT*, 281). Dasein is guilty before it has incurred any debt. We are guilty because we are thrown into this world; we are not the ground or basis of our own existence. "Freedom, however, *is* only in the choice of *one* possibility—that is, in tolerating one's not having chosen the others and one's not being able to choose them" (*BT*, 285). Moreover, we are thrown into this world as free beings who have to engage in certain actions at the expense of other actions.

Dasein is always already guilty, not because of some particular deed, but because of the general structure of existence. Heidegger explains how our everyday understanding of guilt does not break through to this deeper understanding of guilt; a phenomenological analysis can show how the everyday understanding of guilt is related to and based on the existential concept.⁵ Hegel, when analyzing conscience in his *Phenomenology of Spirit*, makes a similar point (*PhS*, 467 ff.). Building on his criticism of Kantian ethics, he points out that we are always guilty because we can never know all the circumstances and factors that are relevant to our actions. Nevertheless, it is more ethical to act

than to take this ignorance as a reason or excuse to abstain from action. Even though Heidegger is concerned not so much with the circumstances of our actions as rather with the fact that we can never do everything, but need to decide on one or more particular actions, he agrees with Hegel that we are fundamentally guilty, and that being ethical means to act despite, and ultimately even because of, this realization.⁶

III. Derrida and the Call of Conscience

In “Heidegger’s Ear,” Derrida discusses the call of conscience and its characteristics in some detail. He states that very few interpreters have ever attended to the phrase about the “voice of the friend” in Section 34 (“Being-there and Discourse. Language”) and linked it to the call of conscience. By now, however, it has become commonplace to relate the “voice of the friend” to the call of conscience (and it is my impression that this has been the influence of Derrida’s text⁷, despite the fact that he is quite careful about the tentative nature of this connection and uses terms like “evoke” or “association”). Is there a connection at all between the “voice of the friend” and the call of conscience? There are a few indications for a loose connection, mostly by way of the phenomenon of discourse in general. But these links are certainly not strong enough to establish a necessary connection between the two phenomena. Moreover, claiming a connection between the “voice of the friend” and the call of conscience invites certain misunderstandings.

Let me first attend to the arguments for a link between the two phenomena. When introducing the call of conscience, Heidegger states that the call is a “mode” of discourse (*BT*, 269). Understanding any call in general and thus also the call of conscience in particular requires an analysis of discourse. In Section 34, we learn that discourse essentially includes listening. Heidegger writes: “Listening to... is Dasein’s existential way of Being-open as Being-with for

Others. Indeed, hearing constitutes the primary and authentic way in which Dasein is open for its ownmost potentiality-for-Being—as in hearing the voice of the friend whom every Dasein carries with it” (*BT*, 163). This is a very difficult passage. However, two observations are possible. Firstly, the remark is definitely enigmatic, especially given that Heidegger mentions the friend and his voice here without providing any clues in the surrounding passages as to what he has in mind. It is not even obvious that this strange sentence, or part of a sentence, provides essential help for understanding discourse. Perhaps it is just an example? Secondly, the friend cannot be an empirical friend of mine. Heidegger is talking here about Being-with as a transcendental or existential structure. Even more obviously, the intriguing statement “whom every Dasein carries with it” shows that the statement cannot refer to the empirical level: not everybody has actual friends, and even those who have them are not constantly accompanied by them in a literal fashion.

It seems to me that the statement about every Dasein being accompanied by its friend is important with respect to the often raised question as to whether Heidegger, in his emphasis on individualization, neglects the role of Being-with. While Heidegger had always emphasized that Being-with is an essential structure of Dasein, this passage indicates that friendship also holds this status. Friendship as a structure rather than actual, individual friends could be conceived more generally, for example, in terms of cultural products that we receive from others whom we do not necessarily know in person, and who may even have died before we were born, and that we carry with us.⁸

While it would be interesting to pursue such implications of the “voice of the friend” within the larger context of *Being and Time*, it is quite obvious that the actual passage in Section 34 is too brief and enigmatic to give us much guidance. Therefore, it can be detrimental to extract the mere idea of a friend’s voice and import it into the later sections for understanding the call of

conscience. Since the call of conscience itself leaves us puzzled, it is tempting to read the voice of the friend in the most straightforward fashion, such that the call would indeed be issued by a friend of mine. But as Heidegger himself states explicitly, the phenomenology of conscience shows that the call does not come from another being in the world. It comes from me and yet overcomes me, not because there is somebody else talking to me, but because my own voice has become alien to me (and a silent voice is an uncanny phenomenon from the start). Therefore, it strikes me as misleading rather than helpful to establish a connection between the “voice of the friend” and the call of conscience unless a careful examination especially of the concept “friend” is undertaken.

To be sure, Derrida investigates the concept of the friend (unlike those who, following his link, take the connection for granted). The opening sentence of Derrida’s text, “The friend is silent” (*HE*, 162) is questionable, I believe, because it presupposes the connection between the voice of the friend and the call of conscience, and more precisely the results from the phenomenology of the call of conscience (since the short phrase in Section 34 does not entail any reference to silence, although it is undoubtedly an important theme in Heidegger’s reflections on language). There are a few further statements in the text which rely on this connection; yet in other parts of the text, Derrida uses Heidegger’s scarce comments for interesting reflections on the nature of the friend.

In some remarks of “Faith and Knowledge,” Derrida takes the topic of the call of conscience in a different direction. Derrida here highlights certain concepts which surround the analysis of the call of conscience, namely, attestation (*Bezeugung*), conscience (*Gewissen*), originary responsibility or guilt (*Schuldigkeit*) and resolute determination (*Entschlossenheit*) (*AR*, 96) and maintains that there is an “ontological repetition, in all these concepts, of a so markedly Christian tradition” (*ibid.*). This

strikes me as one of the less fruitful moments of encounter between Derrida and Heidegger, and perhaps even a less fruitful strategy of deconstructive reading in general, since it opens up the possibility of getting locked between Derrida's unsubstantiated claim that Christian ideas reverberate in these concepts, and Heidegger's insistence that these concepts be heard in a new and literal fashion, and that he has accomplished, in Section 59, to show how the vulgar understanding of conscience is mistaken and can be related back to the existential (and phenomenological) analysis of conscience. Since Derrida does not engage in a reading of the Heideggerian text here, the argument strikes me as unresolvable. At other moments, however, Derrida spells out more precisely what Christian heritage he finds in Heidegger's concepts, specifically in Heidegger's concept of God, and how this heritage is problematic. This problematic heritage is manifested in the idea of the saving God which is evoked several times in "Faith and Knowledge," already in the rather puzzling beginning ("Thinking? Abstract? Save qui peut!" (*AR*, 42), and which is explored specifically in relation to Heidegger in *Rogues*.

IV. The Unconditional without Sovereignty

At the end of the first essay in *Rogues* ("The Reason of the Strongest"), Derrida cites Heidegger's famous dictum from the *Spiegel* interview, "Only a God can save us now." This move is surprising, given that the essay deals with questions of reason and democracy. In response to the question why Derrida turns to Heidegger at this moment, Michael Naas explains succinctly: "For Derrida, the most sovereign Sovereign, the guarantor of all identity and all sovereignty, is always, and even in democracies, God."⁹ What we are called to think, according to Derrida, is a god without sovereignty; he is unusually explicit about this when, close to the end of the first part of *Rogues*, he states: "To be sure, nothing is less sure than a god without sovereignty;

nothing is less sure than his coming, to be sure. That is why we are talking, and what we are talking about..."¹⁰

Derrida's problem with Heidegger would then be that Heidegger conceives of God as a saving power. This might be the German Idealist heritage in Heidegger (and it is the very same heritage which allows him to use the terms "spirit" in an unquestioned fashion, as Derrida explores in *Of Spirit*).¹¹ Yet the heritage not only stems from German Idealism; it already emerges with Plato and the first instance of the unconditional with sovereignty, namely, the Good beyond Being (*Rogues*, 138). Already in Plato, the hope for salvation or protection, such as the protection of the written text by its "father" and perhaps the protection of the people by the philosopher-kings is being developed, as Derrida points out.

The fact that Derrida brings up Heidegger's dictum of the saving God at the end of a text about the political implies that it is detrimental, for any conception of the political, if we hope to be saved by a sovereign power. Instead, Derrida asks us to consider possibilities for an unconditional without sovereignty, as he explores it in the second part of *Rogues*, "The World of the 'Enlightenment' to Come." But where do we go from the God without sovereignty? The first task would probably be to realize how we indeed cannot think this idea because it is too big for us. Furthermore, a God without sovereignty is unthinkable for us because God is the originary figure of sovereignty.

However, in case we not only fail to think the god without sovereignty, but cannot think anything unconditional without sovereignty, we can turn to Derrida for help. In his late philosophy, he introduces some "figures of the unconditional without sovereignty," as he calls them in *Rogues*. The first part ended with the idea of a God without sovereignty; the second part moves from God back to the world, as it were. We are presented with the following figures, without quite knowing whether they are two or three (Derrida implies they are only two): hospitality, and

the gift *or* forgiveness (*Rogues*, 149). It is not possible to explain these figures here in any detail, the unconditional hospitality, or exposure without limits which “exceeds juridical, political, or economic calculation” (*ibid.*) and where I am no longer the master of myself and my home, and the unconditional gift or forgiveness where I am no longer the master of my giving.

In moments like this, when he introduces hospitality and forgiveness as two figures of the unconditional without sovereignty, Derrida strangely appears more normative than Heidegger and Levinas ever would be—despite the fact that Derrida suspects a temptation toward normativity in Heidegger and Levinas.¹² Therefore, I sense a need to expand the figures suggested by Derrida and make a suggestion, namely, that the question and the call could be considered as generating several figures of the unconditional without sovereignty. Hospitality would accordingly be a response to a version of the question (namely, to a question from the foreigner), and forgiveness a response to a call. While obviously not every response to a question or call would be a figure of the unconditional without sovereignty, it could be argued that the question and the call in the emphatic sense ask for a figure or gesture of the unconditional without sovereignty.

We would then also be returned to the question and the call in Heidegger. Concerning the distinction between *Gefragtes*, *Befragtes* and *Erfragtes*, the *Erfragtes* could be a figure of the unconditional without sovereignty if we are dealing with the question from the Other. Furthermore, Heidegger’s analysis of the call strikes me as phenomenologically convincing; conscience indeed appears to be a phenomenon which splits me up from the inside, as it were, and perhaps reveals the Other in me. This call has ethical implications; it questions me and calls me to respond. The fact that Heidegger does not provide us with definite ethical guidelines or criteria should not surprise us: it would undermine his reflections on the call of conscience if such results could be

deduced. Heidegger's final considerations on the call of conscience place emphasis on the concept of a "situation." Rather than being situated at a specific point in homogenous time and space, we are situated in the world, or in a specific situation within the world. Our situation imposes demands on us. Ethical responsibility thus grows out of the situation. Rather than yielding a relativism which could diminish my responsibility, this emphasis on the situation actually increases my responsibility since it is *me* on whom the situation places demands.

Derrida is alerting us to the significance of the question and the call—in Heidegger's philosophy, and in general. He encourages us not to take these concepts for granted, but to examine the phenomenological analyses of question and call which we find in Heidegger. Although Heidegger and Derrida would both contest that these concepts have straightforward ethical implications, it turns out that a phenomenological ethics can build on them, and perhaps has to, if it wants to be a radicalized ethics. Responsibility then emerges in a twofold fashion: as a response to the question posed to me by the Other, and as a response to the call imposed on me from within. I must carry the Other. More precisely, I am always already am carrying the Other, and I will continue to do so, even beyond his or her death. Paul Celan provides a line which leads from the Heideggerian world (and our existence as Being-in-the-world) to the concept of responsibility: "Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen"—"The world is gone, I must carry you." This line, the last line of a poem from the collection *Atemwende* (*Turn of Breath*) is interpreted by Jacques Derrida in *Rams*. Derrida explains how death each time means the end of a world, of a unique world tied to the singular Other. Phenomenologically more revealing than my own death is thus the death of the Other. While the world becomes irrelevant in anxiety before death, the death of the Other means that I can experience a world disappear. This experience might best be described in terms of moods; but it is not an experience of anxiety. Rather, this experience is

determined by sorrow, mourning, or a melancholy that has become “infinitely aggravated” by death, as Derrida points out (*Rams*, 135).

However, this responsibility not only emerges with the death of the Other. It is present throughout life because the death of the Other is always a possibility. Perhaps Derrida’s most important contribution in this context is to move us in the direction of thinking the question and call in terms of the unconditional, and thus as ethical, in a new sense. The challenge of thinking the unconditional without sovereignty emerges from this radicalization of the unconditional. The question and the call are addressed to me; I cannot rely on a third, and be it as powerful as a God, to provide a saving power and liberate me from my responsibility.

As the world of the Other disappears, it leaves its traces. It imposes a responsibility on me, the responsibility to carry or bear the Other. To carry responsibility means to carry the Other, and thus the concept of carrying proves crucial. Although the connection between the voice of the friend and the call of conscience has been doubted in the current essay, the friend which every Dasein carries with it remains crucial: by carrying the friend, I carry the Other (*HE*, 176). Perhaps the call of the Other does not in the first place tell me not to kill her (as Levinas claims), but to carry her. Between this call and the question from the Other—the question which puts my being into question and calls me to respond —, a complex responsibility emerges.

A phenomenology of ethics would then consist in exploring the question and the call with respect to its essential aspects. It would turn out that both the question and the call overcome us and affect us, like *pathos*. Although we might believe that we understand what they are about, their messages radically exceed our understanding. On an everyday level, we presume that the most important aspect is what the question is about and what the call says. Yet since the question in the emphatic sense disturbs me

at the core of my existence, and the call alerts me to my fundamental and unavoidable guilt, it turns out to be crucial from whom they come, and to whom they go. Undoubtedly, they address me. They overcome me, come from me and yet from beyond me, from the Other in me, placing an unconditional demand without promising any rewards or saving powers. A phenomenological ethics would be quite different from a traditional ethics; it goes back before and beyond the alternative of deontological and utilitarian ethics. It appears much more descriptive than ethics can usually afford to be. Yet the descriptive nature of phenomenological ethics is appropriate because in the final analysis, the question and the call establish unconditional demands that are more radical and original than any ought-to's. When the Other asks me to carry her, I may sense that this is the heaviest weight.

Works Cited

- Derrida, Jacques, "Violence and Metaphysics," in *Writing and Difference*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- , *Of Spirit. Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington & R. Bowlby, Chicago: Chicago University Press, 1991 [cited as *OS*].
- , "Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)," in John Sallis (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 163-218 [cited as *HE*].
- , *Of Hospitality*, trans. R. Bowlby, Stanford: Stanford University Press, 2000 [cited as *Hosp.*].
- , "Faith and Knowledge," in *Acts of Religion*, London: Routledge, 2002, pp. 40-101 [cited as *AR*].
- , "Rams: Uninterrupted Dialogue. Between Two Infinities, the Poem," in *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, New York: Fordham University Press, 2005, pp. 136-63 [cited as *Rams*].
- , *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. P.-A. Brault & M. Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005. [cited as *Rogues*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (*Werke*, vol. 3), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 [cited as *PhS*].

- Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1978 [cited as *BT*].
- , “Hölderlin and the Essence of Poetry,” in *Existence and Being*, Church Press, 2009, pp. 291-316.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969 [cited as *TI*].
- Naas, Michael, “‘One Nation... Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God,” in *Research in Phenomenology*, vol. 36, 2006, pp. 15-44.
- Russon, John, “The Self as Resolution: Heidegger, Derrida, and the Intimacy of the Question of the Meaning of Being,” in *Research in Phenomenology*, vol. 38, 2008, pp. 90-110.
- Wood, David (ed.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 1993.

Endnotes

1. After introducing the *Befragtes* and before turning to the *Erfragtes*, Heidegger writes: “What is questioned is to be defined and conceptualized in the investigating, that is, the specifically theoretic question” (*BT*, 5). This statement is somewhat enigmatic and could indicate that only a “specifically theoretic question” has an *Erfragtes*, yet I do not see enough evidence in this statement or in the next sentence about the *Erfragtes* to conclude this. Heidegger’s earlier statement, namely, that he would investigate the structure of any question seems to hold for all three aspects of the question.

2. With respect to this second concern, it may be interesting to bear in mind that the English translation of *Being and Time* by Macquarrie & Robinson renders “Frage” in most cases as “inquiry” rather than “question.” Such a translation might at first appear misleading or unwarranted, yet Heidegger himself explains that all questioning is a “Suchen,” a seeking and, in that sense, an “Untersuchung,” an investigation or inquiry. Inquiry is thus to be heard in the literal sense of “questioning into” and not necessarily in the sense of a philosophical or scientific investigation. Yet we may still wonder whether Heidegger indeed outlines the formal structure of every question, as he proposes.

3. See, for example, “Hölderlin and the Essence of Poetry” (in: *Existence and Being*, Church Press, 2009, pp. 291-316), p. 301.

4. The translation provided by Macquarrie & Robinson strikes me as somewhat misleading as “Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich” should not be rendered as “The call comes from me and yet from beyond me.”

5. Section 59, in which Heidegger examines the relation between the existential and the vulgar (or the ontological and ontical) understandings of conscience and guilt is fascinating, yet requires a careful and detailed analysis which cannot be undertaken here.

6. John Russon describes the message of the call of conscience as essentially undecidable, putting us “in the position of having to originate a way of taking up the call” (John Russon, “The Self as Resolution: Heidegger, Derrida, and the Intimacy of the Question of the Meaning of Being,” in: *Research in Phenomenology*, vol. 38, 2008, pp. 90-110: p. 101). This characterization is helpful and can even be reconciled with Heidegger’s insistence that the call speaks unambiguously. In his thought-provoking and clear article, Russon establishes a connection between Derrida’s *différance* and the idea of “being-as-question.” Yet when Russon links “being-as-question” to authenticity, he operates with a concept of authenticity which presupposes that we actually can be authentic (whereas Heidegger is much more careful, often indicating that authenticity is a matter of the moment and that we might only be able to catch a glimpse of the possibility of authenticity). Russon’s suggestion that authenticity consists in the “resolution to hold oneself open to value” and to “let things matter to us” is too specific. This specificity is not just caused by the concept of authenticity, but also by the “formal” understanding of phenomenology as lettings things show themselves. The “phenomenological” notion, which Russon omits, calls us to that which “lies hidden” as the “ground” for what shows itself (*BT*, 35), thus allowing for a discussion of more complex phenomena, as required by the silent call of conscience.

7. It should be noted, however, that some other interpreters preceded Derrida in making this connection, as he himself points out, namely, Christopher Fynsk (*Heidegger, Thought and Historicity*), Jean François Courtine (“Voix de la conscience et vocation de l’être”) and Jean-Luc Nancy (“La decision d’existence”).

8. The topic of historicity is one of the main themes that undermine the project of *Being and Time* or lead beyond it. Heidegger finds himself struggling with the question as to whether temporality is

founded in historicity or vice versa. When Heidegger turns towards historicity, he first tries to understand historicity on the basis of temporality: as a “more concrete working out of temporality” (*BT*, 434/382). Yet in the process of his elaboration, Heidegger realizes that this order cannot be maintained. If there is a foundational structure at stake here at all, it seems that historicity grounds temporality since history turns out to be world-history, and Dasein is Being-in-the-world (*BT*, 439 f./387 f.).

9. Michael Naas, “‘One Nation... Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God,” in: *Research in Phenomenology*, vol. 36, 2006, pp. 15-44: p. 37.

10. Jacques Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. P.-A. Brault & M. Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 114.

11. The implications of Derrida’s reading for thinking the political will not be explored in the current article; for discussions of this dimensions, see David Wood (ed.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 1993, especially the contributions by Simon Critchley and John Sallis.

12. To put the same discomfort differently, hospitality, the gift and forgiveness strike me as too concrete, and thus too abstract, in the sense which Hegel explores in “Who thinks abstractly?” (and to which Derrida refers at the beginning of “Faith and Knowledge”).

L'ÂME CARTÉSIENNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Ruud Welten

Tilburg University, Netherlands

Gezelschap voor Fenomenologische Wijsbegeerte,

The Netherlands

rwel10@xs4all.nl

ABSTRACT: From the point of view of Husserlian philosophy, Descartes failed to arrive at a transcendental phenomenological subject. According to Husserl, Descartes's *cogito* represents a psychological statement. Michel Henry maintains that Descartes's "ego cogito ergo sum" implies a full phenomenological subject, not because of its transcendental disposition—on the contrary, because of its pure *self-affection*. Consciousness according to Henry is not "consciousness of something outside the self," but the pure consciousness of being affected. This is the real kernel or *soul* of phenomenology, which can be understood as the Cartesian soul itself. Henry develops this argumentation not only through the formulation of the *ego cogito* but also by means of art. 26 of Descartes's latest work, *The Passions of the Soul*. In this work, the relation between 'actions' and 'passions' is thought as an early attempt to establish a philosophy of consciousness. According to Henry, this remains fully neglected in the philosophies of Husserl and Heidegger. This not only implies a rehabilitation of the soul as phenomenological object, but also the recapture of phenomenology itself, which begins not with Husserl, but with Descartes.

Mon but est ici d'attirer l'attention sur le tournant cartésien de la phénoménologie tel qu'il se rencontre dans l'œuvre de Michel Henry, œuvre comprise comme procédant de la pensée de Descartes et comme critiquant, au nom d'un certain cartésianisme, les phénoménologies de Husserl et de Heidegger. Toutefois, l'intérêt

de cette interprétation n'est pas qu'historique ; elle permet aussi et surtout d'exposer des conséquences phénoménologiques de la plus haute importance concernant le rôle de l'intentionnalité. Selon Henry, les commencements véritables de la phénoménologie sont à situer dans le *cogito* cartésien. Or, n'était-ce pas précisément le cauchemar de Husserl de penser une telle chose ? Husserl n'a-t-il pas justement cherché à dissocier son projet de la philosophie de Descartes ? C'est notamment dans ses œuvres tardives, telles que la première des *Méditations cartésiennes*, que Husserl s'efforce de se distinguer des commencements cartésiens. Cette attitude anti-cartésienne a initialement eu un impact important sur la réception de Husserl au xx^e siècle¹.

En opposition stricte à l'interprétation « onto-théologique » de Descartes basée sur les preuves de l'existence de Dieu énumérées dans les *Méditations métaphysiques*, Henry s'applique à déceler une phénoménologie pure qui, au bout du compte, va permettre de penser phénoménologiquement la révélation. En ce sens, Henry est proche de Levinas, lequel lit Descartes non pas sur la base des preuves de Dieu mais à partir de l'idée d'infini². Cependant, je vais tenter de montrer dans ce chapitre que la phénoménologie radicale de Henry est bien *entièrement* cartésienne. La phénoménologie radicale est une phénoménologie des nouveaux commencements radicaux, au premier rang desquels le commencement ou le recommencement de la phénoménologie elle-même. Commençons par résumer quelques interprétations henryenne avant de retourner aux fondements cartésiens de la phénoménologie.

I. Husserl et Descartes

La relation de Husserl à Descartes a toujours été complexe. Husserl compte certainement parmi les critiques les plus sévères de Descartes mais, en même temps, il reste largement dépendant du maître français. Essayons de garder à l'esprit la primauté de

l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne, au nom de laquelle Husserl rejette finalement Descartes, afin de comprendre pourquoi Henry reconstruit la phénoménologie sur des bases cartésiennes. Il y a au moins deux points de convergence d'un intérêt tout particulier qui président au traitement husserlien de Descartes : A) la méthode cartésienne du doute comme modèle originaire de la réduction phénoménologique ; et B) le rôle mitigé ou obscur de l'intentionnalité chez Descartes.

A. La méthode cartésienne du doute

Ce que Husserl remet en question, c'est précisément le rôle de l'*epochè* selon Descartes. Par « *epochè* », il faut entendre, du point de vue husserlien, la mise entre parenthèses de l'attitude envers le monde. Par l'*epochè*, nous conservons cette attitude, mais nous suspendons sa validité. Dans les *Méditations* de Descartes, l'*epochè* est réalisée grâce au doute. La plus célèbre des *epochès* husserlienne est sans conteste la réduction phénoménologique. Comme Descartes, Husserl veut atteindre une sphère de données au-delà des suppositions. Ce qui frappe le plus dans la relation de Husserl à Descartes est la ressemblance de projets entre ces deux réformateurs de la science. Bien que Husserl ne suive pas la méthode du doute, il conserve une attitude bienveillante à l'égard de l'*epochè* cartésienne. Pour Descartes, le mouvement epochal de la pensée se donne déjà à voir au tout début des *Méditations* :

« Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne saurait être que fort douteux et incertain; et dès lors j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois dans ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »³.

Cette expulsion ou, plus simplement, cette mise à l'écart du savoir dans le but de mettre au jour une sphère de données spécifiques est la ressemblance la plus frappante entre Descartes et Husserl. La réduction phénoménologique ou *epochè* peut être assimilée à la volonté cartésienne d'éliminer tous les savoirs communément admis et tous les préjugés possibles et imaginables. Dans la *Krisis*, Husserl établit que son idée de l'*epochè* est un rappel ou une réminiscence de Descartes. Représentant l'un et l'autre un commencement radical, le doute cartésien et la réduction phénoménologique sont, méthodologiquement parlant, un tournant radical de la pensée⁴. Husserl loue Descartes pour avoir formulé l'exigence, « une fois dans sa vie, de se retourner vers soi ou de retourner à soi et de tenter en soi le renversement de toutes les sciences admises jusque là ainsi que leur refondation »⁵. Ce tournant consiste, dans la première méditation, en une destruction, immédiatement suivie par une reconstruction sur des bases radicalement nouvelles. Husserl célèbre cette idée cartésienne car il y reconnaît une *epochè* proprement phénoménologique, c'est-à-dire la « mise hors jeu » (*Ausserspielsetzen*) de toute position d'un monde déjà accepté.

Mais quel est alors le problème de Husserl avec Descartes ? D'après Husserl, Descartes n'a pas réussi à atteindre le point du tournant transcendantal⁶. L'*epochè* de Husserl met elle entre parenthèses le « Je » psychologique qui gouverne ou qui dirige la pensée. Or c'est précisément ce qui demeure encore dans la philosophie de Descartes : le « Je » est le point de départ de son investigation philosophique. Par contraste, l'*epochè* phénoménologique husserlienne suspend l'existence du monde comme celle du « Je ». Le reste ou le résidu est alors ce qu'on appelle la subjectivité transcendantale. Descartes pense en effet le mouvement philosophique élémentaire de l'*epochè*, mais il s'arrête juste avant le moment crucial, où l'on commence à apercevoir les aspects d'une subjectivité véritablement transcendantale. Pour Husserl, donc, il s'est arrêté trop tôt. Ainsi Husserl reproche à Descartes

de ne pas comprendre qu'il se tient devant « la porte d'embarquement de la phénoménologie »⁷.

Pour Henry, le vrai commencement de la phénoménologie ne se situe pas chez Husserl mais chez Descartes. Méthodiquement parlant, ce « commencement » est davantage phénoménologique qu'historique. Descartes opère un commencement radicalement nouveau avec la pensée, comme on peut le lire à l'entrée de la première méditation. Le raisonnement cartésien est bien connu : il écarte tous les préjugés objectifs au moyen du doute hyperbolique, conformément à son vœu de se débarrasser une fois dans sa vie de toutes les fausses croyances et opinions qu'il avait acceptées auparavant. Cela est nécessaire à l'établissement d'une structure ferme et permanente des sciences, comme l'éclaire le passage cité plus haut. Comme Descartes, Husserl veut tout recommencer depuis le début, afin de fonder les sciences sur des bases à la fois saines et solides. Son nouveau commencement (l'éternel commencement) se traduit par la fameuse maxime du « Retour aux choses mêmes ». Pour Descartes, un véritable commencement nouveau ne peut être pensé comme la pensée de quelque chose, comme si le nouveau commencement débutait simplement avec un être différent. Si l'on tente de fondre Descartes et Husserl, on peut dire que leur but s'entend comme « un projet philosophique des commencements nouveaux »⁸. Cependant, d'après Henry, seul Descartes est réellement « radical », dans la mesure où l'on entend résonner dans ce terme le sens de *radix*, ou racine.

Henry s'accorde avec Husserl lorsque ce dernier dit que ce que Descartes appelle « le savoir philosophique » doit être compris comme un « savoir absolument fondé ». Husserl reproche à Descartes ainsi qu'à la philosophie post-cartésienne de prendre « Selbstverständlichkeiten der Jahrtausende »⁹. Quant à Henry, il reproche à Husserl exactement la même chose, à la faveur cette fois de Descartes. Premièrement, Husserl entend atteindre le savoir absolument fondé, mais au lieu de le trouver, il en vient à

tenir la primauté de l'intentionnalité pour acquise. Henry explique que Descartes dévoile l'apparence ultime qui précède toute intentionnalité, ce qui signifie que l'intentionnalité ne peut s'élever (à partir) d'elle-même. Qu'est-ce que cela signifie ?

Il est tout d'abord important de reconnaître qu'il existe une autre idée de la phénoménologie, indépendante de celle forgée et façonnée par Husserl. C'est là un élément remarquable dans la mesure où Husserl est pourtant à raison considéré comme le père de la discipline phénoménologique. Mais alors, quelle est cette idée ? Si Husserl est le fondateur de la phénoménologie, n'est-il pas lui-même et lui seul responsable des contenus de cette discipline ? Peut-il réellement y avoir une phénoménologie qui puisse ne pas être comprise en termes entièrement husserliens ? Et, si tel est le cas, comment peut-on encore parler de phénoménologie si l'intentionnalité, l'épicentre de la phénoménologie selon son fondateur, est abandonnée ? La réponse de Henry est on ne peut plus claire : Husserl n'est pas en mesure de répondre de toutes les possibilités de la phénoménologie elle-même. En d'autres termes, il n'a pas su reconnaître les fondements mêmes de la phénoménologie. En bref, Henry reproche à Husserl de n'avoir pas réussi à élucider toutes les possibilités de sa propre méthode philosophique, la phénoménologie. Henry établit que la « phénoménologie » peut s'entendre de deux manières différentes.

La première, typiquement husserlienne, est naïve. Cette conception de ce qu'est la phénoménologie prétend dire la vérité sur les phénomènes, indépendamment de toute interprétation ou de toute construction transcendantale possible. Cependant, d'après Henry, ce type de phénoménologie manque l'essentiel : la condition de la phénoménalité elle-même. C'est cette condition qui, selon Henry, demeure négligée dans la phénoménologie de Husserl. Et c'est donc ce que la seconde manière d'entendre la phénoménologie veut s'atteler à décrire. Henry écrit :

« L'objet de la phénoménologie au sens philosophique n'est jamais constitué par des phénomènes au sens ordinaire du mot,

c'est leur phénoménalité, plus exactement c'est le mode original selon lequel se phénoménalise cette phénoménalité pure »¹⁰.

Ce passage signifie que le véritable phénomène n'est pas la « chose » (au) dehors, ni sa phénoménalité, mais la condition de cette phénoménalité, soit, comme le dit Henry, « l'objet dans son comment ». Pour Henry, l'expression « phénoménologie pure » signifie la phénoménologie de l'*apparaître* des phénomènes, et non pas simplement des phénomènes. C'est la raison pour laquelle il reproche à la phénoménologie classique (qu'il appelle la phénoménologie husserlienne) sa construction sur des présuppositions indéfinies¹¹. La condition de l'apparaître des phénomènes demeure entièrement indéfinie. Cette condition est pourtant le seul objet possible du *leitmotiv* husserlien de « Retour aux choses mêmes ! ». L'apparaître ne peut être réduit à ce qui apparaît. Henry explique que la chose n'a pas en elle-même la capacité d'apparaître. La matière est aveugle. L'apparaître appartient à l'apparaître lui-même et non aux choses.

Ce qui est problématisé ici est donc une profonde critique de l'idée husserlienne de phénoménologie. La phénoménologie classique est modelée sur la primauté de la vision ou du regard. Non pas en raison de la primauté de la lumière, mais à cause de la distance qui est toujours impliquée par la vision. Bien que la phénoménologie husserlienne ne soit pas simplement une phénoménologie de la perception sensible (je peux aussi voir des images dans mes rêves), l'intentionnalité se rapporte bien à la vision de « choses », d'images mentales ou d'essences. La possibilité de la vision est basée sur la distance ; ou, plus précisément, la fonction de l'intentionnalité ressortit à une prise de distance. Mais distance d'avec quoi ? D'avec la subjectivité elle-même. Le sujet est oublié ou invisible, mais surtout impensé. À l'intérieur de la phénoménologie husserlienne, le sujet est *perdu*. Ce dont a besoin la phénoménologie, c'est d'une phénoménologie de la phénoménologie elle-même. Ce qui apparaît, ce qui est révélé par l'intentionnalité, est l'objet, fondamentalement externe, extérieur à la vision elle-même¹². Dans la

phénoménologie husserlienne, la vision reste impensée. Henry soutient que cela est exactement la définition de l'« ob-jet »¹³. Mais qu'en est-il du sujet ? Le sujet se révèle-t-il ? L'objet ne peut être révélé qu'en raison de l'auto-révélation du sujet, processus difficile à comprendre dans un contexte purement husserlien. Même dans les œuvres tardives de Husserl sur la synthèse passive, les structures phénoménologiques sont essentiellement dirigées par l'intentionnalité. Les choses deviennent même pires avec la radicalisation sartrienne de l'intentionnalité husserlienne soutenant que le sujet est *néant*¹⁴. Comment un rien ou le néant peut-il être conscient de quelque chose ? Pour Sartre, le néant est la condition de la conscience qui, phénoménologiquement parlant, est absurde.

Tandis que pour Husserl, la conscience caractérise la transcendance et l'implication intentionnelle dans le monde phénoménal, Henry soutient pour sa part que la conscience est constituée par l'immanence. L'immanence précède nécessairement la transcendance, en ce sens que toute expérience ou que toute *Erlebnis* est une expérience de conscience qui se donne elle-même à elle-même. Toute expérience est originellement la révélation du soi. Le soi ne peut être compris comme une hypothèse psychologique, ou comme une « personne » qui pense. Ce qui est donné n'est pas la chose en dehors de moi, mais la manifestation elle-même. Henry ne remet donc pas en cause l'idée de réduction phénoménologique, mais seulement la conclusion qu'en tire Husserl. Mais comme ce déplacement touche le cœur de la phénoménologie husserlienne, les conséquences sont radicales. Le résultat de la réduction n'est pas dans une subjectivité transcendantale, comme le soutient Husserl, mais dans l'apparaître en tant que tel. En d'autres termes, Henry radicalise la réduction phénoménologique en mettant l'intentionnalité elle-même entre parenthèses. Si donc Husserl critique Descartes pour ne pas avoir compris ce qu'est la subjectivité transcendantale, Henry critique Husserl pour ne pas avoir décelé le chemin vers la phénoménologie ouvert par Descartes.

B. L'intentionnalité chez Descartes

Selon Husserl, la conscience doit être comprise à partir du principe de l'intentionnalité. Cela signifie que toute forme de conscience est toujours conscience de quelque chose, ainsi que l'explique Husserl dans le célèbre § 84 des *Ideen I*. D'après Husserl, la conscience ne demeure pas en elle-même, elle transcende. Lorsque je regarde un arbre dehors, ma conscience vise cet arbre – ou mieux : ma conscience n'est rien d'autre que ce « viser » ou intentionnalité. L'intentionnalité est le point de départ de la phénoménologie. Lorsque Husserl lit Descartes, le second élément auquel il se trouve confronté est une idée très obscure de l'intentionnalité du *cogito*. C'est à partir de là que Husserl ne peut faire autrement que juger que l'ego cartésien est caractérisé par une « Gerichtetsein "auf" », un « être-dirigé-sur »¹⁵. Selon Husserl, cette idée implique que l'intentionnalité ne soit pas supportée par un sujet tel que l'ego cartésien. Dans ses *Ideen*, Husserl pose que :

« Au *cogito* lui-même appartient un "regard sur" l'objet qui lui est immanent et qui d'autre part jaillit du moi, ce moi ne pouvant par conséquence jamais faire défaut »¹⁶.

Pour Husserl, cela implique que l'ego est toujours déjà un "ego dirigé vers quelque chose" [*Ichblick auf etwas*]. Il n'existe rien de tel qu'une âme ou une conscience immanente qui précéderait cette intentionnalité.

Considérons brièvement la primauté attribuée par Husserl à l'intentionnalité et rapportée à Descartes telle qu'elle se présente dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, dans un paragraphe intitulé « L'intentionnalité chez Descartes ». À cet endroit, Husserl affirme avec assurance que Descartes n'a pas réussi à déplier tous les éléments de l'intentionnalité¹⁷. Pour Husserl, l'ego ne peut exister que de manière intentionnelle. Cela signifie que l'ego vise quelque chose à l'extérieur de lui-même, que Husserl reconnaît comme une *cogitatio*

se traduisant sous la forme d'un « avoir quelque chose consciemment » [*etwas bewusst haben*]¹⁸. Conséquemment, toute *cogitatio* a son *cogitatum*, c'est-à-dire en termes husserliens que le *cogitatum* joue le rôle de noème ou d'*intentum*. Ainsi, le *cogito* est compris comme noèse (*intentio*). Cependant, dit Husserl : « pour sûr, la question d'une présentation véritable et d'un traitement du sujet de l'intentionnalité ne se trouve pas chez Descartes »¹⁹. En d'autres termes, Husserl prétend décrire chez Descartes quelque chose qui ne se trouve en aucune manière dans ses textes, et ce sur la base de la supposition selon laquelle Descartes n'était pas conscient de la structure nécessairement intentionnelle de sa propre découverte. Pour Husserl, l'effectivité du *cogito* ne peut être qu'intentionnelle.

« Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du *cogito*, en lui le sujet se “dirige” vers l'objet intentionnel »²⁰.

« Je pense » signifie « penser à quelque chose », formule dans laquelle ce « quelque chose » est un objet intentionnel ou noème. Le cœur de la critique henryenne vis-à-vis de Husserl est que, en raison de son hypothèse quant à la primauté de l'intentionnalité, Husserl n'a pas vu que le *cogito* cartésien n'est précisément pas intentionnel. C'est donc à cause de sa propre dogmatique de l'intentionnalité qu'il se méprend sur Descartes.

II. *L'auto-affection du cogito*

Puisque l'intentionnalité elle-même est devenue objet de la réduction, nous devons décrire comment le *cogito* peut apparaître sans l'intentionnalité. Tout d'abord, Husserl dit que « tant que nous vivons dans le *cogito*, nous n'avons pas pris conscience de la *cogitatio* elle-même comme d'un objet intentionnel »²¹. Le fait que le *cogito* intentionne, se dirige vers quelque chose implique qu'il n'est pas lui-même conscient – ou conscient de lui-même, dans la

mesure où il n'est pas dirigé vers lui-même. Mais cela signifie également que la *cogitatio* peut devenir l'objet d'une « perception interne »²². Mais encore, même lorsque le *cogito* est son propre objet, l'apparence (ou apparaître) du *cogito* en tant que *cogitatum* n'est possible qu'à travers l'intentionnalité. Puisque l'intentionnalité n'est pas dirigée vers quelque chose d'extérieur mais d'intérieur, Husserl la qualifie d'immanente : « Par *actes dirigés de façon immanente* (immanent gerichteteten), ou plus généralement pas *vécus intentionnels rapportés de façons immanentes* à leur objets, nous entendons des vécus dont *l'essence* comporte que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux même »²³. Mais parce que cette immanence demeure seulement possible à travers ou par l'intentionnalité, il ne peut s'agir d'une immanence radicalement pure. L'immanence au sens husserlien du terme ne signifie ni plus ni moins qu'une perception interne dont la structure est toujours intentionnelle. L'immanence dont parle ici Husserl est en fait encore une transcendance.

Selon Henry, tout ceci explique pourquoi Husserl n'arrive pas à prendre toute la mesure du *cogito* de Descartes. « Je pense, donc je suis » n'est pas un penser à quelque chose. Le *cogito* est précisément l'apparaître de lui-même à lui-même. L'apparaître en tant que tel, et non réduit à un phénomène extérieur à lui-même, est appelé auto-apparaître. Aucune phénoménologie intentionnelle ne peut comprendre cette conception de l'auto-apparaître, et ce en raison de sa constitution entièrement non-intentionnelle. À l'intérieur de la sphère du *cogito*, il n'y pas de *cogitatio* qui différerait du *cogito* lui-même, comme le pense Husserl²⁴.

Cela nous conduit vers ce qui est peut-être la notion la plus importante de la phénoménologie henryenne : l'*auto-affection*. Bien que l'œuvre de Henry soit considérablement étendue, l'auto-affection est un thème récurrent de celle-ci, de même qu'il est à la base d'une profonde critique des plus importants présupposés de la philosophie et de la culture occidentales²⁵. Le *cogito* de

Descartes représente le cœur de l'auto-affection et c'est ainsi que Henry le comprend. Dans les *Méditations*, Descartes ne pense pas le soi ou le « je » comme objet de réflexion, mais comme mouvement de la pensée elle-même. L'ego n'est ni purement sujet, ni purement objet : il se pense lui-même. Le phénomène, la « chose même », est le *cogito*.

Dans tous les cas, la question demeure de savoir comment l'auto-affection fonctionne exactement. L'idée d'auto-affection ne fait-elle pas nécessairement appel à l'extériorité pour précisément être affection, comme nous l'apprenons de penseurs tels que Jacques Lacan ou Jacques Derrida²⁶? Dans *La voix et le phénomène*, Derrida établit que l'affection implique toujours l'extériorité, sous-entendant que l'auto-affection ne peut jamais être pure. Est-ce correct d'affirmer cela ? Cette idée détruit-elle l'avancée que nous sommes supposés réaliser grâce à Henry ?

Considérons de plus près la lecture henryenne du *cogito*. Si le *cogito* ne peut être compris à l'intérieur de la phénoménologie intentionnelle, quelle en est alors l'entrée phénoménologique ? Henry revient à la détermination par Descartes du « Je » comme « chose pensante » : la *res cogitans*. La *res cogitans* n'est rien d'autre que (de) la pensée. La notion cartésienne de pensée n'a rien à voir avec un « penser à... », qui, lui, est bien intentionnel. En réalité, l'idée cartésienne de pensée n'a absolument rien en commun avec notre usage contemporain de ce mot²⁷. Lorsque nous parlons de « pensée », nous signifions « une pensée de quelque chose » ; ou lorsque nous évoquons l'action de « penser », nous désignons l'action de « penser quelque chose ». En d'autres termes, le sens contemporain du mot « pensée » est structuré selon l'intentionnalité. Un *meinen*, une visée spécifique est en jeu. Mais alors, qu'est-ce que la structure phénoménologique de l'idée cartésienne de pensée ? La pensée doit être comprise sans recours à l'intentionnalité. C'est l'apparaître comme tel, et non l'apparaître de quelque chose. C'est pour cette raison précise que Henry parle de la pensée comme d'un commencement. Il ne

s'agit pas d'un commencement dans le temps, mais du commencement de la phénoménologie, au sens où l'on se situe en deçà de toute intentionnalité. La pensée, nous dit Henry, est ce par quoi la pensée arrive ou parvient originellement à elle-même et se trouve être pensée. Henry parle de la « pensée en elle-même, c'est-à-dire l'apparaître pour lui-même ».²⁸

La pensée est l'essence de l'âme cartésienne, car l'âme est entièrement comprise comme une chose pensante. L'âme selon Descartes n'est pas une chose qui est dans le but de penser, mais une chose dont l'essence est la pensée elle-même. Il n'y a rien dans l'âme excepté de la pensée. Ou mieux : l'âme n'est rien sinon de la pensée. La différence entre *res cogitans* et *res extensa* n'est pas une distinction métaphysique mais une distinction phénoménologique. C'est là le sens véritable de la distinction opérée par Descartes, laquelle sous-tend la différence entre l'âme et le corps. L'âme est pur apparaître, alors que le corps est pur étant²⁹. Le corps en tant que pensé au moyen d'une réduction phénoménologique radicale : ou plutôt, il ne peut être pensé puisque la pensée se pense elle-même et qu'il n'y a donc qu'une seule possibilité, celle de l'âme comme pensée. Selon Henry, c'est là la raison pour laquelle les sens purement corporels sont sourds ou aveugles. Voir, en tant que tel, n'est rien de corporel, mais relève de l'apparaître, et seulement la pensée apparaît. La pensée est le préalable de tout apparaître³⁰. Donc pour Descartes, voir c'est penser. Il y a ici un nouveau tournant radical, plus exactement celui d'une phénoménologie non plus comprise comme un idéalisme mais, au contraire, comme un matérialisme radical dans lequel la matière est matière pensante. Dans *Généalogie de la psychanalyse*, Henry interprète déjà la philosophie de Descartes comme une « phénoménologie matérielle »³¹ :

« La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, structure qui s'épuise dans la matérialité de cette phénoménalité effective et concrète »³².

La « phénoménologie matérielle » se rapproche non pas d'une phénoménologie qui fixe l'œil ou le regard sur les choses extérieures ou qui fait signe vers quelque chose en dehors de la conscience, mais d'une phénoménologie dont le commencement se situe au cœur de la phénoménologie de Descartes, c'est-à-dire dans la pensée.

N'apparaît dans le *cogito* cartésien que de la pensée. La pensée en tant que telle est apparaître. Comme nous l'avons montré plus haut, l'idée cartésienne de pensée ne doit pas être comprise comme un « penser à », mais comme une pensée qui se révèle elle-même. Ici, Henry s'appuie sur la philosophie de Maine de Biran³³. D'après ce philosophe français du XVIII^e siècle, le *cogito* cartésien doit être compris comme une expérience. Cela signifie que le « quoi » du *cogito* n'est pas le constat logique de son existence, mais la pure expérience de l'exister lui-même. Il n'y a même pas à se demander ce que pense le *cogito*, puisque la preuve est faite par l'expérience de ce *cogito* lui-même. Selon les termes du grand ennemi de Descartes que fut Heidegger, on peut dire ici que la pensée selon Descartes ne concerne pas un « vorstellend Denken », c'est-à-dire une pensée représentationnelle. En termes henryens, on a affaire à une phénoménologie dans laquelle le matériel ou le matériau du phénomène est la pensée elle-même. Rien à voir avec une phénoménologie de la matérialité, où ce dernier terme serait compris en un sens physique. Le terme est basé sur la définition cartésienne du « Je » comme chose pensante (*res cogitans*). En bref, l'apparaître de la pensée à elle-même comme une chose (substance ou matière) implique une phénoménologie « matérielle ». Et précisons également que c'est sans aucun doute la flexibilité du terme « substance » au XVII^e siècle qui rend ce tournant possible. En effet, Descartes définit la substance en un sens non physique. La pensée est le matériel du penser. L'âme est une chose pensante. Ce qu'elle pense, est elle-même. Or il ne s'agit bien là que de pensée et de rien d'autre. Nous avons donc une véritable compréhension phénoménologique de la matière ou de la matérialité. Ce qui est donné, est le penser.

C'est de cette « matière » dont parle Husserl avec précaution dans ses *Ideen*. Au § 85 de celles-ci, il met en avant une sphère totalement non-intentionnelle, qu'il appelle « sensuelle, qui ne contient rien qui s'apparente à de l'intentionnalité »³⁴. Dans ce même paragraphe, Husserl demande si l'intentionnalité est possible sans substratum sensuel. Cette question fait très précisément écho au type de phénoménologie développée par Michel Henry. Le problème exposé concerne la distinction aristotélicienne entre *hyle* et *morphe* ou « matière » et « forme ». La forme est intentionnelle, alors que la *hyle* est le composant matériel de la conscience. Mais ce composant matériel n'est rien d'autre que la pensée elle-même. Dans *Phénoménologie matérielle*, Henry développe ce versant non intentionnel de la phénoménologie, versant occulté dans la phénoménologie ultra-intentionnelle de Husserl. Et ce qui est en jeu ici n'est pas simplement un aspect de la phénoménologie passé inaperçu, mais bel et bien une « discipline entièrement nouvelle »³⁵.

III. La structure phénoménologique du cogito

Henry insiste ainsi sur le fait que, dans le *cogito ergo sum*, le « qui » percevant est identique au « que » perçu. Mathématiquement, cela donne : *cogito* = *cogitatio*. Le Descartes de Henry reconnaît la conscience dans la perception de ce percevoir. La conscience existe dans cette perception. Dans le *cogito ergo sum*, perception et apparaître sont une seule et même chose, en tant que ces deux termes ne sont pas compris en un sens sensible ou sensoriel. Henry cite un passage précis de la seconde méditation cartésienne afin de soutenir que Descartes conçoit une différence irréductible entre l'apparaître et le voir : *videre videor*, « il me paraît ou m'apparaît que je vois ». Dans ce passage, le *cogito* connaît son ultime formulation. Ce qui prime d'un point de vue phénoménologique n'est pas l'aspect du voir (*videre*), mais l'apparaître (*videor*). Il ne faut pas voir ici une duplication ou bien

un dédoublement du voir ou de la vision. C'est précisément le voir oculaire qui est objet du doute et ainsi disparaît dans l'*époque*. Il n'importe pas de savoir si je vois réellement quelque chose de « vrai » ou pas, ou si je « vois réellement ». Seul le fait qu'il apparaît que je vois m'appartient indissolublement. Seul le fait qu'il m'apparaît que je vois me fait ou fait de moi ce que je suis : un *cogito*. Ce voir ne concerne pas la vision des yeux, c'est une « vision pure »

La lumière de cette vision, la lumière dans laquelle nous voyons particulièrement la vérité mathématique est celle que Descartes appelle la « lumière naturelle ». Le voir oculaire peut faire des erreurs, alors que la lumière naturelle, celle qui brille sur la vérité invisible est, elle, claire et distincte. Cette pure vision n'est rien d'autre que la pensée pure, comme Descartes l'établit dans la phrase citée plus haut :

« Il est très certain qu'il me semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit, et que je sens de la chaleur; cela ne peut être faux: et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir; et cela précisément n'est rien autre chose que penser »³⁶.

Henry conclut que cette récurrence de sens, le fait que je sente (pense) que je vois, est l'apparaître de l'apparaître. Un apparaître qui est ainsi identique à lui-même, et non pas à ce qui apparaît. Il est ici question de la perception non sensible ou non sensorielle qu'est la pensée. Et c'est cela qui fait de Descartes un rationaliste : tout savoir commence et se termine avec la pensée ou à l'intérieur d'elle. Il est intéressant de remarquer avec Henry³⁷ que cette interprétation du *cogito* cartésien en termes d'immanence pure est celle qui a dominé les lectures des premiers cartésiens du XVII^e siècle, et que cette réception a ensuite progressivement laissé cours aux interprétations basées sur l'intentionnalité. La polémique d'Antoine Arnaud contre Malebranche, certainement l'une des discussions les plus véhémentes entre deux cartésiens, éclaire notre propos :

« Comme donc il est clair *que je pense*, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est à dire que je connois, et que j'apperçois quelque chose »³⁸.

Cette proposition célèbre est souvent comparée par les commentateurs à la fameuse définition husserlienne de l'intentionnalité, selon laquelle la conscience est toujours conscience de quelque chose. Arnaud interprète le *cogito* cartésien en termes entièrement intentionnels. Le chercheur contemporain Nicolas Jolley, spécialiste de la philosophie du XVII^e, soutient lui aussi qu'il y a « une tendance de la philosophie de Descartes à attribuer l'intentionnalité à tous les phénomènes mentaux »³⁹. Est-ce que « Je pense » signifie que je pense à quelque chose, ou que « je sens que je pense » ? Henry penche sans ambages pour la dernière réponse.

À quel point l'interprétation henryenne de l'immanence radicale du *cogito* est-elle convaincante? Pour s'en rendre compte, il s'agit de ne pas se limiter à cette seule interprétation, mais à en dérouler la totalité des conséquences, souvent cruciales. Tout d'abord, le reproche adressé par Husserl à Descartes concernant le supposé psychologisme du *cogito* est basé sur une mécompréhension. Henry interprète l'*ego cogito* non pas comme une conscience psychologique mais comme une conscience phénoménologique, dans laquelle le phénomène premier est le soi. Lorsque Descartes dit que l'âme ne peut être sentie, ni touchée, ni vue, il signifie implicitement que l'âme n'est pas un objet de l'intention. C'est la raison pour laquelle elle ne peut apparaître à la manière d'un objet. Ce qui ne peut être vu, c'est le voir lui-même et en tant que tel. Ce n'est pas l'œil mais l'âme qui voit. Il n'y a pas de perception sensible ou sensorielle possible lorsqu'il est question de l'âme. Dans le miroir, les yeux ne se voient pas eux-mêmes, ils voient une ressemblance d'eux-mêmes, une image reflet. Le voir des yeux en tant que tel demeure invisible. Par exemple, entendre c'est penser. La mélodie qui me trotte dans la tête ne s'arrête pas lorsque je bouche mes oreilles. Je

continue d'entendre cette mélodie même privé de ma faculté corporelle d'écoute. Mon âme est mon oreille aussi bien ou autant qu'elle est mon œil.

La phénoménologie n'est pas un empirisme car elle ne reconnaît aucune primauté à l'impression sensible ou sensorielle. Husserl est également attentif au fait qu'il ne revient pas à la phénoménologie de priver les images relevant de l'illusion, du fantasme ou du rêve du statut d'expérience originale. En d'autres termes, il ne considère la sensation qu'en tant qu'elle est consciente – ce qui, en réalité, est une tautologie. Descartes dirait qu'il est possible que les organes sensoriels me trompent, que je ne puisse être sûr que ce que je perçois avec mes sens. Mais je puis au moins être sûr que je suis bien en train de percevoir. Ou encore : personne ne peut nier le fait que je pense, même pas un Dieu trompeur. En réalité, Descartes réalise la réduction phénoménologique la plus pure qui soit : toutes les évidences sensibles ou sensorielles sont mises entre parenthèses et rien, absolument rien, ne reste si ce n'est le fait qu'il est bien certain que la pensée opère cette réduction. C'est la pensée qui, selon la formule latine du *cogito*, implique l'ego.

Le reproche concernant un prétendu psychologisme n'est pas le seul injuste. L'idée développée par Husserl et Heidegger selon laquelle le *cogito ergo sum* de Descartes implique une ontologie acritique est fautive elle aussi. Henry accuse Heidegger d'avoir mal lu Descartes lorsque, dans *Être et Temps*, il attribue à ce dernier une ontologie dénuée du souci. Husserl aussi bien que Heidegger concentrent leur lecture sur l'ontologie obscure qui entoure le « sum » de la formule cartésienne. Mais Descartes ne dit pas que le « sum » appartient à l'ego préexistant. La formule ne dit pas « Je suis donc je pense ». Si tel était le cas, penser supposerait un « Je » qui pense. Mais comme on le sait, la formule dit : « Je pense donc je suis ». Le mot « donc » (*ergo*) indique que le *sum* n'est pas pensé comme fondement ontologique. Descartes ne part pas de la prémisse « Je suis », mais « Je pense ». Le fondement, le

vrai commencement, c'est donc le « Je pense » (*cogito*)⁴⁰. Henry explique à ce propos :

« “Donc” dans “je pense donc je suis” signifie une définition phénoménologique de l'être par l'effectivité de cette révélation de l'apparaître de lui-même et comme tel »⁴¹.

Descartes est le premier à construire une ontologie phénoménologique, dans le sens d'une ontologie fondée sur l'apparaître. Bien que Jean-Luc Marion, spécialiste de Descartes, critique lui aussi Heidegger sur ce point, il ne souscrit pas pleinement à la conclusion de Henry. En effet, il y a quelque chose comme une « ontologie grise » dans le *cogito*, indéterminée, comme le dit Heidegger, mais cela ne signifie pas automatiquement que Descartes soit l'archétype du phénoménologue. Soit Descartes est un phénoménologue en ce qu'il préfigure Husserl, soit la phénoménologie husserlienne n'est pas une phénoménologie pure, dans la mesure où Husserl reste implicitement prisonnier des décisions et/ou de déterminations cartésiennes. Selon Marion, c'est la seconde solution qu'il faut privilégier. Cela veut dire que la critique de l'ontologie grise a frappé Husserl, non pas Descartes. En d'autres termes, Husserl est davantage cartésien que phénoménologue dans cette affaire. Idem en ce qui concerne Heidegger⁴². Mais, dans son étude « Le *cogito* s'affecte-t-il? La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry »⁴³, Marion montre que Henry rejette par avance les remarques de Heidegger. Descartes reconduit le *cogito me cogitare* au *cogito* simple. Marion explique que, dans son essence, la *cogitatio* exclut toute réflexion car elle s'accomplit par et au nom de l'immédiateté. Descartes atteint son objectif de certitude par l'immédiateté seule. La conscience intentionnelle peut-elle être immédiate ?

Si avons à penser le *cogito ergo sum* de telle manière qu'il rende possible l'intentionnalité, nous devons alors déployer une phénoménologie plus radicale que celle permise par l'intentionnalité.

L'argument de Husserl fondé sur l'idée du *cogitatum* reste intentionnel, dans la mesure où – selon cette ligne d'interprétation – le *cogitatum* est quelque chose d'autre que le *cogito*. Le *cogitatum*, dit Henry, est la révélation de soi à soi. Ce que le *cogito* révèle, c'est lui-même. C'est pour cette raison que Henry comprend le *leitmotiv* cartésien comme une formule intrinsèquement phénoménologique. Le « Je » n'est pas une base psychologique ou ontologique du soi. Selon Henry, la pensée comprise par Descartes implique l'apparaître et cet apparaître est auto-apparaître. C'est cet apparaître qui offre à la phénoménologie son commencement cartésien.

Nous voyons maintenant mieux comment Henry « déshabille » le *cogito* cartésien et le libère de l'héritage de la phénoménologie classique. Ici, la réduction phénoménologique, la mise entre parenthèses de tout savoir présupposé, révèle un *cogito* d'une manière que Henry qualifie de radicale. Radical en tant que l'on touche au pur commencement de la phénoménologie. Il n'y a pas la moindre trace d'ontologie dans le *cogito*. Descartes définit le *cogito* comme phénoménalité pure.

Retour à notre question initiale : Henry parvient-il à renverser le solipsisme ? La réponse est : non. Sa version du *cogito* est purement phénoménologique, en tant qu'elle décrit exactement ce qui apparaît. La *cogitatio* est pensée comme une pure auto-affection. Le « Je » pense et, par conséquent, est affecté par la pensée. Il perçoit qu'il pense et cette perception est la pensée elle-même ou est elle-même de la pensée. L'affection ne peut être comprise en termes d'intentionnalité. L'auto-affection précède toute intentionnalité possible et c'est ce que la phénoménologie radicale entend rendre manifeste. L'auto-affection est la condition de toute conscience. Mais comment pouvons-nous comprendre l'affection au-delà ou en deçà de l'intentionnalité, tout en restant dans un contexte cartésien. Descartes fut-il lui-même l'auteur d'une telle phénoménologie radicale ? Ce n'est pas ce que prétend Henry. Ce dernier s'attache seulement à montrer que l'unique façon de comprendre le

cogito phénoménologiquement est de se débarrasser de la primauté de l'extériorité qui gouverne la conscience dans la phénoménologie intentionnelle. C'est dans le texte tardif des *Passions de l'âme* que Descartes offre les éléments nécessaires à la compréhension de la non extériorité de la conscience.

IV. Passions non-intentionnelles

Les passions de l'âme de Descartes est un texte tout à fait remarquable d'un point de vue phénoménologique. La différence entre ce dernier et les *Méditations métaphysiques* est frappante pour au moins une raison : dans les *Méditations*, le « Je » se révèle lui-même et il s'assimile à l'âme ; tandis que dans les *Passions*, l'âme apparaît comme objet de science. Dans l'un et l'autre texte, l'âme est comprise comme chose pensante, mais dans les *Passions*, ce n'est pas l'acte de méditation lui-même qui est responsable de la révélation du « Je ». Celui-ci est compris en regard de ce qu'il n'est pas, en l'occurrence le corps :

« Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme »⁴⁴.

Comme Jean-Luc Marion l'a fait remarquer dans son article sur la lecture henryenne de Descartes, dans les *Passions*, l'affection est étudiée à la fois dans sa dimension intentionnelle et dans sa dimension non-intentionnelle. La question est ici celle de la distinction entre actions et passions. Mais à comprendre en un sens méthodologique. Dans l'article premier des *Passions*, Descartes dit que l'action et la passion sont toujours une seule et même chose ; et si on lui attribue ces deux noms, c'est en rapport avec les deux sujets différents auxquels elle peut être rapportée⁴⁵.

Les actions résultent ou proviennent de l'âme, tandis que les passions sont des « affections » ou stimuli, pour la plupart sensorielles. Pour prendre un exemple, la volition est une action et la

perception est une passion. La passion est quelque chose que l'âme subit. Mais Descartes établit des degrés au sein même des passions. L'article 22 dit :

« Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons, les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre âme »⁴⁶.

Certaines passions atteignent l'âme à travers la perception des sens tels que l'oreille qui entend, l'œil qui voit. D'autres s'originent à l'intérieur du corps lui-même, comme une douleur à l'estomac (nous n'avons pas besoin d'un organe sensoriel particulier pour percevoir intérieurement une douleur corporelle). Mais une passion peut également être mentale de part en part. Il s'agit alors d'une passion sans objet sensoriel extérieur aucun et qui ainsi n'est pas constitué par des données externes. Henry se concentre précisément sur ce genre de passions non-sensorielles et non-intentionnelles. Ce qui est spécial pour ce dernier type de passions, c'est qu'elles coïncident avec les actions. Cela signifie que la perception ne perçoit qu'elle-même, et rien d'autre. Il s'agit donc de volition.

La volition, explique Descartes, est de deux sortes. La première regroupe des actions de l'âme qui ont leur terminus dans l'âme elle-même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou appliquer notre pensée à des objets immatériels en général. La seconde regroupe des actions qui ont leur terminus dans notre corps, comme lorsque, en raison du seul fait que nous avons la volition ou la volonté d'aller faire une promenade, il s'ensuit que nos jambes se mettent en mouvement et que nous marchons⁴⁷.

Dans le premier cas, celui où nous voulons aimer Dieu, c'est-à-dire appliquer notre pensée à un objet immatériel, il est question, comme l'explique Marion, d'un objectif que l'âme approuve pour elle-même, au plus profond d'elle-même⁴⁸. Dans le second cas, l'affection de l'âme concerne la perception de la volition. En

d'autres termes, la volition s'affecte elle-même. Mais elle s'affecte elle-même au moyen de la représentation. Ce qui signifie que je suis conscient du fait que je veuille faire quelque chose. Mais dans le premier cas, aucune représentation n'est en jeu. Dans ce cas, il y a une auto-affectation de l'ego. Dans la lecture marionienne des *Passions*, l'ego s'affecte parfois lui-même dans une pure auto-affectation. Autrement dit, Marion admet que l'ego, dans certains cas particuliers, peut être compris comme auto-affectation.

L'interprétation de Henry va beaucoup plus loin. Selon lui, l'auto-affectation est la structure phénoménologique générique du *cogito*. La comparaison entre la lecture de Marion et celle de Henry nous apprend que l'interprétation henryenne de l'âme ou du *cogito* est bien plus radicale et en même temps restreinte. L'âme ou le *cogito* est uniquement cette partie de la conscience qui manifeste son essence comme intériorité radicale. Le *cogito* est entièrement non-intentionnel. Comme l'explique Henry :

« La connaissance intérieure est "la connaissance de l'âme", la connaissance acquise est "la connaissance du corps" »⁴⁹.

La connaissance ou le savoir de l'âme est une connaissance ou un savoir immédiat. Comme Marion, Henry fait appel au texte des *Passions*. Mais à l'inverse de Marion, Henry se concentre sur l'article 26. C'est ici qu'il trouve la fondation et l'essence de toute vérité absolue à l'intérieur de l'univers cartésien, parce que c'est précisément ici que la substance phénoménologique de l'apparaître est décrite comme s'auto-attestant elle-même, comme une pure auto-affectation. Dans l'article 26, on lit :

« Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense le voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion »⁵⁰.

Si je dors et rêve d'un cheval ou d'un arbre, je perçois une représentation du cheval ou de l'arbre ; mais je ne peux pas rêver d'être triste sans être triste. Il n'y pas de représentation du « sentir triste », puisque le phénomène de la tristesse est un sentiment. Ce qui importe n'est alors pas le « contenu » de l'esprit de la personne endormie, mais la conscience que cette personne a d'elle-même, la matérialité purement phénoménologique, l'affectivité de l'auto-affectation originelle qui, comme le dit Henry, est « marquée du sceau de l'absolu »⁵¹. Lorsqu'il en vient à être question de sentiments dans mes rêves, aucune illusion ni fiction n'est possible. Il n'y aucune différence entre un sentiment « vrai » ou « réel » et un sentiment illusoire. Si je ressens de la douleur, personne ne peut dire « C'est juste ton imagination », parce que la douleur n'a pas d'image, pas de représentation. La douleur est marquée par le sceau de l'absolu.

En dépit des reproches que Henry a pu adresser à Husserl, on ne peut que constater que cette situation fait écho au « Principe des principes » édicté par la phénoménologie husserlienne⁵². Husserl ne dit-il pas que c'est dans le « Principe des principes » qu'il parvient à l'absolu commencement (*absoluter Anfang*) ? Le « Principe des principes » de Husserl n'imprime-t-il pas le sceau de l'absolu ? Henry répondrait par la négative, en tant que le Principe ne garantit pas l'absence de l'intentionnalité. L'intentionnalité ne peut saisir de la passion immédiate telle qu'elle est déclinée à l'article 26 des *Passions*. Mais en même temps, la passion de la personne endormie reflète le message du Principe husserlien selon lequel toute intuition originaire est une source de droit pour la connaissance, autrement dit toute intuition a les mêmes droits d'être considérée comme un phénomène sérieux et digne d'analyse.

Tout indique que Henry est donc fidèle à Husserl sur au moins un point. La phénoménologie henryenne obéit au Principe des principes. Cependant, cette comparaison avec le Principe de Husserl n'implique en aucune façon que Henry demeure un philosophe husserlien. Les approches différentes de Husserl et de

Henry concernant l'analyse de la sensation mènent inévitablement à deux phénoménologies radicalement différentes. L'une est fondamentalement intentionnelle, l'autre est fondamentalement non-intentionnelle. On pourrait même se demander s'il n'est pas possible de contester à la pensée henryenne le titre de phénoménologie. Le phénomène décrit par Henry, le *cogito*, ne peut être pris ou compris comme un phénomène au sens husserlien du terme, en tant qu'il ne relève en rien de l'intentionnalité.

Une phénoménologie sans l'intentionnalité : n'est-ce pas quelque chose comme de l'empirisme sans données empiriques, ou une philosophie du langage sans langage ? Est-il réellement possible d'établir une phénoménologie sans intentionnalité ? En réalité, c'est ce à quoi s'est attelée la pensée henryenne. Mais ce n'est pas simplement la différence entre deux philosophies qui compte. S'en tenir à une telle comparaison reviendrait à finir dans l'impasse. Sartre, ou même Merleau-Ponty, sont accessibles par le truchement de la tradition husserlienne de la phénoménologie, dans la mesure où ils pensent dans les traces du principe de l'intentionnalité. Le « pour-soi » et le « chiasme » sont structurés selon l'intentionnalité. Mais force est de constater qu'il n'y pas de place pour Michel Henry à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne. Henry a refondé le commencement de la phénoménologie dans le *cogito* cartésien. Tant que la phénoménologie comprendra le *cogito* dans les limites ou dans le cadre de l'intentionnalité, le *cogito* cartésien pourra et devra être démonté ou démantelé. Ainsi s'explique la radicalité de la position henryenne : si l'on part du *cogito*, l'épicentre de la phénoménologie husserlienne, l'intentionnalité, doit être déconstruit. Henry accomplit en réalité un déplacement critique au sein même de la phénoménologie qui consiste à soumettre l'intentionnalité elle-même à la réduction.

L'interprétation henryenne du *cogito* débouche sur une clarté phénoménologique pure. En se concentrant sur le commencement de toute conscience possible, Henry souligne que la conscience ne peut jamais être seulement comprise comme « conscience de quelque chose ». Dans le *cogito* henryen, le soi se trouve lui-même.

Aux antipodes des interprétations herméneutiques du *cogito* telle que celle de Ferdinand Alquié – où le *cogito* est assimilé au commencement du récit et où l'ego se révèle être humain dans le cadre de sa propre histoire humaine –, l'interprétation de Henry est exclusivement phénoménologique. Le *cogito* henryen apparaît dans la passivité, sans initiative de formation et de transformation de sa propre vie. Cependant, il est vrai que Henry ne répond pas à la question de savoir comment la clarté du *cogito* peut être préservée. Le *cogito* est-il un commencement unique (Descartes doute *semel in vita*, une fois dans sa vie), ou un commencement continu ?

La phénoménologie henryenne offre un matériel nouveau, découlant d'une relecture de la source de la philosophie française. Il n'est certes pas le premier philosophe qui critique la phénoménologie afin d'en fonder une déclinaison entièrement nouvelle ; mais il est assurément le plus radical. Husserl a défini la phénoménologie et l'a développée en prenant soin de dissocier son projet de tout cartésianisme. Henry la refonde en retrouvant l'âme cartésienne de la phénoménologie.

Notes

1. Cf. Ludwig Landgrebe, « Husserls Abschied vom Cartesianismus », in *Id.*, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1963, p. 163-206.

2. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (Phaenomenologica, vol. 8)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961, p. 19.

3. René Descartes, *Meditationes. Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery (=AT), Paris: Vrin, 1996, t. IX, p. 13.

4. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, § 2.

5. *Ibid.*, § 1, p. 4. Cf. Descartes, AT, t. IX-1, p. 13.

6. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, § 10, p. 26.

7. *Ibid.*, § 10.

8. Paul S. MacDonald, *Descartes and Husserl. The philosophical*

Project of Radical Beginnings, Albany: State University of New York Press, 2000.

9. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner, 1996, p. 83.

10. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris : PUF, 1990. p. 24.

11. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil, 2000, p. 39.

12. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris : PUF, 1985, p. 36.

13. Michel Henry, *Incarnation*, p. 51.

14. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*.

15. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (abrégé *Ideen I*), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1913/1980, § 37, p. 65; tr. fr., p. 118.

16. Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 65; trad. fr., p. 118. À partir d'ici, nous ne citerons le plus souvent que la pagination de la traduction française. En s'y reportant, le lecteur trouvera facilement la pagination de l'édition originale en allemand.

17. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, op. cit.*, § 20, p. 91.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Edmund Husserl, *Ideen I*, § 37, trad. fr, p. 118.

21. *Ibid.*, § 38, trad. fr., p. 121.

22. *Ibid.*, § 38, trad. fr., p. 122.

23. *Ibid.*, § 38, trad. fr., p. 122.

24. Edmund Husserl, *Die Krisis, op. cit.* § 20. Cf. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 76, p. 90.

25. Cf. Michel Henry, *La barbarie*, Paris : Grasset, 1987.

26. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF, 2^e1998.

27. Cf. Michel Henry, « Le cogito et l'idée de phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie*, t. II : *De la subjectivité*.

28. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, op. cit.*, p. 19.

29. Michel Henry, « Le cogito et l'idée de phénoménologie », *op. cit.*, p. 59.

30. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 19.

31. *Ibid.*, p. 21: « C'est là ce que signifie initialement l'idée de *res cogitans*, pour autant qu'elle est une chose dont toute l'essence est de penser, c'est-à-dire dont la substantialité et la matérialité sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, et rien d'autre ».

32. *Ibid.*, p. 35.

33. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris : PUF, 1965/2001, p. 71-77.

34. Edmund Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 287-291.

35. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 21.

36. René Descartes, *Seconde méditation*, AT, t. IX, p. 23. Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 28.

37. *Ibid.*, p. 29, note 16.

38. Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Paris : Fayard, 1986, p. 22.

39. Nicolas Jolley, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford: Clarendon, 1990, ²1998, p. 60. Cf. aussi p. 22-24.

40. Michel Henry cite Descartes : *Principes*, I, 8: « Nous sommes par cela seul [que] nous pensons ». Cf. *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 19. Cf. aussi Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 94.

41. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 19.

42. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1989, p. 123-127.

43. Jean-Luc Marion, « Le cogito s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry », in *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris : PUF, 1991, p. 153-187.

44. René Descartes, *Passions de l'âme*, AT, t. XI, p. 329.

45. *Ibid.*, AT, t. XI, article 1, p. 327.

46. *Ibid.*, AT, t. X, p. 345.

47. *Ibid.*, AT, t. XI, p. 342.

48. Jean-Luc Marion, « Le cogito s'affecte-t-il ? », *op. cit.*, p. 64.

49. Michel Henry, « Le cogito et l'idée de phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie*, t. II, *De la subjectivité*, p. 63.

50. René Descartes, *Passions de l'âme*, AT, t. XI, p. 348-349.

51. Michel Henry, « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », *op. cit.*, p. 67.

52. Edmund Husserl écrit : « Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen ». Cf. Edmund Husserl, *Ideen I*, § 24.

THE SLEEP OF THE BELOVED: BEAUVOIR ON PATRIARCHAL LOVE

Silvia Stoller

Dept. of Philosophy, University of Vienna, Austria

Journal Phänomenologie, Vienna

silvia.stoller@univie.ac.at

ABSTRACT: What does love have to do with sleep? In her philosophical essay *The Second Sex*, Simone de Beauvoir reflects upon the sleep from the perspective of existentialist feminism, focusing on the French writer Violette Leduc and her novel *Je hais les dormeurs* from 1948 in which she describes how a woman unloads her hate for a man while he sleeps. These few passages remained widely unexplored within the phenomenological and feminist research. In this article, I explore Beauvoir's existentialist reading of Leduc and suggest some alternative conclusions.

“Love is a great privilege. Real love, which is very rare, enriches the lives of the men and women who experience it.”
(Beauvoir 2004: 11)

Has the question ever been posed, what does love have to do with sleep? There is the Sleep of Reason.¹ But is there a Sleep of Love? There is such a thing as sleeping with a spouse, a marriage of love in a marriage bed. And when two people are in love, they sleep together. There is the bedroom², the preferred location for the act of love. There is sleep as a time for dreams of love. Love does not sleep, but reaches out to us in our sleep, when we dream of it. We can ponder this as long as we want, we still do not know a whole lot about love and sleep. Is this perhaps a gap in our knowledge?

All the more surprising when we encounter this kind of connection in the literature. We can find one such example in Simone de Beauvoir's feminist classic *The Second Sex*. What is most surprising is *how* sleep, in this study, is connected to love. Here we are confronted with a strange theme, namely: the person in love hates the sleep of the one she loves.

Let us examine this more closely. How can Beauvoir claim that the lover hates the sleep of the beloved? First, we have recognized, correctly, that when Beauvoir refers to the lover, to the *woman* who loves, and to the beloved, to the *man* who is loved by her, it is in the following way: "She hates his sleep" (Beauvoir 1989: 657). The woman hates the sleep of the man. Why?

A major task for the French philosopher in her chapter on "The Woman in Love" (642–69) is to set down the essence of *patriarchal* love from a woman's point of view. So, here we are not looking at just any form of love, but love marked by patriarchy. Moreover, it is not a matter of simply *defining* patriarchal love, but of dealing with how a woman *experiences* this love. In place of the theoretical determination comes the individual description of the experience. Ultimately, it is about how the *woman* experiences the love towards her beloved or husband, and not vice versa. This is an important point, since for Beauvoir men and women experience love differently: "The word *love* has by no means the same sense for both sexes" (642).

To understand why the lover hates the sleep of the beloved, we need to recall Beauvoir's understanding of the patriarchal gender relationship. Beauvoir holds the view that the woman in a patriarchal system is condemned to immanence. She has never had the opportunity to live her freedom. Her existence is extremely limited by the dominance of men. She is denied life in public. What remains for her is domestic life, the duties of a wife and responsibility for the children. The man, on the other hand, leads a life of transcendence. He has the option of choice. He is decidedly the main representative of the public. He has the power of money,

prestige and recognition. The woman is immanence; the man is transcendence, as Beauvoir explains in the introduction of her study.

This tension between feminine immanence and male transcendence explains Beauvoir's thesis that a woman hates the sleep of a man. Beauvoir writes:

But the god, the master, should not give himself up to the repose of immanence; the woman views this blasted transcendence with a hostile eye; she detests the animal inertia of this body which exists no longer *for her* but *in itself*, abandoned to a contingency of which her contingency is the price. (657)

This passage clearly documents that Beauvoir also applies her interpretation of gender relationships which is influenced by existentialism onto the specific situation of the sleeping man and the awake woman. The woman being immanence and the man transcendence also affects all other aspects of human life and human interaction — and consequently also addresses the situation where a man falls asleep before a woman's eyes. Beauvoir uses a nice expression when she metaphorically describes the sleeping spouse as “blasted transcendence” (*ibid.*).

In fact, to sleep means to lose power. The sleeper loses his waking consciousness, he lets himself be transported into another world, a world that is no longer of consciousness, a world therefore, that he no longer has in his hands, a world that he cannot share anymore with others. Heraclitus, in his *Fragments*, put it very well when he said: “The waking have one common world, but the sleeping turn aside each into a world of his own” (B 89). At the same time his attention to the world is removed, is no longer focused on the world and people he shares it with. Sigmund Freud, who like no other in his time, gave sleep the highest scientific priority, has repeatedly described this turning away from the world.

Sleep is a state in which I want to know nothing of the external world, in which I have taken my interest away from it. I put myself to sleep by withdrawing from the external world and keeping its stimuli away from it. I also go to sleep when I am fatigued by it. So when I go to sleep I say to the external world: "Leave me in peace: I want to go to sleep." On the contrary, children say: "I'm not going to sleep yet; I'm not tired, and I want to have some more experiences." The biological purpose of sleep seems therefore to be rehabilitation, and its psychological characteristic *suspense of interest in the world*. (Freud 2001; my emphasis)

The sleeper has withdrawn interest in the external world, and is no longer there for the others. Also, he is not there for his wife. Using the terminology of existentialism, the sleeper slips out to the world of transcendence and falls into the world of immanence. From now on, the man of transcendence has turned to immanence. To a certain extent, he is betraying himself in his sleep. He does not just turn to another world, he turns into another person: he *becomes* immanence! Judging by the reaction of his hurt lover, he not only betrays himself, but also his wife, since from this point on he lives in a world where he can get by entirely without her. Yes, the danger is also there that he might even find another mate in his dreams.

If we choose to believe Beauvoir, then the retreat of the sleeper presents the lover with a problem. "For the woman, on the contrary, the absence of her lover is always a torture" (657). The woman has learned to perceive the beloved as transcendence and to appreciate him as such. Since she herself is condemned to immanence, she has learned to admire the transcendence of the man, for she lacks what he has. According to Beauvoir, the woman has resigned herself to her world of immanence. The transcendence of the man seems to her, to apply not only to the world as a whole, but to herself as well. This implies that if the man is transcendence then this transcendence should be dedicated solely to the woman. If his attention strays from the woman, she perceives

this as painful. This is precisely the mechanism at work when the man falls asleep. He can no longer dedicate himself to the woman. He cannot love her, cannot admire her beauty; he cannot protect her anymore. The greater this love, the greater the idolization, the more despair the absence of the beloved causes. Beauvoir expresses it in the following way: "The god must not sleep lest he become clay, flesh; he must not cease to be present, lest his creature sink into nothingness" (658). Having become nothing more than mere flesh, a nothing, he can no longer be there for the woman.

This nothing is a reason for the mental fear of the woman. The woman experiences the man's sleep as a loss of the love relationship. Since she never learned to value herself as a separate being, but only to experience recognition through the man, his retreat from their mutual love in waking life into a lonely dream life is painful for the woman. This retreat disappoints all the psychic expectations and fantasies which the woman has developed in the patriarchal relationship pattern. "For woman, man's sleep is selfishness and treason" (*ibid.*). He cannot give her what he promises in waking life. Through his retreat from the wide awake world, he breaks his promise to devote his entire transcendence to his wife. She is left alone. Not only alone in her immanence — but she is also let down in the hope of receiving transcendence from others. The experience of feminine immanence, coupled with the male immanence, is a double burden. There is no longer a polarization of immanence (of the woman) towards the transcendence (of the man), but now two immanences (woman's and man's) stand alongside one and other. The woman cannot help herself, and now she even has to do without the help of the other sex. With this, her existence is threatened to the limit. She is alone and now left alone. Her hope, projected wholly on the other, has disappeared.

In these remarks about sleep, Beauvoir refers to the French writer Violette Leduc and one of her short stories, published in

1948 with the title *Je hais les dormeurs* (Leduc 2006). Here we see the crude and unmasked open female aggression towards the male lover. Beauvoir finds affirmation in Leduc's description of this specific female experience. This interesting and extraordinary text describes very emphatically how the woman unloads her hate for the man while he sleeps. It is important to take a look at this passage which I quote from Beauvoir's *The Second Sex*. Leduc writes:

I hate sleepers. I bend over them with evil intent. Their submission exasperates me. I hate the unconscious calm, the blind studious face ... I saw those eyelids of the night become eyelids of death. ... Sleep is hard when it comes. I hate my sleeper who can create peace with the unconscious, which leaves me estranged ... as at the bottom of his own being and concerned with his own repose ... My sleeper is hard to awaken, he has made a clean sweep of everything. ... I hate his power to create through loss of consciousness a calm which I do not share. ... We were in swift flight from earth ... we took off, soared, waited, came to it, moaned, won, and lost, together. We played truant in earnest. We found a new nothingness. Now you sleep. Your retreat is not decent. ... I hate you when you sleep. (Beauvoir 1989: 657; translation altered)³

The loss of power and the absence of the man are two elements which afflicts the woman most of all. Obviously, most of all, the woman suffers because of the loss of power and the absence the man, the *submissivness* of the man during sleep (*soumission*) exasperates her (*m'exaspère*). In sleep, he totally abandons himself to other forces, to other powers. Asleep, the dominant person becomes the one who is dominated, the master becomes a slave. Hate, boiling to the point of fury, is the emotional reaction of the loving wife to her husband's weakness. The fact that the man enters another world through sleep, feeds the hate even more; for when he leaves the waking world, he leaves her behind. She holds this against him. Disappointed, she is annoyed by his ethical shortcomings: "Your retreat is not decent" (657),

she complains. No “decent” man leaves his wife behind. The abandoned wife dehumanizes the man who has dropped her, to drop off to sleep, by accusing him of inhumane behavior.

If a person places all their expectations in the other, if they let love be dependent on the love of the other, and cannot themselves give love, they have to fail through the sleep of the other. We can greatly profit from Beauvoir’s reflections on sleep in the chapter “Women in Love” and her existential analysis of patriarchal love. As already mentioned, the love which Beauvoir describes is not just any kind of love, but patriarchal love. As such it is an inauthentic form of love. Just like the narcissistic woman and the mystic woman, who each have a chapter devoted to them, the woman in love also faces a futile, or as Beauvoir says a “ridiculous” effort (628), in her attempt to come to terms with fate and repeat the unequal relationship between immanence and transcendence. In patriarchal love the woman does not try to overcome her immanence, but to make her immanence bearable: “They [women] are attempting to justify their existence in the midst of their immanence” (621–22). This serves, not to overcome female immanence but actually only strengthens it: “For woman, love is a supreme effort to survive by accepting the dependence to which she is condemned” (668). On the other hand, “genuine” love ought to be founded on “mutual recognition of two liberties” (667). According to Beauvoir, this type of love has not arrived yet. It will come with the advent of the post-patriarchal era.

Beauvoir’s comments on the relationship between love and sleep in *The Second Sex* are only three pages long. However, I believe these pages are very remarkable. For one, love is not reduced to sexuality. The question here is not who is sleeping with whom? Instead it asks: Who is sleeping and who is not? Much too often we associate the theme of sleep with sex. But lovers also go to sleep, without sleeping together — that is without having sex. Nevertheless, in these few pages, Beauvoir demonstrates her ability to observe everyday life

very acutely. And what is more, she can convincingly expose the importance of focusing on daily phenomenon. She poses the question: what happens to love and the lovers when one of the partners goes to sleep? What happens in that little moment when the beloved falls into sleep? Last but not least, it seems helpful to consider the issue of recognition, taking sleep as an example. For, through this example, we can discuss and illustrate the different forms of recognition, as well as the conditions of appreciation.

This is also the point at which questions arise. Regardless of how convincing Beauvoir's view and argumentation that love, or almost any type of worship or one-sided love is doomed to failure, there are still many open questions if one reads the text carefully and analyses the subject. I would like to point out at least three such questions and try to pave the way for the discussion of Beauvoir's interpretations.

(1) Beauvoir had described the case in which a patriarchal woman in love can only barely tolerate it when her lover loses his power through sleep and leaves her behind. Her hate is comprehensible, if we assume that the woman has placed all her hopes in the man. However, Beauvoir did *not* describe how happy a woman can be when her beloved patriarch finally goes to sleep. Hate does not need to be the only reaction here to the beloved in patriarchal times. The woman can also experience joy seeing her beloved sleep contentedly, having appreciated the duties she has performed; his sleep is her reward. It is also likely that she is delighted knowing that the next morning her lover will again be there for her, fresh and well rested. In both instances, the patriarchal structures remain intact, but the reaction of the woman is different. One reaction is hate, the other is joy and delight.

(2) Beauvoir constructs her thesis on the premise that only the (awake) *woman* can develop hate towards the (sleeping) *man*, and not the other way round. According to Beauvoir, this is related to the assumption that the woman places much greater

emphasis on the *presence* of the man. We can see this clearly in the following quote: “Man can think of himself without woman. She cannot think of herself without man” (xxii). When that presence is withdrawn, the woman’s existence is threatened, because she feels dependent on it. The hate towards sleep, that is—towards the sleeper is gender specific, even though it is culturally and not biologically determined. Here also Beauvoir’s point of view seems at first perfectly understandable. The loss of a very important person is very hard to take. This, in turn, is also true for lovers who worship their beloved like a God: “When for ten years, for twenty years, a woman has been devoted to a man body and soul, when he has remained firmly on the pedestal where she has placed him, to be abandoned is a sudden and terrible catastrophe” (666). Nevertheless: What would the beloved be if he were not loved by the lover? How can we view the beloved without that love which the woman invests in him? In *The Second Sex* Beauvoir argued that a woman (belonging to a patriarchal society) learns to adapt to the male world and to adjust herself according to its values. Since her childhood, she has been predestined for the man and has gotten used to the idea of being: “habituated to seeing in him a superb being” (643). Yet, no matter how well the woman learns to idolize the man, he also becomes accustomed to being adored by her. If this element of idolization is missing, he in turn suffers the consequences: He has no one who will marvel at his power and subject themselves to it. In regard to the sleep situation, this means that the man too should hold it against the woman when she falls asleep because in that state she can no longer admire him. Asleep, she signals that she can exist without him. She lets him know that she can easily withdraw her love from the beloved. She falls asleep right before his very eyes and enters a totally different world. If we want to claim this premise then Beauvoir’s main argument needs to be reconsidered. The issue then is if Beauvoir’s thesis, whereby the man can think of himself without the woman, needs to be reassessed.

(3) Beauvoir correctly observes that the sleeping man loses all his authority. He abandons his transcendence and becomes immanence. Since within the framework of Beauvoir's existentialism, the transcendence is a male attribute and immanence a female one, in this situation there is a temporary suspension of the dialectics of transcendence and immanence. The originally transcendence-representing man now represents the female immanence. The sleep of the man is a "repose of immanence" (657), to cite Beauvoir literally. So, in this case, when transcendence and immanence no longer stand opposite each other, but immanence is confronted with immanence—as Beauvoir describes—then the traditional gender duality is no longer in force. Beauvoir interprets this relationship as an affirmation of the classical heterosexual patriarchal gender relationship. But should not this new relationship, whereby it is not transcendence and immanence which intersect but immanence and immanence, be interpreted as a negation of the patriarchal gender relationship? Does this temporary suspension of the transcendence-immanence relationship not, in fact, imply a criticism of the patriarchal gender relationship? The woman's hate, her pain at the loss of masculine power, can be seen as the beginning of a new social order—that is, a new non-patriarchal gender system. No one obviously knows this better than the woman who is painfully conscious of this change, while the sleeping man has unconsciously made room for a new gender structure.⁴

Translated by Ida Černe

References

- Beauvoir, Simone de. 1989. *The second sex*. Trans. and edited H. M. Parshley. Introduction to the Vintage Edition by Deirdre Bair. New York: Vintage Books.
- . 2004. The art of fiction no. 35. Interviewed by Madeleine Gobeil.

- Trans. Bernard Frechtman. *The Paris Review* 34 (Spring–Summer 1965), 1–20. http://www.theparisreview.org/media/4444_DE-BEAUVOIR.pdf (accessed February 12, 2009).
- Freud, Sigmund. 2001. *Introductory lectures on psycho-analysis [1915–17]*. In *Standard Edition*, Vol. XV. Trans. and ed. James Strachey. In collaboration with Anna Freud. London: The Hogarth Press.
- Leduc, Violette. 2003. *La bâtarde*. Trans. Derek Coltman, introduction by Deborah Levy, foreword by Simone de Beauvoir. Urbana-Champaign: Dalkey Archive Press.
- . 2006. *Je hais les dormeurs*. Nolay: Les éditions du Chemin de fer.
- Vintges, Karen. 1996. 'A place for love.' *Philosophy as passion. The thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 46–66.

Endnotes

1. "The Sleep of Reason Breeds Monsters," according to the title of the famous etching by the Spanish painter Francisco de Goya.
2. In German it is "Schlafzimmer," meaning the room for sleep and sleeping.
3. In the English translation by H. M. Parshley only one third of the original French text is translated! In this short version, among other things, the erotic and obscene passages were left out. I have put back a few of the passages from the French original.
4. I would like to thank my friend Ida Černe for her generous and intellectual support.

RETHINKING CHRISTIANITY AS A
SUITABLE RELIGION FOR THE
POSTMODERN WORLD. AN ATTEMPT
TO RECONSTRUCT THE MOST
“HERETICAL” IDEA OF JAN PATOČKA

Ivan Chvatík

Center for Theoretical Study (CTS), Prague

Centrum fenomenologických bádání

chvatik@cts.cuni.cz

ABSTRACT: In his late essays of 1970's, Patočka investigates the essence of European civilization—its birth in Ancient Greece, its formation in the Christianity of the Middle Ages, its success in producing modern natural science and its fall in the World Wars of the 20th century. He asks what legacy the old Europe left for humankind in the post-European, globalized world. One of the main parts of this legacy is the Christian religion. In my paper, I attempt to explicitly reconstruct how Patočka wants to formulate this religion in a very heretical way so that it may introduce a wholly new era in world history.

High up on the wall, close to the ceiling of the loggia of Villa Medici in Fiesole near Florence, there is an inconspicuous inscription. Thank heaven that the loggia is decorated with an ornamental fresco that was worth photographing. It was only later, when I was adjusting the picture on my computer using Photoshop and enlarged the picture, that I noticed the inscription. And suddenly I saw that it was in Ancient Greek and that I could read it:

ΤΕΡΜΑ ΟΡΑΝ ΒΙΟΤΟΙΟ ΜΕΤΡΟΝ ΑΡΙΣΤΟΝ

To see the border of life is the highest measure

It soon turned out that the inscription as a whole does not come from ancient Greece, but rather it is a combination of two sayings ascribed to two of the seven mythical sages as they are preserved in an old commentary to Plato's dialogue *Protagoras*.¹ Kleobulos from Lindos of Rhodes says: METPON APISTON—"The best thing is to know one's measure." Solon from Athens reminds us: TEPMA OPAN BIOTOIO—"It is vital to be aware of the fact that life has an end."

The combination of these two sayings into one inscription—reminding us, so to speak, of the Heideggerian teaching about authentic existence—must have been the work of Marsilio Ficino or somebody close to the Florentine Academy of the 15th century of which Ficino was the most prominent member. Villa Medici in Fiesole, built about 1450, was one of the sites where the meetings of the members of Academy took place under the auspices of Cosimo il Vecchio, his son Giovanni, and his grandson Lorenzo il Magnifico.

If this inscription was placed at this prominent spot of the building, it should have contained the essence of the wisdom acquired by the academics. However, the inscription does not say how the authors of it understood the border of life mentioned there. Keeping in mind that Lorenzo il Magnifico sent for Savonarola to ask him for the last rites when laying on his death bed (the monk Savonarola, the fervent enemy of the Renaissance admiration for ancient culture and the furious destroyer of heretical philosophical writings), we have to guess that death was for him most probably the border between the carnal life and the life of the immortal soul free of body. Lorenzo, surely, was not such a heathen like many of us for whom the immortal soul and life after death are only fairy tales or religious fictions. He should have had thought that by confessing to Savonarola—just in the last moment before reaching the border in question—he could manage by confession what he had neglected when the border had been out of sight.

However, it only *seemed* to be out of sight. If not, then Solon could not have called for one to be aware of it. Also the Middle Age knew *Memento mori* and Christ on the Cross in every church is reminding us about it all the time. But did Christ want to remind us only not to forget to call for Savonarola in our last hour? The merciful God can certainly forgive every sin to the confessant and to take him to his Heavenly Kingdom. But is not this just one of the moments which led to the emptying of Christian values, to what Nietzsche called nihilism?

The diligent and witty readers of Plato—as the Renaissance academics standing at the cradle of the modern time surely were—knew the matters of death and immortality fairly well. What must they have heard from Plato! Let us recollect how the famous dialogue *Phaedo* begins where the immortality of the soul is allegedly demonstrated.

Bad weather at sea granted Socrates a few days more of life in prison while waiting for his death. And what did he use those days for? He, who never before wrote a line of poetry, was turning Aesop's fables into verses. The friends visiting him on his last day were extremely puzzled. Why is he playing in a childish way with something so base as the fables of Aesop? Socrates' answer is apparently ironic. He examined his conscience in prison and thought he did not properly understand the message God had often sent him in the course of his life: "Cultivate and make music!" (60E). Thus Socrates had devoted all his life to the study of philosophy, because he considered it "the noblest and best of music" (61A), and believed that by doing so, he obeyed God and served Him in the best way. But now, Socrates thinks that Apollo might be meaning something else, might be wanting him to make music in the popular sense (61A). And so Socrates thinks that it would be good to have, so to speak, an alibi: "I thought that it would be safer for me to satisfy the scruple, and, in obedience to God, to compose a few verses before I departed." (61AB). Yes, it is irony, but once we understand that all the

proofs of the immortality of the soul in the *Phaedo* are logically wrong—and apparently wrong on purpose—we start to understand that also this joke at the beginning of *Phaedo* has a serious meaning.²

But let us return to Nietzsche. He says that nihilism is the result of Christian moral teaching and Patočka accepts his diagnosis. When in the Fifth Heretical Essay Patočka says it is necessary to think Christianity *through to its end*,³ it even seems that he is repeating the double rhetorical gesture of Nietzsche from the “Foreword” to the planned book *Will to Power*. In the third paragraph of the foreword Nietzsche says: He, who takes the word here, has not yet done anything but thinking: as a philosopher..., as the first perfect nihilist of Europe, who nevertheless lived nihilism in himself through *to its end*...“ And in the fourth paragraph, we can read: „Why it is necessary for nihilism to break through now? Because in nihilism, our actual values themselves draw the last consequence. Because nihilism is the logic of our high values and ideals thought through *to their end*... And let us read Nietzsche further: “...—because first we have to live nihilism through to be able to learn what was the real value of those ‘values’. We shall need new values.”⁴

What new values does Patočka bring when he thinks through *to the end* the last words of Christ on the Cross from the Gospel of St. Matthew: “Why hast Thou forsaken me?” If he does not take these words as a rhetorical question that shall turn out to be false within three days, but rather takes it as a matter of fact: Thou hast forsaken me. “What would have happened if Thou hast not forsaken me? Nothing. Something can happen only if Thou hast forsaken me. The sacrifice must go *to its end*. Thou hast forsaken me so that nothing remains for me to hold onto.” (413)⁵

So what happened? Something has appeared. But what has appeared is not a thing. Something has appeared what usually does not appear. The *manifestation itself* has become manifest. The manifestation that usually manifests only things and in

manifesting them keeps itself hidden. And it has manifested itself on the one hand as *Nothing*, on the other hand as stronger and more powerful than all the rest, as the “divine”. It can be called the most powerful and divine just because it manifests, unveils, gives all things (415). But for the situation out of which Patočka speaks, it is of the same or even higher importance that this most powerful and divine is Nothing. It is impossible to seize it, to tame it, to exploit it. It is not a God as the highest being, there is no rational theology, no life of the soul after death, no kingdom in heaven. Patočka explicitly comments the last words of Christ on the Cross: “And suddenly it turns out that the so-called better world there, in heaven that originally was the goal to achieve, was only a pretext to let appear something that was hidden.” (412)

The situation out of which and into which Patočka speaks is according to him a situation Heidegger calls *Gestell*. It is the epoch when everything is countable, everything can be calculated, ordered and exploited, including us ourselves, when we feel with Descartes to be masters and owners of the universe and in the same time understand that each of us is just a small cog in the monstrous machine, a cog that can be changed at any time, etc. As it is well known, Patočka characterizes this situation as a conflict in Being, where conflict means what we already said: that Being or Manifestation, i.e., the source of all what is, of all existent, hides behind this existent in such a manner that we do not have access to it, to Manifestation as such. And why is it a conflict, according to Patočka? Because, on the other hand, Being somehow wants that we have access to it, because the relation of humans to Being, i.e., the human understanding of Being, is what makes us to be human, and is the source of all sense and meaning. And Patočka says: “Being in a way negates itself when hiding itself in the clarity of things...” (392)

Patočka refuses Husserl who wants to understand this situation as a crisis of science and suggests solving this crisis by a new,

better conceived science. Patočka agrees with Heidegger that no science, no scientific objectification can solve this crisis, because it is the crisis of the understanding of Being itself. No objectification can solve this crisis because the objectification yields always only that which is understood but not the understanding itself.” (392) However, unlike Heidegger, Patočka does not want just to wait passively for the mercy of Being, but rather understands the crisis as a conflict in Being itself and wants to see a possibility to solve the conflict in Being by a conflict, i.e., by a sacrifice like was the one of Christ.

But what result does Patočka hope to achieve by this solution? In which sense should conflict be a solution? The goal at stake is “to achieve a deeper and more primordial human condition” (396), to go *to the very end* of human narcissism, its demands and fancies, and only in this way to show that the governance of all existent is in the hands of something which does not exist.” (403) And let us quote the whole paragraph from the second seminar:

“These are not abstract concepts, but rather it is the juice and core—this is what matters: that people would find meaning in this terrible and hard world around us. It is not possible to look for this meaning by cutting off some part of life, by closing our eyes in front of something, but rather by looking through up to the very dimension where we touch a plenitude of positivity. That is why it is so meaningful that justice does not get its reward in this world. The Good, the reason why people add a better half to this world—it is necessary to understand that this is nonsense. Perhaps the main sense of the general human process called emancipation, secularization, etc., is just this.” (403)

The literary quotation of the transcription of the improvised speech I recorded on the tape is not quite understandable. So let us formulate it again: The terrible which governs is Nothing, *Nihil*. In this *Nihil* we have to find sense, and not to close our eyes in front of it and pretend that there is an extension beyond

this world, an extension which is the pure Good.—And the fact that justice does not get its reward in this world is again proof that Nihil is what governs.

Concerning the solution of conflict by a conflict, we can still find in the next seminar the following explication: “... in fact, humans stick to life because of clarity. Death is the moment when manifestation stops, when human being is abandoned by everything, both by the worldly and the divine. The divine consumes human being completely—so that nothing remains. Therefore no reward, no revenge. The compensation is nonsensical.” (414)

To exhaust the seminar all the way, and because our topic is religion, let me continue to quote what Patočka explicitly says about religion. He certainly does not want that his philosophical reflections were understood as an offer of a new religion:

“In Christianity, there is an implicit notion which has never been reflected and philosophically grasped: that the human soul is incomparable, incommensurable with all existing things and that this nature of the soul is characterized by its care for its own being. Unlike all other existent, soul is infinitely interested in its being and an essential part of its structure is responsibility, i.e., a possibility to choose what to do to get to the very core of its own, to really become what it is. It is the notion that soul is not present *before* but only *after*, and that, in its very essence, it is historical and only in this way it can be rising from the fall.

Because of this root in the abyssal depth of the soul, Christianity has been the highest and unsurpassed rise of human being in the struggle with the possibility of fall, but also the rise which has not yet been thought through *to its end*.” (108)

And let us still stay with the seminars. When reading the transcriptions, it is apparent how Patočka struggles with his concept, how difficult it is to find a clear formulation. But he knows about this trouble very well: “...what shall we get out of this, what concrete change does it make within us? What shall be the

goal? It is impossible to give a full-fledged answer to this question in the beginning of any change like this.” (422)

Nevertheless let me try to construe a schematic draft of Patočka's concept:

1. Humankind is in crisis.
2. Philosophical analysis has shown that the crisis is caused by the governance of Heideggerian *Gestell*, i.e., a leveled understanding of Being where there is no difference between things and human beings, everything has the same status of supply for consumption.

3. However, to understand the world, things and humans means to understand Being. The understanding of Being makes up the essence of Man. This understanding has a historical character; it is different in different epochs. It is something changeable. Therefore, it is necessary to change it.

4. The trouble is, though, that the understanding of Being is not something which Man gives himself on his own, but rather Man is born into it. The understanding of Being is the way in which Being is giving itself to humans. Being is understanding of Being (as Patočka often used to say).—I think, in this identification, there is the core of Patočka's concept:

5. Being is not a thing, nothing existent that could be manipulated, but since it is at the same time a matter of our understanding, it should be perhaps possible to act nevertheless.

6. And there are historical precedents. Now Patočka's philosophy of history is taking the floor. The history of humankind as an ever newly repeated rise from a repeated fall.

7. Rises and falls can be identified in history—that is what Patočka is doing. Rises and falls are rises and falls of people, but it is not possible to trace any clear cut causal connection with concrete human acts. It is only possible to reconstruct such acts hypothetically afterwards. Such reconstructions, however, show that some acts of individuals are playing a role in the historical changes of the understanding of Being, although in a very mediated way. And they are often the acts of thinkers.

8. It is necessary to act. But the object to be acted upon is nothing existent. What is not existent can be only the object of thinking. The thinker acts by thinking. But perhaps it is not enough. There is another way how to get in touch with what does not exist. A sacrifice of one's own life—a radical meeting with Nothing, the meeting that has no other meaning than to show the superpower of this Naught, to show the hierarchical difference between the existent and Being, i.e., to show the positivity of this negativity of Being.

9. After Nietzsche's diagnosis of nihilism as a consequence of the factitious development of Christianity, Patočka discovers (together with radical theologians) that Christianity has an authentic core. To realize, to actualize this potentiality would mean to overcome nihilism.

10. It is one thing to think Christianity *to its very end*, to its authentic core, but it is another thing to realize it, to make this authentic, thought-through Christianity real, i.e., globally widespread.

11. Certainly only this widespread realization that Patočka calls *metanoia* or conversion in a global scale would mean a change in the understanding of Being, change of the epoch, change of the Being itself, end of the power of *Gestell*. And apparently precisely because this change should touch everybody, the whole mankind, it should still have the form of a religion.

It remains to say what this authentic Christianity should look like. We already have understood that the Divine that governs all is not a God, but rather Nothing, Nihil. We have noticed that the soul is not a self-standing immortal existent. Hence, the renewed Christianity has to be perhaps a care for the soul, a *paideia* that would teach everybody from his very youth that our finite Self understands Being and therefore it is free. And when being free and understanding Being, we are *acting* and finding meaning for our acts. And hence we are responsible for our acts.

The main thing is that the free human being does not need a transcendent support of an existent God. The renewed religious

care for the soul would teach humans that in understanding the problematicity of all their finding of meaning, they are themselves transcending, surpassing all the existent, and in this sense they are divine. Although the meaning they are finding and giving to their acts (as they are orienting themselves in the world) is relative, their deeds are absolute. They cannot be withdrawn. Hence human finitude and naughtiness contains the possibility of a rise and a fall that are not relative.

On June 10th, 1887, in the letter to Lenzer Heide, Nietzsche writes his 16 paragraphs concerning European nihilism. In Paragraph 7 we can read:

“It is obvious that they seek a counterpart of pantheism: because when saying ‘all is perfect, divine, eternal’ we are also forced to believe in the ‘eternal return’. Question: Is it so that by refusing morality as impossible we are also making impossible this pantheistic Yes to all things? In principle, only the moral god has been overcome. Does it have any meaning to set a god ‘beyond the good and evil’? Would pantheism in this sense be possible? If we remove from the process the idea of a goal, can we still say yes to the process?—It would be possible in case that in every moment of the process something would be achieved—and that would be ever the same...”⁶

Could Patočka’s authentic Christianity be, after all, something like this? A process in which there is no ultimate, absolute end to reach, but where the goal would be reached in every moment? This reaching could be, of course, also a deficient mode, i.e., a missing instead of a reaching. Eternally returning would be just the ever new possibility of rise or fall.

TEPMA OPAN BIOTOIO METPON APISTON—to see the border of life as the highest measure of a good life would then mean to understand that the amplitude of a rise all the time imperiled by a fall must be carried on our own shoulders.

Endnotes

1. *Scholia in Platonem vetera*, ed. W. C. Green, *ad Protagoram*, 343a1 sqq. Also: *Anthologia Graeca*, IX, 366.
2. See also I. Chvatík, „Αισώπου τι γέλοιον. Plato's *Phaedo* as an Aesopic Fable about the Immortal Soul“, in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V, 2005, Seattle: Noesis Press, pp. 225–244.
3. J. Patočka, *Heretical Essays*, translated by Erazim Kohák, Chicago: Open Court 1996, p. 108.
4. F. Nietzsche, KSA 13, 189 n. (*Wille zur Macht*, Vorrede).
5. If not indicated otherwise, I am quoting from the transcription of the tape record of the private seminar in the flat of Jan Patočka as published in the 3rd volume of the Complete Works of Jan Patočka, *Péče o duši III—Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2002.
6. F. Nietzsche, KSA 12, 211–217 (*Wille zur Macht*, Aphorismus 55).

THE DOUBLE STRUCTURE OF
EXPERIENCE¹

Alice Koubová

Institute of Philosophy, Academy of Sciences in Prague,
Czech RepublicStředoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institut for Philosophy
alicekoubova@seznam.cz

ABSTRACT. The article aims to develop the concept of powerlessness in relation with the notion of self-understanding and always already powerful being in the world presented in classical and hermeneutically oriented phenomenology. As a counterpoint to this classical position a short inspirational text from G. Bataille will be presented. This concerns the experience of transcendence mentioned in the work *Inner Experience*. This analysis will lead to the post-phenomenological conception of the experience of powerlessness in which the exceeding transgression *took place* (necessarily in the past) and transformed as such the classical phenomenological scheme of experience.

In this essay I would like to explore a theme which is eminently phenomenological in that it deals with the relationship between experience and thinking. I am interested in the structure of experience as such and in the possibilities of thinking which can be developed from experience. My particular inquiry will deal with the moment when experience exceeds thinking and is exceeded by it at the same time. Although the care concerning this experience of exceeding can be understood as an enterprise in the phenomenological tradition, it is obvious, however, that it requires a reinterpretation of the classical phenomenological method. It concerns rather the moment of experience

which is concealed and overlooked by classical phenomenology and which emerges only when thinking subordinates itself again to the authority of experience. The method of this work might seem to be philosophically suspect at first: it does not try to assert itself, including its presuppositions, by means of its performance, but it risks a somewhat centrifugal tendency within which it can leave itself. That corresponds to the motivation of this reflection—my interest is not primarily to solve some problem within a pre-selected thinking, that is to fill up an opening in the system of already prepared claims about experience, but to support and develop reflectively quite a powerful, intense and internally rich moment which is interesting because of a *surplus of sense* rather than of its lack.

I will divide my essay into several parts. In the first part, I will shortly remind you of the way in which classical and hermeneutically oriented phenomenology conceives the structure of experience. I will mention the work of E. Husserl and an early conception of M. Heidegger. In the second part, I submit a short inspiration from G. Bataille who recorded the existence of the experience of transcendence in his work *Inner Experience*. In the third part, I intend to treat directly the experience of powerlessness in which the exceeding transgression *took place* (necessarily in the past) and to offer a concluding consideration.

The Notion of Experience in Husserl's Ideas

It is well-known that the phenomenological enterprise came into being as an effort to refer in thinking only to lived experience and not to the principles which are somehow added by thinking. Referring to metaphysical sources of truth, transcendental principles are according to phenomenology a fatal sidestepping by which European thinking greatly simplified its task and at the same time got rid of its own self-sameness and power because it relied on external sources. Things themselves, the natural world of

our experiencing, are to become, according to phenomenology, the only foundation of thinking. Thinking will be relevant if and only if it concerns that which we experience clearly. Together with Husserl, phenomenology searches for a founding plane of experience.

Husserl interprets experience in §55 of *Ideas I* as a relationship between the human being and the world, where the human being is understood primarily as an experiencing and meaning-constructing consciousness and the world as a set of units of sense conceived as sense thanks to consciousness itself: “*Alle realen Einheiten sind ‘Einheiten des Sinnes’*”². “*Sinneseinheiten setzen [...] sinngebendes Bewusstsein voraus*”³. Husserl calls these units of sense, *Sinneseinheiten*, phenomena. The definition of a phenomenon as a unit of sense, in spite of any unimportant changes, has remained preserved in the whole phenomenological tradition which followed. The experience about which Husserl talks here is an experience in the sense of *Erlebnis*, i.e. outlining of the sense of a phenomenon in consciousness, while consciousness has the structure of universal subjectivity which represents the condition of possibility of disclosure of reality as such.

According to Husserl, phenomena give themselves in various degrees of disclosedness and that is why it is necessary to get, by means of intentional analysis and transcendental deduction, to the *primordial* phenomenal level to which the human consciousness is originally intentionally related and from which it subsequently construes objects of a higher order.⁴ Husserl calls this level the natural world which is not a set of already existing states of things and facts, let alone a set of objective entities, but a world of *pure experience* in which a being is given *immediately* in the form of a phenomenon. In order to get to this real experience of a phenomenon, i.e. evidence, it is important first of all to bracket all secondary interpretations, perspectives and aspects by which the primordial phenomena are usually concealed. Husserl’s phenomenology arrives at real experience and the disclosure

of a universal structure of consciousness by means of a universal method, theoretical reflection of individual aspects of beings, i.e. intentionality in the sense of non-participatory watching, because it is exactly in the universality of reflection where all mood, will, motivation, situational referring, gesture, physical voice, practical context of experiencing are enclosed in brackets and eliminated. Consciousness which is a consciousness of pure experience then manifests itself as an immediate self-relationship in the present time, as self-evidence which can access the pre-expressive level of sense, which is subsequently transferable, even immediately, to the level of expression (silent speech of a monologue, self-giving without difference). The expressivity of pure experience is a set of mutually isomorphically assigned units of meaning (noematic-noetic intentionality in its ideality), which are identical within themselves and repeatable as identical and by which consciousness does not communicate anything—neither to itself nor to anyone else. Intentionality of pure experience expresses a meaning which does not “lead” subjectivity anywhere, it does not motivate it to do anything, because it concerns always already immediate consciousness, the intended positing of evidence, the present truth. Husserl thus interprets the structure of experience as follows: transcendental consciousness reflects the units of sense of a universally structured natural world; it consciously expresses and *constitutes* their meaning within its own structure and construes on that basis objects of higher complexity. The meaning of the natural world is evidently created by intentionality in the sense of a performance of a constitutive and construing transcendental consciousness; this performance depends principally on the time of various immediately present ‘now’ which provide evidence and which in the second plan somehow fuse into a temporal stream. The natural world is a way of self-giving of human subjectivity which is an immediate self-relationship of evidence, a guarantee and *condition of possibility* for every givenness of beings as such and at the same time

a basis for self-expression, and a source of the self-emergence of time, the permanent creation of a possibility to allow any encounter with beings.⁵ It is also possible, on the basis of this ideality and transcendence of consciousness, to arrive at experience as a proof (*Beweis*) with the help of expressions (*Ausdruck*) of meaning (*Bedeutung*). Phenomenological reduction isolates the subjective experience as a sphere of absolute certainty and absolute existence.⁶ All other experience, contaminated by the “empirical” world, the physicality of references (*Anzeichen*) in a delivered speech, gesture, record or situation of communication, can offer at most a reference to something (*Hinweis*): a motivational connection which, however, says Husserl, has nothing in common with the real structure of experience.

Experience in Heidegger's Being and Time

The early Heidegger criticizes the conception of the impartial observer and experience as reflected and constituted units of experience and sense in consciousness. He finds in this approach a too idealized notion of the subject as consciousness, which is essentially differentiated from the world by the fact that it construes itself and the meaning of the world in the performance of its own reflection. Heidegger tries to avoid the imminent subject-object split while outlining, in contrast to Husserl, experience as understanding, i.e. as practical existing in the possibilities which are essentially present in the world. The human being as a being-there in the possibilities of the world always already understands itself from these possibilities; it is thrown into them and projects from them its action. Intentionality has, for Heidegger, the meaning of relating to beings which can be understood only on the basis of the structure of being in the world and not the other way round, i.e. that being in the world would be explained by means of intentional analysis. In this context, Heidegger also abandons the idea that experience, or a concrete

analysis of phenomena, could provide proofs (*Beweis*) for thinking, evidence founding true knowledge. He tries, nevertheless, to show certain phenomenal attestations (*Bezeugung*) for an adequate understanding of being. Thinking therefore refers to experience as an attestation. Its structure is cyclical, dynamic and not at all statically linear. The sense which emerges in this progressive understanding of possibilities is the sense of a coherent world whose constitutive part is the human being. If we, however, focus on concrete analyses of those who live the experience and what the experience deals with, we will arrive at a rather surprising conclusion.

The world is, for Heidegger, primarily the world of taking care. Beings which we encounter in the world are instruments (*Zeuge*) that we use to attain a certain goal. We do not observe these beings primarily in our consciousness, but through practical understanding; for we know how this or that is to be done. Intentionality of experience has a structure 'to understand something as something', or rather to understand something as a possibility of action. A stump, for instance, can be understood as a stool, as an obstacle when you run, or as a material for the creation of a beautiful object.

Heidegger also explains, in this connection, the role of theoretical grasping which is so important for Husserl. This activity is only one of the possible attitudes towards inner-worldly beings. The being of a being-at-hand (*zuhanden*) is not disclosed by theoretical thinking, but by situational practical understanding. Only in the moment when the human being is lifted from the care of beings-at-hand do they begin to appear in a different mode: "*As a deficient mode of taking care of things, the helpless way in which we stand before it discovers the mere objective presence of what is at hand.*"⁷ Only the deficiency of taking care makes it possible for the being-at-hand to appear differently. Changes in viewpoint, however, are not a sign saying that readiness-to-hand (*Zuhandenheit*) and presence-at-hand (*Vorhandenheit*) are two

ontologically different kinds. They represent only two aspects, two perspectives of one and the same being. The theoretical contemplation of an inner-worldly being is therefore an activity derived from taking care and it enables us to understand something as something which is present.

It is, however, necessary to see that this structure hides in itself another aspect. For, it is true both that a being objectively present is a mere modality of being at hand, and also that *every* being at hand can be modified in a certain situation to being objectively present. All that exists essentially as readiness-to-hand can be grasped as an object. Yet, what is implicitly said by this is that the world of taking care is objectifiable. The structure of understanding the world which has the form—to understand something as something—is therefore anchored in objectification. An instrument can always be understood as an object. This aspect was obvious in our example of the stump in that the seat, obstacle and decorative object, as Heidegger would certainly admit, can be understood as one and the same stump when viewed theoretically.

There exists one and only one being, for Heidegger, which is not objectifiable and that is the human being. The human being is such a being whose structure of understanding of experience in the form “something as something” is not fixed. Both poles of this relationship are in the world of occurring sense. As soon as the human being begins to be merely objectively present, it is not a human being but merely a corpse.⁸

Heidegger also mentions, in the context of *Mit-da-sein* an existence of the so called affairs (*Geschäfte*). Let me quote now one of the small number of passages in the book *Being and Time* where Heidegger mentions this moment of Da-sein: “*Understanding signifies self-protection upon the actual possibility of being-in-the-world, that is, existing as its possibility. ... What everyday taking care of things encounters in public being-with-one-another is not just useful things and works, but at the same time what ‘is going on’ with them: ‘affairs’, undertakings, incidents, mishaps.*” (“...

Was dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit ‚begibt‘: die ‘Geschäfte’, Unternehmungen, Verfälle, Unfälle.’) Heidegger speaks here explicitly about things (affairs, *Geschäfte*, *pragmata*) that can be ontologically described neither as beings at hand or even beings objectively present, nor as beings of *Da-sein*'s kind. Affairs are things that simply “happen” in the world. This passage is, however, exceptional in the whole work. Heidegger prefers to keep the coherence with what he has already said about the caesura between beings of *Da-sein*'s kind and non-*Da-sein* beings and he assigns to affairs again the status of beings at hand. The shared and public world is interpreted by Heidegger as a world that is qualitatively extended with other beings of *Da-sein*'s kind, but not as a world qualitatively enriched with a new kind of thing-ness. Being-with then consists in the fact that *Da-sein* does not take care of its world individually but collectively: “...the *Mitda-sein* of others is frequently encountered from inner-worldly things at hand. ...we meet them ‘at work’.”¹⁰ Relationship to oneself is explained similarly to the relationship to beings at hand: “*Da-sein* initially finds “itself” in what it does, ...—in the things at hand which it initially takes care of in the surrounding world.”¹¹ What follows from that is that the notion of experience which is acceptable in *Being and Time* is either an experience of a human being with the world—and then this experience can always be related to the level of a theoretical objective perspective, or it is an experience with oneself. There appears a paradox here, because Heidegger claims at the same time that all experience (of understanding) is an experience in the world, that is, that there is no experience with oneself without the world. Then, however, the experience with oneself would also be objectifiable. On the other hand, all that the human being understands is its possibility. The world is therefore composed of meanings expressing human possibilities. Possibilities are, nevertheless, non-objectifiable in principle. There is a contradiction here.

Heidegger arrives in this way implicitly at the objectifiability of the world and presents the human being as a constructor of this objective idea as well as an interpreter of its possibilities. Thus, there emerges a clear caesura between human and non-human being in a similar way as in Husserl. For, we can state in each of these examples: experience as a basis of thinking gives itself in the structure 'somebody experiences something as something' and the one who is designated as someone guarantees the experience, he has power over himself and his world; he is a certain potentiality-of-being unlike the world which is a non-potentiality-of-being. This potentiality and self-sameness does not mean that the human being *determines* its experience, the reality of other entities and itself, or that it makes resolutions concerning these and itself, but that it always has at its disposal a certain form of *self-relationship of experience and therefore also thinking*, through which it returns to itself, preserves itself as an I and construes, thanks to this, also a unified and coherent sense of the life-world. In this context, we can talk about a unity and totality of life experience because the experiencing being is a source of permanent, self-founding austerity and centricity of thinking. This continual process of experiencing constitutes at the same time the human being as a dynamic unity and *universal structure* and reality as an experienced totality of *one kind*. That is why we can say that the human being has a certain structural invariance and universality, just as the world has.

Experience as an event of splitting

What is characteristic of the human being in these conceptions of experience is a continual self-preservation and self-creation through the exercise of experience where the structure of experience is determined by intentionality in which the experiencer constitutes the meaning of experienced reality and is able to construe the idea of objectifiable reality. Although both thinkers articulate

moments of non-intentionality in their conceptions, or other than a common kind of intentionality (of experience), these moments do not change anything in the dynamic structure of experiencing. In the case of Husserl, I refer to his late considerations about genetic phenomenology¹² which replaces the static structural analysis of experiences. Apart from experience as *Erlebnis*, we can also talk, in genetic phenomenology, about experience in the sense of *Ehrfahrung*. An original product is generated in *Ehrfahrung*, “das « Neue », das bewusstseinsfremd Gewordene, Empfangene, gegenueber dem durch eigene Bewusstseinsspontaneitaet Erzeugten.”¹³ This “new” comes as a shock from the outside in the moment when consciousness becomes in some way obscure. It concerns a reality which manifests itself as independent of the meaning-constituting consciousness. It deals with a disruption of intentional life; it is a strange snatch of sense which gives itself between two acts of creation of meaning in consciousness. According to Husserl, however, what is at stake is only a short-term disruption of continuity which summons consciousness in order to bridge this moment and redresses the noetic-noematic balance.

I believe that the extraordinary moment of non-intentionality is, in the case of Heidegger’s *Being and Time*, present in the phenomenon of angst. Heidegger himself, however, denies this fact. He admits that Da-sein, in angst, does not exist primarily in its own possibilities in the world, but it faces ‘nothing’, steps out of the hermeneutic circle of understanding. This event, nevertheless, offers in Heidegger’s view an *immediate* revelation, within the temporality of Da-sein, of the ontological structure of the world, of the structure of intentionality as such and an *immediate* return to the hermeneutic circling.

This moment is then integrated in both cases into the process of intentionality as, metaphorically said, a stroke of lightning where a prospect beyond the self, human selfhood, opens so that this structure could be subsequently affirmed. Husserl interprets this moment as an irritating but bridgeable discontinuity. Heidegger,

on the contrary, interprets it as a source of an outlook on inner ontic-ontological difference, directing the structure of cyclical hermeneutic self-understanding of Da-sein. Experience has therefore in both cases the ability to continue to heal and renew its unity and compact structure and to affirm the integrity of the (self)consciousness (Husserl) or (self)understanding (Heidegger) of the human being.

Post-phenomenology of experience

There are a number of phenomenological, or phenomenology-inspired thinkers who, through a profound analysis of experience, arrive at the idea that experience does not refer primarily to itself, it does not heal or affirm itself as a self-identical beginning of thinking. These thinkers find in experience a moment when experience refers to something which it is not. It concerns an experience of an essential non-actuality in which an object *cannot be experienced* in a direct intentional relationship—neither in the pure form, nor ‘as something’. To put it shortly, we are dealing with the experience of transgression and otherness. M. Merleau-Ponty depicts this when he designates in *Visible and Invisible* the sentient and sensible body as an experience beyond oneself.¹⁴ Similarly, E. Levinas finds in the structure of experience a fundamental moment of extrication, ecstasy into *il y a*, a rough form of existence without the existant. M. Richir talks about the appearing of the so-called dispossessed phenomenon where the appearing phenomenon is not anyone’s own; it appears without appearing within any “own” structure of human selfhood. J.-L. Marion talks about a phenomenological method which erases itself in the process of giving itself—it refers to an experience which cancels the person who referred to it and the thinking by means of which he or she referred to it. We can definitely find inspiration concerning the given topic also in the description of inner experience by G. Bataille or in the disseminatory reading of inscription by J. Derrida.

However, we do not have to lose hope for the phenomenological challenge and experience as an authority of thinking even in the experience of otherness. If experience is to remain the foundation of thinking, it cannot be understood anymore as a coherent, continuous basis which is graspable predominantly by thinking. To understand the character of experience as a basis of thought, it is necessary to ask what is the “beyond oneself” of experience that Merleau-Ponty mentions. The conceptual answer to this question is “otherness”, or the exterior. The concept of otherness therefore replaces in current philosophical discourse the concept of transcendence, when the moment of the irreducible exceeding of the experiencer is to be described; yet we have to ask, immediately, what this conceptual shift changes regarding meaning. It seems that otherness is primarily dissimilar to the human being. The basic relationship between otherness and the experiencer is an irreducible incommensurability, a difference, which can subsequently found a relationship (Derrida’s *Unheimlichkeit*) of every encounter, the impossibility of sharing the same world¹⁵. The human being is, in contrast, similar to transcendence even though it will never reach the transcendent. It is created in its image; transcendence ensures it certainty and the possibility to explore its realm of the knowable. They are connected by a mutual identity which *manifests itself* in a permanent separation, difference. Otherness is, on the other hand, an internal limit of every experience of proximity and similarity. It announces to the experiencer that there will always present itself on the internal horizon of his experience an absolute exterior, a blind spot of non-usurpability, a foreign-ness necessary for the proximity of all that is intelligible.

Let us now turn to the second part of this essay and follow the explanation of the experience of transgression as treated by G. Bataille. I have selected this explanation from all the themes of the above-mentioned authors as an example of experience beyond oneself.

Bataille's journey beyond the limits of the possible

George Bataille describes in *Inner Experience* the journey beyond the limits of experience structured according to the pattern: the experiencer-experiences-the experienced. He criticizes at the same time the phenomenological conviction that experience represents the first principle of knowledge, and therefore it has to be graspable by knowledge. This assumption, however, does not correspond to experience; instead it subordinates experience to thinking or knowledge. "But this phenomenology lends to knowledge the value of a goal which one attains through experience. ... Those who provide this place for it (experience) must feel that it overflows, by an immense "possible", the use to which they limit themselves. ... This lack of balance does not weather the putting into play of experience proceeding to the end of the possible."¹⁶

The possibilities of experience are therefore rejected in advance through *a priori* assumptions concerning what experience should lead to, what it is to affirm, reveal, live through: "Dogmatic presuppositions have provided experience with undue limits: he who already knows cannot go beyond a known horizon."¹⁷ Bataille, nevertheless, dares to let experience "lead where it would."¹⁸ Thus, he makes it possible for experience to manifest such an aspect of itself which is not of one and the same sort as articulated knowledge. He does not want "to lead [experience] to some end point given in advance"¹⁹, but gives experience the possibility so that "non-knowledge [were] its principle"²⁰. Such experience is not supported by any *a priori* assumption about its role and it is therefore released from its hermeneutic bonds: it does not confirm what was assumed about it from the beginning. It does not serve to achieve what it should serve from the beginning. It is not a foundation which was decided in advance. If we follow experience farther, to where we could not see at the beginning of our journey, we will suddenly find ourselves beyond the horizon of our intelligible world (on the border of the possible). We find out that we are standing on the edge of the world constituted by

our consciousness, beyond the real of meanings that affirm ourselves. That is not to say that experience of transgression would reveal *something different from ourselves*. Surprisingly, it “*reveals nothing and cannot found belief nor set out from it*.”²¹ The meaning of the experience of transgression cannot be usurped, integrated or added to the meanings of our life-world as we have lived it up to now. “*That which I have seen eludes understanding*.”²² The experiencer discovers in the experience of transgression “*instead of the unconceivable unknown—wildly free before me, leaving me wild and free before it*.”²³ The experience of transgression is, as a non-intelligible unknown, however, exactly the basis of thinking. It reveals that the principle of thinking stands beyond thinking, that the origin, beginning, of thinking is an empty space. We cannot reach this origin recursively as in the first point of a straight line. By approaching the principle of thinking, which is to lie in experience, experience itself is suddenly transformed. This transformed experience is then the only authority of the process of the unknown. The experiencer cannot be this authority because he can neither control in any way, nor explain, or preserve the experienced object and himself—both moments of experience are loosened and vanishing. “*Experience attains in the end the fusion of object and subject, being as subject non-knowledge, as object unknown*.”²⁴ The principle of thinking is, it seems, a strange unification of all that which this thinking knows only as separate and which it unsuccessfully tries to unify by its internal means. An example is not only the couple subject-object (how many philosophies have tried to prove—for instance in the above mentioned examples—that subject and object are not essentially different), but also the dualism of body-soul (how many dysfunctional attempts at the thinking of a psychosomatic unity), human being-animal, man-woman. The problem of all these attempts is the effort to place difference under the authority of identity—to subordinate a special splitting of sense under unified concepts. Difference is, however, an irreducible origin of

identity which stands beyond identity. Unification experienced in the inner experience is a loosened being of difference. There is no confrontational delimitation of individualities in this unification; there is only a process of division, a bustle of strange resonating forces, their interweaving and splitting, their movement. Finally, the separation between the human being and the world crumbles because no delimited boundaries are present. The human being and the world resonate in the unification. Bataille calls this unified resonating communication. In inner experience the human being touches the world as someone who is not separated from the world. He hybridizes with the world in the immeasurable moment. He intermingles with it.

To live inner experience means in fact to live besides experience another experience of a different sort. Criss-crossing and communication therefore occurs also on the level of two orders of reality: experience of someone about something as something and experience of a resonating unification. Moreover, the human being does not *have* this experience in the true sense of the world (it neither owns it, nor grasps it. Transgression can only be dramatized, to dramatize oneself in it. It is a virtuality that does not actualize itself in our body and does not reach the level of concepts, statements and apprehension. In this moment „*we forget ourselves and communicate with an elusive beyond*”²⁵ through non-discursive feeling. The body communicates with the unknown, being neither ours in the true sense of the word nor anybody else’s. When falling silent we get to touch the secret and dumb part which is completely unknown in the realm of words and discourse—„*We can only attain it or have on certain terms. They are the vague inner movements which depend on no object and have no intent*”. Language „*can say nothing [about these states] and is limited to stealing these states from attention (profiting from their lack of precision, it right away draws attention elsewhere). ... If we live under the law of language without contesting it, these states are within us as if they did not exist.*”²⁶ If we fall silent, we touch inner

experience. If we stop striving, finally something will begin to come. If we leave all of our intentions, projects, projections, nothing will happen for some time and then, all of a sudden, the sense will be *there*. It is, however, a sense to which we cannot aim our attention. It moves to the edge of our perceptual and comprehensive field immediately and it is impossible to ever get it into focus. The sense of inner experience runs over the borders, when we free the space for it. Inner experience is therefore lacerating—I lose myself and my certainty—and, on the other hand, beatific—I realize with relief how little depends on myself and on who I am. I am meaningful for this sense as someone who makes space, who dodges. Inner experience then does not affirm myself; it is itself an authority. It is, however, an authority which does not try to maintain its power over its subordinates by force. It is an authority in the sense that it feeds us to the extent that we might cease to need it. It cancels itself in its emerging. It is not a final source of meaning; it gapes as difference until we realize this fact. It can then disappear with ease. The way in which it announces itself is very informal: its sense changes the central meanings of intentional experience.

The experience of powerlessness

Let us attempt to draw in the next part of this reflection a phenomenological description of experience in which the human being has neither power over itself nor over its experience. I call this experience powerlessness but I do not mean it in the tormenting sense of the word. It is an attempt to imagine, instead of Heidegger's *Da-sein*—sojourn as a potentiality to be another alternative—the sojourn as im-potentiality-of-being. It does not therefore concern non-power, negative delimitation, but a liminal phenomenon of the phenomenological description of the human being.

Let us begin our investigation with an analysis of a situation when *Da-sein* (as we say together with Heidegger) experiences

powerlessness. For the experiential field which is in some sense closest to the experience of powerlessness and which belongs to it *constitutively as its surroundings*, is characteristic a more and more deepening unclarity of the relationship between an experiencing Da-sein and between that which Da-sein experiences as experienced. In the closest “phenomenal surroundings” of powerlessness the unambiguously linear connection of “the experiencer experiences the experienced” becomes in some sense problematized. The ways of this problematization are basically two. The first possibility is a gradual weakening and evaporating of any connection between the experiencer and the experienced. The second possibility is bifurcation (nonlinearity) of this connection. In the first case Da-sein experiences a gradual loss of its relationship to everything that hitherto concerned it; things slowly move away from its reach and are denied to it; the possibility that Da-sein could be engaged in something decreases. This emptiness of possibilities and disconnectedness from the world empties also the self-determination of Da-sein itself—Da-sein ceases to be sure of itself and its clear (self-)identificatory features are wiped off. In the second case, Da-sein experiences a strange sort of its own doubling (multiplying), or doubling of reality in which it is not able to decide who it “really” is, what is its “primordial” character and who it is only secondarily (derivatively). It is as if the distinction of the central figure and derived figures was balanced and Da-sein “is” in the world in some sense as multiple.

These experiences, however, are still intentional experiences in which someone experiences something regardless of the uncertainty concerning the firmness of this structure. The experience of powerlessness (im-potence) consists, nevertheless, not only of this “phenomenal surroundings” of a gradual loss of power, but also of the moment of pure powerlessness. This constitutive moment of general experience of powerlessness does not belong to the continuous sphere of intentional experience because we cannot reach it by means of linear and continual

proceeding of standard intentional experiencing in the time of existence. We cannot say that Da-sein simply continually *changes* from a powerful to a powerless (im-potent) potentiality-of-being. Powerlessness stands beyond the power as *sui generis* power. How does then Da-sein find itself in powerlessness? The moment of powerlessness “is” “here” all of a sudden. To be “here” all of a sudden means, however, also to be “here” already for a long time. We cannot say about powerlessness “when” Da-sein “fell into it”.

Pure powerlessness is for this reason an experience of a different kind than moments that are close to it in the phenomenal field. Experience itself is doubled in pure powerlessness. Powerlessness is such an experience that reveals about experience that it is doubled. It is disclosed at this moment that experience has two sides that will never meet and that are not even the two sides of the *same* “coin”. We deal with the side of intentional experience and the side of nonintentional experience. Pure powerlessness reveals itself in this way as an *internal boundary* of intentional experiencing; it appears outside or beyond ordinary experience even though it is its limit.

In the experience of pure powerlessness one of its sides therefore refers to intentional experience of the sort experiencer experiences the experienced. This intentional experience is present in powerlessness as exhausted, as such that “already” is not. By this reference, a structure of potentiality-of-being as intentional and self-standing potentiality-to-act in ecstatic temporal unity is kept in powerlessness. As we know, the structure of intentional experience founds the possibility to constitute a self-relationship, *the capability to experience its capability to experience*. Da-sein experiences *itself* in intentional experience, it understands *itself*: it is therefore a consciousness thinking the world, a Da-sein understanding its world.

The second side of the experience of pure powerlessness (impotence) is nonintentional powerless power which is unable to

experience its experiencing. This experience exists in a parallel fashion with an exhausted intentional experience without cancelling this absent structure of experiencing of the experiencer and the experienced. From the side of nonintentional experience, powerlessness is an infinitely timeless experience without a subject and an object. The indivisibility of experiential structure works in it; experiencing happens here as an extension without orientation. Timelessness of nonintentional experience is time that is without an “arrow”, it is intense extension.

Powerlessness “is” “here” (it reveals itself) simultaneously from two sides. From the perspective of intentional experiencing powerlessness appears as an indistinct moment, immediacy, or timelessness that *can never be experienced* in the sense of intentional present experience. Intentional experience can predicate about pure powerlessness always only *retrospectively*. That makes it easier, however, to take a stand toward it in this backward setting: “It was nothing really”, “What happened?” Powerlessness can be accepted by understanding as our “own”, it can be overcome by narration as an incident, or we can eliminate it from our “self-determination” completely. This character of powerlessness, nevertheless, must not lead us to a conclusion which would be close to assertions of fundamental ontology. Powerlessness is not an experience which, from the “ontic” perspective is not anything and from the “ontological” perspective is an experience of immediate revelation of an ontological phenomenon and a place of *confirmation* of an ontic way of intentional experiencing. Powerlessness is an experience with two sides to it.

This experience is *lived* by Da-sein always as an experience that it *lived through*. In this experience Da-sein experiences that it experienced something that it can never *simply, actually* experience. Powerlessness is, for intentionally experiencing Da-sein, exclusively a past experience which was never present and which we can recall in the present time only as a past experience. The experience of powerlessness is from the perspective of experiencing Da-sein

necessarily experienced from the “phenomenal surroundings” of pure powerlessness. In this surroundings, Da-sein not only experiences that he experienced something but it also simply experiences. Its experience is shown as doubled. Da-sein experiences that it is and that it is not, because it experiences that it was and that it is. For, that it was cannot be related in any continuous way to the fact that it is and that is why this moment expresses that Da-sein is not. Da-sein *was* in a way in which it can never be in actuality. Da-sein did not take any stand in this experience towards reality, it was “noone”. The one who it was was someone else than all potential ways in which Da-sein “is” and can be. Da-sein *experiences* that it *experienced* “I don’t know who” next to itself. This *past* and exhausted “I don’t know who” is stronger than “the one” Da-sein is. That is why this powerless “I don’t know who” *actuates* on it as past. Da-sein in this experience falls apart within itself and it is at the same time “here”. It experiences *its previous derivativeness* from experience that was not and is not *his*. We can say about Da-sein that it is the one who always experiences itself but who also experiences next to itself the one who *fell away* from its own hands and who “was not”, or rather, who was an exhausted “I don’t know who”. Analogically, the structure of the world reveals itself in the experience of powerlessness. The world is *for Da-sein* still something which is experienced but which is experienced as that which in pure powerlessness and in past experience of the third mode of existence *could not be experienced* as any “something”. The doubling of experience does not concern only Da-sein or the world, but *reality*. The past experience without Da-sein and without non-Da-sein beings founds reality of a different kind.

Regarding one’s self-determination, Da-sein experiences *in the experience of powerlessness* that it experienced in *pure powerlessness* next to itself, beyond itself, someone else who it *was* but is not. Da-sein found beyond the limit of its clear self-determination “I don’t know who” whose character is very specific. “I don’t know

who” *never had* the possibility to take over its accustomed roles, actualize its everyday possibilities, or to launch some new activity according to one’s will. Da-sein experiences that it had not a potentiality of being in powerlessness (im-potence); it could not actualize according to its will possibilities that it normally understands in intentional experience. Da-sein was not sufficiently strong in powerlessness to act intentionally in any way because nothing concerned it, nothing was at stake, not even Da-sein itself. Beside it functioned “I don’t know who”. The experience of powerlessness is an experience in which Da-sein does not know how it found itself and how it felt. Da-sein *did not have “itself”* in any way. It did not experience “*itself*”; it crossed the limit of experience that was *for it* always an experience of somebody about something.

Together with the fact that the experiencer lost *himself* in pure powerlessness, that “I don’t know who” was not his “own” possibilities, the experienced ceased to “exist” as well. “Beside” the exhausted structure “experiencer experiences the experienced”, *powerless (im-potent) potentiality-of-being* emerged in pure powerlessness. The powerless potentiality-of-being is temporal in a different way than the way in which the intentional potentiality-of-being is structured. Potentiality-of-being in intentional experience is characteristic of understanding “itself”, projecting “itself”, attunement and being at things; it is temporal within the unity of three temporal ecstasies. Time of ecstatic unity, however, belongs to pure powerlessness only in such a way that it did not temporalize itself “at that time”. In powerlessness it made no sense to speak about “before”, “now”, and “after”. The time of ecstatic unity “was” next to timelessness while timelessness was an infinite extension without an arrow, an intense power. The time of experience of powerlessness is an expression of split, doubled time. Da-sein experiences in the experience of the time of powerlessness that it experienced the split of time a long time ago.²⁷

What “happened” in pure powerlessness? In what way “existed” the powerless (im-potent) potentiality-of-being?

As we mentioned before, the structure of potentiality-of-being was doubled in pure powerlessness. Beside the exhausted structure “experiencer experiences the experienced”, there was, on the other side of pure powerlessness, an experience that lacked two poles that define potentiality-of-being as intentionality. This other side of the structure of the powerless (im-potent) potentiality-of-being lacked the pole of the experiencer, that is, also the author of action, explicit actor that has possibilities at his disposal and manages his world. Simultaneously, this structure did not contain the pole of the experienced, that is, an intentional object which would concern the actor and which would be determined by his action. In pure powerlessness that lacked both the experiencer and the experienced object of experiencing, reality was characterized as an intensity of nonintentional experience. *Da-sein experiences* this nonintentional experience of pure powerlessness intentionally in the *experience of powerlessness (i.e. backwardly)* as a past experience which concerns the intensity of an indefinite “that”. The indefinite “that” urged in powerlessness *Da-sein* that *was* in pure powerlessness “I don’t know who”, as well as the world that was in pure powerlessness real as an empty “I don’t know what”.

This urging of an intense power (“that”) proceeded beyond the continuous time of existence: timelessness, from the perspective of experienced time, is a set of size zero, it is an elusive fragment, in temporal sense “nothing”. Timelessness grew stronger “during” this non-catchable fragment, without flowing and without anything “happening” “within it”. “That” of nonintentional experience grew as intensity of an infinite extended emptiness, timelessness. That nothing happened means that an indefinite residuum of absent possibilities in which empty time gained intensity and held itself back urged the powerless (im-potent) potentiality-of-being.

Stepping from nonintentional experience to actualization of intentional experience again is a question of neither a continual process nor a concrete moment of change. *The beginning* of intentional experience when experiencer experiences the experienced, instead of subjection of “I don’t know who” and “I don’t know what” to a growing pressure of the indefinite power “that”, is untraceable. We can again only say about the actualization of potentiality-of-being in a newly developed intentional experience that it has been going for some time. This developed intentionality, however, is always connected with the event of experience of past powerlessness which, as an intensity of experience of the workings of the indefinite “that”, imperceptibly invaded the time of existence.

Pure powerlessness is in intentionality a past experience of that which no longer is, which perished by generating the possibility of intentional experiencing. Actualization of this possibility was again a question of transcending a certain threshold of intensity. The powerless (im-potent) potentiality-of-being, the emptied structure of “experiencer experiences the experienced”, to which belonged both “I don’t know who” and “I don’t know what”, *suddenly* began to develop itself from the power of the indefinite “that”. Da-sein did not come back from pure powerlessness as the same and it did not even come back to the same (world). Da-sein *could not* pass through this internal boundary of intentional experience and return as the same into its own world. The power of the indefinite “that” is a power of nonintentional experience, which grows stronger as empty time and exhausts itself as a temporary condition of possibility of another Da-sein’s birth. The powerless Da-sein burst into the time of existence as such an intentional potentiality-of-being that proceeds from *a different* beginning than the beginning that is proper to Da-sein in a simple way. Da-sein does not return to itself but it regenerates as another. Its self-relationship was canceled and the other is currently powerful. From the perspective of intentional experience

it means that Da-sein experiences that it experienced its death as an extinction of self-relational independent thinking. Da-sein experiences that he experienced its own loss, that it perished as its own previous self-relationship and that it was born *as another* from the non-subject and non-object experience in the world of different possibilities. In this sense, Da-sein is and is not, it is dead and alive, it is a doubled reality. This possibility of an indefinite “that”, which generates Da-sein that perished, was born in pure powerlessness when Da-sein did not have at its disposal a sufficiently strong ability to manage itself and its own world “long time ago”. The given beginning which transcends Da-sein as its condition of possibility *is, however, neither permanent nor neutral regarding content*. “That” is never “the same” power. It does not concern any transcendental source, ontological beginning of sameness or selfhood of certain sort of entity. This power is not a guarantee of a self-relationship of any defined entity; it does not even offer a new perspective on the same entity—it does not reveal the same from a different perspective. This power made possible the generating of a self-relationship and its invasion into the dynamism of intentional potentiality-of-being, as a *counterpoint to that which became powerless before within the framework of powers that were currently intense*. That is why this power is always of a different sort. It is the power of a residuum of a concrete potentiality-of-being that “long time ago” lost its power and it is itself as such temporary.

Powerlessness therefore does not reveal the ontological structure of potentiality-of-being. Da-sein, on this internal boundary, never uncovered its *general* principle. It neither confirmed the universal source of its dynamism, nor reached its own completion, but it experienced a double structure of experience from which another reality is generated. During the gradual loss of power, self-control and solid attitude when Da-sein circulated round powerlessness, its internal boundary, from which another, counterpoint potentiality-of-being was generated, suddenly

grew stronger. Another, counterpoint potentiality-of-being emerged from this internal boundary. Manifestations of the process that reveals reality as doubled are: the parallel structure of intentional experience, the non-subject-object experience and parallelism of existential temporality and timelessness. What is disclosed in this way is the dynamism of double reality where it is not clear which of the branches is the primordial one and which is the derived one. Experience is enacted in this reality as a split, as doubling of power, not as a return to oneself or as constitution of self-sameness.

Double experience

It seems, from Bataille's outline and from the analysis of powerlessness, that the structure of experience consists of two leaves, two orders, and only one of them can be made presentable. This leaf of experience is an intentional experience of someone about something, an experience of articulable meaning which exists in the present time. The other leaf of experience is an experience which is the foundation of the first one. It is a principle of articulable experience but it never exists in any simple linear way before it, but only emerges as its foundation afterward. It is a principle which becomes a principle only with that of which it is a principle, without being of the same sort as that which is founded by it. We will not get to it in any recursive or reductive way, because it does not lie on the level of the founded. Experience of this foundation is therefore always beyond the visual field, beyond current experiencing. It is therefore never present. It is a foundation, ground, which is always deferred and which evades both the gaze and any articulated experiencing. In late Heidegger's words, what is at stake is a de-ground, *Abgrund*. The basis of every experience is its deferral.

Yet, this dodging, this deferred ground is located exactly in the middle of the plane of experiencing. We can find it in the

folds of articulable experiencing, shining through the rays of the natural world as pure powerlessness, inner experience. We know it only from the traces which it leaves but never directly. We perceive its actuation as a realization that the seemingly continuous world is in fact full of holes and folds complicated by an accumulation of forces. We cannot say, with goodwill, that it is our own, familiar to us. It is not located on the same level as the experience which can be articulated and made present. Yet, it makes sense. This sense cannot be planned or designated in advance. Traces, references and shifts in the articulated sense of the natural world draw our attention to it.

Conclusion

My aim in this short inquiry was primarily to show that if thinking is to refer to experience, it is necessary to revise certain phenomenological presuppositions. It concerns first of all the phenomenological assumption that experience has a continuous and homogeneous structure and that it refers, within the realm of pure experience, only to itself. As such, it can then play the role of a groundwork, a foundation of thinking. What leads us to revise this idea is paradoxically experience itself. We have reached the conclusion, by means of the analysis of inner experience and the experience of powerlessness, that experience is of two kinds, two orders, two temporalities and of a double sense. What coexists here is non-intentional, non-articulable experience which never lies directly in front of us and intentional, articulated, hermeneutical and comprehensive experience.

Non-intentional (virtual) experience occurs in a strange extensiveness, that is, in some presence which overwhelms all other dimensions of time. This extensive experience can, however, never be made present on the level of articulated experience. It exists within this field always as past experience. It is the beginning of temporal experience to which we can never return along

the temporal scale. It exists temporally somehow next to the temporally structured experience. It is an empty point beyond the region of articulability, a blind spot which is necessary for visibility and articulability itself. To put it metaphorically, the invisibility of this experience is given by the extreme velocity of its parts. This experience has no content; it can be described rather as an event of indefinite power or forces that have no objective pole. The virtual of the force field crosses with actuality in such a way that forces begin to appear, in definite extension, decelerating and densifying, as shapes (concepts, identities). From the indeterminate (forces) flashes something which has a certain determinateness (shapes). The high velocity of the first, hard-to-grasp realities begins to appear, after a certain threshold from a certain perspective as an articulable, stable and relatively stable reality. The intense presence on the level of articulation is that through which an extensive presence of virtual experience flashes. If this crossing does not occur, the lived experience consists only of combinations of lived-through patterns and from linearly extended projects (projections) which miss, in a strange way, a self-same presence. Presence, or actuality, without the flashing-through extensiveness of virtual experience is only a place for fulfilling relationships between the past and a project. If the current experience crosses with the virtual experience, it can, in a somewhat emergent phenomenon, on the contrary, appear as a specific sense. This crossing, or touch, becomes a place of *escape* of sense which cannot be represented, designated, or expressed.

The question is, however: do we manage to keep the thinking of double reality beyond metaphysical temptation? Do we manage to describe the doubleness of reality in a way which is different from the doubleness of the natural world and the metaphysical level? Phenomenology rightly fears that if we accept the idea of double reality, we can, in a roundabout way, fall into the pit of metaphysical founding of natural experience. A big challenge to current phenomenology is, however, to obey experience, to

admit that its structure is complicated and not homogeneous, and to avoid by means of a subtle analysis of this structure its too rough interpretation. It is necessary to understand for this purpose the difference between transcendence and otherness, metaphysical foundation and deferred foundation. We can think, instead of the pair possibility-actuality, be their origin put into any of the members of this pair, the pair virtuality and actuality. The deferred beginning, the origin, is real but in a different way than the lived experience. It is of the same order as a dream, an inspiration, a body which does not talk and yet makes sense. It can never be placed in front of our eyes. It is not a place of meaning which then develops in time, locates itself in the body and "represents" in diverse ways. It is a groundwork which exists only after, or it begins to exist as a deferred groundwork in the same moment as that of which it is a groundwork. Yet, we cannot say that the two orders of reality are simultaneous, because their temporality is incommensurable. There sometimes occurs a crossing, a spark leaps over, one reality flashes through the lines of another reality.

Thinking which corresponds with this experience is therefore thinking of a principally instable, non-robust, fragile realm of experience, which is characterized by an unpredictable leaping of experiencing between two orders of reality. What is essential if we do not want to fall back into metaphysics is to understand the fact that conceptual thinking stands always on the side of articulation and that the difference between articulable and non-articulable experience is not in the order of articulation. The origin of thinking is therefore something which is not graspable by thinking—the double structure of experience including the difference between these two orders. Concepts and identities can be built only on the basis of this original difference, deferred groundwork. The imperceptible and unthinkable is the origin of the perceptible and thinkable because it constitutes the original division on whose basis stabilities and concepts can be built.

Thinking which accepts such assumptions about which it does not know anything, cannot, however, lay claim to confirmation of itself by means of its own performance, or to explain its origin. Only thinking finds some origin which will forever be absent. The thinking process is the origin of origin which “was” and is not, which was sure enough the origin of this process and which sure enough transgressed this process. To think the origin, however, does not mean to do a *phenomenology of the irreducible past, or absent experience* and at the same time to think in the present time. Thinking has two origins. The process and the origin. Phenomenology therefore explores a phenomenon which is doubled—it is a phenomenon which reveals and at the same time a phenomenon which appeared to us but it neither appears nor can this past apparition be made present again. The phenomenon then cannot be called a “unit of sense”, because the sense of this de-focused phenomenon—the phenomenon and the flashing absent phenomenon behind it—is neither one sense nor is it of one kind. Thinking experiences the sense of thinking and something which is not thinking but which finds thinking. The mind experiences that it *was* a virtuality—and perhaps even—a body. The virtuality of mind is the body. Thinking thinks and does not think at the same time. This is the experience of otherness—to experience in the middle of oneself some kind of beyond oneself. This inner exterior which cannot be appropriated and which transcends everything that we are able to grasp naturally, nevertheless, does not meet the requirements concerning the metaphysical origin. We do not know anything about it; yet, it is somewhat strangely close to us. We do not share this exterior with all other beings because, it seems, it is not something with content which could be shared in any way. It is a powerlessness of our specific potentiality-of-being. It is a ground on which we are not ourselves and where the world turns into an underworld. It is not a possibility that changes into reality. It is a virtual reality. It is a ground which is real in the sense

of a dream; the reality of the current day proceeds from it—not as an actualization of a certain possibility but as a dramatization of virtuality. It is a place of sense which has no meaning but it changes the meanings of graspable phenomena all the more intensely.

Endnotes

1. This article was supported by the grant “Philosophical Investigations of Corporeity: Trans-disciplinary Perspectives” (GACR P401/10/1164).

2. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I (Hua III/1), Den Haag: Nijhoff, 1976, p. 120.

3. *Ibid.*

4. See L. Landgrebe, “Husserlova fenomenologie a motivy její transformace”, in: *Filosofický časopis* 40/1992, no. 3, p. 402.

5. See *ibid.*, p. 404.

6. Husserl, *Ideas I*, § 111.

7. M. Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany, NY: State University of New York Press, 1996, p. 73: „*Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-nochvorhandensein eines Zuhandenen.*”

8. *Ibid.*, p. 238.

9. *Ibid.*, 387.

10. *Ibid.*, 120.

11. *Ibid.*, 122.

12. E. Husserl, “Statische und genetische phänomenologische Methode”, in his: *Analysen zur passiven Synthesis*, (Hua XI), Den Haag: Nijhoff, 1966, p. 339.

13. E. Husserl, “Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,” in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. M. Heidegger, vol. IX, Halle: M. Niemeyer, 1928, Beilage I, p. 451.

14. M. Merleau-Ponty, *Basic Writings*. ed. Thomas Baldwin, Routledge 2003, p. 254.

15. J. Derrida, *Béliers*, Galilée, Paris 2003, p. 21.

16. G. Bataille, *Inner Experience*, transl. Leslie A. Boldt, State University of New York Press 1988, p. 8.

17. *Ibid.*, p. 3.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 4.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 9.

25. *Ibid.*, p. 11.

26. *Ibid.*, p. 14.

27. The question in what sense time conceived in this way differs from the time of *différance* in autoaffection (see Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, 67 ff.), goes beyond the scope of this publication.

ON THE SPACE OF INTERNAL EXPERIENCE¹

Victor Molchanov

Russian State University for the Humanities, Moscow
Centre for Phenomenological Philosophy
victor.molchanov@googlemail.com

ABSTRACT: This investigation addresses the internal experience as a spatial phenomenon. Ascertaining the difference between internal and external experience as a space metaphor leads to the question of the source of the space metaphors in principle. The analogy between time and space and the space metaphors in Husserl's conception of time are considered. The question of the temporality of consciousness, evidence, and internal experience are brought to the fore by comparing Brentano's and Husserl's conceptions. The difference between the direct and indirect modes of consciousness by Brentano, his conception of time as the boundary in the continuum, and his concept of the proter-aesthesia proves to be relevant for the concept of internal experience as a spatial phenomenon. The essay calls in question the self-sufficiency of time-experience and the traditional correspondence of time to the internal experience and of space to the external one. The relation of the Here/There- and Now/Then-experience is discussed. I intend to elucidate the experience of boundary as a primary internal experience from which the space-experience arises. In its turn the boundary-consciousness has its origin in the differentiation-experience. In the latter there is no time, the internal one included, but there is a boundary-experience as a primary and indirect experience. In every differentiation there is the experience of "between", the experience of the difference between boundary and expanse, of hierarchy and openness, as well as of fore- and background where boundary and expanse can change their "place", thus transforming the primary space of experience.

1. The Spatial Characterizations of Time

The difference between the internal and the external is a fundamental one in the human world: from prenatal existence and birth to death and interment. The difference between internal and external experience is a current topic in various spheres of the humanities, first of all in philosophy and psychology. It has particular significance in phenomenological philosophy.

Common sense also recognizes this difference, which in principle a spatial one. Such expressions as “internal experience” and “external experience” came to be commonly accepted to such an extent that their spatial nature is overlooked. The fact that these expressions are metaphors does not answer the question why spatial metaphors are used to characterize experience. What is the basis of this distinction? To say that it is the body, even the owned body, then here, too, the spatial characterizations are required.

Traditionally space is related to external experience and time to internal experience. At least this is the view, which predominates from Kant to Bergson and Husserl, and beyond. Brentano’s conception is noteworthy: psychic phenomena have no spatial features, nor can they be marked as temporal. Being neither spatial, nor temporal, nor eternal what kind of structure could they have?

The spatial metaphors call into question a sharp separation between internal and external experience. They are used not only for the characterization of the internal in general, for example, of consciousness as a reflection or as a directedness to, but also for the main determinations of time, for example, as “short” and “long”. The main words that characterize the basic human space of motion, actions and knowledge—to go, to come, to stand and its derivatives—are also very often used for the description of time: in the course of time, as time goes, time flies, etc. In German and Russian there are plenty of such metaphors, may be more than in English. At least they are more evident there.

Not only in ordinary language but also in philosophical conceptions we encounter analogies between space and time as well as the spatial characterizations of time. Even one of Bergson's main temporal "anti-spatial" terms—*élan vital*—refers to space, namely to a "running jump." Many spatial metaphors can be found in Husserl's lectures on phenomenology of internal consciousness of time. At the start of the Lectures, in §1, called "Ausschaltung der objektiven Zeit" (the Exclusion (Churchill) or Suspension (Brough) of Objective Time) Husserl contrasts objective time with the immanent time of the flow of consciousness. But the explication of the latter does not start with a description; it begins with the analogy between space and time. He elucidates the appearing temporal form through the appearing spatial one which is nothing else but the field of vision. By analogy to the field of vision, in which there are no objective measurable distances, Husserl speaks of the "primordial temporal field" (we note parenthetically that the word "field" takes its origin from spatial relations). When characterizing the perception of duration, Husserl again has recourse to the analogy of space: „Die Punkte der Zeitdauer entfernen sich für mein Bewusstsein analog, wie sich die Punkte des ruhenden Gegenstands im Raum für mein Bewusstsein entfernen, wenn ich „mich“ vom Gegenstand entferne. Der Gegenstand behält seinen Ort, ebenso behält der Ton seine Zeit, jeder Zeitpunkt ist unverrückt, aber er entflieht in Bewusstseinsfernen, der Abstand vom erzeugenden Jetzt wird immer größer“.² The main spatial metaphors used by Husserl do not differ in general from those that are widely current: sinking, flowing, transition, and so on, which are connected with movement. There are also specific spatial terms, such as "time-point" and "extension":

Though it is a geometrical or cartographical idealization, "point" is a spatial determination. The transfer of such idealized spatial determination to time yields as a result a temporal point. Among the various spatial and temporal points two became the

main ones, at least in Husserl's phenomenology: the here-point and the now-point. "*Hic et nunc*" became one of the slogans of phenomenology. Is this not a tautology?

The application of spatial characterization to time produces an illusion of the radical difference between Here and Now and in the final analysis between space and time as the self-sufficient entities. Meanwhile, the question of such a difference is not something that goes without saying. This is not the question about points but rather about kinds of experience. In other words, it is not a question about difference between the idealized here- and now-points but about here- and now-experience where every Here is always Now and every Now is always Here.

The ancients said: *Hic Rhodus, hic salta!*, meaning: "Jump here and not there!" and "Jump now and not then!" There seems to be a great difference between "there" and "then". It is evident that to jump "then" is impossible because "then" is already in the past. On the contrary it seems possible to jump "there", namely in a Rhodes that is not in the past, and one needs only return to Rhodes for such a jump. Nevertheless, not being situated at Rhodes, it is impossible to jump in Rhodes. Rhodes as a geographical "place of points" continues to exist, but the space of that ancient jump is lost irrevocably. The lost space is equal to the lost time. Perhaps human times don't pass away but human spaces do, and time is only a combination and mutual correlation of spaces. At least all measures of time can be reduced to the number of spatial movements (Aristoteles). Is time anything except a means of measure? The space of the jump in Rhodes is long gone along with the Earth's revolutions. The space of the required jump here is not in Rhodes (when admitting that we require the jump here); it is the space of the present; it is not only here-space but also now-space.

Brentano has another point of view. He just dwells on the difference between "here" and "now": "Der Ortpunkt des Hier ist nicht identisch mit dem Zeitpunkt des Jetzt und der eines

Dort mit dem Zeitpunkt eines Dann, wenn auch dasselbe hier und jetzt ist und dort und dann. Der Ortspunkt ist Grenze für ein Räumliches in vielen, ja vielleicht in allen denkbaren räumlichen Richtungen, aber niemals Grenze in einer der beiden zeitlichen Richtungen, und vom Zeitpunkt gilt das Umgekehrte.”³ Brentano makes this distinction when criticizing the physical concept of four-dimensional space-time where space and time lose their self-sufficiency. But independently of this objection it is evident that for Brentano space and time are the self-sufficient entities that are experienced in different ways. Nevertheless, a third position is possible which I will develop here (and now): time has only relative self-sufficiency and in the final analysis is reducible to space.

What does Brentano mean when he writes “the same here and now and the same there and then”? It can only mean that they refer to the same event. But could it be the here-event is not the now-event? It is noteworthy that “now-event” means “current event” in English, with a hidden spatial metaphor. The negative answer follows from an experience of involvement in an event, the positive one from an objective point of view.

There is another question: Is it possible for the now-event to take place not-here? On this we can imagine also two opposing answers. If “now” is interpreted as a point fixed by any chronometer or as a “*space of time*” (this expression, just as a German one—*Zeitraum*, speaks for itself), and “here” as a physical or cartographic characteristic, the answer is affirmative. Indeed, there may be various non-here-events taking place in any given moment. Moreover one can say that “here” but not “now” many events have already happened and many will happen in the future. But if we are involved in the event, it cannot be now and not-here or here and not-now.

The inseparability of here and now does not mean their symmetry: To “take place” is the first, distinguishing feature of the event allowing the place to be rather indefinite, and to be at this or that moment is of secondary significance even if the moment

could be fixed strictly. Every event is first of all the correlation of various places and spaces, their mutual correspondence and divergence, interpenetrating and restructuring. In particular, this concerns “internal events,” i.e., lived-experiences. Our perceiving, thinking or recollecting takes place in a hierarchy of our preferences in the meaning-living-world. In such a hierarchy there is also a difference between “here” and “there”, which coincides with “now” and “then”.

Not internal time but rather internal space structures our internal life. Lived-experiences, however one could interpret them—as act-characters (*Aktcharacter*) or as differentiations, don't disappear in the flow of consciousness but they are rather restructured in a hierarchy of the internal space. The simplest case of this restructuring is their receding to the background and coming to the fore.

The separation of “here” and “now” by Brentano follows from his mathematical idealization of space and time. Space is conceived as a manifold of points in a continuum where every point is a border of an infinite quantity of directions. Time is considered as a continuum of points on a straight line where the present is the border between past and future. Brentano draws the difference between space and time from the quantitative and quasi-geometrical point of view.

However, I would like to stress the important moments in his conception, which speaks indirectly against such a separation. First, a border is a main characteristic of both place and time. Second, the point in geometrical space can be chosen arbitrarily, the point of the present reveals itself as the present and cannot be purely geometrical and abstract. It is connected with the here-experience, which is always concrete.

Third, a border is a spatial characteristic, which can characterize objective space as well as the space of experiencing. In relation to time, a border is a spatial metaphor and the question of the border metaphor leads us to the question of the origin of

metaphors in general. Does this not show that Brentano's conception of time is moving in the right direction in seeking the primary space of experiencing? If objective time is reduced to spatial movement (time is nothing else as the number of movement), is not internal time reduced to internal space?

II. Border and Inner Experience

Nowhere do Brentano and Husserl diverge so significantly as in the question of the temporality of consciousness. Brentano raises the question about consciousness of time, but he recognizes neither the flux or stream of consciousness nor internal time. The consciousness of the temporal is not in itself temporal. On the contrary, for Husserl „Es ist ja evident, dass die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, dass Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, dass die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat. Und sehen wir von allen Transzendenzen ab, so verbleibt der Wahrnehmung nach allen ihren phänomenologischen Konstituentien ihre phänomenologische Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Wesen gehört.“⁴

Thus consciousness “in its deepest home” is interpreted as temporal. Moreover, the inner experience as inner perception is also becomes fluent and extensible. In the Fifth Logical Investigation (§6) Husserl makes an attempt to transform Brentano's non-temporal inner perception of the act of consciousness into reflection on the stream of consciousness and its phases. What is remarkable in this transformation is that the means to effect it are nothing but retention that is an element of inner time itself. Thus time transforms the non-temporal into the temporal and along with the extension of inner consciousness the evidence itself should also be extensible.

As we have seen, there is too much space in this Husserlian time. The suspicion arises that spatial experience is at least on

one and same plane as temporal experience. Husserl's descriptions of evident states, such as „diese Lust, die mich erfüllt; diese Phantasieerscheinung, die mir eben vorschwebt u. dgl.“⁵ point to this. “Filling” and “floating” seem to be metaphors. This is so in case if meant space is objective. But these metaphors lead us to the non-metaphorical level of experience, which is a spatial one. Husserl himself introduced the main distinction between empty and filled intention that characterizes consciousness as an internal spatial differentiation. One can unlikely have an experience of any temporal data both in the above-mentioned distinction and in the described states. Pleasure or joy (German: *Lust*) can of course last and one can separate its phases in recollection post factum, but in joy itself there is nothing temporal. On the contrary, joy represents itself as if an image of eternity, it fills or overflows us without rest, dismissing everything temporal – concerns, plans, doubts. (It is another question whether or not it is a defeat as Sartre believed).

There is a unity of I-experience, time experience, and space experience in such states as evidence, joy, sorrow etc. But the *deepest* (spatial metaphor!) experience in such a unity is a spatial experience of borders, coincidences, and separations. In the description of evidence by Husserl, there is no temporal characterization but a spatial one: a coincidence of intention and its fulfillment. This applies as well to the concept of truth which is explicated by Husserl as coincidence and by Heidegger as openness or opening. These are the spatial characterizations, but borders as one of the main structures of experience does not come into consideration.

Unlike Husserl, Brentano does not seek to elucidate time by spatial metaphors nor consider consciousness as temporal. Two distinctions underlie Brentano's teaching on time: (1.) between direct and indirect modes of consciousness; (2.) between sensation and proto-sensation (*Proterästhesie*).

The first leads to thesis of the relatedness of any past mode to the present one⁶, and to the interpretation of the manifold of

past modes as indirect. In its turn this leads to the negation of any absolute temporal differences and to the understanding of time as a continuum where the only reality is the present as a point in the continuum and a border. The second distinction serves to explain how consciousness of time is possible. The sensation aroused produces another sensation that has its origin not in any object but in the first sensation. What is represented as a present in the first sensation shows itself as a recent past in the second. It is a proto-sensation the object of which is being left behind. Then this sensation produces the next proto-sensation that represents this object as a being existing in relation to its "previous" state of being as just having existed. And the continuation of this is what gives us the flow of time. If the origin of our representation of space is to be found in outer objects, Brentano asserts, that our representation of time has an internal origin. But this does not mean that the proto-sensation and the relation between it and the producing sensation are temporal. The consciousness of time does not transit into time-consciousness. Brentano himself expressed this as follows: „Die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist also ganz auf die Gegenwart beschränkt. Ja, dies gilt von der inneren Empfindung überhaupt. Sie sagt mir nichts als dass ich jetzt diese Ästhese samt einer kontinuierlichen Proterästhese von physischen Phänomenen habe. Würde sie selbst auch von einer inneren Proterästhese begleitet sein, so ist leicht nachweisbar, dass dies zu einer unendlichen Komplikation führen würde.“⁷

It is important to stress here that Brentano contrasts his view with Kant's. Time cannot be a form of inner sense: "For external sensation there exist undoubtedly not only a sensation [*Ästhese*] but also a proto-sensation."⁸

Another argument for the non-temporality of consciousness can be found in Brentano's distinction between the perception of primary and secondary objects (a primary object is not always an external one). There is no relation of precedence or a tempo-

ral relation between them. We would add: just as between the fore- and background of a field of vision and of experiential field in general.

If internal experience does not include any temporal relations, what kind of experience are we dealing with? What kind of relation is there between inner and outer perception, between the direct and indirect mode, between the fore- and background of perception do we experience? Strictly speaking, it is not a relation but the experience of border that underlies every distinction and relation within experience. Brentano considers border as an objective feature that characterizes time and space, but he does not consider the experience of border as the deepest reality of internal experience. He rejects not only the temporal but also the spatial character of consciousness and of internal experience.

Nevertheless, a border experience may be called the first element of the spatiality of internal experience. The second element of such spatiality reveals itself as an experience of expanse or openness. The differentiation between border and expanse underlies an experience of space and the primary space of experience. Thus the idea of space does not produce the idea of border and of expanse, but on the contrary the experience of space has its origin in their distinction. In its turn, this difference, like as all differences in general, springs from a differentiation as a primary experience. In differentiation there is nothing temporal, but there is a border experience as indirect but nevertheless basic experience. In every differentiation, the differentiation of border and of expanse is realized as well as the experience of "between," of hierarchy and openness, of fore- and background. The latter is especially important: the border and expanse can change their status, come to the fore- and recede into the background, changing thereby the primary space of experience.

Works Cited

- Brentano, F.: *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein [Psychologie III]*, Leipzig 1928.
- : *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976.
- Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917) (Husserliana X)*, ed. Rudolf Boehm Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1966.
- : *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1 (*Husserliana XIX*, 1), ed. Ursula Panzer, Dordrecht: Kluwer, 1984.
- : *Logical Investigations, vol. II*, trans. J. N. Findley. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- : *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, transl. John Barnett Brough, Dordrecht: Kluwer, 1991.

Endnotes

1. This paper is supported by the *Russian Humanitarian Scientific Foundation*. The Project: "Phenomenon of Space and the Origin of Time".

2. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917) (Husserliana X)*, ed. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 25. "The points of the temporal duration recede for my consciousness in a manner analogous to that in which the points of an object stationary in space recede for my consciousness when I remote "myself" from the object. The object keeps its place, just as the tone keeps its time. Each time-point is fixed, but it flies into the distance for consciousness. The distance from the generative now becomes greater and greater." (E. Husserl, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, transl. John Barnett Brough, Dordrecht: Kluwer, 1991, pp. 26-27)

3. F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976, p. 208. "The location-point [Ortpunkt] of Here is not identical to the time-point [Zeitpunkt] of

Now; the location-point of There is not identical to the time-point of Then, even if there is the same Here and the same Now, the same There and the same Then. The location-point is border for the spatial in many, probably in all conceivable spatial directions but it is never border in one of the both temporal directions, while for the time-point the opposite is true.”

4. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, *op. cit.*, p. 22. “It is certainly evident that the perception of a temporal object itself has temporality, that the perception of duration itself presupposes the duration of perception, that the perception of any temporal form itself has its temporal form. If we disregard all transcendencies, there remains to perception in all of its phenomenological constituents the phenomenological temporality that belongs to its irreducible essence.” (E. Husserl, *On the phenomenology of the consciousness of internal time*, *op. cit.*, p. 24)

5. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1 (*Husserliana* XIX/1), ed. Ursula Panzer, Dordrecht: Kluwer, 1984, p. 368. – “This pleasure that fills me and this phantasm of the mind that floats before me” (E. Husserl *Logical Investigations*, vol. II, trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970).

6. I can never recognize something existing yesterday if I do not recognize myself existing today, and the latter occurs *in modo recto* and the former *in modo oblique*.” (F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein [Psychologie III]*, Leipzig 1928, p. 41)

7. *Ibid.*, p. 51. “The evidence of internal perception is completely confined within the present. Surely this is valid for any internal sensation in general. It tells me no more than I now had this sensation [Ästhese] together with a continual proto-sensation of physical phenomena. If it itself had been accompanied by an internal proto-sensation, it would be easy to prove that this leads to an infinite complication.”

8. *Ibid.*, p. 50.

DAS ERLEBNIS DES SCHALLVOLUMENS

Stefan Volke

Gesellschaft für Neue Phänomenologie
stefanvolke@yahoo.de

ABSTRACT: The article shows that the apparently range-external acoustic volume is a matter of independent instances of sound. Given the particular occurrence of the acoustic volume, the reference sources prove to be inadequate or unessential conditions of the acoustic effect. The affinity to the dimensions of the felt body allows for a more detailed conceptual identification of the acoustic volumes.

1. Einleitung

Wenn man „das einfachste denkbare Medium schafft, in dem Relationen noch ausgedrückt werden können, also eine Sprache von bloß zwei Wörtern – nenne wir sie ping und pong – wenn diese alles wären, was wir hätten“¹ und wir müssten einen Bären und eine Maus bezeichnen, was wäre dann ping und was wäre pong? Dem Vokal „i“ kommt irgendetwas Kleines zu, während das „o“ eher groß anmutet. Eine Größendimension ist uns gemeinhin jedoch nur im Optischen oder Taktilen vertraut.

Für eine Begründung derartiger volumenhafter Züge der Schallmaterie wird oftmals auf die im Laufe des Lebens im Umgang mit Festkörpern gesammelten haptischen und visuellen Erfahrungen verwiesen. Die Rede vom Volumen eines Schalls sei allein durch die Erfahrung der Größe von in Schwingung versetzten Gegenständen oder der Größe lautgebender Lebewesen motiviert. Alle anderen gewöhnlich hieran gebundenen Eindrücke wie Gewicht, Dichte, Aktivität, Helligkeit etc. könnten

durch direkte oder indirekte Assoziationen mit diesen Gegenständen und Lebewesen erklärt werden.²

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, diese als un- eigentlich oder abgeleitet bewerteten Hörerlebnisse zu rehabilitieren. Hierfür kann u. a. auf ältere, phänomenologisch ausgerichtete Untersuchungen der Sinnespsychologie und auf Forschungsergebnisse der neueren phänomenologischen Philosophie zurückgegriffen werden. Es wird der Frage nachgegangen, wie die hörbare Schallmaterie beschaffen ist, wie diese qualitativen Eindrücke begrifflich verständlicher gemacht werden können und auf welche Art und Weise der Schall es vermag, uns leiblich spürbar in Beschlag zu nehmen.

2. Materialität außerhalb des Festkörpermodells

Zu den grundlegenden Arbeiten über die Natur des Schalls zählt die 1863 erschienene „Lehre von den Tonempfindungen“ von Hermann von Helmholtz. Helmholtz ging von der Vorstellung aus, dass die Hörempfindung, die aufgrund des physikalisch-akustischen Reizes entsteht, vollständig durch die Art des Reizes definiert werden könne. Er differenzierte innerhalb der Schallwelt zwischen a. einfachen Tönen im Sinne von einfachen Sinusschwingungen, b. Klängen im Sinne von Komplexen harmonisch zueinander stehender Sinusschwingungen und c. Geräuschen im Sinne von Komplexen nicht harmonisch zueinander stehender Sinusschwingungen. Aus der Anzahl der physikalischen Parameter leitete er die Zahl der Elementarqualitäten des phänomenal gegebenen Schalls ab. Die Empfindungen der *Höhe* und *Stärke* eines Schalls betrachtete er als Widerspiegelung der Frequenz und Amplitude. Die *Klangfarbe*³ als dritte qualitative Dimension und Schallqualität im engeren Sinne definierte er als spezifische Struktur von Teilschwingungen.⁴ Den Begriff der Klangfarbe verwendete er hierbei als Sammelbezeichnung für Attribute wie „weich, scharf, schmetternd, leer, voll oder reich,

dumpf, hell usw.“⁵ und auch „spitz“.⁶ Da einfache Töne physikalisch-akustisch nur durch Frequenz und Amplitude definiert sind, sprach er ihnen eine derartige Farbigkeit ab.⁷

Helmholtz' Praxis bei der Anerkennung und Rückführung phänomenaler Schallgegebenheiten resultiert aus dem physikalischen Weltbild, von dem sich die Akustik bei ihrer Entwicklung zu einer wissenschaftlichen Disziplin leiten ließ. Kennzeichnend für dieses Weltbild ist die „Vorstellung einer überpersönlich und objektiv erfassbaren Wirklichkeit“.⁸ Der Zugang zur Außenwelt soll durch eine objektivierende Betrachtung der Gegenstände im Sinne einer Loslösung von individuellen Perspektiven und sinnlich wahrnehmbaren Inhalten erreicht werden. Die Sinnesqualitäten werden von der objektiven Außenwelt abgespalten und mitsamt allen subjektiven Wahrnehmungserlebnissen in einen als Innenwelt gedachten Bereich des Bewusstseins (oder der „Psyche“) abgeschoben.⁹ Historisch kann diese Anschauung als doppelte Reduktion der Erkenntnisleistung nachgezeichnet werden. Sie besteht erstens in der Verkürzung der sinnlichen Erkenntnisleistungen auf den in unserem Kulturkreis dominierenden Sehsinn und zweitens in der Reduktion einer Auswahl visueller und taktil-haptischer Merkmale fester Körper auf rein abstrakt verstandene Größen, die als eigentliche Eigenschaften der Objekte und als unabhängig von jeder sinnlichen Erfahrung existierend gedacht werden. Ausgehend von Demokrit tritt der Merkmalkomplex dieses Festkörpermodells mit geringen Modifikationen in der Erkenntnistheorie zusehends an die Stelle der Sinnesqualitäten. John Locke – in dieser Tradition stehend – zählt zu den primären Qualitäten: Dichte, Größe, Form, Zahl, Ruhe und Bewegung. Die Sinnesqualitäten werden nach seiner Ansicht durch diese Derivate fester Körper in uns hervorgerufen. Sie seien daher nur als sekundäre Qualitäten zu betrachten.¹⁰ Der für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft erhebliche Vorzug dieses Festkörpermodells der Gegenstandsbeachtung ist der Umstand, dass ein nach diesen Maßstäben

strukturiertes Untersuchungsgegenstand bequem intermomentan und intersubjektiv identifizierbare und quantifizierbare Merkmale besitzt, die durch den Bau entsprechender Apparate visualisiert und abgelesen, also gemessen werden können.¹¹

Parallel zur der dem naturwissenschaftlichen Festkörpermodell verpflichteten Akustik entwickelte sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die so genannte Ton- oder Hörpsychologie. In Widerspruch zu Helmholtz' Überzeugung gewann man hier bei der Suche und Fixierung auditiver Qualitäten zusehends die Erkenntnis, dass sich die Zahl der auditiven Qualitäten unabhängig von der Zahl der physikalischen Parameter gestaltet.

So konnten mit Beginn des letzten Jahrhunderts unter experimentellen Versuchsbedingungen neben Stärke und Höhe die Eindrücke Helligkeit, Volumen und Dichte als akustische Dimensionen identifiziert werden.¹² Versuchspersonen beschreiben höhere Töne konsistent als heller und kleiner, tiefe Töne dagegen als dunkler und ausgedehnter.¹³ Stanley S. Stevens ermittelte bei einfachen Tönen neben Tonhöhe, Intensität, Helligkeit und Volumen auch eine Dichte oder Kompaktheit.¹⁴ Seine Versuchspersonen umschreiben diesen Eindruck als Gegensatz von „soft, penetrable, loose, diffuse“ vs. „hard, solid, impenetrable“.¹⁵ Wie Stevens weiterhin feststellte, stehen Volumen, Helligkeit und Dichte nicht nur in Beziehung zur Tonhöhe, sondern verändern sich auch mit der Lautstärke: Das Volumen verringert sich mit zunehmender Höhe und wächst mit zunehmender Intensität.¹⁶ Dichte und Helligkeit steigen mit zunehmender Höhe und mit zunehmender Intensität.¹⁷

Erich Moritz von Hornbostel macht in seiner „Psychologie der Gehörserscheinungen“ neben der Dichte auf eine dem Schall eigene Gewichts- und Bewegungskomponente aufmerksam, die eng mit dem Eindruck des Volumens verschmolzen ist. Großer Schall ist gleichzeitig „undicht, unfest, locker, diffus, weich, stumpf, ferner aber auch behäbig, dickflüssig, schwerbeweglich, schwer“, kleiner Schall „dagegen dicht, fest, kompakt, konzentriert, hart,

spitz, dabei lebhaft, leicht.“¹⁸ Von der Lautstärke hängt es ab, welcher Aspekt prägnanter hervortritt: „Das Gewicht drängt sich auf bei lautem tiefem und leisem hohem, die Dichte bei lautem hohem und leisem tiefem Schall.“¹⁹

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die enge Verflochtenheit der Schallattribute untereinander. Es ist nach Hornbostel zwar phänomenologisch richtig, z. B. die Dimensionen Helligkeit, Volumen und Dichte voneinander zu unterscheiden, dennoch sind die beschriebenen Eindrücke nicht im strikten Sinne voneinander trennbar: „In einem gewissen Grade sind alle Momente ineinander gebunden: mit ‚hell‘ ist ‚fest‘, mit ‚fest‘ ist ‚hell‘ irgendwie mitgemeint.“²⁰ Die Tonpsychologen E. G. Boring und S. S. Stevens vermuten ihrerseits eine Identität der Eindrücke Helligkeit und Dichte.²¹ Charles E. Osgood vertritt die Auffassung, dass auch Volumen und Dichte nicht als unabhängige Größen, sondern als eine gemeinsame Dimension der „Raumhaftigkeit“ aufzufassen sind.²²

Es fehlt jedoch auch innerhalb der Hörpsychologie nicht an Versuchen, diese gerätetechnisch nicht messbaren Qualitätserscheinungen auf die seit Helmholtz vertrauteren und dem physikalischen Festkörpermodell verpflichteten Parameter des Schalls zu reduzieren und wegzudiskutieren. So erläutert z. B. Juan G. Roederer in seinem einführenden Werk über die physikalischen und psychoakustischen Grundlagen der Musik: „Menschen aus allen Musik-Kulturen stimmen darin überein, dass es drei primäre Empfindungen gibt, die mit einem einzelnen musikalischen Ton verbunden sind: Tonhöhe, Lautstärke und Klangfarbe.“ – „Der gelegentlich angeführte Begriff einer Empfindung von Klangvolumen und -dichte (oder Helligkeit) läßt sich in eine Verbindung von Tonhöhen- und Lautstärkeeffekten ‚zerlegen‘.“²³ Angesichts der Ergebnisse hörpsychologischer Forschung hält es hingegen Heinz-Peter Hesse für fragwürdig, ob Tonhöhe und Lautstärke noch als Elementarqualitäten betrachtet werden können. Auch die Beeinflussung mehrerer qualitativer Dimensionen durch

Frequenz und Amplitude spricht gegen ihre bevorzugte Stellung. Vor diesem Hintergrund erscheint für ihn ebenso der Begriff der Klangfarbe als Sammelbecken aller neben Tonhöhe und Lautstärke bestehenden Attribute unzweckmäßig. Alternativ schlägt Hesse die Bezeichnungen *Klangcharakter* und *Klangphysiognomie* vor. Der Klangcharakter ergibt sich aus dem Komplex der dem Schall inhärenten qualitativen Aspekte wie z. B. Helligkeit, Dichte und Volumen, die als Dimension der Raumhaftigkeit verstanden werden können, die Klangphysiognomie umfasst darüber hinausgehend die zeitliche Gestalt des Schalls und die an ihn nachträglich geknüpften Bedeutungsassoziationen.²⁴ Mit welcher Rechtfertigung lässt sich jedoch die Raumhaftigkeit als genuin akustische Dimension betrachten?

3. *Das Schallvolumen*

Es ist nicht auszuschließen, dass die Kenntnisnahme beispielsweise eines mit dem Schall verbundenen Volumens in nicht wenigen Fällen durchaus durch Bezug auf die entsprechende Größe eines Gegenstandes oder Lebewesens, von dem gewohnheitsmäßig solche Klänge hervorgerufen werden, geleitet ist. Die Mehrzahl der Schallattribute lässt sich jedoch auf diesem Wege nur mit gedanklichen Anstrengungen rekonstruieren, was im starken Kontrast zur Spontaneität dieser Eindrücke steht. Die Vertreter dieser Hypothese räumen selbst ein, dass sich die Suche nach plausiblen Assoziationen für alle miteinander verbundenen Attribute nicht immer leicht gestaltet. Warum sollte z. B., was groß ist, zugleich auch dunkel und weich sein? Gegen eine Assoziation mit Festkörpermerkmalen spricht nicht zuletzt die spezifische Beschaffenheit des Schallvolumens, die sich der gängigen theoretischen Vorstellung von Räumlichkeit widersetzt. Carl Stumpf berichtet aus seinen tonpsychologischen Studien, dass „[t]iefen Tönen eine gewisse Breite und Verschwommenheit eigen [ist], mit der sie uns wie ein Medium

umfängen, während die hohen unstreitig immer spitzer werden, und beides nicht bloß im figürlichen Sinne, auf Grund bloß assoziierter räumlicher Vorstellungen, sondern zufolge einer immanenten räumlichen oder raumähnlichen Beschaffenheit“.²⁵

Die verschiedenen sprachlichen Ausdrücke, die zur Charakterisierung der Schalleindrücke verwendet werden, weisen nach von Hornbostel „auf eine Masse, die bei dunklerem Schall schwerer und träger erscheint (Gewicht), und auf ihre Verteilung innerhalb der Ausdehnung, die bei kleinerem Schall größere Dichte und Festigkeit ergibt“. Hornbostel zieht hierbei Vergleiche mit dem Erleben von Farben: „Auch im Optischen erscheinen dunkle Farben schwer, helle leicht; dunkle raumhaft (tief, widerstandslos gegen Eintauchen), helle oberflächenhaft (fest).“²⁶ Hintergrund dieses Vergleichs sind Beobachtungen volumenartiger Züge der Farbmaterie, wie sie z. B. bei Spektralfarben, beim Betrachten der Himmelsfarbe, beim subjektiven Augengrau oder bei Verringerung der Beleuchtungsintensität in Räumen am eindrucksvollsten auftreten und seit der wegweisenden Studie des Psychologen David Katz über die „Erscheinungsweisen der Farben“ unter dem Ausdruck *Flächenfarbe* geführt werden.²⁷ Experimentell kann der Wechsel von einer Oberflächen- zu einer Flächenfarbe durch Verwendung eines gelochten Schirms, der den betreffenden Gegenstand an dem die Farbe haftet verdeckt, hervorgerufen werden. Die Farbe wird dann nicht mehr an der Oberfläche des Gegenstandes, Papiers etc. verortet, sondern bleibt in der Lokalisation unbestimmt und tritt dem Betrachter unabhängig vom Blickwinkel frontparallel (in diesem Sinne flächenhaft) entgegen.

Wie Katz schreibt, besitzt die Flächenfarbe im Unterschied zur Oberflächenfarbe ein „lockeres Gefüge“. „Man hat das Bewußtsein, verschieden tief in die Spektralfarbe eindringen zu können, während der Blick gezwungen ist, bei den Farben der Papiere in deren Oberfläche zu verweilen.“²⁸

Einen mit dem Schallvolumen vergleichbaren thermischen Eindruck von „Räumlichkeit“ beschreibt Geza Révész:

„Wir können die strahlende Wärme [...] in gewissem Sinne als ein ‚raumerfüllendes‘ Quale erleben, wenn sie uns nämlich von allen Seiten umgibt, von allen Seiten auf uns eindringt. In diesem Fall kann man der strahlenden Wärme sogar eine quasi-räumliche Qualität, eine Art von Voluminösität zusprechen. [...] In demselben Sinn wie die strahlende Wärme bildet auch der Schall ein ‚raumfüllendes‘ Tonquale ohne räumlichen Charakter. Der Schall wird gleichfalls auf den Raum bezogen, auch er ‚erfüllt‘ und ‚durchdringt‘ den Raum, flutet auf uns zu, schwillt an, nimmt ab, und trotz alledem bleibt er formlos, nimmt keinen Anteil an der Bildung der Gegenstände, an der Gestaltung des anschaulichen Raumes. Er begrenzt den Raum nicht, er schließt ihn nicht ab, gliedert ihn nicht, bleibt aber doch in dem obigen Sinne raumerfüllend, ohne raumhaft zu sein.“²⁹

Die Rede von der „quasi-räumlichen Qualität“ der Wärme und des Schalls zeigt die Schwierigkeiten an, die angesichts der gängigen Vorstellung eines nach drei Richtungen dimensionierten Raumgebildes entstehen. Hornbostel umschreibt das Schallvolumen analog als eine Art Quasi-Dreidimensionales: „Mit Räumlichem verglichen hat Schall in der Tat eher etwas Dreidimensionales als etwas Flächiges oder Lineares. Aber die Ausdehnung des Einzelschalles ist überhaupt nicht räumlich im eigentlichen Sinne.“³⁰ Katz, der den Flächenfarben, trotz der Möglichkeit, mit dem Blick in sie einzudringen, die „Raumhaftigkeit“, „d. h. [...] sichtbare [...] Farbenerfüllung des Raumes nach drei Dimensionen“, nicht zuerkennen möchte, macht selbst auf den Widerspruch in seiner Begriffsbildung aufmerksam und lastet diesen den fehlenden Ausdrucksmöglichkeiten in der Sprache an.³¹ Auch Don Ihde stößt in seiner Phänomenologie des Klanges korrespondierend mit den Beschreibungen von Stumpf und Révész auf die spezifische Eigenart des Schalls, den Hörer von allen Richtungen her einzuhüllen („surroundability“).³² Er begreift die Analyse der phänomenalen Gegebenheiten des Klanges und des Hörens als Möglichkeit, die vollzogenen Reduktionen in der Geschichte der Erkenntnistheorie zu überwinden. Auf der Folie der auditiven

Dimension können Ihde zufolge eine ganze Reihe von Wahrnehmungsphänomenen wieder zur Anerkennung gebracht und der intellektuellen Reflexion zugänglich gemacht werden.

Von Hermann Schmitz, der eine eingehende Analyse verschiedener Raumtypen vorgelegt hat, ist das Erscheinungsbild des Schallvolumens auf diese Weise erkenntnisleitend genutzt worden. Das Schallvolumen und die hiermit verwandten raumhaften Wahrnehmungsinhalte lassen sich als Formen *prädimensionalen unteilbaren Volumens* verstehen.³³ Dieses Volumen ist charakterisiert durch das Fehlen von Flächen, Linien oder Punkten und hierdurch deutlich von einem dreidimensionalen Gebilde unterscheidbar: „Keines der mathematischen Kriterien der Dreidimensionalität passt auf den Schall: Weder lassen sich Senkrechte in ihm kreuzen, noch kann er in Schnittflächen zerlegt werden, noch gibt es in ihm Kugelflächen oder diesen topologisch äquivalente Flächen, die beliebig kleine Umgebungen von Schallpunkten – die es auch nicht gibt – begrenzen könnten.“³⁴

Die chromatische Raumhaftigkeit betreffend schließt bereits die Psychologin Mabel F. Martin aus eigenen Experimenten auf eine „*predimensional* nature“ der von Katz als Flächenfarbe („film color“) charakterisierten Eindrücke. Ihren Beobachtungen zufolge neigen diese Farberscheinungen konträr zur Katzschen Terminologie eher zur Dreidimensionalität als zur bidimensionalen Fläche, ohne sich dabei aber tatsächlich nach drei Dimensionen zu entfalten. Eine positive Definition dieses Volumens fällt auch Martin schwer. Verglichen mit der Bidimensionalität von Oberflächenfarben, so erläutert Martin, „[t]he film is bidimensional in the negative sense, in that it is not yet positively tridimensional. It is also tridimensional in the negative sense, in that it is not yet positively bidimensional“.³⁵ Schmitz verweist in seiner Analyse auf das Erlebnis des Wassers, wie es einem beim Schwimmen unabhängig vom Gesehenen widerfährt. Neben dem Schall-, Farb- oder auch Geruchsvolumen liefert es ein besonders anschauliches Beispiel für den gemeinten Eindruck:

„Es ist dann als tragende und Widerstand leistende Masse gegeben, die als solches Volumen hat, aber nirgends eine Fläche und daher auch keine Kante oder Ecke aufweist; nicht einmal die Phantasie kann solche Gebilde in das schwimmend erfahrene Wasser einzeichnen, bis hier der Blick zu Hilfe kommt, dem sich aber ein ganz anderes, eventuell flächig durch Wasserspiegel begrenztes Phänomen als Wasser praesentiert.“³⁶

4. Die Leibverwandtschaft des Schalls

Prädimensionale unteilbare Volumina begegnen nicht nur als Qualitäten in der wahrgenommenen Umgebung, sondern sind bereits als wesentlicher Zug eigener leiblicher Empfindungen bemerkbar. „Die Voluminösität des Schalls“ mit ihren spezifischen Charakteren, so konstatiert Helmuth Plessner, „paßt“ zu der Voluminösität unseres Leib- und im Leibe Seins.“³⁷ Hierzu gehört, dass Versuchspersonen, vor die Aufgabe gestellt, Erlebnisse wie Berührung, Druck, Kitzel, Jucken, Wärme, Kälte, Hitze oder Schmerz qualitativ zu erläutern, von miteinander verschmolzenen Eindrücken der Helligkeit, Dichte, Aktivität und des Volumens berichten.³⁸

Sehr eindringlich wird diese innige Erfahrung von Räumlichkeit während des Atmungserlebnisses. Beim Einatmen spüren wir eine leibliche Ausdehnung und Weitung, die die charakteristischen Züge prädimensionalen unteilbaren Volumens besitzt. Ein besseres Verständnis solcher gemeinhin unter „Somästhesie“, „Kinästhesie“, „Propriozeption“ oder „Haut- und Tiefensensibilität“ geführten Phänomene ermöglicht die von Schmitz ausgearbeitete Phänomenologie der Leiblichkeit.³⁹ Er unterscheidet zwischen dem sicht- und tastbaren Körper und dem gespürten Leib, d. h. zwischen dem Dingkörper in Form eines dreidimensionalen Gebildes und dem, was wir gleichsam von unserem Körper ohne zur Hilfenahme von Tasten, Sehen, Schmecken, Riechen und Hören fühlend wahrnehmen. Körper und Leib besitzen dabei

eine unterschiedliche Räumlichkeit. Im Gegensatz zum Körper ist der Leib nicht mit festen Lagen und messbaren Abständen gegeben, sondern besteht, wie man es sich beim Hinunterspüren vergegenwärtigen kann, aus einem Gewoge sich ständig umbildender Gegenden ohne scharfe Grenzen. Man denke etwa an die Brustgegend beim Einatmen oder das Auftauchen einer solchen unscharf abgegrenzten Region beim Juckreiz. Diese von Schmitz als *Leibesinseln* bezeichneten Gegenden sind gekennzeichnet durch eine raumhafte Ausdehnung, die sich als prädimensional und unteilbar darstellt. Die Leibesinseln werden von einem Leibganzen, das ebenso voluminös, unteilbar und nicht flächig erscheint, zusammengehalten. Zu den Empfindungen, die den Leib als Ganzes betreffen, zählen beispielsweise das Schreckerlebnis, Frische, Müdigkeit oder das Behagen etwa in der Badewanne. Die Grenze des Leibes fällt entsprechend nicht mit der körperlichen Hautgrenze zusammen, was deutlich zutage tritt, wenn die Betäubung nach einem Zahnarztbesuch noch eine Zeit wirksam bleibt und die betreffende Gesichtspartie über die Maßen vergrößert erscheint. Weiteres Zeugnis hierfür liefern die gut dokumentierten Fälle von Phantomgliedern, die ohne körperliches Äquivalent als spürbare Leibesinsel von den Betroffenen wahrgenommen werden.

Schmitz hat aus Erlebnisberichten ein Kategoriensystem abgeleitet, das es erlaubt, leibliche Regungen begrifflich klarer zu erfassen. Danach lassen sich als Grundformen leiblicher Dynamik die Erlebnisse von *Engung* und *Weitung* betrachten. Engung empfindet man beispielsweise beim Schreck, bei Schmerz, Angst, konzentriertem Nachdenken oder dem Gefühl der Beklemmung. Weitung als gegenläufiger Impuls ist hingegen aus dem Erlebnis beim Einatmen, beim Strecken der Gliedmaßen, dem Erlebnis von Frische, den Zuständen der Euphorie oder den Momenten der Erleichterung, wenn einem gleichsam „ein Stein vom Herzen fällt“, vertraut, aber auch Empfindungen der Schwerelosigkeit, des Schwebens oder Fliegens gehören hierher.

Beide Impulse treten in mannigfachen Formen auf und lassen anhand ihres dialogischen Zusammenspiels spezifische Unterkategorien erkennen. Sie können entweder konkurrierend aneinander gebunden sein oder sich teilweise voneinander lösen. Im ersten Fall liegen *Spannung* und *Schwellung*, im zweiten Fall *privative Engung* und *privative Weitung* vor.

Sehr anschaulich zeigt sich der Dialog von Engung und Weitung beim Erlebnis der Luftaufnahme:

„Die einatmende Brust – aber nicht die körperliche sondern die Leibesinsel in der Brustgegend – wird sowohl eng wie weit, wobei anfangs die schwellende Weitung und gegen Ende des Einatmungsvorgangs die engend einschnürende Spannung etwas überwiegen, gleichwohl aber beide Konkurrenten an einander wachsen, bis ihr Antagonismus unerträglich und im Ausatmen (das dem Asthmatiker beinahe versagt bleibt) durch eine Spannung abführende Weite gelöst wird.“⁴⁰

Angesichts der Verwandtschaften zwischen den Attributen des Schalls und den leiblichen Regungen bieten die Kategorien des eigenleiblichen Spürens die Möglichkeit, auch jene eindeutiger zu kennzeichnen und die durch die gängigen Modelle des Wahrnehmungsgegenstandes ausgeblendeten Züge des Schalls begrifflich verständlicher zu machen. Wie Schmitz herausarbeitet, gleichen die qualitativen Züge des tiefen, großen, dunklen, schweren, stumpfen aber zugleich auch als passiv empfundenen Schalls den Erlebniskomponenten des als schwer gespürten Eigenleibes, wie er sich beispielsweise im Zustand der Müdigkeit darstellt. Die qualitativen Züge des hohen, kleinen, hellen, leichten, spitzen und aktiven Schalls haben ein Analogon in der leiblichen Disposition einer leichten und beschwingten, aber zugleich konzentrierten und gespannten, federnden Gangart. Beide akustischen Qualitätskomplexe lassen sich somit als je spezifische Gestalten von Weitung und Engung, an die Bewegungssuggestionen des Hebens und Sinkens gebunden sind, übersetzen.⁴¹

5. Übergriffe und Verschmelzungsphänomene

Die Anerkennung dieses unabgeleiteten akustischen Volumens widerspricht dem visuell orientierten Modell der Wahrnehmung und führt zugleich auf ein distanzloses Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsgeschehen. In Übereinstimmung mit den oben referierten Kennzeichen prädimensionalen Volumens hat Jürgen Trabant, der sich für eine erkenntnistheoretische Rehabilitation des Hörens einsetzt,⁴² diese grundlegende Differenz eines akustischen Wahrnehmungsmodells herausgestellt:

„[D]ie visuelle Erfahrung, das Gerichtet-Sein des Auges nach vorne, [favorisiert] eindeutig die Vorstellung des Gegenüber-Liegenden, des Ob-jectum. Die Welt, die akustisch wahrgenommen wird, ist kein Gegenüber, sondern ein Um-Liegendes, ein Circum-ject.“ „Die [...] Präsenz des Akustischen umgibt uns wie ein Fluidum, wie ein Kontinuum, das keine feststellbare Grenze hat, das ins Unendliche weist.“⁴³

Der Schall rückt dem Hörer buchstäblich auf dem Leib und liefert damit eine Modellvorstellung des Wahrnehmungsgeschehens, in der der Wahrnehmende nicht betrachtend abseits steht, sondern sich in die Präsenz des Gegenstandes leiblich einbezogen erfährt.

So berichtet beispielsweise Ihde an einer Stelle, dass er sich plötzlich bei großen Sinfoniekonzerten *in* dem ihn umhüllenden Schall befindet, sein ganzer Körper in das akustische Ereignis einbezogen und sein Selbst bis zur völligen Unentschiedenheit von Innen und Außen von der Musik absorbiert wird.⁴⁴ An solchen mit einem assoziations-theoretischen Ansatz völlig unvereinbaren Verschmelzungsphänomenen und spürbaren Übergriffen auf die leibliche Sphäre sind die aufgezeigten qualitativen Züge des Schalls maßgeblich beteiligt. Das Volumen und die daran gebundenen Eindrücke der Helligkeit, der Dichte, des Gewichts etc. greifen als in allen Sinnesbereichen vorkommende

synästhetische Charaktere auf das leibliche Befinden über und stiften Verhältnisse responsiver Verstrickung zwischen Wahrnehmendem und Wahrnehmungsgegenstand. Die Erscheinungen synästhetischer Charaktere geben zu verstehen, dass „sinnliche Wahrnehmung in jedem Fall bis in den Bereich eigenleiblichen Spürens hinabreicht“. ⁴⁵ Für diese subjektive, leiblich gefühlte Seite des Wahrnehmungsgeschehens hat insbesondere der Rückgriff auf die alltagssprachliche Bedeutung des Ausdrucks *Empfindung* den Blick geschärft. ⁴⁶

In der Sinnespsychologie ist man bereits früh auf die enge Verbindung der Hautsinne mit einer gefühlsartigen Zuständigkeit unseres Körper-Ichs aufmerksam geworden. ⁴⁷ Katz spricht von der „Bipolarität“ der Tastphänomene. ⁴⁸ Wie Katz feststellt, verbindet sich bei den Tasteindrücken „scheinbar unausweichlich eine subjektive, auf den Leib bezogene Komponente mit einer anderen, welche auf Eigenschaften von Objekten geht“. ⁴⁹ Diese subjektive Seite entspricht nach Katz dem ursprünglichen Begriff der „Empfindung“ als das, was man „in oder an seinem Leibe spürt“. ⁵⁰ Sie kann im taktilen Wahrnehmungserlebnis dominieren oder zurücktreten, bleibt jedoch immer registrierbar. Der objektive Pol tritt z. B. stärker hervor, wenn sich das tastende Organ in Bewegung befindet. Den taktilen Wahrnehmungen von Härte, Gewicht, Form, Größe, Spitzheit oder Schwere etc. die als Eigenschaften der Gegenstände erlebt werden, ist ein subjektiver Pol ebenso eigen, wie den thermischen Sinneseindrücken, bei denen das Empfindungsmäßige stärker dominiert und im Zustand rein leiblicher Kälte- oder Wärmeerlebnisse die objektive Seite ganz verschwindet (vgl. die semantische Differenz von „Es ist kalt [bzw. warm]“ und „Mir ist kalt [bzw. warm]“). Vollständig subjektiv in dem oben genannten Sinn wird nach Katz der Schmerz wahrgenommen. ⁵¹

Hornbostel unterscheidet in seiner Psychologie der Gehörerscheinungen in diesem Sinne zwischen einer Dimension der „Empfindung“ und der „Wahrnehmung“ als zwei Komponenten

der Erscheinung eines Gegenstandes. Im ersten Fall betrifft es das „soundso zumute sein“ als „subjektive, ungegenständliche“ Art des Gegebenseins der Erscheinung, im zweiten Fall das „Dasein und So-Sein von Dingen außer uns“ als „objektive, gegenständliche Art des Gegebenseins“. Nach von Hornbostel handelt es sich bei dem Gegensatz von Empfindung und Wahrnehmung

„meist nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Mehr oder Minder, das von dem Sinnesgebiet, den Reizbedingungen und unserem Verhalten abhängt. Die Sinnesgebiete bilden nach der Objektivität der Erscheinungen eine von dem Gesichtssinn bis zu den Organsinnen absteigende Reihe. Das Gehör steht in dieser Reihe zwischen Gesicht und Tastsinn, diesem, wie auch in anderen Hinsichten, besonders nahe. Infolge seiner mittleren Stellung sind beim Tastsinn die beiden gegensätzlichen Erscheinungsweisen ziemlich im Gleichgewicht und darum hier zuerst bemerkt worden. [...] Aber auch beim Gehör ist der Unterschied offenbar: bei natürlichem Verhalten nehmen wir einen vorbeifahrenden Lastwagen war, den Ton einer nah vor dem Ohr schwingenden Stimmgabel empfinden wir. In anderen Fällen kann man die Erscheinungsweise leicht willkürlich umschlagen lassen: auf die Geige dort hören oder sich ganz den Tönen hingeben“.⁵²

An von Hornbostels Empfindungsbegriff anknüpfend hat ebenso der Psychologe Wolfgang Metzger bei seinen Versuchen mit einem homogen beleuchteten Ganzfeld, das das Gesichtsfeld der Beobachter völlig ausfüllte, eine solche erlebnismäßige Beteiligung auch im Visuellen identifizieren können. Während bei schwacher und fehlender Beleuchtung die Versuchspersonen ein Schrumpfen und Dichterwerden des Raumes beschreiben, wird es zunächst bei „langsamer Zunahme der Beleuchtung [...] für den Beobachter nicht *heller*, sondern meistens nur *leichter*, er fühlt einen Druck verschwinden, es ist, als ob man aufatmen könnte; manche sehen zugleich den Raum sich deutlich erweitern. Dann erst wird es ziemlich rasch heller, die das Gesichtsfeld ausfüllende Farbe rückt gleichzeitig merklich weiter ab“.⁵³ Das „Mehr oder Minder“ der Empfindung besteht für Metzger

darin, „dass eine *Außenerscheinung* nicht mehr einfach da ist und mich ausschließt, sondern anschaulich – oft spürbar durch einen dazwischenliegenden Raum – *in Beziehung zu mir tritt*, auf mich einwirkt, mir etwas tut, es unmittelbar anschaulich, ohne irgendwelche gedanklichen Umwege, bewirkt, dass mir soundso zumute ist“.⁵⁴ Er schlägt vor, die Bezeichnung „Empfindung“ ähnlich von Hornbostel für solche über das „eigentliche Zumutesein“ hinausgehende Verhältnisse im Wahrnehmungsgeschehen vorzubehalten: „Es besteht anschaulich kein bloßes Zumutesein, nicht nur ein Zustand von mir. Außer mir besteht in der Regel noch etwas, und zwischen Beidem *eine Beziehung*, die von mir aus: mich hingeben, von der Erscheinung aus unter ausgeprägten Bedingungen: mich packen, mich ergreifen heißt.“⁵⁵

Die von Metzger angedeuteten Übergriffe auf den Wahrnehmenden stellen sich auch in den Erlebnisberichten der Versuchspersonen einer Studie von Walter Guyer zum Erleben musikalischer Töne als zunehmendes Zurücktreten der Unterscheidbarkeit zwischen Objekt und Subjekt dar. Die Auffassung des Gegenstandes mündet unmittelbar in eine leiblich gefühlte Zuständigkeit die mit dem Gegenstand verschmolzen ist.⁵⁶ Drei der Versuchspersonen geben z. B. zu Protokoll:

„[...] ich erlebte den Ton als unten tief, zuerst ganz außer mir. [...] dann umhüllte mich der Klang und drang ins Ohr ein. Es war wie ein Tönen in einer großen Höhle, das Gefühl von einem großen Dom und von Vibrieren darin; immer aber hatte ich das Gefühl von Raum außer mir. Der Klang tönte voll, ernst, gewichtig, als etwas machtvoll architektonisches. Schließlich füllte er mich selber ganz aus, aber auch das war noch räumlich, eine Empfindung im Ohr war verbunden damit. Ein reines Gefühl, ein nicht mehr Unterschiedensein wollte eintreten, aber ich wurde in den räumlichen Empfindungszustand zurückgerufen, nur die Gefühlslage war deutlich, die man in einem großen klingenden Raum hat.“⁵⁷

„Das auffallendste war, dass der Ton zuerst außer, dann auf einmal in mir war. Zuerst hatte ich ein klares Bewußtsein, dass

er vom Spielenden ausgehe, dann auf mich zukomme und in mich trete, wo er dann verweilte. Ich vergaß jetzt, dass er gespielt wurde; es war, wie wenn ich selber der Ton gewesen wäre. Mein ganzer Zustand war diese gefühlsmäßige Qualität.“

„[...] als der Ton erklang. Ich wurde vollständig herausgerissen aus jeder bewußten Vergleichung und in einen ganz anderen Zustand verpflanzt. Ich glaube nicht, dass ich zuerst über diesen Zustand etwas Bestimmtes hätte sagen können, und doch war er selber bestimmt; es war ein Gefühlszustand, der mir eigentlich gar nicht bewußt war: der Inbegriff des Hingegeben-seins, Erfülltseins.“⁵⁸

Unabhängig hiervon berichtet der Psychologe Heinz Werner von eigenen Versuchen in denen durch Einstellungsänderung ähnliche Stufen einer fortschreitenden Subjektivierung des Gegenstandes erreicht wurden.⁵⁹ Nach seinen Angaben können Töne und Farben auch bewusst sozusagen in den eigenen Leib hineingenommen werden und lösen je nach Ton- oder Farbqualität unterschiedliche Empfindungszustände aus. Im letzten, allerdings sehr schwer erreichbaren Stadium kommt es dabei zu dem Extrem einer völligen Verschmelzung mit dem Wahrnehmungsgegenstand unter Verlust seiner modalen Zugehörigkeit. Folgende vier Erlebnisstufen lassen sich beispielsweise bei der akustischen Wahrnehmung voneinander abheben: „1. die Stufe des hochprägnanten Gegenstandstons (analog der Oberflächenfarbe); 2. die Stufe des raumhaften Tones (analog der Flächenfarbe); die 3. Stufe entsteht durch Hineinnahme des Tones in den Körper, der zum Gefäß wird, das erklingt. Im 4. Stadium tritt Subjekt und Objekt noch näher zusammen, es verbleibt das Erlebnis einer körperlichen Zuständlichkeit.“⁶⁰ Er verortet diese Erlebnisse in einer Sphäre „vital-körperlicher Empfindung“, womit auch er unabhängig von Hornbostel und Metzger wieder an den alltagssprachlichen Sprachgebrauch des Ausdrucks „Empfindung“ anknüpfte.

Sehr eingehend sind Formen gesteigerter Subjektivität ohne Kenntnis der Arbeiten Werners von Raymond B. Cattell studiert

worden.⁶¹ Übereinstimmend schildern viele der Probanden in den unterschiedlichen Versuchen Cattels die subjektive Seite des Wahrnehmungsgeschehens als eigenleibliches Berührtsein.⁶² Zwei Versuchspersonen berichten z. B. nach Aufforderung, bei der Wahrnehmung eines Tones geringer Tonhöhe mehr auf die subjektive Komponente zu achten:

„I can say certainly that when one attains a high degree of subjectivity the sound becomes closely allied to a diffuse feeling. Most decidedly it is no longer anything cognitive. It was almost as much as feeling as mild warmth when whole body immersed in warm water.“⁶³

I had a sensation like blown wind about the body, swelling and recedings, yet not like a sensation as ordinarily experienced in that it was almost completely unlocalised. It was subjective. It still possessed some of its ordinary qualities, those of depth and intensity. There was an absence of any associations. There was some slight feeling fused in the tone, a soft pleasantness. But one might say there was a separate aspect of feeling which was the tone itself – an organic, windy feeling. This was like a feeling which was vaguely localised on the surface of the body and was stronger than the pleasure or pleasantness itself. The two aspects seemed to oscillate in consciousness.“⁶⁴

In einer Versuchsreihe von Paul von Schiller, einem Mitarbeiter Werners, erschien ein optisches Feld, sofern es als Flächenfarbe dargeboten wurde, in seiner Helligkeit durch intensive und raumerfüllende Töne veränderbar. Schiller nimmt an, „dass eine Oberflächenfarbe zu fest ist, um von einem heteromodalen Reiz überschwellig beeinflusst zu werden, und dass die Zugänglichkeit der Flächenfarben für die Einwirkung vom Tone her auf der größeren Lockerkeit, der Labilität der Flächenfarben beruht“.⁶⁵ Umgekehrt ließ sich die Helligkeit von Tönen mit geringer Intensität durch allmähliche Helligkeitsänderungen am optischen Ganzfeld verschieben.

Dass bei derartigen Helligkeitsmodifikationen Umstimmungen des leiblichen Befindens maßgeblich beteiligt sind, zeigen

Versuche des Neurologen Walter Börnstein.⁶⁶ Der synästhetische Charakter der Helligkeit bewirkt seiner kategorialen Konstellation entsprechend Bewegungsanmutungen und eigenleibliche Erlebnisse von Spannung und Frische. Als Hellreize waren bei Börnstein hohe Töne und Geräusche, spitze Hautreize, Kälte, Harnstoff und Rohrzucker wirksam, als Dunkelreize kamen tiefe Töne und Geräusche, stumpfe Hautreize, Wärme und Magnesiumsulfat zum Einsatz. In einem seiner Experimente saßen Versuchspersonen im Dunkeln vor einer überschwellig beleuchteten Mattscheibe. Wurden helle nicht-optische Reize dargeboten, stellten die Versuchspersonen ein Hellerwerden der Scheibe fest. Gleichzeitig wurden die Konturen schärfer. Bei den Dunkel-Reizen hingegen kam es zu einer Verdunkelung der Scheibe, die Konturen verschwammen und die Fläche erschien aufgelockerter. Parallel bemerkten die Versuchspersonen bei Hellreizung einen Bewegungszuwachs, der teils am Objekt wahrgenommen, teils am eigenen Leib selbst gespürt wurde.

In einem weiteren Experiment legte Börnstein

„seine Vpn. ins Dunkle mit möglichst vollständigem Lichtabschluss der Augen und Entspannung des Körpers. Dann wartete er, bis die regelmäßig auftretenden entoptischen Erscheinungen (Phosphene) verschwunden waren, bzw. keinerlei Schwankungen mehr zeigten und allein ein ruhendes möglichst homogenes Grau erschien. [...] Wenn in diesem Zustand helle Geräusche, oder helle Gerüche, oder helle taktile Reize oder helle Geschmäcke geboten werden, so erscheinen gesetzmäßig lebhaftere Phosphene, außerdem treten Muskelspannungen auf (Zuckungen der Augenlider und dgl. mehr), allgemeine Erfrischung, m.a.W. die Symptome einer generellen Tonuserhöhung. Dunkle Geräusche, Gerüche usw. bewirken eine Verdunklung des Gesichtsfeldes“.⁶⁷

Nach Werners Ansicht handelt es sich bei den hier wirksamen synästhetischen Charakteren bzw. Vitalempfindungen um dynamische Körperreaktionen, die sich vor jeder Ausdifferenzierung in Sinneswahrnehmung und Motorik auf der vorgelagerten Ebene

von Gesamtempfindungen vollziehen. Ihre psychophysische Basis veranschlagt er in einer nach Funktionen noch undifferenzierten Einheit des Gesamtorganismus. In seiner später in diesem Kontext entwickelten sensorisch-tonischen Wahrnehmungstheorie („sensory-tonic field theory of perception“) treten physiologisch ausgerichtete Erklärungsmuster in den Vordergrund.⁶⁸ Der von ihm angezeigten Sphäre vital-körperlicher Empfindung und dem damit verbundenen Verhältnis des Wahrnehmenden zum Gegenstand geht Werner nicht weiter nach. Es muss jedoch für eine physiologische Untersuchung dieser Prozesse erst einmal phänomenologisch geklärt sein, was als Tatsache in der Wahrnehmung überhaupt vorliegt. Diese Arbeit nehmen Maurice Merleau-Ponty und Schmitz in ihren leibphänomenologischen Untersuchungen des Wahrnehmungsvorgangs wieder auf.

Die Erlebnisberichte von Werners Versuchspersonen und vergleichbare Zeugnisse überblickend erläutert Merleau-Ponty das Wahrnehmungsgeschehen mit einer Analogie, die der begrifflichen Vorstellung die Art der eigenleiblichen Beteiligung näher bringt:

„Das Verhältnis von Empfindendem und sinnlich Empfundenen ist vergleichbar dem des Schlafers zum Schlaf: der Schlaf kommt, indem eine bestimmte willentlich eingenommene Haltung plötzlich von außen eine Bestätigung erfährt, die sie erwartete. Ich atme langsam und tief, um den Schlaf herbeizurufen, plötzlich ist es, als kommuniziere mein Mund mit einer riesigen äußeren Lunge, die meinen Atem anzieht und zurückdrängt, der soeben noch von mir gewollte Rhythmus meines Atmens wird mein Schlaf selbst [...]. In gleicher Weise lausche oder blicke ich in der Erwartung meiner Empfindung, und plötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, in der das Blau oder das Rot besteht.“

Das Sinnliche ist daher „nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-Seins, die sich von einem Punkte des Raumes

her sich uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion“.⁶⁹

Durch seinen Vergleich dieser responsiven Verstrickung in der Wahrnehmung mit dem Atmungsgeschehen deutet Merleau-Ponty auf eine der eigenleiblichen Konkurrenz von Engungs- und Weitungsimpulsen analoge Struktur der Auseinandersetzung und zugleich auf ein Eingreifen in diese Dynamik. Hierzu passen verschiedene Erlebnisberichte, in denen die Wahrnehmung quasi als Atmungsgeschehen beschrieben wird. Eine Versuchsperson von Guyer gibt nach allmählicher Steigerung der Tonstärke zu Protokoll:

„[...] das Anwachsen des Tones beschäftigte mich, erregte mich; ich habe den Eindruck, daß ich stärker werde, einatme. Gegen Ende erlebte ich die Verschiedenheit des Tones zu meinem Bewußtsein kaum mehr, es ging alles in einem gehobenen starken Gefühlszustand über.“⁷⁰

Eine Versuchsperson des Tonpsychologen Gilbert J. Rich, der die Aufgabe gestellt war, ihren Volumeneindruck bei einfachen Tönen näher zu erläutern, äußert sich nach der ersten Präsentation:

„The biggest tone seem to fill me up, to come from a bigger vessel.“ ‚Difference of volume is bigness of sound. It seems to take up more space, to fill me up more. It is an effect similiar to an odor in filling the lungs.‘ ‚Volume is the bigness of the vessel the tone comes out of; the way I hear it, whether is seems to go through me, to have a filling effect; the capacity of the sound.“⁷¹

Die Rede von etwas Atmungsartigem oder Lungenfüllen-dem, mit der in diesen Berichten das Eingreifen der Töne in das leibliche Befinden als weitender bzw. schwellender Impuls zur Sprache kommt, illustriert sehr anschaulich, dass sich das Wahrnehmungsgeschehen als ein den Subjekt- und Objektpol umgreifender Dialog von Engung und Weitung vollzieht, wie er ähnlich in der eigenleiblichen Dynamik erfahren wird. Schmitz

bezeichnet diese dialogische Form distanzloser Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt als *leibliche Kommunikation* oder *Einleibung*. Sie bestimmt in verschiedenen Graden der Ausprägung nahezu jedes Wahrnehmungsgeschehen. Im allgemeinen Sinne kann von leiblicher Kommunikation gesprochen werden,

„wenn jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, dass er mehr oder weniger in dessen Bann gerät und mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten und sich davon für sein Befinden und Verhalten in Erleiden und Reaktion Maß geben zu lassen“.⁷²

Vergleichbar prägt Victor von Weizsäcker in seiner Gestaltkreis-Theorie zur Bezeichnung dieser Verklammerung bzw. Einheit von Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsgeschehen den Begriff der *Kohärenz*. Wir sind, führt Weizsäcker aus, „mit der Umwelt und ihren Gegenständen in ganz bestimmten Beziehungen verbunden, gleichsam verklebt“.⁷³

Unter gewöhnlichen Umständen reicht die Spannbreite dieser Kohärenz mit der wahrgenommenen Umgebung von einer latenten leiblichen Einstellung und Abstimmung, die sich von der allgemeinen leiblichen Befindlichkeit nicht sonderlich abhebt, bis zu herausragenden Momenten, in denen durch unmittelbare leibliche Reaktionen der latente Zusammenschluss zum Tragen kommt.⁷⁴ In der Sicht von Schmitz stellen die leibähnlichen synästhetischen Charaktere und die mit ihnen verbundenen Bewegungssuggestionen „Brückenqualitäten“ oder „Kanäle“ dieser leiblichen Beteiligung am Wahrnehmungsprozess dar. Sie sind nicht erst nachträglich assoziiert oder projiziert, sondern können in ausgeprägten Situationen leiblicher Kommunikation ähnlich „wie das Wetter, die reißende Schwere, der Wind, der elektrische Schlag *am* eigenen Leibe gespürt [werden], aber nicht als etwas *vom* eigenen Leibe, sondern als etwas, das ihm *zustößt*“.⁷⁵ Sie werden am eigenen Leibe gewahr „als etwas, das über ihn kommt, ihn durchzieht oder auch in sich aufnimmt“.⁷⁶

6. Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, dass das Erlebnis des Schallvolumens nicht auf Erfahrungen im Umgang mit Festkörpern reduzierbar ist. Die scheinbar bereichsfremden Kennzeichen des Schalls sind Ausdruck spezifischer Formen prädimensionalen unteilbaren Volumens, die in vergleichbarer Weise in nichtakustischen Sinnesgebieten, sowie im Gegenstandsgebiet des eigenleiblichen Spürens begegnen. Die Ausführungen stehen damit im Zeichen einer neuen Anthropophonik, deren Ziel es ist, die erlebnishafte Dimension des Hörens und das leibliche Spürbare des Schalls jenseits esoterischer Spekulation und verstiegener Sentimentalität wieder in die wissenschaftliche Diskussion zu integrieren.

Zitierte Werke

- Böhme, Gernot: „Synästhesien im Rahmen einer Phänomenologie der Wahrnehmung“, in: Hans Adler u. Ulrike Zeuch (Hg.), *Synästhesie. Interferenz-Transfer-Synthese der Sinne*, Würzburg 2002, S. 45-56.
- Boring, E. G. u. Stevens, „The nature of tonal brightness“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 22 (1936), S. 514-521.
- Börnstein, Walter, „On the functional relations of the sense organs to one another and to the organism as a whole“, in: *Journal of general psychology* 15 (1936), S. 117- 136.
- Brown, Roger W.: *Words and things – An introduction to language*, New York/ London 1968.
- Cattell, Raymond B., „The subjective character of cognition and the pre-sensational development of perception“, in: *The British journal of psychology: Monograph supplements* 14 (1930), Cambridge.
- Grundlach, Ralph u. Bentley, „The dependence of tonal attributes upon phase“, in: *American journal of psychology* 42 (1930), S. 519-543.
- Guyer, Walter, *Das Tonerlebnis. Eine psychologische Studie auf Grund von Versuchen*, Zürich 1920.
- Helmholtz, Hermann von, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Braunschweig 1863.

- Hering, Ewald, *Zur Lehre vom Lichtsinn*, Leipzig 1905.
- Hesse, Heinz-Peter, *Die Wahrnehmung von Tonhöhe und Klangfarbe als Problem der Hörtheorie*, Köln 1972.
- Hornbostel, Erich Moritz von, „Psychologie der Gehörserscheinungen“, in: *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie* 11 (1926), Berlin, 701-730.
- Idhe, Don, *Listening and voice. A phenomenology of sound*, Ohio 1976.
- Jakobson, Roman u. Waugh, Linda R., *Die Lautgestalt der Sprache*, Berlin/New York 1986.
- Katz, David, *Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*, Leipzig 1911.
- , *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925.
- Kurth, Ernst, *Musikpsychologie*, Berlin 1938.
- Marks, Lawrence E., Hammeal, Robin J. u. Bornstein, Marc H., „Perceiving similarity and comprehending metaphor“, in: *Monographs of the society for research in child development* 52 (1987).
- Martin, Mabel F., „Film, surface, and bulky colors and their intermediates“, in: *American journal of psychology* 4 (1922), S. 451-480.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965.
- Metzger, Wolfgang, „Optische Untersuchungen am Ganzfeld (II. Mitteilung)“, in: *Psychologische Forschung* 13 (1930), S. 6-29.
- Nafe, John Paul, „The psychology of felt experience“, in: *American journal of psychology* 39 (1927), S. 367-389.
- Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*, Stuttgart 1991.
- Plessner, Helmuth, „Zur Anthropologie der Musik“, in: ders., *Gesammelte Schriften* VII, Frankfurt am Main 1982, S. 184-200.
- Rahlf's, Volker, *Psychometrische Untersuchungen zur Wahrnehmung musikalischer Klänge*, Hamburg 1966.
- Révész, Geza, *Die Formenwelt des Tastsinnes*, 1. Band: Grundlegung der Haptik und der Blindenpsychologie, The Hague 1938.
- Rich, Gilbert J., „A preliminary study of tonal volume“, in: *Journal of experimental psychology* 1 (1916), S. 13-22.
- , „A study of tonal attributes“, in: *American journal of psychology* 30 (1919), S. 121-164.
- Roederer, Juan G., *Physikalische und psychoakustische Grundlagen der Musik*, Heidelberg 1993.

- Schiller, Paul von u. Wolff, Wilhelm, „Gegenseitige Beeinflussung der optischen und der akustischen Helligkeit“, in: *Zeitschrift für Psychologie* 129 (1933), S. 135-148.
- Schmitz, Hermann, *Der Leib (System der Philosophie II/1)*, Bonn 1965.
- , *Der leibliche Raum (System der Philosophie III/1)*, Bonn 1967.
- , *Die Wahrnehmung (System der Philosophie III/5)*, Bonn 1978.
- , *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Stuttgart 1998a.
- , „Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme“, in: Michael Hauskeller (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, Frankfurt am Main 1998b, S. 176-190.
- , *Der Spielraum der Gegenwart*, Bonn 1999.
- , „Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes“, in: Hermann Schmitz, Gabriele Marx u. Andrea Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock 2002a, S. 113-121.
- , „Spüren und Sehen als Zugänge zum Leib“, in: Hans Belting, Dietmar Kamper u. Martin Schulz (Hg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, München 2002b, S. 429-438.
- Stevens, Stanley S., „Tonal density“, in: *Journal of experimental psychology* 17 (1934a), S. 585-592.
- , „The attributes of tones“, in: *Proceedings of the national academy of sciences of the united states of america* 20 (1934b), S. 457-459.
- Straus, Erwin, *Geschehnis und Erlebnis*, Berlin 1930.
- Stumpf, Carl, *Die Sprachlaute. Experimentell-phonetische Untersuchungen*, 1926.
- Székel, Lajos, „Über den Aufbau der Sinnesfunktionen“, in: *Zeitschrift für Psychologie* 127 (1932), S. 227-264.
- Thomas, Garth J., „Equal-volume judgments of tones“, in: *American journal of psychology* 62 (1949), S. 182-201.
- Trabant, Jürgen, „Der akroamatische Leibniz: Hören und Konspirieren“, in: *Paragrana – Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 2 (1993), S. 64-71.
- , *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt am Main 1998.
- Volke, Stefan, *Sprachphysiognomik. Grundlagen einer leibphänomenologischen Beschreibung der Lautwahrnehmung*, Freiburg/München 2007.
- Weber, Ernst Heinrich, *Tastsinn und Gemeingefühl*, Leipzig 1846.

- Weizsäcker, Victor von, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Frankfurt am Main 1973.
- Werner, Heinz, „Das Problem des Empfindens und die Methoden seiner experimentellen Prüfung. Untersuchungen über Empfindung und Empfinden I“, hg. v. Heinz Werner, in: *Zeitschrift für Psychologie* 114 (1930a), S. 152-166.
- , „Über das ‚Empfinden‘ und seine experimentelle Prüfung“, in: *Bericht über den XI. Kongress für experimentelle Psychologie 1929* (1930b), Jena, S. 190-191.
- Werner, Heinz u. Wapner, Seymour, „Toward a general theory of perception“, in: Sybil S. Barten u. Margery B. Franklin (Hg.), *Developmental processes – Heinz Werner’s selected writings I. General theory on perceptual experience*, New York 1978, S. 193-217.

Endnoten

1. Jakobson / Waugh 1986, 208.
2. U. a. Brown 1968, 132ff. u. Marks / Hammeal / Bornstein 1987.
3. Der Begriff war zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits in der französischen Fachwelt unter dem Namen „timbre“ bekannt. Der Ausdruck „Klangfarbe“ als Eindeutschung von „timbre“ begegnet erstmals in den Musiklexika der Jahre 1835 und 1838. Im *Universal-Lexikon der Tonkunst* von 1838 wird sie wie folgt definiert: „Timbre (frz.), in der Musik – Klangfarbe. Man versteht hierunter vornehmlich die zufälligen Eigenschaften einer Stimme. Dann nennt man überhaupt auch die Beschaffenheit eines jeden Klanges, ob hell oder dumpf, rau, hart, voll usw., den Timbre oder die Farbe desselben.“ Vgl. Rahlfs 1966, 8.
4. Helmholtz 1863, 31.
5. Ebd., 118.
6. Ebd., 134.
7. Ebd., 19ff.
8. Nagel 1991, 108.
9. Ebd., 14f.
10. Vgl. Ihde 1976, 3-16.
11. Schmitz 2002a, 113.

12. Stevens 1934a.
13. u.a. Rich 1916 u. 1919; Grundlach / Bentley 1930.
14. Stevens 1934a u. 1934b.
15. in: Stevens 1934a, 591.
16. Den Nachweis unter Verwendung einer größeren Bandbreite von Tönen liefert Garth J. Thomas (Thomas 1949).
17. Boring / Stevens 1936.
18. von Hornbostel 1926, 708.
19. Ebd.
20. Ebd., 709.
21. Boring / Stevens 1936, 521.
22. Vgl. Rahlfs 1966, 11.
23. Roederer 1993, 3.
24. Vgl. Hesse 1972.
25. Stumpf 1926, 396.
26. von Hornbostel 1926, 708.
27. Katz 1911, 6ff.
28. Ebd., 7.
29. Révész 1938, 22f.
30. von Hornbostel 1926, 708.
31. Katz 1911, 7f.
32. Ihde 1976, 73f.
33. Schmitz 1967, 386f.
34. Ebd., 387.
35. Martin 1922, 459.
36. Schmitz 1967, 387.
37. Plessner 1982, 189.
38. Nafe 1927.
39. Schmitz 1965.
40. Schmitz 2002, 430.
41. Vgl. Volke 2007.
42. Vgl. Trabandt 1998, 88ff. u. 184ff.
43. Ders. 1993, 69.
44. Ihde 1976, 75.
45. Böhme 2002, 52.
46. Székely 1932, 238ff.
47. Vgl. Weber 1846.
48. Katz 1925, 17f.

49. Ebd., 19.

50. Hering 1905, 4.

51. Katz 1925, 20f.

52. Hornbostel 1926, 701f. In ähnlicher Weise unterscheidet Erwin Straus zwischen einem „pathischen“ und einem „gnostischen“ Moment im Wahrnehmungsereignis: „Während bei den niederen Sinnen, insbesondere bei dem Geruch das Pathische vorherrscht, tritt bei den höheren Sinnen, insbesondere bei dem Gesichtssinn das Pathische immer mehr hinter dem Gnostischen zurück. Indes kann ein plötzliches Anwachsen optischer Reize, ein plötzlicher Übergang vom Dunklen zum Hellen, das pathische Moment auch im optischen Sektor der Sinnessphäre wieder hervortreten lassen, unter Umständen, wie bei einer Blendung, so stark, dass nun das Gnostische hinter dem Pathischen fast ganz verschwindet. Wir verhalten uns dann den Gesichtsempfindungen gegenüber so, wie wir es nur bei Gerüchen tun. Bei dem Tasten können die Eindrücke des Berührens und Berührtwerdens am leichtesten miteinander wechseln. Jedes Berühren ist auch ein Berührtwerden. Es kommt daher vielleicht nirgends deutlicher als bei dem Tastsinn zum Ausdruck, dass die Empfindung ein Geschehen, ein Vorgang in der Auseinandersetzung von Ich und Umwelt ist.“ In: Straus 1930, 48.

53. Metzger 1930, 16.

54. Ebd., 20.

55. Ebd.

56. Guyer 1920.

57. Ebd., 37f.

58. Ebd., 40.

59. Werner 1930a.

60. Werner 1930b, 190.

61. Cattell 1930.

62. Ebd., 17ff.

63. in: ebd., 75.

64. in: ebd., 21.

65. von Schiller / Wolff 1933, 143.

66. Börnstein 1936, 117-136.

67. Székely 1932, 256.

68. Werner / Seymour Wapner 1978.

69. Merleau-Ponty 1965, 249.

70. Guyer 1920, 51.
71. Rich 1916, 20.
72. Schmitz 1978, 31.
73. von Weizsäcker 1973, 33.
74. Schmitz 1999, 245f.
75. Ders. 1998b, 189f.
76. Ders. 1998a, 40.

TEMPORALITY OF MADNESS¹

Petr Kouba

Charles University Prague, Faculty of Humanities

Středoevropský institut pro filosofii (SIF)

Central-European Institut for Philosophy

pkouba@cts.cuni.cz

ABSTRACT: Even though our primal concern is strictly philosophical, this article has also relevance for psychiatry and psychotherapy, as it is focused on the application of Heidegger's existential analysis in the area of mental disorders. After a critical examination of the works of Ludwig Binswanger, Medard Boss and Alice Holzhey-Kunz who based their psychiatric and psychotherapeutic conceptions on the ontological fundament laid by Heidegger's existential analysis, we try to uncover new thematic possibilities relevant to psychopathological phenomena in the ontological frame of the existential analysis. This brings us to the notion of the third mode of temporality that differs both from the temporality of the authentic existence and from the temporality of the inauthentic existence. Finally, we come to the possibility of the temporal disintegration of Dasein, in which we find the very core of the psychopathological phenomena. The phenomenon of temporal disintegration of Dasein, however, shows the whole ontological structure of Dasein in a new light which is why it brings us to a fundamental revision of Heidegger's existential analytics.

Madness between Authenticity and Inauthenticity

Even though Heidegger's *Sein und Zeit* does not deal with the problem of madness, it has inspired many psychiatrists who have understood its importance for the comprehension of human existence in its singularity which issues from a specific relation to one's own being and to being as such. Among those who

have taken the challenge of the ontological analysis of existence and tried to apply the results of this ontological inquiry to psychiatry and psychotherapy are Ludwig Binswanger and Medard Boss, both of whom have played a significant role as the founders of the Swiss phenomenological psychiatry. In their pioneering works, we can find elaborated case studies involving the interpretation of dreams, description of the daily forms of experience and above all the exposition of the psychopathological disorders. What is typical for both representatives of the Swiss phenomenological psychiatry is that their elucidations of the pathological forms of existence take the individual structure of existence as a basic point of departure. It is true that Binswanger has attempted to extend the ontological structure of existence by adding to the individual way of existence a dual mode of existence that is achieved in love, but this extension has no influence on his phenomenological interpretation of psychopathological disorders, for pathological forms of existence are mainly understood in terms of a struggle for preservation of the individual existence.² Supposing that mentally ill have no capacity for the dual mode of loving coexistence with the other, as they are primarily concerned with their own being, Binswanger describes the psychopathological disorders as modifications of the fundamental care for one's own being. The same goes for Boss who fully adopts the fundamental premise of *Sein und Zeit* according to which *Da-sein* relating understandingly to its own being has an individual structure. Regardless of the fact that *Da-sein* in its common, everyday existence tends to forget itself in its preoccupation with beings and in its coexistence with others, it has the basic character of *Jemeinigkeit*. *Da-sein* is, so to say, always mine. As Heidegger puts it, "*Da-sein* is the being which I myself always am. Mineness belongs to existing *Da-sein* as the condition of the possibility of authenticity and inauthenticity".³ Whether *Da-sein* exists authentically as the individual, self-subsistent existence, or it falls into inauthenticity, in which it becomes absorbed

in the world of its concerns and in its coexistence with others, loosing thus to a certain degree its individual autonomy, it is possible only due to the fact that it has the individual character.

Considering two basic modes of individual existence, the question necessarily arises what is their status in the frame of the psychiatric application of the phenomenological insights into the ontological structure of existence. What can the distinction between authentic and inauthentic existence tell us about the difference between mental health and mental disorder? Since many mental disorders involve a loss of the capacity to act independently, the entanglement in the family schemes of coexistence with others, or even extreme forms of depersonalisation in which the existing individual views himself/herself as a thing manipulated by external forces, one can presume that it is the inauthentic way of existence what throws a light on the pathological experience, while authentic existence conversely becomes a model for the mature, healthy and independent existence. And such is indeed the presumption Binswanger (even though he stresses not only a capacity to accept one's own finite and contingent existence, but also a capacity for loving coexistence with the other) and Boss make, when they formulate their approach to mental disorders. Even though they realize that their reading of psychopathological symptoms in terms of inauthentic existence changes the perspective in which authenticity and inauthenticity appear in the context of Heidegger's fundamental ontology, they cannot avoid the theoretical exercise of the existential movement of falling prey (*das Verfallen*) that determines the existential character of the inauthentic existence. Falling prey to the world as well as to others that occupy it is supposed to play a decisive role in the structure of pathological existence which uses all its strength to evade the onslaughts of anxiety that would throw it into the abyss of awesome uncanniness.

In his monumental treatise on schizophrenia, Binswanger describes, for instance, the paranoid structure of existence that

transforms the experience of awesome uncanniness into the absolutely coherent world of delusion to which the schizophrenics fall prey.⁴ To the insecure existence of schizophrenics the falling prey serves as a defensive mechanism by means of which they can achieve at least a relative and provisional stability. This relative stability, however, is secured by confinement in the rigid structure of the world that cannot be altered, if the schizophrenic shall not fall into the awesome uncanniness of anxiety. The schizophrenics cannot exceed the horizon of their world and project new possibilities of their existence; they are doomed to preserve their presence, thus failing to project themselves into the future. A similar inability to maintain a genuinely open attitude toward the future applies to schizoids and neurotics, although the structure of their world is much less labile and rigid compared to schizophrenics. In all these cases Binswanger detects a certain "weakness of existence" that stays behind the original potential of individual existence. In all forms of pathological entanglement in the world and reduction of existential openness to new possibilities, he finds an evidence of the incapacity to accept one's existence as genuinely one's own and perform it in a corresponding way. There is no doubt that pathological self-alienation is much more radical than everyday entanglement in the world where existence is prone to forgetting its own being, searching instead for the sense and support in what it is preoccupied with. Everyday existence never loses the possibility to overcome its absorption in the world and find its unique being on its own, which is something the mentally ill can do only with the help of others. It is arguably for this reason that Binswanger determines the pathologically disturbed existence as "miscarried Da-sein" (*missglücktes Dasein*). What enhances this existential deficiency, however, is also the fact that mentally ill are not capable of genuine love, in which lovers surpass mineness (*die Jemeinigkeit*) of their particular existences and reach ourness (*die Unsrigkeit*) of their dual mode of existence.

Boss, on the other hand, departs from the general observation that every illness deprives the existing individual of some possibilities; be it psychosis, neurosis or common influenza that confines one to bed, illness restricts freedom and openness of the individual existence. Taking advantage of the concept of privation elaborated by Heidegger in his *Zollikoner Seminare*, Boss grasps illness as a privative phenomenon. Illness is for him nothing but a privation of health. To understand illness as a phenomenon of privation means to see it in the light of health that was lost and that is to be gained again. As Boss claims in his *Grundriss der Medizin und der Psychologie*:

If all illness is in fact the lack of the condition of health, then illness is necessarily always related to, and understandable only in terms of, the state of health. The reverse is never true, for health cannot be constructed from what is its own deficient state.⁵

As far as health means the maximal openness and freedom of individual existence, illness must then signify a lack of freedom and openness. This lack, however, can never be absolute, for *Da-sein*, understood as being in openness, has an ontological character of being-open. As long as *Da-sein* exists, i.e. as long as it does not turn to *Nicht-mehr-Da-sein*, it preserves its primordial openness, even if in a deficient way. Even autistic schizophrenics who lose contact with their surroundings do not accordingly cease the character of being-open, but merely fulfil the openness of their existence in a very deficient way. This example illustrates how the phenomenon of privation is to be understood: it does not mean a total abolition, but only a relative restriction of the primordial freedom and openness of individual existence. As far as mental disorders are concerned, the privation of existential freedom and openness is further specified with the help of the phenomenon of falling prey: if the pathologically disturbed existence loses its freedom and openness, it is because it falls prey to the hegemony of the possibilities offered by the surrounding

beings or to the mutually contradictory requirements of the co-existence with others. In any case, the existential deficiency characteristic of the pathologically disturbed existence consists in its incapacity to realize the possibilities given by the surrounding beings or the others in a free and autonomous way. The incapacity to exist as a free, autonomous being, which goes far beyond the everyday entanglement in the world, is the most conspicuous in schizophrenics who are fully absorbed by the claims of their surrounding and by the behavioral models of the others. From the fact that the schizophrenics are unable to integrate their existence into an independent, coherent performance, Boss draws the conclusion that the schizophrenic existence is to be understood as “a radically incomplete manifestation of the free and [authentic] selfhood that normally characterizes human being”.⁶ What Boss assumes in the case of a young schizophrenic who was allegedly so self-alienated that he could not bear the sight of a chair without feeling the compulsion to sit on it or felt compelled to imitate a gardener at work, namely that his self-alienation manifested nothing but “extraordinarily high degree of inauthenticity of his whole being-in-the-world”, applies thus not only to this case, but to schizophrenia in general, and, though in a much smaller extent, to all other mental disorders.⁷ All forms of mental disorders are in *Grundriss der Medizin und der Psychologie* understood as modes of inauthentic existence that falls behind the authentic way of existence which gives a true, undistorted picture of Da-sein; they are understood as privative modes of originally independent, free and open existence.

In this sense, Boss reproduces the scheme introduced in *Sein und Zeit* where the inauthentic existence is interpreted as a privation of the ontologically more original way of being that is given by the authentic existence. “It is true that existentially the authenticity of being a self is closed off and repressed in entanglement, but this closing off is only the *privation* of a disclosedness which reveals itself phenomenally in the fact that the flight

of Da-sein is flight *from* itself,” claims Heidegger, adding in one breath that “only because Da-sein is ontologically and essentially brought before itself by the disclosedness belonging to it, *can* it flee *from* that from which it flees”.⁸ The inauthentic existence that loses itself in the surrounding world and succumbs to the dictate of public anonymity is thus exposed in the light of the original singularity of being in disclosedness that is adopted and appropriated by the authentic existence. As the authentic existence unveils the original individuality of being in disclosedness, the self-forgetfulness of the inauthentic existence is to be understood as a privation of the autonomy and self-consistency characteristic of the authentic being in disclosedness. Compared to the authentic existence, the inauthentic existence is marked by the loss of self-consistency, for it falls prey to the public anonymity of the surrounding world and closes itself off from its ownmost potentiality of being. And even though Heidegger repeatedly refuses any attempt to disparage the inauthenticity in a qualitative sense, stressing only its ontological secondariness, he finally approves the psychiatric application of the distinction between the authenticity and inauthenticity. This is clear not only from *Zollikoner Seminare*, but also from Boss’ introduction to *Grundriss der Medizin und der Psychologie* where he expresses his thanks to the author of *Sein und Zeit* for reading and correcting carefully the manuscript of the book.⁹

Yet, even the highest philosophical authority did not save the psychiatric application of the binary opposition of authenticity and inauthenticity from criticism. In the last years, both two fathers of the Swiss phenomenological psychiatry were subjected to critique concerning the normative usage of the ontological terms in the psychiatric area. One of the loudest critics is Alice Holzhey-Kunz who points out that the conceptual difference between authenticity and inauthenticity cannot imply any norm for distinguishing health from illness. According to her, the exposition of the two basic modes of existence as given within the

context of fundamental ontology provides no normative guideline that could be utilized within the field of medical and psychological examination.¹⁰ As for the inauthentic existence whose character is determined by the movement of falling prey to the surrounding world, it does not connote the pathologically deficient mode of being-in-the-world, but merely the mediocre, tranquil existence that fulfills with ease the sundry tasks and duties of its everydayness. Insofar as there is something characteristic of the falling prey, it is especially the feeling of relief that is nowhere similar to the fatigue and burden tackled by every ill. Also, the authentic existence can hardly serve as a paradigm for the undisturbed, balanced existence if therein *Da-sein* opens itself to the weight of its lot and of its essential jeopardy that springs from the awesome uncanniness of anxiety. In the context of fundamental ontology, the authentic existence is bound with the decision to advance out of mediocrity and everydayness, with the resolution not to cover up the not-being-at-home and uncanniness that form the foundations of being in disclosedness, and not simply with the ability to adequately and independently respond to the demands of the surrounding world. The point is the courage to accept the finitude of being in disclosedness, the heroism of the advance toward the ultimate, irredeemable possibility of the individual existence, which is its death, and not the search for the strength to lead a normal, adapted life.

But what can Holzhey-Kunz offer instead of the normative usage of the distinction between the authenticity and inauthenticity? How can she contribute to the comprehension of mental disorders, without abandoning the ontological structures projected in the frame of the fundamental ontology? Considering that her own interpretation of psychopathological phenomena is closely tied to *Sein und Zeit*, she must get along with the phenomenal material this work offers. Under such condition, she finds a clue in the fact that *Da-sein* is an existent that cares about its own being. Since *Da-sein* relates with understanding to its

own being, every psychopathological disorder basically consists in suffering from one's own being.¹¹ The so-called mental suffering (*das Leiden*) is suffering from being Da-sein cares about. Unless it cares about its own being, it could never be exposed to mental suffering. The realization that the existential openness to one's own being enables and conditions mental suffering thus opens for Holzhey-Kunz the path to a non-normative view of the psychopathological phenomena. In her approach to mental suffering, she takes into account especially the fundamental disposition of anxiety, in which the individual existence is fetched back to itself in its original not-being-at-home and insecurity. In anxiety, the existence understands the uncanniness and loneliness of its being-in-the-world. As long as it evades anxiety in its everydayness, thus eluding itself, it is because the individual existence has always got some inkling about uncanniness that is the fundamental condition of its being. Accordingly, mental suffering presents a certain mode of coming to terms with insecurity that appears to the individual existence in the awesome uncanniness of anxiety. Mental suffering, claims Holzhey-Kunz, is marked by sensitivity to what anxiety gives Da-sein to understand. Those who suffer from a certain mental disorder are open to their anxiety-ridden being, evincing it with words and gestures that don't correspond with the generally shared significative context, but rather reply to the urging of uncanniness. Thus, mental disorder is no expression of the inauthentic mode of being in which Da-sein remains within the frame of the familiar surrounding world; its essence consists rather in the extraordinary, albeit non-thematic, sensitivity for the not-being-at-home and unanchoredness of Da-sein's being in disclosedness. Mental suffering cannot be understood from the tranquilized, superficial being-together-with beings, since it is accompanied by perceptivity (*die Hellhörigkeit*) for the fundamental truth of being in openness which usually remains concealed in the course of normal everyday existence.¹² The concealment of empty openness into which Da-sein is thrown ensures the

smooth course of everyday existence, as well as easy interaction with others within the frame of what is called "common sense." If there is, however, someone who loses this common sense, who moves away from close ones, taken away by the ontological experience of the sheer "that" of his/her being in disclosedness, it cannot be simply concluded that his/her existence is deficient. Rather, the ontological experience which makes one suffer must be viewed as the expression of the finitude and contingency of the individual existence; it is the experience of the fragility, precariousness and negativity consisting in one's own thrownness into the empty openness of being. As long as such negativity is to be understood in the spirit of *Sein und Zeit*, it cannot mean any sort of deficiency or privation of something positive. The negativity of Da-sein has no conceptual counterpart. Being in disclosedness is fundamentally imbued with negativity and nothingness Da-sein encounters not only in the awesome uncanniness of anxiety, but also in the phenomena of guilt and conscience. The existential negativity and nothingness, argues Holzhey-Kunz, are constitutive of individual being in disclosedness, and therefore can never be therapeutically done away with. Da-sein's irremediable insubstantiality cannot be measured by any criterion of some fuller and more successful existence, which is why it can be used as a point of departure of a non-normative approach to psychopathological phenomena that elucidates them in their own light, instead of explaining them as privative forms of mental health.

However, even though this elucidation of mental suffering brings us closer to the non-normative, and perhaps more phenomenological, approach to the psychopathological phenomena, there are still some questions that need to be answered. For instance, the question remains how to situate the psychopathological phenomena in the context of the fundamental ontology, if they are not to be confused with the modalities of the inauthentic existence. Should we comprehend them as deviant or hypertrophied forms of the authentic existence that approaches

the awesome uncanniness of the empty openness of being? Or shall we rather interpret them as modalities of some third way of being that differs from both authenticity and inauthenticity?

Moreover, even if we accept the hypothesis of a third mode of existence that, as a dark possibility, accompanies the authentic and inauthentic existence, it is still unclear how we can explain the most radical forms of self-alienation and depersonalization that appear, for instance, in schizophrenia. Provided Da-sein has in principle the individual structure of *Jemeinigkeit*, as it always somehow cares about its own being, it seems difficult to conceive of states where the individual structure of existence falls apart; states of a total indifference in which the existence does not care about itself, though it still in some way exists. Must not we, after all, understand the radical forms of depersonalization as privative modifications of the individual structure of existence that characterizes, as Heidegger puts it, both authenticity and inauthenticity? Even a reference to finitude and contingency of Da-sein's being in the disclosedness cannot spare us such a conclusion, for finitude and contingency are in *Sein und Zeit* closely related to the individual structure of existence. Only because Da-sein's being has the character of finitude and contingency it has also the individual structure. This structure is an inextricable part of the ontological constitution of care (*die Sorge*) which carries Da-sein's being and which is finally based on the ecstatic unity of temporality. In principle, it is the ecstatic unity of temporality what guaranties the unity of Da-sein's being as well as its individual structure. The individual structure of existence is nothing but a reflection of the ecstatic unity of temporality. As long as this ecstatic unity remains, i.e. as long as Da-sein is Da-sein, and not *Nicht-mehr-Da-sein*, the individual structure of existence cannot really disappear.

Since Holzhey-Kunz provides no answers to the above mentioned questions, we have no other option then to search for these answers on our own. Considering that it is the ecstatic

unity of temporality that, on the one hand, enables the individual structure of existence, and on the other hand prevents a non-normative approach to extreme forms of pathological self-alienation and depersonalization, we shall focus precisely on the temporal foundations of Da-seins' ontological structure. We may presume that the whole mystery of the schizophrenic depersonalization remains hidden in the temporal foundations of Da-sein. But does not this apply to all psychopathological disorders? Does not the ecstatic temporality hide in itself the ontological conditions enabling mental suffering and psychopathological disorders in general?

Providing this is the case, let us start the whole questioning of temporal foundations of mental disorders from the very beginning. This beginning can be nothing but a careful scrutiny of the temporal constitution of existence, as depicted in *Sein und Zeit*. Only on the basis of such scrutiny, we can search for temporal conditions of possibility of mental suffering and mental disorders. We must be, however, prepared that the quest for the temporal conditions of suffering and madness can bring surprises and unexpected turnouts that will change not only our view of mental disorders, but also our view of the ontological structure of our existence. It is thus possible that at the end of our quest we will not be able to read *Sein und Zeit* with the same eyes as before.

Temporality in Sein und Zeit

In *Sein und Zeit*, the ontological structure of care, which establishes the unity and integrity of Da-sein, is constituted by temporality that makes it possible and gives it its sense. This does not mean that temporality precedes Da-sein or that it is situated somewhere "beyond" it; rather, temporality falls into one with the performance of Da-sein's existence. Temporality endows this existence with a sense by determining its performance. The ontological

structure of care which characterizes the existence of Da-sein, however, is not undifferentiated; its dynamic complex is composed of the ontological moments of thrownness (*die Geworfenheit*), projecting (*der Entwurf*) and being-together-with innerworldly beings (*das Sein bei dem innerweltlichen Seienden*). As long as thrownness, projecting and being-together-with innerworldly beings belong to the ontological structure of care, there must be also some temporal sense appertaining to these. As three constitutive moments of the ontological whole of care, thrownness, projecting and being-together-with innerworldly beings are, in fact, nothing but three different modes of temporality. This is evident already from their ontological determination, where thrownness corresponds to being-already-in, projecting to being-ahead-of-itself, whereas being-together-with expresses being together with innerworldly beings. From the temporal perspective, the sense of thrownness consists in the having-been, the sense of projecting in the future, and the sense of being-together-with innerworldly beings in the present.¹³ The temporality of the individual existence is, then, perceived in the ecstatic unity of the having-been, the future and the present. It is this unity of the three temporal ecstasies that constitutes the integral whole of the ontological structure of care; this ecstatic unity is what makes possible the structured whole of thrownness, projecting, and being-together-with beings. As such, temporality does not arise by piecing together separate ecstasies, but temporalizes itself in their primordial interdependence. The integral unity of the having-been, the future and the present, however, requires further elaboration, especially with regard to the existential moments of thrownness, of projecting and of being-together-with beings.

When he attributes to thrownness the character of the “already,” Heidegger does not refer to what has been going on in the past and is finished by now. According to him, the “already” can never have the character of some previous “now,” since Da-sein would thereby acquire the ontological status of a being that

is present-at-hand (*vorhanden*). Da-sein is not past in the manner of a being present-at-hand that occurs in the “objective” time; what marks its way of being is that it is not past, but rather that it has-been. This having-been appears primarily in disposition (*die Befindlichkeit*) through which Da-sein is fetched back to what it already is. Disposition elucidates how Da-sein already is and gives it to understand its open being-in-the-world, even if Da-sein tries to cover up its own openness. Inasmuch as disposition fetches Da-sein back to its own thrown being in disclosedness, it is due to the fact that the having-been essentially belongs to Da-sein’s being. “Having-been does not first bring one face to face with the thrown being that one is oneself, but the ecstasy of having-been first makes possible finding oneself in the mode of how-I-find-myself”.¹⁴ In other words, disposition is anchored in the having-been, and not vice versa. This applies not only to anxiety, but also to elevated moods such as hope, joy or euphoria that are in their own way also anchored in the facticity of being in disclosedness, and thus also in its having-been.

Just as the thrown being-already-in, the being-ahead-of-itself that determines the character of projecting, does not refer to “now” that is not yet and is to come. Being-ahead-of-itself relates, not to the coming of something future, but to advancing in which Da-sein advances from itself in the mode of impersonal anonymity and familiarity with the surrounding world to its ownmost potentiality-of-being-in-the-world that is the primordial expression of its being in disclosedness. Despite, initially and for the most part, covering up and closing off its ownmost potentiality-of-being-in-the-world, Da-sein always exists in being-ahead-of-itself, inevitably caring about its being in disclosedness it understands in one way or another. What enables Da-sein to be ahead-of-itself is the ecstasy of the future. It is by virtue and on the ground thereof that Da-sein can relate with understanding to its potentiality-of-being-in-the-world it cares about in its being.¹⁵ “The future,” says Heidegger, “makes ontologically possible a being that is in such a way that

it exists understandingly in its potentiality-of-being".¹⁶ Together with it, the understanding existence becomes concretized in the possibilities into which Da-sein projects itself.

The possibilities manifested to Da-sein don't show themselves primarily as purely logical potentialities, but rather follow from its encounter with innerworldly discovered beings. Thus, we get to the third existential moment of Da-sein's ontological structure that is being-together-with beings. Inasmuch as disposition is ontologically made possible by the having-been and projecting by the future, being-together-with beings derives its temporal sense from the present. The ecstasy of the present provides the ontological horizon in which beings ready-to-hand (*zuhanden*) or present-at-hand (*vorhanden*) can be encountered as what Da-sein is concerned with. Therefore, the present creates the conditions not only for concerned being-together-with beings, but also for Da-sein's falling prey to things of concern and getting lost in them. Da-sein devoured by the present holds on to only what is closest, roving from one possibility to another. What ensues is the circulative movement of falling prey, which is governed by the bloated present. However, not even in the falling prey that becomes entirely absorbed in the present does Da-sein cut itself off from its thrown being in disclosedness; even here, Da-sein still somehow understands its ownmost potentiality-of-being-in-the-world, albeit only in that it outwardly alienates itself from it.¹⁷ Even in uttermost subjection to the present Da-sein remains temporal, preserving its having-been and its future.

The interdependence of the three temporal ecstasies is not to be doubted in the cases of thrownness and projecting, either. The fact that each of the constitutive moments of being in disclosedness is endowed with its own primordial ecstasy does not, in any case, mean that the other two remaining temporal structures should be absent. The ecstatic unity of the having-been, the future and the present always preserves its wholeness regardless of which temporal ecstasy plays the key role. Only because it

temporalizes itself always as a whole can temporality carry the overall ontological structure of the ecstatic being in disclosedness.¹⁸

As the carrying foundation of the ecstatic being in disclosedness, temporality itself is necessarily of an ecstatic character. Temporality is the primordial “outside-of-itself” that does not depart from any interior, but is always already carried away into the open dimension of being. The phenomenon of the ecstatic advancing outside-of-itself, characteristic of the temporality of being in disclosedness, does on no account break the individual structure of existence, but rather to the contrary preserves it in the indivisible unity of the having-been, the future and the present. The unity of individual existence is maintained on the basis of the stretched unity of the three temporal ecstasies. That the ecstatic being outside-of-itself does not hinder the permanent maintenance of the individual unity of existence cannot be changed even by the fact that the temporality of being in disclosedness is, according to Heidegger, essentially finite.¹⁹ The finitude of the ecstatic temporality of Da-sein does not in the least exclude the individual unity of existence, but, to the contrary, innerly conditions and enables it. As long as Da-sein is of an individual character, as long as it is interested in its own being, it is ultimately because its temporality is finite.

To understand the finitude of Da-sein’s temporality it is not enough to see it as temporariness characteristic of Da-sein’s existence. The existence of Da-sein is certainly temporary, but when Heidegger determines this existence as being-toward-death, he does not mean only that the existence will one day end. Being-toward-death expresses also the fact that existing Da-sein relates to the possibility of its own end. Even though Da-sein usually tries to ignore the possibility of its own end, it is essentially related to it in its existence. Da-sein relates to the possibility of its own end, while advancing from the familiar world shared with the others to its lonesome being in disclosedness. Being-toward-death thus falls into one with Da-sein’s transcending existence. Considering that

Da-sein's finitude is inseparably connected with the dynamic movement of transcendence, it is to be understood not only as temporariness, but rather as transitoriness.

Transitoriness that essentially determines Da-sein's existence, however, has got a primordially temporal sense. As long as Da-sein itself has transitory character, it is because temporality determines phenomenal sense of its overall ontological constitution. Da-sein's transitoriness is therefore most primordially anchored in the ecstatic nature of temporality. The very fact that being in disclosedness is transitory, i.e. that Da-sein relates to the possibility of its own end, while transcending itself in its familiarity with the surrounding world and reaching its lonesome being in disclosedness, adumbrates the ecstatic character of temporality in which lies the primordial transitoriness of Da-sein. The transcending existence of Da-sein would be inconceivable without the ecstatic unity of the future, the having-been and the present, by virtue of which the existential moments determined as being-ahead-of-itself, being-already-in, and being-together-with innerworldly beings stick together. It is the ecstatic unity of temporality that allows Da-sein to advance out of its dwelling in the surrounding world and to attain its ownmost being in disclosedness, thus relating to the possibility of its end.

Since the primordial character of Da-sein's existence appears in the anticipation of death in which Da-sein anticipates the ultimate and ownmost possibility of its being, Heidegger can term the future as the primary dimension that endows the ecstatic unity of the three temporal ecstasies its meaning. Temporality as a whole is determined from the ecstasy of the future, through which Da-sein comes to its ownmost potentiality-of-being-in-the-world. When the future proves itself to be the key phenomenon of time, what breaks into forefront is the anticipatory structure of understanding, out of which Da-sein approaches its thrownness and discloses its present.²⁰ This applies, however, only to such a Da-sein which resolutely accepts the extreme

possibility of its end. As long as it shuns its finitude, seeking to cover up or objectively explain its ultimate possibility, Da-sein exists out of its present. In that case, the ecstatic unity of the three temporal ecstasies temporalizes itself not out of future but out of the present. Da-sein that holds on to the present uncontrollably entangles itself in the surrounding world and in the innerworldly beings it encounters therein; its self-understanding evolves not from its ownmost being in disclosedness but from the public anonymity of the world with which Da-sein is concerned.

Even though none of the three temporal ecstasies can be missing in the ecstatic unity of temporality, one of them always dominates. The fact that temporality temporalizes itself in two different ways, out of which one derives its sense primarily from the future, whereas the other from the present, thus makes it possible to grasp the difference between the authentic and the inauthentic existence on the temporal level. "The fundamental possibilities of existence, the authenticity and inauthenticity of Da-sein, are ontologically grounded in possible temporalizings of temporality," claims Heidegger.²¹ By anticipating its ownmost and ultimate possibility, and thus accepting being-toward-death as its essential determination, the authentic existence is primarily aimed toward the future. The inauthentic existence that strives to shun its own finitude while seeking support in the public anonymity of the surrounding world is, on the contrary, fully exposed to the present. Insofar as it anticipates the possibility of its death, the authentic existence also relates to its ownmost potentiality of being and to its thrown being in disclosedness. Thus, the authentic existence fulfils the transitory character of Da-sein's being in disclosedness, whereas the inauthentic existence seeks rest in the familiar surrounding world where it dwells. However much it refuses to accept the transitoriness of its being and closes itself off in the surrounding world, the inauthentic existence cannot extricate itself from its transitory character, as long as it is being in disclosedness, i.e. as long as it exists.

The inauthentic existence does not lose its transitory character, since it also projects itself toward its ownmost potentiality-of-being-in-the-world it cares about, but it lags behind its ownmost potential while clinging to beings offered by the surrounding world and falling prey to the public anonymity. Even the inauthentic existence understands its being in a certain way, albeit in that it increasingly alienates itself from its ownmost potentiality-of-being-in-the-world. It follows that the temporality of the inauthentic existence is not devoid of the ecstatic character, but only effectuates its modification. Since the three temporal ecstasies that carry away the transitory being in disclosedness are absolutely inseparable, it is only the form of this temporal unity that can change. In the case of the authentic temporality, the ecstatic unity of the future, the having-been, and the present appear as *anticipation*, *retrieve*, and *moment* (*das Vorlaufen*, *die Wiederholung*, *der Augenblick*). Insofar as the future ontologically enables the existential projecting, the having-been establishes the factual thrownness and the present discloses concerned being-together-with beings, the authentic Da-sein exists in that it comes in its anticipation of death back to itself as to its ownmost potentiality-of-being-in-the-world, retrieving repeatedly its thrown and solitary being in disclosedness, and disclosing in the ecstatic moment its own situation. Conversely, the inauthentic temporality is marked by Da-sein's awaiting itself out of what the surrounding world and the public anonymity have to offer, forgetting about the solitariness of its thrown being in disclosedness, and thus making present its possibilities. The ecstatic unity of the future, the having-been and the present is therefore temporalized in the inauthentic temporality as *awaiting*, *forgottenness*, and *making present* (*das Gewärtigen*, *die Vergessenheit*, *das Gegenwärtigen*).²²

Nevertheless, the two different modes of temporalizing represented by the authentic and the inauthentic temporality are not equally primordial. Enabling ontologically the mode of being in

which Da-sein shuns its own transitoriness, the inauthentic temporality is grasped in *Sein und Zeit* as a modification of the authentic temporality that allows Da-sein to take over and fulfill its transitory being in disclosedness. With regard to the fact that the authentic temporality expresses the primordial ecstatic unity in which the whole ontological structure of the transitory being in disclosedness is established, the inauthentic temporality must be derived from this temporal origin, and not vice versa. The inauthentic temporality gains its sense by diverging from the primordial, authentic temporalizing of the ecstatic being in disclosedness. Despite moving away from its origin, the inauthentic temporality can never completely fall off from it, for it always has the authentic temporality behind itself as its possibility. The inauthentic being in disclosedness that temporalizes itself in awaiting, forgottenness and making present never loses its possibility to return back to the authentic way of existence whose temporal structure has the character of anticipation, retrieve and moment.

This statement is of crucial importance for the understanding of the ontological character of self-being that is connected with the transitory being in disclosedness. As long as the authentic temporality conditions the existent that exists as a transitory being in disclosedness, what must be grounded therein is also its specific self-being. It follows from the existential analysis of Da-sein that Da-sein's existence has the character of *Jemeinigkeit*, and it is thanks to the authentic temporality that Da-sein has its self-being. It is in this sense that one should understand Heidegger's statement claiming that "time is the proper *principium individuationis*," which can be found in his lecture *Der Begriff der Zeit*.²³ Even though Da-sein does not, initially and for the most part, exist on its own, since it exposes itself to the leveling rule of the public anonymity, its individuation comes about in the moment when Da-sein anticipates the indistinct and yet certain possibility of its end. In the anticipation of the ultimate

possibility of its being, Da-sein not only appears in its individuality, but also reveals the true form of its existence. When anticipating the indistinct possibility of its end, Da-sein proves its being to be of a temporal character, determined by its temporality.²⁴ And the fundamental dimension of this temporality is the future, out of which Da-sein understands its having-been and its present.

The question of temporal foundations of the individual being in disclosedness is addressed with even more precision in *Sein und Zeit*, where the whole issue is clarified in the light of the ecstatic unity of the three temporal ecstasies and its authentic temporalizing. Da-sein exists in that it is positioned between its beginning and its end, i.e. between birth and death, and it is in this position that Da-sein maintains its constancy by virtue of ecstatic temporality that reveals its true character in the authentic temporalizing. To put it more precisely, Da-sein does not stand between birth and death as between two points that are present-at-hand, but stretches itself along by keeping itself in the rapture into the three temporal ecstasies.²⁵ The authentic manner of this ecstatic rapture establishes the primordial self-subsistence and constancy of self-being. Their opposites are the dependence and inconstancy of self-being that arise from the awaiting, forgetting and making-present mode of temporality. Hence, neither the dependence, nor the inconstancy of Da-sein's existence spring from a disintegration of the ecstatic unity of temporality, but only from its inauthentic temporalizing of temporality.

Third Mode of Temporality

In the framework of the arrangement adumbrated above, it is, however, unclear how we should conceive of psychopathological phenomena. Are we to regard them through the prism of the authentic existence that embraces in anticipation the possibility of its own death while setting out into the awesome uncanniness of anxiety, or are we to perceive them in the light of

inauthentic existence that closes itself off in the familiar surrounding world, falling prey to the innerworldly beings and to the constraints of possibilities imposed by the impersonal anonymity of being-with others? The first option is absurd already at first sight, as the self-subsistence and consistency of authentic self-being can hardly correspond to the shakiness and uncertainty of a pathologically disturbed self. The other option does not seem to hold water, either. To expound the self shaken by a pathological disorder as a certain form of dependent and inconsistent self-being that is characteristic of the inauthentic existence is possible only provided that no regard is paid to the serenity and ease that, according to Heidegger, spring from the familiarity with the surrounding world in which the inauthentic existence dwells. However, a pathologically disturbed *Da-sein* is all but serene and at ease. It therefore seems that psychopathological disorders can be addressed neither on the basis of authentic temporality, whose sense is determined by the future, nor on the basis of inauthentic temporality, which temporalizes itself out of the temporal dimension of the present.

Departing from the presupposition that temporality temporalizes itself always as the ecstatic unity of the having-been, the future and the present while one of the temporal dimensions always dominates the other two, we still have one more possibility of grasping the temporal, and thus also the ontological sense of psychopathological disorders. Even though *Sein und Zeit* does not explicitly address this possibility, we can surmise that in the case of psychopathological disorders, the ecstatic unity of temporality temporalizes itself neither out of the future, nor out of the present, but out of the having-been. Once the having-been has become the dominant dimension of temporality, the primary position is occupied by thrownness, from which both projecting and being-together-with beings derive their sense. The key moment of thrownness is nothing else but the fundamental disposition of anxiety, by means of which *Da-sein* is cast into the

awesome uncanniness of its being-in-the-world. The pathologically structured *Da-sein* is repeatedly thrown into awesome uncanniness, in which the significative context of its world collapses, or at least, it must, time and again, face the devastating onslaught of anxiety. Anxiety is the fundamental factor of pathological being-in-the-world, which can be best documented by the casuistries of schizophrenics, who are exposed to the awesome uncanniness to the highest possible degree. What correspond to this are the overall change of their existence and the implicit change in the way their temporality temporalizes itself. With reference to the temporality of the schizophrenic existence, Binswanger himself observes in his patient Ellen West the dominance of the ecstasy of the having-been that brings her back to the disposition of anxiety.²⁶ The supremacy of the having-been over the other two temporal ecstasies turns her existence into a permanent escape from the awesome uncanniness of anxiety; it confronts her with the themes that are always already connected with anxiety, preventing her from experiencing anything new. When referring to the paranoid delusions, Binswanger describes the temporality of the schizophrenic existence as a special modification of temporality in whose frame experience turns into a vicious cycle.²⁷ The schizophrenics who suffer from paranoid delusions find in everything they encounter a confirmation of their old suspicions; everywhere, they find traces of conspiracy and persecution they have long suspected. All fearful suspicions, nevertheless, essentially refer to anxiety, concealed behind them as their dark truth. Tied to that which has been, the schizophrenics can neither project themselves freely to the future, nor dwell at ease with what is offered in the present. The temporality of their existence is governed by the having-been so much as to allow the future and the present to manifest themselves merely as its derivatives. It is a temporality of a world where everything remains as it has been, where everything must remain as it has been unless anxiety should hold the stage, again. Every single

hint of the genuine future or the disclosed present is perceived here as extreme peril that once again exposes Da-sein to the awesome uncanniness.

In any case, it is not only the psychotic, who shuns the challenge of the future and the claim of the present, but also the schizoid or the neurotic, repetitively reliving the old drama, endlessly repeating one obsessive gesture or fearing the object whose power is to cast him into the abyss of awesome uncanniness. Generally speaking, the pathological mode of temporality is marked by both the impossibility of authentic future, in which Da-sein keeps itself ahead of itself, as well as of all that with which it is familiar, and the impossibility to meet the claims of the present, albeit only to the extent to which they are met by the inauthentic dwelling in the familiar surrounding world. This does not mean that the future and the present would have to be completely absent from the pathological temporality; the case with them is rather that they undergo a change in which the understanding being-ahead-of-itself turns into an escape from an indistinct catastrophe and being-together-with beings into concealing this or that area of beings, in which Da-sein finds its possibilities. The pathological temporality, understood in the unity of three temporal ecstasies, could thus be characterized as *escape*, *repeated exposure*, and *concealing*. Insofar as the future temporally establishes the existential projecting, the having-been enables the factual thrownness and the present discloses concerned being-together-with beings, the pathologically disturbed Da-sein exists in that it escapes the threat of its death heralded in the awesome uncanniness of anxiety, to which it is repeatedly exposed, which Da-sein tries to prevent by concealing from itself all aspects of being-together-with innerworldly beings, and the consequential possibilities of existence, that could induce a new onslaught of anxiety. Since concealing usually does not have a purely negative character of avoidance, and rather happens by means of fixation to something else, it may resemble

the inauthentic entanglement in the surrounding world, but we should not forget that this suppressive mode of being-together-with-beings belongs to the temporality the character of which is determined by the dimension of the having-been, and not by the dimension of the present. This is, unfortunately, something that Binswanger fails to realize, which is why he falls to the trap of identifying the psychopathological phenomena with the structures of inauthentic existence, even though he recognizes the importance of the ecstasy of the having-been in the temporal structure of psychotic disorders.

The mode of existence based on the temporality governed by the dimension of the having-been would thus most probably fit to the interpretation of psychopathological disorders provided by Holzhey-Kunz. Even though she does not explicitly elaborate on this possibility, one can assume that the temporal sense of mental suffering lies neither in the temporality whose determining dimension is the present, nor in one whose determining dimension is the future, but in that mode of temporality which is oriented primarily to the having-been. As a temporal dimension that ontologically conditions Da-sein's thrownness into disclosedness, the having-been is the dimension out of which anxiety comes to Da-sein. By means of anxiety, Da-sein is thrown into the awesome uncanniness that reveals to it the most originary character of disclosedness, in which it already dwells in one way or other. This dwelling has, initially and for the most part, the character of familiarity with the surrounding world, but its most original character appears in the awesome uncanniness of anxiety. And in this awesome uncanniness lies the root of the suffering to which the mentally ill individual is exposed. The suffering from one's own being is given by the heightened impressionability for the urge of the awesome uncanniness of anxiety and by the perceptivity to what this awesome uncanniness, despite all the familiarity with the world and innerworldly beings, gives Da-sein to understand. However much the suffering from one's

own being issues from Da-sein's thrownness into empty disclosedness, it wouldn't be possible without the understanding of one's own being and without the relation to things of concern in which it becomes incarnated and concretized. It is, thus, clear that suffering can sever the temporal dimension of the having-been that ontologically determines the existential thrownness from neither the temporal dimension of the future that ontologically carries and establishes the understanding, nor the temporal dimension of the present in which the concern with beings is ontologically constituted. Even in the suffering from one's own being, temporality temporalizes itself as a whole in that the having-been determines the sense of the other two temporal ecstasies. Even in the most excruciating suffering from one's own being, the individual subsistence of self-being is thus preserved, since the ecstatic unity of temporality essentially guarantees the integral unity of self-being, and together with it, the elementary *Jemeinigkeit* of Da-sein.

Nevertheless, if we do regard psychopathological phenomena in the light of the third mode of temporality which, unlike the authentic and inauthentic temporality, temporalizes itself from the dimension of the having-been, it still remains unclear whether the essence of psychopathological disorders can reveal itself in its abysmal fearfulness. For the abyss of madness to appear in all its bottomless depth, we need to comprehend not only the temporal structure of existence that conceals its actual situation from itself in order to escape at any cost the threat of death uncovered in the repeated onslaughts of anxiety, but also that from which the pathologically disturbed existence seeks to save itself, which is nothing else but utter disintegration of its self-being. The real nature of a pathologically disturbed existence cannot appear until we take into account the disintegration of the self-being this existence must face. This applies especially to cases of severe psychotic disorders, where the disintegration of self-being not only looms, but actually takes place. How are we, then, to

address the disintegration of self-being occurring in schizophrenia together with the breakdown of the significative structure of the surrounding world? Can we expound it otherwise than as a privation, i.e. as a relative weakening of the self-consistent and self-subsistent self-being tied by Heidegger to the authentic temporalizing of temporality? Insofar as the authentic mode of existence is regarded as the most primordial ontological form of Da-sein's being, the pathologically conditioned disintegration of self-being needs to be addressed in a similar way as the inauthentic inconsistency and dependence of self-being, that is to say, as a privative modification of authentic temporalizing. A really radical disintegration of self-being cannot actually take place within the framework of the ontological project of Da-sein, because as long as Da-sein exists, the existential integrity of its self-being sustains itself on the basis of the ecstatic unity of temporality that always temporalizes itself as a whole.

Disintegration of the Ecstatic Unity of Temporality

Such impression, however, can easily vanish if we look more closely at the temporal analysis of anxiety as provided in *Sein und Zeit*. Although no temporal ecstasy can *de iure* fall out of the integral unity of temporality, what is *de facto* missing here is the dimension of the present that establishes concerned being-together-with beings. What shows itself in anxiety is the connection between factual thrownness and existential projecting that is ontologically grounded in the bond between the having-been and the future, whereas concerned being-together-with beings is excluded from it. The disintegration of the referential and significative structure of the surrounding world occurring in anxiety precludes, in Heidegger's opinion, the inauthentic being-together-with innerworldly beings that is grounded upon making present without automatically leading to a resolute takeover of the transitory being in disclosedness and the correspondent modification of

concern with beings. Anxiety merely makes Da-sein ready for a possible resolution, to whose temporal constitution belongs the moment as the authentic modus of the present. However, anxiety alone “does not as yet have the character of the Moment”.²⁸ In the uncanniness of anxiety, Da-sein is exposed to nothingness and void into which beings present-at-hand and ready-to-hand fall. Of course, this does not mean that beings themselves should simply disappear in anxiety; what happens is rather a lapse of concerned being-together-with beings that is not to be mistaken for a mere occurrence in the presence of beings present-at-hand. Anxiety precludes Da-sein from its concern with beings, since beings themselves cease to address Da-sein in the awesome uncanniness. In anxiety, beings fall into total insignificance that reveals to Da-sein the empty openness of its being-in-the-world. The awesome uncanniness fetches Da-sein back to its ownmost thrownness, giving it to understand the utter unanchoredness of its being in disclosedness. The only thing Da-sein stricken with the awesome uncanniness understands is the sheer “that” of its thrown being in disclosedness. Thus, in anxiety, Da-sein gains the terrible experience of the loss of the firm ground under its feet, in which the having-been of thrownness joins the future of projecting. The fundament of being-in-the-world heralded in anxiety is given not in the dimension of the present, but only in the dimensions of the having-been and the future. Even though the disposition of anxiety presents a unique mode of “finding one’s self” (*die Befindlichkeit*), Da-sein here is not simply present to itself. The existential phenomenon of anxiety proves that Da-sein cannot meet its being in disclosedness in the mode of pure self-presence; its encounter with disclosedness exposes it to the bottomless abyss in which the having-been of thrownness sinks the deeper the deeper existential projecting follows it. This temporal vertigo makes Da-sein feel the abysmal character of its being in disclosedness. However, what becomes primarily manifest in the vertigo of anxiety is the disjointedness and disconnection

of the ecstatic unity of temporality that carries the ontological whole of thrownness, projecting and being-together-with beings.

Hence, the temporal disjointedness revealed in the phenomenon of anxiety defies the premise that temporality temporalizes itself always as a whole. And, it is not only a question of psychopathological disorders. Had Heidegger taken the phenomenon of anxiety with all the implications that spring from the factual lapse of concerned being-together-with beings, he would have had to forsake the idea of the inseparable temporal unity, upon which the individual character of Da-sein's being is founded. He would have had to admit that not only is the awareness of a possible disintegration of the ecstatic unity of temporality rooted in anxiety, but that this disintegration virtually occurs therein. Since anxiety is no marginal state, but a fundamental disposition in which the true nature of being in disclosedness is revealed, what could follow from a consistent exposition of anxiety would be a new view of the ontological structure of Da-sein's being as such. In *Sein und Zeit*, the phenomenon of anxiety serves as a ground upon which Da-sein's relation to being is addressed. To concede the fact that anxiety is accompanied by vertigo in which the whole ecstatic unity of temporality falls apart would therefore entail a change of the whole conception of Da-sein's relation to the disclosedness of being. Advancing from discoveredness of innerworldly beings to disclosedness of being could then occur only at the cost of a disintegration of the individual structure of Da-sein's being. Disclosedness of being could reveal itself only to the disintegrated self-being. Going beyond the familiar surrounding world and exposing "oneself" to the empty openness of being would imply not Da-sein's simple return back to itself but rather the factual rupture of the unified structure of its self-being. The indivisible unity of the individual being would have to fall sacrifice to the bottomless abyss of awesome uncanniness, and it would be substituted for by an uncertain process of the consolidation of the shattered self-being.

In this way, Heidegger would come close to the vision of bottomlessness (*sans-fond*) and of ungrounding (*effondement*), related, in Deleuze's *Différence et répétition*, to the revelation of the finitude of thought. His conception of a Da-sein's transitory existence would thus include into its field of vision not only the idea of death as the ownmost, ultimate and non-relational possibility of individual Da-sein's being, but also that aspect of death that shows it as an impersonal process of dying to which the existing individual can assume no attitude, as it is no longer involved.²⁹ Death, notes Deleuze with reference to Blanchot, can be conceived of either as a possibility of a definitive end that the existing individual foreknows in one way or another or as a process of dying in which the existing individual is not involved, since dying remains in itself as an abyss without the present, as "time without a present." Whereas in the first case, death is still regarded from the viewpoint of unity and constancy of the individual existence, in the other, it appears as "the state of free differences when they are no longer subject to the form imposed upon them by an I or an ego, when they assume a shape which excludes *my* own coherence no less than that of any identity whatsoever".³⁰ When Blanchot, in his *L'espace littéraire*, opposes this second mode of death to the first one, he points out that it does not concern being of individual existence any more; rather, it involves the very being of death.³¹ Dying as being of death remains in the total depersonalization in which no possibility and no action is possible. This dying is true being out of itself. It is being out of the ecstatic unity of temporality, being out of the unity of the future, present and having-been. What characterizes the temporality of the impersonal death is the absence of the present; it is the temporal disunity of time without the present that constitutes a strange experience without the experiencing individual - the experience that *nobody* makes. However difficult it is to talk about such an anonymous experience, the impersonal death can bring us to the very root of depersonalization

many schizophrenic patients suffer from. What Binswanger lacks, when he, in his treatise on schizophrenia, describes the disintegration of the schizophrenic self conditioned by the disintegration of the ecstatic unity of time, is precisely this understanding of death which would allow him to escape from the pitfall of individualism. On the basis of the impersonal death, it is possible to address the finitude that manifests itself in the pathological disintegration of individual being without the necessity to degrade it to a deficient form of a self-subsistent and self-consistent self-being. In the light of dying that is not governed by the logic of unity, but rather opens space for multiplicity, even the most extreme, delusion- and hallucination-ridden forms of madness can appear in their own positiveness and fullness. An indispensable condition for elucidating the extreme pathological states as original, non-derived phenomena is to see that multiplicity is not only a medium that determines the nature of the schizophrenic delirium, but constitutes the process of thought in its essential finitude.

Unfortunately, all these possibilities are laid aside in *Sein und Zeit* and what is spotlighted instead is the idea of the temporal unity of individual existence. The apriori conviction concerning the indivisible unity of the future, the having-been and the present that must be preserved in each of the existential moments of Da-sein, the disposition of anxiety not excluding, leads, then, to a schematic and purposive exposition of the present, by means of which the anxious Da-sein is fetched “back to one’s ownmost thrownness”.³² The modus of the present peculiar to anxiety has allegedly got nothing to do with concerned being-together-with beings. Insofar as Da-sein is still concerned with beings, then it is, according to Heidegger, troubled not by anxiety, but by a mere fear. However, does not that “held” (*gehaltene*) present of anxiety fall rather into the dimension of the having-been? Is not fetching Da-sein back to the facticity of its ownmost being in disclosedness grounded upon the dimension of the having-been?

Heidegger himself admits only that anxiety is primordially anchored in the having-been, out of which the future and the present temporalize themselves, which corresponds to the premise that “temporality temporalizes itself completely in every ecstasy”.³³ Since anxiety fetches Da-sein back to thrownness as to that which can be repeatedly retrieved (*wiederholen*), its having-been is attributed the character of the possibility of retrieve (*die Wiederholbarkeit*). “Bringing before the possibility of retrieve is the specific ecstatic mode [of the having-been that constitutes the disposition of anxiety]”.³⁴ Anxiety thus regarded entails the possibility of Da-sein’s restorative takeover of its own existence that characterizes the authentic being in disclosedness. Thus, anxiety becomes the vanishing point of the authentic existence, from whose perspective anxiety seems the condition enabling the self-consistent, self-subsistent and constant self-being. With regard to the authentic existence, through which the true nature of individual being in disclosedness manifests itself, Heidegger accordingly neglects not only the possibility of an irreversible fall into the bottomless abyss of anxiety, but also, and more importantly, the factual disintegration of the temporal unity of Da-sein’s being that takes place in the awesome uncanniness. It is this concealment of the ever-imminent disintegration of the ecstatic unity of temporality that allows him to regard the possibility of leaving anxiety as something granted. All this is an expression of the fact that disclosedness of being that is most primordially manifested in anxiety is, throughout *Sein und Zeit*, thought from the viewpoint of the temporal unity of Da-sein’s ecstatic existence.

Postscript

In any case, we should not forget that the way in which Heidegger approaches temporality of Da-sein determines also his understanding of historicity. The ontological exposition of historicity

as worked out in *Sein und Zeit* is not based on a common conception of history, taken as a succession of historical affairs, but departs from the ecstatic temporality of the authentic existence.³⁵ In this way, the specific happening (*das Geschehen*) of the individual existence is established, in which Da-sein maintains both a certain dynamics and a certain persistence. Da-sein's happening anchored in the authentic temporality shows itself as "stretched out stretching itself along," in which Da-sein gains its self-subsistence and self-consistency by resolutely taking over, in the anticipation of death, its transitory being in disclosedness. Insofar Da-sein fulfills this transitory being in disclosedness, it finds its unique *fate*, which encompasses the primordial historicity of its authentic being.³⁶ Da-sein can also forget and conceal from itself its own fate, which happens when it exists inauthentically falling prey to the possibilities that are not its own and that belong to everybody. The choice between authenticity and inauthenticity, however, applies not only to the individual Da-sein, but also to the collective existence. Since Da-sein's being has essentially collective character of coexistence others, it has not only its unique fate, which can be ignored or appropriated, but also collective destiny that binds it to others. This destiny that is no total sum of various fates, but a unified happening in which all fates are already directed can be realized either authentically, or inauthentically.

Yet, our investigation of various ways in which temporality temporalizes itself has shown that there are not just two of them – the one constituting the authentic existence, and the one constituting the inauthentic existence. If we thus dare to step out from Heidegger's shadow, we will realize that the extended view of temporality concerns not only the individual existence, but also collective existence of Da-sein. As far as the temporality oriented on the dimension of the having-been is the pathological mode of temporality, it makes it possible to thematize not only the individual madness, but also the collective madness. This

would mean such a mode of social coexistence that is primarily based on the having-been to which the present and the future are fully subjected. Would not it be a model of collectivity that is imprisoned in its own history, collectivity that perceives its present and its future in the prism of old mythological battles? The examples of such a form of social coexistence could be found in the Third Reich as well as in the civil war in former Yugoslavia that was destroyed in the clash of mythological nationalisms.

Moreover, the radicalized exposition of the temporal structure of anxiety, i.e. the exposition that discovers the factual disintegration of the ecstatic unity of temporality in the awesome uncanniness of the empty disclosedness of being to which transcending *Da-sein* exposes itself, can bring us to the idea that the finitude of the individual existence has a similar character as the finitude of the social coexistence. The analogy between the individual and collective existence suggests that the social coexistence loses its integrity and falls apart in the moment when it steps out-of-itself. Such disintegration takes place especially in the revolutionary moments when the social coexistence reshapes itself and looks for new forms of collective relations. Revolutionary being-out-of-itself throws the social coexistence into the state of disintegration that requires a new reintegration, if the collectivity shall further exist. Where is, then, the border separating the revolutionary disintegration and reintegration of the collectivity from the reactionary form of coexistence that subjects the future and the present to what has been? Can we expect a solution of this problem from the pragmatic concern for which the present matters much more than the future or the having-been? Unfortunately, all these questions require a detailed analysis of the social processes which surpasses the scope of this article. As we do not want to tell another story, we have to stop here.

Endnotes

1. This article was written as a part of the research projects “Investigations of the Subjectivity – between Phenomenology and Psychotherapy” (IAA90090603 The Grant Agency of AS CR) and “Philosophical Investigations of Corporeity: Trans-disciplinary Perspectives” (GAČR P401/10/1164).

2. The dual mode of existence is depicted especially in Binswanger’s work *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* where it is opposed to the individual mode of existence as a quasi-eternal moment of love to the temporal character of care. Since the care for one’s own being supposedly does not express the human existence in its totality, the ontological dimension of care is supplemented by the dimension of loving coexistence. It is not our aim to show here how questionable such an extension of the ontological structure of existence is, as it has been demonstrated elsewhere (see, for instance, Heidegger’s critique of Binswanger in *Zollikoner Seminare*).

3. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977; English translation: *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996, p. 49.

4. Ludwig Binswanger, *Schizophrenie*, Pfullingen: Neske, 1957, pp. 424–434.

5. Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, 2., ergänzte Auflage, Bern: Hans Huber, 1975; English translation: *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, trans S. Conway & A. Cleaves, New Jersey: Jason Aronson Inc., 1994, p. 198.

6. Boss, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, *op. cit.*, p. 236.

7. *Ibid.*, p. 226.

8. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, p. 173.

9. Martin Heidegger, *Zollikon seminars: Protocols—conversations—letters*, trans. Franz Mayr & Richard Askay, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, pp. 174, 206. Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen*

Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft, 2., ergänzte Auflage, Bern: Hans Huber, 1975, p. 9.

10. Alice Holzhey-Kunz, "Psychotherapie und Philosophie", in *Daseinsanalyse* 9 (1992), pp. 153-162; here 159.

11. Alice Holzhey-Kunz, *Leiden am Dasein: Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*, Wien: Passagen Verlag, 1994, p. 15.

12. *Ibid.*, pp. 159, 160, 186.

13. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, pp. 300-301.

14. *Ibid.*, pp. 312-313.

15. *Ibid.*, p. 300.

16. *Ibid.*, p. 309.

17. *Ibid.*, pp. 319-320.

18. *Ibid.*, p. 321.

19. *Ibid.*, pp. 304, 389-390.

20. *Ibid.*, pp. 299-303.

21. *Ibid.*, p. 281.

22. *Ibid.*, pp. 309-312.

23. Martin Heidegger, *The Concept of Time. Der Begriff der Zeit*, Oxford: Blackwell Publisher, 1992, p. 21.

24. *Ibid.*, pp. 13-14.

25. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, pp. 343-344.

26. Binswanger, *Schizophrenie*, *op. cit.*, p. 128.

27. *Ibid.*, pp. 424-434.

28. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, p. 316.

29. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968; English translation: *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p. 113.

30. Deleuze, *Difference and Repetition*, *op. cit.*, p. 149.

31. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris: Éditions Gallimard, 1955, p. 159.

32. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, p. 316.

33. *Ibid.*, p. 321.

34. *Ibid.*, p. 316.

35. *Ibid.*, pp. 344-345.

36. *Ibid.*, pp. 351-352.

„BODY IN PAIN“
 EIN PHÄNOMENOLOGISCHER BLICK
 AUF APORIEN DER PHILOSOPHISCHEN
 LEIDBETRACHTUNG

René Kaufmann

Dept. of Philosophy, Technical University of Dresden
 Phänomenologische Arbeitsgruppe Dresden
 rene.kaufmann@mailbox.tu-dresden.de

ABSTRACT: One can find a very strong objection against many kinds of philosophical thematizing of suffering: this objection criticizes and entertains suspicion that these philosophical efforts adopt an arrogant and cynical position toward the sufferer. In the context of the question of theodicy one e.g. criticizes approaches which practice a functionalisation, relativization and depotentialization of the evil and suffering: Toward them one basically objects that these approaches finally result in a rationalisation and instrumentalisation of the annoying and scandalizing moment of suffering. First of all, the distance from the suffering and the sufferer seems questionable, alarming and dubious. This implies the more general and more fundamental question of the relation between experience (concernment) and reflection (consideration) of suffering. The following attempt to reflect philosophically the suffering will thematize this relation and point out some specific limits of the philosophical reflection which will become evident thereby. The central starting point of the following phenomenological considerations is the assumption that suffering represents a paradigmatic boundary-phenomenon of human reality and that this phenomenon departs from the stringent proposition forms of philosophy and thereby limits and denies a philosophical access. By keeping in mind this awareness of the problem, the question to be asked is: What essentially characterizes suffering?

Gegenüber vielen philosophischen Thematisierungen des Leidens stellt sich der Einwand ein, einen arroganten Standpunkt einzunehmen, sowie der Zynismus-Verdacht gegenüber dem konkret Leidenden.¹

Kritisiert werden so beispielsweise im Rahmen der Theodizeefrage Lösungsansätze, welche eine Funktionalisierung, Relativierung wie Depotenzierung des Übels und Leidens betreiben: Ihnen gegenüber wird der grundsätzliche Einwand erhoben, dass ihre Lösungsstrategien letztlich immer auch darauf hinausliefen, das an-stößige Leid-Moment zu verrationalisieren und zu instrumentalisieren. Bedenklich erscheint hierbei vor allem eine Distanz zum Leiden und zum Leidenden.²

Damit wird implizit die allgemeinere und grundsätzlichere *Frage nach dem Verhältnis von Leiderfahrung (Betroffenheit) und Leidreflexion (Betrachtung)* aufgerufen. Im nachfolgenden Versuch, das Leiden philosophisch zu bedenken, soll diesem Verhältnis nachgegangen werden und auf dabei zutage tretende eigentümliche Begrenzungen für die philosophische Reflexion hingewiesen werden.³ Zentraler Ausgangspunkt der Überlegungen ist hierbei die These von Rainer Piepmeier, dass das Leiden ein *paradigmatisches Grenz-Phänomen* menschlicher Wirklichkeit darstellt, welches sich den strengen Aussageformen der Philosophie und damit dem philosophischen Zugriff entzieht.⁴ Unter Wahrung des mit dieser These formulierten Problembewusstseins soll dennoch gefragt werden: Was zeichnet das Phänomen des Leidens wesentlich aus?⁵

Erleiden und Passivität

(1) Im Leiden findet sich stets ein *Erleiden von, an etwas*. Das heißt, es ist charakterisiert (als *passio*) von der *Passivität*, dem Zustoßen, Ausgeliefertsein und der Betroffenheit.⁶ Leidensfähig sind zudem nur lebendige, empfindungs- und bewusstseinsfähige (verletzliche wie lust- und schmerzempfindliche) Wesen: „Leiden setzt also ein intentionales Bewusstsein voraus.“⁷ In

höchster Form werden diese Bedingungen durch den Menschen als dem „denkenden Schilfrohr“ (Pascal) erfüllt. Insofern stellt er am exemplarischsten das leidende Wesen dar. Aufgrund unserer Konstitution ist eine vollständige Freiheit von dieser Passivität des Leidens im Allgemeinen *prinzipiell unmöglich*.

Leidverursachung

(2) Mit Sigmund Freud lassen sich drei zentrale Quellen der Leidverursachung ausmachen: (a) der eigene hinfallige, auf Zerfall und Auflösung hin bestimmte und auf schmerzhaft Warnsignale angewiesene *Körper*, (b) die Übermacht der äußeren Natur, also der *Außenwelt* mit ihren uns gegenüber teilweise unerbittlichen und destruktiven Kräften sowie (c) unsere Beziehungen zu *anderen Menschen*, also die Privationen im sozialen Beziehungsgefüge.⁸

Mit Christian Thies ließe sich demgegenüber folgende nach dem Herkunftsbereich (den verantwortlichen Ursachen) fragende Typologie von vier zentralen Typen aufstellen: (a) Ein erster Typ stellen die durch *Natur* (also ohne unser Zutun) verursachten Schmerzen und Leiden dar. (b) Demgegenüber stehen Schmerzen und Leiden, welche in der Sphäre der *Kultur* gründen. Wobei Thies wiederum zwischen (b1) *nicht-intentionalen*, (b2) *fremd-intentionalen* und (b3) *selbst-intentionalen* kulturellen Ursachen differenziert.⁹

Grenzphänomen und Verlust von Deutungsrahmen

(3) Leiden stellt sich dar als *Grenzphänomen*: Es steht auf der Grenze zwischen zwei Erfahrungsweisen des Daseins. Wobei allerdings wiederum im Phänomen selbst zumindest zwei unterschiedlich radikale Erfahrungsmodi zu unterscheiden sind:

(3a) Leiden erscheint einerseits paradigmatisch im Erleiden des chronischen und akuten Schmerzes: hierbei als *Grenzphänomen zwischen Körper und Leib*.¹⁰

Im Erleiden des physischen Schmerzes retardiert meine Leiblichkeit zur Körperlichkeit, taucht *inmitten des Eigenen das Fremde* auf – als Körper in seiner Materialität, Dichte und Dinglichkeit, in seiner Eigengesetzlichkeit und Anonymität.¹¹ In der quantitativen (intensiven wie extensiven) Zunahme der zermürbenden Qual kommt es zum *qualitativen Umschlag*: Der Schmerz entsetzt, in ihm entgleitet mir mein Leib, werde ich in der Konfrontation mit einer mich bedrängenden, übermächtigen fremden Gewalt der eigenen Ohnmacht und Ausgeliefertheit inne.

Ereignishaft, einschneidend und unabweisbar drängen sich dem Bewusstsein damit die bislang unbewussten, verborgenen physischen Verwurzelungen der eigenen Existenz auf, manifestiert sich das Eigene als das bedrohliche Fremde, zerreißt die vom Menschen gelebte, fragile und doch scheinbar selbstverständliche *Einheit*, öffnet sich ein in ihm selbst klaffender Abgrund (der innere Agon des Lebens). Ich erleide den Schmerz, dessen Gefäß ich jedoch zugleich selbst bin: Der Schmerz trägt ins Gewebe des Gewohnten eine gewaltsame *Differenz*, eine schier unüberwindliche Dualität und einen unerträglichen Riss ein: „Ein Riß geht durch mich hindurch, ein Zwiespalt entsteht – ich bin mir selbst anders und andersgeworden.“¹²

„Schmerz ist die physische Erfahrung der reinen Negation. Schmerz ist pures Dagegensein: Etwas in mir ist gegen mich, und ich bin gegen dies. Ich und dieses stehen sich unversöhnlich gegenüber, wobei jede Seite die Tendenz hat, die andere auszulöschen.“¹³

Zugleich mit seiner einschneidenden Negativität spricht sich im Schmerz der Wille zur Negation seiner selbst aus: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ‚Weh spricht: Vergeh!‘“¹⁴

Der Leib in seinem Status als ambivalentes, exzentrisches wie fragiles Heim mutiert zu ‚meinem eigenmächtigen‘, sich widersetzenden, un-heim-lichen Körper. Ich finde mich dabei nicht

nur konfrontiert, sondern zurückgeworfen auf dieses ungehorsame materielle Etwas – ausgeliefert, zunehmend vereinnahmt und gefangen („*soma sema*“ – ‚Der Körper das Gefängnis/Grabmal‘). In der Leiderfahrung werden wir so auch mit der Gleichgültigkeit der Welt konfrontiert.

Mit der zunehmenden Dominanz dieses Körperlichen und dem damit einhergehenden Verlust der Leiblichkeit und exzentrischen Positionalität, mit dieser Tendenz zur Körperlichkeit, Dinglichkeit und Materialität geht ein Verlust an *Distanzierungsfähigkeit, an Sich-Verhalten-Können und Bezüglichkeit* zur Welt, zu den Mitmenschen und zum eigenen Leib einher: „Schmerz ist wehrloses Zurückgeworfensein auf den eigenen Körper, so zwar, daß kein Verhältnis mehr zu ihm gefunden wird.“¹⁵

Gefangen in den Grenzen des (eigenen) Körpers nehmen die anbrausenden, attackierenden und tobenden Wellen des Schmerzes den Leidenden völlig in Anspruch und erzwingen seine ungeteilte Aufmerksamkeit. Sie fordern und absorbieren zunehmend seine Kräfte: „Schmerz ist tendenziell immer total“¹⁶ und wird wie für Tolstois Iwan Iljitsch zur einzigen Wirklichkeit.¹⁷

„Die schmerzende Region scheint übergroß ausgebreitet und die übrigen Regionen zu überlagern und gänzlich zu verdrängen. Man besteht nur noch aus Zahn, Stirn, Magen. Brennend, bohrend, schneidend, stechend, klopfend, ziehend, wühlend, flimmernd wirkt der Schmerz als Einbruch, Zerstörung, Desorientierung, als eine in bodenloser Tiefe einstrudelnde Gewalt.“¹⁸

Die so vom schmerzenden Körper beschwerte Existenz (in Angst und Sorge), der so vereinnahmte und übermannte Leidende zieht sich immer weiter in sich zurück: sein Schmerz schließt ihn gleichsam in sich selbst ein (Augustinus: ‚*anima in se curvata*‘) und lässt ihn um den Schmerz kreisen. Insofern ist er tendenziell *isolierend* und *vereinsamend*.

Damit einher geht eine Lähmung und eine Verminderung der Lebensfreude, ein zunehmendes *Abstumpfen*, eine *Taubheit*

und *Gleichgültigkeit* gegenüber allem, was nicht Schmerz ist: Der Leidende verliert das Interesse an der Welt und den Mitmenschen, welche für ihn zunehmend irrelevant werden, verblassen und in den Hintergrund rücken.¹⁹ Gleichzeitig tönen der alles überstrahlende (‘totale‘ und ‘absolute‘) Schmerz und das Leiden diesen gesamten Horizont: ihre *Ver-stimmung* färbt alle verbliebenen Bezüge ein²⁰ und steigern die Last des eigenen Daseins bis zu Unerträglichkeit.²¹

Indem mich der Schmerz so vereinnahmt, einschließt und gefangen nimmt, raubt er mir meine *Freiheit*, lähmt mein *Denken* und beeinträchtigt mein *Selbstbewusstsein* (und gestattet so in seiner Zunahme auch immer weniger die Konzentration, Ablenkung und Entspannung). Die Übermächtigung durch den Körper, durch das anonyme Elementare, zeitigt *entpersönlichende* Wirkungen. Sie konfrontiert zugleich gewaltsam mit den Grenzen der *conditio humana*: mit der eigenen Unfreiheit und Ohnmacht, Verletzlichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit. Sie entfremdet vom eigenen Leib, der man ist, und zwingt zur partiellen Selbstaufgabe, zum Verlust der Beherrschung und Kontrolle über den Körper, den man hat. In diesen Momenten kommt es tendenziell zur Gefährdung und *Erosion des eigenen Identitätsgefühls* und Ausschaltung unserer Eigentätigkeiten. „Er greift den Menschen als Person an und gefährdet seine Identität“²² und degradiert ihn zur Sache.²³

Der Schmerz ist wesentlich *asozial*: Er *ist* asozial und zeitigt zudem dergleichen *Konsequenzen*. Einerseits wirft er den Leidenden auf sich zurück und distanziert ihn von anderen. Andererseits charakterisieren ihn deutliche Grenzen der Mit-Teilbarkeit: Auf diese Grenzen stoßen wir beim Versuch, ihn zu beschreiben (kommunikative Ohnmacht). Ebenso manifestieren sie sich aber auch beim Mit- und Einfühlen: Da es „keine emotionale Erinnerung an Schmerzen“ gibt, fehlt unseren Versuchen der Anteilnahme am fremden Leiden i. S. des Nachfühlers und Mit-Leidens eine wesentliche Basis. Der erlittene Schmerz ist

nie vollständig und wirklich zu verbalisieren und zu imaginieren. Mehr noch: Das verbleibende geringe Maß an Teilhabe und Sensibilität für das Leiden des Anderen genügt, um die reflexhaften Distanzierungs- und Negationsimpulse auszulösen: „Denn selbst der miterlebte, wenn auch nicht eingefühlte Schmerz des anderen löst sofort die Aversionsreaktion aus: Er soll weg und sei es durch Leugnung.“²⁴

Der Schmerz zerstückelt die *Sprache* und führt uns an ihre Grenzen²⁵: Einerseits werden diese Grenzen beim Versuch, den eigenen Schmerz zu beschreiben und anderen (z. B. dem Arzt) mitzuteilen, augenfällig – der ausgesprochene Schmerz ist nie der erlebte Schmerz. Der Leidende sieht sich zudem gezwungen, auf Bilder und Metaphern zurückzugreifen und eigene, neue Worte für seinen Schmerz zu prägen. Andererseits, wenn die bislang schweigenden Organe sich im Schmerz unabweisbar zu Wort melden, nimmt meine Fähigkeit zur Artikulation und zur Distanz- wie Bezugnahme ab. Der Schmerz, der sich also ohnehin der Objektivierbarkeit im gemeinsamen Horizont der Sprache entzieht, unterminiert sie bei zunehmender Intensität und beraubt uns letztlich dieser Objektivierungsfähigkeit: Der Schmerz bricht mir die Stimme, verzerrt und verkrampft, verunkennlicht den Ausdruck (Sprache, Mimik und Gestik) – auch in dieser Unterminierung der Kommunikation wirkt er (tendenziell) sozial isolierend. Als letzter Modus des Ausdrucks des Unbenennbaren, der Bewältigung des handelnd nicht mehr Bewältigbaren und Beherrschbaren verbleiben nur noch der (vorsprachliche, mehrdeutige) Schrei, das Jammern, Wehklagen, Stöhnen und Weinen – bis zuletzt auch noch dieses Extrem der Auflösung, Zersplitterung und Fragmentierung der Sprache ins andere Extrem, in das Verstummen, umschlägt. Parasitär erodiert der Schmerz die Widerstandskräfte und zehrt sie auf. Diese Tendenzen kulminieren in ihrer radikalen Form in der gnädigen Bewusstlosigkeit: „Der Weg des Schmerzes führt vom Verlust der Sprachfähigkeit über den Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit zum Verlust der des Bewußtseins.“²⁶

Damit wurde bislang vor allem allein die Konfrontation mit einer Passivität im körperlichen Erleiden in den Blick genommen: eine Passivität, die den Leidenden isoliert, seine Freiheit reduziert und ihn zunehmend entwürdigt und zur Sache degradiert. Beeinträchtigt werden dabei vor allem all jene Fähigkeiten des Leidenden, die es normalerweise erlauben, sich nochmals zum eigenen Körper und zum Schmerz zu verhalten. Dieser Verlust der Möglichkeit zur Distanzierung (Lösung der allgemeinen Fixierung des Bewusstseins auf das Leiden) einerseits und zur Bezugnahme andererseits stellen zugleich den Verlust der Fähigkeit dar, den Schmerz zu verstehen und zu deuten, zu erklären und zu begreifen: den Verlust der Fähigkeit zur Sinn- und Bedeutungszuweisung sowie zur souveränen Positionierung und Bewältigung, welche von elementarer Bedeutung beim Ertragen des leidvoll Zustoßenden sind.²⁷

Das Erleiden des Schmerzes wurde insofern vorerst als Übermannendes betrachtet, welches auch die (schützenden) Fähigkeiten zur Ordnung und zur Reintegration des rohen und sinnlos Chaotischen, zur Form- und Sinnzuweisung des Unheimlichen in die symbolische Ordnung der Gemeinschaft und Kultur unterminiert, zerstört und in seinem Strudel mitreißt.

(3b) Jenseits dieser extremen Zuspitzung scheint es allerdings in der Regel möglich, über eine Bedeutungszuweisung die Angst und die Schmerzen zu mildern, das Unerträgliche der Leidenssituation zu entschärfen sowie körperliche Reserven, Widerstands- und Genesungskräfte zu mobilisieren: „Die wichtigste Verteidigung gegen den Schmerz [...] liegt in der Bedeutung, die man ihm entgegensetzt.“²⁸

Bereits innerhalb dieses Phänomens eines (noch) reflektierten und gedeuteten Leidens entspringt aber die Möglichkeit eines zweiten, radikaleren Erfahrungsmodus des Leidens. Emmanuel Lévinas bezeichnet dieses – von der Passivität des Schmerzleidens unterschiedene Leiden – als „reines Erleiden“.

Es zeichne sich nach ihm dadurch aus, dass Leiden hierbei „nicht nur eine sich der Synthese sperrende *Gegebenheit*, sondern die *Art und Weise*, wie die Verweigerung, die gegen das Versammeln der Gegebenheiten in einem sinnvollen Ganzen sich sträubt, sich dagegen sträubt; gleichzeitig das, was die Ordnung stört, und dieses Stören selbst. Nicht bloß Bewußtsein einer Zurückweisung oder Symptom einer Zurückweisung, sondern diese Zurückweisung selbst [...]. Verleugnung und Verweigerung des Sinns, die als spürbare Qualität auftritt: Das ist die als ‚erfahrener‘ Gehalt auftretende *Art und Weise*, auf die das Bewußtsein sich eben gerade nicht erträgt, die Art und Weise des Sich-nicht-Ertragens, die paradoxerweise selbst eine Sinneswahrnehmung oder eine Gegebenheit ist.“²⁹

Der Leidende in seinem Leiden erfährt dieses hierbei in einer eigentümlich selbst- wie rückbezüglichen Weise: Das Sperrige, Irreduzible, Unbegreifliche, Störende des Leidens wird selbst zum Gehalt eines Leidens, eines Erleidens des absurden, sinnlosen Leidens: des Unheils.

(4) In diesem Erleiden des *Sinn-Zusammenbruchs* (auf der Grenze zwischen Sinn-Erwartung und -Enttäuschung) erscheint das Leiden allgemein als *Verlust von Deutungsmustern*. Gerade von dieser Bestimmung her wird es auch für die angesprochene Theodizee-Thematik virulent: Denn nicht das „Leiden an sich“ ist es, wogegen die Klage sich empört, sondern das „Sinnlose des Leidens“.³⁰

Im Allgemeinen wird das Leiden individuell als Verlust des bisherigen Sinnhorizontes erfahren, als „Herausfallen aus bergenden Kontexten und für Kontinuität bürgenden Ordnungsgefügen“, als Erschütterung bislang tragender und vertrauter Deutungsrahmen. Leiden ist insofern Sinnverlust, Rückfall ins Chaos, Anomische, Unheimliche, Bedrohliche, Ängstigende ... Und Überwindung des Leidens würde aus dieser Perspektive dann vor allem Restitution der Deutungsrahmen, Wiedergewinnung von Sprache, letztlich Restitution eines Sinnhorizontes bedeuten.³¹

*Widerständigkeit des existentiellen Leidens –
Differenzierung zwischen Erleiden und Reflexion*

(5) Damit führen die Überlegungen auch zu grundsätzlich Bedenkenswertem in Hinblick auf die Theodizee-Problematik. Denn genau dieser Sinn-Restitution hat sich im Kern auch die Theodizeefrage zu stellen. Theodizeen leisten für das Individuum eine Restitution des Sinn-Horizontes und des ihn tragenden Nomos: „Nomos transzendiert Individualität und enthält Theodizee *ipso facto*. Jeder Nomos steht dem einzelnen als sinnvolle Wirklichkeit gegenüber.“³² Die Restitution dieser umfassenden Wirklichkeit als sinnvoller – angesichts der Infragestellung und Sinn-Destruktion durch die anomischen Phänomene – bestimmt ein allgemeines Theodizee-Motiv: „In der Legitimierung und Rechtfertigung Gottes ringt der Mensch rational um die Rückgewinnung des seine Wirklichkeit zum allumfassenden Sinngefüge ordnenden Nomos, wobei dieses „allumfassend[e] Sinngefüge, [...] seinem Wesen nach dieses Leben [des Einzelnen] transzendiert“.³³

Doch ergibt sich für sie damit zugleich eine durch das Leiden selbst gestiftete grundsätzliche Paradoxie: die Paradoxie des Leidens als Leiden am sinnlosen Leiden, als Leiden am Übel als Zweckwidrigem. Denn das Leiden fordert einerseits Sinnstiftung. Es sucht den Ausweg aus der Sinnlosigkeit, aus dem sinnlosen Leiden durch (die Ohnmacht des Erleidens in gewisser Weise relativierende) Erklärungen und Deutungen – wobei diese gesuchten Erklärungen als solche notwendigerweise über die Einzigartigkeit der Erlebnisse und Erfahrungen des Einzelnen hinausgreifen. Und zugleich versperrt es sich andererseits dem Denken und der Reflexion im Moment seiner Unbegreiflichkeit.

Ich möchte dazu noch einige Überlegungen anfügen, weil mir gerade dies Paradoxe grundsätzlich Bedenkenswertes (zur Theodizee)³⁴ zu bergen scheint: *Was ist der kritische Kern des Unterschieds zwischen Leiderfahrungen (konkreter Betroffenheit) und*

nachträglicher Reflexion? Es ist das Insistieren darauf, dass jegliche Reflexion auf Leiden ihren Gegenstand im Letzten nie wirklich zu fassen vermag, Zugespitzt formuliert: *Leiden stellt eine Qualität dar, die einzigartig, zutiefst individuell und konkret, die existentiell ist, die sich somit dem allgemeinen Zugriff durch Begriffe, auf die das Denken ja verwiesen ist, entzieht (das nicht auf den Begriff zu Bringende, das Unbegreifliche).*

Das eigentlich Negative am Leiden, an der Leidbetroffenheit entzieht sich dem Begriff: *Im Leiden* leide ich, empfinde ich, bin ich nicht im Raum von Wahr und Falsch. Die *Reflexion*, Betrachtung und Beurteilung des Leidens setzt eine Distanz zum Leiden voraus. Diese Distanz zum Leiden ist zugleich jene Nicht-Identität zum Leiden.³⁵ *Im Leiden* reflektiere ich mein Leiden nicht. *Im Reflektieren* des Leidens bin ich nicht mehr im Leiden. Das Leiden als Gegenstand der Reflexion ist nicht mehr das (konkret erfahrene) Leiden, über das ich reflektieren will. Der Gegenstand der Reflexion, die Reflexion, die vorgibt über Leiden zu reflektieren, reflektiert diesen Gegenstand nicht (sie verfehlt ihn).

„Leiden bleibt immer das andere, in dem das Individuum sich nie wie in einem planen Spiegel erkennen kann. Allerdings auch das, in dem es sich erkennen muss. [...] Reflexionen [über das Leiden] haben immer schon die Struktur der Erinnerung, die immer schon nach dem ist, was erinnert wird, und sie stehen unter der Bedingung der Erinnerung, die immer schon gebrochene, wieder zusammengesetzte Wirklichkeit ist.“³⁶

Das in der Reflexion erfasste Leiden ist in diesem Zugriff zu etwas anderem geworden: Es hat eine *Alteration* erfahren. Konsequenterweise müsste man hier die These wagen, dass die *Alteration* nicht nur die Art und Weise der Gegebenheit (unthematisch vs. thematisch), sondern den *qualitativen Gehalt des Gegebenen (des Leidens)* selbst betrifft: Weil diese *Alteration* (welche das Leiden beim Übergang vom unmittelbaren Erleiden ins Blickfeld der reflexiven, distanzierten Betrachtung durchläuft)

eine qualitative Alteration ist, deshalb können wir auch *keine wirkliche Identifizierung* von ‚Leiden im Modus des Erleidens‘ und ‚Leiden im Modus der Vergegenständlichung‘ vollziehen.

(6) Dass wir uns ihrer Identität nicht bewusst werden können, verhindert dann auch eine wirkliche Erinnerung an das Erleiden (als erinnernde Vergegenwärtigung). Dieser Aspekt wirft zugleich ein kritisches, korrigierendes Licht auf die Bezugnahmen der alltägliche Rede vom „vergangenen Leiden“ und den damit verbundenen Prognosen einer Bewältigung, eines Vergehens und einer Überwindung des Leidens durch das bloße Vergehen der Zeit: Die Zeit scheint hier vielmehr nur Medium, in dem eine Distanzierung vom Leiden gelingt, welche aber nicht selbst diese Lösung vollbringt. Das nachträgliche, scheinbar erstaunte Bezugnehmen und Konstatieren angesichts des ehemals so entsetzlichen Leidens dürfte eher dem Effekt der Inkommensurabilität, der Unmöglichkeit einer rückblickenden Vergegenwärtigung des eigenen Leidens geschuldet sein. Im schmerzlichen Erleiden selbst gerinnt die Zeit zum stehenden (negativ konnotierten) Jetzt: Der ausgreifenden, distanzierenden Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft verlustig, sind wir Gefangene in der Gegenwart des Schmerzes. Auch wenn Leid vergeht – gerade wegen der Distanzlosigkeit und Unbegreiflichkeit des Erleidens ist das vergangene Leiden zugleich das „eingekapselte“, unwiederbringliche, nicht erinnernd zu vergegenwärtige Leiden.³⁷

Eine solche Differenz scheint auch Scheler im Blick zu haben, wenn er in seiner „Lehre von den Tiefenschichten der Gefühle“ den Schmerz der untersten Stufe der Gefühlsempfindungen zuweist und erst auf einer späteren Stufe, der der seelischen Gefühle, die Intentionalität und die Möglichkeit einer „Gefühlserinnerung“, eines Wieder-, Nach- und Mitfühlens einräumt.³⁸

(7) Fruchtbare Anknüpfungspunkte ergeben sich von hier aus auch an die von Bernhard Waldenfels im Rahmen seiner Phänomenologie des Fremden vorgelegten programmatischen Studien zur Erfahrung des Fremden in seiner eigentümlichen

Transzendierung von Grenzen und Ordnungen. Unter fundamentaler Bezugnahme auf Merleau-Ponty plädiert Waldenfels hierbei für eine „pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Form von Phänomenologie“ und hält fest:

„Das Pathos, das sich nicht in einem pathetischen Ausdruck erschöpft und nicht einmal auf ihn angewiesen ist, tritt uns entgegen als nie völlig zu verwertender Überschuß, als etwas, das als sinn- und ziellos zu bezeichnen ist, sofern es die Sinnesnetze zerreißt, das Regelwerk unterbricht und auf diese Weise das Ereignis dekontextualisiert. Unmittelbar ist es nur, indem es Vermittlungen durchbricht. Um diese Einbrüche des Pathischen zu thematisieren, bedarf es einer responsiven Epoché bzw. einer responsiven Reduktion, mittels derer sinnhafte, regelgeleitete und geltungsrelevante Äußerungen zuruckgefhrt werden auf das, worauf sie antworten [...].“³⁹

Der leidende Andere

(8) So gesehen stößt der Versuch einer philosophischen Reflexion bereits schon hinsichtlich des *eigenen*, persönlichen Leidens auf schier unüberwindliche Hindernisse, die jedweden solchen Versuch den Stempel der Unangemessenheit aufprägen. Zu diesem Skrupel tritt aber noch ein weiterer, insofern sich die Reflexion auf das *Leiden des Anderen* bezieht.

Sowohl zum leidenden Gegenüber als Objekt der Betrachtung und Reflexion als auch in der Konfrontation mit dem Leiden des Anderen trägt sich eine doppelte Problematik ein: (a) Zum einen ergibt sich dies aus der stets bestehenden fundamentalen und nie ganz aufhebbaren Fremdheit des Anderen⁴⁰ (jenes Unaufhebbare der Nicht-Identität, das verbleibt). (b) Hinzu kommt die schon angesprochene Differenz zwischen Erleiden und Reflexion. Der leidende Andere in seinem Leiden leidet, das heißt: Er reflektiert nicht, er ist insofern nicht offen für Erklärungen und vernünftige Abwägungen. Er vollzieht keine Leid- und Selbstreflexion.

Unmittelbar und konkret konfrontiert mit dem leidenden Anderen, mit der ganzen Härte und Brutalität seines Schmerzes und seiner Angst, affiziert von der konkreten Wirklichkeit und Faktizität seines Leidens, ruft mich sein leidendes Antlitz zu Hilfe, fordert es mein (*praktisches*) Engagement für ihn und insofern zuallererst eine pragmatische Einstellung dem Leiden und dem Leidenden gegenüber heraus.

„Wenn der Reflektierende selber sich in das Leiden hineinbegeben hat und mitleidet, die Angst realisiert und selbst Leidender geworden ist, hat er keine Zeit mehr, Theorien darüber aufzustellen. Und nicht nur keine Zeit, sondern er hat gar keinen Gegenstand; er ist zum Handeln aufgefordert.“⁴¹

In diesem Engagement bleiben vorerst weder Raum noch Zeit für die *theoria*, für müßige und distanzierte Reflexionen über den Sinn des Leidens und für abstrakte oder gar spekulative Deutungsversuche. Denn durch sie wird dem unmittelbaren Anspruch nicht Genüge geleistet, „da mittels ihrer weder die erdrückende Last des Leides beseitigt noch auf ein erträgliches Maß reduziert werden kann“.⁴²

„Wer z. B. angesichts der Erfahrungen des Todes oder des Entsetzens unmittelbar leidet und mitleidet, schweigt in der Regel und philosophiert nicht. Das gilt auch noch in der Regel für diejenigen, die direkt konkrete Formen des Leidens zu beseitigen oder zu mildern versuchen. Wer philosophiert, braucht zeitliche Distanz.“⁴³

Was wären dann aber die Alternativen zum überheblichen doktrinalen Dozieren über den Sinn des fremden Leidens? „Schweigen und Zuhören? Aber was, wenn der Leidende Rat oder seine Worte Antwort fordern?“⁴⁴ Es ist daher bei aller unüberwindlichen Differenz im Verhältnis zum leidenden Anderen und bei aller Kritik an naiv-unkritischen, lehrhaft unbeteiligten und distanzierten Behandlungen des Themas dennoch zu

berücksichtigen, dass mich das Leiden des Anderen weitgehender anspricht, es fordert mich, fordert meine Solidarität ein: *Solidarität* sowohl im Sinne von praktischer, wirksamer, das Leiden der Leidenden mildernden Hilfe (*Praxis* im Sinne von tapferem, klugem, großherzigem und helfendem Handeln) als auch von Verstehen (*Theorie*) und tätigem *Mitgefühl* (praktizierendes Mitleiden und Anteilnehmen, liebevoller Annahme und Tröstung, Teilhabe und Empathie) – und ein Verstoß gegen diese weitgehende Forderung gerät in die Nähe eines Zynismus dem Leidenden gegenüber, zu Arroganz und Apathie, wodurch das Leiden des Anderen nur noch verstärkt wird. Mit Paul Ricoeur ist beim Versuch einer möglichst umfassenden und angemessenen Phänomenwahrnehmung in Sachen Leid, Übel und Böses auf die Begrenztheit des Bereiches der theoretischen Diskurse zu achten. Das heißt, im Leid-Übel-Böses-Phänomen erschöpft sich menschliche Bewältigung nicht allein in der theoretischen Haltung und Form, sondern erfolgt ebenso in der Praxis (Kampf gegen Leiden) und emotional (Trauerarbeit). Es gilt also eigens zu bedenken und nachzufragen, welche Bedeutung, welche Funktion und welchen Status, auch welche Reichweite der (philosophischen) Reflexion angesichts der Realität und Wirklichkeit des Leidens, Übels und Bösen zukommt.

Dies einerseits, um sich der Grenzen legitimer Zuständigkeit dieser Reflexion bewusst zu werden und damit hybride und möglicherweise selbst leiderzeugende oder zynische Überdehnungen der Diskurse und Reflexionen zu vermeiden. Reflexion kann und darf Praxis nicht ersetzen oder verhindern! Andererseits ist demgegenüber aber auch – um dem entgegengesetzten Extrem, d. h. dem pauschalen Zuständigkeitsabweis, objektiv begegnen zu können – festzuhalten: Die Praxis bedarf der begleitenden, sie kritisch orientierenden Reflexion. Reflexion dient der kritischen Selbstvergewisserung menschlichen Freiheitsvollzuges. Ansonsten bleibt Handeln ohne diese kritische Reflexion blind. Es besteht also ein genereller Zusammenhang zwischen

theoretischer Befragung und praktischer Bewältigung des Leidens, der nur unter Fortzeugung neuerlichen Leidens ignoriert werden kann: Zum bewussten und verantwortungsvollen praktischen Umgang mit konkretem Leid gehört also ein Minimum an Verständnis, theoretischer Erklärung und Wertung des Leidens. Insofern gilt es hierbei also die „begleitende Funktion philosophischer und theologischer Reflexion“ weder zu unter- noch zu überschätzen.⁴⁵

„Argumentative Auseinandersetzung darf und muß authentische Betroffenheit nicht ausschließen. Wer jedoch für ‚Betroffenheit statt Argumentation‘ plädiert, erweckt unweigerlich den Eindruck, er habe vor dem Leidproblem intellektuell kapituliert.“⁴⁶

Gegenüber solchen Vereinseitigungen (egal welcher Art) ist also zu betonen, dass sich Theorie und Praxis nicht ausschließen müssen. Ist es nicht vielmehr ganz natürlich und selbstverständlich, dass auch der vom Leid Betroffene selbst – wenn er genügend Distanz zum Erlebnis aufgebaut hat – beginnt, danach zu fragen, bergreifen will und Erklärungen fordert, dass „er verstehen will, was das denn ist, was ihn da betroffen hat, daß er nach Wesen, Ermöglichung, Ursprung und Sinn dessen fragt, was ihm widerfahren ist: Was ist das? Was liegt ihm zugrunde und hat es möglich gemacht? Wie konnte es entstehen und woher kommt es? Wozu mußte das passieren?“⁴⁷

Insgesamt wiederholt sich auch hier das Paradox und ergibt sich ein grundsätzliches Dilemma: Einerseits verlangt das Leid nach Erklärung und Sinn. Andererseits versperrt es sich dem Verstehen (Begreifen, der Reflexion) durch sein nicht ins Begriffliche aufhebbares Moment, womit der Möglichkeit zur Sinnstiftung Grenzen gesetzt werden. Das Leiden des Anderen, welches mich anspricht und mich einfordert, auch mein Verständnis einklagt, bleibt mir dennoch letztlich „unverständlich“ und „unbegreiflich“. Es ist das Leiden des Anderen, es ist das nicht auf den Begriff zu bringende Leiden und es ist der Andere

in seiner unüberbrückbaren Fremdheit und Einzigartigkeit, der leidet. Die existentielle Leiderfahrung des Anderen ist im Letzten nur die Seine. Meine Versuche des Verstehens (als Außenstehender, Unbeteiligter, Nichtbetroffener) verbleiben gegenüber dieser Einzigartigkeit stets im Außen, im nur Äußerlichen befangen.

Pointiert formuliert dazu Jürgen Ebach: „Es ist nie möglich, als [vom Leiden] Nicht-Betroffener Wahres zu sagen. Im besten Fall kann man Richtiges sagen. Das ist nicht wenig und sollte genügen; alles andere ist Überhebung. Doch auch das ist keine Lösung. Denn umgekehrt verbürgt Betroffenheit noch keine Wahrheit.“ Womit sich für Ebach, dem sich die (theoretische) Problematik als Theologe stellt, die Frage bleibt: „Wie gehen Leben und Lehre zusammen?“⁴⁸

Dennoch: Auch wenn unbedingt und luzide bewusst bleiben sollte: „Schmerz und Leid selbst lassen sich nicht teilen“, so darf dies nicht den falschen Eindruck einer Apologie des Asozialen und Desolidarischen erwecken. Im Gegenteil: indem der Leidende in und aus seinem Leiden heraus an sein Gegenüber appelliert, öffnet er den Horizont für eine soziale Dimension des Leidens: nachträglich zum erlittenen, isolierenden Schmerz kann das Leiden „in der gemeinsamen Konstruktion von *Sinn* [...] zu einer sozialen Tatsache werden“.⁴⁹ Im Raum wieder gewonnener Sprache kann gemeinsam über die Sinnhaftigkeit des Sinnwidrigen befunden werden: Erst hier verwandelt sich das asoziale Leid in „geteiltes, halbes Leid“: als gemeinsam auf seinen Sinn hin befragtes und evtl. sogar als sinnvoll erkanntes Leiden. Diese Nachträglichkeit, Distanziertheit und Vermitteltheit sowie Gemeinsamkeit ist allerdings unabdingbar und normativ zu berücksichtigen, damit es zu keinen gewaltsamen, heteronomen, selbst wieder leiderzeugenden apriorischen Deutungen kommt.

(9) Dazu tritt ein weiteres, ebenso wesentliches Moment: Dieses betrifft die Frage nach den *Grenzen des Helfen- und Verstehens-Dürfens*. Wo liegt der kritische Punkt / die Grenze zwischen apathischer Verweigerung der Solidarität und Teilnahme am

Leid des Anderen und einer notwendigen Distanzierung von diesem?

(a) Zum einen wurde schon erwähnt, dass dem Leiden des Anderen jenes Moment der Einzigartigkeit (als existentielles und als Leiden des Anderen in seiner unüberbrückbaren Fremdheit) zukommt. Jegliches Verstehen und Verständnis und jedwede Erkenntnis meinerseits muss insofern also unvollkommen bleiben. Dies gilt es sich beständig bewusst zu halten. Wird es ignoriert und meint man, das Leiden des anderen verstanden zu haben, verwechselt somit Begriff und Erleben, dann tut man dem Leiden des Anderen in seiner Einzigartigkeit Abbruch und Gewalt an. Dann verfehlt man das Leiden des Anderen und dessen paradoxe Forderung.

(b) Zum anderen führt manches Leid jenes pädagogische Moment der Ent-Täuschung (im Sinne von Desillusionierung mit sich). Darf man dem Anderen diese zur eigenen inneren Reife und zur Sinnerfülltheit des eigenen Lebens notwendige Auseinandersetzung mit dem Leiden abnehmen? Gewinnt nicht vielmehr auch Frankls Motto „*pati aude – wage es zu leiden*“ an Gewicht?⁵⁰ Darf man dem Anderen die selbständige Befreiung von Irrtümern sowie die meist leidvolle und konflikträchtige Rückkehr zur realistischeren Perspektive abnehmen? Darf man den fehlenden Realitätsbezug unterstützen? Wie schwer ist es aber schon im Eignen, sich selbst gegenüber einsichtig zu werden und Illusionen als solche zu erkennen. Wie schwer und problematisch ist es dann erst gegenüber dem Anderen in seiner Fremdheit. Ganz allgemein wäre hier also auch an so etwas wie einen allgemeinen kognitiven Sinn des Leidens („aus Leiden lernen“ und „Leiden als Lehren“) zu denken.⁵¹ Hier ist also der in den verschiedenen Versionen der „Soul Making Theodicy“ vertretenen Überzeugung vom pädagogischen Nutzen und Sinn mancher schmerzlicher Entbehrung und Konfrontation mit Leiden und Übel zuzustimmen: Die Endlichkeit, Fragilität und „Perfektibilität“⁵² des Menschen impliziert, „dass der Mensch

nur durch Geburtswehen hindurch Mensch wird und Mensch bleibt. Zu diesen lebenslangen Geburtswehen gehören Enttäuschungen und Niederlagen, Verzichte und Opfer, Frustrationen und Hilflosigkeiten, schmerzende Abschiede (Abnabelungen, Ehescheidungen, Todesfälle) und Angst einflößende Neuanfänge. Wer diese Schmerzen verdrängt oder verleugnet, bleibt lebenslang in seinem Narzissmus gefangen“.⁵³

(c) Ebenso stellt sich die Frage, ob nicht – wenn Leiden und Verletzlichkeit die Kehrseite unserer Empfänglichkeit darstellen und sich Leben und Leiden insofern als untrennbar verbunden erweisen – eine „schlichte Verneinung oder Herabsetzung des Leidens eine ebenso schlichte Verneinung und Herabsetzung des Lebens“ zur Folge hätten, weil mit einer solchen totalen An-Ästhesie und ‚Abstumpfungsaskese‘ (Scheler) doch auch „die Wurzeln aller höheren und niederen Freuden mit aus der Seele“⁵⁴ herausgerissen würden? Ob man also „mit den Quellen des Leidens nicht auch die Quellen des Lebens verstopft und damit die Erfahrungen, die wir mit der Welt, mit Anderen und mit uns selbst machen, austrocknet“ und ob nicht die so scheinbar der Leidverminderung dienende „systematische Bändigung des Lebensfülle ebenfalls neue Leiden schafft“?⁵⁵ Ob also nicht letztlich auch „alle Versuche einer Überwindung des Leidens die Tendenz zur Lebensfeindlichkeit in sich bergen“? Gerade in Hinblick auf Großprojekte zur Linderung und Verhinderung des Leidens oder gar seiner völligen Überwindung und Befreiung vom ihm muss mit einer eigentümliche Dialektik gerechnet werden, „die dafür Sorge trägt, daß die Mittel der Leidenslinderung am Ende einer Vermehrung oder einer Verschiebung der Leiden Vorschub leisten“.⁵⁶

Mit diesen kritischen Infragestellungen von Tendenzen und Idealen einer – letztlich nicht erstrebenswerten – vollständig anästhetisierten Kultur berührt man notwendigerweise auch Positionen, die – wie nachfolgend Nietzsche – einen gewissermaßen „heroischen Umgang“ mit den Schmerzen und Leiden nahelegen:

„Unser Mitleiden ist ein höheres fernsichtigeres Mitleiden – wir sehen, wie der Mensch sich verkleinert, wie ihr ihn verkleinert! – und es gibt Augenblicke, wo wir gerade eurem Mitleiden mit einer unbeschreiblichen Beängstigung zusehn, wo wir uns gegen dies Mitleiden wehren [...]. Die Zucht des Leidens, des großen Leidens – wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? [...] Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: [...] Und daß euer Mitleid dem ‚Geschöpf im Menschen‘ gilt, dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muß – dem, was notwendig leiden muß und leiden soll?“⁵⁷

Als Vordenker und Apologet eines solchen „heroischen Ansatzes“ dürfte Nietzsche gelten,⁵⁸ für den Schmerzen geradezu konstitutive Bedeutung für den Sinn des Lebens und für die Philosophie besitzen:

„[...] wir [Philosophen] müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben. Leben – das heißt für uns alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln; auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders. Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist? Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des großen Verdachtes, der aus jedem U ein X macht, ein echtes rechtes X, das heißt den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ... Erst der große Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ‚verbessert‘ –; aber ich weiß, daß er uns vertieft.“⁵⁹

Doch finden wir auch bei weniger ‚verdächtigen‘ Denkern wie Hans-Georg Gadamer eine positive hermeneutische Erschließung

von Schmerzen und Leiden, welche nicht auf die Überwindung des Schmerzes, sondern auf dessen Meisterung durch ein „Verwinden“ abzielt. Für Gadamer ist der Schmerz „eine große Chance, vielleicht die größte Chance, endlich mit dem ‚fertig zu werden‘, was uns aufgegeben ist. Die eigentliche Dimension des Lebens wird im Schmerz erahnbar, wenn man sich nicht überwinden lässt“.⁶⁰

Diese Positionierungen geben auch höchst aktuelle bedenkenswerte Vorgaben für eine kritische kulturphilosophische Analyse unserer gegenwärtigen Gesellschaft, die von massiven Tendenzen zur ignoranten Ausblendung und Verdrängung des Leidens geprägt ist. Stereotype und Normative des Jugendkultes, der Spaßgesellschaft und der Konsumkultur drängen hierbei die Indizien unserer Endlichkeit, Fragilität und Vergänglichkeit an die Peripherie: „Alle Zeichen des Älterwerdens und des Verfalls werden kaschiert, weggeschminkt, wegoperiert [...], sind verpönt und werden geliftet.“ Das so inszenierte und vorgetäuschte Ideal ist das einer leidfreien, ewigen Jugend.⁶¹ Das solchermaßen geglättete Leben kennt keine Höhen und Tiefen, zeugt von einer Unempfindlichkeit, Teilnahmslosigkeit und Wahrnehmungsunfähigkeit für (eigenes und fremdes) Leid.

(d) Im letzten berührt diese Frage nach den Grenzen des Dürfens und Erlaubtseins auch die christliche Problematik: Wird das Leiden als wesentliche Chance zur Einsicht in die persönliche und allgemeine Erlösungsbedürftigkeit der Kreatur nach dem Sündenfall begriffen, wird es verstanden als jenes, was die Bereitschaft dafür stiftet und (im fürs Heil verschlossenen Zustand der *concupiscentia*) eine Offenheit dafür ermöglicht, dann sind auch in dieser Hinsicht dem Umgang mit dem Leiden Wege und Grenzen gesetzt. Prägnant formulierte Kierkegaard:

„Wie der Cherub mit seinem lodernden Schwert im Wege stand, um Adam zu hindern, ins Paradies zurückzukehren: ebenso ist das Leiden der rettende Engel, der dich hindern will, wieder in die Welt hinauszuschlüpfen“.⁶²

Grenz-Einsichten und Demut

(10) All diese Ausführungen machen auf paradoxe Aspekte des Leidens aufmerksam, die auf ein Moment der Absurdität im Leiden selbst und auf *Grenzen des Verstehenkönnens* verweisen. Meine These lautet: *Sie alle markieren Momente, die jeder philosophische Ansatz, insbesondere jeder Theodizeeansatz im Blick behalten muss.* Das heißt, es ist für eine Einschätzung jeder Positionierung bedeutsam, inwieweit sie diese existentielle Leidenssituation ernst nimmt und ebenso das damit verknüpfte Moment des Zweifels und der Infragestellung. Es gilt daher die (reflexionsfreie) Leidenserfahrung von der Reflexion, von der Suche nach Erklärungen und Sinnstiftung dieses Leidens zu unterscheiden. Sowie es daher also bei jeglichem Versuch einer solchen Sinnstiftung ebenso wichtig ist, sich stets zu vergewissern, *dass der Bezug zur ursprünglich Reflexion und Sinnsuche auslösenden Betroffenheit gewahrt bleibt* (dass der eigentliche, empörende Gegenstand nicht verloren, verdrängt und übergangen worden ist), damit die resultierenden Antworten auch wirklich Antworten auf die ursprüngliche Frage und den ursprünglichen Fragenden sind.

(11) Den *Gläubigen wie den Ungläubigen* sollte zumindest eines verbinden (eine Gemeinsamkeit einen): nämlich ihre *demütige Einsicht in die eigenen Grenzen*; die Akzeptanz sowohl der Grenzen ihrer Einsichtsfähigkeit, ihrer Erkenntnismöglichkeiten wie auch der Grenzen der menschlichen Machbarkeiten. An verschiedenen Punkten sollte dieses Bewusstsein um die Grenzen der Endlichkeit einen gemeinsamen Nenner stiften. Gläubige wie Ungläubige finden im Leiden des Menschen (jeder Kreatur) solch ein Phänomen, (a) dem nicht in der Arroganz des Verstehens, auflösenden Erklärens angemessen beizukommen ist und (b) dem auch alle praktizierten Hilfen, aller Beistand und Trost, alle Milderung und eingesetzten Machbarkeiten nicht restlos und vollständig genügen können.

Für die Theodizeediskurse bedeutet dies, dass jede „Beruhigung“, jede „Lösung“ und „Rechtfertigung“ sich nochmals mit

diesem Moment der letzten Geheimnishaftigkeit, Verborgtheit, Unerkanntheit wie Unerkennbarkeit selbstkritisch zu konfrontieren hat, denn nur so kann man dabei vor allzu leichtfertigen und seichten Sicherheiten gefeit bleiben. Im Rahmen der Theodizee scheint daher folgendes Moment ein wichtiges Kriterium: das Bewusstsein um die eigenen Grenzen und Unfähigkeiten, dem Leidenden in seinem Leiden wirklich nahe zu kommen, beizustehen und dessen Forderung nach Verständnis auch wirklich mit Verstehen (Begreifen) zu entsprechen. Dieses Bewusstsein setzt den Bemühungen um Erklärung und um (theoretische wie praktische) Aufhebung des Leidens Grenzen. Gerade hier macht sich also die Unverfügbarkeit des Anderen, seine Fremdheit auf „tragische“ Art und Weise bemerkbar. Sie beschneidet die Möglichkeiten des Helfen-Könnens und belehrt uns über die Ausmaße des Helfen-Dürfens. In Bezug auf mögliche Rechtfertigungen der Übel (Theodizee) setzt es auch diesen Bemühungen von vornherein Grenzen. *Und jede Theodizee muss sich daraufhin befragen lassen, inwieweit sie dieses Moment der Grenzziehung (zum Können und Dürfen) im Auge behalten hat und nicht etwa doch einer Logifizierung oder Verrationalisierung des konkreten, existentiellen Leidens verfallen ist.*

(12) Respekt vor dem Leidenden in seinem Leiden mündet insofern auch in eine Haltung der Demut. Demut, nicht einfach nur hinsichtlich der Einsicht in die Grenzen der Machbarkeit (des Könnens), sondern auch hinsichtlich der Grenzen des Dürfens. Die Anerkennung und das volle Bewusstmachen des Leidens des Anderen, dieses verlangt klare und bewusste Einsicht, dass der Andere leidet, dass er allein leidet, dass er ohnmächtig leidet und dass ich ihm dennoch im Verstehen und Handeln nicht vollständig genügen kann – was aber nicht heißen soll: Aufforderung oder Rechtfertigung jeglicher Verweigerung von praktizierter Hilfe (Beistand etc.), was also keine Flucht davor, kein Ignorieren oder Relativieren und auch kein Sicht-Verschließen, keine selbstschützende Abwehr gegenüber seinem Leiden

bedeutet, sondern der tatsächlichen Begrenzung meiner Fähigkeiten und der Erinnerung an diese Grenzen entspricht.

Beim Glaubenden dürfte diese Demut von einer Hoffnung begleitet sein: der Hoffnung auf den offenbarten allmächtigen Gott – da nur Gott dazu in der Lage sei, das Leiden des Anderen, seiner Kreatur vollständig zu erfassen und mitzuleiden, und also allein er zur umfassendsten und hier scheinbar notwendigen und notwendigen Form von Sym- und Empathie fähig sei. Von hieraus erschließt sich auch ein Moment am Sühneopfer Christi: Denn mit Jesus Christus, dem Gott-Menschen, stellt sich wohl im Glaubenskonzext der Einzige dar, welcher die Schuld, das Leiden, die Sünde aller auf sich nehmen konnte.

Zitierte Werke

- Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Darmstadt 1998.
- Peter L. Berger, „Das Problem der Theodizee“, in: Ders., *Zur Dialektik von Theorie und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 52-78.
- Johannes B. Brantschen, *Warum gibt es Leid? Die große Frage an Gott*, Freiburg/Basel/Wien 2009.
- Franz Brentano, „Dritte Abteilung: Zur Theodizee“, in: ders., *Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben*. Aus dem Nachlaß mit Zugrundlegung der Vorarbeiten A. Kastils hg. v. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern 1954, S. 149-184.
- David Le Breton, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich/ Berlin 2003.
- Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, *Über den Schmerz*, Bern 1948.
- Hans-Peter Dreitzel, „Leid“, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, S. 854-873.
- Terry Eagleton, *Das Böse*, Berlin 2010.
- Jürgen Ebach, „Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs“, in: ders., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 55-66.

- Viktor Frankl, „Homo patiens. Versuch einer Pathodizee“ (1950), in: ders., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern u.a. ²1996, S. 161-241.
- Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. A. Freud u.a., Bd. XIV, Frankfurt am Main ⁵1976, S. 419-506.
- Hans-Georg Gadamer, „Schmerz. Einschätzungen eines Philosophen“, in: ders., *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Heidelberg 2003, S. 21-29.
- Josef R. Greipel, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht* (Freiburger Theologische Studien, Bd. 167), Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Christian Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.
- Jan Hauser, *Vom Sinn des Leidens. Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spirituelle Anschauungsweisen für die therapeutische Praxis*, Würzburg 2004.
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. Bd.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, Halle ³1922.
- Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. II: Existenzerhellung, Berlin 1932.
- Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 8 (Zweite Abteilung: Essays II), Stuttgart 1981.
- , „Über den Schmerz“ (1934), in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 7 (Zweite Abteilung: Essays I), Stuttgart 1980, S. 143-191.
- Hans Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000.
- Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (1847) (*Gesammelte Werke*, Bd. 18), Düsseldorf/Köln 1964.
- Armin Kreiner, „Theodizee und Atheismus“, in: Perry Schmidt-Leuckerl (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: Edgar Dahl (Hg.): Die Lehre des Unheils*, Paderborn 1995, S. 99-111.
- Hermann Krings, „Schlussdiskussion“, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden*, Paderborn u. a. 1986, S. 257-263.
- Harold S. Kushner, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, Gütersloh ⁴1994.

- Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
- , „Das sinnlose Leiden“, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München u. a. 1995, S. 117-131.
- Michael-Thomas Liske, „Das Theodizeeproblem“, in: Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik*, Bd. 3: *Metaphysik und Ontologie*, Paderborn u. a. 2001, S. 289-341.
- Alexander Loichinger / Armin Kreiner, „Reductio in mysterium – Bleibende Geheimnishaftigkeit des Leids. Einführung“, in: Diess. (Hg.), *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn 2010, S. 142-145.
- Klaus Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010.
- Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2006.
- Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Jenseits von Gut und Böse, Die fröhliche Wissenschaft Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Frankfurt am Main 1983, Bd. 2.
- Willi Oelmüller, „Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen“, in: *Concilium* 11 (1975), S. 198-207
- , „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens“, in: M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi? (Archivio di Filosofia*, Bd. 56), Padova 1988, S. 635-645.
- Ludger Oeing-Hanoff, „Das Böse im Weltlauf. Zum Theodizee-Problem in Philosophie und Theologie“, in: Wolfgang Böhme (Hg.), *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Karlsruhe 1983, S. 50-67.
- Rainer Piepmeier, „Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens“, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden*, Paderborn u. a. 1986, S. 66-82.
- Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ (1941), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströcker, Bd. VII: *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 2003, S. 201-387.
- Paul Ricoeur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006.

- Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1755), in: Ders., *Schriften zur Kulturkritik*. Eingel., übers. u. hrsg. v. Kurt Weigand, Hamburg ⁵1995, S. 62-269.
- Max Scheler, „Vom Sinn des Leidens“ und „Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern/München ²1963, S. 36-72 und 331-333.
- Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, 2. Teilband, in: *Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977.
- Walter Simonis, *Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie*, Würzburg 2001.
- Magnus Striet, „Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage“, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*, Freiburg/Basel/Wien 1998 (*Quaestiones disputatae* 169), S. 48-89.
- Christian Thies, *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, Freiburg/München 2008.
- Leo Tolstoi, „Der Tod des Iwan Iljitsch“, in: Ders., *Die Kreutzer-sonate und andere Erzählungen*, Leipzig 1954, S. 124-193.
- Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.
- , „Das überbewältigte Leiden“, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main ²1990, S. 120-134.
- Boris Wandruszka, *Logik des Leidens. Phänomenologisch-tiefenanalytische Studie zur Grundstruktur des Leidens mit ihren Auswirkungen auf die Gestaltung der therapeutischen Beziehung*, Würzburg 2004.
- Erich Zenger, *Durchkreuztes Leid. Hiob – Hoffnung für die Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1976.

Endnoten

1. So hält u.a. zuletzt Klaus Müller fest: „Die herkömmlichen Lösungsangebote überzeugen nicht nur nicht, sie stehen nicht selten an der Kippe zur taktischen Verharmlosung wenn nicht zum Zynismus – so wenn der Auftritt allen Übels in der Welt den Verfehlungen menschlicher

Freiheit zugeschrieben oder die Zulassung des Bösen durch Gott dadurch erklärt wird, dass dies um eines daraus zu gewinnenden größeren Guten geschehe.“ (Klaus Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster: Aschendorff 2010, S. 687.) Und Walter Simonis attestiert sogar fast allen Versuchen einer Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen in der Geschichte der abendländischen Philosophie ein grundsätzliches Verfehlen ihres Gegenstandes – aufgrund der prinzipiellen ‚Taubheit‘ (gegenüber dem Schmerz) der philosophischen Ansätze, welche allein dem Paradigma des ‚Sehens‘ und damit dem Primat des ‚Auges‘ folgten. (Vgl. Walter Simonis, *Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie*, Würzburg 2001.) Ähnlich fragt Hans Kessler nach, ob nicht die „theoretisch-spekulativen“ Theodizeeansätze aufgrund ihrer wesensgemäßen Distanz zum konkreten, anstößigen Leiden nicht letztlich in der „Aufkündigung der Solidarität mit den Leidenden und Opfern“ münden. (Hans Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg: Echter 2000, S. 13.)

2. Bekanntlich wettete Schopenhauer aufs Äußerste erbost über Theodizeen, die ihm als nicht nur „absurde“, sondern vielmehr „wahrhaft ruchlose Denkungsart“ erscheinen, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“. (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, 2. Teilband, § 59, in: *Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977, S. 407f.)

3. Dass die Vernunft auch beim ‚Problem des Übels/Bösen‘ (sowohl in theoretischer wie sittlicher Hinsicht) an ihre Grenzen stößt, ja dass man ‚angesichts des Bösen am Wert der Vernunft selbst zu zweifeln‘ beginnt, dies stellt ein Hauptmomens der Auseinandersetzung von Susan Neiman mit der Thematik dar. (S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2006; Zitat: ebd., S. 12.)

4. Wesentliche Impulse verdanken die nachfolgenden Überlegungen zum Grenzphänomen ‚Leiden‘ Rainer Piepmeier („Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens“, in: Willi Oelmüller [Hg.], *Leiden*, Paderborn u. a 1986, S. 66-82; hier: S. 66) sowie David Le Breton (*Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich/ Berlin 2003). Zum Leiden als paradigmatischen Phänomen einer Grenzsituation vgl. auch: Karl Jaspers, „Leiden“, in: ders., *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, Berlin 1932, S. 230-233.

5. Da im physischen Schmerz ein Paradigma menschlicher Leiden gesehen werden kann, werden sich nachfolgende Überlegungen zum

Leiden primär an einer „Phänomenologie des körperlichen Schmerzes“ orientieren. Vgl. dazu: Hans-Peter Dreitzel, „Leid“, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie*, Weinheim/Basel: Belz 1997, S. 854-873, hier: S. 856.

6. Vgl.: Boris Wandruszka, *Logik des Leidens. Phänomenologisch-tiefenanalytische Studie zur Grundstruktur des Leidens mit ihren Auswirkungen auf die Gestaltung der therapeutischen Beziehung*, Würzburg 2004, S. 31-34.

7. Willi Oelmüller, „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens“, in: Marco M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi? (Archivio di Filosofia 56)*, Padua: Cedam 1988, S. 635-645, hier: S. 640.

8. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. A. Freud u.a., Bd. XIV, Frankfurt am Main 1976, S. 419-506; hier: 434.

9. Christian Thies, *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, Freiburg/München 2008, S. 267f.

10. Nachfolgende Ausführungen versuchen sich an einer phänomenologischen Freilegung von Strukturen des Schmerzleidens, wobei vorerst bewusst vom Aspekt der individuellen Deutung sowie der persönlichen, sozialen, kulturellen und kontextuellen Variation abstrahiert wird, um Bestimmungen des „reinen Schmerzerleidens“ freizulegen.

11. Zur Materialisierungstendenz als Wesensbestimmung der Schmerzerfahrung vgl. auch: Christian Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004, S. 43-49, 213-258.

12. Wandruszka, *Logik des Leidens*, a.a.O., S. 34.

13. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 858.

14. Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Darmstadt: WBG 1998, S. 203. Ähnlich Franz Brentano: „Der Schmerz ist Haß seiner selbst.“ Oder: „Jeder Leidende haßt sich selbst, insofern er leidet, in dem Akt des Leidens selbst.“ (Franz Brentano, „Dritte Abteilung: Zur Theodizee“, in: ders., *Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben*. Aus dem Nachlaß mit Zugrundlegung der Vorarbeiten A. Kastils hg. v. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern: Francke 1954, S. 149-184, hier: S. 174f., 184.)

15. Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ (1941), in: ders., *Gesammelte*

Schriften, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Bd. VII: *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 201-387, hier: S. 352.

16. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 858.

17. Leo Tolstoi, „Der Tod des Iwan Iljitsch“, in: ders., *Die Kreutzer-sonate und andere Erzählungen*, Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung 1954, S. 124-193, hier: S. 167. In Tolstois Erzählung finden viele der hier aufgeführten Bestimmungen einen künstlerischen Ausdruck.

18. Plessner, „Lachen und Weinen“, a.a.O., S. 352.

19. Eine antike Verarbeitung dieser Erfahrung und Wahrnehmung der Unerträglichkeit des übermannenden, zur völligen Vereinnahmung tendierenden und die Lebenslust wie Identität erodierenden Schmerzes – der letztlich sogar mehr gefürchtet werden kann als der Tod – kann man in der mythischen Erzählung des weisen Kentauren Chiron sehen: Von Herakles mit einem giftigen Pfeil verletzt und so unheilbar verwundet und zu einer endlosen Pein verurteilt zieht Chiron den Tod vor und verschenkt die ihm verliehene Unsterblichkeit Prometheus.

20. Buytendijk: „Im Gegensatz zu den Glücksgefühlen, die [...] eine expansive innere Bewegung auslösen, ein Aus-sich-heraus-Treten der Persönlichkeit, ein Sich-selbst-Vergessen, bringt Leid in all seinen Formen den Menschen zur Selbsteinkehr, zum Sich-Abschließen von allem, das nicht auf die eine oder andere Weise zum Leid in Beziehung steht.“ (Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, *Über den Schmerz*, Bern 1948, S. 23.) Zur Totalisierungstendenz als Wesensbestimmung der Schmerzerfahrung vgl. auch: Grüny, *Zerstörte Erfahrung*, a.a.O., S. 34-43.

21. Terry Eagleton: „Wer leidet, empfindet das Leben als unerträgliche Last, die es abzuwerfen gilt. Viele Menschen mit akuten Schmerzen sehnen sich nach dem Tod.“ (Terry Eagleton, *Das Böse*, Berlin: Ullstein 2010, S. 132.)

22. Breton, *Schmerz*, a.a.O., S. 13.

23. „Der [chronische] Schmerz lässt das psychische System verarmen, schwächt die Charaktereigenschaften und entleert das Ich. Wenn kein Ende abzusehen ist, versinkt die geplagte Person in Hoffnungslosigkeit. In solchen Schmerzen liegt keine Finalität mehr, nur noch Sinnlosigkeit.“ (Jan Hauser, *Vom Sinn des Leidens. Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spiritueller Anschauungsweisen*

für die therapeutische Praxis, Würzburg 2004, S. 440.) Ähnlich bestimmt Willi Oelmüller die destruktiven Wirkungen von Leiderfahrungen und Konfrontationen mit dem Bösen: „Erfahrungen des Leidens und des Bösen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie die personale und soziale Identität des Menschen bedrohen. [...] bei fundamentalen Identitätskrisen durch Erfahrungen des Leidens und des Bösen wird die menschliche Identität durch einen unheilvollen Weltzusammenhang bedroht, in den sich die Menschen als Urheber und Opfer, als Verführer und Verführte verstrickt erfahren und den sie als einzelne und als gesellschaftliche Gruppe weder total verantworten noch total aufheben und verändern können.“ (Willi Oelmüller, „Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen“, in: *Concilium* 11 [1975], S. 198-207, hier: S. 201.)

24. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 858.

25. Vgl. dazu: Grüny, *Zerstörte Erfahrung*, a.a.O., S. 38f.

26. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 866.

27. Denn: „Wir ertragen fast jeden Schmerz und jede Enttäuschung, wenn wir der Überzeugung sind, sie haben Sinn und Zweck. Aber selbst eine geringere Last wird zu schwer für uns, wenn wir ihre Sinnlosigkeit spüren. [...] Wir können jede Last ertragen, wenn wir glauben, es steht ein Sinn dahinter.“ (Harold S. Kushner, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ⁴1994, S. 127f.)

28. Breton, *Schmerz*, a.a.O., S. 79.

29. Emmanuel Lévinas, „Das sinnlose Leiden“, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München u. a. 1995, S. 117-131, hier: S. 117. (Hervorhebung im Original.)

30. Friedrich Nietzsche: „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens.“ (Ders., *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung: ‚Schuld‘, ‚Schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes, 7, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München 1954, Bd. 2, S. 809)

31. Piepmeier, „Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens“, a.a.O., S. 69-71.

32. Peter L. Berger, „Das Problem der Theodizee“, in: ders., *Zur Dialektik von Theorie und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1973, S. 52-78, hier: S. 53.

33. Ebd.

34. Diese Unterscheidung zwischen Erfahrung und Reflektion müsste auch zu einem differenzierteren Gebrauch des Leidens-Begriffes (zu terminologischen Konsequenzen) führen. So würden Begriffe wie etwa 1. *Schmerz* das konkrete physische Erleben, also das Moment des Erfahrens (Leidens) ansprechen. Davon unterschieden wäre 2. der Begriff des *Leids*, welcher schon auf das Moment der Reflektion (reflektiertes Erfahren) rekurriert. D. h., hierbei wird das Erfahrene schon bewertet (Distanz zum als negativ Erfahrenen). Auf dieser Ebene des reflektierenden Umganges mit dem Erfahrenen gilt es aber noch eine weitere Spezifizierung des Leidens zu beachten, nämlich Leid 3. als *Übel*, als das Nicht-Sein-Sollende Leid, als unnötig und sinnlos gewertetes, beurteiltes Leid. Übel, d. i. das Leiden ohne positive Funktion, also ungerechtfertigtes Leiden.

35. Das paradoxe Problem, dass sich der Gegenstand einer angestrebten theoretischen Auseinandersetzung selbst aufhebt: insofern das Leiden (als Gegenstand der *theoria*) zum Zwecke seiner Objektivierung distanziiert werden müsste, sieht auch Hermann Krings. Er zieht aus diesem Befund – zusammen mit der Wahrnehmung, dass mit einer solchen distanzierenden Objektivierung und Theoretisierung auch eine zu vermeidende Entschärfung und Verharmunglosung des Leidens einhergeht – den radikalen Schluss, dass das Leiden kein Gegenstand der theoretischen Philosophie ist, und vertritt die allgemeine These von der Inkommensurabilität des Leidens für jegliche Theorie. Vgl.: ders., „Schlussdiskussion“, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden*, Paderborn u.a. 1986, S. 257-263.

36. Piepmeier, „Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens“, a.a.O., S. 66f.

37. Auch ist zu vermuten, dass eine stärkere Fähigkeit zur (emotionalen) Erinnerung an vergangene Leiden und Schmerzen unserem Überleben(swillen) wohl eher abträglich und evolutionär unsinnig wäre. (Vgl.: Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 659.)

38. Vgl.: Max Scheler, „Vom Sinn des Leidens“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern/München ²1963, S. 36-72; hier: 39. Vgl. dazu auch: ders., „Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. VI, S. 331-333; hier: 332. Schmerz wurde auch von Husserl als nicht-intentionales Gefühl thematisiert; vgl.: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. Bd.: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, I. Teil, Halle ³1922, S. 391-397.

39. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, S. 34, 51.

40. Im Sinne von Emmanuel Lévinas. Vgl.: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

41. Krings, „Schlussdiskussion“, a.a.O., S. 260.

42. Vgl.: Josef R. Greipel, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht*, Freiburg/Basel/Wien 2006 (*Freiburger Theologische Studien*, Bd. 167), S. 125. Mit Erich Zenger sei noch festgehalten: „In der Arena des Leids ist das Leiden kein Problem, sondern Wirklichkeit“, und – mit Magnus Striet – „die einzig angemessene Reaktion auf die Wahrnehmung des Leidens kann nur sein, es zu bekämpfen, und, wenn nichts mehr zu tun ist, beim Leidenden auszuharren.“ Vgl.: Erich Zenger, *Durchkreuztes Leid. Hiob – Hoffnung für die Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 25. Magnus Striet, „Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage“, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*, Freiburg/Basel/Wien (Herder) 1998 (*Quaestiones disputatae* 169), S. 48-89.

43. Willi Oelmüller, „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens“, in: M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi? (Archivio di Filosofia*, Bd. 56), Padova 1988, S. 642. Ähnlich formulieren es zuletzt Alexander Loichinger und Armin Kreiner: „Angesichts der vernichtenden Realität des Leidens aber sind nicht theologische Spekulationen über das Leid geboten, sondern Solidarität und Mitempfinden mit den Leidenden sowie Widerstand gegen den ‚Skandal‘ des Leids.“ (Vgl.: Alexander Loichinger / Armin Kreiner, „Reductio in mysterium – Bleibende Geheimnishaftigkeit des Leids. Einführung“, in: dies. [Hg.], *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, S. 142-145, S. 143.)

44. Jürgen Ebach, „Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs“, in: ders., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995, S. 55-66, hier: S. 61.

45. Zur Einsicht in die notwendige Erweiterung der theoretischen Bewältigung auf praktische und affektive Bewältigungsaspekte siehe: Paul Ricoeur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 52-55.

46. Armin Kreiner, „Theodizee und Atheismus“, in: Perry Schmidt-Leukerl (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig*

und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: Edgar Dahl (Hg.): *Die Lehre des Unheils*, Paderborn: Bonifatius 1995, S. 99-111, hier: S. 103.

47. Michael-Thomas Liske, „Das Theodizeeproblem“, in: Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik*, Bd. 3: *Metaphysik und Ontologie*, Paderborn u.a.: Schöningh 2001, S. 289-341, hier: S. 298.

48. Ebach, „Gott und die Normativität des Faktischen“, a.a.O., S. 61.

49. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 859.

50. Vgl.: Viktor Frankl, „Homo patiens. Versuch einer Pathodizee“ (1950), in: ders., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München/Zürich 1990, S. 255-386; hier: 333.

51. Vgl. zum kognitiven, motivationalen und ethischen Sinn von Leiden und Schmerzen („Pathodizee“) die Darstellung und kritische Diskussion bei Thies (*Der Sinn der Sinnfrage*, a.a.O., S. 264-292).

52. Im Rousseauschen Sinne. Vgl.: Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1755), in: ders., *Schriften zur Kulturkritik*. Eingel., übers. u. hrsg. v. Kurt Weigand, Hamburg: Felix Meiner ⁵1995, S. 62-269, hier: S. 108f.

53. Johannes B. Brantschen, *Warum gibt es Leid? Die große Frage an Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, S. 12.

54. Scheler, „Vom Sinn des Leidens“, a.a.O., S. 66. Zur notwendigen Verbindung von Tod und Schmerz mit Liebe und Höherentfaltung und Wachstum des Lebens („Man kann nicht das eine wollen ohne das andere“ und [...] das Leben selbst hieße verneinen, wenn man Lust und Schmerz oder eines von beiden verneinen wollte.“) bei Scheler vgl. auch: ebd., S. 46f.

55. Bernhard Waldenfels, „Das überbewältigte Leiden“, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main ²1990, S. 120-134, 129f.

56. Dreitzel, „Leid“, a.a.O., S. 870.

57. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Siebentes Hauptstück: Unsere Tugenden, § 225, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Frankfurt am Main 1983, Bd. 2, S.15-17.

58. Daneben muss aber als klassischer Vertreter auch Ernst Jünger genannt werden. Vgl. ders., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 8 (Zweite Abteilung: Essays II), Stuttgart 1981; ders., „Über den Schmerz“ (1934), in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 7 (Zweite Abteilung: Essays I), Stuttgart 1980, S. 143-191.

59. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*: Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3 (1886), in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Frankfurt am Main u.a. 1983, Bd. 2, S. 12f. Vgl. auch: ders., *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*: Epilog, 1 (1889), in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S. 1059f.

60. Hans Georg Gadamer, „Schmerz. Einschätzungen eines Philosophen“, in: ders., *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Heidelberg 2003, S. 21-29, 27. [Hervorhebung im Original]

61. Brantschen, *Warum gibt es Leid?*, a.a.O., S. 63.

62. Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (1847) (*Gesammelte Werke*, Bd. 18), Düsseldorf/Köln 1964, S. 273. Ähnlich bestimmt Ludger Oeing-Hanoff die christliche Positionierung zu unseren Leiden und Schmerz, insofern diese nämlich „christlich als Weg und Mittel akzeptiert [werden], uns von Welt und Natur abzuwenden und Gott zuzuwenden, in dem wir unser eigentliches Leben haben“. (Ludger Oeing-Hanoff, „Das Böse im Weltlauf. Zum Theodizee-Problem in Philosophie und Theologie“, in: Wolfgang Böhme [Hg.], *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Karlsruhe 1983, S. 50-67, hier: S. 53.)

DAS EREIGNIS DER *PAPIERS COLLÉS* IM WERK BRAQUES

Gerard Visser

University of Leiden, Netherlands

Gezelschap voor Fenomenologische Wijsbegeerte,

The Netherlands

gtmvisser@gmail.com

ABSTRACT. In the history of modern art impressionism and cubism are usually opposed to each other. The work of the impressionist is held to be based on sensation, that of the cubist on form. Essentially, however, in both the same revolution takes place. The motif of the *enveloppe* in the work of Monet in his later life and that of an *espace tactile* in the cubist experiments of the young Braque provide evidence of the search for a more authentic and original image space than the perspectival. In this respect the discovery of the *papiers collés* in 1912 can be conceived as the turning point in a mystical night, where the traditional outlook dies, to give way to a new image space, the direction whereof is entrusted to an emptiness that has been released from the confines of perspectival space.

1. *Die Revolution in der Kunst*

In seinem 1971 gehaltenen großartigen Vortrag „Kunst und Wirklichkeit“ hat Dieter Jähnig hinsichtlich der Revolution in der Kunst behauptet: „Der Kubismus, die eine große Gründungstat der modernen Kunst, wird noch immer daran gehindert, in seiner Sprache zu sprechen, in seiner Sprache gehört zu werden, durch die Übermacht der mimetischen Ästhetik, die ihm eine Gegenstands-Deformierung, Gegenstandsersplitterung oder Gegenstands-Analyse unterstellt. Der Kubismus ist nicht Darstellung und auch nicht Vorstellung von Gegenständen, sondern

Aufstellung von Welt.“¹ Bereits 1967 hatte Jähnig in einem Vortrag „Zum Kubismus von Georges Braque“ diesen Gedanken herausgearbeitet, der, wie der Ausdruck „Aufstellung von Welt“ verrät, durch Heidegger inspiriert ist. Seine Würdigung des Kubismus gibt mir Anlass zu zwei Bemerkungen.

Jähnig spricht von „der einen großen Gründungstat“. Das ist der Kubismus tatsächlich gewesen, aber dann im Sinne einer *Vollendung* der Revolution in der Kunst. Denn man sollte hinzufügen, dass es der Impressionismus ist, mit dem diese Revolution eingesetzt hat. Es wurde bereits hier, am radikalsten im Werk von Monet, in verschiedenen Hinsichten mit der überlieferten Malerei gebrochen. Das wichtigste Merkmal ist wohl die Unbedingtheit, mit der der Maler sich hier dem lebendigen Anblick der Natur aussetzt. Er sollte nur im Freien arbeiten, *en plein air*. Jähnig zufolge gilt das Interesse des Kubismus primär nicht dem Gegenstand, sondern einem Phänomen, das der Beziehung von Subjekt und Objekt vorhergeht. Aber dasselbe Interesse bewegt schon Monet, der in einem Interview von 1895 sagt: „Das Motiv steht für mich nicht mehr zentral. Was ich darstellen möchte, ist dasjenige, was zwischen dem Motiv und mir geschieht.“²

Dieses Zwischen heißt bei Monet *enveloppe*, das gleichmäßig über die Dinge zerstreute Licht. Verwandte Ausdrücke sind *ambiance* oder *alentours*, Umgebung. Dies führt mich zu meiner zweiten Bemerkung. In vielen Untersuchungen wird der Kubismus als eine rationale Reaktion auf das Verschwimmen der Formen gesehen, auf das Primat der Empfindung im Impressionismus. Dies hat wohl mit der gängigen Auslegung der Entstehung des Kubismus zu tun, worin der Einfluss von Cézanne betont wird, der nach einem Gleichgewicht zwischen Impression und dauerhaften Formstrukturen gesucht hat. Aber diese traditionelle Gegenüberstellung von Empfindung und Form, Sensitivität und Intellektualität, verhüllt das Wesentliche, das darin liegt, dass mit der impressionistischen Revolution etwas anfängt, das

sich im Kubismus durchsetzt, nämlich *die Untersuchung eines Bildraums, der den Raum der perspektivischen Darstellung verabschiedet*.

Jähmig entnimmt die Heideggersche Wendung „Aufstellung von Welt“ aus dem *Ursprung des Kunstwerkes*: „Aufstellung“ kritisiert die Illusion der „Abbildung“. Die Grundthese Jähnigs in „Kunst und Wirklichkeit“ lautet, dass sich im Kubismus eine Wende vollzieht, vom Bild-Charakter zum ursprünglicheren Bau-Charakter der Kunst, eine These, der ich beistimme. Aber sollte man sofort von „Welt“ sprechen? „Welt“ meint für Heidegger nicht die Summe des Vorhandenen, sondern die Offenheit des Seienden. Gerade deswegen ziehe ich den Ausdruck „Bildraum“ vor. Dieser Ausdruck, der dem Kunsthistoriker von heute vertraut ist, verpflichtet stets dazu, das Bild des Kunstwerks selbst als Prüfstein zu nehmen, und das ganz konkret in Form der Frage: *Welche Art von Raum offenbart sich hier?* Mit „Raum“ sei hier neben *dem künstlerischen Raum des Bildes* auch der *lebendige Raum* gemeint, den das Bild offenbart.

2. Die Wandlungen des Motivs im Werk Monets

Bevor wir uns dem Kubismus zuwenden, möchte ich dieses Phänomen des Bildraums am Werk Monets exemplifizieren, und das an Hand der Frage nach der Manifestationsweise seiner Motive.³ Die Wahl von Monet ist kein Zufall. Denn im Laufe seiner Malerei vollzieht sich gerade die Revolution, die Jähmig im Sinne hat, die Wandlung von einer „Vorstellung von Gegenständen“ hin zur „Aufstellung von Welt“ oder, vorsichtiger gesagt, Darstellung oder Stiftung eines Bildraums.

Bei dem Bild *Eisenbahnbrücke bei Argenteuil* von 1873 (Abb. 1) ist das Motiv offensichtlich ein Gegenstand. Darauf weisen nicht nur der Titel, sondern auch die beiden Personen hin, die vom Ufer aus sich diese Brücke betrachten. Die Brücke manifestiert sich als ein Gegenstand, als ein Objekt, das eine besondere

Anziehungskraft auf Zeitgenossen ausübte, aufgrund seiner zeitgeschichtlichen Aktualität, seiner modernen Gestalt, wozu in diesem Fall auch der gewählte Zeitpunkt beiträgt: der Moment, in dem auf der Brücke zwei Dampfeisenbahnen aneinander vorbeifahren.



Wie zeigt sich hier im Bild der Raum? Die *Eisenbahnbrücke bei Argentueil* ist ein Gemälde aus der klassischen Periode des Impressionismus. Der Raum ist hier bereits ein *atmosphärischer*, der auf der Objektseite durch die neue Manifestationsweise der *impression*, auf der Subjektseite durch die neue Verhaltensweise der *sensation* oder *sensation vitale*, wir würden sagen: des Erlebnisses, bestimmt wird. Gleichzeitig aber ist dieser Raum immer noch ein perspektivischer. Die Fluchtlinien der Perspektive modellieren die Form der Brücke.⁴

Anfang der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts hat sich, was das Motiv, den Gegenstand betrifft, Wesentliches geändert. Betrachten wir das Bild *Getreideschober in der Sonne* von 1891 (Abb. 2). Es ist das Bild, dem der junge Wassily Kandinsky auf einer Ausstellung in Moskau 1896/1897 begegnet war und von dem er später sagte: „Vorher kannte ich nur die realistische

Kunst ..., und plötzlich zum ersten Mal sah ich ein *Bild*. Dass das ein Heuhaufen war, belehrte mich der Katalog. Dieses Nichterkennen war mir peinlich. [...] Was mir aber vollkommen klar war, – das war die ungeahnte, früher mir verborgene Kraft der Palette, die über alle meine Träume hinausging. Die Malerei bekam eine märchenhafte Kraft und Pracht. Unbewusst war aber auch der Gegenstand als unvermeidliches Element des Bildes diskreditiert.“⁵



Das Motiv ist freilich immer noch ein Gegenstand, ein Getreidehaufen hinter Monets Haus in Giverny. Aber manifestiert sich dieses Ding als ein Gegenstand, kantisch gedacht: als eine Sammlung von Empfindungen, die wir mit dem Begriff eines Getreidehaufens in ihrer Einheit fassen? Nein, die Präsenz wird hier nicht mehr durch eine *allgemeine Vorstellung* bestimmt, wie das noch auf einem ebenfalls Heuhaufen zeigende Bild des Barbizon-Malers Millet der Fall ist, sondern durch etwas ganz anderes. Das Hauptmotiv ist das *Zwischen* der *enveloppe*. Und das Ding? Der Gegenstand? Das Ding ist genau genommen nicht

mehr ein Gegenstand, der sich in seiner vertrauten Bedeutung dem Blick darbietet. Der Getreidehaufen ist hier zum Spiegel der *enveloppe* geworden. Damit sich dieser *Bildraum* manifestieren kann, muss die vertraute Bedeutung der Dinge in den Hintergrund treten.

Dieser Bildraum der *enveloppe* ist aber doppeldeutig oder gar zwiespältig. Einerseits meint er diese wirkliche *sensation* des *Getreidehaufens in der Sonne*. Andererseits, wie Kandinskys Erfahrung belegt, verselbständigt sich das Bild der Szene gegenüber. Ich unterscheide zwei entscheidende Ereignisse in der Revolution der Kunst. Bestimmend ist nicht nur, inmitten der Entfaltung des Kubismus bei Braque und Picasso, die Erfindung der *papiers collés* gewesen, sondern bereits bei Monet, in der Mitte seines Weges, die Entscheidung, *in Serien* zu malen. *Getreidehaufen in der Sonne* ist Teil einer Serie von Getreidehaufen. Diese Entscheidung gründet sich auf die Erfahrung der beinahe ungreifbaren Flüchtigkeit der *effets*, denen Monet nachjagt. In dem Maße jedoch, wie er ein Motiv über mehrere Bilder verteilt, scheint sich die Serie im Ganzen vielleicht der Wirklichkeit anzunähern, tatsächlich aber rückt jedes Bild für sich mehr und mehr von der Wirklichkeit ab. Es verselbständigt sich. Der Grund dafür ist die Verteilung über mehrere Gemälde, der Umstand, dass die Bilder sich nur noch im Atelier vollenden lassen. Monet hat immer die Legende aufrechterhalten wollen, dass er kein Atelier besaß. Das Siegel der Wahrheitstreue seiner Kunst wäre die Lebendigkeit. Gerade das Malen in Serien aber, das die Wahrheitstreue noch erhöhen, noch mehr gewährleisten möchte, setzte ihm eine unüberwindliche Grenze.

Mit dem späten Motiv der Wasserlandschaften hat Monet aus diesem Umstand eine geradezu emblematische Schlussfolgerung gezogen, insofern dieses Motiv die Ambiguität der Serien auf äußerste Weise versinnbildlicht. Betrachten wir das Gemälde *Seerosen* aus dem Jahr 1907 (Abb. 3). Der Titel bezieht sich immer noch auf Gegenstände, aber zentral ist nun die Darstellung

des Wasserspiegels. Mit dem gewählten Titel *Paysages d'eau* wird auch primär eine Art von Bildraum angedeutet. Weil Monet den Horizont weglässt, sehen wir hier in einem direkten Sinn eigentlich nur noch die Seerosen. Im Übrigen sehen wir mit dem Spiegel des Wassers mit. Die Dinge sind hier nochmals geändert – die Seerosen sind weder Gegenstände, noch spiegeln sie die *enveloppe*, das Spiegelnde ist hier die Oberfläche des Wassers geworden. Wie der Monet-Kenner John House zeigt, vollendet sich hier zudem eine Tendenz, die von Anfang an Monets Wiedergabe der Landschaft begleitet hat, die Aufmerksamkeit für Strukturen an der Oberfläche eines Gemäldes.⁶ Der Bildraum offenbart sich in verschiedener Hinsichten als ein *Spiel von Präsenz*. Die Seerosen sind nunmehr *Zeichen*, die es uns ermöglichen, diesen Bildraum zu lesen.



In seiner ersten Vorlesung über Hölderlin, gehalten im Wintersemester 1934/1935, nennt Heidegger den Menschen den „Sinn der Erde“ und erklärt dies folgendermaßen: „[...] daß mit seinem Dasein und durch es alljegliches Seiende als ein solches erst heraufsteigt, sich verschließt (unter Befehl kommt), gelingt und scheitert und wieder zurückkehrt in den Ursprung“.⁷ In der bildenden Kunst Europas kenne ich für dieses Ereignis kein treffenderes Beispiel als die *paysages d'eau* von Monet.

Der Blick des Malers verschmilzt hier mit dem Blick des Wassers. Damit hat aber auch die Ambiguität bei Monet ihre höchste Spitze erreicht. Denn der Blick des Malers zeigt sich einerseits als ein allumfassender Totalblick, worin die Epoche der Kunst der Abbildung sich vollendet angesichts einer nur noch durch Photographie und Film zu überbietenden Leistung: für jeden Zeitmoment und jede Wetterlage ein eigenes Bild. Andererseits ist jedes Bild für sich im Begriff, das Rätsel der Präsenz am Urspiegel des Wassers zurück zu schenken. Jedes Bild steht an dieser Grenzlinie. Es ist gleichzeitig beides: das blitzschnell zugreifende Auge und die sich gelassen öffnende Hand.

3. Heideggers Destruktion der traditionellen Ästhetik

Heidegger fasst die Geschichte des Seins in einem einzigen, elliptischen Satz zusammen, wenn er sagt, dass mit dem Dasein des Menschen „und durch es alljegliches Seiende als ein solches erst heraufsteigt, sich verschließt (unter Befehl kommt), gelingt und scheitert und wieder zurückkehrt in den Ursprung“. Gelingen und Scheitern beziehen sich, gesellschaftlich und im Ganzen gesehen, auf die planetarische Entfaltung der Technik. Sie vollziehen sich aber auch bereits, und das am Ende des neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, in der philosophischen und künstlerischen Besinnung, die kommenden Entwicklungen vorgreift.

Vor Heidegger haben schon Dilthey und Yorck von Wartenburg den Grundzug der europäischen Metaphysik erkannt, wie

sie von den Griechen her stammt und sich, in ihrer Sicht, im modernen Materialismus vollendet. Yorck hat den treffenden Ausdruck des *Ontischen* und *Okularen* geprägt. Das griechische Denken entspringt dem Blick auf das Seiende. Heidegger hat überdies die wichtige Entdeckung gemacht, für die Seinsfrage der Griechen sei die *poiésis*, die technische Hervorbringung, paradigmatisch gewesen. Im *Ursprung des Kunstwerkes* hat er folglich die traditionelle Ästhetik in zwei Hinsichten radikal kritisiert. Er destruiert nicht nur die Auffassung der Kunst als mimetischer Abbildung einer bereits vorliegenden Wirklichkeit, sondern auch die Auffassung des Dingcharakters des Kunstwerks als eines geformten Stoffs. Der Grund für diese Bestimmung sei bei Aristoteles die Frage nach dem Wesen des Zeugs gewesen.

Möchte man aufgrund des Prämodernen seiner Beispiele, eines Stilllebens des frühen Van Goghs und eines griechischen Tempels, an der Aktualität oder Fruchtbarkeit von Heideggers *Ursprung des Kunstwerkes* zweifeln, dann könnte sich dies doch völlig ändern, wenn wir seine Destruktion der traditionellen Ästhetik in Betracht ziehen. Denn wenn Heideggers Kritik stichhaltig ist und wir überdies die Kunst in ihren leitenden Gestalten ernst nehmen sollen, müsste sich dann diese Destruktion nicht gerade im Übergang von der traditionellen zur modernen Kunst schon vollzogen haben? Tatsächlich ist sie in diesem Übergang, also in der Kunst selbst, geschehen.

Was den ersten Kritikpunkt betrifft, die Auffassung der Kunst als einer illusionistischen Abbildung, ist dies ganz klar. Denken wir nur an die abstrakte Kunst. Der zweite Punkt ist jedoch weniger deutlich. So arbeitet die Kunstgeschichte immer noch mit einem Stilbegriff, der vor allem auf den handwerklichen Grundbegriffen von Form, Stoff und Funktion basiert. Worin zeigt sich aber die revolutionäre Verwandtschaft von Impressionismus und Kubismus? Sie wird in der Fragmentierung oder Zergliederung der Substanz des Seienden sichtbar, sei es, dass im Impressionismus der Stoff des Gegenstands, nämlich die

Farbe, sei es, dass im Kubismus die Form zerteilt wird. Die Kunst selbst stellt also ihr eigenes althergebrachtes Medium, das Stoff-Form-Gefüge, in Frage.

Aber die Gegenstandsdeformierung sollte doch, Jählig zufolge, nicht das Wesentliche des Kubismus sein. Allerdings bleibt die entscheidende Frage nach dem Ziel dieser Fragmentierung: Was hat diesen Künstlern vorgeschwebt? Ich wies bereits auf Monet hin. Was er darstellen möchte, war das Geschehnis, das sich *zwischen* dem Motiv und ihm abspielt, die *instantanéité*, das Augenblickhafte, der *enveloppe*. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht damit etwas, das wir leicht übersehen, weil es nicht gegenständlich gegeben ist, nämlich das Geschehnis der Sichtbarkeit selbst. Um das gleichmäßig über die Dinge zerstreute Licht sichtbar zu machen, zerteilt der Impressionist die Farbe. Dass dabei auch die Formen der Gegenstände zu verschwinden drohen, ist eine Konsequenz, nicht Absicht.

Etwas damit Vergleichbares geschieht im Kubismus, jedenfalls bei Georges Braque, auf dessen Werke ich mich konzentrieren möchte. Augenscheinlich lässt der Kubismus sich in der Tat als eine Hinwendung zur Form, zur Festigkeit der Form, verstehen. Aber gerade die Fragmentierung der Formen weist auf die Wahlverwandschaft zwischen Impressionismus und Kubismus hin. Nicht nur bei Monet, auch beim jungen Braque kommt es auf die Darstellung eines *lebendigen* Raums an, wie Braque Jahre später in einem Gespräch mit Dora Vallier erklärt: „Ganz besonders war ich von der Sichtbarmachung dieses neuen Raumes, den ich spürte, angezogen: eine Faszination, die zur Leitidee des Kubismus wurde. So begann ich, hauptsächlich Stillleben zu machen, denn da gibt es einen greifbaren, ich möchte fast sagen, handgreiflichen Raum.“⁸

Espace tactile oder *manuelle* heißt es im Französischen. Hier zeigt sich einer der ersten Gründe für die Faszination, die Braques Werk auf den späten Heidegger ausgeübt hat. Denn *espace tactile* meint meines Erachtens zweierlei. Vergegenwärtigt

man sich die reliefartige Oberfläche eines frühkubistischen Gemäldes von Braque, dann meint *espace tactile* tatsächlich „greifbarer Raum“. Dies ist eine paradoxe Bestimmung, weil der Raum unserer Erfahrung nach nicht selbst etwas Greifbares, sondern nur die Bedingung für die Greifbarkeit der Gegenstände in ihm ist. Die Hinzufügung *manuelle* macht aber deutlich, dass mit *espace tactile* auch der Raum in Griffnähe, in Reichweite, gemeint ist, kurz der weltliche Raum, den Heidegger in *Sein und Zeit* als den des Zeugs, der Dinge in ihrer Zuhandenheit, analysiert hat. Dieser existenziale Raum ist nicht der geometrische, sondern der lebendige Raum des alltäglich-praktischen Umgangs mit den Dingen.

Schopenhauer beginnt *Die Welt als Wille und Vorstellung* mit dem Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Das Gemeinsame der Revolution in der Kunst und, gleichzeitig oder etwas später, in der Philosophie ist der Bruch mit der Überzeugung gewesen, dass die Welt mir primär als eine Vorstellung gegeben sei, als ein von einem Horizont bestimmtes Gesichtsfeld, in dem sich die Gegenstände perspektivisch für mich abzeichnen. Im Folgenden werde ich zuerst einige Missverständnisse hervorheben, denen der Kubismus ausgesetzt ist, um danach Schritte in einen neuen Raum zu wagen.

4. Die Ambiguität des Kubismus

Ich wies auf die Ambiguität der Wasserlandschaften Monets hin, die sich einerseits als ein Totalblick auf die Wirklichkeit manifestieren, sich andererseits aber auch als eine Kenosis, eine Leermachung, erfahren lassen. Eine ähnliche Ambiguität hält das kubistische Abenteuer bereit. Sie liegt schon in Braques Ausspruch beschlossen: „Die herkömmliche Perspektive befriedigte mich nicht. In ihrer Mechanisierung gibt sie nie den vollen Besitz der Dinge. Sie geht von einem einzigen Standpunkt aus und verlässt ihn nie.“⁹ Eine Äußerung wie diese scheint die gängige

Auffassung des Kubismus zu bestätigen, nach welcher dieser eine polyperspektivische Annäherung des Gegenstandes anstrebt. So gesehen verfiel auch der Kubismus noch der Illusion eines Totalblicks auf die Wirklichkeit.

Walter Biemel hat die Polyperspektivität im Werke Picassos in diesem Sinne interpretiert.¹⁰ Er zitiert den folgenden Ausspruch Picassos: „Ich verwende in meinen Bildern alle Dinge, die ich gerne habe. Wie es den Dingen dabei ergeht, ist mir einerlei – sie müssen sich eben damit abfinden.“¹¹ Dies bestätige, was vor allem in Picassos späteren verzerrten Darstellungen von Frauen zutage trete: die Haltung eines Willens zur Macht der Welt gegenüber. Picasso verstehe sich als „Willenswesen [...], das nur durch die Äußerung seiner Macht die Kraft seines Wollens manifestieren kann“.¹²

Ob diese Auslegung Picasso gerecht wird, lasse ich offen. Wenn Braque vom „vollen Besitz der Dinge“ spricht, ist jedenfalls eine andere Haltung gemeint, die einer Sorge um die Lebendigkeit der Dinge, die das mechanische Verfahren der Perspektive nicht verbürge.¹³ Gewiss geht es auch Picasso um das Lebendige. Aber ist dieses nicht eher dionysischer Natur? Aus Braques folgender Bemerkung, die er in einem späten Gespräch äußerte, spricht eine Grundhaltung, die nur schwer auf einen Willen zur Macht schließen lässt: „Von diesem *Seestück*, das ich heute malte, bis zur Werke aus der kubistischen Periode, gibt es immer dieselbe prüfende Sensibilität, dieselbe Ausdauer. In meiner Malerei bin ich starrköpfig, ich halte durch, bis ich das schwere Echo des Dinges gefunden habe.“¹⁴ Schon in den Jahren ihrer engen Zusammenarbeit, zwischen 1909 und 1914, lässt sich für Braque und Picasso jeweils eine grundverschiedene Motivation ihrer künstlerischen Arbeit feststellen. Picasso war vor allem an den Konsequenzen der Experimente zur anatomischen Gestalt interessiert, Braque an den Folgen für die Frage nach dem Raum, der er im Lauf der Zeit so gut wie ausschließlich im Genre des Stillebens nachging.

Picasso und Braque sind bekanntlich nicht selbst die Urheber des Titels „Kubismus“ gewesen. Ebenso wenig sind sie für die Einteilung des Kubismus in eine analytische und eine synthetische Phase verantwortlich. Diese Gliederung geht auf Daniel-Henry Kahnweiler zurück, den Galeristen und Sammler kubistischer Kunst, der sie in seinem Buch *Der Weg zum Kubismus* von 1914/1915 einführte. Seitdem hat sich diese Einteilung als unentbehrlich für die Erforschung des Kubismus erwiesen. Jede Auslegung geht noch heute von ihr aus. Sie ist jedoch nicht selbstverständlich.

Arnold Gehlen hat als erster darauf hingewiesen, dass die Einteilung in analytisch und synthetisch das Siegel einer neukantianischen Einstellung trägt. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig zu wissen, dass der junge Kahnweiler während seiner Ausbildung in Deutschland auch Philosophie studiert hat. Über die Polyperspektivität schreibt Gehlen: „Sie ist eine Folge des Entschlusses, die standpunktbezogene Erscheinungsmalerei aufzugeben [...] und den Gegenstand ‚selbst‘, seinen vollen ‚Begriff‘ in die Darstellung zu zwingen; so daß nichts hinderte, mittels mehrerer Ansichten desselben Gegenstandes eine ‚analytische Beschreibung‘ von ihm zu geben.“¹⁵ Kahnweilers Sicht auf die Werke seiner Künstler ist ein neukantianischer gewesen, und nicht zufällig hat er sich dabei vor allem für das Werk eines bestimmten Nachfolgers von Braque und Picasso engagiert, die Bilder von Juan Gris. Gris verstand den Kubismus ausdrücklich als rationalen Gegenpol zum Impressionismus.¹⁶ Ausgangspunkt des Kubisten sei nicht das flüchtige Element der Impression, sondern der Begriff einer Sache.¹⁷

Im Verständnis von Kahnweiler und Gris ist die Welt immer noch Vorstellung, und eben diejenige reine intellektuelle Vorstellung, die Metaphysik und Wissenschaft voranstellen: den Begriff. Doch bereits Monets Werk entzieht sich, wie gezeigt, dieser unzulänglichen Gegenüberstellung von Empfindung und Begriff. Und dasselbe trifft für den Kubismus zu, jedenfalls für

das Werk von Braque. Auch der Kubismus wird immer noch nicht in seiner Sprache gehört, und zwar infolge einer Übermächtigkeit – nicht nur der mimetischen Ästhetik, wie Jähmig feststellt, sondern überhaupt seitens einer Dualität, der hierarchisch-oppositionellen Art des europäischen Denkens, die eine verborgene Mitte, die Empfindung und Begriff, Subjekt und Objekt umspielt, ausschließt.

5. *Die Nacht des Kubismus*

Betrachten wir ein Gemälde von Braque aus der analytischen Phase des Kubismus: *Broc et violon, Krug und Geige*, wahrscheinlich Anfang 1910 gemalt (Abb. 4). Es gehört zum permanenten Ausstellungsbestand des Kunstmuseums Basel und wird in der Literatur vielfach diskutiert, unter anderem wegen der *trompe l'oeuil* des Nagels oben auf der Leinwand. Wie verhält man sich zu einem solchen Gemälde? Studenten der Kunstgeschichte oder der Kunstakademie üben sich heutzutage in der Beschreibung eines Bildraums, wie ihn dieses Gemälde präsentiert. Die Aufgabe lautet, sich bei der Beschreibung ausschließlich auf das, was man sieht, zu beschränken. Eine solche Ausbildung ist bereits eine Folge der Revolution in der Kunst. Von manchem Bild weiß man einfach nicht mehr, was es vorstellt. Es ist auch nicht nötig, dass es etwas vorstellt oder bedeutet. Das Besondere dieses Gemäldes von Braque ist, dass es sich gleichsam auf halber Wegstrecke dieser elementaren Änderung in der Erfahrung von Kunst befindet. Das kann auch jemand erkennen, der die genannte Übung der Beschreibung nicht praktiziert.

Zweifellos aber wird jeder von uns immer noch durch die mimetische Ästhetik daran gehindert, ein Bild wie dieses in seiner Sprache zu hören. Wir sehen zuerst die Dinge, eine Geige, die sich am deutlichsten abzeichnet, und links darüber einen Krug. Dann aber stockt das Verständnis, und es gibt zwei oder mehrere Alternativen, wenn es um die Frage geht, wie man sich

weiter verhält. Das Naheliegende ist, dass man einen flüchtigen Blick auf die dargestellten Gegenstände wirft und weitergeht. Man kann aber auch einhalten und sich über den befremdlichen Anblick wundern, den ein Bild wie dieses merkwürdigerweise auch heute noch bietet. Schuld daran ist die Zweideutigkeit des Raums, der oben und auf der rechten Seite gewissermaßen noch den Eindruck eines Zimmers erweckt, sich auf der unteren linken Seite aber völlig in ein Gewirr von Facetten verliert, das eher an einen Steingarten als an ein Zimmer gemahnt. Sowohl mit ihrer monochromen Farbe wie mit ihren Formen sind Krug und Geige in dieses Gewirr integriert.



Hier fange ich bereits an, das Bild formal zu beschreiben, wie der Kunsthistoriker dies heute macht und auch machen soll. Dieser lehrt uns inzwischen auch manches über die Entwicklungen, die diesem Gemälde vorangehen und auf es folgen. Der ironische *trompe l'oeuil* des Nagels lässt sich nicht nur als ein Aufruf zur Reflexion verstehen, sondern auch als Zeichen dafür, dass mit diesem Gemälde ein Experiment auf den Weg gebracht sei. Aber worauf sollen wir Beschauer achten? Was ist hier unterwegs? Was sagt der Nagel uns?

Das Bild des Nagels unterstreicht die Verabschiedung von der illusionistischen Malerei, die hier stattfindet, und das auf zweifache Art. Einerseits symbolisiert die optische Täuschung den Charakter der traditionellen Malerei, andererseits zwingt es den Beschauer, durch die Betonung der Oberfläche, das Bild als Bild und nicht mehr als ein Fenster auf die Wirklichkeit zu nehmen. Überdies sollte das Spezifische dieses Gegenstands, ein Nagel, vielleicht auch auf das Neue dieses Bildraums hinweisen, nämlich dass es nicht allein um einen optischen, sondern eher um einen handgreiflichen Raum geht.

Die Entwicklung während der drei davor liegenden Jahre zeigt, wie Braque, inspiriert durch Cézanne, den perspektivischen Raum gleichsam zumauert. Der Raum der Landschaft bekommt einen reliefartigen Anblick, auch der des Stilllebens, das sich für das neue Raumideal allmählich als geeigneter erweist. Dieser Raum wird auch dynamisiert. So wird unser Blick auf *Krug und Geige*, vor allem dank der prononcierten Form und Stellung der Geige, in eine Kreiswendung gebracht, die von rechts nach links verläuft. In dieser Bewegung erfährt man, wie Krug und Geige im Rhythmus einer *espace tactile*, dem das Auge nachgeht, dem Betrachter gleichsam zugetragen werden. Dass Braque eine solche Bewegung auch beabsichtigt hat, mag folgende Äußerung belegen: „Statt mit dem Malen des Vordergrundes anzufangen, konzentrierte ich mich auf das Zentrum des Bildes. Bald drehte ich die Perspektive, die Pyramide der

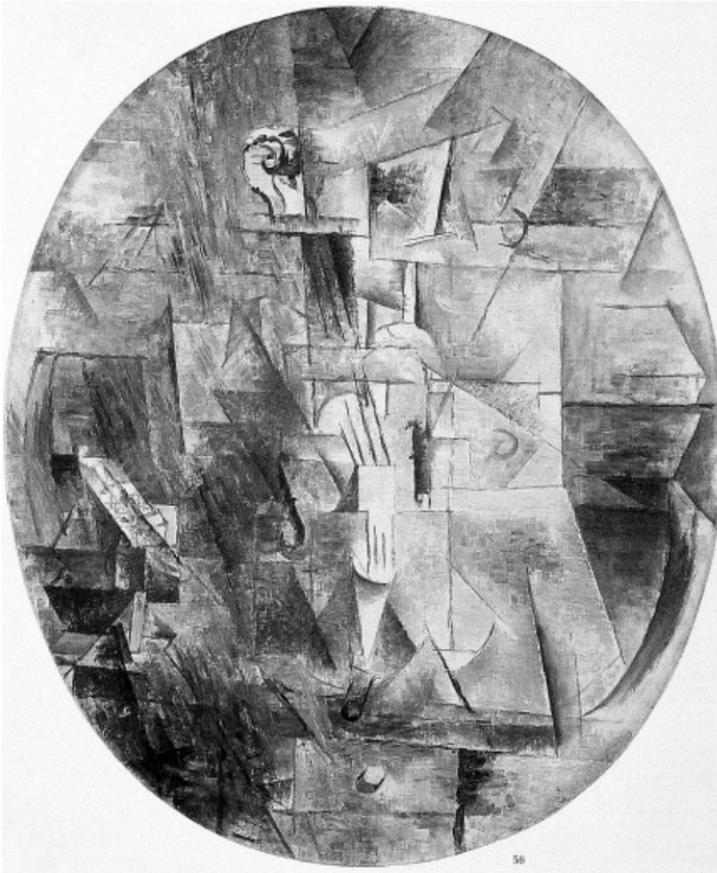
Formen, gerade um, so daß diese mich näherte, so daß sie an den Beschauer herankommt.“¹⁸

Das mahnt aufs Neue eine philosophische Deutung an. Ich erinnere an die drei Grundbegriffe, die der Impressionismus beibringt: Verhaltensweise, Manifestationsweise, Bildraum. Konkret, im Werke Monets: *sensation, impression, enveloppe*. Braque ist auf der Suche nach einem neuen Bildraum gewesen, den er mit dem Ausdruck *espace tactile* oder *manuelle* andeutet. Wie sich im Zusammenhang mit einem solchen Raum Verhaltens- und Manifestationsweise verstehen lassen, ist nicht einfach darzulegen und vielleicht auch nicht zu entscheiden. Was aber dem Philosophen auffallen sollte, ist die Übereinstimmung mit Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*, sowohl mit der Raum- als auch mit der Zeug-Analyse. Was die Manifestationsweise des Zeugs betrifft, denke ich dabei nicht nur an den Begriff der Zuhandenheit, sondern auch an den der Begegnisart, den Heidegger einführt. In Wirklichkeit sehe nicht nur ich den Krug, sondern er hat, von seiner Dienlichkeit heraus, bereits mich angeblickt.

Doch gibt es noch etwas Wesentlicheres. Ich zitierte Heidegger bezüglich des Gelingens und Scheiterns des Seienden und des Rückkehrs in den Ursprung. Dieser Ursprung ist in der Sprache von *Sein und Zeit* „das Nichts der Welt“. Wir haben gesehen, wie sich dieses Nichts bei Monet in dem späten, einfachen Motiv des Wasserspiegels meldet. Werden aber Krug und Geige auf Braques Gemälde nicht gewissermaßen der Nacht anvertraut? Sollten wir die Revolution des Kubismus vielleicht als ein *mors mystica* verstehen lernen?

Jean Paulhan hat ein kubistisches Werk von Braque oder Picasso schon einmal mit einem dunklen Zimmer verglichen, in dem man nur tastend den Weg findet.¹⁹ Tatsächlich bleiben von der Geige auf Braques *Nature morte au violon* von 1911 (Abb. 5) nur noch einige Angriffspunkte übrig. Ein Gemälde wie dieses zeugt von dem Hermetismus, in den die analytische Phase des Kubismus mündet. Der kunsthistorischen Auslegung zufolge

vollzieht sich anschließend mit der Erfindung der *papiers collés* der Übergang zum synthetischen Kubismus. Geschieht hier aber nicht eine Wende, die sich mit dem Tiefsten vergleichen lässt, das sich im Leben des Einzelnen ereignen kann, die einer Neugeburt, einer Rückkehr der Lebenskraft, das Auftauchen aus der Nacht, wobei das Entscheidende die Erfahrung ist, dass diese Neugeburt nicht der eigenen Willensstärke, sondern der Nacht zu verdanken sei?



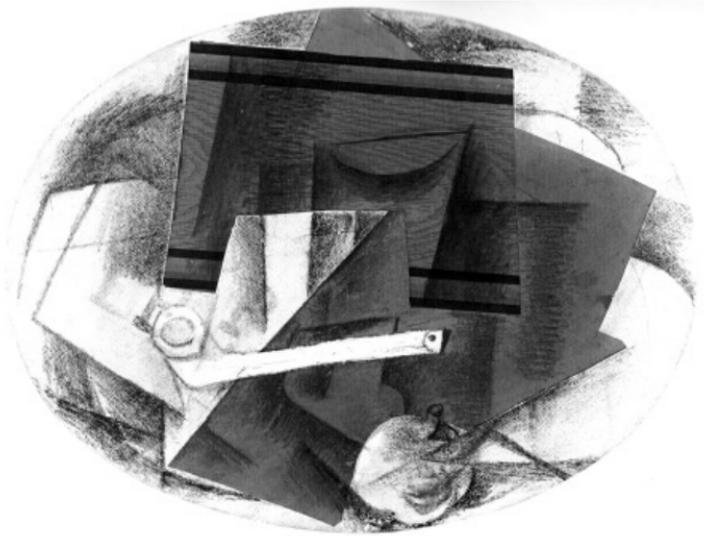
6. Das Ereignis der papiers collés

Im Mai 1915 wird Braque auf dem Schlachtfeld des Ersten Weltkriegs schwer verletzt. Wenn er Ende 1917 wieder anfängt zu malen, entschließt er sich für seine Stilleben zu einem schwarzen Untergrund. Wesentlicher hätte er die Wende, die sich seit 1907 in seinem Werk vollzogen hatte, nicht bezeichnen und materialisieren können. Denn dieses Schwarz bedeutete für ihn ein neuer Boden, ein neuer Keim. Es sollte aber nicht nur auf Erde bezogen werden, wie dies aufgrund der von Braque gewählten dunklen Farben auf der Hand liegt, sondern auch auf das Licht, das auf diesem schwarzen Untergrund empor keimt. Denn für Braque ist dieses Schwarz wesentlich dasselbe wie die weiße Oberfläche und der helle Raum der *papiers collés*, die er sich Ende 1912 erfand. Auch Picasso eignete sich dieses neue Medium unmittelbar an.

Sowohl Picasso wie Braque hatten bereits mit dreidimensionalen Papierplastiken experimentiert. Auch hatte Braque bereits mehrere fremde Materialien, wie Sand und Asche, mit der Farbe vermischt und Schriftzeichen in seine Bilder integriert. Aber erst die *papiers collés* bedeuteten die endgültige Befreiung von der jahrhundertealten Bindung an die illusionistische Ästhetik. Das Verfahren ist bekannt: Braque klebte ein Stück oder mehrere Streifen Holzimitatpapier auf ein weißes Blatt und verband und umspielte diese Streifen mit Kohle- oder Bleistiftzeichnungen. Die ersten Beispiele sind wunderbar einfach. Die Zeichensprache, die in der analytischen Phase erworben war, wird erst behutsam verwendet. Betrachten wir ein komplexeres Bild, *Nature morte avec pipe et verre* von 1913 (Abb. 6), das ich mir im Januar 2009 auf einer Braque-Ausstellung in Wien ansehen konnte.

Zwei Streifen einer Tapete, eines davon mit Holzimitat, formen die Basis. Das Stück Holzimitat ist eingeschnitten. Auch auf der Abbildung sieht man leicht, dass die Falte über dem Stiel der Pfeife Illusion ist. Nur das wirkliche Bild zeigt aber, dass Braque auf Stiel und Kopf der Pfeife eine dicke Schicht weißer

Ölfarbe angebracht hat, die mit dem völlig flachen des übrigen Bildes auf schöne Weise kontrastiert. Ich erlebte dieses Bild als eine doppelte Ode, eine Ode sowohl auf die völlig befreite Kunst als auch auf den täglichen Genuss des Lebens. Der kleine Bogen oben deutet offensichtlich die Öffnung des Glases an, aber diese Form könnte auch ein halb geschlossenes Augenlid suggerieren. Nimmt man überdies eine schiefe Linie als Andeutung einer Nase und denkt man sich einen Mund am Ende der Pfeife, dann könnte das Bild auch *Fumeur de pipe content*, zufriedener Pfeifenraucher, heißen, also ein Selbstporträt sein. Überdies weisen die vagen, auf der linken Hälfte gezeichneten Buchstaben vielleicht auf eine Zeitung hin, so dass der Raucher auch ein zufriedener Zeitungsleser sein könnte.²⁰



Sowohl die Streifen der Tapete wie die ovale Form bezeugen, dass hier alles ganz Oberfläche geworden ist. Das Fenster auf die Wirklichkeit gibt es nicht mehr. Dennoch zeigt das Bild eine Vielfalt an lebendigen Räumen, die mit dem Tastsinn und eben dem

Geschmack oder dem Geruch zusammenhängen – oder dem Gehör, wie bei *La guitare*, einem *papier collé* aus demselben Jahr, voll von humorvollen Verweisungen, deren Bedeutungen zum Teil nur Braque und Picasso vertraut gewesen sind. Obwohl immer noch eingebettet in das Ideal einer illusionistischen Nachahmung, deutet bereits der Bildraum von Monets Wasserlandschaften einen *Resonanzraum* an. Wie viel mehr gilt dies aber für Bildräume wie diese, die sich von einer verborgenen Mitte aus musisch entfalten.

Als Jean Paulhan, der selbst ein *papier collé* von Braque besaß, die Merkmale dieser revolutionären neuen Form aufzuzählen versuchte, nannte er als erstes „la pauvreté“.²¹ Und auch Francis Ponge sagt: „Ich muss bekennen, die Armut der *papier collé* verführt mich“ („la pauvreté du papier collé m’enchante“).²² Ich möchte mit Bemerkungen zu dieser Armut abschließen. Nicht nur taucht dieser neue Bildraum aus der Nacht auf, die Bilder zeugen auch von einer Verhaltensweise, die an die mystische Armut des Geistes erinnert und die ich als eine heitere Gelassenheit bezeichnen möchte. Jedes Element ist hier einfach: die alltäglichen Gegenstände aus dem Atelier, die Formen und die Farbe, die hier für Braque, befreit von der Lokalfarbe, mit den Papierstreifen zurückkehrt.

Das Einfachste aber, das auf die Oberflächen der *papiers collés* seine Befreiung feiert, ist die reine Leere. Die Leere war jahrhundertlang im Besitz des perspektivischen Raums, der so jede Entfaltung lebendiger Räume blockierte. Hat Heidegger dies in Braques Bildern erkannt? Jedenfalls schrieb er 1955 an Jean Beaufret, der ihn nach Cérisy eingeladen hatte, dass er während seines Aufenthalts gern zwei Menschen begegnen möchte: René Char und Georges Braques.

Quellen der Bilder

Abb. 1: Claude Monet, *Eisenbahnbrücke bei Argenteuil*, 1873, Privatbesitz

(Daniel Wildenstein, *Monet. Catalogue Raisonné. Werkverzeichnis*. Köln: Benedikt Taschen Verlag 1996, Bd. II, Nr. 279)

Abb. 2: Claude Monet, *Getreideschober in der Sonne*, 1891, Kunsthaus Zürich

(Daniel Wildenstein, *Monet. Catalogue Raisonné. Werkverzeichnis*. Köln: Benedikt Taschen Verlag 1996, Bd. III, Nr. 1288)

Abb. 3: Claude Monet, *Seerosen*, 1907, Musée Marmottan, Paris

(Daniel Wildenstein, *Monet. Catalogue Raisonné. Werkverzeichnis*. Köln: Benedikt Taschen Verlag 1996, Bd. IV, Nr. 1714)

Abb. 4: Georges Braque, *Krug und Geige*, 1910, Kunstmuseum Basel
(Bernard Zurcher, *Georges Braque. Leben und Werk*. München: Hirmer Verlag 1988, Abbildung 32)

Abb. 5: Georges Braque, *Geige*, 1911, Musée des Beaux-Arts, Lyon
(Bernard Zurcher, *Georges Braque. Leben und Werk*. München: Hirmer Verlag 1988, Abbildung 55)

Abb. 6: Georges Braque, *Stilleben mit Pfeife und Glas*, 1913, Privatbesitz
(Ingrid Brugger, Heike Eipeldauer, Caroline Messensee [Hrsg.], *Georges Braque*. Hatje Cantz Verlag 2008, Katalog 29)

Endnoten

1. Dieter Jähmig, *Welt – Geschichte: Kunst – Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitskenntnis und Veränderung*, Köln: Dumont 1975, S. 15f.

2. Vgl. Karen Sagner-Düchtung, *Claude Monet 1840-1926. Een feest voor het oog*, Köln: Taschen Verlag 1990, S. 176.

3. Für eine ausführlichere Auslegung verweise ich auf meine Studie „Das Sterben der Landschaft bei Monet“, in: Gerard Visser, *Erlebnisdruk. Philosophie und Kunst im Bereich eines Überganges und Unterganges*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 161-248.

4. Die Studie des Impressionismus offenbarte mir diese drei Grundbegriffe, die vielleicht für jede Malerei zutreffend sind: Manifestationsweise, Verhaltensweise und Bildraum.

5. W. Kandinsky, „Rückblicke“, in: *Sturmbuch*. Berlin 1913, S. XV.

6. Siehe: John House, „Monet's water garden and the second waterlily series (1903-1909)“, in: J. u. M. Guillaud (Hg.), *Claude Monet. At*

time of Giverny, Centre culturel du Marais 1983; John House, *Monet. Nature into Art*, London: Yale University Press 1988.

7. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/1935 (*Gesamtausgabe*, Bd. 39), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980, S. 61.

8. Georges Braque, *Vom Geheimnis in der Kunst*, Zürich 1958, S. 17. Quelle: Dora Vallier, „Braque, la peinture et nous“, in: *Cahiers d'Art*, Nr. 1, Paris 1954, S. 16.

9. Ebd.

10. Walter Biemel, „Zu Picasso. Versuch einer Deutung der Polyperspektivität“, in: W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, S. 236-263.

11. Ebd., S. 254.

12. Ebd., S. 260.

13. Eine immer wiederkehrende Bestimmung, sowohl in seiner Aufzeichnungen als in den Gesprächen, ist „Leben“ oder „lebendig“. „Die Poesie begabt die Dinge mit einem vielfältigen Leben.“ (G. Braque, *Vom Geheimnis in der Kunst*, S. 93). „La poésie doue les choses d'une vie circonstancielle.“ (*Le jour et la nuit. Cahiers de Georges Braques 1917-1952*, Paris: Gallimard 1952, S. 40) „Circunstancielle“ bedeutet: „die Umstände ausdrückend“. Und: „Mit meinem Blick und meinem Pinsel situiere ich die Dinge in einem lebendigen Raum, den ich jedes Mal schöpfe. Es ist diese Entdeckung, die ihnen Leben gibt.“ (Zit. in: Véronique Serrano, Nicolas Cendo, „Variations et permanence autour des paysages de Georges Braque“, in: *Georges Braque et le paysage. De l'Estaque à Varengeville 1906-1963*, Paris 2006, S. 18)

14. André Verdet, *Entretiens. Notes en écrits sur la peinture*, Paris: Éditions du Petit Véhicule 2001, S. 10.

15. A. Gehlen, *Zeit-Bilder*, Bonn: Athenäum Verlag 1960, S. 91. Vgl.: W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, S. 248.

16. Daniel-Henry Kahnweiler, *Juan Gris. Leben und Werk*, Stuttgart: Verlag Gert Hatje 1968. S. 203.

17. Cézanne hätte dies mit seiner Geometrisierung der Impression vorbereitet. Der Kubist lasse daraufhin auch die Impression beiseite. „Cézanne macht aus einer Flasche einen Zylinder, ich, ich gehe von einem Zylinder aus, um ein Einzelwesen eines bestimmten Typus zu schaffen, aus einem Zylinder mache ich eine Flasche.“ (Ebd., S. 195)

18. Jacques Lassaigne, „Un entretien avec Georges Braque“, in: *XXe Siècle*, Dezember 1973, S. 4 (zit. nach: Karin Wilkin, *Georges Braque*, 1991, S. 31).

19. „Petite aventure en pleine nuit“, in: Jean Paulhan, *La peinture cubiste*, Paris: Gallimard 1990 (1970), S. 61-81.

20. Der Katalog *Braque. Cubism. 1907-1914* von Nicole Worms de Romilly und Jean Laudé (Paris: Maeght 1982) verzeichnet dieses Bild (Nr. 213) als *Pipe et Journal*, während es im Katalog der jüngsten Wiener Ausstellung, *Georges Braque*, hrsg. v. Ingrid Brugger, Heike Eipeldauer und Caroline Messensee (Hatje Cantzverlag 2008), *Stilleben mit Pfeife und Glas* heißt.

21. Ebd., S. 131.

22. Francis Ponge, „Braque le réconciliateur“, in: F. Ponge, *L'Atelier contemporain*, Paris: Gallimard 1977, S. 64.

POSSIBLE NECESSITIES.
 A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS
 OF YVES TANGUY'S
THE PALACE OF THE WINDOWED ROCKS

Hans Rainer Sepp

Charles University Prague, Faculty of Humanities

Středoevropský institut pro filosofii (SIF)

Central-European Institut for Philosophy

hr.sepp@web.de

ABSTRACT. When Ives Tanguy painted his mysterious imaginary landscapes he realized in artistic form a tableau that shows never-seen, quasi-real imaginary things within a quasi-real imaginary space. The imagination that presents such things is totally free—accompanied by “the feeling of an absolute freedom,” as Tanguy said—, whereas the product is a world that not only looks as if it were real but appears as a coherence of facts put together with unshakeable necessity. The imagination is free because it undertakes the ultimate challenge: it creates imaginary products in a way that they give the impression of being real. This imagination realizes itself like the dreaming I but in a state of not-bounding-itself (better to say: as an imaginative force that both reveals and confirms the self-bounding imagination); and it realizes a kind of world experiencing with correlative objects that seem to be real (comparably to a *trompe l'oeil*) although they can never be found within the real world (contrary to a *trompe l'oeil*).



Picture 1: Le Palais aux rochers de fenêtres (1942),
oil on canvas, 163 x 132 cm

Yves Tanguy painted his *Palace of the Windowed Rocks* (*Le Palais aux rochers de fenêtres*, picture 1) in 1942. Born in 1900 he was one of the first and important members of the French Surrealist movement, and a close friend of André Breton. At the end of the 1930s he moved to the USA where he died in 1955. Even today he is famed for his mysterious landscapes. They are mysterious because they show explicitly realistic scenarios that do not have any realistic meanings.

I.

In the same way, his painting *The Palace of the Windowed Rocks* impresses due to this peculiar antagonism. At a first glance the title seems to be quite distinctive but we encounter difficulties once we start to reflect what 'windowed rocks' might be; and once we try to connect the title with the picture itself we are haunted by the uncertainty of how we might clearly identify the painted things intended by the words 'palace' and 'windowed rocks'. Our experience shows us that all our observations end in contradictions. Let us first describe what we see.

Beneath an enormous and high sky a massing of curious figures occurs. Two big groups can be distinguished. On the left a dominant shape rises on high—a strange structure that is a combination of relics that remind us of natural formations as well as of its technical usage: the whole looks as if it were assembled by blocks of rocks. One of these stones is intersected by an installation like a big pump lever; but the lever stands still, its function is inhibited—turned towards the rock that carries it. The stones seem to be in a status of technical production, while the technical equipment simply petrifies. Moreover, at one side of the rock shape and on its top there are some queer glossy outgrowths; the poles on the top with their small ball-shaped pieces look like tentacles of an insect. In contrast to the natural and technical stone relics these parts in their red and ochre colored surfaces reflect at least a shadow of a living organism, though embedded into this monster of a mechanized nature and naturalized mechanics. Is this the palace of the windowed rocks—a conglomeration of life and death, more dead than alive, a pile of organic and inorganic things, of objects of engineering and artistic skill?



Picture 2: Les Transparents (1951), oil on canvas, 98,7 x 81 cm

The group at the right side is divided into several sub-groups, three or four. From the way they are arranged by perspective one cannot decide whether both of them, namely the bigger parts in the middle, are in fact one group or two. Furthermore, these groups are built of pieces of rocks and inserted with small, red shapes, whilst some of the stone things show vestiges of red and ochre. They are lower than the figure on the left but the high post at the right is still dominant; it anticipates a figure that we encounter in Tanguy's later paintings (see for example *picture 2*). Only these slender posts mutate then to specific zones without any content and any structured surface. With their own contour they cut into the painted landscape—alien elements within a strange environment.

In the foreground of the *The Palace of the Windowed Rocks* a sequence of base elements, which are being tied together, stretches and expands almost to the whole size. It is an omnium-gatherum of natural relicts too, cultivated into objects without any identifiable meaning. The element at the right end of these figures lining up is also equipped by similar red tentacles. And such small red balls or ovals are spread over the whole scenery: either linked with each other or with parts of the two big stony groups at the left and right by thin straight lines, or flying in the air leaving behind trails of condensation. Such traces seem to be the only sign of movement, and since the big figure on the left is tied to the group on the right as well as to the elements in the foreground also by thin lines or by larger poles all in this petrified world is bound together.

The contradictions of the visible: stiffened mechanical processes, the self-movement of artificial objects, and the mechanization and artificiality of nature, have a counterpart in the way we enter this world. On the one side we are confronted with a realistic scene, there is a three-dimensional tableau, and one can to a certain extent identify the spatial order of the objects-in-view. There is a part of a worldly totality arranged by horizons that unfold their web in relation to me, to my fixed standpoint. In this sense this picture still continues a European tradition where paintings open like a window to look upon the world. Nevertheless, at the same time this painting negates this function of a window as well the order of horizons: In this picture one cannot find the line of the horizon though a high sky arches over the ground; one does not know where the earth ends and where the sky begins, and it seems as if the long shadow of the left big figure would creep upwards to the heaven. Because the vanishing point has itself vanished our standpoint cannot acquire any stability. This contradictory situation nestles already in the perception and its systems of horizons.

The preliminary result is: this picture presents a series of paradoxes, and it represents the paradox itself. It presents paradoxes because it puts together such phenomena that are opposed to

each other: stillness and movement, amorphous structures and figures of clear shapes, lightness and heaviness, things whose material seems to hang indeterminately between nature and *techné*. And it represents the paradox itself insofar as the web of horizons, the world itself, is disintegrated.

From this it follows that we do not simply look into a quasi-real world but are confronted with a world that denies all attempts to grasp it by the normal style of perception. This 'window' does not work; moreover, these *windowed rocks* block the certainty of our daily habit to perceive our world—by leading us into temptation: the quasi-real arrangement simulates a process of fulfilling empty intentions within a normal way of worldly experiencing, but as soon as we 'entered' the world of the picture we walk into a trap. This painting is a window that negates the perceptual view at the moment it opens its scenery for our eyes.

II.

Does Tanguy's painting limit our freedom? Of course the freedom to realize our ability not only to go further and further into an open-endless world but to turn round things we saw first from the distance—even when this world is presented by a picture and we have to imagine as if it is a real coherence of things. However, this is not a matter of a simple 'yes' or 'no'. We are simultaneously bound and free. In a normal way of perceiving the world we are free to change our position but even there we must concede that in each case we can stay only at this place where our feet touch a ground. We cannot be everywhere at the same time. A picture that shows a life-like scenery intensifies this moment of being-bound, especially when it opens a strong three-dimensional world. The painter condemns us, as it were, to take up an unchanging position, he forces a zero-point upon us. And the strongest violence he is doing to our eyes is to include the view into a corset of a world that is organized by a central-perspective system. But even then the imagination is free and could

detach us from being-bound to this zero-point and its way of a decreed visualization.

Tanguy's landscapes liberate our view from being tied down to a world that is settled by a perspectival system—there is no basic structure, no horizon that would be responsible for such a construction—but deliver us at the same time up to a specific mode of a de-oriented orientation: we are lost in a world that does not correlate with a normal system of perceiving but must still accept that the crazy, senseless things in such a world obtrusively appear, and their impertinent existence gives no chance to unveil their mystery.

Here is a double necessity: on the one side these spatial *facta* do not allow any change since even movable particles belongs to this frozen menagerie—having lost the horizon and any wide sky their movements have come to a standstill in petrified things. And there it is also to no purpose when two small balls apparently free them from being caught by rocks: their movement is in fact no moving, they are fixed in this air that is no air, at this heaven, that is not a heaven at all. On the other side, because we can hardly imagine the not yet seen backgrounds of the impossible reliefs our possibility to move within this world breaks off. The view looking at this world that refuse any possibility of entering does not get the (relative) freedom to move factually or by imaginative means within a system of horizons. In one word: Tanguy shows the stiffness of the possibility as such. In the painting *The Palace of the Windowed Rocks* all things and the world as such are petrified to a brutal necessity.

III.

The result—that Tanguy's presentation of a world never seen before binds our view—reminds us of the situation we experience when we are dreaming. It is true that the I of my dream, the dreamt I, can move within its dream-world but there is not any guarantee that it moves by a kind of experiencing that is similar

to the normal style of worldly experiencing. The I of my dream can change quasi-real situations abruptly, without any transitions between single sceneries; and also here one can find a style of experience that does not guide along a web of horizons as we are accustomed to do so in normal living. However, this freedom from being tied to a specific order of experiencing is in fact the consequence of a captivity: neither the dreamt I living in its dream-world is actually free—because it is dreamt by the dreaming I and so only the product of the latter one—nor the producer, the dreaming I, because this I is sleeping. Though this dreaming I is insofar free as it ‘controls’ the world that it produces it is not really free since neither its control is a result of a decision nor its producing is going on by a state of awareness; and though the dreamt I is waking it cannot decide by itself to realize its acts. It is simply “caught” as already Sartre stated.

However, is this situation in fact similar to Tanguy’s world? The answer is no—when we say that neither the artist nor the viewer are dreaming. Is what the painting shows only a dream-as-if? But what is a dream that is not really a dream?

We saw that Tanguy creates a specific kind of restraint since he dissolves the referential force of horizons. Tanguy, so to say, takes over the role of the dreaming I that produces a world that negates the rules of normal worldly experience. And we, the spectators, are bound in a similar way when we, like the dreamt I, try to move within this strange world and find that there are no coherences. However, we are in fact in the status of wakefulness when we size this picture up, and Tanguy obviously did not sleep while he was painting. In contrast to the dreaming I Tanguy acts by a *specific liberty*—such a liberty that decides to create the extreme case of a world of close necessities. He allows us to make the experience, in the status of being awake, what it means to live within a dreamt world. Moreover, we can realize an extreme kind of liberty that says we *can* imagine to be confronted with a world that does not comply with the possibilities of our spontaneous capacity, *without* the necessity to be within such a world at its

mercy. And, of course, the most radical kind of liberty in this sense is the act by the artist itself: namely to create such a world and to offer the possibility to take part in his creation.

This artistic freedom related to the possibility of depicting our experiencing of world is a radical one because it surpasses other possibilities to realize this depiction: e.g., the pictorial view is not so free when it represents, that is when it moves within the schema of an original and its effigy. In this case the pictorial act orients along a view on an experienced or imagined facet of the world. The liberty to do so is not only tied to the goal to reproduce a pre-given original but also to be in accordance with the coordinates of experiencing a real or quasi-real world. And there is only a limited freedom too where the artist creates single areas unrestrained by the normal style of depicting worldly experiencing—whether an artist takes over the control on the spectator's view by using a strong central-perspective composition (then she or he also binds herself or himself to realize this principle and follow its regularities) or dissolves the normal way of experiencing by setting impressionistic 'data' (then she or he liberates from a specific style of experience in order to devote herself or himself to another style, even when the latter one corresponds to the factual experience of reality in a more appropriate way).

While artistic procedures like these modify the depicting of experiencing reality, and partly to a great extent, Kandinsky tries to cancel the relation to an experienced exteriority as such. His conception of an "inner necessity"—different from the meaning of necessity we use here with reference to Tanguy's painting—means the living shape of the painted object itself, without any external references and only in correlation to the movements of the inner subjective life. Because this liberty delivers from the external world as such, it marks another kind of a great liberation than the deliverance act does we can meet with in Tanguy's pictures. This liberation undertakes the paradox since it delivers from the external world *in* itself.

When Tanguy's painting shows how a world suffers stiffness and torpidity in itself while the possibility of the condition to grasp world falls off and fades away like the livid color of that lurid sky of the *Palace of the Windowed Rocks*, it make us think of the terrible atrocities of his time when he painted this picture during the Second World War. Also the Nazi regime 'cemented' time and space and carried off possibilities to live and move freely in the world. We can read the traces in Tanguy's work as allusions to Nazism, Communism, and finally to a world that will totally be transformed by *techné*. Nevertheless, we not only have to accept that this painting does not quote aspects like these in a plainer way. We must rather avoid the situation that we fail to notice that this painting reports on another matter—in the form of a pictorial analysis about the phenomena that are the inner face of real manifestations of totality—and is at the same time a reaction to these exposed phenomena. Phenomenological analysis can try to decipher both a pictorial analysis and the artistic reaction that such analyzing by pictorial means provokes. Doing so phenomenology gets not only the chance to counter the artwork in a specific way but to go more deeply into central topics of its own research, for instance regarding the concepts of possibility, necessity, reality—and freedom. And when it deciphers the work of art it could find that Tanguy takes a liberty in order to pass it on by his painting—the liberty to create a world that does no longer know what liberty is. His only possibility remains as the liberty to create possible necessities. Confronted with such necessities in real life the first and last way out may be to rise above their kinds of destroying world—by imaginative power, or by an existential *epoché*, that is by a *sur-realistic* act.

The pictures are from: Karin von Maur, *Yves Tanguy und der Surrealismus*, Stuttgart: Hatje Cantz, 2000, pp. 101 (picture 1) and 120 (picture 2).

SO WIRD ANDERS GEWESEN SEIN.
ZUR ZEITLICHKEIT DES
PHOTOGRAPHISCHEN BILDES

Iris Laner

eikones, NFS Bildkritik, Universität Basel
Eugen Fink Archiv, Pädagogische Hochschule Freiburg i. Br.
Iris.Laner@unibas.ch

ABSTRACT: In this paper, I will investigate the temporal structure of photographic images. According to a common understanding, photographic images open up a direct access to what has been recorded in the past. In contrast to this view, I will show that photographs have to be conceived in terms of a higher temporal complexity. Referring to Derrida's reflections upon trace, representation, and the temporal mode of the *futur antérieur* as well as his involvement in photography, I will understand the temporality of photographic images not as unidirectional relation of presence and past, but rather as an ongoing process of temporalization.

*Bilder trotz allem*¹ (*Images malgré tout*) – unter diesem Titel veröffentlichte Georges Didi-Huberman in der deutschsprachigen Übersetzung 2007 ein Buch, das sich mit der Frage nach dem *Wie* der Vergangenheit beschäftigt, die sich in photographischen Bildern zeigt. Anlass zu dieser Frage gaben vier Photographien, die 1944 von einer Gruppe von Inhaftierten in Auschwitz aufgenommen worden sind. Diese Photographien geben einerseits in einer emphatischen Art und Weise Zeugnis von den damaligen Ereignissen, können aber andererseits gerade kein adäquates, „wirkliches“ Bild von der Vergangenheit liefern, weil sie nicht in der Lage sind, den tiefen Schrecken und das Leid des

Holocaust abzubilden. Wie können wir mit dieser Ambivalenz umgehen, die uns die Photographie als Abbild der Realität *und* als Bildung einer neuen, anderen Wirklichkeit präsentiert?

Georges Didi-Hubermans erste Auseinandersetzung mit diesem Problemfeld mündete 2000 zunächst in einem Katalogbeitrag zur Ausstellung „Mémoires des camps“ – eine Ausstellung, die zum Ziel hatte, u.a. bildhafte Zeugnisse der Shoah zusammenzutragen. In seinem Beitrag formulierte er das Problem der photographischen Darstellung von Zeit als eine offene Frage. Diese Offenheit erlaubt es nicht, ein Photo *entweder* als direktes Abbild, als Index der Vergangenheit *oder* aber als eine konstruierte, gebildete neue Wirklichkeit zu betrachten. Die alleinige Tatsache nämlich, dass Photographien eine – wie auch immer genau zu beschreibende – Beziehung zur Vergangenheit unterhalten, weisen sie als eine Möglichkeit aus, ein Bild von ihr zu entwerfen. Die Benennung dieser Möglichkeit eines photographischen Zeugnisses der Shoah löste im französischen intellektuellen Umfeld eine heftige Debatte aus.² Entgegen aller kritischen Stellungnahmen wies Didi-Huberman nachhaltig darauf hin, dass die Photographie in ihrer medialen Form immer schon ein Bild der Vergangenheit ist und dass von ihrem referentiellen Verhältnis nicht abstrahiert werden kann. Wie dieses referentielle Verhältnis sich aber genau darstellt, muss näherhin beleuchtet werden, damit sich nicht der argumentative Kurzschluss einstellt, dass die Photographie eine eindimensionale Beziehung zur Vergangenheit unterhält. Die Photographie stellt gerade keinen „direkten“ und damit einzig „wahren“ Bezug zur Vergangenheit dar. Trotzdem aber liefert sie *ein* Bild der Vergangenheit. Die sich hierin zusprechende Ambivalenz, die Didi-Huberman mit dem Terminus „trotz“ („malgré“) markiert, soll im Folgenden das Stichwort für ein Nachdenken über die Zeitlichkeit des photographischen Bildes geben. Dieses „trotz“ deutet nämlich die Uneindeutigkeit des Verhältnisses von Vergangenheit, Gegenwart, und vielleicht auch Zukunft an, die sich im Photographischen zuspricht.

Die Debatte über das Potential der Photographie, Vergangenheit (ab-) zu bilden, ist bisher oft im Rahmen einer dezidiert historischen, sozialen oder ethischen Dimension gestellt worden.³ Im Folgenden möchte ich mich in Abgrenzung von dieser Diskussion entschieden für eine umfassende Untersuchung der medienspezifischen Möglichkeiten einer Vergangenheits(ab)bildung aussprechen, die auf dem *status quo* der Komplexität philosophischer Zeittheorien fußt und so noch nicht geleistet worden ist. Darüber hinaus werde ich bisher wenig bekannte bzw. erst kürzlich veröffentlichte Kommentare zur Photographie von Jacques Derrida zu Rate ziehen, um die Relevanz seiner Philosophie auch für ein Nachdenken über dieses Medium anzuzeigen. Da Derridas Ausführungen zur Eigenart und zum Möglichkeitsraum der Photographie oft auf vielerlei Voraussetzungen beruhen, die die Texte selbst nicht immer einholen, ist es notwendig, hier die impliziten Kontexte zu erschließen, um den Horizont der Überlegungen zu rekonstruieren und seine Ausführungen von hierher verständlich zu machen. Diesseits einer reinen Rekonstruktion werde ich seine allgemeinen Überlegungen zum photographischen Bild auf die Frage nach dessen Zeitlichkeit zuspitzen und somit eine neue Perspektive für die Frage nach der Vergangenheits(ab)bildung schaffen. Zeitlichkeit ist in Derridas Reflexionen über die Photographie ein stets implizit mitgetragenes Thema, ohne dass er es aber als solches ausbuchstabiert und in einen systematischen Zusammenhang mit anderen Positionen der Theoriebildung gesetzt hätte. Diesem Umstand soll im Folgenden Rechnung getragen werden, indem ich die Rolle der Zeitlichkeit für ein Nachdenken über das Photographische in Anschluss an Derrida explizieren sowie den Horizont gängiger Debatten in der Photographietheorie entsprechend mitbedenken werde, um die Originalität dieses Denkens anzuzeigen.

Zur systematischen Entwicklung dieser Perspektive werde ich in einem ersten Teil dieses Aufsatzes versuchen, ein gängiges Verständnis der zeitlichen Relationen zu rekonstruieren, die im

Photographischen von Bedeutung sind. Hier wird die Photographie gemeinhin als ein Bild verstanden, das im Jetzt der Betrachtung einen direkten Bezug zu einer in sich abgeschlossenen Vergangenheit vergegenwärtigt. Die Photographie wäre demnach ein gegenwärtiges Bild von etwas Vergangenem und würde sich so in einem Spannungsraum von Vergangenheit und Gegenwart bewegen. Anschließend werde ich aufzeigen, inwiefern dieses Verständnis Zeit eigentlich als ein der Photographie äußerliches Attribut versteht. Dies tut es, indem es sowohl den Zeitpunkt des Auslösens als auch den Zeitpunkt der Betrachtung als autonome und in sich geschlossene Momente annimmt und diese dann in einer nachträglichen, sequentiellen Relation in Beziehung setzt. Zeit wäre in diesem Verständnis nichts anderes als die lineare Organisation von separaten Zeitpunkten. In einem dritten Teil werde ich dann in Anschluss an Jacques Derrida ein alternatives Konzept von Zeitlichkeit vorstellen, das von einer elementaren Verzeitlichung ausgeht und somit keine un- oder überzeitlichen Bestimmtheiten mehr kennt. Hier werden vor allem die Begriffe „Spur“ und „Repräsentation“ sowie der Modus des *futur antérieur* eine wesentliche Rolle spielen.

In einer abschließenden Bewegung werde ich dann untersuchen, inwiefern diese zeitlichen Überlegungen auf das photographische Bild übertragen und das Didi-Hubermansche „trotz“ nicht überwunden werden können, sondern als strukturelle Motive photographischer Zeitlichkeit unterstrichen werden müssen.

*Die Zeitlichkeit des Photographischen und der referentielle
Kurzschluss. Etwas Vergangenes wird wiederholt in der
Gegenwart der Betrachtung*

Technisch betrachtet, zeichnet sich die Photographie dadurch aus, dass im Moment des Auslösens eine bestimmte Lichtsituation durch die Öffnung des Kameramechanismus in eine lichtempfindliche Schicht eingeschrieben wird. Es handelt sich

so gesehen um einen Augenblick, der das Geschehen vor der Linse mit einem Schlag (*coup*)⁴ in das Negativ einbrennt und das Photo durch diesen chemischen Prozess als „physical manifestation of a cause“⁵ determiniert. Roland Barthes spricht in diesem Zusammenhang von der nicht nur „*möglicherweise* reale[n] Sache, auf die ein Bild oder Zeichen verweist, sondern [der] *notwendig* reale[n] Sache, die vor dem Objektiv platziert war und ohne die es keine Photographie gäbe“.⁶

Jedes Photo besitzt durch diese Bezogenheit auf eine „*notwendig* reale Sache, die vor dem Objektiv platziert war“ einen singulären Bezug zu etwas tatsächlich so Gewesenem, zur Vergangenheit. Dieser Bezug kommt seinerseits allein in der Gegenwart des Betrachtens zur Geltung. In der Photographie gelangt zunächst also – ganz banal gesprochen – scheinbar etwas Vergangenes in der Gegenwart zur Erscheinung. Damit ist der Charakter des Aufzeichnens und Bewahrens angezeigt, der der Photographie oft als zentrales Charakteristikum zugesprochen wird. Man denke dabei nur an Archivbilder oder Photos, die zu Dokumentationszwecken oder als Beweisinstrumente herangezogen werden. Anders als in anderen medialen Bildformen kann in der Photographie von dieser unmittelbaren Bezogenheit auf Vergangenes nicht abgesehen werden. Damit scheint ihre zeitliche Dimension wie folgt festgeschrieben: Sie ist dadurch bestimmt, dass sie etwas Vergangenes vergegenwärtigt und damit einen temporalen Spannungsbogen von der Vergangenheit hin zur Gegenwart zieht.⁷ Dass sie im Moment des Auslösens konstatiert, dass etwas gewesen ist und dieses etwas für die Zukunft festhält, eröffnet nämlich einen Zeithorizont, der jede Photographie zwischen einem Jetzt ihres Erscheinens und einem Damals ihrer ereignishaften Entstehung aufspannt.

Ein mögliches Missverständnis, das mit dieser Beschreibung einhergeht, ist, dass diese Bezogenheit von Vergangenheit und Gegenwart die Photographie eindeutig und erschöpfend bestimmen würde. Das Missverständnis beruht – philosophisch

gesehen – auf der metaphysischen Vorannahme, dass es eine ursprüngliche Präsentation in der Vergangenheit gegeben hat, welche ihrerseits in einem Akt der Repräsentation wieder vergegenwärtigt würde, also zur Erscheinung gelangt. Zugespitzt formuliert erscheint Zeit in diesem Denken als eine lineare Sequenz, die ver einzelnte Geschehnisse in eine chronologische Abfolge bringt, ihrerseits diesen Geschehnissen aber gewissermaßen äußerlich ist. Denn die verschiedenen Momente, die hier eine Rolle spielen – der Moment des Auslösens in der Vergangenheit als initiales Geschehnis und das Jetzt der Betrachtung als Erscheinung dieses auf Photopapier gebannten Geschehnisses – werden als autark und in sich abgeschlossen betrachtet. Das zeigt sich gerade in der Annahme, dass das Vergangene als solches über seine vielfältigen Erscheinungen hinweg sich immer wieder in derselben Weise manifestieren, also gewissermaßen wiederholt werden kann. Damit existiert es quasi zeitunabhängig oder überzeitlich. Seine Abhängigkeit von der Zeit zeigt sich allein darin, dass es einer zeitlichen Aktualisierung, einer Vergegenwärtigung bedarf, um wieder zur Erscheinung zu gelangen. Das *Was* dieser Erscheinung ist aber über die Zeit hinweg konstant. Es besteht als eine in sich geschlossene Form, die in der Photographie vergegenwärtigt werden kann.

Mit diesen Überlegungen zum zeitlichen Spannungsbogen, der die Photographie auszeichnet, ist also zunächst angesprochen, *was* in ihr zur Erscheinung gelangt: nämlich ehemals präsent Gewesenes, sprich Vergangenes. *Wie* dieses Vergangene nun aber zur Erscheinung gelangt, ist damit noch nicht ausgesagt oder entschieden. Im Folgenden wird es mir dementsprechend darum gehen zu zeigen, inwiefern das *Was* dieses Erscheinens in einer irreduziblen Weise an sein *Wie* gebunden bleibt. Weiters werde ich aus dieser Verwiesenheit von *Was* und *Wie* versuchen, den differentiellen Spannungsbogen zu markieren, der ein zur linearen Chronologik alternatives Konzept der Zeitlichkeit ankündigt. Diese andere Zeitlichkeit soll es dann ermöglichen, die

Zeitlichkeit der Photographie anders zu denken und mit ihr das photographieinterne Programm der Referentialität bzw. Repräsentation neu zu lesen.

Was und Wie

Zunächst soll aber das Verhältnis von *Was* und *Wie* ausgelotet werden. Allein im Vollzug, im *Wie* seines Erscheinens, kann ein *Was* sich zeigen und besitzt damit keine von dieser Vollzugsweise unabhängige Existenz. Damit wird sowohl das Konzept eines autarken *Was* als auch das eines vorrangigen, absoluten *Wie* in Frage gestellt. Beide können nur in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit Thema der Auseinandersetzung sein. Diese Verschränktheit muss nun, und hier kommt die elementare Rolle der Zeitlichkeit ins Spiel, in ihrer dynamischen Konzeption geltend gemacht werden. *Was* und *Wie* sind nicht einfach in einer starren Verhältnishaftigkeit aneinander gebunden. So wären sie allein feste Bestimmtheiten, die miteinander in Beziehung stehen. Die Beziehung selbst wäre eine festgeschriebene Angelegenheit, eine Brücke, die von einem zum anderen führt. Die hier vorgestellte Beziehungshaftigkeit ist dagegen die einer dynamischen Relationalität. Sie steht von jeher auf dem Spiel, muss sich immer wieder neu positionieren und ausgestalten. Erklären lässt sich dieser prekäre Status der Relationalität dahingehend, dass das *Was* vom *Wie* nicht unberührt bleibt und umgekehrt. Sie nehmen unaufhörlich aufeinander Einfluss, greifen aufeinander über, infiltrieren sich gegenseitig. Mit der permanenten Verschiebungsarbeit, die *Was* und *Wie* nie vollständig zu sich kommen lässt, wird auch ihre Bezogenheit ständig verschoben. Sie wird so wie ihre Bezugspunkte ständig neu gebildet. Die Relation bleibt in Bezug auf die Relata also nicht äußerlich, sondern verfährt in einer fundamentalen Weise übergreifend, ja sie ist das grundkonstituierende Moment: die Bedingung der Möglichkeit und gleichsam der Unmöglichkeit der Relata. Sie ermöglicht die Relata als auf sie bezogene; durch die permanente Öffnung der

Art und Weise ihrer Bezogenheit verunmöglicht sie aber gleichsam ihre eindeutige und autarke Bestimmtheit. In Anlehnung an eine poststrukturalistische Theorie könnte man auch davon sprechen, dass ein *Was* nicht schlichtweg gegeben ist, sondern sich in einem Differenzierungsgeschehnis stets neu und anders ereignet. Neu und anders beschreiben dabei das *Wie*. In demselben Maße, in dem das *Was* auf das *Wie* angewiesen ist, gilt dies auch umgekehrt: Jedes *Wie* ist immer und notwendigerweise an ein *Was* gebunden. In dieser Hinsicht geht es in der Betonung des *Wie* auch nicht um eine rein formale Betrachtung eines bestimmten Modus. Der Modus nämlich ist immer schon in eine bestimmte Manifestation⁸ eingelassen.

Das Differenzierungsgeschehnis entscheidet in einer offenen, dynamischen Bewegung über das *Was*. Die Beziehunghaftigkeit, die Weiterverwiesenheit kommt hier immer schon „vor“ den vereinzelt Elementen, die aufeinander verwiesen sind. Es gibt kein abgeschlossenes *Was*, bevor dieses in Beziehung gesetzt würde. *Was* ist ausschließlich von seiner Bezogenheit, d. h. *ex differentiam* zu eruieren. Allein vor dem Horizont der Differenzierung, der Abgrenzung kann sich ein bestimmtes *Was* ausdifferenzieren. Insofern es aber auch im Moment seiner Ausdifferenzierung keinen autonomen Status erhält, sich also nicht aus der konstitutiven Eingelassenheit in multiple Bezüge lösen kann, bleibt es immer ein prekäres Moment. Die vielfältigen Bestimmungsbewegungen, die ein *Was* ereignishaft eruptieren lassen, sind niemals auf ein festes Ziel gerichtet. Sie münden in keiner endgültigen und vollständigen Bestimmtheit, weil die Differenzierungsbewegung selbst an eine offene Relationalität gebunden ist und nicht etwa an eine erschöpfend zu bestimmende Zahl von in Beziehung gesetzten Einzelementen. Im Differenzierungsgefüge gibt es keine positive Vorhandenheit einzelner Elemente, sondern „lediglich“ eine ereignishaft Bildung eines *Was*. Das *Wie* dieses *Was* wird im Vollzug jeweils immer wieder neu und anders gebildet.

In die Rückgebundenheit an den Vollzug sind vielerlei differentielle Verweisungszusammenhänge eingeschrieben. Diese Verweisungszusammenhänge öffnen das *Was* in einer eindringlichen Art und Weise für anderes, von dem es abgegrenzt ist, ohne aber jemals erschöpfend bestimmen zu können, *was* es nun genau *ist*. Es ist nur, insofern es sich von anderem abhebt. Die Offenheit im Spannungsbogen der Weiterverweisungen verunmöglicht damit eine präsentische Bestimmtheit des *Was*. D. h., es erlaubt nicht, es vollständig zu vergegenwärtigen. Es *ist* nie als Präsentation festgeschrieben und eindeutig bestimmbar. Vielmehr ereignet es sich im Angesicht seiner Vollzugsdimension in einem Differenzierungsgeschehnis und ist hierin einer steten Ver-Änderung ausgesetzt. Betrachtet man Photographien in diesem Sinne zeitlich, muss man darauf hinweisen, dass sie gerade kein eindeutiges Abbild der Vergangenheit liefern, sondern dass sie Vergangens je geöffnet haben für andere Verweisungszusammenhänge, die mit ihrem differentiell eruptierenden *Wie* immer schon in das photographische *Was* eingegriffen haben. Das *Wie* ist seinerseits aber ebenso wie das *Was* nicht auf eine bestimmte präsentische Form zu reduzieren. Ein einzelnes *Wie* lässt sich nicht erschöpfend bestimmen. Es trägt sich allein differentiell zu, kontrastiv oder abgrenzend – wie eine Spur. Damit ist es nur in einem dynamischen Bezug zu anderem und hierin genuin zeitlich strukturiert.

Die Konsequenz aus einer eben umrissenen Infragestellung einer Ontologie der Vorhandenheit, in der etwas Bestimmtes als *Was* stets verfügbar und bestimmbar ist, und einer Metaphysik der Präsenz, in welcher die Fülle des gegenwärtigen Augenblicks seiner Möglichkeit nach alles im präsentischen Sein versammelt, verlangt nach einem alternativen Verständnis der Zeitlichkeit. Ich will dieses nun in aller Kürze entlang des Begriffes der Spur von Jacques Derrida anklingen lassen und schließlich mit der von ihm forcierten Form des *futur antérieur* ausbuchstabieren.

Spur

Der Begriff der Spur gelangt im theoretischen Diskurs über die Photographie immer wieder zur Anwendung. Dabei ist interessant zu beobachten, dass sie in vielen Fällen als *das* indexikalische Zeichen schlechthin verstanden wird. Philippe Dubois deutet so zum Beispiel ganz eindringlich auf den spurhaften Charakter, den anzeigenden und verweisenden Sinn der Photographie hin. Photographie als Spur ist nicht in sich bedeutsam, sondern nur insofern, als dass in ihr etwas anderes angezeigt wird und dahingehend zum Ausdrück kommt. Diese Überlegungen weiterführend folgert Dubois, dass der Sinn der Photographie nicht in dieser selbst, sondern „außerhalb“ liegt, in „ihrem tatsächlichen Bezug zum Gegenstand und zu ihrer Äußerungssituation“.⁹ Der referentielle Bezug der Photographie weist diese so eigentlich als in sich unbedeutendes, leeres Zeichen aus, das seinen Sinn erst von wo anders her entwickelt. Dieses andere oder „außerhalb“ der Photographie wird bei Dubois mit ihrem Referenten gleichgesetzt, dem „Gegenstand“, der in der Photographie abgebildet ist. Diese Beschreibung der Spurhaftigkeit der Photographie charakterisiert das Photo selbst gewissermaßen als Leerstelle, als ein *Was*, das unabhängig von seinen Weiterverwiesenheiten schlichtweg nicht (sinnhaft) ist. Dubois weist damit einerseits auf ein wesentliches Argument hin, das auch Derrida in seinem Spurdanken beschäftigt. Dieses besagt, dass die Spur nicht in sich selbst ist und nicht von sich selbst her bestimmt werden kann. Andererseits reflektiert Dubois allerdings nicht auf die komplexen Implikationen der Zeitlichkeit, die sich an ein solches Denken der Spur als Leerstelle knüpfen und die es verunmöglichen, das andere oder das Außerhalb wieder mit einer bestimmten Präsenz zu identifizieren. Denn diese hebt zu einer Infragestellung des Verhältnisses von Abwesenheit und Anwesenheit überhaupt an. Die Spur kann nach Derrida nicht mehr als ein vorliegendes Zeichen gelten, das in seiner Anwesenheit die Abwesenheit einer früheren Anwesenheit zum

Ausdruck bringt. Die Spur kann gerade nicht – so wie Dubois einfordert – in einem Bezug zu einem vormals Anwesenden – dem Referenten nämlich – verstanden werden. Damit unterwandert sie auch ein klassisches Verständnis der Re-Präsentation. Hier wird nichts re-präsentiert, sprich es gelangt nichts ehemals Präsentisches erneut zur Erscheinung. In der Spur wird dieses gegenwärtige Erscheinen dagegen einschlägig unterwandert. Daher will ich nun auf Derridas Überlegungen zurückkommen, um auch die temporalen Konsequenzen eines Spurdenkens für eine Theorie des Photographischen zu ziehen.

Um nachdrücklich auf die Unmöglichkeit einer restlosen präsentischen Bestimmtheit (durch eine sich in sich selbst erschöpfende Anwesenheit) des Zeichens hinzuweisen, greift Derrida auf den Begriff der Spur zurück. Die eigenartige Beschaffenheit der Spur, gerade nicht in einer positiven Bestimmbarkeit aufzugehen und damit keine autonome Beschaffenheit zu besitzen, sondern auf anderes verwiesen zu sein, stellt den zentralen Ausgangspunkt dieser kritischen Überlegung dar. Die Spur kann nicht als einfache Vorhandenheit gedacht werden, denn eine Spur „ist“ nicht im Sinne der Vorhandenheit, sondern sie lässt sich vielleicht höchstens ablesen. Mehr noch: Sie lässt sich höchstens ablesen als unheimliche Kraft, die – und hierin liegt der entscheidende Unterschied zum Verständnis Dubois' – niemals selbst anwesend war. Sie entspringt daher einer „Vergangenheit, die nie gegenwärtig war“,¹⁰ und ist in diesem Sinne zu keiner Zeit und an keinem Ort eindeutig festzumachen. Damit ist zunächst darauf verwiesen, dass die Spur gerade nicht von einem vergangenen Etwas her zu begreifen ist, das die Spur gezogen hätte und das sich als eigentlich präsentische Negativfolie für eine Dechiffrierung der Spur anbieten würde. Die Spur kann in keiner Art von Bezüglichkeit vollständig aufgehen. Damit durchbricht die Spur das tradierte Verständnis eines diametralen Gegenübers von Anwesenheit und Abwesenheit, in der etwas vormals Anwesendes seine Spuren hinterlassen hat.

Aber was macht eine Spur aus und woran lässt sie sich ablesen? Vielleicht allein am Rand ihrer „selbst“, d. h. in der Weiterverwiesenheit auf anderes. Indem durch verschiedenste Indizien bezeugt wird, dass eine Spur eingeschrieben worden ist, kann es nie eine hinreichende Beschreibung des vermeintlich tatsächlichen, autonomen Charakters der Spur geben. Die Spur ist nur insofern, als sie gerade nicht sie selbst, sondern außer sich (ist). Sie ist aber auch nicht identisch mit irgendeiner vormaligen Anwesenheit, die ihr ihr spurhaftes Sein vermittelt hätte. Das „Selbst“ der Spur, ihre positive Bestimmbarkeit als selbstidentische Einheit, steht somit von jeher auf dem Spiel. „Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren.“¹¹ Vornehmlich der Unterschied, die Differenz, an die sie gebunden ist und die sie gleichsam bindet, bietet die Möglichkeit ihrer Fassbarkeit. Diese ihre Fassbarkeit aber kann sich niemals in einer Umfassendheit einstellen – sie kann das Spiel der Differenzen, das die Spur charakterisiert, zu keinem Stillstand bringen, da dieses Spiel selbst die Bedingung der (Un)Möglichkeit ihrer Spurhaftigkeit ist.¹² Spuren sind damit keine geschlossenen Verweisungssysteme, sondern sie sind in wieder andere Weiterverweisungen verstrickt, sie sind Spuren, die auf Spuren verweisen usf.: Sie sind, wie Derrida pointiert formuliert, „Spuren von Spuren“. Als solche „Spuren von Spuren“ lassen sie sich ablesen entlang der Gravuren, die von ihnen Zeugnis geben.

Die Spur kann in diesem Verständnis nicht mehr als Spezialfall unter verschiedenen möglichen Weisen von Markierungen oder Repräsentationen zur Geltung gebracht werden. Die Spurhaftigkeit muss vielmehr als möglicher weisender Charakterzug aller Repräsentationen, als „*a priori* eine geschriebene Spur“¹³ jede positive Bestimmbarkeit eines Gegenstandes oder Zeichens durch dessen Anwesenheit von jeher verabsolutiert haben, indem sie auf die elementare (Mit)Bestimmtheit durch anderes

verweist. Repräsentation wäre im Sinne Derridas so nicht als positive Gegebenheit zu bewerkstelligen, sondern als irreduzibler Aufbruch einer Verwiesenheit des Repräsentierten über sich „selbst“ hinaus in anderes. Jede Repräsentation kann sich in diesem Sinne nur in der Weise einer spurhaften Ankündigung ereignen, indem sie in einen nie restlos fassbaren, weil differentiellen, immer weiter verweisenden Kontext entlassen ist. Gemäß Derridas Überlegungen wird sich im Angesicht einer spurhaften Ausgehöhltheit jeder Markierung zeigen, dass es keine originäre, in sich selbst bedeutsame und mit sich selbst identische Einheit gibt, die als Referent (oder als Signifikat, wie er selbst schreibt) einen Sinnbezug für anderes bereitstellen könnte. Das Spiel der Weiterverwiesenheiten wird je schon am Werk gewesen sein – es gibt keine ursprüngliche Präsentation vor der Repräsentation; wir befinden uns von jeher im Spiel der Differenzen.

„Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig [...] Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß.“¹⁴

Die (Mit)Bestimmtheit durch anderes, welche nie erschöpfend eingeholt werden kann, zeigt den Spurcharakter sowohl des Zeichens als auch des Referenten an, indem sie beide als Repräsentationen ausweist. Die Repräsentation ist dabei ein Status, der unhintergebar ist – es gibt keine ursprüngliche Anwesenheit, sprich Präsentation, von denen sie abgeleitet wären. Diese (Mit) Bestimmtheit der Repräsentation durch anderes zeigt sich bei Derrida sowohl als Verräumlichung als auch als Verzeitlichung. Nicht nur die Verwiesenheit auf anderes im Raum fungiert (mit) bestimmend. Repräsentation steht zudem im Spannungsfeld der Zeitlichkeit. Somit ist jedes Repräsentierte, jede Spur, die sich zeigt, im Rahmen seiner *témporisation*, eines „Zeit-Werden[s] des Raumes und Raum-Werden[s] der Zeit“¹⁵ markiert.

Folgen für die Zeitlichkeit

Wie aber stellen sich Markierungen im Lichte dieses Spur- und Repräsentationsdenkens dar? Wie können sie sich präsentieren, und welche Konsequenzen für ein Denken der Zeitlichkeit werden sich hieraus ergeben?

Mit Derridas Betonung der Repräsentation, der keine ursprüngliche Präsentation mehr entspricht, auf welche sie sich erschöpfend rückbeziehen könnte, wird jede überzeitliche, ideale Seinsweise grundlegend in Frage gestellt. Alles, womit wir es zu tun haben, erscheint im Lichte der Repräsentation und *ist* somit niemals in sich selbst ohne synchrone und diachrone Weiterverwiesenheit auf anderes. Damit können wir auch nicht mehr von einer Gegenwart ausgehen, in der sich alles abstandslos zeigt, da diese Gegenwart immer schon hin auf vergangene und künftige Bezüge offen steht. Eine wesentliche Folge, die mit einer solch elementaren Konzeption der Zeitlichkeit einhergeht, ist, dass Aussagen im Modus des Präsens problematisch werden. Diesem Umstand zollt Derrida Aufmerksamkeit, indem er dazu übergeht, die Form des Futurs II, des *futur antérieur*, zu strapazieren. Dieser zeitliche Modus versucht eine Relationalität von Vergangenheit und Zukunft herzustellen. Wenn etwas gewesen sein wird, dann kann über seine Gegenwärtigkeit allein im Horizont einer Zukunft gesprochen werden, die nachträglich auf die künftige Vergangenheit Bezug nimmt. Damit entgleitet freilich die sichere Gegebenheit eines Etwas im Hier und Jetzt seiner Verfügbarkeit. Denn erst im Nachhinein wird sich gezeigt haben, womit wir es zu tun gehabt haben werden. Dieses „im Nachhinein“ bringt aber nichts zum Abschluss. Es hält in Hinblick auf weitere künftige Bezugnahmen hin offen. Die nachträgliche Bezugnahme ist damit eine prekäre Angelegenheit, die die Möglichkeit des Scheiterns in sich trägt. Sie ist sowohl Bedingung der Möglichkeit als auch Bedingung der Unmöglichkeit der Bestimmung: Allein im Nachhinein werden wir etwas bestimmt haben können. Doch diese Bestimmung wird sich

immer wieder als nur annäherungsweise, unvollständige erwiesen haben und muss daher revidierbar, offen für andere Bestimmungen bleiben. Bestimmung und Scheitern der Bestimmung gehen daher Hand in Hand. Da es hier kein *ist* mehr gibt, wird sich auch die Identität der Bestimmung, die sich auf ein selbstidentisches *ist* beruft, als ein unmögliches Unterfangen erwiesen haben. Die Nachträglichkeit wird somit zur zentralen Kategorie der Bezugnahme. Die Bezugnahme, in welchem der Modus des Futurs II von so eindringlicher Bedeutung ist, verweist auf die subjektrelative Komponente, auf die ich hier nur in aller Kürze hinweisen kann: Für die nachträgliche Bezugnahme auf die künftige Vergangenheit bedarf es notwendigerweise einer Instanz, die diese Bezugnahme vollzieht und für die spezifische Bezugnahme gleichsam einsteht. Diese Instanz könnte – unter Einklammerung jener problematischen Implikationen der Philosophiegeschichte, die dieses als souveräne, selbstbewusste, sich völlig transparente Einheit verstehen – als Subjekt bezeichnet werden.

Zurück zur Photographie.

So wird anders gewesen sein – der Index als Spur

In der Diktion des Futurs II wäre das Vergangene keine eindeutige und distinkte Angelegenheit, die in einer linearen Folge immer wieder vegegenwärtigt werden könnte. Vergangenheit wäre in einer emphatischen Weise der Zeitlichkeit anheim gegeben, indem sie nämlich von jeher zeitlichen Prozessen der Veränderung ausgesetzt wäre. In Bezug auf die Photographie könnte auch hier nicht mehr von einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit gesprochen werden. Die referentielle Bezugnahme, die in der Photographie aufbricht, müsste damit dementsprechend auch anders gedacht werden.

Mit Roland Barthes könnte das Grundcharakteristikum der Photographie, die Referentialität, wie folgt beschrieben werden: „Der Name des Noemas der Photographie sei also: ‚*Es-ist-so-gewesen*‘

oder auch: das UNVERÄNDERLICHE. Im Lateinischen (eine Pedanterie, die notwendig ist, da sie Nuancen erhellt) hieße dies zweifellos: *interfuit*: das, was ich sehe, befand sich dort, an dem Ort, der zwischen der Unendlichkeit und dem wahrnehmenden Subjekt (*operator* oder *spectator*) liegt; es ist dagewesen und gleichwohl auf der Stelle abgesondert worden; es war ganz und gar, unwiderlegbar gegenwärtig und war doch bereits abgeschieden. Das alles ist in dem Verb *intersum* enthalten.¹⁶ Was in dieser Passage zunächst auffällt, ist die Entschiedenheit und die Verhemenz, mit der Barthes auf die singuläre Existenz des Referenten der Photographie hinweist: dieser ist *da* gewesen („il a été là“ oder „*la chose a été là*“¹⁷). Mit dem *da*, das im französischen Original auch in der noematischen Wendung einen besonderen Stellenwert bekommt – *Ça-a-été* bedeutet soviel wie „Das (man könnte auch übersetzen „das da“) ist gewesen“ –, ist der deiktische, der an-zeigende Charakter der Photographie angesprochen. Ein Photo weist auf etwas hin, das außerhalb seiner selbst liegt. Die Komplexität der Aneinanderreihung verschiedenster Begriffe, die Barthes hier vorlegt – er redet von „es ist dagewesen“, „es war ganz und gar“, „unwiderlegbar gegenwärtig“, „doch bereits abgeschieden“, „dort“, „an dem Ort“, „zwischen“, „Unendlichkeit“ und „wahrnehmenden Subjekt“ – lässt anklingen, dass die Identifikation des Referenten alles andere als Eindeutigkeit besitzt. Er bleibt „zwischen“ „Unendlichkeit“ und dem „wahrnehmenden Subjekt“, d. h., er befindet sich an einem „Ort“, der als solcher nicht mit Sicherheit aufgefunden werden kann. Das „so“ des *Es-ist-so-gewesen*, das in der deutschen Übersetzung eingeführt wird, um gerade auf den deiktischen Modus des Photographischen hinzuweisen, ist somit keine eigentliche Festschreibung oder Bestimmung. Sie weist vielmehr darauf hin, dass dieses „so“ zu einem hohen Maße unbestimmt bleibt. Die Referentialität der Photographie beschreibt somit keine direkte und eindeutige Beziehung eines identifizierbaren Referenten zum Photo, sondern umreißt den (Un)Möglichkeitsraum, in

welchem diese Relationalität sich bildet. Damit ist die Photographie auch kein eindimensionales Abbild von etwas ehemals Anwesenden, das als solches fassbar wäre, sondern ein fortschreitendes, neues und anderes Bilden dieser Beziehung.

So wird anders gewesen sein

Roland Barthes weist somit sehr wohl darauf hin, dass die Singularität des Referenten die Photographie nicht eindeutig auf einen Punkt festnagelt. Die Singularität geht vielmehr mit einer Offenheit von Verweisungszusammenhängen einher, welche diese im selben Moment, in dem das Auslösen das Bild festschreibt, wieder von ihrer Fixiertheit befreien. Denn das, was festgeschrieben wird, besitzt keine unabhängige und in sich abgeschlossene Präsenz – die Vergangenheit *ist* nicht eindeutig. Sie wird in ihrer Offenheit vielmehr im referentiellen Bezugspunkt gebündelt. Jede Photographie bezieht sich daher anzeigend auf ein offenes Feld von Verweisungszusammenhängen. Damit ist das, was in der Photographie zur Erscheinung gelangt, nicht einfach da und in diesem Sinne bedeutungsvoll anwesend.¹⁸ Nein, es hat die Natur eines Weiterverweisens, eines Anzeigens, eines Hindeutens auf und ist so in einer elementaren Weise auf ein ereignishaftes *Wie* angewiesen. Die Photographie bezieht sich damit nicht auf sich selbst, weil sie – nach Barthes – in einer referentiellen Abhängigkeit steht. Insofern bleibt sie auch in ihrer Bildlichkeit stets auf dieses andere angewiesen. Dieses andere ist aber seinerseits ebenso wenig wie die Photographie selbst in sich geschlossen und aus sich selbst heraus sinnhaft. Die Referenz als das Andere kann nicht eingeholt oder bestimmt werden, denn sie persistiert in dem uneinholbaren Faktum, dass da etwas anderes gewesen ist. Der auslösende Moment, in welchem alles Photographische sich begründet, ist somit kein einfacher, in sich geschlossener Zeitpunkt, sondern gewissermaßen ein Un-Moment, der sich erst nachträglich in einer uneinholbaren Vieldeutigkeit immer wieder neu und

anders gezeigt haben wird. Das Gewesensein, das in der Photographie angezeigt wird, korreliert damit nicht mit einem vormalig Anwesenden. Das Andere der Referenz war nie „so“ gegeben, es zeigt sich erst und ausschließlich im deiktischen Verhältnis, und hierin jeweils neu und anders.

Daher kann Derrida in seiner Lektüre der *Hellen Kammer* auch feststellen: „Das Haftvermögen des ‚photographischen Referenten‘, auf dem er [Roland Barthes, Anm. I.L.] zu Recht besteht, bezieht sich nicht auf eine Anwesenheit und nicht auf ein Reales, sondern in anderer Weise auf den Anderen, und jedesmal je nach dem Typ von ‚Bild‘ auf verschiedene Weise[.]“¹⁹ Die Referenz beschreibt also nicht mehr den zeitlichen Spannungsbogen eines ehemals Anwesenden, das durch die Photographie vergegenwärtigt wird, sondern sie eröffnet einen Möglichkeitsraum, in welchem die Photographie sich in Bezug auf das Andere ständig neu und anders bildet.

In einem Gespräch mit Hubertus v. Amelunxen und Michael Wetzel aus dem Jahr 1992 nimmt Derrida abermals auf das Motiv der Referenz bei Barthes Bezug: „Die Referenz bzw. der Referent scheint hier unauslöschlich. Man könnte ihn nicht mehr einklammern. Das ist es, was Barthes aus guten Gründen sagt [...] und was er vorbringt, scheint mir notwendig. Ich frage mich allein, was dabei für die Fotografie eigentümlich ist. Jeder Originaleindruck teilt sich als Archiv und bewahrt seine Referenz[.]“²⁰ Derrida betont an dieser Stelle einerseits die wesentliche Einsicht Barthes', dass die Referenz für die Photographie grundlegend sei. Dabei hat Derrida die Referenz aber gemäß seines dekonstruktivistischen Verständnisses freilich schon revidiert: Sie gilt ihm nicht mehr als jener gegenständliche Referent, der als singuläres Objekt in der Vergangenheit des Auslösens bestimmbar und somit gewissermaßen zeitlich abgesondert gewesen wäre. Sie wird dagegen ganz bewusst als „Referenz“, sprich als jene Relation charakterisiert, in welcher das singuläre Ereignis zu seiner Aufzeichnung, das Archivierte zu seinem Archiv in

einem andauernden Spannungsverhältnis gehalten ist. Damit kann die Referenz aber immer nur in Bezug auf ihre Aufzeichnung sein und besitzt hierin gerade keine – auch keine zeitlich – unabhängige Existenzform in der Vergangenheit, die dann vergegenwärtigt werden könnte. Die Referenz kennzeichnet dagegen genau den temporalen Spannungsbogen, in welchem der Referent je schon allein als aufgezeichneter, als archivierter und somit als zeitlich sich verändernder und entfaltender, ja als der Zeit anheim gegebener erschienen sein wird.

Andererseits weist Derrida darauf hin, dass dieses referentielle Verhältnis vielleicht kein Phänomen ist, das lediglich in der Photographie auftaucht. Es handelt sich hierbei vielmehr um eine Struktur, die für alle Weisen der Relationalität geltend gemacht werden muss. Somit steht aber auch der grundlegende, medienspezifische Unterschied von Malerei und Photographie auf dem Spiel. Anknüpfend an diese Relativierung der Medienspezifität der Photographie bemerkt Derrida, dass es für ein Denken der Referenz, auch und gerade in Bezug auf das Photographische, wichtig sei zu bemerken, „daß man es nicht mehr mit einer Bildaufzeichnung zu tun hat, obwohl man etwas aufzeichnet: Die *Bildaufzeichnung* würde untrennbar von einer *Bildproduktion* und verlöre so die Referenz auf einen äußerlichen und einmaligen Referenten.“²¹ Die Photographie lässt sich in Anschluss an diese Bemerkung nicht mehr auf einen idealerweise zu extrapolierenden, „reinen“ Moment des Auslösens beschränken, in welchem sich das Licht in die lichtempfindliche Platte brennt. Es gilt also, dementsprechend einen kausalursächlichen Reduktionismus zu entkräften.²² Die Photographie wäre entgegen eines derartigen Verständnisses gerade auch in ihrer „produktiven“, bildnerischen Dimension zu thematisieren. Derrida betont deshalb wiederholt, dass es „in der Fotografie im klassischen Sinne ebensoviel Produktion wie Aufzeichnung von Bildern, Akt wie Blick, performatives Ereignis wie passive Archivierung“²³ gibt. Die Referentialität der Photographie ist somit

nicht reine „Aufzeichnung“, sondern eine „Produktion“, eine stetige Bildung, die in nicht nur einem monokausalen Zusammenhang, sondern in vielfältigen Bezügen steht. Gerade diese produktive oder bildnerische Dimension des Photographischen ist der Referenz nicht äußerlich oder kommt zu ihr hinzu, sondern sie kann nur in Verklammerung mit dem referentiellen Verhältnis bestehen und *vice versa*. Nur in einem Absehen von einer eindimensionalen Entsprechung kann sich die Veränderung zeigen, die die bildnerische Produktivität mit sich bringt. Und allein in einem Rekurs auf diese Veränderung können sich wieder Momente des Entsprechens bzw. der Identifizierung entfalten. Das referentielle Verhältnis ist damit von Nähe und Distanznahme bestimmt, Absehen und Annäherung, Ver-Änderung und Identifizierung geprägt, wobei diese Polaritäten nicht feststehen, sondern sich dynamisch immer wieder neu und anders formieren.

Die Verklammerung wieder, die die Referenz als bildnerische Produktion *und* Aufzeichnung, als „Akti-/Passivität“²⁴ ausweist, ist in einem elementaren Sinne zeitlich bestimmt – und hier schließt sich gewissermaßen der Bogen zum Thema dieser Abhandlung. Ihr zeitlicher Charakter ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass „[d]ie Aktivität [...] einer gewissen Passivität [unterliegt]. Letztlich ist diese Passivität aber nicht passiv hinsichtlich irgendeiner Sache [...], sondern hinsichtlich einer Differenz. Aktivität und Passivität berühren oder verzweigen sich entlang einer differentiellen Grenze. Es ist die Bewegung selbst der Spur“.²⁵ Die differentielle Grenze stellt in diesem Denken eine originäre Bewegung dar, entlang derer sich Aktivität und Passivität in ihrem Zusammenspiel ereignishaft formieren. Sie sind keine gegenständlichen, in sich gefestigten Einheiten, sondern sie gestalten sich fortwährend aus. Gerade in einem derartigen Primat der Differenz wird ersichtlich, dass Bezüge wie die Referenz nicht in sich statisch gedacht werden können, sondern in ihrer Zeitlichkeit geltend gemacht werden müssen. Denn die

Differenz zeigt an, dass nichts gänzlich und nur bei sich ist, sondern von jeher in einer Bewegung der dynamischen Verwiesenseit auf anderes gehalten ist. Diese Bewegung ist es auch, die jeden singulären Moment immer schon in sich gespalten und der Zeit anheim gegeben hat. Es gibt damit keinen völlig in sich geschlossenen, autarken Augenblick, auch nicht jenen der Belichtung. Der Augenblick der Belichtung markiert stattdessen eine Bewegung der unaufhörlichen Spaltung, der Öffnung für anderes und verweist damit auf eine „Teilbarkeit des ersten Mals“,²⁶ das nunmehr gerade nicht mehr als geschlossene Einheit gedacht werden kann. Diese Teilbarkeit „durch die Wiederholbarkeit des ‚ein für alle Mal‘“,²⁷ die Möglichkeit der Öffnung des Einmaligen, Singulären für eine „differentielle Dauer“²⁸ hat die Konsequenz – und hierin schließt sich der Kreis von Zeitlichkeit und Referenz –, dass letztere nicht mehr als monkausale Relation verstanden werden kann. „Die Referenz erweist sich als komplex, sie ist nicht einfach [*simple*], und innerhalb jener Zeit dort können sich Unter-Ereignisse bilden, Differenzierungen, mikrologische Modifizierungen, die Anlaß geben zu möglichen Kompositionen, Dissoziationen und Rekompositionen, zu ‚Trickaufnahmen‘, wenn Sie so wollen, zu Kunstgriffen[.]“²⁹

Mit dieser von Derrida hier thematisierten Öffnung für ein fortwährendes Differenzgeschehen wird ersichtlich, dass die Referenz sich gerade nicht auf ein idealerweise zu extrapolierendes, mikrologisches, in sich geschlossenes Moment beschränken lässt, da sie ja gerade und ausschließlich in ihrer Bezüglichkeit besteht, die je schon einen temporalen Spannungsbogen über einen reinen Augenblick hinaus aufgerissen hat. Die Referenz beschreibt, so verstanden, weniger die referentielle Festschreibung des Bildes im Augenblick der Belichtung. Sie verweist vielmehr auf jene Öffnung für das photographische Bild, die durch den photographischen Schnitt³⁰ entsteht und hierin einen vielfach konnotierten Bezug von der Vergangenheit zur Zukunft hin aufspannt. Damit negieren die hier vorgebrachten Überlegungen zu den komplexen

zeitlichen Implikationen der Referentialität aber nicht etwa die Singularität und Einzigartigkeit des Referenten. Sie wollen dagegen betonen, dass diese Singularität und Einzigartigkeit des Referenten keine Singularität und Einzigartigkeit der Referenz bedeutet. Die Referenz nämlich ist die sich notwendigerweise im zeitlichen Spannungsraum formierende Offenheit des photographischen Bildes, sich im Rahmen eines fortwährenden Differenzierungsgeschehnisses immer wieder neu und anders ereignet werden zu haben.

Abschließend möchte ich nun noch einmal auf das anfangs erwähnte „trotz“ im Didi-Hubermanschen Sinne zurückkommen. Dieses „trotz“ nämlich kann die Struktur des Photographischen beschreiben, die ich gerade versucht habe, entlang von Barthes und Derrida anklingen zu lassen. Die Referentialität reißt ein Feld der Offenheit auf, in welchem das photographische Bild sich entfalten kann, trotzdem es eine scheinbar starre Relation zum Referenten installiert. Das „trotz“ gemahnt uns, diese Zweischneidigkeit, in welcher Begrenzung und Offenheit zusammentreffen, ja sich gegenseitig bedingen, nicht allzu schnell beiseite zu schieben, sondern sie näherhin zu reflektieren. Im Rahmen einer solchen Inblicknahme kann sich zeigen, dass die unhintergehbare Referentialität der Photographie nach einem komplexen Modell der Zeitlichkeit verlangt. Dieses Modell versteht Zeitlichkeit als irreduzible Kraft, die in allen Markierungen und Repräsentationen, ja in allen Referenzen, von denen in diesem Text die Rede war, immer schon am Werk gewesen sein wird. Damit wird die Photographie nicht nur ein Abbild der Zeit, sondern ein genuin zeitliches Bild. Mit den hier vorgestellten Überlegungen ist so eine Ontologie des photographischen Bildes angekündigt, welche nicht zunächst von dessen Medienspezifität her argumentiert. Obwohl das photographische Bild ein bestimmtes technisches Bild ist, das auf der simplen Logik der Belichtung beruht, lässt sich sein Bildcharakter hieraus nicht erschöpfend erschließen. Die Bildlichkeit der Photographie

muss auch über die Grenzen seiner medienspezifischen Bestimmtheit hinaus, in einer gleichgewichtigen Berücksichtigung der technischen *und* der bildnerischen, der aufzeichnenden *und* der produktiven, der passiven *und* der aktiven Aspekte entwickelt werden.

Endnoten

1. Georges Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, übers. von Peter Geimer, München: Fink, 2007.

2. Die Kritik findet in den Texten der beiden Psychoanalytiker Gérard Wajcman und Élisabeth Pagnoux ihren Höhepunkt. Vgl. Gérard Wajcman, „De la croyance photographique,“ in: *Les Temps Modernes* 613 (2001), S. 47-83 und Élisabeth Pagnoux, „Reporter photographe à Auschwitz,“ in: *Les Temps Modernes* 613 (2001), S. 84-108.

3. Gerade hierfür steht der Text von Didi-Huberman ein, obschon er mit seinen grundsätzlichen Fragen das Feld auch für andere Perspektiven öffnet, wie ich mit meiner initialen Bezugnahme und den Fragen, die sich im Anschluss hieran auftun, zeigen möchte. Didi-Huberman selbst geht diesen Fragen allerdings nicht *in extenso* nach, sondern fungiert eher als Stichwortgeber.

Neben ihm widmen sich andere prominente AutorInnen dem Spannungsfeld photographischer Vergangenheit und Wirklichkeitsbildung. Hiervon zeugen etwa die einschlägigen Auseinandersetzungen mit dem Medium von Susan Sontag, die in *Regarding the Pain of Others* (New York: Picador, 2004) gebündelt sind. Kürzlich hat sich auch Judith Butler mit einem expliziten Bezug zu Sontag in diese Diskussion eingeschrieben: *Frames of War. When is Life grievable?* (London u.a.: Verso, 2009).

Im deutschsprachigen Kontext gibt es ebenfalls ein umfassendes Forschungsfeld. Z. B.: Silke Horstkotte, *Nachbilder. Fotografie und Gedächtnis in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Wien u.a.: Böhlau, 2009.

4. Philippe Dubois, *Der fotografische Akt. Versuch über ein theoretisches Dispositiv*, hrsg. und mit einem Vorwort von Herta Wolf, Amsterdam u.a.: Verlag der Kunst, 1998, S. 162.

5. Rosalind Krauss, *The Originality of the Avant-Garde and other modernist Myths*. Cambridge, Mass. u.a.: MIT, 1997, S. 211.

6. Roland Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, übers. von Dietrich Leube, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009, S. 86.

7. Freilich gibt es in rezenten Überlegungen verschiedene Versuche, diesem Verhältnis mit einem komplexeren Modell der Zeitlichkeit nachzukommen. So versucht etwa Peter Geimer den hier thematisierten Spannungsbogen als Vergegenwärtigung eines spezifischen Vergangenseins zu klassifizieren. Barthes' *Es-ist-so-gewesen* deutet nicht auf eine unmittelbare Vergegenwärtigung von etwas Vergangenem hin, meint also keine Re-Präsentation eines ursprünglich Präsenten (Peter Geimer, *Theorien der Fotografie*, Hamburg: Junius, 2009, S. 131). Es deutet vielmehr darauf hin, dass etwas in seinem „Vergangensein“ gezeigt wird, sein Tod, seine radikale Endlichkeit. Damit ist angedeutet, dass die Photographie in ihrer Geste nicht bewahrt, sondern zeitigt, terminiert (ebd., S. 132). Auch Derrida weist mit seiner Betonung der Verwiesenheit von Tod und Photographie hierauf hin. „Im Augeblick der Aufnahme ist der Tod, die Absonderung des Lebendigen, *schon eingetreten*[.]“ (ebd., S. 137)

Was Geimer nicht beschreibt, ist die Unmöglichkeit einer präsentischen Verfügbarkeit überhaupt, die vor allem Derridas Überlegungen zu Grunde liegt. Auch wenn nicht das ehemals Präsent als Präsenz wiedergeholt werden kann, kann laut Geimer doch das ehemals Präsent als Vergangenes wiedergeholt werden. Hierin versteckt sich jedoch auch eine Geste der präsentischen Vereinnahmung mit einer lediglichen Verschiebung des Präsenten auf das Vergangene. Dem emphatischen Motiv, dass die Repräsentation die Präsentation von jeher verunmöglicht hat, wird hier also nur zum Teil Rechnung getragen.

8. Damit wird auch ein neues Verständnis von Materialität heraufbefördert. Auf die Richtung und die schwerwiegenden Folgen eines derartigen Neuverständnisses kann ich hier leider nur in aller Kürze hinweisen: Wenn die materielle Manifestation nicht mehr als unabhängig von seiner Manifestationsweise und damit seiner zeitlichen Offenheit für Ver-Anderung im Differenzierungsgefüge gedacht werden kann, dann handelt es sich bei der Materialität auch nicht mehr um eine feste und statische, substanzielle Vorhandenheit. Gleichzeitig haben wir es aber auch nicht mit einer völligen formalen Auflösung alles Materiellen zu tun. Konzepte wie Materialität müssen daher revidiert werden. Jacques Derrida verweist auf diesen Umstand in aller Knappheit, indem er in *Limited Inc.* von einer „*restance*“ (Jacques Derrida,

Limited Inc., übers. von Werner Rappl, Wien: Passagen, 2001, S. 29) spricht, einer Widerständigkeit des Materiellen, die auf eine „nicht-anwesende“ Reibungsfläche verweist. Die *restance* zeugt hier von der Ausbildung eines Pols, an welchem sich *etwas* ereignet, das aber nicht als unumstößliches Faktum einfach bestehen bleibt. Dieses *etwas* ist nicht mehr einfach nur *da*, klar umrissen oder gänzlich bestimmbar. Damit ist es aber auch kein *etwas* im geläufigen Sinn mehr. Es zeigt sich dagegen als die Trägheit einer Gravur, eine nicht gänzlich fassbare Schwere, die widerständig ist und insofern betreffen kann.

9. Dubois, *Der fotografische Akt*, S. 56.

10. Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, übers. von Gerhard Ahrens u.a., Wien: Passagen, 1988, S. 50.

11. Jacques Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, übers. von Dorothea Schmidt, Wien: Passagen, 1986, S. 67.

12. Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974, S. 123; Derrida, *Randgänge*, S. 51f.

13. Derrida, *Grammatologie*, S. 123.

14. Ebd., S. 129.

15. Derrida, *Randgänge*, S. 36.

16. Barthes, *Die helle Kammer*, S. 87.

17. Roland Barthes: „La Chambre claire“, in: *Œuvres complètes. Tome V 1977-1980*, Paris: Seuil, 2002, S. 785-890, S. 882.

18. „Was immer auch ein Photo dem Auge zeigt und wie immer es gestaltet sein mag, es ist doch allemal unsichtbar: es ist nicht das Photo, das man sieht.“ (Barthes, *Die helle Kammer*, S. 14)

19. Jacques Derrida, „Die Tode Roland Barthes“, in: ders., *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, übers. von Markus Sedlaczek u.a., Wien: Passagen, 2007, S. 59-102, S. 77.

20. Jacques Derrida, „Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur. Im Gespräch mit Hubertus v. Amelunxen und Michael Wetzels (1992)“, in: Hubertus v. Amelunxen (Hg.), *Theorie der Fotografie IV. 1980-1995*. München: Schirmer/Mosel, 2000, S. 280-296, S. 281.

21. Ebd., S. 282.

22. Gerade die Möglichkeit einer solch idealen Annäherung an den Moment reiner Indexikalität und damit eines kausalursächlichen Determinismus benennt Dubois. Trotz seiner weitsichtigen Theorie des

„Aktes“ und damit der Dimension performativer Bildproduktion, die untrennbar mit dem photographischen Dispositiv in Verbindung stehen, besteht er auf dieser Reinheit eines eindimensionalen Verhältnisses „im Augenblick der Belichtung“, in welchem das Photo als „reine Spur eines Aktes (als *Botschaft ohne Code*) angesehen werden“ kann. „Das Grundprinzip des physikalischen Konnexes zwischen dem Fotobild und dem Referenten, den es denotiert, wurde bereits angesprochen: nur dadurch wird es zu einem *Abdruck*. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß das Indexbild immer nur auf *einen einzigen und bestimmten* [!] Referenten verweist: auf den, von dem es verursacht [!] wurde und dessen physikalisches und chemisches Resultat [!] es ist.“ Dubois, *Der fotografische Akt*, S. 55. Damit wird die Theorie Dubois' gerade in Bezug auf eine kritische Untersuchung der Referenz nicht mehr von einschneidendem Interesse sein, da er die Referenz zumindest an dieser Stelle auf eine monokausale Einwirkung eines bestimm- baren Referenten beschränkt.

23. Derrida, „Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur“, S. 282.

24. Ebd., S. 285.

25. Ebd., S. 288.

26. Ebd., S. 283.

27. Jacques Derrida, *Bleibe, Athen*, übers. von Markus Sedlaczek, Wien: Passagen, 2010, S. 16.

28. Derrida, „Die Fotografie als Kopie, Archiv und Signatur“, S. 284.

29. Ebd., S. 283f.

30. Derrida selbst beschreibt den Moment der Aufnahme als höchst uneindeutig und zeigt so schon die Unexaktheit des Schnitts auf mikroskopischer Ebene an: „Eine *Aufnahme* [*prise de vue*], wann genau hat sie Statt? Und also wo? Einmal eine Verzögerungsvorrichtung in Rechnung gestellt, eine ‚Zeitverschiebung‘, wenn ich so sagen kann: Wird die Photographie dann *aufgenommen*, wenn der Photograph die Sache in den Blick [*vue*] nimmt, wenn er die Blende einstellt und den Auslöser drückt, oder wenn das Klicken des Auslösers das Einfangen und die Einprägung/Belichtung signalisiert? Oder noch später, im Moment der Entwicklung?“ Derrida, *Bleibe, Athen*, S. 30.

ON ABSOLUTE INFINITY IN CANTOR

László Tengelyi

Dept. of Philosophy, Bergische Universität Wuppertal

Institut für phänomenologische Forschung,

Bergische Universität Wuppertal

tengelyi@uni-wuppertal.de

ABSTRACT. Georg Cantor, the originator of set theory, distinguishes between two kinds of actual infinity: he separates the transfinite from the absolutely infinite. Whereas the transfinite is the proper object of set theory, the absolutely infinite remains inaccessible to mathematical inquiry. In Cantor's writings, the absolutely infinite seems to have both a positive and a negative aspect. It is shown in this paper how Cantor's remarks on his forerunners in the history of philosophy—and especially on Nicholas of Cusa—help us to understand the inseparability of these two aspects.

Cantor's set theory¹ is based on a whole range of distinctions related to our notion of infinity. First of all, *actual infinity* is opposed to *potential infinity*. Throughout the philosophical papers included in the *Gesammelte Abhandlungen*, the notion of actual infinity is vindicated. However, Cantor is fully aware of the fact that several philosophers—including, among others, Nicholas of Cusa, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, and Leibniz—were committed to the tenet that actual infinity exists. What he considers as his special merit is, therefore, not just the vindication of this notion, but rather the distinction between two kinds or forms of the actually infinite, namely the *transfinite* and the *absolute* (or *absolutely infinite*). There is, however, even a third distinction applied by Cantor to our notion of infinity: *authentic* (or *proper*) infinity is contrasted with *inauthentic* (or *improper*) *infinity*. Whereas potential infinity is considered as inauthentic

infinity, actual infinity seems to be assimilated to authentic infinity. Indeed, what is described as potentially infinite is only a *variably* finite quantity; on the contrary, what deserves to be called actually infinite is *truly* infinite. Yet, as far as the actually infinite is concerned, some difficulties arise. Assuredly, the transfinite is taken by Cantor to exemplify what may be described as authentically infinite. But what about absolute infinity? Can it be considered as authentically infinite, just as well as the transfinite?

It seems to me that the case for an absolute infinity is far from being clear. Not only because there are certain passages which remain ambiguous in this respect. In one of these passages, for example, Cantor remarks that Leibniz takes the part “of the authentically infinite (different from the absolute)”.² Does this mean that the authentically infinite is different from the absolute? Or, rather, does it mean that Leibniz takes the part not only of the absolutely infinite, but even of that kind of the authentically infinite which is different from the absolute (namely of the transfinite)? It is not easy to decide this question. Such passages usually give rise to endless controversies. It is, therefore, more important that Cantor characterizes as “absolutely infinite” some series which could just as well be described as potentially infinite. This is the case, for instance, in the famous footnote of the *Grundlage einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883), in which it is stated that the absolute “can be only acknowledged (*anerkannt*), but never known (*erkannt*), not even approximately known”.³ Here, Cantor adds that the “absolutely infinite” series of ordinal numbers “appears to [him], in a certain sense, as an appropriate symbol of the absolute [...]”.⁴ In the same footnote, also the total series of cardinal numbers is described as “absolutely infinite”.⁵ What, in these passages, the epithet “absolutely infinite” indicates is the open totality of the transfinite, which exhibits, at least, a striking analogy with the potentially infinite and has, consequently, to be carefully distinguished from the absolute itself, of which it is only “an appropriate

symbol". It is even more significant that, in a well-known letter addressed by Cantor to Dedekind, both of these "absolutely infinite" series (Ω and \aleph) reveal themselves as "inconsistent multiplicities".⁶

The question I endeavor to elucidate in this paper is how the absolutely infinite can be characterized, on the one hand, as authentically infinite and assimilated, on the other hand, to a certain kind of potential infinity—moreover, described even as an inconsistent multiplicity. In Cantor's writings, the notion of the absolutely infinite seems to have, as it were, two faces: a positive and a negative one. How do these two faces belong together? In order to find an answer to this question, I shall delve into Cantor's remarks on the history of philosophy.

1. Cantor Grappling with the Antinomies of Pure Reason

Cantor considers himself not only as a mathematician, but, to some extent, also as a philosopher. He expressly states that the rediscovery of actual infinity and the distinction between the transfinite and the absolutely infinite are relevant for speculative theology and metaphysics, just as well as for mathematics.⁷ He equally tries to inscribe—or re-inscribe—his notion of actual infinity into the history of philosophy. That is why, in his few notes on the thinkers of the past, he constantly is in search of predecessors. He mentions a whole series of philosophers as his forerunners: Philolaos, Plato, Nicholas of Cusa, Giordano Bruno, Spinoza, and Leibniz, among others. These last two thinkers deserve our special attention, because Cantor intends to continue their work, by overcoming the difficulties which they had been unable to surmount and which, ultimately, gave rise to Kant's critical philosophy.⁸ What lies at the root of these difficulties is, in Cantor's eyes, nothing else than the confusion between the transfinite and the infinite. This confusion is the *Achillesferse* ("Achilles' heel") of Spinoza's *Ethics*; it is the very cause of his

pantheism.⁹ In the case of Leibniz, this confusion is responsible for a lack of consequence.¹⁰ For Leibniz rejects actual infinity in the sphere of space, time, and quantity, while admitting it in the sphere of monads.¹¹ Such difficulties are apt to conjure up the “antinomies of pure reason”, which are treated of in Kant’s first *Critique*. Cantor considers the emergence of this doctrine as a fatal event in the history of modern thought. According to him, nothing could ever contribute more to discrediting human reason and its abilities than this section of the “critical transcendental philosophy”.¹² By his distinction between the transfinite and the absolutely infinite, Cantor intends to rehabilitate 17th-century rationalism in a way that makes it possible to prevent it from the return of such antinomies.

However, the set theory Cantor puts forward at the end of the 19th century remains, in reality, related to Kant’s doctrine of antinomies. Although, in the *Critique of Pure Reason*, four antinomies are analyzed, in several passages of the work, the term “antimony” is used in the singular. By this employment of the term, Kant hints at a common law of generation of all antinomies. This common law is unequivocally specified in the *Critique of Pure Reason*. Kant makes it clear that all antinomies arise because the notion of *absolute totality* is applied to *a necessarily incomplete series of conditions*.¹³ It is not difficult to see that a similar law of generation underlies the successive formation of transfinite numbers in Cantor.¹⁴ With an expression forged by Kant, one could say that, by extracting from a law of generation of antinomies a rule of the successive formation of transfinite numbers, Cantor transforms “a *dialectical* principle into a *doctrinal* one”¹⁵, providing it with a productive function.

We may get at a more detailed picture of this doctrinal principle, if we consider more closely Cantor’s distinction between the transfinite and the absolutely infinite. There are mainly two distinctive features attributed by Cantor to the transfinite.—
(i) The first one is that the transfinite is internally articulated and

capable of being precisely determined. This characteristic is described in different ways. In the *Grundlage einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, it is mainly accentuated that the notion of the transfinite refers to an “entirely *definite*” and, therefore, “authentic infinity”,¹⁶ whereas the absolutely infinite does not admit of any determination.¹⁷ Here the question of whether or not the absolutely infinite can, nevertheless, be qualified as “authentically infinite” is not even raised. In another text, published under the title *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, Cantor remarks that no philosopher before him has discovered “a principle of difference in the transfinite”.¹⁸ He contrasts the transfinite, which gives room to a principle of difference, with the absolutely infinite as “*the supreme One without any difference*”.¹⁹ —(ii) The second mark which delimits the transfinite from the absolutely infinite is that the transfinite is capable of being “increased” (*vermehrbar*), whereas the absolutely infinite is not. From this second characteristic, it seems to follow that the transfinite encompasses a multiplicity of different forms which insert themselves into a *necessarily incomplete* and, therefore, *indefinitely progressing series*.

The *definite character* and the *indefinite progress* of all transfinite forms may be considered as two characteristics which determine, in terms used by Cantor himself in another context, a “dialectical formation of concepts”.²⁰ We must, however, immediately add that, at least in his theory of transfinite numbers, Cantor succeeds in transforming “a *dialectical* principle into a *doctrinal* one”. If we consider the series of ordinal numbers, we may state that, on every single level, the co-operation of the two “generating principles” of addition and limit formation²¹ with the “principle of inhibition or restriction”²² leads up to an entirely *definite* class of numbers that inserts itself into an *indefinitely* progressing series of classes of numbers. In the successive formation of transfinite numbers we may detect a rule which corresponds to Kant’s law of generation of all antinomies. Indeed, Cantor’s principle of inhibition or restriction

warrants that the *absolute totality* of all numbers belonging to a single class is collected,²³ before a new class of numbers is envisaged, whereas the two generating principles of addition and limit formation enable us “to transcend every boundary in the generation of real integer numbers”.²⁴

In one of his notes added to Cantor’s collected papers, Zermelo tries to do justice to Kant’s doctrine of the antinomies of pure reason. Among other things, he alludes to the antinomies discovered in Cantor’s set theory; he describes as a “peculiar destiny” the emergence of these antinomies, which he considers as, at least, *formally* analogous to Kant’s own antinomies.²⁵ If one maintains that it is the dialectical principle of Kant’s antinomies which is transformed by Cantor into a doctrinal principle, one is not surprised at the return of the antinomies seemingly overcome. Assuredly, Cantor himself did not realize the structural analogy between his set theory and the doctrine of antinomies presented in the *Critique of Pure Reason*. Yet, he was by no means astonished to see that antinomies can be detected in the theory of transfinite numbers. It is a well-known fact that one of these antinomies was discovered by himself in 1895, independently of Cesare Burali-Forti, who first formulated it in a published text in 1897; Cantor had communicated this discovery to Hilbert in a letter sent to him as early as in 1896. In contrast with Frege, he could rely on his distinction between the transfinite and the absolutely infinite in order to fend off the danger of inconsistency which threatened his set theory.

It is to this attempt that we owe the distinction between “absolutely infinite or inconsistent multiplicities” and “consistent multiplicities” or “sets”, drawn in Cantor’s famous letter of 1899 to Dedekind. In this letter, we are told: “[...] a multiplicity can be such that the assumption that *all* of its elements ‘are together’ leads to a contradiction, so that it is impossible to conceive of the multiplicity as a unity, as ‘one finished thing’.”²⁶ Cantor adds that such multiplicities may be called “absolutely infinite or

inconsistent multiplicities".²⁷ From this, it follows already what is meant by a "consistent multiplicity" or a "set". A set is nothing else but a multiplicity the totality of whose elements "can be thought of without contradiction as 'being together', so that they can be gathered together into *one* thing".²⁸ If it is true that these definitions do not provide a mathematically graspable criterion by which we can demarcate unequivocally a set from an inconsistent multiplicity, it is no less true that the very distinction between the two kinds of multiplicity indicates the right direction in which the set theoretical antinomies can be resolved. What is required for such a resolution is a renouncement to every attempt to grasp mathematically what is absolutely infinite. However, such a renouncement lies in the very notion of the transfinite, as it has been conceived of by Cantor. Moreover, the definitions of consistent and inconsistent multiplicities equally indicate a way of elucidating the relationship between the two faces of the absolutely infinite. What we have to enquire into in order to set light upon this relationship is, first of all, how a multiplicity can be considered as a "unity" or even as "one finished thing".

2. *The Transfinite as a Mixture of Limit and the Unlimited*

In a well-known note attached to the *Grundlage einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Cantor draws upon Plato's *Philebus* in order to explain what he means by a 'multiplicity' or a 'set'. He has in view "every multitude which may be thought of as a unity" or, to put it in another way, "every totality of determinate elements which is united by a law into a whole".²⁹ He adds that his notion of multiplicity or set is akin to the Platonic *eidos* or *form*, just as well as to what is called, in the dialogue *Philebus*, the *m(e)ikton* (τὸ μείκτόν).³⁰ Plato's *m(e)ikton* is a mixture of Limit and the Unlimited, of πέρας and ἄπειρον. The Unlimited (ἄπειρον) is nothing else but the specifically

Greek notion of infinity, which Cantor assimilates to his own concept of inauthentic infinity, because it designates what is indefinite and indeterminate. On the contrary, $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ is limit and demarcating determination.

Plato himself indicates that these notions are of earlier origin. In fact, they go back to the Pythagoreans, as we know, among others, from Aristotle.³¹ There is, indeed, a fragment attributed to one of the early Pythagoreans, Philolaos (5th century b. Ch.), in which it is said that the world and everything in it consists of what is limiting ($\pi\epsilon\rho\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\nu\tau\alpha$) and what is unlimited ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\tau\omicron\alpha$).³²

However, this Pythagorean doctrine is largely transformed by Plato, who applies it to the relationship of *ideal form* and *perceptual reality*. In Platonism, perceptual reality is understood as a sphere of "Becoming", a sphere in which everything is constantly changing, without admitting of any durable existence and precise determination. What, in the dialogue *Philebus*, Plato considers as the main characteristic of this sphere is that, in it, everything is only *more or less* that which it is.³³ This is what he means by $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\tau\omicron\nu$: a sphere characterized by a lack of boundaries and delimitation. But, precisely in his later works like the *Philebus* and the *Timaeus*, Plato comes to understand that ideal forms are capable of generating some determinate formations which maintain themselves within the sphere of Becoming. These self-supporting formations are ideal structures imposed on constantly changing elements in such a way that they themselves remain unchanged. One of the major examples of such an ideal structure, adduced by Plato in the *Philebus*, is the sound system of the Greek language.³⁴ This sound system is an articulate formation, in which every sound from α to ω is subordinated to certain genera, like those of consonants and vowels. There are further articulations within each of these general kinds of sound. Within the kind of consonants, for instance, we can find the groups of liquid and of mute sounds; the first group encompasses sounds like λ , μ , ν and ρ , whereas the second

group contains in itself sounds like κ, π, τ, and others. Each of these internal articulations of the Greek phonetic system is, in Plato's eyes, a πέρους: a limit and a demarcating determination. This is true even of the lowest level of the sound system, which consists of the singular phonemes like σ or θ. The physical noises from which the sound system of the language is constantly nurtured correspond only *more or less* to these phonemes. Sometimes, speakers produce physical noises in an inappropriate way; but, within some boundaries, the sound value intended by the speaker remains recognizable. Frequent divergences from the right pronunciation have even a name; think, for example, of "lipping". Whether or not a boundary between two sounds is transcended, depends on the particular sound system of a language. Indeed, lipping, in German, produces only a mispronounced "s", but, in English, it comes close to a "th". In this respect, ancient Greek may have been similar to English.

What is of capital importance for Plato in the example of linguistic sound system is that, here, an ideal structure of articulations generates out of constantly changing elements, which belong to the sphere of Becoming, a formation which maintains itself in the constant flow of its changing elements. The term which is used, in the *Philebus*, to characterize such a formation is μεικτή καὶ γεγεννημένη οὐσία.³⁵ The term γένεσις εἰς οὐσίαν is also employed.³⁶ Both of these expressions make it clear that, in these self-supporting formations, the two ontological realms of ideal forms and of perceptual reality or, as Plato equally describes them, those of Being and Becoming, are, as it were, intertwined with one another. In the later works of Plato, the gap between the two ontological realms does not disappear, but it is bridged by a whole series of formations similar to the sound system of a language. Among these formations, we encounter some which have a particular significance. Good life, as it is interpreted in the *Philebus*, is one of them. Another one is the Universe in its totality, the ordered world, that which is des-

ignated, in ancient Greek, as *κόσμος*. It is to this latter formation that Plato's *Timaeus* is consecrated.

However, what Cantor seems to refer to in the *Philebus* is even more specific. In this work, Plato arrives at determining what necessarily characterizes all self-supporting formations in the sphere of Becoming, from the Universe in its totality to the good life of human beings, by interpreting them as mixtures of Limit and the Unlimited. What he tries to convey us by the image of mixture (*μειξίς*) is the idea that it is due to the internal articulations and delimitations of ideal structures, like the sound system of a language, that durable existence and determinate Being may arise in the unlimited sphere of Becoming. In other words, Limit has to be added to the Unlimited; it cannot be extracted from it. Moreover, the idea of a mixture of Limit and the Unlimited is, in the *Philebus*, connected with a distinction between two different ways of how the unity of a multitude can be thought of. According to Plato, it is only by intermingling limits and demarcating determinations with the Unlimited that, in thought and speech, one can conceive of a multitude as a unity. On the contrary, a unity imposed upon a multitude without internal articulation necessarily dissolves in the Unlimited. In the *Philebus*, this is shown by the example of pleasure. As Plato argues, the word "pleasure" indicates a generic unity, which encompasses a whole variety of different species, some of which are not only dissimilar, but even opposed to each other.³⁷ By adhering to a generic unity without articulating it internally, we do not come to delimit any determinate formation in the sphere of Becoming, but we immediately get lost in the Unlimited. Since such a way of thinking often leads up to paradoxes, sophisms, and contradictions, Plato characterizes it as *eristic*, demarcating from it his own way of thinking which he calls *dialectic*.³⁸

It is not difficult to see why Cantor is attracted by Plato's *Philebus*. Assuredly, he is far from being interested in bridging the gap between ideal structures and perceptual reality. He is no more

concerned with articulating the world by discerning genera and species in it. What he is inspired by is, presumably, the Platonic distinction between a dialectic and an eristic way of uniting a multitude of elements into a whole. What he calls “multiplicity” or “set” corresponds clearly to that kind of unity which is made visible by Platonic dialectics in the sphere of unlimited Becoming. Similarly to Plato, Cantor characterizes this unity by its internal articulation, even if it is rather a “law” than a structure of genera and species which he has in mind. Although, later on, he will renounce to tie up his notion of set with this requirement of a law which gathers together all elements into a whole, he always considers a set as a determinate structure which has its internal articulation, at least on the level of its clearly discernible elements.

However, the analogy with Plato is not even exhausted by these observations. Also the contrast between dialectics and eristics leaves behind a trace on Cantor’s set theory. This trace is related to the distinction between the transfinite and the absolutely infinite. It may be seen in the fact that a moment of the Unlimited, of the Greek ἄπειρον, is preserved in the absolutely infinite, as Cantor understands it. Just as, in Plato, the self-supporting formations in the sphere of Becoming are, so to speak, gained over from the Unlimited, in Cantor, the transfinite is gained over from the absolutely infinite. It is this vision which will be articulated, later on, in Cantor’s distinction between consistent and inconsistent multiplicities.

The analogy with the Greek ἄπειρον sheds some light on the negative face of the absolutely infinite. This negative face is related to the indefinite and the indeterminate; it reveals itself as a multitude of elements which, being inconsistent, cannot be regarded as a unity. That is why it is not easy to decide whether or not the absolutely infinite can be described as authentically infinite. But the relationship of the two faces of the absolutely infinite is still unclear. In order to elucidate it, we may follow the course taken by Platonism in ancient and mediaeval thought.

3. *The Absolutely Infinite as Maximum Absolutum*

When Cantor describes the absolutely infinite as “*the supreme One without any difference*”³⁹, he is using a term which stems from the Platonic tradition. As we know from several ancient authors, the One was the first principle in Plato’s so-called “unwritten doctrines”, and it is also treated of at length in one of his published dialogues, the *Parmenides*. Presumably, Plato’s unwritten doctrines were passed on from one generation to another within the Academy, and, especially in Neoplatonism, Plato’s *Parmenides* became the object of an interpretation which equated the One treated of in this dialogue with the first principle of the unwritten doctrines. The founder of Neoplatonism, Plotinus (205–270), transformed this first principle into the object of a negative theology. He considered the One as the ultimate source of all Being, as well as of all thought, adding, however, that, in its plenitude of power, this source was itself beyond Being and beyond the reach of the intellect. Plotinus can be regarded as the originator of the longeval tradition in which Cantor stands, when he says that the absolutely infinite “can only be acknowledged, but not known, not even approximately known”.

It is, however, even more important for the question of how the two faces of the absolutely infinite belong together that Plotinus boldly connected the One with the Unlimited. To some extent, he could rely upon Aristotle, who had been the first to apply the epithet “unlimited” to God in his philosophical theology. Assuredly, it is not an unlimited magnitude, or any other quantitative property, which had been attributed by Aristotle to the Unmoved Mover, but only an “unlimited power” (δύναμις ἄπειρος).⁴⁰ This is the case also in Plotinus, who clearly distinguishes between the two senses in which the term ἄπειρον can be taken.⁴¹ One must not lose sight of this distinction between a *quantitative* (or mathematical) and a *dynamic* (or metaphysical) sense of ἄπειρον, if one attributes a *horror infiniti* to ancient

and mediaeval thought. As Cantor rightly says, the thesis *Infinitum actu non datur* had been put forward by Aristotle⁴² and taken over by the great mediaeval thinkers⁴³, but, throughout this period of more than one and a half thousand years, the validity of Aristotle's negative thesis was restricted to quantitative (or mathematical) infinity, whereas dynamic (or metaphysical) infinity never ceased to be affirmed. Thus, speaking of God, Thomas Aquinas expressly states: "[...] *ejus virtus [est] infinita*".⁴⁴ The case is entirely similar with John Duns Scotus.⁴⁵ Since Anaximander first based his philosophy on the notion of ἄπειρον, there never has been any period in western thought in which the idea of infinity was entirely dropped. What is characteristic of ancient and mediaeval philosophy, from Aristotle to Thomas Aquinas and John Duns Scotus, is, indeed, a *horror infiniti* which, however, is strictly limited to the quantitative or mathematical sense of this term.

The first great thinker to transcend the border between the quantitatively and the dynamically infinite is Nicholas of Cusa (1401–1464). Attached to mediaeval Platonism and profoundly inspired by Eckhart's mystical thought, he turns against scholastic Aristotelianism, which, in his epoch, is already in decay. It is not surprising to learn that Cantor considers him as one of his main forerunners in the history of philosophy.⁴⁶ Indeed, the highly original speculation which is developed by the 15th century cardinal in his leisure time shows several features which may be put into a parallel with the metaphysical ideas Cantor expounds in his philosophical writings. One of these features is of decisive importance for the question of how, in Cantor's view, the two faces of the absolutely infinite belong together. This feature can be detected in the thought of Nicholas of Cusa as early as in his first great work *On Learned Ignorance* (1440). This work gives a new turn to negative theology by singling out actual infinity from all possible determinations as the only one which can positively be attributed to God.⁴⁷ Moreover, actual infinity is

taken in this work not only in dynamic, but also in quantitative sense. That is why Nicholas of Cusa describes God as *maximum absolutum*. Even if, since Anselm of Canterbury, God had often been characterized in mediaeval philosophy as *summe magnum*⁴⁸, i. e. as *id quo maius cogitari non potest*⁴⁹, the notion of *maximum absolutum* was insofar entirely peculiar to Nicholas of Cusa, as he was the first to equate it with actual infinity.⁵⁰

That is why it is, indeed, of decisive importance that, in his *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, Cantor himself repeatedly describes the absolutely infinite as the *absolutely maximum*.⁵¹ This expression seems to refer to Nicholas of Cusa, even if, in this writing, the name of the cardinal is not expressly mentioned. It may be expected that this relationship sheds some light on the notion of the absolutely infinite in Cantor. All the more, since the work *On Learned Ignorance* treats not only of the infinity of God, but also of a certain kind of mathematical infinity.

Nicholas of Cusa relies upon a thought-experiment which goes back at least to the 12th century.⁵² What happens if a circle or a sphere of a finite radius is enhanced beyond all finite measure? The answer that its center becomes ubiquitous, because it cannot be distinguished any longer from its periphery.⁵³ Nicholas of Cusa takes this thought-experiment as a clue for understanding the nature of infinity. He is, however, far from equating the infinity of mathematical figures like a sphere, a circle, a triangle, or a line, with the infinity of God. In the first book of the work *On Learned Ignorance*, the infinity of God is described as “absolutely simple infinity” (*infinitum simplex absolutum*⁵⁴), which “has no parts”.⁵⁵ This absolutely simple infinity is contrasted by Nicholas of Cusa not only with finitude, but also with the infinity of mathematical figures enhanced beyond all finite measure.⁵⁶ One of the differences is that an infinite mathematical figure, for instance an infinite triangle, still has some parts, but its parts are just as infinite as the whole itself.⁵⁷ Another difference consists in the fact that the infinity of mathematical figures arises

from the actualization of all potentialities residing in a finite figure⁵⁸, whereas absolutely simple infinity is an “infinite actuality” which cannot be conceived of as arisen from the actualization of potentialities.⁵⁹ These differences raise the question of how the infinity of mathematical figures is related to the absolutely simple infinity of God. The answer to be found in the work *On Learned Ignorance* deserves all our attention: mathematical infinity is considered by Nicholas of Cusa as a “symbol” of absolute infinity.⁶⁰ This answer deserves, indeed, to be noticed, because it may contain in itself the main source of the passage in which Cantor describes the endless progression of transfinite numbers as “an appropriate symbol of the absolute”.⁶¹

We may deduce from this idea of “a symbol of the absolute” some consequences which concern the two faces of the absolutely infinite in Cantor. In the work *On Learned Ignorance*, Nicholas of Cusa uses his mathematical examples to show that infinity is marked by what he describes as a “coincidence of opposites”. No difference can be pointed out between an infinite line and an infinite triangle, and in an infinite circle or sphere, center, diameter and periphery become indistinguishable. In other words, as soon as infinity is reached, the opposites discernible within the sphere of finitude come to coincide with each other. It is true that this doctrine of a coincidence of opposites seems to rely upon the assumption that a plurality of infinities is not possible⁶², because one infinite cannot be greater than another one.⁶³ It is precisely this assumption which is rejected by Cantor in his theory of the transfinite. Yet, in another respect, the conception of a coincidence of opposites may serve as a model for understanding the relationship between the two faces of the absolutely infinite in Cantor. Indeed, this conception includes the idea of a contradiction or inconsistency in infinity. Nicholas of Cusa employs several times the term *contradictoria* instead of *opposita*.⁶⁴ That is why his notion of mathematical infinity can be compared with Cantor’s notion of absolutely infinite or inconsistent multiplicity.

What is, however, even more important, is that, according to Nicholas of Cusa, it is only in the sphere of mathematical infinity that the coincidence of opposites results in contradictions. The absolutely simple infinity of God is exempt from all contradictions, because the absolutely *maximum* “precedes all opposition”⁶⁵ and “encompasses the opposites which contradict each other by preceding them and preventing them from arising”⁶⁶. That is why the absolutely *maximum* may be said to be “beyond all opposition” or “without any opposition”.⁶⁷ This is the sense the idea of a coincidence of opposites takes if it is applied to the absolutely simple infinity of God.

However, according to Nicholas of Cusa, human intellect is unable to grasp such an absolutely simple infinite, because it cannot unite with each other the opposites which, being infinitely distant from each other, lead up to contradictions.⁶⁸ The only way to think of the absolutely infinite is, for such an intellect, to stumble upon these contradictions and, beyond all discursive investigation, to understand “in an incomprehensible way” that the absolutely *maximum* is an infinity to which nothing can be opposed.⁶⁹ This is what Nicholas of Cusa designates as a “learned ignorance”.

It is not difficult to recognize a certain analogy between this conception and the way in which Cantor seems to interpret the relationship between the two faces of the absolutely infinite. According to Cantor, just as well as according to Nicholas of Cusa, human intellect is unable to grasp the absolutely infinite. If it finds itself, nevertheless, constrained to think of absolute infinity, it necessarily stumbles upon contradictions, inconsistencies, or antinomies. Here, the structural analogy with Nicholas of Cusa is all the more striking, since the torrent of transfinite forms, precisely as far as it flows into inconsistent multiplicities, is regarded as a “symbol” of absolute infinity.

Even if it remains a conjecture that Cantor was directly influenced by the work on *Learned Ignorance*, the expression “abo-

lutely *maximum*” and the idea that the infinity of mathematical figures is a “symbol” of the absolutely simple infinity of God are so specifically characteristic of this work that our conjecture may be considered as well-founded.⁷⁰ Owing, among other things, to this impact upon his thought, Cantor was much better equipped or armed against the set-theoretical antinomies than Frege. Reluctant as he was to acknowledge the inevitability of contradictions in rational thought, he could, at least, rely upon a model of uniting inconsistent multiplicities with the idea of “the supreme One without any difference”. His example clearly shows how familiarity with some significant figures of thought elaborated by the philosophers of the past can preserve a thinker from an intellectual crisis.

Endnotes

1. A cooperation with Professor Kai Hauser (ICREA at Barcelona) and Professor Michael Reeken (University of Wuppertal) greatly contributed to the development of my interpretation of Cantor’s writings. I am expressing here my thanks to them for a series of talks, discussions and conversations on this topic.

2. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, ed. by E. Zermelo, Darmstadt, Hildesheim, Olms-Verlag, 1962, p. 179: “für das Eigentlich-Unendliche (vom Absoluten verschiedene)”.

3. *Ibidem*, p. 205, n. 2: “Das Absolute kann nur anerkannt, aber nie erkannt, auch nicht annähernd erkannt werden.”

4. *Ibidem*: “Die absolut unendliche Zahlenfolge erscheint mir daher in gewissem Sinne als ein geeignetes Symbol des Absoluten [...]”

5. *Ibidem*: “[...] es bilden [...] auch die Mächtigkeiten eine absolut-unendliche Folge”.

6. *Ibidem*, p. 443.

7. *Ibidem*, p. 378.

8. *Ibidem*, p. 177.

9. *Ibidem*, p. 375.

10. *Ibidem*, p. 371: “eine merkwürdige Inkonsequenz”.

11. Cf. p. 179: “gewissermaßen im Widerspruch mit sich selbst für das Eigentlich-Unendliche (vom Absoluten verschiedene) in der un-zweideutigsten Weise ausspricht”.

12. *Ibidem*.

13. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 505.

14. See L. Tengelyi, “Transfinite Zahl und transzendentaler Schein. Kant und Cantor in der Sicht von Marc Richirs Phänomenologie”, in: D. Hüning, K. Michel, A. Thomas (eds.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, pp. 451–475.

15. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 516.

16. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen, op. cit.*, p. 166: “ein durchaus *bestimmtes* Unendliches”; p. 165.

17. *Ibidem*, p. 175: “[...] das wahre Unendliche oder Absolute [...] [gestattet] keinerlei Determination [...]”

18. *Ibidem*, p. 391.

19. *Ibidem*: “mit dem unterschiedslosen höchsten Einen, mit dem Absoluten”.

20. *Ibidem*, p. 148: “dialektische Begriffserzeugung”.

21. *Ibidem*, p. 166 and p. 195 f.

22. *Ibidem*, p. 167, p. 197 and p. 199.

23. *Ibidem*, p. 199.

24. *Ibidem*, p. 197.

25. *Ibidem*, p. 377: „ein eigentümliches Schicksal“.

26. See J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1967, p. 114.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

29. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen, op. cit.*, p. 204, n. 1.

30. Plato, *Philebus*, 25 b.

31. Aristotle, *Metaphysics*, A 985 b 23 ff.

32. Diels-Kranz, 44 B 2. Cantor may have precisely known this fragment from August Boeckh’s book on Philolaos (*Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin, Vossische Buchhandlung, 1819, pp. 45 ff.), which he himself refers to (*Gesammelte Abhandlungen, op. cit.*, p. 204, n. 1). I should like to thank to Professor Kai Hauser for having made available for me the text of this interesting work of 19th century classical philology, as well as the two writings referred to in the last note to this paper.

33. Plato, *Philebus*, 24 a-c.
34. *Ibidem*, 18 a-e.
35. *Ibidem*, 27 b.
36. *Ibidem*, 26 d.
37. *Ibidem*, 12 c–13 a.
38. *Ibidem*, 17 a.
39. Quoted above (see n. 18) from G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, p. 391.
40. Aristotle, *Met.*, Λ 7, 1073 a 7–8: “οὐδὲν δ’ ἔχει δύναμις ἀπειρον πεπερασμένον”.
41. Plotinus, *Enn.*, VI 9, 6, 10–12: “ληπτέον δὲ καὶ ἀπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως”.
42. Aristoteles, *Met.*, K 10, 1066 d 11–12: “Καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργεῖα εἶναι τὸ ἀπειρον, δῆλον”. Cf. Aristotle, *Physics*, Γ 4–8, , especially Γ 6, 206 a 16–18..
43. Cf. Thomas of Aquino, *Summa theol.*, Pars I, Qu. 7, Art. 3, Resp., Dominican and Benedictine edition (Latin-German), ed. Kath. Akademikerverband in 33 vols, Walberberg/Graz 1933 ff., vol. I, 133 f.: „Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est”.
44. Thomas of Aquino, *Summa theol.*, Pars I, Qu. 7, Art. 2.
45. J. Duns Scotus, *Die Univozität des Seienden. Texte zur Metaphysik*, ed. T. Hoffmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, Distinctio 3, Qu. 2, Art. 50–53, S. 30–33.
46. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, p. 205.
47. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia I*, in: *Philosophisch-theologische Werke*, 4 vols., Latin-German, Hamburg, Meiner, 2002, vol. I, part I, p. 112: “Et non reperitur in deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas”.
48. Anselm of Canterbury, *Monologion*, cap. 1.
49. Anselm of Canterbury, *Proslogion*, cap. 2.
50. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia I*, n. 9, l. 7-8, *op. cit.*, pp. 12-14: “Maximum vero tale [sc. maximum simpliciter] necessario est infinitum.”
51. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, p. 391: “[...] dem Absoluten, dem absoluten Maximum [...]”. Cf. also *ibidem*, p. 405.

52. This reference concerns the second definition of God in the so-called *Book of the 24 philosophers* (this second definition reads as follows: “Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam”). See on it K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 2001, p. 286–292, especially p. 290.

53. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia I*, n. 64, l. 10, *op. cit.*, p. 86: “[...] centrum est in ipso circumferentia.”

54. *Ibidem*, n. 33, l. 14-15, *op. cit.*, p. 46.

55. *Ibidem*, n. 47, l. 4, *op. cit.*, p. 62.

56. *Ibidem*, n. 33, l. 12-15, *op. cit.*, p. 46.

57. *Ibidem*, n. 37, l. 10-11, *op. cit.*, p. 52: “quaelibet pars infiniti est infinita”.

58. *Ibidem*, n. 36, l. 21-24, *op. cit.*, p. 50; cf. n. 36, l. 5-6, *op. cit.*, p. 48: “quidquid est in potentia finitae [sc. lineae], hoc est infinita [sc. lineae] actu”.

59. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia II*, n. 97, l. 11-12, *op. cit.*, vol. I, part II, p. 12.

60. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia I*, n. 32, l. 26, *op. cit.*, p. 44: “per symbola”; cf. n. 33, l. 6, *op. cit.*, p. 44: “symbolice investigare”; cf. also n. 30, l. 8, *op. cit.*, p. 40.

61. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, p. 205, n. 2. Cf. also p. 405: “Das Transfinite mit seiner Fülle von Gestaltungen und Gestalten weist mit Notwendigkeit auf ein *Absolutes* hin, auf das ‘wahrhaft Unendliche’, an dessen Größe keinerlei Hinzufügung oder Abnahme statthaben kann und welches daher quantitativ als *absolutes Maximum* anzusehen ist. Letzteres übersteigt die menschliche Fassungskraft und entzieht sich namentlich mathematischer Determination [...]”.

62. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia I*, n. 37, l. 13, *op. cit.*, p. 52: “plura infinita esse non possunt”.

63. *Ibidem*, n. 46, l. 2, *op. cit.*, p. 62: “cum infinitum non sit maius infinito”.

64. The most important passage is to be found in the concluding part of the work. See Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia III*, n. 264, 1-2, in: *Philosophisch-theologische Werke*, 4 vols., *op. cit.*, vol. I, part III, p. 100: “simplicitas, ubi contradictoria coincidunt”. Cf. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M.,

V. Klostermann, ²2001 (²1998), p. 105: “Nicolaus erklärt offen, daß das Zusammenfallen nicht allein die in der Welt entgegengesetzt auftretenden Vollkommenheiten betrifft, sondern auch die Widersprüche. [...] Die Cusanische Theorie ist keine friedliche Explikation des christlichen Aristotelianismus des 13. Jahrhunderts; sie ist dessen Kritik. Sie bezweifelt, ob das Verbot, widersprechende Aussagen bezüglich desselben zu machen, in einer radikal-denkenden Philosophie als negatives Kriterium der Wahrheit dienen kann. [...] [In verschiedenen Bereichen] haben wir es mit einem Unendlichen zu tun, von dem wir nichts aussagen können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.”

65. *Ibidem*, n. 69, l. 16, *op. cit.*, p. 92: maximum omnem anteire oppositionem.

66. *Ibidem*, n. 57, l. 11-13, *op. cit.*, p. 76: complecti contradictoria ipsa antecedenter praeveniendo.

67. *Ibidem*, n. 12, l. 3 and l. 5, *op. cit.*, p. 18.

68. *Ibidem*, n. 12, l. 18-23, *op. cit.*, p. 18: “Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam [...] [natura nostra] ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit.”

69. See *Ibidem*, n. 12, l. 18-25, *op. cit.*, p. 18: “Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximatatem videamus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.”

70. Unfortunately, the short paper on Nicholas of Cusa and Leibniz referred to by Cantor himself does not go into the details of the work *On Learned Ignorance* and, consequently, it cannot confirm our conjecture (see *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, p. 205, n. 2; the paper referred to is as follows: R. Zimmermann, “Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens”, *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften [Wien]*, Philosophisch-historische Classe, vol. VIII [1852], pp. 306–328). Similar is the case with the book on Giordano Bruno which is mentioned by Cantor in the same note (H. Brunnhofer, *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängnis*, Leipzig, Fües's Verlag, 1882; Nicholas of Cusa is mentioned several times in this book, for instance on p. 8 and p. 64, but these occurrences are not specific enough in order to confirm our conjecture). We know, however, that Cantor was familiar with a whole series of medieval philosophical works in Latin and that he was seriously interested

in Nicholas of Cusa. Moreover, since 1862, the main writings of Nicholas of Cusa had been available also in a German translation, elaborated by Franz Anton Scharpff. In Scharpff's edition, the work *On Learned Ignorance* is to be found on the first place among the translated writings. (See *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung von Dr. F. A. Scharpff*, Freiburg i. Br., 1862 [Reprint: Frankfurt a. M., 1966], S. 3–109).

AUTHORS

Ivan CHVATÍK is since 1977 Director of the Jan Patočka-Archive in Prague and co-founder and member of the Center for Theoretical Study (The Institute for Advanced Studies at Charles University and the Academy of Sciences of the Czech Republic). 2007 he got the honorary doctorate from Charles University Prague. Among his specialities are Greek philosophy (Platon and Aristotle), phenomenology (Patočka and Heidegger). From 1977 until to 1989 he edited the „Jan Patočka Archive-Collection“ (27 vols., published in “Samisdat”); since 1989 he edited several volumes of Patočka’s work; together with P. Kouba he is General Editor of the Czech *Complete Work Edition* of Jan Patočka. Together with P. Kouba, J. Němec, and M. Petříček he translated Heidegger’s *Sein und Zeit* into Czech (first edition 1996).

Susan GOTTLÖBER is Lecturer in the Department of Philosophy at NUI Maynooth/Ireland. Her subjects of academic research include philosophy and phenomenology of religion, philosophical anthropology, analysis of tolerance, interreligious and intercultural dialogue, intersubjectivity, and Nicholas of Cusa. Her publications include “Sinnvorgabe als absoluter Parameter. Sokratische Strukturen als Grundlage asubjektiver Phänomenologie im Denken Jan Patočkas,” in: *Gabe – Schuld – Vergebung: Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Dresden 2011, 499-512; “Das Fremde im Eigenen – Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Identität. Edith Stein und Simone Weil im Vergleich,” in: H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, and H. R. Sepp (eds.): *Europa und seine Anderen:*

Emmanuel Levinas – Edith Stein – Józef Tischner, Dresden 2010, 179-190; “Der Mensch als ens amans. Das Menschenbild Max Schelers als Zugang zum Anderen,” in: E. Sperfeld and P. Walczak (eds.): *Phänomenologie als Dialog. Der Einfluss des Ideentransfers zwischen Ost und West auf das phänomenologische Denken Europas*, Zielona Góra 2009, 45-53. Ed.: *Europäische Menschenbilder*, co-edited with H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann, and H. R. Sepp, Dresden 2009; *Gabe – Schuld – Vergebung: Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, co-edited with R. Kaufmann, Dresden 2011.

René KAUFMANN is Lecturer in the Department of Philosophy at the Technical University Dresden/Germany. His subjects of academic research and teaching include phenomenology, philosophy and phenomenology of religion, philosophy of culture, philosophical anthropology, philosophy of Albert Camus, philosophy and phenomenology of giving and the gift. Publications as editor: *Rundbrief* (no. 23-36), as co-editor: circular “Philosophy of Religions. Discourses and Orientations” (since 2008), *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Dresden 2005, *Europäische Menschenbilder*, Dresden 2009, *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden 2010, *Schuld-Gabe-Vergabung*, Dresden 2011.

Marcus KNAUP is a Roman Catholic theologian and philosopher. He has studied in Paderborn and Freiburg i. Br. (Germany). Knaup mainly works in philosophy of mind, anthropology, philosophy of religion, and metaphysics. In his dissertation (Ph.D. thesis) he deals with the mind-body problem (*Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*). His publications include „Das Verständnis der Person bei Edith Stein. Philosophische Anthropologie im Horizont von Phänomenologie und klassischer Metaphysik“, in: M. Enders (ed.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, vol. 6, Frankfurt a. M.:

Vittorio Klostermann, 2007, 123-157; M. Knaup, T. Müller, P. Spät (eds.): *Post-Physikalismus*, Freiburg/München 2011.

Petr KOUBA teaches philosophy at the Faculty of Arts of Charles University, Prague, and works at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. His professional interests involve phenomenology, post-phenomenological philosophy, hermeneutics, political philosophy, philosophy of Enlightenment, epistemological relations between philosophy and medicine, philosophy of psychiatry. He is the author of: *Phenomenon of Mental Disorder* (in Czech, 2006), *Geistige Störung als Phänomen (Orbis Phaenomenologicus Studies, vol. 25)*, forthcoming 2011, and co-editor of *Dynamic Structure. Language as an Open System* (in English, 2007), *Medicine in the Context of the Western Thought* (in Czech, 2008) and *Franz Kafka. Minority Report* (in English, 2011).

Alice KOUBOVÁ is a Researcher in the Department of Contemporary Continental Philosophy at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences in Prague, Czech Republic. Her subjects of academic research include phenomenology, contemporary Western Philosophy, philosophy of dance and corporeal experience. Her publications include *Beyond the Principle of identity* (Prague, 2007), *Umwelt, conception of the lived world of Jakob von Uexküll* (Prague, 2006), *The non-signifying gesture of the living body* (Springer, 2010).

Iris LANER is fellow at the graduate school "Time and Image" at eikones, NCCR Iconic Criticism, in Basel/Switzerland. Her main subjects of scientific interest range from the philosophical traditions of phenomenology, post-structuralism, and deconstruction to the systematic fields of epistemology, aesthetics, ethics, and picture theory. She recently published a paper on the relation of image and time in Maurice Merleau-Ponty and Jacques Derrida: "Anderes sehen als anders sehen. Zur Zeitlichkeit des Bildes bei Jacques Derrida und Maurice Merleau-Ponty," in: A. Hügli and C. Chiesa (eds.):

Philosophie des Bildes – Philosophie de l'image (Studia philosophica 69), Basel 2011, pp. 55-78. Besides, she is engaged in doing editorial work for two journals: *kunsttexte.de* and *Rheinsprung11*. Together with M. Flatscher she edited *Neue Stimmen der Phänomenologie (libri virides, vol. 1.1, 1.2)*, Nordhausen 2011.

Mette LEBECH is a Lecturer in Philosophy at the National University of Ireland, Maynooth since 1998. She holds degrees in philosophy from the universities of Copenhagen, Louvain-la-neuve and Leuven. She has lectured and published widely on human dignity, friendship, various topics in bioethics and the philosophy of Edith Stein. Her most recent publications include *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation (Orbis Phaenomenologicus)*, Würzburg 2009, which employs Stein's phenomenology to explore the experiential necessity of the idea of human dignity. She is the founding President of the International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein (IASPES). Her current research interest is in phenomenological value theory.

Susanna LINDBERG. After a PhD at Strasbourg, she has worked in Finland, currently as a lecturer of philosophy at the Tampere University. Her main topics are German idealism, Heidegger, and deconstruction. She has published *Heidegger contre Hegel: les irréconciliables* (L'Harmattan, 2010) and *Entre Heidegger et Hegel: L'éclosion et vie de l'être* (L'Harmattan, 2011), and she is co-editing *Illimité*. In Finnish, she has published a book on Philippe Lacoue-Labarthe's and Jean-Luc Nancy's conceptions of community (1998), co-edited a book on Lacoue-Labarthe (2010) and edited a book on Hegel's *Phenomenology of Spirit* (forthcoming). She has also translated French philosophy into Finnish.

Victor MOLCHANOV is Professor in the Department of Philosophy at Russian State University of Humanities in Moscow/

Russia. His subjects of academic research include phenomenology, modern Western philosophy, and Russian philosophy. His publications include: *Time and Consciousness. Critique of Phenomenological Philosophy*, Moscow, 1988 (in Russian); *Differentiation and Experience. Phenomenology of non-aggressive Consciousness*, Moscow, 2004 (in Russian); "Bewusstsein, Erfahrung und Unterscheidensleistung," in: *Prima Philosophia* 1, 1997 Cuxhaven; "Deutungssubjektivismus und Erfahrungsanalyse. Zur Kantischen Explikation des Apriorismus," in: *Kant im Spiegel der Russischen Kantforschung heute*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2008; "The Ego: the problem and the term as treated by Russian philosophy," in: *Study East European Thought* 61, 2009, 181-188.

Kristina MONTAGOVÁ is Assistant at the Department of German and French Philosophy at the Charles University Prague, Faculty of Humanities, and in the Central-European Institute for Philosophy, Prague, Czech Republic. Her field of research includes analyses of the subjectivity realized by phenomenological and psychological methods. She has defended her doctoral thesis in the genetic phenomenology of Edmund Husserl at the University Cologne, Germany, in 2007 (in German: *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis*, in print).

Dermot MORAN is Professor of Philosophy at University College Dublin. He previously taught at St. Patrick's College, Maynooth, Queen's University of Belfast, and Yale University. He has served as a visiting professor of philosophy in many universities around the world; he has been an elected member of the Royal Irish Academy since March 2003 and has been involved in the Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. He is the founding editor of *International Journal of Philosophical Studies*, published by Routledge, and co-editor of *Contributions to Phenomenology* book series, published by Springer. His specialities are phenomenology (especially

Husserl and Heidegger); medieval philosophy (especially Christian Neoplatonism, John Scottus Eriugena, Nicholas of Cusa); philosophy of mind and cognitive science (intentionality, consciousness, embodiment, empathy); modern European philosophy (especially Descartes, Kant, German Idealism); relations between analytic and continental philosophy; history of twentieth-century philosophy. His monographs include: *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, 1989; *Introduction to Phenomenology*, 2000; *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, 2005.

Inga RÖMER is Assistant Professor in the Department of Philosophy at the Bergische Universität Wuppertal in Germany. Her subjects of academic research include phenomenology, philosophy of time, philosophy of subjectivity and ethics. Her publications include *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010; as editor: *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Würzburg 2011; several articles on time, ethics and narrativity.

Hans Rainer SEPP is together with Karel Novotný Director of the Central European Institute of Philosophy at the Faculty of Humanities of the Charles University Prague (www.sif-praha.cz) and Director of the Eugen Fink-Archive in Freiburg i. Br. His specialities are history and problems of phenomenological philosophies; theories of knowing in overlapping areas of philosophy, science, religion, and art; intercultural philosophy; aesthetics and philosophy of art; ethics and moral philosophy, and philosophies of the XIX and XX centuries. Together with K. K. Cho and Y. Nitta he edits the book series *Orbis Phaenomenologicus* (1993–), with J. Fischer, A. Neschke, and G. Raullet the book series *Phänomenologische Anthropologie – Themen und Positionen* (2008–). He also edits the book series *libri nigri* and *libri virides* (2011–) and, in cooperation with colleagues from the University of Mainz, the *Eugen Fink Gesamtausgabe* (2006–).

Among his recent monographs are: *Die Grenze denken*, 2011; *Bild. Phänomenologie der Epoché I* (forthcoming 2012).

Tatiana SHCHYTTSOVA is Professor of Philosophy and Director of the Center for Philosophical Anthropology “Topos” at European Humanities University in Vilnius/Lithuania. She is editor-in-chief of the journal for philosophy and cultural studies *Topos* (publ. since 2000) and of the book series *Conditio humana* (publ. since 2002). Her Subjects of Academic Research include existential phenomenology, phenomenology of intersubjectivity, (bio-)ethics and social philosophy. Her main published books (in Russian) are *To the Origins of the Existential Ontology: Pascal, Kierkegaard, Bakhtin* (Minsk 1999); *Event in the Philosophy of Bakhtin* (Minsk 2002); *Memento nasci: Community and the Intergenerational Experience* (Vilnius 2006); *Practicization of Philosophy: Contemporary Tendencies and Strategies* (Vilnius 2010, co-edited with I. Inishev).

Nicholas SMITH is a Lecturer in the Department of Philosophy at Södertörn University, Stockholm (Sweden). He has done research at the Husserl-Archives at Leuven and taught at PUC in Rio de Janeiro. His main topics of research are phenomenology and psychoanalysis. His most recent book is *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge* (Stockholm 2010). He is co-editor of *Södertörn Philosophical Studies* (2003). He has written extensively on contemporary philosophy, psychoanalysis and art in Swedish, German, Brazilian and French publications. He has also translated Ricoeur, Nietzsche, Derrida and Husserl.

Tanja STAEHLER is Senior Lecturer in the Department of Philosophy at the University of Sussex (United Kingdom). Her research areas include phenomenology, continental philosophy, aesthetics, and ethics. She has published *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie (Phaenomenologica)*, Dordrecht 2003, and *Plato and Levinas:*

The Ambiguous Out-Side of Ethics, London 2010. With M. Lewis she has co-authored *Phenomenology: An Introduction*, London 2010. Her publications also include articles on Plato, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, and Derrida.

Silvia STOLLER is *Universitätsdozentin* at the Department of Philosophy, University of Vienna (Austria). Her areas of specialization include phenomenology, feminist philosophy, gender studies and philosophical anthropology (gender, pain, love, age, laughter). Recent book publication: *Existenz – Differenz – Konstruktion: Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, Munich 2010. She is also founder and editor of the *Journal Phänomenologie*.

László TENGELYI is Full Professor of philosophy and Director of the Institute of Phenomenology at the University of Wuppertal, Germany. Between 2003 and 2005, he was the president of the German Society of Phenomenology. He assumed guest professorships in Poitiers, in Nizza, at the Sorbonne (University Paris I), in Memphis (Tennessee, USA) and in Québec, Canada. Besides four books in Hungarian, he published *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (English version: *The Wild Region in Life-History*, Evanston, 2004; French version: *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble 2005); *L'expérience retrouvée*, Paris 2006; *Erfahrung und Ausdruck (Phaenomenologica, vol. 180)*, Dordrecht 2007, and together with H.-D. Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 2011.

Peter Andras VARGA is Junior Research Fellow at the Institute for Philosophical Research of the Hungarian Academy of Sciences in Budapest/Hungary. His main research interests are the philosophy of Edmund Husserl, the early Phenomenological Movement (and its relation to the early Analytic Philosophy), and the late 19th – early 20th century German philosophy in general. He was co-editor and co-translator of

a Hungarian volume on Husserl's *Logical Investigations* (Budapest, 2009) and a volume of Husserl's selected novel writings (Budapest, to be published in 2011). He was a guest researcher at the Husserl-Archives in Cologne/Germany and in Graz/Austria. His publications include "Psychologism as Positive Heritage of Husserl's Phenomenological Philosophy," in: *Studia Phaenomenologica* (2010), "Brentano's Influence on Husserl's Early Notion of Intentionality," in: *Studia UBB Philosophia* (2008), and various articles in Hungarian on Husserl, the Phenomenological Movement, and its relation to early Analytic Philosophy.

Gerard VISSER is Associate Professor, UHD, philosophy of culture, at the University of Leiden / The Netherlands. He received his PhD in 1987 from the University of Amsterdam. Area of interest: the critique of metaphysics in philosophy of life (Dilthey, Nietzsche), phenomenology (Heidegger, Benjamin, Henry) as well as congenial changes in art and poetry and the field of religion. He is president of the Dutch and Flemish *Gezelschap voor Fenomenologische Wijsbegeerte*. Major works in Dutch: *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie* (1989), *De druk van de beleving* (1998), *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart* (2008), *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel* (2009). Publications in German, *inter alia*: "Der unendlich kleine Augenblick," in: *Nietzsche-Studien* 27, 1998; "Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen," in: *Nietzsche Studien* 28, 1999; *Erlebnisdruck. Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*, Würzburg 2005; "Ein nur noch durch 'Gottheit' berührtes Gemüt," in: R. Kühn and S. Laoureux (eds.): *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*, Freiburg/München 2008.

Stefan VOLKE studied German Linguistics, Philosophy, and History at the University of Rostock / Germany, and got his

PhD in Linguistics from Freie Universität Berlin. Among his book publications are: *Sprachphysiognomik. Grundlagen einer leibphänomenologischen Beschreibung der Lautwahrnehmung*, Freiburg/München 2007. Together with M. Großheim he edited *Gefühl, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks*, Freiburg/München 2010.

Ruud WELTEN is Assistant Professor at the Department of Philosophy at Tilburg University in The Netherlands and Professor of Ethics at Saxion University of Applied Sciences in Deventer, The Netherlands. His subjects of academic research include phenomenology, existentialism, and ethics. He publishes mainly on French philosophy. His most recent work is *Phénoménologie du Dieu invisible, Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, Paris 2011.



51 B-dul Coposu
ap. 48, Bucharest
RO-030604, Romania
Tel. (004) 0733046689
Fax. (004) 0318166779
www.zetabooks.com
orders@zetabooks.com