



Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego
Nr 13/2015



Wydawnictwo Nauka i Innowacje
Poznań 2015

Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 13/2015

Redaktor naczelny

Andrzej Przyłębski

Redakcja

Łukasz Czajka (sekretarz redakcji), Andrzej Gniazdowski, Anna Grzegorzczuk, Wiesław Małecki (sekretarz redakcji)

Rada programowa

A. Bronk (Lublin), P. Dybel (Warszawa), F. Fellman (Münster), T. Gadacz (Warszawa), Cz. Głombik (Katowice), M. Grossheim (Rostock), S. Judycki (Gdańsk), A. Klawiter (Poznań), Z. Krasnodębski (Brema), I. Lorenc (Warszawa), P. Łaciak (Katowice), M. Maciejak (Warszawa), J. Migasiński (Warszawa), R. Piłat (Warszawa), W. Płotka (Gdańsk), Th. Rolf (Chemnitz), A. Póltawski (Kraków), S. Sellmer (Poznań), J. Sidorek (Warszawa), W. Stróżewski (Kraków), B. Waldenfels (Bochum), A. Węgrzecki (Kraków), Z. Zwoliński (Warszawa)

Redakcja „Fenomenologii”, przygotowując pismo, korzysta z opinii ww. osób.

Copyright © by Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, 2015

Copyright © by Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015

Projekt okładki: Jacek Grześkowiak

Redaktor: Roman Bąk

Redaktor techniczny: Dariusz Wierzbicki

ISBN 978-83-64864-17-9

ISSN 1731-7541

Wydawcy:

Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne

ul. Nowy Świat 72, PL-00-330 Warszawa

pok. 227, tel.: +48 – 22 657 27 60

www.facebook.com/pages/Polskie-Towarzystwo-Fenomenologiczne/231571536946617

oraz

Institut Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydawnictwo Nauka i Innowacje

ul. Rubież 46, A/216

61-612 Poznań

Tel. 61 622-69-61, fax 61 622-69-62

wni@ppnt.poznan.pl www.wni.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie

Od Redakcji / 7

Artykuły

JEREMY H. SMITH

Michel Henry's Phenomenological Christology: From Transcendentalism to the Gospel of John / 11

PIOTR KARPIŃSKI

Cielesność podmiotu jako doświadczenie pasywności w filozofii Paula Ricoeura / 43

Do we really live in One World?/Leben wir in Einer Welt?

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Leben wir wirklich in Einer Welt?
Zur Weltauffassung in Philosophie und Kulturanthropologie / 63

GÜNTER ABEL

Interpretationswelten. Direkte und abgeleitete Wirklichkeiten / 69

MIROSLAW KOCUR

Performing Our Worlds / 89

PAWEŁ DYBEL

Das „Mehr“ der Welt / 105

JUAN J. PADIAL

Umwelt and *Innenwelt* in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit / 123

PIOTR DEHNEL

To What Extent Was the Early Wittgenstein a Solipsist? / 133

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

Von der Unheimlichkeit und der Auffassung der Welt in der Spätphilosophie Heideggers / 143

KOLYO KOEV

The World as a Local Affair: Toward the Logic of Situated Practices / 155

MARCIN MOSKALEWICZ

Plurality of Worlds, Collectivity of Madness. The Perspective of Phenomenological Psychiatry / 171

JAROMIR BREJDAK

Welten des Nichts. Der Weltbegriff in der philosophischen Anthropologie Max Schelers / 187

MIRKO WISCHKE

Säkularisierung: ein Paradigma
der Moderne? / 201

Recenzje i omówienia

W poszukiwaniu utraconej łączliwości.
Ontologizacja – aksjologizacja
– metafizycznienie (K. Machtyl
o książce A. Grzegorzczak *Humanistyka
i Obecność*) / 213

Fenomen zbrodni Lortiego (Ł. Czajka
o książce P. Legendre'a *Zbrodnia kaprala
Lortiego. Traktat o Ojcu*) / 220

Przyczynek do nowych teorii interpretacji
(W. Małecki o książce B. Brożka *Granice
interpretacji*) / 226

Kronika

Konferencja „Husserl Circle” w Dartmouth
College (W. Płotka) / 237

„A Topography of Heresies or the Road to
Renewal? The Many Faces of Contemporary
Phenomenology”. Sprawozdanie
z międzynarodowej konferencji naukowej
w Gdańsku (M. Zimmermann-Pepol) / 240

Fenomenologia na XXIII. Niemieckim
Kongresie Filozoficznym
(A. Przyłębski) / 246



Wprowadzenie

Od Redakcji

Drogi Czytelniku!

Przedstawiamy nowy numer Fenomenologii. W czternastym roku istnienia Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego ukazuje się 13 numer pisma, które powstało w reakcji na zainteresowanie fenomenologicznym paradygmatem uprawiania filozofii, tak widoczne podczas pierwszej konferencji PTFen.

Pismo jest w zasadzie rocznikiem, choć niekiedy istnieje potrzeba wydania dwóch numerów w danym roku. Tak jest także w roku bieżącym. Numer następny ukaze się jesienią 2015. Powód tego jest stosunkowo prosty: obok tekstów nadsyłanych do redakcji (w tym także oryginalnych tekstów pochodzących z zagranicznych ośrodków badań fenomenologicznych, z czego jesteśmy bardzo dumni) nr 13 i nr 14 zawierać będą materiały konferencji fenomenologiczno-hermeneutycznej, która odbyła się jakiś czas temu w Poznaniu. Informuje o niej mój tekst otwierający konferencję.

Od bieżącego roku zmieniamy też sposób istnienia pisma na rynku: Redakcja będzie się starać, by wraz z wersją papierową pojawiała się wersja internetowa, ogólnie dostępna, zamieszczana na stronie internetowej PTFen. Po doświadczeniach związanych z takim sposobem upowszechniania wybranych treści pisma na portalu UAM jesteśmy pewni, że zdecydowanie zwiększy to recepcję tekstów publikowanych w piśmie.

Informacja ostatnia: PTFen organizuje panel podczas Zjazdu Filozofii Polskiej, który odbędzie się we wrześniu bieżącego roku w Poznaniu. Panel będzie poświęcony najnowszej fenomenologii: niemieckiej, francuskiej i transcendentnej (pohusserlowskiej). Obecność członków Towarzystwa obowiązkowa!

Z poważaniem – Andrzej Przyłębski, red. nac.
Instytut Kulturoznawstwa UAM



Artykuły

■ Jeremy H. Smith

■ **Michel Henry's Phenomenological Christology:
From Transcendentalism to the Gospel of John.**

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, chrystologia, transcendentalizm, barbarzyństwo nowoczesności, strumień życia, bycie-w-życiu, autoafektacja
Keywords: religious experience, christology, transcendentalism, barbarism of modern Times, stream of life, in-life-beign, self-affectation

Introduction

The purpose of this essay is to interpret and evaluate Michel Henry's vision of Christianity and of religious experience. I first deal with the crucial notion of non-objective self-experience. Henry's earlier term for such experience is "autoaffection"; later he simply names it "life." According to Henry, life is prior not only to the world but also to all forms of intentionality, including temporality. The phenomena both of despair and of what he terms the barbarism of modernity are tantamount to life forgetting itself, forgetting its true essence. What Henry terms "second birth" is the return of life to itself, of an inner transformation of life by which it realizes the essence it had forgotten but never really lost. For Henry, the flow of life into myself which is my autoaffection cannot be separated from the flow of life from God into myself.

The terms Henry employs in these analyses are novel and strike many readers as strange. In the first part of this paper, I attempt to provide an exposition and explanation of Henry's position through a comparison with key ideas and passages in two American thinkers: the philosophical essayist Ralph Waldo Emerson (1803-1882) and the philosopher and psychologist William James (1842-1910). These writers introduce related issues in somewhat more familiar terms. I consider Henry's work to be an instance of the rebirth of transcendentalism in recent philosophy, a transcendentalism akin to the nineteenth century transcendentalism of a figure like Emerson. I draw specifically on Emerson's idea of "the Oversoul" and of James' idea of "the More" to help elucidate Henry's notion of "second birth" and also the theological context in which he develops that notion. I then

consider critically certain key issues that arise in Henry's religious philosophy: what is the status of "second birth" in relationship to faith? Does the experience of the transcendental source of the self have the same absolute self-certainty as non-objective self-experience? What is the status of world in Henry's philosophy? How are we to reconcile his repeated assertion that intentionality derealizes all that it makes objective with his repeated assertions that life is the essence both of intentionality and the world? And what are we to make of the fact that he does after all write as if objects in the world – such as artworks, including literary artworks as well as sacred texts – can play a role in leading a self back toward its "second birth"? I conclude by proposing to supplement Henry's analysis with a further notion, that of being-in-life. The return to itself of life which constitutes "second birth" is not only a matter of ipseity as ipseity or life as life, but also of the being-in-life of the world. The being-in-life of the world is its being, and as such is genuine being. Objectivity as such is not tantamount to derealization. Rather, for reasons that may be ultimately mysterious, derealization is a temptation objectivity offers to life's potential to turn against itself. The objectivism inherent in modern barbarism is precisely the attempt to limit reality to that which is objectively graspable. In doing so, objectivism, in denying the reality of life and attempting to live out that denial, also undermines itself since the reality of the objective is itself impossible without life.

Autoaffection and the Transcendental Origin of the Self

As a first introduction to the set of issues I am approaching in this paper, I would like to look closely at the first two paragraphs of Emerson's essay "The Over-soul." This essay is one of the clearest and most powerful expressions of the essence of the transcendentalist outlook as the American interpretation of German idealism. Emerson is engaged in the quest to discover what the soul is and where it comes from:

There is a difference between one and another hour of life, in their authority and subsequent effect. Our faith comes in moments; our vice is habitual. Yet there is a depth in those brief moments which constrains us to ascribe more reality to them than to all other experiences. For this reason, the argument which is always forthcoming to silence those who conceive extraordinary hopes of man, namely, the appeal to experience, is for ever invalid and vain. We give up the past to the objector, and yet we hope. He must explain this hope. We grant that human life is mean; but how

did we find out that it was mean? What is the ground of this uneasiness of ours; of this old discontent? What is the universal sense of want and ignorance, but the fine innuendo by which the soul makes its enormous claim? Why do men feel that the natural history of man has never been written, but he is always leaving behind what you have said of him, and it becomes old, and books of metaphysics worthless? The philosophy of six thousand years has not searched the chambers and magazines of the soul. In its experiments there has always remained, in the last analysis, a residuum it could not resolve. Man is a stream whose source is hidden. Our being is descending into us from we know not whence. The most exact calculator has no prescience that somewhat incalculable may not balk the very next moment. I am constrained every moment to acknowledge a higher origin for events than the will I call mine.

As with events, so is it with thoughts. When I watch that flowing river, which, out of regions I see not, pours for a season its streams into me, I see that I am a pensioner; not a cause, but a surprised spectator of this ethereal water; that I desire and look up, and put myself in the attitude of reception, but from some alien energy the visions come¹.

I would like to focus on just one issue encompassed within the vast panoply of issues Emerson here raises. That issue is the nature of human consciousness, of what it means to be an "I." What Emerson has to say about this issue is summed up in two sentences: "Man is a stream whose source is hidden. Our being is descending into us from we know not whence." Emerson of course is asserting that our being and our consciousness are not within, or merely within, nature, but are prior to nature and in a sense encompass nature. He is also saying that our being flows from God, and that we experience this. I would like to explore how the idea that "man is a stream whose source is hidden" may be understood from the viewpoint of Emerson, James, and Husserl, in order to set the stage for the unique contribution made by Henry.

William James as well as Emerson explicitly described human consciousness as a stream. In his *Principles of Psychology* James focuses very intensely on the lived experience of the stream on the most fundamental level. At issue is our primordial experience of time, and of ourselves in time. Our experience of time is our experience of the present, past and future. But what does it mean to experience the present, past and future? James makes it clear that what we normally call remembering is not at the foundation of our primordial experience of the past. For example, James asks, consider the experience of speaking a sentence,

¹ R.W. Emerson, *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. 2, eds. J. Slater and D.E. Wilson (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979), pp. 159-60.

such as “the pack of cards is on the table.” At the instant one decides to speak the sentence and the first word of the sentence begins to emerge from one’s lips, the whole sentence is present all at once in anticipation. It does not take any time whatsoever to anticipate that whole sentence – we do not need to take time to anticipate it word by word. And as one speaks the word “of,” the very moment in which “of” is spoken is colored by the previous word “pack” as just having been spoken. One makes no special effort to pull from one’s memory the word “pack” or one’s just-having-said the word “pack.” This means that our experience of what we normally call “now” always includes a “little bit” of the past and “a little bit” of the future so that the past and the future in some sense interpenetrate the present. This “little bit” of the past is the primary manifestation of memory. We so much take it for granted that we habitually do not think of it as memory at all². Indeed, it is part and parcel of what we normally consider to be “the present.” James here of course anticipates – and may even have influenced³ – Husserl’s analysis of time consciousness in terms of primal impression, retention, and protention. Husserl himself adopts James’ term “the living present” to designate this fuller present in which the immediate past and immediate future are immanent⁴.

The flow is as much an immediate holding on to the past as it is an immediate advance into the future. And the primordial truth and rationality of experience is established through this primordial flow. As an event sinks down into the past, a rational order is established and maintained. If event A follows upon event B, it will forever be true that event A followed event B, and not the reverse. People may remember the order incorrectly. But that the order itself is irreversible we know through our immediate experience of the flow of time as James describes it.

I have begun with an exploration of the idea that consciousness is a temporal flow, or as Husserl would more likely say, is *the* temporal flow, because this is the most obvious and accessible sense of the notion of flow, and it is also what the flow is taken to be by the tradition I am tracing from Emerson through James to Husserl. Henry’s philosophy, especially in his later work, is founded directly on the achievements of Husserl. But to Henry, Emerson’s sentence “Our being

² W. James, *The Principles of Psychology*, vol. 1 (New York: Dover, 1950; Rpt. H. Holt, 1890), see chap. 9, “The Stream of Thought,” esp. pp. 278-83.

³ See, e.g. R. Cobb-Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning* (The Hague: Nijhoff, 1974), pp. 40ff., 62ff.

⁴ See E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte* (Dordrecht: Springer, 2006), e.g. Nr. 8, Nr. 17.

is descending into us we know not whence,” would suggest something about our intimate self experience quite different from the flow of temporality. For Henry, the issue at the heart of “our being descending into us” is not the issue of time, but of what he calls autoaffection. Autoaffection is the central theme of Henry’s entire philosophy. And Henry would certainly agree with Emerson when he sees himself as “not a cause, but a surprised spectator of this ethereal water” (although Henry would object to the word “spectator” as applied here). Henry’s rigorous and thoroughgoing analysis both of the nature of autoaffection itself, and of its religious dimension, is his unique and original contribution to the phenomenological tradition.

One way to approach the theme of autoaffection is through Henry’s critique of Husserl’s notion of intentionality – a critique which, it should be noted, Husserl himself to some extent anticipated. Husserl for the most part defines consciousness as that which is directed toward objects. The life of the mind is the life of acts of the mind, and acts of the mind work upon objects. (One should note here that objects are not first of all ready made and complete, but that they only emerge as objects through acts of the mind.) One example of an act of the mind would be seeing. If I am taking a walk in the park and I see and look at a tree, the activity of my mind is directed toward an object – the tree. This act is not simple – it is only through a complex synthesis of acts that the tree appears as a three dimensional object in the world. But running through that complex synthesis is the basic structure of act directed toward object. Now the question that intrigues Henry is, how do I know I am seeing, *while I am seeing*? The object I am aware of as I look at the tree is the tree itself, and not the seeing of the tree. One explanation would be that I am aware of my seeing by reflecting on my own acts, so that I make my own acts objects of my awareness. But if I reflect upon my just past seeing, how do I know that the seeing I have now objectified is the same seeing that I was *engaged in* a moment before? The same line of questioning applies to the whole notion of “I.” How do I know that it is “I” who am seeing the tree, and that when I remember seeing the tree a moment ago, that the I that now remembers is the same I that was seeing the tree just a moment before. Husserl considers the possible explanation that I know myself, that I know that it is I who am seeing, and was seeing, the tree, by reflecting upon myself as an “I,” making “I” an object of awareness. But this object of awareness must necessarily be an immediately past “I.” How do I know that the “I” now engaged in the reflecting is identical to the immediately past “I” being reflected upon? In this context, Husserl himself, at least at one point, acknowledges that there is a form of awareness

which is not the awareness of objects or in any sense an objective or reflective awareness. To be “I” must mean to be self-aware prior to any reflection upon “I”⁵. And my seeing of the tree must be self-aware in its very act of seeing, prior to any reflection upon that act of seeing. Consciousness is, after all, *not* primordially or exclusively a matter of consciousness-of. Consciousness is as it were self-luminous: it is not only a light which shines on objects, lighting them up, but rather in this very shining it lights itself up from within. While Husserl does acknowledge this notion of the self-luminousness of consciousness, the bulk of his analyses focus on the nature of the consciousness of objects. “Autoaffection” is one of the terms that Henry uses for this notion of self-luminousness, and Henry’s philosophy is devoted to the analysis of autoaffection in all of its modes and dimensions.

The term “autoaffection” itself is most fitting in a psychological context, as a descriptor of objectless feelings or affects such as anxiety or joy. Henry explores this dimension especially in his study of Freud, *The Genealogy of Psychoanalysis*. In his last three works: *I am the Truth*, *Incarnation*, and *Words of Christ*, Henry develops a new vocabulary to describe autoaffection. The word “life” comes to supplant the word “autoaffection” as his term for non-objective self-awareness. Non-objective, self-luminous self-awareness is a matter of, as Henry now puts it, life entering into itself, of life coming into itself, of life embracing itself. The utterly primordial way that “my I” flows into itself is simply another matter entirely than the flow of time. For Henry, time itself is the primary

⁵ “In allen Reflexionen ist das Ich gegenständlich – und zugleich ist immer das Ich da, das nicht gegenständlich ist... Also das Sein des Ich ist immerfort... Sein und Für-sich-sein durch Selbst-erscheinen, durch absolutes Erscheinen... In diesem Erscheinen... es ist... in dem betreffenden unreflektierten Leben Pol als seiner ‘unbewusstes’ Ich, und es besteht nur immerfort die Möglichkeit, das ein neues Leben mit einem neuen Pol auftritt, welches den Pol des früheren erfaßt... das aber setzt ein neues reflektierendes Leben voraus mit einem unerfaßten Pol.” E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, Hua 8 (The Hague: Nijhoff, 1959), p. 412 (Beilage XVII). Husserl’s discussion of reflection in *Ideas II* does not seem to acknowledge the point makes in this quote from *First Philosophy*. In section 23 of *Ideas II* Husserl states that “Zum Wesen des reinen Ich gehört die Möglichkeit einer originären Selbsterfaßung, einer ‘Selbstwahrnehmung’” but this self-perception is apparently here a matter of reflection. Here Husserl apparently holds that the identity of the reflecting I with the just past reflected-upon I is established „dank weiterer Reflexionen höherer Stufe.” *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, Hua 4 (The Hague: Nijhoff, 1952). D. Zahavi, after a thorough survey of the relevant passages in Husserl, concludes that Husserl did in fact hold that we are pre-reflectively self aware, despite some texts we tend to suggest we are not. See his *Self Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1999), esp. pp. 53-59.

manifestation of the world, and life is not a phenomenon within the world, nor is it some kind of inner world, but is prior to any and all sense of world.

Henry makes a fundamental distinction between what he considers to be the two fundamental forms of truth – the truth of life and the truth of the world. And he sees these forms as radically opposed to one another. The truth of the world is the truth of our awareness of objects – the truth of what Husserl calls intentionality. The fundamental character of this truth is that it is outside of itself, and the fundamental character of the world is also that it is outside of itself. The truth of the world is outside of itself because the manifestation of an object is essentially other than, and different from, the object itself. The import of this critique of the truth of the world for Henry is that the world, insofar as we experience it merely as a collection of objects, can have no unity or meaning. The truth of life, on the other hand, is not other than life itself. Life manifests itself to itself in itself. Life does not manifest itself to itself through any kind of medium or mediation that is other than life itself. And for Henry, only in life is there any meaning, unity, or value, either for life itself or indeed for the world.

I regard Henry's exploration of the nature of autoaffection or "the truth of life" as one of the most significant and path breaking contributions ever made to Husserlian phenomenology. And the distinction he draws between the two forms of truth is a key recurring theme in his analyses. But the *relationship* between what Henry calls life and the world, and between the truth of life and the truth of the world represents an extremely difficult problem both in itself and for his philosophy. And while what Henry does have to say about this issue is provocative, Henry has simply not addressed this specific issue in a way that could really be called adequate. The question of this relationship is perhaps the most significant issue Henry's philosophy raises for any research that would attempt to further pursue his philosophical path.

To guard against a really major possible misunderstanding at this point, I should note that in speaking thus of the flow of life, Henry explicitly rejects the interpretation according to which Life is without individuality, according to which life is a sea in which the individual drops – each individual you and I – dissolve⁶. Life only ever is as what he calls the Ipseity of an individual "I." Henry's

⁶ *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme* [hereafter, CMV] (Paris: Seuil, 1996), p. 152; Translation: *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity* [hereafter IAT] trans. S. Emanuel (Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press: 2003), p. 120.

term “ipseity” may be understood as “individuality” if we bear in mind that the “individuality” in question is nothing like the individuality of a thing and also is not a universal to be found exemplified in the world. And each individual “I” flows into itself in the non-temporal way Henry describes.

At the very heart of Henry’s theological viewpoint is a profound agreement with the second sentence of Emerson quoted above: “When I watch that flowing river, which, out of regions I see not, pours for a season its streams into me, I see that I am a pensioner; not a cause, but a surprised spectator of this ethereal water.” As we have seen, Henry would never say that the flowing river manifests itself to us as something we first and foremost, watch. But “that I am a pensioner; not a cause... of this ethereal water” is precisely what Henry is trying to say about the most intimate experience of each “I” as an “I,” of the non-temporal flow of me into me whereby I even am “I” in my primordial self-awareness. Autoaffection has for Henry an essential dimension of passivity. And it somehow contains within itself a sense of its origin in that ultimate “I” which is not passive and does have the power to give the being that I can only receive.

Now autoaffection is by no means merely the realm of passivity. Especially in his work *Incarnation*⁷, Henry shows how power, ability, and freedom can only be what they are as autoaffection – how they are dimensions not of the world, but of life. We have the power and the freedom we have to think and create, and to move our bodies through the world, interacting with other forces and powers. Indeed, Henry asserts that the lived body – not the entity studied by biology, but the body which acts and feels, and which has powers and abilities – is not in the world at all, but in life. But at the heart of this freedom is an essential unfreedom. No matter how skillfully I act, and no matter with what determination, I remain “not a cause, but a surprised spectator of this ethereal water” the ethereal water of the flow of myself into myself whereby I even am an “I.” I do not have the freedom to stop that flow of myself into myself. Again, in order to guard against a possible misunderstanding I must reiterate that Henry does *not* mean that the unfreedom whereby I cannot escape from being “I” is in any sense a denial of the reality of freed will. Nor is he here making the indisputable point that what any action is able to accomplish is finite and limited. Rather, he asserts that all activity itself depends upon an underlying passivity.

⁷ *Incarnation: une philosophie d la chair* (Paris: Seuil, 2000), see esp. §26-30.

From Transcendentalism to the Gospel of John

“Our being descends into us from we know not whence.” Yet, the unknowing of which Emerson speaks is not some empty blank; it is at the same time a knowing. Emerson even names the “whence,” not only with the word “Over-soul” but also with the word “God.” He goes so far as to describe the relationship between God and the soul: “Ineffable is the union of man and God in every act of the soul. The simplest person, who in his integrity worships God, becomes God; yet for ever and ever the influx of this better and universal self is new and unsearchable”⁸. And Henry, too, asserts that our being descends into us from God. In his work *I Am the Truth*, Henry makes the startling claim that the sense in which our souls descend into us from God is expressed with perfect precision in the prologue to the Gospel of John, and even in the wording of the traditional doctrine of the trinity which grew out of it.

The prologue to John circles around the words “word,” “life,” and “light,” and for those words Henry reads “autoaffection.” “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the word was God... In him was life; and the life was the light of men... The true light, that enlightens every man was coming into the world... And the word became flesh, and dwelt among us” (John 1:1, 4, 9, 14). According to Henry, Christianity teaches the truth of life, which is opposed by the uncomprehending world. The origin of each individual “I” is in God, who is primordially “I.” God’s ipseity is “the light which enlightens every man.” And Henry’s startling claim about the nature of Christ is that Christ *is* God’s non-objective self-awareness. Christ *is* God’s autoaffection. The Word of God, which is co-eternal with and inseparable from God, which was with God in the beginning, and which indeed *is* God, is none other than God’s primordial non-objective awareness of himself. But God is unique in that his primordial self-awareness is none other than his primordial self-generation. God the Father only is the origin of himself, and in God’s eternal self-generation, he eternally generates his Word. The Nicene creed asserts that this word is “begotten not made.” For Henry, this means that God, in generating himself, and thereby his Word, is not creating a creature which is outside of himself at a distance from himself, but is generating none other than himself.

⁸ Emerson, *Collected Works*, pp. 172-73.

God's eternal self-generation is the primordial fact, not of or in the universe, but the primordial fact prior to all world. What then is the relationship of God the Father and God the Son, to human beings? The "true light" of the "word of God" which was with God in the beginning, and indeed is God, is none other than the light which enlightens every man. Henry sees this relationship expressed not only by John's statement but also by Paul: "Do you not know that your body is a temple of the Holy Spirit within you?" (1 Corinth. 7:19); by the statement of book of Genesis that man was made in the image of God; and by the words attributed to Jesus in Matt. 25:40, "as you did it to the least of these my brethren, you did it to me." These statements, and especially the last, Henry insists, are not metaphors. For Henry "what you have done to the least of these, you have done to me" is to be taken literally. In Henry's interpretation of the notion of incarnation "it is impossible to touch flesh without touching the other flesh that has made it flesh. It is impossible to strike somebody without striking Christ"⁹.

According to Henry, a human soul is not a creation like an object in the world is. God the Father, in his self-generation, generates the Son, thereby generating what Henry calls the first one living (*le premier vivant*). God, generating the Son, generates the first one living in his essential ipseity. Another way of saying this might be – the ultimate reality is I. The autoaffection, in its ipseity, of each human has its ipseity not as an object distinct from God and at a distance from God, but rather has its ipseity in the very ipseity of God. As Henry puts it in *Words of Christ*: "Life is uncreated. Stranger to creation, stranger to the world, every process imparting life is a process of generation"¹⁰. Our being descends into us not like rain from the sky but in a flow which is one with the flow in which God flows into himself. And my being flows into me in a flow which is not other from the flow in which I flow into myself. And though it is I who am flowing into myself, yet, as Emerson put it: "I am a pensioner; not a cause, but a surprised spectator of this ethereal water," which is none other than I. Christ as the word of life speaks as my very non-objective self-awareness. Christ is not the word of life that I speak, but the word of life through which I am spoken. The word of life which speaks my

⁹ "Impossible e toucher cette chair sans toucher à l'autre chair qui a fait d'elle une chair. Impossible de frapper quelqu'un sans frapper le Christ" (CMV 148; IAT 117).

¹⁰ "La vie est incréée. Étranger à la création, étranger au monde, tout procès conférant la Vie est une procès du génération." *Paroles du Christ* [Hereafter PAROLES] (Paris: Seuil, 2002), p. 84; Translation: *Words of Christ* [Hereafter WORDS], trans. Ch.M. Geschwandtner (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012), p. 84.

own non-objective self-awareness, in so speaking, also speaks itself. And this very speaking is my very living. It is in this sense that Henry understands the teaching that we are all sons of God¹¹. Or, as he specifically puts it, we are “sons within the Son.” “Sonship within the son” is the true sense of our birth. The true sense of birth is not the birth of our bodies as biological entities in the world of space and time. In our true birth, our being descends into us as the primordial unity of non-objective self-awareness. My “I” is spoken as “I” by God who is primordially “I.”

The Issue of What It Means For My Life To Experience Itself As Absolute Life

While Emerson certainly did not embrace the traditional language of the doctrine of the trinity as Henry has, Emerson's sense of the unity of the soul with God is in fact quite close to Henry's: “Ineffable is the union of man and God in every act of the soul. The simplest person, who in his integrity worships God, becomes God; yet for ever and ever the influx of this better and universal self is new and unsearchable... Let man, then, learn the revelation of all nature and all thought to his heart; this, namely; that the Highest dwells with him; that the sources of nature are in his own mind, if the sentiment of duty is there”¹². Emerson states that the simplest person becomes God in worshipping God – but God is yet an “alien energy” who brings and influx ever “new and unsearchable.” Henry as well speaks of a unity of unsurpassable intimacy between God and the soul. And yet for Henry as for Emerson, the human soul is different from God as the receiver is different from the giver of the gift. Again, for Henry, the soul is not as a drop to be dissolved or already dissolved in the ocean of God. What the soul has from God is precisely its ipseity – its individual life that differs not merely in its contents but in its very individuality from each other individual life.

And yet, Henry knows, we have for the most part forgotten life. We have forgotten life because the very structure of life tempts us to do so. Within life, there is the real ability and freedom to act. Action directs us toward objects in the world. We become preoccupied with those objects – with our plans for the future, with our physical and intellectual possessions, with the objects of our biological de-

¹¹ Luke 6:34; PAROLES 44; WORDS 33.

¹² Emerson, *Collected Works*, pp. 172-73.

sires, with our striving to pursue, attain, grasp, and keep all of these. We fall under the illusion that objective reality is primary, and that our actions are the master and sovereign lord both of themselves and of this objective reality. Henry believes that our contemporary world is, on a massive scale, in fact the dupe of this illusion.

Henry's philosophy raises an essential and vast question: if the word of God is constantly speaking *as* my very life, how is it that I have forgotten it, how is it that an inner transformation is necessary to return to it, and what could such an inner transformation possibly be? Henry does acknowledge and explore this question, and the concise form of the answer he proposes is: the transformation is through works of mercy. Works of mercy return my life to the life that it truly is through a higher form of self-forgetfulness. Works of mercy suspend my egoistic concern with myself as an object: "Only the work of mercy practices the forgetting of self in which, all interest for the Self (right down to its idea of what we call a self or a me) now removed, no obstacle is now posed to the unfurling of life in the Self extended to its original essence"¹³. Works of mercy in fact constitute what Henry calls the "second birth" of the life of ipseity. The forgetting of Life is not the forgetting of an object, but rather a self-distraction from life's own essence in favor of objects it grasps. This self-distraction somehow starves life, or weakens it. The mode of life which is life's essence is scarcely noticed and implicitly dismissed as insubstantial, childish, weak, irrelevant. This forgetting may eventuate in a false confidence, an arrogance, an obsessiveness – in all the practices of what Henry calls barbarism. Or it may eventuate in despair. What Henry means by second birth, by life returning to itself, by life remembering what its own essence, is more than the simple realization that self-awareness is a mode of consciousness different from intentionality. It is also the lived experience of life as meaningful. As such, it is the lived experience of the overcoming of despair.

Emerson cries that "our being descends into us we know not whence." And for Emerson, what descends is not our mere temporal flow, but inspiration and energy: "There is a difference between one and another hour of life, in their authority and subsequent effect. Our faith comes in moments; our vice is habitual. Yet there is a depth in those brief moments which constrains us to ascribe more reality to them than to all other experiences... From some alien energy the visions come."

¹³ "Seule l'œuvre de miséricorde pratique l'oubli de soi en lequel, tout intérêt pour le Soi étant écarté et jusqu'à l'idée de ce que nous appelons un soi ou un moi, aucune obstacle ne s'oppose plus au déferlement de la vie dans ce Soi reconduit à son essence originelle" (CMV 214; IAT 170).

The “alien energy” of which Emerson speaks has a correlate James’ notion of “the more.” In the *Varieties of Religious Experience*, James’ theme can be described as the phenomenology of the victory over despair. That victory is the recovery of motivation, the sort of motivation that empowers the individual to persist in life instead of giving up – the motivation that is the living out of the conviction that life is indeed worth living. James gathers together the testimony of a wide variety of individuals who have experienced such moments, and who have ascribed to those moments “more reality than to all other experiences.” The rebirth of such motivation in the midst of despair, James says, involves a coming into awareness of a “higher part” of the self. That “higher part” evokes a sense of something beyond the self that yet has something like the same character of self. I think that what James calls “the higher part” of the self and the infusion of motivation through “the more” is very closely related to what Henry calls “second birth.” James describes this experience in terms of what he calls “the more.” For James, the “higher part” of the self is “conterminous and continuous with a MORE of the same quality, which is operative in the universe outside of him, and which he can keep in working touch with, and in a fashion get on board of and save himself when all his lower being has gone to pieces in the wreck”¹⁴. It is one of Henry’s achievements to have developed a language in which to speak of the self which gets beyond talk of “parts.” But James is attempting to describe exactly what Henry means by life returning to itself, which is a matter of an inner transformation in the very quality of autoaffection as autoaffection, of life as life. Henry explicitly describes “second birth” as the overcoming of despair and the rediscovery of joy, and the joy and despair he refers to pertain to the very being of ipseity in the most fundamental way.

Henry would agree with Emerson that “the sources of nature are in his own mind, if the sentiment of duty is there,” only replacing “sentiment of duty” with “works of love.” And like Emerson and in a sense James as well, Henry closely connects, and perhaps even equates, the self’s experience of its own true essence with its experience of God. In Emerson’s poetic text, a genuine ambiguity arises precisely about the relation self experience and the experience of God. Does the self become God? Or perceive God? Or merely intuit within itself a mysterious origin? The same ambiguity arises in Henry. For Henry, ipseity experiences its origin within its own non-objective self-experience and not primarily through reflection or speculation. I think that Henry here does take a very important step

¹⁴ W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, 1929), p. 508.

forward in understanding the genuine reality of our experience of what James called “the more,” and Emerson “the Oversoul.” But James also, I think, raises a very important issue for Henry. The issue may be put like this: at the heart of non-objective self-experience, there does arise an incomparable sense of the origination of the self in a vague beyond. But what is the status of this elusive “beyond”? Henry often writes as if I experience the origin of myself with the same certainty that I have in my non-objective experience of myself itself. James, as a philosopher of religion, does not describe “the More” in quite those terms. “The more” is shorthand for the “the fact that the conscious person is continuous with a wider self through which the saving experiences come,” a fact that “is literally and objectively true as far as it goes”¹⁵. And as a philosopher of religion James does note that these saving experiences almost always involve beliefs about their origin – for example, a belief in God. And James regards the question of the truth or falsity of such beliefs as meaningful. But he clearly distinguishes the immediate experience of the more as such from the “overbeliefs” with which it is usually infused. It does not appear that James regarded the experience of “the more” as tantamount to the fully evident presence of God. Rather, “the more” involves an insistent hinting at or hunch about something beyond. It appears that James would say a definite “overbelief” goes beyond the mere suggestiveness inherent in “the more” as such. The assurance that this sense is rooted in a transcendent reality requires an act of faith. This points to a genuine issue regarding the relative status of immediate experience and of faith within non-objective self-experience and its immanent sense of origin, to which I shall return.

The Relationship of Christ as God’s Autoaffection with the Historical Jesus

Henry’s philosophical writing speaks about the word of life. And Henry finds the word of life expressed in the writings of John, and in the sayings attributed to Jesus both in John and in the synoptic gospels. But, as Henry notes, all of these words are in human language. Human language is the language of the world. Words and sentences are in the realm of “the outside of itself” – they refer to objects which they are not. And they are themselves objects in the world. How is it

¹⁵ James, *Varieties*, p. 515.

that objects in the world can have the function of describing, or can have any role in revealing, what Henry calls life, which is radically both prior to, and, Henry insists, *alien to*, the world as such? Henry himself does deal with this question, especially in chapter 12 of *I Am the Truth*, entitled “The Word of God, Scripture.” Henry does clearly assert that the words we speak are not merely words of the world, and that in every human speaking, the word of life speaks as well. In other words, when humans speak to each other, life does speak to life as life. Were it not for this, the word of life could not speak to us through the text of the bible or through the words of Jesus. And Henry believes that the texts of the New Testament do have some kind of role to play in revealing the word of life, that the word of life does speak to us in them. In fact, in his last book, *Words of Christ*, Henry affirms not only that the New Testament as a text speaks the word of life, but that the historical Jesus was himself the word of life¹⁶. But Henry does not have any clear discussion of how Christ as God’s autoaffection is related to the historical Jesus.

If the historical Jesus was in fact a human being, in what sense does he differ from all other human beings? Not in the sense that he is begotten or generated while we are made or created. Henry could not be more clear and explicit that this sort of unity with God applies to every “I” as such, as its very essence. How then would the unity of the historical Jesus with God differ from that of every other human with God? One way of understanding what he may be asserting would be that Jesus was unique in that for him, his human status of sonship was perfectly transparent, and this inward transparency constitutes a revelation to all humankind of our status of sonship. But Henry holds that this inward transpa-

¹⁶ “Yet this word does not speak only to each one of us in our timeless birth – where, brothers to the First Born, Icon of the divine essence, we are given to ourselves in the self-revelation of life in his Word. It is also expressed in human language. And this happened twice in history. It spoke through the prophets before turning us upside down when it became that of Christ.” “Or cette Parole ne parle pas seulement à chacun dans sa naissance intemporelle – là où, frère du Premier-né, Icône de l’essence divine, il est donné à lui-même dans l’auto-révélation de la Vie en son Verbe. Elle s’est exprimée aussi en usant de la langue des hommes. Et cela advint deux fois dans l’histoire. Elle a parlé par les prophètes avant de nous bouleverser lorsqu’elle s’est fait celle du Christ” (PAROLES 148; WORDS 114). “After this identification with the Father of Him who is thus distinguished from all humans, from all the other sons, in this sense in which he alone knows the Father, his designation as ‘Son,’ encountered in the aforementioned passages from Matthew and Luke, receives an absolutely singular meaning: it only refers to him.” “Après cette identification au Père de Celui qui se différencie ainsi de tous les hommes, de tous les autres fils en ce sens que lui seul connaît le Père, sa désignation comme ‘Fils,’ rencontrée dans les passages précités de Matthieu et de Luc, reçoit donc une signification absolument singulière: elle ne concerne que lui” (PAROLES 65-66; WORDS 51).

rency is already possible for all humans – even though it is not at the disposal of our will: “This possibility, which is always open to life, to suddenly experience its self-affection as absolute Life’s self-affection, is what makes it a Becoming. But then, when and why is this emotional upheaval produced, which opens a person to his own essence? Nobody knows. The emotional opening of the person to his own essence can only be born of the will of life itself, as this rebirth that lets him suddenly experience his eternal birth. The Spirit blows where it wills”¹⁷. As we have seen, elsewhere Henry asserts that the concrete way in which this transparency occurs is through works of mercy¹⁸. The difference between Jesus and other humans cannot be simply that Jesus is open to his own essence while we are not – because Henry clearly asserts that sometimes, we are.

At this point it has become clear that Henry’s whole outlook is quite close to Schleiermacher’s. Schleiermacher’s notion of the feeling of absolute dependence is quite close to Henry’s notion of autoaffection or life. According to Schleiermacher, “the self-consciousness which accompanies all our activity, and therefore, since that is never zero, accompanies our whole existence, and negatives absolute freedom, is precisely a consciousness of absolute dependence.” Our feeling of absolute dependence cannot arise from any object we encounter or indeed from the world as a whole, because in both cases we experience not absolute dependence but relative dependence and relative freedom. And it is through, in, or as, this feeling of absolute dependence that God is revealed to us: “the Whence of our receptive and active existence, as implied in this self-consciousness, is to be designated by the word ‘God’ and ...this is for us the really original signification of that word”¹⁹. So for Schleiermacher, “the feeling of absolute dependence” is equivalent to “God-consciousness.” But Schleiermacher holds that the feeling of absolute dependence which all humans necessarily share, is, by itself, feeble or infinitesimal. Jesus differs from other humans in the nature of his God consciousness: “instead of being obscured and powerless as it is in us, the God-consciousness in Him was absolutely clear and determined each moment, to the exclusion of all else, so that it

¹⁷ “Cette possibilité toujours ouvert dans la vie, pour qu’elle éprouve soudain son auto-affection comme celle de la Vie absolue, c’est ce qui fait d’elle un Devenir. Mais quand donc ce bouleversement émotionnelle du vivant à sa propre essence ne peut naître que du vouloir de la vie elle-même, comme cette re-naissance qui lui donne d’éprouver soudain sa naissance éternelle. L’Esprit souffle où il veut” (CMV 290-91; IAT 232).

¹⁸ CMV 214, IAT 170.

¹⁹ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (Edinburgh: Clark, 1989), p. 16.

must be regarded as a continual living presence, and withal the existence of God in Him”²⁰. It seems to me that Schleiermacher's conception of the relation of God to Jesus is congruent with what Henry says about that issue. While for us the experience of our self-affection “as absolute life's self-affection” is but a feeble possibility and fleeting achievement, Henry might be saying that for Jesus, this possibility has somehow attained perfect fulfillment. And yet Henry seems to be saying more than that Jesus simply knows his own sonship perfectly whereas we know our sonship merely feebly. While we are also sons, we are only sons through being sons within the Son. Jesus is not a son within the Son. He *is* the Son.

The Relationship of The Truth of the World and The Truth of Life in Reading Scripture

In general, the inadequacy in Henry's philosophy lies in his treatment of the question of the relationship between what he calls the truth of the world and the truth of life. And this inadequacy finds expression in Henry's exploration of the nature of Scripture and of the human Jesus. Henry wants to insist that the self-revelation of life as absolute life does not take place in the world and does not in any way depend upon the world. And yet he affirms that written documents and the very existence of a certain historical individual at least have aided greatly in the accomplishment, for humans, of the self-revelation of life as absolute life.

Henry holds that without the words of Jesus Christ which we read in the New Testament, “it would be difficult” to recognize our self-affection as absolute life's self-affection: The condition that permits humans to hear the word of Christ “consists in *a decisive affinity between human belonging to the Truth and the nature of the Word which it is a matter of hearing: the voice of Christ*. To understand what is decisive about this affinity would be difficult if we did not take it from Christ's words themselves”²¹. Henry clearly believes that in reading at least parts of the New Testament, specifically the prologue to John and apparently all of the statements attributed to Jesus in all four gospels, what he calls the word of life speaks

²⁰ Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 397.

²¹ “Et cette condition consiste dans *une convenance décisive entre l'appartenance de l'homme à la Vérité et la nature de la Parole qu'il s'agit d'entendre: la voix du Christ*. La compréhension de pareille convenance en ce qu'elle a de décisif serait difficile si nous ne la tenions des paroles mêmes du Christ” (PAROLES 145; WORDS 116).

to us. He evidently does not hold, as it might at first appear, that there just happens to be an agreement between the description of Christ in the prologue to John and the results of independent phenomenological analysis. In fact he seems to imply that such analysis itself in a way depends upon the text of the New Testament and upon Jesus himself. Yet Henry insists that Christ – and specifically Jesus as the Christ of the gospels, does not reveal himself to the world or in the world²². The encounter with Christ which takes place through reading the gospels, does itself not take place within the world, but only in life. But if this is true, what role do the gospels, as written texts, play?

Henry's problem with explaining the role of scripture and history in faith is rooted in the deeper problem he has with explaining the relationship between life and objects. For the gospels, as well as all writings, including writings on phenomenology, are in a way objects in the world. And Jesus was a human being who lived and died in the world as all human beings do. The linguistic utterances of Jesus were objects in the world just as all human utterances are. Henry does believe that the human being Jesus, his linguistic utterances, and the book through which we know him, do after all play an essential role in our "second birth" whereby we remember that we are "sons within the Son." Henry seems to be very much assuming what he apparently would deny: that there is at least *some* sense in which life *needs* the world.

It is difficult to reconcile Henry's apparent assumption that life, at least in some sense, does need the world, with his repeated statements that very much seem to regard the world as unreal. Intentionality – as the "outside of itself" which constitutes the world – makes unreal the objectivity it constitutes. Henry is quite explicit about this: "Everything that appears in the world is subject, in principle, to a process of derealization [*déréalisation principielle*]"²³. It seems as if that consciousness, in its function of constituting objects, in fact functions to constitute unreality: "This phenomenality, that of the world, as we have seen, makes unreal a priori everything it makes visible, making it visible only in the act

²² CMV 105-113; IAT 82-88.

²³ "Tout ce que apparaît dans le monde est soumis à un processus de déréalisation principielle, lequel ne marque pas le passage d'un état primitif de réalité à l'abolition de cet état mais place *a priori* tout ce qui apparaît de la sorte dans un état de irréalité originelle." "Everything that appears in the world is subject, in principle, to a process of derealization. That process does not consist in the passage from a primitive state of reality to the abolition of that state. Rather, that process, a priori, places everything that appears in the world into a state of original unreality" (CMV 30; IAT 20, translation modified).

by which, posing it outside itself, it empties it of reality.” “*A cette phénoménalité qui est celle du monde, il appartient, on l’a vu, d’irréaliser a priori tout ce qu’elle fait voir, ne le faisant voir que dans l’acte par lequel, le posant hors de soi, elle le vide de sa réalité*”²⁴. But if to be objective means to be derealized, how can anything objective play any sort of positive role in the return to itself of life? Equally puzzling – and equally significant – is Henry’s insistence that Life is in fact the essence of both intentionality and the world – despite the gulf, or contradiction, or incompatibility between the two. In *I Am the Truth* Henry directly asserts that “radically foreign to the world, life nevertheless constitutes the real content of the world”²⁵. In his early work *The Essence of Manifestation*, he clearly states this problem – a problem he never effectively ends up addressing: “But how affectivity is something which understands, how it is able to grasp and to live transcendent significations, this is what must precisely be explained especially if, as we have claimed, nothing is so repugnant to the essence of feeling as transcendence, if the deployment of a horizon of understanding is that which is most foreign to feeling”²⁶. The relationship between the truth of the world and the truth of life, and the relationship between life as autoaffection and life as the essence of the world, represent essential issues Henry has left unresolved. I would now like to consider both of these issues more closely.

While intentionality for Henry derealizes all that it objectifies, life is nevertheless for Henry the essence of both intentionality and the world. But what does it mean to constitute? For Husserl the function of consciousness is precisely to constitute objects – to constitute the rationality of the world and its truth. Henry’s

²⁴ CMV 184; IAT 146.

²⁵ “Radicalement étranger au monde, la vie n’en constitue pas moins le contenu réel de celui-ci” (CMV 322; IAT 258, translation modified). Jean-François Lavigne expresses the terms of this contradiction in Henry very succinctly: “If the world ‘is’ not, it if it has no proper being because it is always dependent on the spontaneous activity of a transcending power, then *this power*, derived from its self-affective transcendental source, is the one which *is*, and has an ontological consistency, a being. But we can equally say that the world *is*, precisely because it never ceases to derive its own mode of being from a powerful source of effectiveness, the utterly positive and *evident making of self-affection*.” “The Paradox and Limits of M. Henry’s Concept of Transcendence.” *International Journal of Philosophical Studies* 17.3 (2009), p. 381.

²⁶ “Comment cependant l’affectivité est-elle compréhensible, apte à saisir des significations transcendants et à les vivre, c’est là ce qui doit être précisé si rien ne répugne davantage à son essence que la transcendance, si le déploiement d’un horizon de compréhension est ce qui lui est le plus étranger?” M. Henry, *L’essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), p. 607.

philosophy neither explores nor incorporates this dimension of Husserl. Henry makes it clear that the phenomenality of the world is a matter not only of the phenomenality of spatial objects, but begins at the deeper level of the phenomenality of temporality. But truths of the world include assumptions such as: once a series of event occurs, the temporal order within that series is fixed as that one unique temporal order. Is this rational ordering of time also unreal, also repugnant to life? Is logical consistency to be dismissed as a dimension of what is unreal and alien to life? Or is rational order part of what life gives to the world as its “true content”? But if rational order is part of what life gives to the world, then the world must after all not be utterly repugnant to life, because in constituting it as a meaningful order, life has given the world something of itself. Henry does not confront the question of whether he means that the function consciousness has of constituting objective rationality is any part of what he means by life being the true content of the world.

If objectivity for Henry is, as such, the realm of unreality, it is difficult to understand how any sort of objectivity can play a role in life remembering its true reality. This issue becomes especially pressing given the key importance Henry does after all find in the historical Jesus, his life, and his words. Henry clearly states that a specific person and a specific text, through our reading, are able to lead us to “second birth.” Second birth is a matter of the truth of life realizing itself. But texts include factual statements, and human beings, including Jesus, are encountered in the visible, temporal world. What does Henry make of the fact that the Bible includes statements of worldly fact – such as, that a certain person lived and said and did certain things. Henry does engage this issue, but his statements are not entirely consistent. He at one point says that the truth of Christianity is not that Christ did and said all that the texts assert he did and said. Instead, the truth of Christianity is that Jesus really is the son of God.

Let us suppose on the contrary that the composition of the canonical texts is pushed up to as late a period as skeptical criticism desires, so that the canonical gospels date from the fourth century... and their content is suspect to the point that the historical existence of Christ becomes what it truly is: *as uncertain as that of each of the billions of human beings who have trod the earth ever since the human species first wandered its surface*. In this case the identity of Christ, his identification with eternal life, would be no less true, despite the great emptiness of history, despite that fog in which everything that was supposed to have been shown there is lost to the world of the visible²⁷.

²⁷ “Supposons au contraire la rédaction des textes canoniques reculée aussi longtemps que faire se peut par la critique sceptique, les Évangiles canoniques datés IV^e siècle... leur contenu

He makes a point of asserting that the texts do not establish that Jesus is the Son of God, and neither can any kind of textual or historical research. It is only through life itself that we know this. But if what we know is that Jesus is the son of God, then wouldn't part of what we know be that he really lived, and that he really did, said, and suffered what he is asserted to have? What is the connection between knowing that Jesus is the Son of God, and knowing that, say, there really was a person who said he was the Son of God, etc.? Henry does affirm that the evidence for historical fact provided by any text, including the New Testament, is inherently uncertain. Henry appears to be saying that the identity of Christ nevertheless survives even the greatest historical skepticism. But at the same time he clearly does not regard the words of the Gospel of the Gospel of John – the words therein of Christ and about Christ – as a mere specimen of admittedly very accurate phenomenological analysis entirely independent of the existence of Jesus in history. And Henry attaches a great deal of importance to the contention that Jesus did assert about himself all that, for example, John reports him to have asserted:

To this overwhelming declaration devoid of any ambiguity, it does no good to object that it can only be found in a late text or one claimed to be such. Even if it is here repeatedly formulated, Christ's identification with the Word of God is by no means the prerogative of the Gospel of John alone. It is all over the synoptics, either in the form of explicit statements, or resulting directly from Christ's words or his actions²⁸.

He also asserts that “contrary to the falsehoods of the positivistic, pseudo-historical, and atheistic exegesis of the nineteenth century, it can therefore be assumed that Christ's words are in no way invented by late Christian communities. They present themselves to us as authentic documents”²⁹. While Henry does in effect support the historical accuracy of New Testament narratives, he also asserts

suspecté au point que l'existence historique du Christ devienne ce qu'à vrai dire elle est: *aussi incertaine que celle de chacun des milliards d'êtres humains ayant foulé la terre depuis qu'erre à la surface de celle-ci une espèce humaine* – en ce cas l'identité du Christ, son identification à la Vie éternelle, si elle est vraie, n'en serait pas moins vraie, en dépit du grand vide de l'histoire, de cette brume où se perd dans l'univers du visible tout ce qui est censé s'y être montré” (CMV 13; IAT 6).

²⁸ “À cette déclaration massive et dépourvue d'équivoque, il ne servirait à rien d'objecter qu'on la trouve dans un texte tardif ou prétendu tel. Si elle y fait l'objet d'une formulation réitérée, l'identification du Christ au Verbe de Dieu n'est nullement l'apanage du seul Évangile de Jean. Elle est partout dans les synoptiques, soit sous la forme de déclarations explicites, soit qu'elle résulte directement des paroles du Christ ou de ses actes” (PAROLES, 64; WORDS 50).

²⁹ “On peut donc admettre, contrairement aux contrevérités de l'exégèse positiviste, pseudo-historique et athée du XIXe siècle, que les paroles du Christ n'ont rien à voir avec les inventions

that “the truth of Christianity has precisely no relation whatsoever to the truth that arises from the analysis of texts or their historical study” (“*La vérité du christianisme n’a précisément aucune rapport avec la vérité qui relève de l’analyse des textes ou de leur étude historique*”)³⁰. It is one thing to maintain, as Henry clearly means to, that the rational methods readers use to understand and evaluate historical documents as records of events cannot establish the truth of the revelation of life. But he goes further than that. He says that the truth of Christianity “has precisely no relationship whatsoever to – “*n’a précisément aucune rapport*” – to such methods. But how can we separate the truth that arises from the analysis of a text from the truth of a text as an authentic document? It is one thing for Henry to maintain that revelation cannot be based upon the objectivity of the world and the objectivity of historical evidence with its inherent uncertainty. But it is difficult to see how he can maintain, given the essential role he finds in Scripture, that objective statements in texts can have no relation whatever to Life. At one point he even directly asserts that the scriptures are true only if the deeds they report really happened: “the extraordinary facts and actions of Christ, his companions, those mysterious women who served him, are known to us only through the text of Scripture. But Scripture is true only if these deeds and actions, despite their extraordinary character, really happened”³¹. When Henry makes this claim, it is not entirely clear what his intent is. He has just said that “historical or textual truth self-destructs”³². For Henry, the deeds and words of Jesus, as mere textual or historical truths, are inherently uncertain – or even null. He in fact believes that not merely the academic study of history but language itself, in its capacity to refer to objects including events in the past, is incapable of attaining any kind of genuine truth. But Henry nevertheless does very much seem to be claiming that we can know these events really happened as the texts describe.

Henry is certainly fully aware of these questions. And he confronts them very directly, especially in Chapter 12 of *I Am the Truth*: “Aren’t the Scriptures

de communautés chrétiennes tardives. Elles s’offrent à nous à titre de documents authentiques” (PAROLES 11; WORDS 6-7).

³⁰ CMV 9-10; IAT 3.

³¹ “Les faits et gestes extraordinaires du Christ, ses compagnons, ces femmes mystérieuses qui le servaient, nous ne les connaissons que par le texte des Écritures. Mais ces Écritures ne sont vraies que si ces faits et gestes, en dépit leur caractère extraordinaire, se sont réellement produits” (CMV 15; IAT 8).

³² “Cette double impuissance trace le cercle en lequel toute vérité historique ou textuelle s’autodétruit” (CMV 15; IAT 8).

composed of words bearing meanings? If the word of the world is characterized by its impotence, doesn't the same impotence afflict the Scriptures one and all? (...) Does not Christ speak to people in their own language? Is it not in their very own language that He reveals the Truth it is His mission to bring to them?" Henry starts his answer to this question by reiterating that "It is not the word of Scripture that gives us to understand the Word of Life. The Word of Life itself – by engendering us at each instant, by making us Sons – reveals, within its own truth, the truth that the word of Scripture recognizes and to which the word of Scripture witnesses"³³. It is only the word of life itself, speaking through my very life, by which I am able to understand the word of the scriptures as revelatory of the word of life. And then Henry quite appropriately puts the question: "So do we really need Scripture?" (*"Qu'avons nous alors besoin des Écritures?"*)³⁴ Isn't it enough for me to hear the Word of Life in depths of my own life, *as* my own life? But it is part of our condition that even though Life speaks through us, we have forgotten its word. We need to be reminded. "It is precisely, we might say, because man forgot his condition as Son that he needs Scripture to remind him of it"³⁵. We need the Scriptures to remind us in our very being of our condition as sons within the Son, and yet we are only able to be reminded insofar as the word of life speaks in us. It is through the word of Life speaking in us that the words of Scripture remind us of the word of life speaking in us: "But how is a man able to hear Scripture, to listen to its word, to know that what it says is true? To the extent that the Word of Life speaks within him"³⁶. We can't deliberately "remind ourselves" of the word of life. It is only the word of life itself which can remind us of the word of life which is always speaking even though we may have forgot-

³³ "Les Écritures ne sont-elles pas composées de mots porteurs de significations? Si la parole du monde se caractérise par son impuissance, celle-ci ne frappe-e-elle pas les Écritures dans leur ensemble? (...) Le Christ ne parle-t-il pas aux hommes leur propre langage? N'est-ce point dans ce langage qui est le leur qu'il leur révèle la Vérité qu'il est venu leur apporter?" (CMV 286; IAT 228-29, translation modified.) "Ce n'est pas la parole des Écritures qui nous donne à entendre la Parole de la Vie. C'est celle-ci, en nous engendrant à chaque instant, en faisant nous des Fils, qui révèle dans son propre vérité la vérité que reconnaît et dont témoigne la parole des Écritures" (CMV 288; IAT 230, translation modified).

³⁴ CMV 288; IAT 230.

³⁵ "C'est précisément, dira-t-on, parce que l'homme a oublié sa condition de Fils qu'il est besoin des Écritures pour lui rappeler" (CMV 290; IAT 232).

³⁶ "Mais comment l'homme peut-il entendre les Écritures, écouter leur parole, savoir que ce qu'elles disent est vrai ? Dans la mesure où parle en lui la Parole de la Vie" (CMV 290; IAT 232, translation modified).

ten it. “This possibility, which is always open to life, to suddenly experience its self-affection as absolute Life’s self-affection, is what makes it a Becoming. But then, when and why is this emotional upheaval produced, which opens a person to his own essence? Nobody knows. The emotional opening of the person to his own essence can only be born of the will of life itself, as this rebirth that lets him suddenly experience his eternal birth. The Spirit blows where it wills”³⁷. But he does not hold that the movements of the Spirit are *utterly* random. It is true that reading Scripture cannot automatically awaken the word of life. But through reading Scripture, the word of life may indeed be awakened.

A few pages earlier, Henry had seemed to admit that there is a “connection” (*“cette connexion entre les deux paroles”*³⁸) of some sort between the words of the Scripture as words of the world, and the Word of Life itself (despite the fact that he has also claimed that there is “no relation whatsoever” between them): Scripture “utters propositions that relate to a reality different from the propositions themselves, to a referent situated outside them – that is, to these Sons of God, about whom it affirms that this is what we are [i.e., Sons of God], this is our condition.” (*“Elles énoncent des propositions qui se rapportent à une réalité différent des propositions elles-mêmes, à un référent situé hors d’elles, à savoir ces Fils de Dieu dont elles affirment que l’est là que nous sommes, notre condition”*)³⁹. Here Henry makes an interesting shift: The “outside of itself” of the “word of the world” now actually becomes its opposite, the word of life. It is apparently possible, after all, for words of the world to “indicate” the word of life. “This referent that is exterior to them, and which they are unable to bring into existence, *this is where we are, we the living*, living in Life... By saying ‘you are sons’ the worldly word of Scriptures turns away from itself and indicates the place where another word speaks. It achieves the displacement that leads beyond its own word to this other place where the Word of Life speaks”⁴⁰. Again, Henry must be claiming

³⁷ “Cette possibilité toujours ouverte dans la vie, pour qu’elle éprouve soudain son auto-affection comme celle de la Vie absolue, c’est ce qui fait d’elle une Devenir. Mais quand donc ce bouleversement émotionnelle qui ouvre le vivant à sa propre essence se produit-il et pourquoi ? Nul ne le sait. L’ouverture émotionnelle du vivant à sa propre essence ne peut naître que du vouloir de la vie elle-même, comme cette re-naissance qui lui donne d’éprouver soudain sa naissance éternelle. L’Esprit souffle ou il veut” (CMV 291; IAT 232).

³⁸ CMV 287; IAT 229.

³⁹ CMV 287; IAT 229, translation modified.

⁴⁰ “Ce référent qui leur est extérieur et qu’elles ne peuvent poser dans l’existence, *c’est là ce que nous sommes, nous les vivants* – vivants dans la Vie... En disent ‘vous êtes les Fils’, la parole

that it is only the word of life speaking in us by which the words of Scripture as words of the world do ever “indicate” the Word of Life. But at this point Henry appears to have admitted something that elsewhere he is at pains to deny. He has said over and over that the truth of the world is utterly alien to the truth of life, and that intentionality, whose whole function is objectification, derealizes all that it objectifies. The emptiness of the world does consist partly in its inability to ground itself. To dwell merely in the truth of the world is to dwell in a realm of endless interpretation, endless deferral, endless uncertainty. And Henry does not now contradict *that* claim. But here, at this particular point, Henry actually says that the word of life can, as it were, make use of words of the world. He does not mean that words of the world become a medium or an intermediary for revelation. And he certainly does not mean that the truth of the world is the basis of the truth of revelation. But what then is the connection between the words of Scripture as words of the world, and the Word of Life? Henry's statements directly imply that the word of life speaking in us somehow empowers words of the world to, through our reading, help lead us back to our “second birth.” Henry does not have an adequate explanation of how it may be that life is somehow essentially related to the world in a positive sense – but he does in fact assume, and at times explicitly state, that there is some such positive connection.

On the one hand, as we have seen, Henry has a problem in that the function of consciousness is to impart rationality to the world. But on the other hand there is also a sense in which consciousness depends upon the objects it constitutes. Henry's own research makes it clear that we do depend upon objects in order to reach the point of recognizing the life within ourselves as absolute life. In his study of Kandinsky, *Seeing the Invisible*, Henry makes his position clear that artworks can play this role, although he again there skirts the implications of the simple fact that Kandinsky's paintings, whatever else they are, are objects in the world⁴¹. Likewise, the New Testament, and the words spoken by Jesus and the words of Jesus there reported, are objects in the world. And the whole history of philosophy, whatever else it is, is an object in the world. Were it not

mondaine des Écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa propre parole à cet autre où parle la Parole de la Vie” (CMV 287; IAT 230, translation modified).

⁴¹ See J.H. Smith, “Michel Henry's Phenomenology of Aesthetic Experience and Husserlian Intentionality.” *International Journal of Philosophical Studies* 14.2 (April 2005), see esp. pp. 205-206.

for the books I simply hold in my hand and the words I read on the page, the specific realizations that constitute Henry's philosophy would not be possible. And yet Henry asserts quite clearly that the realm of objectivity is the realm of unreality.

Perhaps a way forward is first of all to accept Henry's denial that even expressive objects in the world – such as a human face, human speech, poetry, drama, narrative, and Scripture itself – as objects, are independent, self-supporting realities which function as intermediaries or vehicles for the reality of Life, including the life of others and the life of God. We may continue to maintain that the only “medium” within which we enter into communion with Others, with our own life, and with God, is Life itself. But if that is so, what role do objects such as bodies, faces, gestures, utterances, and writings play? However we are to describe that role, we must say not that Life is first of all in those objects, but rather that those objects are first of all in Life. We are all immersed in a common Life, *and our bodies and the objects in the visible palpable world around us are no less so immersed*. It is only in and through that prior immersion that then, in a sense, it can be that life is in the objects. In the most fundamental sense, we must say that Life underlies the world and not that the world underlies Life. This might help clarify the sense in which we can affirm that Life is the essence of the world, in a way that preserves what Henry assumes while dispensing with the categorical condemnations of objectivity itself which again and again make their appearance in his discourse. But even if we deny that the world is deeper than Life, we still need to come to some understanding of how it may be that the world has a positive role to play in Life, and specifically in that inner Becoming or “second birth” whereby life returns to itself.

Henry describes at least three ways that “second birth” takes place, corresponding to the aesthetic (the experience of life in shape and color); the ethical (the experience of life in works of mercy); and the religious (the experience of life in the words of Christ). Life, in coming to itself, is the lived experience of the life mattering in the way it truly matters. And this experience leads ineluctably to a sense of life's origin – the sort of experience that Emerson and James express. Life comes to itself in the same absolute intimacy of autoaffection whereby it is itself. And we may affirm that the sense of origin is precisely within life itself, within this same absolute intimacy, and not first through any kind of reflection or interpretation or speculation. But does the origin sensed even in this most intimate sense, have the same certainty we live through at the core of our self-experience as unique ipseity? And how does hearing and embracing the Word of Life

through the words of Christ compare with our aesthetic and ethical experience of life coming to itself? How is it that embracing the Word of Life is more than an uncertain sense of origin, and becomes an absolute confidence in God? Is it possible to describe our affirmation of the Word of Life in this sense without referring to faith? And can faith itself be described merely in the terms of immediacy that Henry uses? Does not faith in God in some sense involve a surpassing of the mere feeling of origin? Yet, even if we admit that it does, the question remains of the meaning of faith and the meaning of what is believed in. Is faith a blind, uncomprehending affirmation of a mere idea? Or does faith itself, in way very difficult to define, actually involve an experience of that which is believed in? Is not the object of faith itself experienced through faith in a way it could not be experienced without faith? This is not to say that the object of faith first presents itself to consciousness prior to faith in a way that proves itself so that faith can begin. But it is to suggest that faith itself involves an experience of the believed-in that only arises through faith itself, and that makes faith convincing within and through its very believing-in. If there is such an experience, of what character is it? It is in this way, I suggest, that we might understand Henry's contribution. The experience of the believed-in, in faith, is experienced not objectively but within life, within our affective self-experience which, within itself, opens out to a beyond⁴².

Henry sees a danger in world as such and intentionality as such. The danger of the world is that it tempts us to regard its objectivity and ultimate and foundational. The danger of intentionality is that it tempts us to regard our action as sovereign, and to regard as real only what we can grasp and to the extent it is the grasped. But at the same time Henry takes a positive view of the world and intentionality – that the essence of the world is life, and that the activity of speaking, writing, and reading words of the world can lead us back to the word of life. How

⁴² For a related discussion of faith in Henry see J. Hart, "Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi la vérité*," *Husserl Studies* 15 (1999), pp. 194-195; 204-208. "The distinction between... on the one hand, my passivity and receptivity of 'ipseity' in the stream of self-affections which effect the self-affection which makes me 'me,' and not yet 'I,' and, on the other hand, my actuation of this original I-can by self-qualifying and character-forming I-me acts (Husserl) is the phenomenological center for Henry's Christian theological explication. But the justification for the move from the weak self-affection to God as the source of the strong self-affection is not evident phenomenologically. It would seem to be, although Henry never puts it this way, a faith-informed taking-as, an intentional act, which requires explication" (pp. 206-207).

might we make sense of this positive view that seems at odds with so much else of what he says?⁴³

⁴³ F. Seyler, in *“Barbarie ou Culture”: L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry* (Paris: Éditions Kimé, 2010), has very precisely defined the basic issue with which I am dealing here, an issue which will arise for any attempt to explore the meaning of Henry's philosophy for ethics, for social thought and politics, for culture, for art, and finally for religion. What is the relationship between the truth of life and the truth of the world? Henry does say that the truth of life founds the truth of the world. But how are we to understand that foundation? For he also says that the truth of the world is alien to the truth of life. The words of the world point to that which is of the world, namely objects. But those words also somehow point to life, and this other kind of reference is at the heart of our ethical life, our attempts to describe that life and to describe life itself, and is also at the heart of aesthetic experience and religious faith. Seyler presents very clear and thorough textual support for the existence of these conflicting but intertwining strands in the thought of Henry. Regarding the role of words of the world in understanding life, Seyler concludes that two contrasting interpretations are possible: “Deux interprétations sont à première vue possibles: soit que la représentation, même vraie, de la vie n'est qu'une construction a posteriori et que pour cette raison elle est sans aucune conséquence sur la vie elle-même, soit que la représentation ne change pas la *nature originnaire* de la vie... La première interprétation est soutenue par les passages déjà évoqués où Michel Henry n'admet pas que la philosophie, et donc aussi la Phénoménologie elle-même, puisse valoir comme préparation nécessaire ou simplement possible à la seconde naissance... La seconde est soutenue par la déclaration de l'auteur selon laquelle seule une philosophie de la vie ‘peut guider le regard transcendantal jusqu'à la compréhension intérieure de ce monde – sans cela énigmatique – au milieu duquel il nous est donné de vivre, comme il peut seule aussi ouvrir à chacun le chemin qui conduit jusqu'à lui-même’” (pp. 227-228, Henry quote is from “Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?” in *Phénoménologie de la vie*, vol. 1). Seyler pursues this second interpretation in detail. One strand in Henry's analysis that supports this second interpretation is his notion of “hearing twice.” Texts which refer to life need to be heard twice. On first hearing, they will be heard as signifying objectivities such as things in the world, propositions, or ideas. But on second hearing, our hearing will not direct us toward objects, but rather direct us away from objects and toward life. The ‘direction’ in this case must not be misunderstood as making an object of life, but rather as a kind of inspiration for the “second birth” in which the life that we already are remembers itself through an inner transformation of non objective self experience as non objective self experience – of life as life. In the case of the Scriptures: “C'est bien là ce que souligne M. Henry à propos du texte des Écritures: ‘La parole qui a constitué ces significations dans une parole d'homme et dicté ces textes, c'est la Parole de la Vie qui parle en nous, qui nous a généré dans notre condition de Vivant. Ainsi l'entendons-nous pour ainsi dire deux fois et pouvons-nous la comprendre. Nous entendons la Parole des Écritures pour autant que ce que s'auto-écoute en nous la parole qui nous a institués dans la Vie.’ [Henry quote from “Phénoménologie matérielle et langage,” in A. David and J. Greisch, eds. *Michel Henry: l'épreuve de la vie* (Paris: Cerf, 2000), p. 344] Entendre deux fois le texte signifie donc ici l'appréhender comme parole humaine, c'est-à-dire comme ensemble de significations idéales, *et* comme parole de la vie, c'est-à-dire dans une saisie affective de la vie par elle-même où la vie ‘s'auto-écoute’” (pp. 218-19). By focusing on the question of the relationship between the two modes of appearing – that of life and that of the world – Seyler lays the basis for a resolution of the bind in which Henry's philosophy appears to be caught: “Cette objection nous fait parvenir au point essentiel. Car si la thèse central de la duplicité

Henry often says that life owes nothing to the world. If it is true that life is the essence of the world, then all that the world has of value, meaning, and being it owes to life. I suggest taking this further than Henry does: if the world has any value, meaning, or being, that value, meaning, and being are tantamount to its being-in-life. Henry also says that words of the world can lead back to life and they are able to do this only through life itself. Here again I suggest taking this further: if the writing and reading of words of the world has any power to lead back to life in the sense of bringing life back to itself, that power is also tantamount to their being in life.

Would Henry agree that life gives the world genuine being, meaning, and value? In the course of his actual analysis of experience, Henry does not in fact advocate anything like the extinction of objectivity. A different Henry might have claimed that for life to truly return to itself, all historical “knowledge” should be ignored or forgotten as meaningless, the beauty of the world and of art should be dismissed as an empty panoply of illusory charms, and perhaps the moral life itself should be dismissed as a pointless quest. He might have recommended some sort of practice of quietistic meditation that would promise to return life to itself in its absolute purity, uncontaminated by the world in any sense. But his philosophy does not in fact have this character – even though many of his overt statements taken in isolation are quite consistent with some such thoroughgoing world-denial. If the positive value that Henry does in effect assign to the world is to make sense within his philosophy, I believe his thought needs to be supplemented in a crucial way. His philosophy might explicitly acknowledge that life does indeed give the world – the *objective* world – meaning, value, and being. World would not be world were it not objective. Were it not objective, there would be no world endowed with meaning by life. Objectivity is not some sort of flaw. It is true that the meaning, value and being that life gives the world can-

de l'apparaître introduit par définition une séparation radicale entre deux ordres de phénoménalité, il n'est pas vraie pour autant que ces dimensions de l'apparaître soient sans rapport ni sans lien” (p. 303) “En effet, il faut rappeler ici que selon la Phénoménologie de la vie, l'apparaître pathétique *fonde* l'apparaître ek-statique et en constitue l'origine... Or, si ce passage est possible dans un sens de l'origine vivant dans l'expression représentative, ne faut-il pas maintenant envisager la possibilité d'un passage en sens inverse, c'est-à-dire de la représentation vers l'affectivité? Non pas, bien sûr, dans le sens d'une inversion de l'ordre de fondation... mais bien plutôt comme *cheminement à rebours du fondé vers le fondement*” (p. 304). My reflections are an attempt to further work out the implications of this possibility of “hearing twice” and of a “*cheminement à rebours du fondé vers le fondement*.”

not be reduced to its objectivity or to what can be made objective. But the world as objective is precisely that which has meaning, value, and being. Life is the dimension of world as such that exceeds objectivity, but it also is the origin of objectivity as such. Another way to put this is that the being of the world is being-in-life⁴⁴.

This also means that life coming to itself is not simply a matter of ipseity coming to itself apart from world. Rather, life coming to itself is also a matter of *the being-in-life of world* coming to itself within the intentionality of ipseity's experience of world. This coming to itself is also a matter of non-objective experience. And this would simply be what it is for the world to have value, meaning, and being, and to be experienced as such.

I would like to make a similar point about the role of words of the world. Henry says that some words of the world, through our activity of reading, can lead us back to life itself so that this experience of reading becomes the experience of life returning to itself. But these words of the world only lead back to life through life itself. It is first of all true here as well that it is only through being-in-life that words can be words at all – that objects in the world can become signs, and signs within language. But the ability of words of the world to lead us back to life cannot simply be a matter of the potential of the being-in-life of words to return to itself. Some “words of the world” for example, some poetic metaphors, as well as the words of Christ, have the power through our reading to lead us back to Life. I would suggest that this is a matter of the being-in-life of those words returning to itself in a unique way. Poetry and the words of Christ, in and through our reading, as they return us to life, do not point to objects or concepts, even though on the literal level they do refer to things and ideas. The total experience they evoke involves more than language as objective signification. Language as objective

⁴⁴ At this point a very subtle and difficult question arises. We may agree that life is the essence of the world. We may even agree that life is the origin of the world as objective. But is the being of the world simply identical to life? This appears to be Henry's actual position. That is to say: life is the true being of the world, and objectivity is illusory or at least somehow deficient being. But again this raises the question of what world would be were it not objective. I suggest that the being of objectivity cannot simply be identified with life, even if we still maintain that objectivity depends upon life and that it pertains to the essence of objectivity to be the bearer of life, and even if we also still maintain that objectivity in abstraction from life is meaningless. If objectivity owes its being to life and nothing else, if life inhabits objectivity and it is only thereby that objectivity even is, it still would seem that objectivity is in some sense other than life. Life constitutes, inhabits, and sustains “something” other than itself.

signification is already the being-in-life of these words. But the being-in-life of these words as poetic or revelatory words only comes to life when through our reading their meaning becomes the return of life to itself within the ipseity of the reader. That is the meaning of the being-in-life of words as poetic or revelatory words. But if Henry means to assert that the function of intentionality is *merely* to derealize, none of this would make sense. And I am asserting that the positive role his analyses do assign to the world does not make sense either if the function of intentionality is *merely* to derealize. The objectivity that intentionality constitutes is genuine being which has genuine meaning and value. Any object has value both in itself and as its capacity to function as a sign of other objects or indeed as a sign that leads back to non-objective life. I think that Henry's genuine insight is that the being, meaning, and value of an object would vanish without the non-objective life that is its essence. But that does not mean that objectivity as such is unreal, empty, or meaningless.

References

- Cobb-Stevens, R. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. The Hague: Nijhoff, 1974.
- Emerson, R.W. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 2. Eds. J. Slater and D.E. Wilson. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979.
- Hart, J.G. "Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi la vérité*." *Husserl Studies* 15 (1999): 183-230.
- Henry, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme* [CMV]. Paris: Seuil, 1996; *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. [IAT] Trans. S. Emanuel. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press: 2003.
- *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
 - *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
 - *Paroles du Christ*. [PAROLES] Paris: Seuil, 2002. *Words of Christ*. [WORDS] Trans. Ch.M. Geschwandtner. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2012.
 - *Voir l'invisible*. Paris: Bourin, 1988; *Seeing the Invisible*. Trans. Scott Davidson. New York: Continuum, 2009.
- Husserl, E. *Erste Philosophie*. Vol. 2. Hua 8. The Hague: Nijhoff, 1959.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, Hua 4. The Hague: Nijhoff, 1952.
 - *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer, 2006.
- James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. 1. New York: Dover, 1950; Rpt. H. Holt, 1890.
- *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, 1929.

- Lavigne, J.-F. "The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence." *International Journal of Philosophical Studies* 17.3 (2009): 377-88.
- Seyler, F. "Barbarie ou Culture": *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Éditions Kimé, 2010.
- Schleiermacher, F. *The Christian Faith*. Ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart. Edinburgh: Clark, 1989.
- Smith, J.H. "Michel Henry's Phenomenology of Aesthetic Experience and Husserlian Intentionality." *International Journal of Philosophical Studies* 14.2 (April 2005): 191-219.
- Zahavi, D. *Self Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1999.

Fenomenologiczna chrystologia Michela Henry'ego: od transcendentalizmu do Ewangelii św. Jana

Streszczenie

Celem tego eseju jest interpretacja i ocena Michela Henry'ego ujęcia chrześcijaństwa i doświadczenia religijnego. W pierwszej kolejności zajmuję się decydującym pojęciem nieobiektywizującego doświadczenia samego siebie, które Henry nazywa także po prostu „życiem”. Życie, które zapomina swej autentycznej istoty, jest równoznaczne z fenomenami rozpaczony oraz tego, co francuski filozof nazywa barbarzyństwem nowoczesności. To, co Henry nazywa „drugimi narodzinami”, jest zaś wewnętrzną przemianą życia, poprzez którą życie uświadamia sobie tę istotę, którą zapomniano, lecz w rzeczywistości nigdy nie utracono. Dla Henry'ego, strumień życia we mnie samym, który jest moją autoafektacją, nie można oddzielić od strumienia życia od Boga we mnie. Artykuł rozpoczyna się od wyjaśnienia stanowiska Henry'ego poprzez porównanie z dwoma amerykańskimi myślicielami: Ralphem Waldo Emersonem (1803-1882) i Williamem Jamesem (1842-1910). Następnie rozważam niektóre z centralnych zagadnień: jaki jest stosunek „drugich narodzin” do wiary? Jak należy pogodzić nieraz powtarzaną tezę Henry'ego, że intencjonalność odrealnia wszystko to, co czyni obiektywnym, z jego niejednokrotnie formułowanym twierdzeniem, że życie jest istotą zarówno intencjonalności, jak i świata? Oraz jak należy traktować fakt, że Henry mimo wszystko pisze, że jakoby przedmioty w świecie mogą pełnić funkcję w kierowaniu Ja ku jego „drugim narodzinom”? Odpowiadam na te pytania, proponując uzupełnić analizy Henry'ego o kolejne pojęcie, a mianowicie pojęcie bycia-w-życiu.

■ Piotr Karpiński

■ Cieleśność podmiotu jako doświadczenie ■ pasywności w filozofii Paula Ricoeura¹

Słowa kluczowe: Ricoeur, ciało, fenomenologia, pasywność, inny, cierpienie, podmiot

Keywords: Ricoeur, body, phenomenology, passivity, another, suffering, subject

Chociaż Paul Ricoeur (1913-2005) należy dzisiaj do najbardziej uznanych i wybitnych myślicieli, to jego usytuowanie we współczesnej filozofii wcale nie jest sprawą oczywistą. Czytając artykuły na jego temat, nierzadko można odnieść wrażenie, że jest on wyłącznie filozofem języka i interpretacji, jednym z twórców współczesnej hermeneutyki. Tymczasem dokładne odczytanie jego dzieła jasno pokazuje, że fundamentem jego myśli jest nieustannie pytanie: kim jest człowiek? Poszukując odpowiedzi na nie, Ricoeur posługuje się różnymi metodami. Wśród nich niezwykle ważną rolę odrywa fenomenologia.

Wydaje się, że najbardziej adekwatny opis człowieka Ricoeur zawarł w swoim późnym dziele *O sobie samym jako innym*². Widzimy tu niezwykłą grę między podmiotem, który pragnie być sobą, a różnymi postaciami inności. Jedną z nich jest ludzkie ciało. Dla Ricoeura stanowi ono także pierwszą postać pasywności. W ten sposób poszukiwanie prawdy o człowieku przez francuskiego filozofa nawiązuje do klasycznego schematu fenomenologii Husserla, w której aktywność i pasywność, *resp.* fenomenologia statyczna i genetyczna, stanowią kategorie fundamentalne. Dialektyka pomiędzy byciem-sobą a innością, wielorakie więzi aktywności i pasywności, ich komplementarność, a czasem dominacja jednej nad drugą, wyznaczają krajobraz filozoficznego dzieła Ricoeura.

¹ Tekst jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na XIII Konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, jaka odbyła się w Warszawie, w dniach 13-14 grudnia 2013 r., pod hasłem „Aktywność i pasywność jako kategorie fenomenologii”.

² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. Wydanie polskie: *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2005.

W niniejszym tekście chcemy przyjrzeć się ciału człowieka jako doświadczeniu pasywności. W tym celu najpierw prześledzimy filozoficzną drogę Ricoeura, by kategorie aktywności i pasywności, *resp.* bycia-sobą i inności, osadzić w szerszym kontekście. Następnie zobaczymy jego koncepcję podmiotowości, w której cielesność zostaje osadzona. Wreszcie przyjrzymy się samemu ciału jako pierwszej postaci inności-pasywności oraz cierpieniu jako doświadczeniu pasywności najbardziej radykalnej.

1. Fenomenologia, hermeneutyka, dialektyka

W filozofii Paula Ricoeura można wyróżnić trzy okresy³. Pierwszy z nich ma charakter przygotowawczy i wstępny. Wiąże się z ukończeniem studiów filozoficznych na Sorbonie i napisaniem rozpraw „szkolnych”, prowadzących do uzyskania stopni naukowych. Jednakże już w 1950 r. ukazuje się pierwsze w pełni samodzielne dzieło Ricoeura, zatytułowane *Le volontaire et l'involontaire*⁴. Jest to pierwszy tom *Filozofii woli*, będący opracowaniem fenomenologicznej filozofii woli. Jak wyjaśnia sam autor w wykładzie wygłoszonym w Barcelonie w 2001 r.: „Opisywałem w nim, podobnie jak Merleau-Ponty w *Phénoménologie de la perception*, podstawowe fenomeny ze sfery praktycznej: zamiar, zwyczaj, emocję i, po raz pierwszy, nieświadomość, nazywaną tutaj tym, co absolutnie mimowolne (*l'involontaire absolu*), by odróżnić ją od oporów i zachęt, które wola napotyka na poziomie wyraźnej świadomości”⁵. Ricoeur zajmuje się nieświadomością, ale czyni to inaczej niż Freud. O ile ten ostatni redukuje ją do sfery biologicznej i popędowej, o tyle francuski filozof nazywa ją tym, co absolutnie mimowolne, niedobrowolne (*l'involontaire absolu*)⁶. Na Ricoeurowską nieświadomość składają się przedstawienia i doświadczenia symboliczne, które domagają się interpretacji. Tak więc pierwszy okres w filozofii Ricoeura możemy określić jako fenomenologiczny, choć z wyraźną opozycją wobec psychoanalizy.

³ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Paris 2013, s. 21.

⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

⁵ P. Ricoeur, *Lectio magistralis*, tłum. P. Karpiński, „Logos i ethos”, 1 (36) 2014, s. 191-192.

⁶ Termin *l'involontaire* jest trudny do oddania po polsku. Chodzi o rzeczownik utworzony od przymiotnika *involontaire*, czyli niechciany, mimowolny, nieumyślny, bezwiedny. *L'involontaire* to zatem obszar niezamierzonych działań człowieka, niezależnych od aktów świadomościowych, czyli myślenia, woli, sądu. W tym sensie Ricoeurowskie *l'involontaire* jest niemal synonimicznie bliskie freudowskiej nieświadomości (*l'inconscient*).

Już ten fenomenologiczny punkt wyjścia jest zapowiedzią drugiego okresu w filozofii Ricoeura, a który można określić jako hermeneutyczny. W 1960 r. ukazuje się drugi tom *Filozofii woli: Finitude et culpabilité*⁷, który zwiastuje przesunięcie badań głównie w kierunku symboli, zła i winy. Widać tutaj zainteresowanie wyrażeniami symbolicznymi, mitycznymi i poetyckimi, w których ludzkość zawarła swoje doświadczenie zła moralnego. To również wyprawa w najbardziej niezwykle rejony języka. Z tego okresu pochodzą słynne wyrażenia: „symbol daje do myślenia” (*le symbole donne à penser*), a nade wszystko „więcej wyjaśniać, by lepiej rozumieć” (*expliquer plus pour comprendre mieux*). W tym ostatnim *adagium* mamy uchwyconą istotę metody hermeneutycznej⁸. Posiada ona dwa wymiary: wyjaśnianie (eksplikację), które zbliża nauki humanistyczne do nauk przyrodniczych, oraz interpretację, która nie kończy się na obserwacji empirycznej, lecz otwiera przestrzeń dyskusji między konkurencyjnymi interpretacjami. Metoda hermeneutyczna różni się zatem od metody fenomenologicznej: podczas gdy ta ostatnia stawia na bezpośredni opis fenomenów, hermeneutyka nie wierzy w taką bezpośredniość, lecz odczytuje prawdy zapośredniczone w języku i tekstach kultury⁹. Z tego okresu pochodzą m.in. następujące dzieła Ricoeura: *De l'interprétation. Essai sur Freud*¹⁰; *La métaphore vive*¹¹; *Temps et récit I, II, III*¹².

W 1986 r. Ricoeur zostaje zaproszony do wygłoszenia tzw. *Gifford Lectures*¹³ na Uniwersytecie w Edynburgu. Jak filozof sam wspomina: „Poproszono mnie wówczas, by przedstawić syntezę moich prac. Pojawiło się zatem pytanie

⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté: II. Finitude et culpabilité: 1. L'homme faillible*, Paris 1960. 2. *La symbolique du mal*, Paris 1960. Po polsku ukazała się jak dotąd tylko druga część drugiego tomu *Filozofii woli: Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

⁸ P. Dau Van Hong, *Paul Ricoeur. Le monde et autrui*, Paris 2012, s. 30.

⁹ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 82.

¹⁰ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965. Wydanie polskie: *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008.

¹¹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975.

¹² P. Ricoeur, *Temps et récit, t. 1: L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983. Wydanie polskie: *Czas i opowieść, t. 1: Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008. *Temps et récit, t. 2: La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984. Wydanie polskie: *Czas i opowieść, t. 2: Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008. *Temps et récit, t. 3: Le temps raconté*, Paris 1985. Wydanie polskie: *Czas i opowieść, t. 3: Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.

¹³ Wykłady Gifforda (tzw. *Gifford Lectures*) to nazwa rocznej serii wykładów, dawanych przez wybitnych uczonych na kilku szkockich uniwersytetach, m.in. Glasgow, Aberdeen czy właśnie w Edynburgu. Zostały one ustanowione w XIX wieku i stanowią jedno z bardziej prestiżowych

o jakąś jedność moich prac – jeśli nie systematyczną, to przynajmniej tematyczną – czterdzieści lat od moich pierwszych publikacji”¹⁴. Zapis tych wykładów ukazał się w 1990 r. w postaci książki *Soi-même comme un autre – O sobie samym jako innym*. Praca ta wyznacza trzeci okres w filozofii Ricoeura, okres syntezy i wypracowywania nowej, bardziej adekwatnej koncepcji człowieka. Podmiot ludzki zostaje tutaj pojęty nie jako byt jednolity, prosty, lecz wielorako wewnątrznie złożony. Jest zespołem wielorakich syntez i powiązań, pomiędzy którymi zachodzą relacje dialektyczne. Wydaje się zatem, że trzeci okres w filozofii Ricoeura można określić jako antropologiczny, a dominująca w nim metoda to dialektyka. Ta ostatnia ma rodowód heglowski, lecz u Ricoeura różni się od niej. Dialektyka w ujęciu Ricoeura to konfrontowanie ze sobą różnych stanowisk i punktów widzenia, a nade wszystko szukanie „terminu średniego”, stanowiska pośredniego, które nie ulega zbyt radykalnym różnicom, ani pochopnym tożsamościom.

Sam autor następująco omawia dzieło trzeciego okresu: „Wydawało mi się, że liczne problemy, którymi zajmowałem się w przeszłości, mogą być pogrupowane wokół kwestii centralnej, która wypływa w naszym dyskursie z użytku, jaki czynimy z czasownika modalnego «ja mogę»”¹⁵. Dzieło *O sobie samym jako innym* zorganizowane jest wokół czterech użyczeń czasownika „ja mogę”: mogę mówić, mogę działać, mogę opowiadać i mogę być odpowiedzialny za swoje czyny. Tak powstały cztery części dzieła: filozofia języka, filozofia działania, teoria narracji i etyka, przy czym każda z nich zostaje ujęta w dwóch aspektach: analitycznym i refleksyjnym.

Droga filozoficzna Ricoeura wiedzie zatem od fenomenologii, poprzez hermeneutykę aż po dialektykę. Nie należy jednak tych metod traktować rozłącznie. W dziele Ricoeura uwidacznia się bowiem tak charakterystyczna dla filozofów francuskich metoda „reprzyzy” – ponownego, pogłębiającego podejmowania tych samych zagadnień, tak że opisując dialektykę człowieka Ricoeur swobodnie stosuje zarówno opisy fenomenologiczne, jak i analizy hermeneutyczne. W naszych rozważaniach interesować nas będzie najbardziej to ostatnie dzieło, w którym francuski filozof rozwija oryginalną koncepcję człowieka, złożonego z rozmaitych relacji dialektycznych. Stałym elementem jego teorii będzie uchwycenie

wydarzeń szkockiego życia akademickiego. Ich celem jest promowanie i upowszechnianie studiów z zakresu teologii naturalnej, czyli poznania Boga, a także dialogu religii z nauką.

¹⁴ P. Ricoeur, *Lectio magistralis*, dz. cyt., s. 196.

¹⁵ Tamże, s. 197.

elementów aktywnych i pasywnych oraz wzajemnych oddziaływań pomiędzy nimi. Zanim jednak prześledzimy te wątki, przyjrzyjmy się wpieryw ogólnie nowej koncepcji człowieka, jaką wypracował Ricoeur.

2. Nowa koncepcja podmiotowości

Nowożytność rozpoczyna się wraz z odkryciem idei podmiotowości. Filozofię nowożytną można ukazać jako dzieje ścierania się poglądów na temat człowieka pojętego jako podmiot. U Kartezjusza to *ego cogito*, czyli podmiot, staje się najważniejszym problemem filozoficznym i jest ono pojmowane jako świadomość. *Ego cogito* to także świadomość siebie. Taki jest porządek *Medytacji o pierwszej filozofii*: sceptycyzm metodyczny – odkrycie *ego cogito* – badanie zawartości świadomości (*cogitationes*) – odkrycie idei Boga – udowodnienie istnienia Boga – udowodnienie istnienia ciał. Podmiot kartezjański to *Cogito* w mocnym znaczeniu, coś, co ma się stać fundamentem poznawczym i ontologicznym nowej filozofii, jej punktem archimedesowym. W ten sposób zostaje zainaugurowany w filozofii nowy nurt, do którego należy także Kant, Fichte oraz Husserl (zwłaszcza z okresu *Medytacji kartezjańskich*) – nurt afirmacji i wyniesienia podmiotowości jako podstawowej zasady filozoficznej¹⁶.

W filozofii nowożytnej bardzo szybko krystalizuje się jednak nurt przeciwny – krytyki podmiotowości. Za jego założyciela trzeba uznać Nietzschego, dla którego podmiot jest złudzeniem i kłamstwem. Współcześnie można wskazać trzy główne obszary krytyki podmiotowości: Freud i jego psychoanalizę, C. Lévi-Strauss i strukturalizm oraz Heideggera krytykę *Cogito*. Wszystkie te nurty doprowadziły do destrukcji idei podmiotowości¹⁷.

Filozofia Ricoeura pragnie pójść drogą środka, pomiędzy powyżej wskazanymi nurtami. Rezygnuje zarówno z bezwarunkowej afirmacji podmiotowości, jak i z pochopnego przesądzenia o jej destrukcji. Jeśli Ricoeur pierwszy nurt nazywa *Cogito* wyniesionym, *Cogito exalté*, drugi *Cogito* rozbitym, *Cogito brisé* – to sam wprowadza metaforę *Cogito* zranionego, *Cogito blessé*. Ricoeur zatem ciągle mówi o podmiocie, ale zranionym. Jaki to podmiot? To *Cogito*, które z jed-

¹⁶ G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000, s. 21.

¹⁷ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, dz. cyt. s. 94.

nej strony wyzbyło się złudzeń, zna własne ograniczenia, ale zarazem z drugiej strony nie uległo całkowitej destrukcji. Coś po podmiocie jednak zostało¹⁸.

Ricoeur wskazuje na cztery zranienia, jakich doznała idea podmiotowości w filozofii nowożytnej. Pierwszym jest odkrycie przez Freuda tego, co nieświadome. Freud pokazał, że idea świadomości czystej i przejrzystej dla siebie, jak chciał Kartezjusz, to złudzenie. To, co nieświadome, wpływa, określa i determinuje Ja. Drugim zranieniem jest odkrycie Drugiego. Obok Ja istnieje jeszcze Drugi. To on wkracza w świadomość Ja, niemal całkowicie ją konstytuując. Intersubiektywność stanowi zaporę i poważne ograniczenie dla nowożytnej autonomii Ja. Trzecim zranieniem podmiotowości jest odkrycie tradycji. Świadomość podmiotu nie jest czysta, abstrakcyjna, jak u Kartezjusza, ale uwarunkowana. Podmiot jest zakorzeniony w swym życiu, w określonej kulturze, w momencie historycznym. Nie można zatem abstrahować od uwarunkowań, w które jesteśmy uwikłani. Wreszcie, jako czwarte zranienie, pojawia się odkrycie, że nasze myślenie filozoficzne jest uwarunkowane językowo. Już Nietzsche pokazał, że np. metafora nie jest tylko ozdobnikiem, ale określa samą treść języka. Język jest zawsze figuratywny, a więc kłamliwy, złudny. Istnienie *Cogito* to tylko interpretacja, uporządkowanie językowej fikcji¹⁹.

Świadom tych wszystkich ograniczeń, Ricoeur w swojej pracy *O sobie samym jako innym* rozwija ideę podmiotu zranionego. *Cogito* zranione to podmiot dotknięty w swej ambicji bycia fundamentem, ale nie całkiem unicestwiony. To *Cogito* ciągle możliwe. Ricoeur usiłuje je odnaleźć poza alternatywą mocnego *Cogito* Kartezjusza i *anty-Cogito* Nietzschego. Podmiotowość dla Ricoeura to zdolność powrotu do samego siebie, zdolność rozumienia siebie i świata, to zdolność uzyskania świadomości siebie samego, tego, kim się jest. Przy czym u Ricoeura ten powrót jest powrotem do siebie od świata poprzez jego interpretację. Stąd bardzo ważnym elementem podmiotowości u Ricoeura jest refleksja²⁰.

Na Ricoeurowską filozofię podmiotu, kompleksowo przedstawioną w *O sobie samym jako innym*, składają się trzy teorie, albo ściślej mówiąc trzy dialektyki. Po pierwsze, zastąpienie podmiotu rozumianego jako Ja (*moi*) przez sobość, jaźń, bycie-sobą (*soi*). Po drugie, rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości podmiotu: tożsamości-*idem* i tożsamości-*ipse*, oraz wzajemnej dialektyki między

¹⁸ G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie*, dz. cyt., s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 24-28.

²⁰ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 254.

nimi. Po trzecie, ukazanie dialektyki między sobością, byciem-sobą (*soi*) a Innością (*altérité*).

Dla naszych rozważań kluczowa jest trzecia dialektyka: to w niej toczy się gra między aktywnością i pasywnością. Zanim jednak ją omówimy, warto przedstawić krótko dwie pierwsze teorie. Otóż, w pierw Ricoeur zastępuje *Ego cogito* przez *Soi*. Mamy tu zmianę gramatyczną: z 1. os. l. poj. na zaimek zwrotny. Ta zamiana jest wyrazem przekonania, że dostęp do podmiotu nie jest bezpośredni, lecz pośredni, jest powrotem, mediacją, interpretacją. Ten sposób refleksji Ricoeura określa się jako *detour* – drogę długą, okrężną²¹. Stąd ricoeurowska koncepcja podmiotu nie ma charakteru fenomenologicznego, lecz jest hermeneutyką Jaźni (sobości). Uchwycenie Ja jest zawsze w 3. osobie, a więc jest niejako uchwyceniem siebie z zewnątrz, przez wytwory, a nie przez introspekcję (jak u Kartezjusza).

Druga składowa ricoeurowskiej hermeneutyki Jaźni to wpisane w tytuł dzieła słówko *même*, które znaczy: ten sam, taki sam, to samo. Przez nie zostaje wprowadzone zagadnienie tożsamości, czyli trwania podmiotu w czasie. Ricoeur rozróżnia dwa rodzaje tożsamości: tożsamość-*idem* (*identité-idem*) oraz tożsamość-*ipse* (*identité-ipse*). Tożsamość-*idem* to tyle, co identyczność (*mêmeté*), jednakowość. Jest to tożsamość substancjalna. Wskazuje ona na niezmienne jądro, dzięki któremu dana rzecz pozostaje tą samą rzeczą, mimo zmian, jakie w niej zachodzą. Można tu mówić o tożsamości rzeczowej. Natomiast tożsamość-*ipse* to bycie-Jaźnią (*ipséité*). Jest to tożsamość osobowa. Jak pisze Ricoeur, „nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości”²². Nie jest więc substratem, lecz projektem, drogą do przebycia, możliwością działania i doznawania. Pomija ona czynnik czasu. Ten-który-jest-sobą pozostaje sobą w czasie, tzn. zachowuje tożsamość w różnych następujących po sobie działaniach, dzięki projektowi „zachowania siebie”. „Zachowanie siebie”, w odróżnieniu od substratu, nie jest czymś danym, lecz zadaniem. Coś na sposób dochowania słowa danego w obietnicy. Tożsamość-*ipse* ma zatem charakter głęboko etyczny. Kartezjańskie *Ego cogito* (Ja) było podmiotem, którego tożsamość jest typu *idem*. Ricoeurowska Soboscć (*Soi*) jest takim podmiotem, którego tożsamość jest typu *ipse*. Na tym polega podstawowa różnica między nimi – różnią się

²¹ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, dz. cyt., s. 23-24. Por. Ph. Huneman, E. Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1997, s. 168.

²² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 8.

sposobem określenia tożsamości, czyli sposobem trwania w czasie. *Ego* ujmowane było jako substancja – jego identyczność w czasie to nieprzerwane trwanie substratu, czyli substancji. Sobość natomiast trwa w czasie w taki sposób, że nie wymaga poszukiwania i założenia żadnego niezmiennego elementu, substratu, jest to projekt stale otwarty.

Jeśli do dwóch, powyżej omówionych dialektyk dodamy trzecią, czyli wewnętrzną związek bycia-sobą z innością, to otrzymamy kompletną Ricoeurowską koncepcję człowieka. Jak możemy go określić? Kim jest człowiek według Ricoeura? Jego określenie, niejako definicja, jest zawarta w samym tytule dzieła *Soi-même comme un autre*. Podmiot u Ricoeura to *Soi*, sobość (teoria pierwsza), *même*, ten sam, będący sobą (teoria druga), *comme un autre*, jako inny, w wewnętrznej relacji z Innością (teoria trzecia). Podmiot ricoeurowski po polsku może być tłumaczony jako ten-który-jest-sobą-jako-inny.

3. Inność vs. pasywność

Jak widzieliśmy, trzecią składową koncepcji podmiotu Ricoeura jest określenie tego-który-jest-sobą w dialektycznej relacji z Innością. Tylko *Soi* (w przeciwieństwie do identycznego Ja) pozwala na takie otwarcie, w którym to, co Inne, nie jest czymś dorzuconym z zewnątrz, ale przynależy do podmiotu tak ściśle, że stanowi jego wewnętrzną treść. Inność rozbija autonomię i identyczność Ja. Można powiedzieć, że *Cogito zranione* Ricoeura to takie *Cogito*, do którego najkrótsza droga prowadzi przez Inność.

Stajemy jednak przed pytaniem, czym jest Inność? Odpowiedź nie jest prosta, bo u Ricoeura występuje idea polisemii Inności²³, tzn. wieloznaczności, wielości możliwych relacji między Sobością a Innością. Filozof w *O sobie samym jako innym* wskazuje na trzy ośrodki Inności: 1. Inność jako ciało własne; 2. Inność jako Drugi; 3. Inność jako sumienie. Spośród tych trzech postaci Inności nas interesować będzie tylko ciało własne człowieka. Zanim jednak je omówimy, zatrzymajmy się jeszcze nad ogólnym rozumieniem Inności u Ricoeura, dla którego staje się ona w pewnym sensie pasywnością.

²³ G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie*, dz. cyt., s. 52. Por. D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris 2002, s. 41.

Przede wszystkim Inność nie jest czymś zewnętrznym wobec podmiotu, jak to było choćby u Lévinasa, ale przynależy ona do jego sensu i ontologicznie go konstytuuje. Jak pisze Ricoeur: „To, że inność nie przyłącza się do bycia sobą z zewnątrz, jakby dla zapobieżenia jego solipsystycznemu zamknięciu, lecz przynależy do zawartości sensu i do ontologicznej struktury bycia sobą, jest cechą stanowczo odróżniającą tę trzecią dialektykę od dialektyki bycia sobą i bycia tym samym, w której przeważała jeszcze rozłączność”²⁴. Relacja między Jaźnią (Sobością) a Innością jest relacją wewnętrzną, dialektyczną. Filozof podejmuje ją w dwóch planach: ontologicznym i fenomenologicznym. Gra między tymi dwoma poziomami najlepiej, zdaniem Ricoeura, zdaje sprawę „z pracy inności w głębi bycia sobą”²⁵.

Jak rozumieć te dwa poziomy: ontologiczny i fenomenologiczny? Wydaje się, że poziom ontologiczny jest bardziej pierwotny i określa wewnętrzną strukturę podmiotu. W przeciwieństwie do substancjalistycznych ujęć metafizyki klasycznej, u Ricoeura charakterystyczna jest wewnętrzna złożoność. Podmiot nie jest jednorodny, ale dialektyczny właśnie, czyli złożony z Jaźni i Inności. Można posłużyć się tu chrześcijańskim obrazem Trójcy Świętej, gdzie relacje pomiędzy trzema Osobami nie są czymś zewnętrznym wobec podmiotu Boga, ale czymś wewnętrznym. Inność jest kategorią charakterystyczną dla poziomu ontologicznego, konstytuuje ona w dialektycznej relacji z Jaźnią sam podmiot.

Z kolei poziom fenomenologiczny jest wtórny i opisuje sposób ujawniania się tej ontologicznej pierwotności. Możemy posłużyć się tym razem obrazem żarówki: rozchodzące się światło (poziom fenomenologiczny) ujawnia wtórnie pierwotnie iskrzące się włókno żarówki (poziom ontologiczny). O ile wymiar ontologiczny jest czynny (żarzące się włókno), o tyle wymiar fenomenologiczny jest pasywny (rozchodzące się światło). Tak więc Inność jest kategorią ontologiczną, która jednak na poziomie fenomenologicznym staje się pasywnością.

Relacja pomiędzy tymi dwoma poziomami przyjmuje u Ricoeura postać poświadczenia²⁶. Pasywność jest poświadczeniem Inności, gdyż w terminologii

²⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 528.

²⁵ Tamże, s. 529.

²⁶ Poświadczenie u Ricoeura odgrywa ważną rolę. Związane jest z aletheicznym sposobem poszukiwań, właściwym Jaźni (*soi*). Różni się ono od pewności *Cogito*. Jest czymś w rodzaju przekonania (*croiance*) – odpowiada mu gramatyczna formuła „wierzę w”, „jestem przekonany” (*je crois en*), zbliża się zatem do świadectwa – wierzy się słowu świadka. Pewność przekonania jest krucha, stale narażona na niebezpieczeństwo podejrzenia (podejrzenie to przeciwieństwo poświadczenia). Z drugiej strony właściwym przedmiotem poświadczenia jest bycie sobą.

naszego filozofa niejako składa świadectwo. Jest to uzewnętrznienie wewnętrznej rzeczywistości. Droga doń nie prowadzi przez spekulację, lecz przez poświadczenie, a więc ma charakter bardziej moralny. Tu znów możemy posłużyć się obrazem. Ktoś zasłania sobą człowieka, do którego ktoś strzela. Jest to świadectwo miłości, która jest wewnątrz serca. Zasłonięcie jest pasywnością, aktywnością zaś jest miłość do tego człowieka. Zasłonięcie, czyli pasywność, poświadcza inność miłości w sercu człowieka. A miłość z kolei stanowi wewnętrzną Inność wobec Jaźni. Pasywność to inne imię Inności, jej ujawnienie w drodze poświadczenia.

Ricoeur, by lepiej zdać sprawę z obecności Inności w samym sercu Jaźni, prowadzi swoje badania jednocześnie na dwóch poziomach, ontologicznym i fenomenologicznym. Jak widzieliśmy, plan fenomenologiczny to opis różnorodnych doświadczeń pasywności, której doświadcza Jaźń. Inność w planie fenomenologicznym to doświadczenie pasywności. Pasywność to uzewnętrznienie, poświadczenie Inności. Inność „przeżyta” i „przyswojona” konstituuje od środka podmiot Ricoeurowski. Jak pisze autor: „(...) przyjmijmy, że fenomenologicznym odpowiednikiem meta-kategorii inności są rozmaite doświadczenia bierności, na wiele sposobów wplecione w ludzkie działanie. Termin inność pozostaje wówczas zastrzeżony dla dyskursu spekulatywnego, podczas gdy bierność staje się samym poświadczeniem inności”²⁷. Natomiast plan ontologiczny polega na wskazaniu, jaka kategoria Inności odpowiada konkretnemu fenomenologicznemu opisowi doświadczenia pasywności. Dlatego lepiej jest używać terminu „Inność” na planie ontologicznym, zaś „pasywność” na planie fenomenologicznym. Pasywność u Ricoeura jest poświadczeniem Inności.

4. Ciało jako doświadczenie pasywności

Jak wspomnieliśmy, jedną z postaci Inności u Ricoeura jest ciało. Czym jednak ono jest? Autor wyjaśnia, że chodzi mu o doświadczenie ciała własnego lub, lepiej: ciała żywego. Jest ono pośrednikiem między człowiekiem, tym-który-jest-sobą, a światem.

Ciało u Ricoeura jest czymś niejednoznacznym. Pojawia się ono już w pierwszej teorii, czyli dialektyce bycia sobą (*soi*), gdzie filozof ukazuje jego aktywny charakter. Przykładowo w teorii działania: „ciało własne jest miejscem tej przy-

²⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 529.

należności [do porządku rzeczy – PK], dzięki czemu ten-który-jest-sobą może odcisnąć swoje piętno na tych zdarzeniach, jakimi są działania”²⁸. Niemniej nad aktywnością ciała stanowczo dominuje jego pasywność, co autor pokazuje w końcowych partiach *O sobie samym jako innym*. Ciało ma jakiś wymiar aktywności, ale jest ona ułomna, niepełna. Ciało to przede wszystkim doświadczenie pasywności.

Zdaniem Ricoeura, aby ogarnąć problematykę ciała trzeba przejść długą drogę badań. Powinna ona przebiegać następująco: od Kartezjusza (zwłaszcza jego *Traktat o namiętnościach*), przez Maine de Birana, do filozofów współczesnych: G. Marcela, M. Merleau-Ponty’ego i M. Henry’ego. Tymczasem u Ricoeura badanie ciała przebiega w trzech krokach: 1. Filozofia Maine de Birana i otwarcie problematyki cieleśności; 2. Fenomenologia Husserla; 3. Polemika z Heideggerem – Ricoeur zarzucił mu niewypracowanie cieleśności jako egzystencjału. Jak widać, jest to badanie fragmentaryczne, ponieważ Ricoeur jedynie podprowadza i odsyła do współczesnych filozofów cieleśności²⁹. Przyjrzyjmy się poglądom Maine de Birana oraz fenomenologii ciała w wykładzie Ricoeura.

Maine de Biran dokonał fenomenologicznego odkrycia, że w obrębie tej samej pewności mamy Ja działające i jego przeciwieństwo, a zarazem dopełnienie – cieleśną bierność. Ciało własne przedstawia rosnące stopnie pasywności. Na pierwszym stopniu ciało oznacza opór, który można pokonać wysiłkiem. Mamy tu relacyjną strukturę Ja, gdyż wysiłek i opór tworzą niepodzielną jedność. Jak pisze Ricoeur: „Dzięki niej ciało nabiera nieusuwalnego znaczenia, zgodnie z którym jest moim ciałem ze swą wewnętrzną różnorodnością, ze swą masą i ciężkością”³⁰. Drugi stopień bierności to zmienne nastroje, wrażenie dobrego lub złego samopoczucia. Tutaj bierność staje się obca i wroga. Wreszcie trzeci stopień pasywności jest wyznaczony przez opór rzeczy zewnętrznych. Za sprawą aktywności dotykowej, w której przedłuża się nasz wysiłek, rzeczy świadczą o swoim istnieniu równie pewnym jak nasze. Można powiedzieć, że istnieć to stawiać opór.

²⁸ Tamże, s. 531.

²⁹ S. Laoureux, *Vers quelle ontologie du corps propre? Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d’une référence de Soi-même comme un autre à Michel Henry*, w: *L’Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. P. Canivez, L. Couloubaritsis, Lille 2013, s. 185-186. Por. D. Tiaha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, Paris 2009, s. 117-129.

³⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 534-535.

Te różne stopnie pasywności świadczą o tym, że ciało własne jest pośrednikiem między wewnętrżnością Ja i zewnętrżnością świata. W ten sposób jest ono podstawą mojego bycia w świecie oraz mojego bycia z drugim. Jest ono także podstawą analiz siebie jako podmiotu działającego i doznającego, tzn. podmiotu moralnego, któremu przysługuje sumienie. Ciało jako to, co inne, jest podstawą na drodze poszukiwania tożsamości-*ipse*, tożsamości osobowej.

Drugim krokiem badania cielesności u Ricoeura jest wykorzystanie fenomenologii. Autor nie korzysta jednak z ram ontologii fundamentalnej Heideggera, lecz sięga do *Medytacji kartezjańskich* Husserla i zawartego tam rozróżnienia między ciałem własnym (*Leib*) a ciałem w sensie organizmu, ciała fizycznego (*Körper*). Fenomenologia cielesności Husserla jest etapem na drodze do konstytuowania intersubiektywności. Pojęcie ciała żywego zostało wprowadzone po to, by umożliwić połączenie jednego ciała z innym, a tym samym ukonstytuowanie wspólnej natury, ugruntowanej intersubiektywnie. Strategia intersubiektywnego ukonstytuowania wspólnej natury wymaga tego, by przed ukonstytuowaniem *alter ego* pomyśleć Ja jako żywe ciało.

Jakie cechy fenomenologiczne ma to żywe ciało (*Leib*)? Jest ono najbardziej pierwotnie moje, ze wszystkich rzeczy mi najbliższe, ma zdolność do odczuwania, co się ujawnia np. w dotyku. Cechy te sprawiają, że żywe ciało może być organem woli, podporą swobodnego ruchu, ale nie da się powiedzieć, że jest ono przedmiotem woli, wyboru. Ja jako ten człowiek – to pierwsza inność żywego ciała w stosunku do wszelkiej inicjatywy. Przy czym inność znaczy tu: pierwotność względem wszelkiego zamierzenia.

Wychodząc od tej inności, mogę „panować nad” czymś, tzn. mieć na coś wpływ. Ale pierwotność nie jest panowaniem. Żywe ciało wyprzedza wszelkie rozróżnienie tego, co wolne i mimowolne. Mogę scharakteryzować je przez „ja mogę” (jak to czynił np. Merleau-Ponty), ale to „ja mogę” nie wychodzi z „ja chcę”, lecz daje mu podstawę, zakorzenienie.

Tak więc żywe ciało jest miejscem wszystkich syntez pasywnych, na których wznoszą się syntezy aktywne (dokonania). Bycie-sobą zakłada, jak mówi Ricoeur, własną inność, której podstawą jest żywe ciało. Ciało odsłania radykalną pasywność Ja. Stanowi ono obszar, który nie podlega prawom syntez świadomości konstytutywnej. Problemy konstytucji sensu zostają zastąpione analizą syntez pasywnych, które odnoszą się do doświadczeń przedrefleksyjnych i niepredykatywnych.

Ciało stanowi paradygmat Inności w tym sensie, że jawi się jako coś, co do nas należy, co nas poprzedza, a co nigdy nie było przedmiotem naszego wyboru.

Ten charakter może być też, zdaniem Ricoeura, wyrażony przez Heideggerowskie egzystencjały, takie, jak: wrzucenie, faktyczność, obcość bycia-w-świecie (niemożność wyjścia poza wcielenie).

5. Cierpienie jako pasywność radykalna

Ricoeur w swoim dziele *O sobie samym jako innym* pokazuje, że istnieje doświadczenie szczególne, które jeszcze wyraźniej pokazuje pasywność ludzkiej cieleśności. Jest nim doświadczenie cierpienia. Znoszenie, doznawanie odślania się w nim jako całkowicie pasywne. Można mówić zatem o cierpieniu jako doświadczeniu pasywności najbardziej radykalnej.

Kiedy pojawia się cierpienie w pełnym wymiarze? Ricoeur odpowiada: „Wraz z ograniczeniem możliwości działania, odczuwanym jako osłabienie dążności do istnienia”³¹. Pojawia się wówczas „panowanie cierpienia”. Widzimy zatem, że cierpienie wykracza poza czysty ból fizyczny. Ricoeur podkreśla, że cierpienia są w większości zadawane człowiekowi przez człowieka, stąd w cierpieniu inność ciała krzyżuje się z innością drugiego człowieka.

Ciekawą analizę cierpienia zawarł Ricoeur w swoim wykładzie z 1992 r., wygłoszonym przed Francuskim Towarzystwem Psychiatrycznym, w ramach kolokwium „Psychiatra wobec cierpienia”. Tekst *La souffrance n'est pas la douleur*³² (*Cierpienie nie jest bólem*) został pierwotnie opublikowany w przeglądzie „Psychiatrie française” (czerwiec 1992). Na początku autor wyjaśnia, czym różni się podejście filozoficzne do cierpienia od podejścia psychiatrycznego. To pierwsze nie opiera się na doświadczeniu klinicznym, lecz „zwraca się ku najbardziej powszechnemu i najbardziej wspólnemu ludziom doświadczeniu cierpienia”³³. Celem filozofa nie jest terapia, lecz zrozumienie ludzkiej istoty jako bytu zdolnego do znoszenia cierpienia.

Jaka jest granica między bólem a cierpieniem? Termin „ból” zostaje zarezerwowany dla doznań odczuwanych jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała, względnie w całym ciele. Cierpienie zaś to doznania wielorako otwar-

³¹ Tamże, s. 532.

³² P. Ricoeur, *La souffrance n'est pas la douleur*, w: *Souffrance et douleur: autour de Paul Ricoeur*, red. C. Marin, N. Zaccai-Reyners, Paris 2013, s. 13-33. Wydanie polskie: *Cierpienie nie jest bólem*, w: P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 55-63.

³³ P. Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*, dz. cyt., s. 55.

te na różne ludzkie doświadczenia: na introspekcję, język, stosunek do samego siebie, stosunek do innego, stosunek do sensu, do stawiania pytań, itp. Należy przy tym pamiętać, że tych dwóch terminów nie da się odgraniczyć w sposób jednoznaczny: czysto fizyczny ból i tylko psychiczne cierpienie to przypadki idealne, graniczne. Obydwa zjawiska raczej zachodzą na siebie, mówimy przecież o bólu z powodu utraty przyjaciela, albo cierpimy od bólu zęba.

Ricoeur we wspomnianym wystąpieniu dokonuje fenomenologicznej analizy zjawiska cierpienia. Dzięki niej uzyskuje szeroką panoramę różnych przejawów cierpienia³⁴. Fenomeny te następnie porządkuje, wprowadzając dwie osie. Pierwszą z nich jest oś Ja – Inny. Cierpienie ukazuje się tutaj równocześnie jako przemiana stosunku do samego siebie i do innego człowieka. Drugą jest oś działanie – doznawanie. Tutaj z kolei widać, czym jest cierpienie: polega ono na zmniejszeniu zdolności działania. Cierpienie okazuje się zatem samą pasywnością. Tylko ci, którzy działają, mogą również cierpieć. Ricoeur szuka znaków tego zmniejszania zdolności działania na różnych poziomach: mowy, czynu, opowiadania, osądu moralnego. Relacja obydwu osi do siebie jest taka, że są one prostopadłe, czyli przecinają się, w pewnych momentach występują razem, a nawet się warunkują. Prowadząc analizy według porządku wyznaczonego przez te dwie prostopadłe osie, Ricoeur otrzymuje pełną matrycę pasywności cierpienia. Przyjrzyjmy się jej.

Pierwsza oś to cierpienie na linii Ja – Inny. Pisze autor: „Tym, co zostało dotknięte w cierpieniu, jest intencjonalność kierująca się na coś, na coś innego niż ja sam i stąd wycofywanie się ze świata jako horyzontu wyobrażeń”³⁵. Świat dla człowieka cierpiącego jawi się jako wyludniony, nie jest już możliwy do zamieszkania. Odrzucone ja odczuwa siebie jako odrzucone ku sobie samemu. Tak więc w cierpieniu następuje wzmocnienie związku z innym, ale w kierunku negatywnym. Jest to według Ricoeura tzw. kryzys odmienności, który staje się odizolowaniem. To ostatnie przybiera rozmaite postaci. Na najniższym poziomie jest to doświadczenie niezastępowalności – cierpiący jest jedyny i niepowtarzalny. Na następnym poziomie pojawia się doświadczenie niekomunikowalności – inny nie może mnie zrozumieć, ani mi pomóc, wynika stąd samotność cierpienia. Gdy cierpienie narasta, inny jawi się jako mój wróg, ktoś, kto sprawia

³⁴ J.-Ch. Mino, *L'expérience du mal physique*, w: *Souffrance et douleur: autour de Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 77.

³⁵ P. Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*, dz. cyt., s. 56.

mi cierpienie. Wreszcie na najwyższym poziomie pojawia się złudne poczucie bycia wybranym do cierpienia. Ricoeur mówi tu o „piekle cierpienia”. Tak więc cierpienie z pierwszej osi przyjmuje postać paradoksu „ja” wzmocnionego i „ja” odizolowanego.

Z powyżej ukazanymi postaciami cierpienia krzyżują się te z drugiej osi: działanie – doznawanie. Cały czas należy pamiętać, że miernikiem cierpienia jest zmniejszanie się zdolności działania. Cierpienie jest przeciwieństwem działania, jest pasywnością. Można ją opisać według tej samej typologii, jaką Ricoeur zastosował w dziele *O sobie samym jako innym*, a więc język, działanie, opowiadanie i osąd moralny. Cierpienie będzie oznaczać ułomność, okaleczenie w tych sferach. Ricoeur wskazuje na następujące postaci cierpienia:

- Niemożność mówienia. Cierpienie znajduje swoje somatyczne odzwierciedlenie na poziomie mimiki, zwłaszcza na twarzy. Jego wyraz ogranicza się do krzyku i łez. Powstaje pęknięcie między chęcią mówienia i niemożnością mówienia. Chęć mówienia nabiera kształtu skargi. Wypływa ona z „ja”, z głębi ciała i kieruje się ku innemu jako prośba, wołanie o pomoc. Widzimy tu różnicę z bólem, gdyż ten jest zawsze niemy.
- Niemożność działania (wykonywania czynności). Pojawia się tu rozdźwięk między chęcią i możliwością. Cierpieć jednak to wytrzymywać, znosić. W ten sposób działanie włącza się w pewnym minimalnym stopniu w bierność cierpienia.
- Niemożność opowiadania. Tu warto przypomnieć, że opowiadanie u Ricoeura to proces ustanawiania własnej tożsamości. Jak pisze: „życie to historia tego życia, poszukująca sposobu opowiedzenia o niej”³⁶. Zrozumieć samego siebie to być zdolnym do opowiadania o sobie historii możliwych do przyjęcia przez innych. Cierpienie jawi się tutaj jako zerwanie nici narracyjnej w wyniku skrajnej koncentracji, punktowego skupienia na danej chwili. Ricoeur nawiązuje do św. Augustyna i jego różnicy między chwilą a terażniejszością. O ile terażniejszość żywi się dialektyką pamięci, oczekiwania i uwagi, o tyle chwila jest przerwą w czasie, zerwaniem ciągłości. W cierpieniu zerwany zostaje internarracyjny splot, nasza historia przestaje być częścią historii innych. Widać to w niektórych chorobach psychicznych, w których zakłócone są wszystkie czasowe odnie-

³⁶ Tamże, s. 58.

sienia. Cierpienie rozmówcy jest wówczas nie mniejsze, niż cierpienie pacjenta.

- Niemożność szanowania samego siebie. Dla Ricoeura szacunek wobec samego siebie jest etycznym progiem ludzkiego działania. Cierpienie jawi się tutaj jako skłonność do lekceważenia i przypisania sobie winy.

Obydwe wspomniane osie przecinają się ze sobą. Takim punktem krzyżowym jest cierpienie zadawane samemu sobie. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku utraty ukochanej osoby. Człowiek jest skłonny wmówić samemu sobie: „powinienem być za coś ukarany”. Lekceważenie siebie może dojść do takiej skrajności, że ktoś ma taką wizję człowieczeństwa, jaką ma kat. Jaki ma cel kat, który zadaje torturę? Kat stara się osiągnąć coś więcej niż śmierć drugiego człowieka. Kat chce osiągnąć upokorzenie ofiary za pomocą wyroku skazującego. W duszy człowieka upokorzonego pojawia się wstyd.

Ilustracją zadawania cierpienia samemu sobie są, według Ricoeura, namiętności. Czym one są? Różnią się od emocji (te wciąż się zmieniają) i popędów (ograniczają się do miłości i nienawiści). Namiętności „polegają na zaangażowaniu pragnienia w przedmioty podniesione do rangi absolutu”³⁷. Odznaczają się zatem nieumiarkowaniem. Pasjonat wkłada całego siebie w jakiś przedmiot – wówczas utrata danego przedmiotu jest utratą wszystkiego. Stąd cierpi podwójnie: dążąc do tego, co jest poza jego zasięgiem oraz nieuchronnie chybiając swojego celu.

6. Cierpienie daje do myślenia

Prześledziliśmy pasywne elementy w Ricoeurowskiej koncepcji człowieka. Zobaczyliśmy, że inność jest nieodłączną kategorią ontologiczną, bez której nie da się pojąć tego-który-jest-sobą. W porządku fenomenologicznym inność to pasywność, będąca jej poświadczeniem. Jednym z obszarów inności u Ricoeura jest ciało własne człowieka, zaś jego cierpienie jest momentem ujawnienia się pasywności pojętej radykalnie. Jednakże Ricoeur nie poprzestaje na tych fenomenologicznych analizach. Cechą jego filozofii jest to, że zawsze wybiega ona ku etyce, tzn. stawia pytania o sens. Podobnie jest z ciałem i cierpieniem. W cierpieniu spotykają się dwie płaszczyzny: bierność doświadczonego, a nawet zada-

³⁷ Tamże, s. 61.

nego przez innego człowieka cierpienia (poziom fenomenologiczny) oraz pytanie o sens cierpienia (poziom etyczny). Nakreśleniem uwag w tym drugim wymiarze Ricoeur kończy swoje analizy cierpienia. Można powiedzieć, że cierpienie zadaje pytania, a przynajmniej daje do myślenia.

Przyglądając się cierpieniu należy po pierwsze stwierdzić, że nie ma „czegoś”, co cierpię. Cierpienie to *cogito* bez *cogitatum*. Ale jednocześnie nie obywa się ono bez pytania: dlaczego? Cierpienie nie jest tylko odczuwane, doznawane (pasywność), ale jest osądzone jako forma zła. Cierpiąc człowiek ma nie tylko poczucie, że cierpienie jest, ale że jest go w nadmiarze. Cierpieć to zawsze cierpieć zanadto.

Po drugie, nie każde zło jest zawinione, tzn. posiadające kwalifikację moralną. Istnieje także zło fizyczne, zło w naturze. Stąd trzeba odróżnić bycie ofiarą od bycia winnym. Widać to dobrze na przykładzie Hioba: ofiara, ale nie winny. Cierpienie nazywamy złem (złem doznany, nie popełnionym) dlatego, że przedstawia się jako coś, co jest, a czego nie powinno być. Cierpienie w ten sposób przybliża każdy ból do aksjologii – ono jest, ale nie zasługuje, by być. Stąd pytanie, dlaczego to, czego nie powinno być, istnieje? Zagadnienie moralne staje się tutaj zagadnieniem metafizycznym.

Nawet w tych etycznych rozważaniach cierpienie według Ricoeura pozostaje całkowitą pasywnością. Jest ono doznawaniem, ale również wytrzymywaniem, czyli wytrwaniem w pragnieniu bycia i w wysiłku, aby istnieć wbrew. Niemniej warto postawić na koniec Ricoeurowi pytanie, czy jego ujęcie cierpienia jako radykalnej pasywności nie jest nadto jednostronne. Czy nie ma w nim rzeczywiście żadnej aktywności? Czy w człowieku cierpiącym nie ma miejsca na żadną aktywność? A co z sytuacjami afirmacji cierpienia jako moralnej zgody na ontologiczny fakt pasywności ciała?

Rozważmy przykład Jezusa na krzyżu. Jest to sytuacja cierpienia zadanego przez innych. Ciało Jego jest całkowicie unieruchomione i cierpiące – trudno o większą pasywność. Jednakże za tą pasywnością skrywa się jakiś akt: zgoda na dobrowolne przyjęcie cierpienia. Zachodzi tu nawet swoisty paradoks: zgoda na bierność najbardziej intensywną staje się najbardziej aktywnym aktem podmiotu, który prowadzi do przewyciężenia cierpienia. Tego Ricoeur, w swych jakże cennych rozważaniach, zdaje się nie dostrzegać. Na przykładzie Jezusa lepiej widać, jak funkcjonuje prawda o zgodzie na bierność najbardziej intensywną, która utożsamia się z największą aktywnością podmiotu. Zewnętrzna niemoc nie oznacza wewnętrznej pustki, ale tak naprawdę jest możliwa dzięki wewnętrznej pełni mocy. W języku Ricoeura można by to oddać jako komplementarność

pasywności ciała i aktywności podmiotu. Ciało pasywne? Tak. Ale w niektórych sytuacjach odsłania ono ogromną wewnętrzną aktywność w obszarze podmiotu. Na przykładzie Jezusa widać, jak moralna zgoda na cierpienie, czyli pasywność najbardziej intensywną, wymaga najbardziej aktywnego, wewnętrznego działania podmiotu.

Corporeality as the Experience of Passivity in the Philosophy of P. Ricoeur

Summary

The article presents the important part of the phenomenological reflection of Paul Ricoeur, dedicated to human corporeality as the experience of passivity. The French philosopher refers to the classical scheme of Husserl's phenomenology, in which activity and passivity, resp. static and genetic phenomenology, are the fundamental categories. The dialectic between being-together and otherness, multiple bonds of activity and passivity, their complementarity, and sometimes domination of one over the other, determine the horizon of the most important work of Ricoeur. The human body is the Other in man. For Ricoeur, it is also the first form of passivity. The article presents at first the philosophical way of Ricoeur to root the categories of activity and passivity, resp. Being-together and otherness, in a broader context. Then it discusses his concept of subjectivity, in which physicality is seated. Finally, the author looks at the body itself, as the first form of otherness-passivity and of the suffering as experience the most radical passivity.

■
■ **Do we really live in One World?/
■ /Leben wir in Einer Welt?**

■ Andrzej Przyłębski

■ **Leben wir wirklich in Einer Welt?**
■ **Zur Weltauffassung in Philosophie und**
■ **Kulturanthropologie¹**

Słowa kluczowe: świat, bycie, hermeneutyka, etyka, polityka
Keywords: world, being, hermeneutics, ethics, politics

Das Problem bzw. der Begriff der Welt spielt eine wichtige, obwohl manchmal versteckte, Rolle in den Debatten der Gegenwartsphilosophie². Es reicht aus an das Heideggersche „In-der-Welt-sein“ zu erinnern, oder an die Feststellung Schellers, Tiere lebten in einer Umwelt, nur die Menschen hätten eine Welt. Oder an die Behauptung Wittgensteins, dass die Welt eines Glücklichen sich von der Welt eines Unglücklichen unterscheidet. In der Phänomenologie wurde das Thema „stark“ mit der Husserlschen Einführung des Begriffs der Lebenswelt in der letzten Phase seines Schaffens. Dies wurde zugleich zu einem wichtigen Anstoß in der Soziologie. Auch Gadamer beschäftigte sich mit dem Thema und knüpfte deutlich sowohl an Martin Heidegger als auch an Max Scheler an. Dies nur als Beispiele.

Hinzu kommt heute ein wichtiger Aspekt, den uns die Kulturanthropologie ans Licht bringt, von den Weltanschauungen und Lebenswelten der Urvölker bis zur „neuen Stämmen“ der postmodernen Gesellschaft. Spätestens mit der Entstehung der Ethnologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (in den Werken von Taylor und Morgan) wurde klar, dass unsere Auffassung der Wirklichkeit sehr ethnozentrisch und damit durch die Geschichte europäischer Zivilisation bedingt ist. „Die Wilden“ haben auch eine Kultur, die ihre Welt ausmacht und ihre Einstellung zur Wirklichkeit maßgeblich konditioniert, und zwar nicht ohne Erfolg in der Auseinandersetzung mit der oft bedrohlichen Natur und mit der oft

¹ Das ist eine erweiterte Fassung der Ansprache bei der internationalen Tagung, die im Herbst 2013 an der AMU Poznań stattfand, u.z. als sog. Humboldt-Kolleg. A.v. Humboldt-Stiftung sei Dank für die finanzielle Unterstützung der Veranstaltung.

² Explizit wurde das Problem in dem vor kurzem erschienenen Buch Markus Gabriels *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin 2013, 2. Aufl.).

feindlichen sozialen Umgebung. Die Entstehung der modernen Wissenschaften und dadurch ermöglichten Technologie hörte auf, als Argument für die unilineare Evolution der menschlichen Gattung ausreichend zu sein. Es wurde anerkannt, dass andere Zivilisationen in ihrer eigenen Kulturwelten leben und leben dürfen. Besonders stark wurde es im postmodernen Denken. Die damit verbundenen postmoderne Philosophie suchte bekanntlich die Inspiration bereits im Nietzsches Interpretationismus und Schopenhauer, dessen *Die Welt als Wille und Vorstellung* das bereits bei Kant, Fichte und Hegel wichtige Thema deutlich und originell artikuliert. Die Lehre Herders wäre in dieser Hinsicht vielleicht noch weitertragend³.

In der Philosophie des 20. Jahrhundert führte es zum Entstehung des Gedanken der Pluralität der Welten und zum Problem der virtuellen Wirklichkeiten (u.a. bei dem polnischen Philosophen Leon Chwistek).

Andererseits (bzw. demgegenüber) haben wir – aufgrund der Einheit der uns umgebenden Natur – eine tief verwurzelte Überzeugung, dass die ganze Menschheit eine gemeinsame Welt bewohnt. Die wenigstens seit der Jaspers Warnung vor der Atomkatastrophe der ganzen Menschheit in der Öffentlichkeit präsenste Gefahr der Selbstvernichtung der menschlichen Gattung meint keineswegs eine kulturelle Welt, sondern die Welt, die uns umgibt, die Welt, die uns organisch trägt und belebt: *the necessary environment of our life*. Also: die Natur. Denn eines ist klar: auch wenn in verschiedenen Kulturen – nehmen wir als extremes Beispiel die Piraha-Indianer der Amazonien an der einen und die Einwohner einer postmodernen Metropole an der anderen Seite – die Natur unterschiedlich aufgefasst wird, es gibt sie auch ohne diese Auffassung. Und es ist höchst fraglich, ob auch die am weitesten fortgeschrittenen Zivilisation von heute imstande wäre, ohne diese Natur als Stütze einen Moment zu überleben. Für die Erschaffung einer völlig künstlich hergestellten „Natur“ oder die Auswanderung auf eine „andere Erde“ ist technologisch viel zu früh. Fraglich ist sogar ob es je möglich sein wird. Deshalb gilt es als eine Herausforderung, die Alternative – und damit die möglichen Beziehungen – zwischen der Annahme der mehreren Welten und der, die für eine Welt plädiert genauer unter die Lupe zu nehmen.

Philosophie kann einen wichtigen Beitrag zur konzeptuellen Bewältigung dieser Aufgabe leisten. Die Frage nach der Pluralität der Welten ist nicht nur zivilisatorisch hoch aktuell, sie scheint auch sehr geeignet, die verschiedenen Schulen bzw. Stilen

³ Vgl. den Herder gewidmeten Kapitel in meinem Buch (*Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2004).

der Philosophie, fruchtbar ins Gespräch zu bringen. Denn *was wir, warum und mit welchem Recht* als unsere Wirklichkeit betrachten können, dürfen, wollen oder gar sollen, ist eine Grundfrage aller interpretierenden Disziplinen der Philosophie. Es gilt mit den überholt idealistischen Tendenzen, die sowohl in der Transzendentalphänomenologie wie auch im Konstruktivismus (und in Dekonstruktionismus) präsent sind, zu brechen, und zum Realismus, der sowohl die philosophische Hermeneutik (Gadamer, Ricoeur, Fellmann), wie auch die wesentlichen Teile der Analytischen Philosophie (Ryle, Putnam, Searle) auszeichnet, zurückzukehren. Eine gute Vorgabe bleibt hier nach wie vor die Kantsche Lehre über Erscheinungen und Dinge an sich⁴.

In diesem Kontext muss die immer währende Aufgabe einer Kulturkritik erwähnt werden, die infolge der unverantwortlich, ideologisch pluralistischen Postmoderne diskreditiert wurde⁵. Trotz der weiten Ablehnung bleibt sie legitim, auch wenn sie neue Argumentationsstrukturen entwickeln muss⁶. Denn eine bloße, unkritische Akzeptanz dessen, was es gibt nur weil es gibt, führt zu nichts und mündet in einem Nihilismus. Die aufgeklärte Menschheit – und als eine solche dürfen wir uns betrachten – kann nicht blind die Erscheinungen hinnehmen, die unserer Humanität in Fragen stellen und das Gegebene als Resultat der „eisernen Gesetze der Geschichte“ betrachten, dadurch menschliche Passivität legitimierend.

Denn das Ziel einer philosophischen Überlegung über die eine Welt, die uns verbindet bzw. die vielen Welten, die uns trennen, ist nicht nur ein theoretisches. Deshalb sollte es ebenfalls versucht werden, die praktische Seite des Problems zu berücksichtigen und Empfehlungen für die Besänftigung der Kulturkonflikte auszuarbeiten, um damit zum friedlichen Zusammenleben verschiedener Völker und Kulturen beizutragen. So eine Ausrichtung der Tagung kann auch in der „außerwissenschaftlichen Welt“ mit Anerkennung rechnen. Denn es ist klar, dass die bedingungslose Ausnutzung der Natur nur ein Aspekt des Problems ist. Ein anderer, ebenso wichtig, ist der Kampf der Zivilisationen. Die wirtschaftliche Rivalität Europas und Nordamerikas mit China, der russische Hybrid-Krieg gegen die Ukraine und der islamische Terrorismus (mit seinem Kulmination in der Entstehung von ISIS) hat es uns deutlich unter Augen gestellt.

⁴ In diesem Kontext sei an ein neues interessantes Buch u. d. T. *Der neue Realismus*, hrsg. von M. Gabriel, hinzuweisen. Insbesondere auf den Beitrag von Anton F. Koch.

⁵ Näheres im interessanten Text von M. Grossheim „Fenomenologiczna krytyka kultury“. (In: *Fenomenologia* 8/2010, S. 41 ff.).

⁶ Auf die neue Situation der Kulturkritik hat interessant, auch wenn umstritten, R. Konersmann in seinem Buch *Kulturkritik* (Frankfurt/Main 2008) hingewiesen.

In unserer abendländischen Zivilisation kommt noch eine Rivalität der nationalen Kulturen hinzu: der von der Mehrheit der Bürger anscheinend gewünschte, postmoderne Nihilismus der holländischen Gesellschaft (egal ob er von Nietzsche oder von Vattimo legitimiert wird) trifft auf die durch christliche Erbe nach wie vor stark geprägte Kultur Polens. Dies nur als ein Beispiel, im Sinne der Idealtypen von M. Weber. Die EU ist heute der Schauplatz dieses Kampfes um die geistige Zukunft Europas, eines Kampfes, in dem momentan die Traditionsbekämpfenden und Fortschrittsgläubigen die Oberhand gewinnen. Dies kann sich aber ändern, denn es kann sein, dass die „neue postmoderne Welt“ ihre Unbewohnbarkeit zur Schau stellen wird. Vielleicht müssen wir auf das „Ereignis eines neuen Gottes“ warten, denn nur er – wie es Heidegger voraussagte – uns aus der misslichen Lage retten kann. Der Angriff auf das christlich-europäische Ehe- und Familienmodell ist ein deutliches Beispiel für diese Tendenz und diesen Kampf. Die Lösung, die sich langsam durchsetzt, und zwar gegen den Willen vieler Europäer, macht uns in Augen der Mitglieder anderer Zivilisationen zu einem merkwürdigen, vielleicht sogar hässlichen Geschöpf. Und gibt ihnen ein weiteres Argument, unsere Zivilisation herauszufordern und ihre Ausbreitung mit allen Mitteln zu bekämpfen. Deshalb sollten sich diejenige von uns, denen unsere freiheitliche, auf Gleichgewicht zwischen der individuellen Selbstverwirklichung und dem Wohl der ganzen Gesellschaft gründende Kultur wertvoll und unersetzbar erscheint, auf die Erneuerung ihrer vitalen Kräfte besinnen. Ähnlich dem, was der große, leider verkannte Posener Philosoph, Florian Znaniecki (1882-1958), im Jahre des sowjetischen Angriffs auf Polen (1920), der einen Anfang der Eroberung Europas sein sollte, getan hatte⁷.

Dies waren die Hauptfragen, die sich die Teilnehmer der internationalen Konferenz stellten, die an der Adam-Mickiewicz-Universität zu Posen stattfand. Die Tagung fang an am 3. Oktober und endete am 5. Oktober 2013. Die bearbeiteten Fassungen der Vorträge werden in Vol. 13 und Vol. 14 der *Fenomenologia* abgedruckt. Aus dem Grund, dass nicht alle Teilnehmer sich entschlossen haben, trotz der Teilnahme an der Konferenz ihre Beiträge zum Druck zu liefern, erlaube ich's mir, das Programm der Tagung unten abzudrucken, auch als Ansage des Inhalts des 2. Teil der Tagungsmaterialien.

⁷ Gemeint ist das Buch von Znaniecki *Upadek cywilizacji zachodniej (Der Untergang der westlichen Zivilisation)*, Poznań 1921.

Leben wir alle in Einer Welt? / Do we really live in One World?

Program

3. Okt. 2013

Die Eröffnung der Tagung (Rektor der AMU / Oberbürgermeister der Stadt Poznań)

Die Idee der Tagung (Ansprache von Prof. Dr. **Andrzej Przyłębski**, AMU)

Abendvortrag: Prof. Dr. **Günter Abel** (TU Berlin): Die Theorie der Interpretationswelten

4. Okt. 2013

Denken der Welt im deutschen Idealismus

Prof. Dr. **Jakub Kloc-Konkołowicz** (UW Warschau): Die Umformung der Kantschen Weltidee in der Wissenschaftslehre Fichtes

Prof. Dr. **Riccardo Dottori** (Univ. di Roma 2): Der Weltbegriff Hegels – Genese, Wesen und Rolle im System

Prof. Dr. **Reiner Adolphi** (TU Berlin): Welt-Entwürfe. Über die Anfänge einer 'anderen' Phänomenologie in der Philosophie des deutschen Idealismus

Weltbegriffe in der Phänomenologie

Prof. Dr. **Zdzisław Krasnodębski** (Univ. Bremen): Lebenswelt und Gesellschaft.

Dr. **Rafał Wierzchosławski** (Kath. Univ. Lublin): Lebenswelt in der phänomenologisch inspirierten Soziologie

Prof. Dr. **Michael Grossheim** (Univ. Rostock): Was ist eine/die Welt in der Neuen Phänomenologie?

Weltauffassungen in der hermeneutischen Philosophie

Prof. Dr. **Csaba Olay** (Univ. Budapest): The concept of world in Heidegger's *Being and Time*

Dr. **Alejandro Rojas** (Univ. Malaga): „Es weltet“. Die Welt in der Spätphilosophie Heideggers

Prof. Dr. **Paweł Dybel** (Univ. Warschau): Der Weltbegriff in der Hermeneutik Gadamers

Abendvortrag

Prof. Dr. **Mirosław Kocur** (Univ. Breslau): Performing our worlds

5. Okt. 2013

Anthropologische Kulturwelten

Prof. Dr. **Franz Josef Wetz** (PH Schwäbisch-Gmünd): Zu einer empirisch untermauerten philosophischen Anthropologie

Dr. **Wiesław Malecki** (AMU): Die Auseinandersetzung Humboldts mit der Baskenkultur.

Weltauffassung der großen Religionen/Zivilisationen

Prof. Dr. **Andrzej Bronk** (KUL Lublin): Die Lebenswelt eines Christen

Dr. **Sven Sellmer** (AMU): Die Weltauffassung der Inder

Dr. **Julia Wischke** (HU Berlin): „Die russische Seele“. Zur geistigen Beziehung Russland-Europa

Abschlussdiskussion

Praktische (ethische und politische) Folgen der Pluralität der Interpretations- und Lebenswelten für das friedliche Zusammenleben der Völker und Kulturen.

Do We Really Live in One World? The Concepts of World in Philosophy and Culture Anthropology.

Summary

The notion of world manifested its problematic character already in the philosophies of Kant (world as an idea of reason) and Schopenhauer (world as one of two forms of experienced reality). The phenomenological authors like Scheler, Heidegger and Gadamer elaborated it in the way that makes possible a productive discussion with the hermeneutics of culture and with the cultural anthropology, dealing with cultures “living in another world”. That’s why it should not wonder that it is a obligatory task of thinkers to explore what it means, both philosophically and practically, politically.

■ Günter Abel

■ **Interpretationswelten.**
■ **Direkte und abgeleitete Wirklichkeiten**

Słowa kluczowe: interpretacja, znak, świat, rzeczywistość, rozumienie
Keywords: interpretation, sign, world, reality, understanding

I. Zeichen- und Interpretationswelten

1. *Dichotomie von Essentialismus und Relativismus*

Die Anforderungen an ein zeitgemäßes philosophisches Denken laufen heute auf die Frage hinaus, wie ein Philosophieren jenseits oder besser noch: diesseits der Dichotomie von Essentialismus und Relativismus aussehen könnte. Vorausgesetzt ist in dieser Herausforderung zunächst, dass ein solches Denken möglich ist, sodann, dass sich weder Essentialismus noch Relativismus kohärent entfalten lassen und schließlich, dass beide nach Art siamesischer Zwillinge ineinander verstrickt sind. Ist Essentialismus nicht zu haben, scheint einzig der Relativismus übrig zu bleiben. Und umgekehrt lebt der Relativismus davon, dass er den Essentialismus nicht erreicht ebenso wie letzterer sich als die Überwindung von ersterem versteht. Für die Philosophie der Gegenwart käme es darauf an, diese ganze Dichotomie zurückzulassen und sich jenseits bzw. diesseits ihrer zu entfalten. Diese Herausforderung bildet den Leitfaden der allgemeinen Zeichen- und Interpretationsphilosophie¹.

¹ Dieser Ansatz soll im vorliegenden Aufsatz in seinen Grundlinien skizziert werden. Im einzelnen wird er entwickelt in Günter Abel: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag) 2. Aufl. 1995; *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag) 1999; und *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag) 2004, sowie in einer Reihe sich an diese Bände anschließender Texte. Diese Texte werden als Sammelbände demnächst und mit Fokussierung auf die Themenfelder „Epistemologie“, „Ethik und Politik“ und „Ästhetik“ publiziert. Im vorliegenden Aufsatz verwende ich teils wörtlich Textpassagen zu Themen, die ich in den genannten Texten ausführlicher behandelt habe.

2. *Triangel von Ich, Wir und Welt*

In jedem kritischen Philosophieren geht es um ein angemessenes Verständnis der Tatsache, dass wir uns als Menschen stets bereits in Verhältnissen der Welt-, Fremd- und Selbstbezüglichkeit vorfinden. In diesen Verhältnissen spielt die Verwendung von Zeichen und Interpretationen eine grundlegende Rolle. Menschliches Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln vollziehen sich nicht bloß *mittels*, sondern *in* und *kraft* Zeichen und Interpretationen. Daher können diese Verhältnisse auch als Zeichen- und Interpretationsverhältnisse charakterisiert werden. Des näheren handelt es sich um perspektivische, schematisierende, konstruktionale, konjizierende, projizierende, auslegende und darin Erfahrung organisierende Verhältnisse und Aktivitäten. In diesem grundlegenden Sinn meint die Rede von Zeichen- und Interpretationsprozessen nicht bloß eine nachträgliche Prozedur des Deutens, und sie meint erklärtermaßen auch nicht bloße Konstruktionen von Welt. Die Zeichen- und Interpretationsprozesse machen vielmehr, so die These, die Vollzüge des menschlichen Wahrnehmens, Sprechens, Denkens, Handelns und Wissens sowie die mit dem Netzwerk dieser Vollzüge gegebenen Erfahrungswirklichkeiten selbst aus. Erfahrungswirklichkeiten sind in sich Zeichen- und Interpretations-Wirklichkeiten. Die für sie charakteristischen Prozesse sind in sich, so die These, zeichen-verkörpert und interpretations-verfasst. Die Rede von Zeichen- und Interpretationswelten ist daher im Blick auf unsere Welt-, Fremd- und Selbsterfahrung, kurz: für unsere Erfahrungswirklichkeit primordialer und nicht bloß sekundärer und keineswegs bloß konstruktivistischer Natur. Die Zeichen- und Interpretationsphilosophie darf mithin weder als ein semiotischer Irrealismus noch als ein bloßer Konstruktivismus mißverstanden werden. Beides ist sie erklärtermaßen nicht. Zur Verdeutlichung dieses wichtigen Punktes sei hier lediglich ein Aspekt hervorgehoben.

Die Existenz der Welt wird in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie weder geleugnet noch einfach als Schein verstanden und schon gar nicht als bloßes Konstrukt angesehen. Mit Edmund Husserl möchte ich die Herausforderung wie folgt beschreiben: „Daß die Welt existiert (...) ist vollkommen zweifellos. Ein ganz anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifello- sigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären“².

² E. Husserl: „Nachwort zu meinen `Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (1930), S. 549-570, in: *Husserliana* V, S. 138-162, hier: 152.32-153.5. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Dagfinn Føllesdal.

Diese treffliche Formulierung möchte ich lediglich durch die Überlegung ergänzen, dass wir im alltäglichen ebenso wie im wissenschaftlichen und auch im künstlerischen Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln sinnlogisch stets bereits auf die Annahme von Wirklichkeit verpflichtet sind, sofern wir unserem Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln über den Weg trauen, – was wir offenkundig tun. Wie jedoch die auf diese Weise in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückten Prozesse und Verhältnisse des näheren zu verstehen sind, das ist eine der großen Fragen der Philosophie. Und auf genau diese Frage bezogen lautet das Angebot der Zeichen- und Interpretationsphilosophie: machen wir doch einmal den Versuch, diese Prozesse als Zeichen- und Interpretationsprozesse anzusehen und prüfen die Leistungsfähigkeit eines solchen Ansatzes.

Für die polnische Übersetzung eines Sammelbandes einiger meiner Aufsätze wurde jüngst der Titel gewählt *Die Welt als Zeichen und Interpretation* („Świat jako znak i interpretacja”, Warschau, Verlag Aletheia, 2015). Diese Formulierung bringt den Tiefensitz und die Reichweite der Zeichen- und Interpretationsprozesse gut zum Ausdruck. Und sie tut dies (a) ohne Verkürzungen weder auf eine falsche Subjektivität noch auf eine falsche Objektivität und (b) in dem strikt a-dualistischen Sinne, dass wir in der Philosophie unseren Ausgang nicht von einem Dualismus zwischen Mensch *und* Welt, sondern von unserer ursprünglich einheitlichen und direkten (nicht abgeleiteten) Erfahrungswirklichkeit zu nehmen haben. Diese Wirklichkeit zu beschreiben, zu analysieren, verständlich zu machen und uns in ihr zu orientieren, ist eine der Grundaufgaben der Philosophie.

Vor diesem Hintergrund sind Zeichen und Interpretationen keineswegs bloss Instrumente oder Werkzeuge, mit denen eine Brücke zwischen Mensch und Welt geschlagen wird. Die Rede von basalen Zeichen- und Interpretationsprozessen adressiert vielmehr die innere Verfasstheit unserer Erfahrungswirklichkeiten selbst, so wie diese für uns wirklich sind. Nicht allein auf der Ebene abgeleiteter (z.B. wissenschaftlich mittels Theorien rekonstruierter) Wirklichkeiten, können unsere Welten als Zeichen- und Interpretationswelten angesehen und beschrieben werden. Wichtig ist zunächst und vor allem, dass vornehmlich auch unsere direkten Erfahrungswirklichkeiten selbst als Zeichen- und Interpretations-Wirklichkeiten charakterisiert werden können. In diesem Sinne geht es in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie keineswegs bloß um eine Regionalphilosophie der semiotischen Zeichen und der hermeneutischen Interpretationen. Und es geht in ihr auch nicht bloß um methodologische Konstrukte. Vielmehr geht es um eine Antwort auf die Kantische ebenso wie Husserlsche Frage, wie es zu denken ist, dass unsere Erfahrung so ist wie sie ist.

Die Relevanz der Zeichen- und Interpretationsphilosophie jenseits bzw. diesseits auch der traditionellen Entgegensetzung von Realismus/Empirismus und Idealismus/Konstruktivismus springt vor allem dann ins Auge, wenn mit den beiden folgenden Einsichten ernst gemacht wird. Zum einen mit der Einsicht, dass Philosophieren unter kritischem Vorzeichen stets nur Philosophieren nach Menschenmaß (mithin unter den perspektivischen und epistemischen Bedingungen endlicher Geister) und nicht Philosophieren nach Gottesmaß sein kann. Zum anderen mit der Einsicht, dass jeder spezifischen und individuierten Erfahrungswirklichkeit und Welterfahrung stets bereits zeichen-verkörpernte und interpretations-verfasste Prozesse im Rücken und zugrunde liegen. Zeichen- und Interpretationsprozesse gehen, so die These, jedweder Signifikanz stets bereits voraus, nicht umgekehrt.

Wir diskriminieren, individuierten, klassifizieren, spezifizieren und bestimmen Relevanzen in Zeichen- und Interpretationsprozessen. Zu den im menschlichen Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln wirksamen Zeichen- und Interpretationsprozessen zählen insbesondere die folgenden: etwas *als* ein Etwas phänomenal zu diskriminieren; Individuationen, Identifikationen und Re-Identifikationen vorzunehmen; Prädikate und Kennzeichen zu applizieren; Zuschreibungen durchzuführen; Zusammenhänge zu konstruieren; Einteilungen und Klassifikationen vorzunehmen; in Bezug auf die solcherart formierten Wirklichkeiten und Welten dann Meinungen, Überzeugungen und auch ein gerechtfertigtes Wissen zu haben; sich auf die auf diese Weise individuierten und spezifizierten Wirklichkeiten flüssig und anschlussfähig mit anderen Personen zu verstehen und sich mit ihnen in den Wirklichkeiten erfolgreich zu orientieren.

Il diese basalen und welterschließenden Prozesse und Aktivitäten können als Zeichen- und Interpretations-Prozesse gekennzeichnet, beschrieben, analysiert und modelliert werden. Jede diskriminierte, individuierte, spezifizierte und signifikante, mit Bedeutsamkeit und Relevanz versehene Welt und Wirklichkeit ist stets bereits zeichen-verkörpernte und interpretations-verfasste Welt und Wirklichkeit. Daher können unsere Wirklichkeiten als Zeichen-und-Interpretations-Wirklichkeiten qualifiziert und diese als jene behandelt werden.

Wichtig ist zu sehen, dass uns der Zeichen- und Interpretationscharakter unserer Wirklichkeiten und Welten gerade nicht fremd werden lässt. Es kommt keineswegs zum Syndrom gnostischer Weltfremdheit. Das Gegenteil ist der Fall. Der Zeichen- und Interpretationscharakter unserer Welt und Wirklichkeit macht uns diese so vertraut wie nur irgendetmöglich, macht sie zu unserer Welt, auf die wir uns verstehen und in der wir so leben wie wir leben. Dies zu sagen, erfordert

des näheren eine Reihe von Differenzierungen innerhalb des Zeichen- und Interpretationsbegriffs selbst. Diese habe ich an anderer Stelle im Detail ausgeführt und möchte sie hier nicht wiederholen³. Lediglich ein Aspekt sei in Abbrüviatur hervorgehoben.

3. Stufenmodell der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse

In heuristischer Einstellung lassen sich drei Ebenen unterscheiden, auf denen wir es mit Zeichen- und Interpretationsprozessen unterschiedlicher Art zu tun haben. Auf den drei Ebenen fällt das Verhältnis von Zeichen/Interpretation und Welt jeweils anders aus.

Geht es um Zeichen/Interpretationen auf der Ebene der Deutungen der Welt (zum Beispiel mittels einer wissenschaftlichen Theorie), so werden diese Deutungen innerhalb des Stufenmodells mit Indizes versehen als »Zeichen₃/Interpretationen₃« bezeichnet. Die Zeichen₃/Interpretationen₃ können in einem direkten Sinne an der Welt scheitern. Treten Differenzen zum Beispiel zwischen einer wissenschaftlichen Theorie und der Welt zutage, ändern wir offenkundig nicht die Welt, sondern unsere Theorie bzw. unsere Zeichen₃/Interpretationen₃. So käme wohl niemand auf die Idee, die physikalische Natur des Universums verändern zu wollen, wenn etwas in unserer astrophysikalischen Theorie nicht ganz passt. Vielmehr ändern wir unsere bisherige Theorie des Universums.

Geht es um Zeichen/Interpretationen im Sinne zum Beispiel einer Konvention (etwa in puncto Labor-Praktiken von Physikern), so werden diese im Stufenmodell als »Zeichen₂/Interpretationen₂« indexiert. Wenn sie variieren, dann wird die zugehörige Weltsicht nicht auch sofort eine andere. Und umgekehrt: wenn unsere Welt sich verändert, wenn zum Beispiel bislang nicht detektierte, nicht registrierte und nicht beobachtete Phänomene wahrgenommen werden, dann hat dies in aller Regel nicht sofort auch eine Veränderung unserer bislang erfolgreichen Konventionen, kurz: unserer Zeichen₂/Interpretationen₂ zur Folge.

Geht es um Zeichen/Interpretationen auf der Ebene der kategorialisierenden, der individuierenden und der raum-zeitlich lokalisierenden Organisation der menschlichen Welt und Wirklichkeit, dann werden diese Zeichen/Interpretationen im Stufenmodell als »Zeichen₁/Interpretationen₁« gekennzeichnet. Verdeutlichen kann man die Relevanz dieser Indexierung am Beispiel der unterschiedlichen Wahrnehmungswelten von Lebewesen. So leben zum Beispiel einige

³ Vgl. vor allem G. Abel: *Zeichen der Wirklichkeit*, Einleitung, insbesondere 13-32.

Tierarten (Schlangen etwa) in einer anders organisierten Wahrnehmungswelt als dies für die menschliche Wahrnehmungswelt kennzeichnend ist. Wie tief die Zeichen₁/Interpretation₁-Prozesse in die Organisation der Form und des Materials selbst gehen, zeigt sich beispielsweise aber auch etwa an der Rolle der mathematischen Formalismen in der Physik. Diese Formalismen legen überhaupt erst fest, was als ein Objekt der Forschung gilt. Je nachdem welche Gleichungen als die Grundgleichungen angesetzt und wie diese interpretiert werden, gelangen wir zum Beispiel in der Astrophysik zur Big-Bang- und Wärmetod-Theorie oder zu einer anderen Auffassung der Entwicklung des Universums.

Kommt es zu signifikanten Verschiebungen auf der basalen Zeichen- und -Interpretations-Ebene₁ (zum Beispiel dazu, mit anderen Mustern und Prinzipien der Diskrimination, der Individuation, der raum-zeitlichen Lokalisierung sowie der sortalen Prädizierung zu operieren), dann haben wir es offensichtlich auch mit einer anderen *So-und-so*-Welt zu tun.

Kurz: Auf der Ebene der deutenden Zeichen₃/Interpretationen₃ sind die Zeichen und Interpretationen von dem abhängig, was sie interpretieren. Auf der Ebene der gewohnheitsmäßigen und habitualisierten Zeichen₂/Interpretationen₂ finden Passungen von Zeichen/Interpretationen und Welten statt. Und auf der Ebene der kategorialisierenden Zeichen₁/Interpretationen₁ hängen die individuierten und spezifizierten *So-und-so*-Welten von den Zeichen/Interpretationen ab.

II. Kollaps des Relativismus

Betont habe ich bereits, dass in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie die Dichotomie von Essentialismus und Relativismus insgesamt als defekt angesehen wird. Diese Dichotomie sollte daher nicht verfeinert, sondern zurückgelassen werden. Aufgrund der wechselseitigen Abhängigkeiten von Essentialismus und Relativismus scheitert mit dem Essentialismus zugleich auch der Relativismus. Des näheren scheitert letzterer aus einer Reihe von Gründen, von denen hier lediglich die fünf wichtigsten benannt werden sollen.

1. Schiffbruch der klassischen Dichotomie

Zunächst ist das Scheitern des Relativismus aufgrund seiner skizzierten Verstricktheit in die Defekte der Dichotomie von Essentialismus und Relativismus als ganzer zu betonen. Der Relativismus erleidet Schiffbruch gemeinsam mit dem Essentialismus, dessen große Projekte einer absoluten Metaphysik als gescheitert

angesehen werden können (z.B. der Versuch, eine definitive Beschreibung der letzten und an-sich-seienden Bausteine der Welt angeben zu wollen). Korrelativ scheitert auch der Relativismus als Großprojekt.

2. Praxis des Gebrauchs der Zeichen und Interpretationen

Sofern die Zeichen und Interpretationen in der interpersonalen Kommunikation, Kooperation und Welterschließung flüssig und anschlussfähig funktionieren, sind sie stets bereits in eine öffentliche und mit anderen Personen geteilte Praxis des Gebrauchs der Zeichen und Interpretationen eingebettet und von dieser abhängig. Das wahrnehmende, sprechende, denkende und handelnde, kurz: das zeichen-verwendende und zeichen-verstehende Ich ist in diese Prozesse immer schon eingebunden und verstrickt. Eben dadurch ist die Beliebigkeit seiner Vorstellungen sowie der Bedeutungen seiner (sprachlichen wie nicht-sprachlichen) Zeichen und Interpretationen blockiert. So ist jeder individuelle Sprach- und Zeichengebrauch allein schon deshalb nicht beliebig, weil er bereits unter den Bedingungen einer gegebenen Sprache, z.B. des Chinesischen oder des Deutschen steht. Relativistische Beliebigkeit der Bedeutung eines Zeichens kann im tatsächlichen Gebrauch einer Sprache nicht gegeben sein. Wäre es anders, würde wohl keiner von uns mit einer solchen Situation zurechtkommen. Verständigung und Kooperation könnten weder in Gang gesetzt noch gar aufrechterhalten und intensiviert werden. Das Interesse an Kommunikabilität und der Wille zur Kooperation unterlaufen den Relativismus im menschlichen Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln.

3. Denken nach Menschenmaß

Wie sehr der Relativismus seinem Gegenpart, dem Essentialismus, selbst noch nach dessen Scheitern sinnlogisch verpflichtet bleibt, macht auch die folgende Überlegung deutlich. Wer sagt, dass nach dem Schiffbruch des philosophischen Ideals des Essentialismus alles beliebig geworden sei, der bringt mit genau dieser Behauptung eine Position zum Ausdruck, die jenen absoluten Gesichtspunkt beansprucht, der unter kritischem Vorzeichen nicht mehr zur Verfügung steht und von dem wir als endliche Geister, das heißt: im Denken nach Menschenmaß, nicht nur kontingenterweise, sondern systematisch abgeschnitten sind. Auch unter dieser Perspektive erweist sich der metaphysische und terminale Relativismus sinnkritisch als nicht explizierbar.

4. Handeln

Die bislang im Blick auf den epistemologischen Relativismus kritisch vorgebrachten Überlegungen greifen auch in Bezug auf das menschliche Handeln sowie den moralischen und ethischen Relativismus. Der öffentliche und der in sich stets bereits auch moralisch verfasste Charakter menschlicher Handlungen und Handlungszusammenhänge führt dazu, dass das Ich sich immer schon in transsubjektive und moralische Verpflichtungen verstrickt findet. Damit aber ist es von der Möglichkeit eines rein partikular-solipsistischen Standpunktes systematisch abgeschnitten. Auch im Handeln (und ganz analog zum Sprechen und Denken) unterläuft der Wille zur Kooperation und Kommunikation mit anderen Personen den Relativismus des Handelns und des näheren auch den moralischen Partikularismus sowie den ethischen Dezisionismus.

5. Möglichkeit der Kritik

Hin und wieder wird die Zeichen- und Interpretationsphilosophie mit der Frage konfrontiert, wie denn angesichts der in ihr als grundlegend angesetzten Zeichen- und Interpretationsverhältnisse Kritik überhaupt möglich sei (zum Beispiel die Kritik an einer anderen oder an der eigenen Kultur und Institution). Dieser Einwand unterstellt in der Regel, dass Kritik und deren Standards konditional auf die Idee der Letztbegründung verpflichtet seien. Demgegenüber möchte ich die beiden folgenden Thesen formulieren: (a) Die Möglichkeit der Kritik ist logisch nicht abhängig vom Konzept der Letztbegründung. (b) Um Kritik üben zu können, ist es hinreichend, den komparativen und auf jeweils spezifische Zweckgesichtspunkte bezogenen Unterschied zwischen besseren und schlechteren Argumenten und Interpretationen ins Feld führen zu können. Und dies können wir offenkundig jederzeit. Letztbegründung ist, glücklicherweise, sinnlogisch nicht erforderlich.

III. Zeichen- und interpretationsbezogene Relativität

1. A-dualistische und interne Relativität

Werden die Prozesse des menschlichen Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns als stets bereits zeichen-verkörpernde und interpretativ-verfasste Prozesse, mithin auf dem Boden der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse konzipiert, dann muss sprach-, zeichen- und grundbegriffliche Relativität eingeräumt werden. Der Unterschied zwischen *Relativismus* und *Relativität* ist daher von

entscheidender Wichtigkeit. Ersterer ist (wie dargelegt) nicht explizierbar, da wir in der Explikation auf Sprache angewiesen sind. Letztere dagegen ist konditional und nicht-eliminierbar. Im Gegensatz zum dualistischen und externen Relativismus der oben kritisierten Art, ist die jetzt in den Fokus der Aufmerksamkeit rückende Relativität a-dualistischer und interner Natur. In ihr geht es nicht mehr um einen Dualismus von »Zeichen *und* Wirklichkeit«, sondern um »Zeichen *der* Wirklichkeit«.

Der Genitiv in dieser Formulierung verweist auf eine a-dualistische, präsentische, rekursive und drehtür-artige Konzeption des Wirklichkeit-Zeichen-Verhältnisses. Darin sind unsere Zeichen und unser Geist weder Spiegel einer fertig vorgefertigten Wirklichkeit noch ist Wirklichkeit ein bloßes Konstrukt der Zeichen und unseres Geistes. Für dieses a-dualistische und auf die Präsenz unserer Erfahrungswirklichkeit gerichtete Verständnis ist die interne Relativität konditional. Sie erweist sich als nicht-eliminierbar. Die Zeichen- und Interpretationsphilosophie versucht auch in diesem Zusammenhang, nicht mehr in den überlieferten Dualismen zu denken. Denn es waren vornehmlich diese Dualismen, die überhaupt erst die Position desjenigen Relativismus ermöglichten, der intellektuell dann zwar eine gewisse Attraktivität erlangte, dessen Schiffbruch wir jedoch im vorigen Abschnitt beschreiben konnten.

2. *Ontologische Argumente*

Um die a-dualistische und interne Relativität zu verdeutlichen, seien hier lediglich zwei Beispiele angeführt. Erstens (i) ist zu beachten, dass die in einem jeden Welt- und Wirklichkeits-Verhältnis basalen Prozesse der Individuation, der Identifikation und der Re-Identifikation sowie der Klassifikation als Prozesse eines aktiven Erzeugens (und nicht bloß passiven Widerfahrens) angesehen werden können. Identitäten sind nicht einfach fertig vorhanden und Identifikationen sowie Re-Identifikation stellen sich nicht einfach bloß passiv ein, sind nicht einfach bloß Wiedergabe von bereits vorgefertigtem Fertigem. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn es sich-selbst-identifizierende Gegenstände der Erfahrung (des näheren des Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns) gäbe. Und es müsste die Welt selbst sein, die sich in Gegenstände, in Gattungen und Arten und sogar in Begriffe einteilt sowie dann auch ihr eigener Eigenschaftsklassifikator wäre. Unter kritischem Vorzeichen ist eine solche Konzeption jedoch nicht verständlich zu machen. Sie setzte einen metaphysischen Realismus, mithin eine vorab fertige und bereits erschlossene Welt sich-selbst-identifizierender und sich-selbst-reidentifizierender Dinge gänzlich unabhängig von den diskriminieren-

den, schematisierenden und organisierenden Funktionen der jeweils involvierten Zeichen- und Interpretations-Praxis voraus. Ein solcher metaphysischer Realismus jedoch ist spätestens seit Kant und heute etwa im Anschluss an die modelltheoretische Kritik von Hilary Putnam nicht mehr explizierbar.

Zweitens (ii) ist zu betonen, dass ontologische Argumente stets zeichen-, sprach-, handlungs- und interpretations-abhängige Argumente sind. Daher ist von „ontologischer Relativität“ auszugehen. Wie Quine mit Recht betont, können wir nur relativ auf ein Bezugssystem sinnvoll nach der Referenz eines Ausdrucks und Gedankens fragen⁴. Hinsichtlich der Referenten einer Sprache und der Gegenstände einer Theorie ist daher letztlich vor allem die Frage wichtig, „how one theory of objects is interpretable or reinterpretable in another“ (50). Die These der ontologischen Relativität läuft bei Quine auf den Punkt hinaus, dass »existence in its final estate is theoretical«⁵. Unter zeichen- und interpretationsphilosophischem Vorzeichen möchte ich noch einen Schritt über diese Position hinausgehen und zuspitzen: Existenz ist letztlich zeichen-verkörperter und interpretations-verfasster Existenz, gebunden an die Funktionen der involvierten Zeichen- und Interpretations-Praxis, die sich im Hinblick auf ihren Erfolg bewerten lässt.

Der Rekurs auf die Zeichen- und Interpretations-Praxis ist auch hier von grundlegender Wichtigkeit. Denn wir können weder von einem vorab feststehenden Set von Zeichen- und Interpretations-Systemen noch davon ausgehen, dass solche Systeme als autonome Akteure auftreten könnten. Systeme handeln nicht. Der Rekurs auf die Zeichen- und Interpretations-Praxis hat darüber hinaus noch einen weiteren und überaus wichtigen Vorteil. Er ist es nämlich, der den drohenden Regress der Bezugsrahmen sowie der Hintergrundsprachen unterläuft und aufhebt. Solches Unterlaufen manifestiert sich unter anderem dann, wenn die Wörter der Muttersprache »at face value« (Quine) genommen werden. Wir können uns nicht ausserhalb derjenigen Praxis aufstellen, welche die semantischen und pragmatischen Merkmale unseres Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns umgrenzt. Bereits das Ansinnen, von einem solchen quasi-extraterrestrischen Standpunkt aus in einem absoluten Sinne nach der Referenz fragen zu wollen, wäre widersinnig – und vor allem: genau dieses Ansinnen produzierte den schlechten Relativismus der oben kritisierten Art.

⁴ W.V.O. Quine: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York (Columbia University Press) 1969.

⁵ W.V.O. Quine: Reply to Smart, in: D. Davidson / J. Hintikka (Hg.): *Words and Objections. Essays on the Work of W.V. Quine*, Dordrecht (Reidel) 1969, 293.

3. Störfälle und ihre Beseitigung

Es ist aufschlussreich zu sehen, was passiert, wenn ein Störfall im bis dato flüssig funktionierenden Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln auftritt, wenn es nicht mehr flüssig weitergeht und die Anschlußfähigkeit nicht mehr gegeben ist. Die Schlüsselfrage lautet dann: Wie und im Rekurs worauf können wir den Störfall beseitigen?

Wenn jemand nach der Bedeutung sowie nach Referenz und Sinn der verwendeten Zeichen, Wörter, Gedanken und Handlungen fragt, dann versuchen wir ihm in aller Regel eine Antwort zu geben, von der wir hoffen, dass sie ihn zufrieden stellt. Üblicherweise erfolgt die Antwort so, dass wir andere Wörter und Zeichen sowie Gedanken und Handlungen zur Erläuterung des fraglich gewordenen Zeichens, Gedankens und Handelns einsetzen oder Beispiele für das flüssige Funktionieren anführen. Worauf aber genau wird rekuriert, wenn wir mit einer solchen Strategie erfolgreich sind, mithin das Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln wieder flüssig fortsetzen können? Die Antwort lautet: Wir rekurren auf die zugrunde liegende Zeichen- und Interpretations-*Praxis*, des näheren auf Zeichen und Interpretationen, die flüssig und anschußfähig funktionieren und mit denen wir Störfälle ausräumen können. Wir rekurren mithin auf die a-dualistische und interne Relativität. Genau dieser Rekurs auf die Relativität ist es, der auftretende Störfälle erfolgreich zu beseitigen vermag.

Zusammenfassend sind in Bezug auf die a-dualistische und interne Relativität die folgenden sechs Thesen für die allgemeine Zeichen- und Interpretationsphilosophie kennzeichnend:

- (1) Ohne die zeichen- und interpretations-bezogene Relativität hätten wir es erst gar nicht mit diskriminierten, individuierten und spezifischen Erfahrungswirklichkeiten und Welten zu tun.
- (2) Existenz kann letztlich als zeichen-verkörperte und interpretativ-verfasste Existenz angesehen und modelliert werden.
- (3) Es ist (wie Quine mit Recht betont) vor allem die Relativität, die uns vor dem anderenfalls drohenden Relativismus rettet.
- (4) Auf eine gänzlich nicht-relative Welt würden wir uns als endliche Geister nicht verstehen. Sie wäre nicht unsere Welt. Gnostische Weltfremdheit würde sich leicht einstellen.
- (5) Die zeichen- und interpretationsbezogene Relativität ist nicht Hindernis, sondern Kondition erfolgreichen inter-kommunikativen und inter-kooperativen Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns.

- (6) Diese Relativität metaphysisch überspringen zu wollen, hätte keineswegs zur Folge, zum vollen Sein zu gelangen, sondern vielmehr in einem leeren Nichts zu enden. In diesem Sinn rettet uns die Relativität unseres Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns auch vor dem philosophischen Nihilismus.

IV. Erfahrungswirklichkeiten

1. Direkte und abgeleitete Wirklichkeiten

Im Folgenden möchte ich den überaus wichtigen Unterschied zwischen (a) den direkt verstandenen und flüssig funktionierenden Zeichen- und Interpretationsverhältnissen und (b) den Störfällen im fragilen Netz der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse auch im Blick auf eine weitere Unterscheidung fruchtbar machen. Ich meine die Unterscheidung zwischen *direkten* und *abgeleiteten* Erfahrungswirklichkeiten. Beide Wirklichkeiten werden im Folgenden als Zeichen- und Interpretations-Wirklichkeiten angesehen und charakterisiert. Gleichwohl ist es wichtig, auch die Unterschiede beider zu betonen.

Gelebte Erfahrung und Erfahrungswirklichkeit ist direkte Erfahrung und direkte Erfahrungswirklichkeit. Erst wenn – was jederzeit möglich ist – ein Störfall eintritt und jemand fragt, wie wir *dies-und-das* (z.B. das Sehen eines Stuhls oder die Handbewegung Peters) zu verstehen haben, greifen wir auf ableitende und abgeleitete Interpretationen (im Grenzfall z.B. auf eine ganze Theorie etwa über das Funktionieren unseres Gehirns) zurück, um auf diesem Wege die Störfälle verstehen und beseitigen zu können.

Wenn Störfälle auftreten, fahnden wir, wie betont, nach Erklärungen für deren Auftreten und vor allem nach Vorschlägen für ihre Beseitigung. Das ist der Fall in den Wissenschaften ebenso wie in den Künsten und im Alltag. Des näheren kann es sich zum Beispiel darum handeln, Erfahrungswirklichkeiten (einschließlich des Verständnisses eines zugehörigen Erfahrungssatzes wie z.B. „Ich sehe einen Stuhl“) sowohl in einem direkten als auch in einem auf Konstituenten rekurrierenden abgeleiteten Sinne zu verstehen. Der Unterschied zwischen dem direkten und dem abgeleiteten Verstehen ist in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie von Wichtigkeit. Er manifestiert sich auch als der (später unter noch zu erörternde) Unterschied zwischen einem »Zeichenverstehen *ohne* Deutung« und einem »Zeichenverstehen *mit* Deutung«.

Nachdrücklich ist nun zu betonen, dass dem direkten Zeichen- und Interpretationsverstehen und -handeln ein Vorrang vor dem konstruktional-abgeleiteten

Zeichen- und Interpretationsverstehen und -handeln zukommt. Diese wichtige Differenz möchte ich an zwei Beispielen verdeutlichen. Erstens (i) am Beispiel der unterschiedlichen Weisen des Verstehens von elementaren Erfahrungssätzen. Hier greife ich auf ein Beispiel und die diesbezügliche Unterscheidung von „secondary“ und „primary“ Deutung von Raymond Smullyan im Blick auf den Erfahrungssatz „Ich sehe einen Stuhl“ zurück⁶. Zweitens (ii) am Beispiel der Prozesse des Zeichenverstehens und der in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie wichtigen Unterscheidung zwischen einem »Verstehen *mit* Deutung« und einem »Verstehen *ohne* Deutung«.

Der in einer gegenwärtigen Situation geäußerte Erfahrungssatz „Ich sehe einen Stuhl“ kann auf zwei sehr unterschiedliche Weisen verstanden werden. Die eine Weise des Verständnisses beharrt auf der Feststellung, dass ich den Stuhl direkt (und das heisst: ohne weitere dazwischengeschaltete epistemische Vermittler) sehe. Den Stuhl direkt zu sehen heisst auch, nicht statt des Stuhls die »Wahrnehmung des Stuhles« zu sehen. Es heisst auch nicht, Sinnesdaten oder Vorstellungsbilder in meinem Inneren anzutreffen und diese dann zu sehen, – und am Ende gar die Frage zu stellen, ob meine Sinnesdaten und Vorstellungsbilder zum eigentlichen Gegenstand der Wahrnehmung passen oder nicht. Vielmehr sehen wir die Gegenstände, im Beispiel, den Stuhl, direkt.

Das direkte Sehen eines Stuhls dient mir hier als ein Beispiel für das, was ich eine *direkte* und *a-dualistische* sowie *präsenste* Erfahrungswirklichkeit nennen möchte, aufgefasst in dem skizzierten Sinne als eine Zeichen- und Interpretations-Wirklichkeit. Die direkte Erfahrungswirklichkeit gilt es von einer abgeleiteten Zeichen- und Interpretations-Wirklichkeit zu unterscheiden, die etwa von seiten einer Naturwissenschaft, z.B. der Physik oder der Neurowissenschaft, geliefert wird, wenn in diesen die zugehörigen physikalischen oder neuronalen Faktoren und Prozesse beschrieben und die gelebte Erfahrungswirklichkeit aus diesen dann abgeleitet wird.

Im letzteren Fall haben wir es auch mit einer anderen Weise zu tun, den Erfahrungssatz „Ich sehe einen Stuhl“ zu verstehen. Für den Physiker ist der Erfahrungssatz „Ich sehe einen Stuhl“ eine Aussage über die physikalische Welt. Dabei handelt es sich um eine aus Faktoren abgeleitete Erklärung. Nachdrücklich stimme ich Smullyans „utter amazement“ (ebd., S.128) darüber zu,

⁶ R. Smullyan: *5000 B.C. and Other Philosophical Fantasies*, New York (St. Martin's Press) 1983, 129 f.

dass diese abgeleiteten Erklärungen selbst von manchen Philosophen als „primary“ angesehen werden. Der Physiker würde in seiner Erklärung unter anderem darauf hinweisen, dass die vom Stuhl reflektierten Lichtstrahlen auf der Netzhaut ein Abbild formen und bestimmte Veränderungen meines Sehnervs verursachen, was dazu führe, dass ich den Stuhl sehe. Diese abgeleitete Deutung ist jedoch etwas anderes als die Erfahrungswirklichkeit des direkten Sehens des Stuhls.

Wohlgemerkt: Die Zeichen- und Interpretationsphilosophie hat keinerlei Vorbehalte gegenüber dieser abgeleiteten physikalistischen Deutung der Erfahrung des Sehens eines Stuhls. Im Gegenteil: wissenschaftliche Erklärungen (die ihrerseits als spezifische, eben als wissenschaftliche Zeichen- und Interpretationskonstrukte angesehen werden können) sind auch in diesem Falle faszinierend. Jedoch bin ich mir angesichts der sinnlichen Präsenz sowie in meiner Ersten-Person-Erfahrung, in der ich den Stuhl sehe, in einem nicht überbietbaren Sinne gewiß, den Stuhl zu sehen. Diese subjektive Gewissheit ist in einer rein physikalistischen Deutung keineswegs in dem gleichen Maße gegeben. Dass die physikalistische Deutung zutrifft, weiß ich, wie Smullyan mit Recht betont, nur aufgrund der Darlegungen der Physiker, deren Autorität ich vertraue. Niemand von uns jedoch hat zum Beispiel sein Gehirn oder seinen Sehnerv gesehen. Und letztlich bin ich „able to understand this secondary interpretation only by analyzing it ultimately in terms of experience statements in their primary sense“ (ebd., S.129). In diesem Sinne besitzt die phänomenal direkte Erfahrung letztlich einen genealogischen Vorrang vor einer verstandesmäßigen, vor zum Beispiel einer wissenschaftlich abgeleiteten Erklärung. Dieser Punkt bedarf freilich weiterer Verdeutlichung, die an dieser Stelle aber nicht geleistet werden kann. Stattdessen möchte ich einen anderen Aspekt hervorheben (der zugleich einen wichtigen Unterschied zu der Sicht Raymond Smullyans markiert).

Zwar gehe ich davon aus, dass das Sehen eines Stuhls ein Vorgang des direkten Sehens ist. Jedoch wird in der Zeichen- und Interpretationsphilosophie nachdrücklich betont, dass es sich auch bereits beim direkten Sehen (und generell in unseren direkten Erfahrungswirklichkeiten) um zeichen-verkörpernde und interpretations-verfasste Prozesse handelt. Mit der Rede vom direkten Sehen eines Stuhls meine ich also nicht ein gänzlich zeichen- und interpretations-*freies* Sehen, nicht ein von allen Mechanismen der Zeichen- und Interpretations-Praxis gänzlich unabhängiges Sehen. Das wäre Magie des Sehens.

Im Sinne des Stufenmodells der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse handelt es sich auch bereits beim »direkten Sehen« um ein komplexes, freilich flüssig eingespieltes Gefüge von Mechanismen nach Art etwa der Kunst eines Tausendfüßlers. Der Tausendfüßler bedarf im Moment des gelingenden Koordi-

nierens seiner Bewegungen nicht eines analysierenden und ableitenden Durchgangs durch die Myriaden der darin zusammenspielenden Faktoren. Wollte man dies von ihm verlangen, er würde sich sofort verheddern. Paralyse durch Analyse lautet der einfache Befund. Analog ist die Situation im Falle des direkten Sehens. Wenn wir das direkte Sehen eines Stuhls hinsichtlich der in ihm nach Art eines Tausendfüßlers eingespielten und funktionierenden Mechanismen gleichsam auf einem Computer-Bildschirm durch Suchbefehl anklicken könnten, käme ein Ozean flüssig zusammenspielender Aspekte zum Vorschein.

Die Pointe der zeichen- und interpretationsphilosophischen Rede von »*direkten* Erfahrungswirklichkeiten« liegt mithin darin, dass wir in den Fällen zum Beispiel des direkten Sehens, Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns nicht zuvor durch die unbegrenzte Vielzahl an Faktoren gehen und diese kausal (oder auf andere Weise) zusammensetzen müssen, um, im Beispiel, den Stuhl zu sehen. Vielmehr sehe ich den Stuhl direkt. Aber das ist eben kein gänzlich zeichen-freier und nicht-interpretativer Vorgang. So einfach ist das mit den Zeichen- und Interpretationswelten. Steht deren Präsenz und Direktheit im Fokus der Aufmerksamkeit, dann handelt es sich nicht um sekundäre und konstruierte Wirklichkeiten und Welten. In unseren Erfahrungswirklichkeiten sind die Wirklichkeiten die Wirklichkeiten, in denen wir leben und auf die wir uns in der Regel flüssig und anschlussfähig verstehen. Und auf der Ebene zum Beispiel wissenschaftlich (etwa physikalistisch) abgeleiteter Wirklichkeiten ist mehr als einsichtig, dass es sich in deren Erklärungen, Modellen und Theorien um je spezifische und methodisch abgeleitete Zeichen- und Interpretations-Konstrukte handelt. Im Stufenmodell der Zeichen- und Interpretations-Verhältnisse haben wissenschaftliche Erklärungen, Modelle und Theorien ihren angestammten Sitz auf der Zeichen-und-Interpretation-Ebene₃.

2. Zeichenverstehen, mit und ohne Deutung

Analog zu der Unterscheidung zwischen direkter und abgeleiteter Erfahrungswirklichkeit (die beide, wie betont, als Zeichen- und Interpretationswirklichkeiten angesehen werden können), ist auch der Unterschied zwischen dem Zeichenverstehen *mit* und dem Zeichenverstehen *ohne* Deutung überaus wichtig. Dieser Unterschied erstreckt sich auf sprachliche Äußerungen ebenso wie auf nicht-sprachliche Zeichen (wie z.B. Gesten), Gedanken und Handlungen. Im Folgenden möchte ich zunächst das erfolgreiche Zeichenverstehen betrachten, so wie dieses unter Einsatz deutend-konstruktionaler Elemente, mithin *mit* Deutung zustande kommt.

a) Verstehen mit Deutung

Stenogrammartig aufgelistet sind die wichtigsten konstruktionalen Elemente die folgenden: (i) man muss das, was eine andere Person äußert, als eine Sprechhandlung (und nicht zum Beispiel bloß als eine Geräuschproduktion) angesehen haben. (ii) Die auftretenden Zeichen müssen desambiguiert worden sein. (iii) Sofern indexikalische und direkt auf die Wahrnehmungssituation bezogene Elemente beteiligt sind, müssen diese erfasst und die ostensiv herausgegriffenen Gegenstände identifiziert und lokalisiert worden sein. (iv) Im Verstehen eines Zeichens haben wir uns bereits auch auf die mit der jeweiligen Sprache oder dem nicht-linguistischen Symbolsystem verbundenen Regeln der Interpretation des Zeichens verstanden. (v) Im Falle der Übersetzung und des Verstehens einer fremden Sprache müssen stets bereits Übersetzungshypothesen, mithin kreative Interpretationskonstrukte gebildet worden sein. (vi) Man muss die auftretenden Zeichen in Kontext, Situation und Zeit eingebettet haben. (vii) Die eigenen Standards der Logik und der Wahrheit müssen hinter die fremden Äußerungen und Handlungen projiziert worden sein, bevor (viii) die Organisation der Rede und die logische Form der Sätze und der Handlungen fixiert werden kann. (ix) Auch muss man sich ansatzweise in die Position der anderen Person, die die zu verstehenden Zeichen hervorgebracht hat, versetzt haben. (x) Die propositionalen Einstellungen (z.B. Überzeugungen, Meinungen, Absichten, Wünsche, Befürchtungen), die die Zeichenäußerungen und Zeichenhandlungen der anderen Personen mitregieren und in die Umgrenzung der semantischen Merkmale der unterschiedlichen Zeichen eingehen, müssen bereits einbezogen worden sein.

Selbstverständlich ist das »Verstehen *mit* Deutung« bereits ein erfolgreiches Verstehen. Gleichwohl sei hier auf eine jederzeit drohende Schwierigkeit aufmerksam gemacht. Solange man nämlich gezwungen ist, Deutungen zwischen ein auftretendes Zeichen und dessen Verstehen zu schalten, können zwei missliche Konsequenzen schnell vitiös werden: (a) das auftretende Zeichen ist im Prinzip vielen unterschiedlichen und gleichermaßen legitimen Deutungen zugänglich, und (b) das Zeichen-*Deuten* allein (und hier ist Wittgenstein zuzustimmen) bestimmt das Zeichen-*Verstehen* nicht. Erst wenn, so ist zu ergänzen, die umfängliche Zeichen- und Interpretations-Praxis aktiviert ist, hängt das Verstehen nicht mehr „in der Luft“⁷. Erst dann wird das Zeichen direkt, mithin ohne weitere dazwischengeschaltete Deutungen verstanden. Wenn ein Verstehen *mit* Deutung

⁷ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* I, Nr. 198.

gelingt, dann beruht dieses Gelingen letztlich nicht so sehr auf den dazwischengeschalteten Deutungen, sondern vielmehr darauf, dass über diese hinaus bereits auch ein »Zeichenverstehen *ohne* Deutung«, eine fraglos funktionierende und anschlussfähige Zeichen- und Interpretations-Praxis in Anspruch genommen werden konnte. – Damit kommen wir (analog zu der Unterscheidung zwischen der *abgeleiteten* und der *direkten* Erfahrungswirklichkeit) zum Verstehen *ohne* Deutung.

b) Verstehen ohne Deutung

Der Prozess des direkten Verstehens *ohne* weitere Deutung kann im Rekurs auf die Zeichen- und Interpretations-Praxis und auf das Stufenmodell der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse erläutert werden. Es handelt sich eben um das keiner weiteren epistemischen Vermittler bedürftige Ineinanderfassen der drei Ebenen der Zeichen- und Interpretationsverhältnisse. Wenn ein auf der Zeichen-und-Interpretation-Ebene₃ auftretendes Zeichen und die mit ihm verbundene Sprecher-/Akteurs-Intention sowie die individuelle Sprecher-/Akteurs-Bedeutung sich mit den als Gemeingut in einer Sprach-, Zeichen- und Handlungsgemeinschaft gewohnheitsmäßig verankerten Bedeutungen, Referenzen und Intentionalitäten so trifft, dass keine weiteren Erläuterungen dazwischengeschaltet werden müssen, dann tritt ein, was man eine direkte Gleichtaktigkeit zwischen der Zeichen-und-Interpretation-Ebene₃ und der Zeichen-und-Interpretation-Ebene₂ nennen kann. Beide Ebenen stimmen dann nach Art gleichschwingender Syntax-, Semantik-, Pragmatik- und Sinnkreise überein. Und diese Gleichtaktigkeit zwischen den Ebenen 3 und 2 funktioniert nur dann fraglos, wenn Gleichtaktigkeit bereits auch mit der Zeichen-und-Interpretation-Praxis₁, mithin auch unserer Lebenswelt und Lebensform vorliegt. Solcher Einklang der unterschiedlichen Ebenen ist keineswegs der Ausnahmefall. Er ist vielmehr der Normalfall (in Bezug auf den Störfälle freilich jederzeit möglich bleiben). Abschließend möchte ich lediglich zwei Beispiele eines »Zeichenverstehens *ohne* Deutung« anführen: (i) die Übereinstimmung in Kommunikations- und Kooperationsverhältnissen; und (ii) die gelingende *Metapher* und den trefflichen *Witz*.

(i) Um mit einer anderen Person in Bezug auf etwas übereinstimmen und sich einander ohne weitere Deutungen verstehen zu können, reicht es (wie Wittgenstein, Nr. 242, mit Recht betont) nicht aus, eine Sprache oder ein Zeichensystem gemeinsam zu teilen, z.B. deutsch zu sprechen. Es reicht auch nicht, keine Meinungsverschiedenheiten mehr zu haben. Im Zeichen- und Interpretations-Modell gesprochen muss letztlich letztlich Übereinstimmung in der Ebene der gemein-

samen Zeichen- und Interpretations-Praxis₁₊₂₊₃ vorliegen. Dies lässt sich durch einen Blick auf diejenigen Aspekte der in die Tiefe gestaffelten Zeichen- und Interpretations-Praxis verdeutlichen, die vorausgesetzt und in Anspruch genommen sind, wenn eine Übereinstimmung zwischen Personen über etwas vorliegt.

Im Anschluß an Überlegungen Wittgensteins ist zunächst zu betonen, dass auf einer untersten Ebene Übereinstimmung im Verhalten im Sinne einer „gemeinsamen menschlichen Handlungsweise“ (Nr. 206) erforderlich ist. Sie liegt etwa auch dann vor, wenn, Wittgensteins Beispiel, bei einer Zeigegeste in Richtung Fingerspitze (und nicht in Richtung Oberarm) geblickt wird. Auf einer nächsten Ebene ist sodann die Übereinstimmung von Handlungen mit ihren Regeln erforderlich. Darin ist bereits die Möglichkeit vorausgesetzt, eine Handlung vorsprachlich (z.B. durch eine Körpergeste) korrigieren zu können. Hierher gehört auch die (zumeist implizit bleibende) und für das Zeichenverstehen zwischen Personen jedoch so überaus wichtige Übereinstimmung in elementaren Erfahrungsurteilen. Wenn, so die These, ein direktes Zeichen- und Handlungsverstehen vorliegt, das keiner weiteren Deutungen bedarf, dann können genau diese Voraussetzungen als erfüllt unterstellt werden.

(ii) Weitere und schlagende Beispiele für ein »Verstehen *ohne* Deutung« sind die gelungene Metapher und der treffliche Witz. Eine Metapher oder ein Witz, die zusätzlicher dazwischengeschalteter Erläuterungen bedürfen, sind keine gelungene Metapher und kein trefflicher Witz. Eine Metapher sitzt oder sie sitzt nicht. Zwar ist eine Metapher in sich ein hochkomplexes Zeichen- und Interpretationsgeschehen. Aber sie bedarf eben keiner weiteren bzw. ableitender Vermittler, um direkt verstanden zu werden. In genau dieser Direktheit vermag eine Metapher in puncto Kommunikation, Kooperation und Welterschließung so überaus förderlich, weil aufschlussreich organisierend zu wirken. Gelungene Metaphern und Witze affizieren, induzieren und aktivieren die für uns Menschen in Kommunikation, Kooperation und Welterschließung kennzeichnende Struktur der Zeichen- und Interpretations-Praxis, ohne die wir nicht so wahrnehmen, sprechen, denken, handeln und verstehen würden, wie wir dies tun.

Interpretative Worlds. The direct and derived realities

Summary

The structure of the text displays its content. I. The worlds of signs and of interpretations: 1. The dichotomy between essentialism and relativism, 2. Triangle of I, We and the world, 3. The step model of sign and interpretation relations; II. Collapse of relativism: 1. The shipwreck of the classical dichotomy, 2. Practice the use of signs and interpretations, 3. Thinking on a human scale, 4. Acting, 5. Possibility of criticism; III. Relativity related to signs and interpretations: 1. A-dualistic and internal relativity, 2. Ontological arguments, 3. Problematic cases and their elimination; IV. Experience realities: 1. Direct and derived realities, 2. Understanding of signs, with and without interpretation.

■ Mirosław Kocur

■ **Performing Our Worlds**

■ **Słowa kluczowe:** odgrywanie/granie, zamieszkiwanie, wynajdowanie, ekspandowanie, zakupy, Hadza, Bali

Keywords: performing, inhabiting, inventing, expanding, shopping, Hadza, Bali

After many years of working with actors and studying acting in Europe, North America and Asia I came to the simple conclusion: in order to successfully perform their parts in a performance the performers must inhabit the stage. Performing means inhabiting. This isn't a banal conclusion. Inhabiting involves facing the environment, creating a habitus. Relations between a performer and his or her environment are complex and reciprocal: performers are transformed by the world they inhabit as much as the world is being transformed by their inhabiting it. Inhabiting produces the world. But inhabiting is rarely automatic but always personal; performers contribute to the performance their own bodies with their sensorimotor experiences and personal histories. They come on stage with their competences and artistic agendas: dancers to perform choreographies, singers to perform scripts, actors to perform parts in the play, musicians to perform a score. The world of movement inhabited by silent ballet dancers is not the same as the world of sound inhabited by loud opera singers, often static. Dancers and singers seem to inhabit different worlds. But the spectators see only one world; performers can inhabit the same stage in many different ways.

Inhabiting the new performance with new words, choreography, music, costumes and set design requires the performers to learn new behaviours, develop new ways of life. Yet during rehearsals the performers must not only memorize but – what is crucial – interiorize these new ways of life. In order to create an efficient performance that could stimulate the audience to believe in its reality the performers have to become experts who live fully in here and now. They cannot be novices who ponder and recall the words and gestures from the last rehearsal. The performers can produce an efficient theatrical presence only by instinctively responding to stage situations and by initiating events as if they were really hap-

pening. Performing as inhabiting can be compared to trance: best musicians do not read notes during the concert, they let the internalized scores flow through their bodies as if unconsciously. During rehearsals they have taught their bodies to remember and master music. In Asia students of dancing are often touched or even bitten when they do a wrong gesture or step. New movements are effectively imprinted in the sensorimotor circuits of their brains.

So, the world we live in isn't the same for all of us or is it? We are different people, speak different languages, have different desires. But when I ask for Laksa in a restaurant in Bali I know exactly what kind of soup I will get. Even in Bali we have access to the world that is more or less one. Laksa for me and for Balinese is the same soup though we may taste it differently.

Do we all live in the same world? To approach this extremely complex problem I propose a series of case studies that – in my opinion – will exemplify the most important issues. I will use my theatrical and personal background extensively.

Gorlice: Inventing alternative worlds

In 1981, when Polish government declared a war against its own nation, I was working as a bridge engineer in Gorlice, a small town in southeast Poland. I had over 200 bridges and culverts in maintenance, mostly in a nearby mountain area on the Polish-Czechoslovak border. After the imposition of the martial law on December 13th, 1981, my company was placed under military management. Military checkpoints, established all over Gorlice County, were concentrated most densely in districts close to the border. Permission was necessary to pass such a checkpoint. Traveling in these areas was drastically restricted.

Each morning when I had to deliver workers and building materials to construction sites we had to pass a series of checkpoints. That was usually annoying and not always possible for many surrealistic reasons (the soldiers were often simply vicious or drunk). All drivers were local people who knew well how to bypass the checkpoints. Soon we have created for ourselves our local, independent map of Gorlice County. Outsmarting the military regime became a popular game and a testimony to local solidarity. These new performances radically transformed the space I had to inhabit. I discovered hidden and rough country roads, not easy to drive. New skills enabled me to recognize new affordances of the world. These performances made an alternative world available for me, alternative to reality controlled by the military government.

Martial law transformed also the social reality. Even at my militarized company many regular transactions were replaced by barter. To get isolation material for the next bridge I had to save cement from my current construction work. A person in charge of the warehouse at my company required a sack of cement for each felt roll. It was illegal, of course. But the moral values of these performances were ambiguous, at least for us at the time. Sabotaging the state company aimed at weakening the regime. The social relations became even more complex at construction sites. Bridges and culverts maintenance was extremely difficult in the mountains where ripping rivers and streams would often isolate farmers from their fields overnight. Human resources at my company were too limited to deal with all the emergency cases especially frequent in spring. I had to mobilize the contributions of local communities. Asking a parish priest for help proved the most effective method of securing new workers. In his Sunday sermon the preacher would announce that workers were required. Country priests could be exceedingly effective. One morning at the construction site I had to confront all male guests from the huge wedding ceremony, still drunk and partying. Most of the times contributions of local people extended beyond working at the broken pass. Informal food exchange networks were established. Local stories were shared. New social reality with its particular histories and dynamics was emerging.

Martial law inspired many Poles to inhabit alternative world in a symbolic rejection of the official ideology of violence. Similar tendencies we could find at many oppressed communities in the world today. American ethnographer Elizabeth McAlister has documented an interesting example of alternative reality production in modern Haiti. In her book *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora* (Berkeley 2002) McAlister presented the first in-depth analyses of Rara, an annual, six week festival, when followers of Voodoo, an Afro-Creole syncretic religion, take active part in politics by invading the Haitian space with noisy parades. In Haiti Voodoo spirituality is extremely respected. It contributed to the first and only successful slave revolution in Western history. In 1804, with a little help of magic, Haiti freed itself simultaneously from slavery and from French colonial regime. But economical inequalities have been preserved till today. Poor and disempowered majority of the Haitian Black population invented Rara to inhabit their own universe, alternative to the world controlled by a tiny élite, the descendants of the colonial mulattoes who kept their traditional connections to France and now are relocating their cultural allegiance to the United States.

Rara bands, always on the move, parade and make their noisy music usually at night. Their costumes mock military uniforms. Men often use military pseudonyms. Their pseudo-militarism familiarizes and delegitimizes the authority of the cruel and oppressive police. By introducing biblical stories and characters the participants subvert Catholicism of the French-speaking élites. There are no spectators; everyone is willing to join the parade. Women perform obscene and vulgar performances to keep the élite in distance. They implicitly satirize Catholic values. McAlister quotes a song suggesting that the Virgin Mother has AIDS. Rara is a carnival for poor people only. Songs and dances help them to survive the meaningless and disenfranchised existence. Rara enables the powerless Haitians to inhabit an alternative world where they can meet the powerful spirits who promise to protect them.

In Haiti and Poland oppressed people learned to perform their own worlds. During communism the most famous art gallery in Krakow was called the “Other World”.

San Francisco: Tripping in hallucinations

In summer 1996, after four years of working at universities and theatres in the Bay Area, I was all set for a change, but I wasn't sure if I'm ready to return to Poland. My friend Sean Sullivan, a big aficionado of Antonioni's movie *Passenger* (*Professione: Reporer*, 1975), argued that we should change our identities, what was relatively inexpensive and easy to be done in San Francisco. We were going to start new lives in New Mexico, a mountain state, sparsely populated, where non-Hispanic whites are minority and where nobody would ask any question. We started to work on our new future but I had still many doubts. To help in my decision-making process another friend, Colin Wood, proposed that I should perform a vision quest, a rite of passage practised by some Native American tribes. He promised to prepare me for this experiment. First, for two weeks I had to follow a very restricted diet. Special exercises were also introduced to reactivate my body. When I was ready Colin drove me to the rolling hills north to San Francisco where Native Americans once used to perform their secret rituals.

After parking his track Colin gave me a handful of little white mushrooms to swallow. We moved up a hill. Flunky, Colin's dog, was circling around us happy. During half an hour nothing happened. Colin was disappointed. He decided that I needed a double dose. The second portion of mushroom activated the first one

immediately. I felt as being electrocuted. Starting from my penis the strong current spread to my whole organism. Each particle of my body seemed to vibrate. I couldn't walk. Just when I was sure I would die everything stopped. I looked around. Colin and Flunky were still there but the world was transformed.

It was a hot summer day but green rolling hills were covered with white snow. Down the hill I could see the Indian village, which wasn't there before. We continued to climb up the winding road. After each turn I could see the same village. Suddenly I heard my name. In this winter landscape I noticed a big shining oak with a raven that kept calling me. The bird offered me answers for all my questions but to my surprise I wasn't interested. I walked on ignoring the screaming raven. I was thirsty and asked Colin for water. He gave me a bottle. Then Flunky the dog signalled me somehow that he also was thirsty. I decided to give the first drink to Flunky. The dog sipped all water. We moved on. After a while Flunky send me a new message: lie down in the middle of this country road and swallow the earth from a seeping stream. I began to devour the road. Soon I realized that wet earth was delicious. I knew it purified my inner organs. The dog decided I needed a therapy.

It took me eight hours to process all the mushrooms. I was dancing with flowers, climbing high in the bushes, exploring the inner structure of nature, discovering secret messages from Native Americans. I even met two speaking coyotes. Like in a vision quest handbook. The whole experience didn't finish at the rolling hills. When driving home to San Francisco we had to pay a toll to pass the Golden Gate Bridge but a toll-taker at the gate said that someone has paid for us. This never happened to me before or after. So, I was protected. The vision quest with a dog as my spiritual guide and guardian was a transformative performance. For eight hours I inhabited and performed the altered world. The performance restored the balance of my organism devastated by American food. And it cleared my mind. Now, being better enrooted in my own body and in the world, I felt integrated and ready to fly back to Poland.

A vision quest, one of the most powerful means to find guidance and purpose in times of crisis, is probably also one of the oldest human rituals. 17 000 years ago in the Lascaux cave the hunters seemed to perform this rite in the Shift, a 5-meter deep well where archaeologists found many lamps and a famous graffiti of a man with the bird head, erected penis and 4-finger hands. Today university students in California sometimes practice vision quests. At the World College West, where I was teaching theatre, students could enrol in a special vision quest course led by Native Americans. They had to attend a series of lectures and were

required to follow a diet and train their bodies for few weeks. When ready they were driven to the desert to spend a night alone. Each one was assigned to his or her own place. They couldn't see each other. They were asked to mark their territory by building a stone circle, and wait inside. Everybody experienced strong emotional breakdown or catharsis. Many students met mysterious creatures and had insightful dreams.

My vision quest triggered a healing process. Beside its therapeutic value the experience helped me to better understand that it is my brain that produces the world I live in. Perceptions are performances. We are not passive receivers of the world. Our brains create what we see by transforming the nerve impulses from the retina in our eyes into images. What we can see is also culture-dependent¹. As explains Richard L. Gregory in his classical treatise *Eye and Brain: The Psychology of Seeing*, people living in a non-perspective world ignore straight lines². The Zulus in South Africa perform a "circular culture": their huts are round; they plough their land in curved furrows; and few of their possessions have corners. People who live in a dense forest do not see many distant objects. "When they are taken out of their forest, and shown distant objects for the first time, they see these not as far away but as small." For Aymara, an Amerindian people in the Andean highlands, future is behind and past is in front³. New research proves that changes in culture could influence gene evolution⁴. Dairy consumption triggered lactase-persistence mutations⁵. Alcohol consumption in Europe prompted the higher alcohol tolerance of Europeans relative to Asians who drank less alcohol⁶. Performances of our worlds are culture-driven.

¹ Classical research in: M.H. Segall, D.T. Campbell & M.J. Heskovits, *The Influence of Culture on Visual Perception*, New York: Bobbs-Merrill 1966.

² R.L. Gregory, *Eye and Brain: The Psychology of Seeing* (5th ed. Oxford 1997), p. 150-151.

³ R.E. Núñez, E. Sweetser, "With the future behind them: Convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of Time", in: *Cognitive Science* 30 (2006), p. 401-450.

⁴ P.J. Richerson, R. Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago: University of Chicago Press 2005.

⁵ K.N. Laland, J. Odling-Smee, S. Myles, "How culture shaped the cultural genome: Bringing genetics and the human sciences together", in: *Nature Reviews: Genetics* 11 (2010), p. 137-148.

⁶ J. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York: W.W. Norton 1997.

Atlanta: Expansion of presence

In 2005 I was awarded a Fulbright grant to reorganize and reactivate a Theatre Department at Oglethorpe University, one of the oldest educational institutions in Atlanta, named after James Edward Oglethorpe, the visionary founder of the state of Georgia. The university rented for my wife and me a house in an enclosed compound near the campus. We received a collection of plastic cards to open our doors and each gate at the compound. At that time I was hoping to use rich university resources to finish two chapters for a book on the history of European mass theatre. My personal university plastic card enabled me to log into the best scholarly websites available at the time in the USA. Translations of ancient texts to my chapters on the Greek and Roman theatres were to be prepared by a young Polish scholar currently working at the University of Milan in Italy. We had to exchange the messages few times a day. Fast Internet connection was crucial for me. But to my despair fast Internet didn't work fast enough if it worked at all.

We started to call a company that provided us with the Internet. First few days they were promising us to solve the problem online. Nothing changed. Each time we spoke to a different person with an exotic accent. They seemed to be Hindu. When my wife asked about the actual weather in Bangalore a nice lady started to complain about rain. So, a person in the South India was representing an Internet company in the Southern US. We were devastated but our American friends explained to us that is was a regular policy of many American companies to move call centres abroad and save huge money. With her next call, my wife categorically demanded a visit by a real technician in person. She was promised to see somebody in a week.

One sunny morning we heard a knock. At the door a young Rastafarian confronted us with a smile and invited for a short walk behind our house. There he showed us thin telephone lines and explained that the system often chokes because it wasn't designed for heavy information traffic. They planned to build a broadband connection next year.

Internet radically expands our presence and performances. We can be present at many places at once. Our presence isn't restricted by natural resources; we can create an avatar to inhabit virtual realities, like the Second Life or a game. Reality becomes an ambiguous and paradoxical idea. Internet makes possible the coexistence of many parallel universes. Each window opened at our personal computer allows us to perform and inhabit a different world. From my Wrocław home I can fight a monster, reserve a hotel in Bali, invite friends for a dinner,

perform a scholar experiment at the laboratory, research data, googlemap a desert or streetview San Francisco. New smartphone applications let us inform of our whereabouts everybody. My iPhone helps me to avoid heavy traffic or alerts me to cheap flight tickets.

Today, eight years after my visit to Atlanta, local companies provide 4G wireless broadband Internet for everybody. With each year our environment becomes smarter. Electronic devices surprise us with new opportunities and possibilities. Cars can now drive themselves. Cloud services collect our data and can translate passages between most languages. An iPhone reminds us to pay the bill; it can follow our running routine and measure our heart rate. Our TV turns on and off when we gesture. Some commentators – most poignantly Nicholas Carr in his bestseller pamphlet *The Shallow: What the Internet is Doing to Our Brains* (New York: W.W. Norton 2010) – warn us that smart environments will produce stupid people. Who can today really understand how most of our electronic devices are working? And they continue to be more complicated with each day.

But I disagree with pessimistic Cassandras. New technologies can help us to more conscientiously influence the future of our ecosystem on the earth. Technology expands nature with new possibilities and affordances. This is especially obvious in higher education: recently the prestigious MIT made all the courses available online for free. Learning transforms into performing. Teachers become teacherpreneurs, experts who not only teach students regularly but also spread new ideas and practices to colleagues and administrators as well as parents, media, politicians and local community leaders. Students can now learn by accessing the course material with their performances. Prestigious magazines like *Science* or *Nature* open their data banks for everyone. Google, a private company often accused of greed, provides free map navigation replacing expensive GPS, a free website creation service and a free word processor.

I believe that virtual tools and resources will stimulate us to perform new worlds and will increase our creativity. Free access to data and powerful computing should improve science. Smart environment should advance our eco-awareness. Better education should stimulate our involvement in democracy.

Kuala Lumpur: Shopping for simulacra

Kuala Lumpur is a huge shopping centre where only simulacra are for sale and where everybody is desperate to buy something authentic though in this world

nothing can really be really genuine. At least I was never sure what I bought. In a next shop I could always find more expensive copy of the same product with a better guarantee of its uniqueness, which by the way could also be a fake. Logo of a company is what sells, not the thing. Genuineness of a copy depends on the shopping level. At streets I could buy the cheapest goods, they seldom worked or started to break down as soon as I paid. Better copies I could find at train stations. They survived a week. Still more lasting things were available at the street stalls and markets, especially at the Jalan Petalan Street market in Chinatown. And there were malls. Shopping malls, of course.

There is over 28 shopping malls in Kuala Lumpur, 10 of them are situated in one district only, Bukit Bintang. The most famous are Pavilion Kuala Lumpur and Suria Kuala Lumpur City Centre. Pavilion was opened in Jalan Bukit Bintang on 20 September 2007. Over 500 outlets are spread across 7 levels. The Liuli Crystal Fountain in front of the Pavilion, the tallest crystal fountain in Malaysia, became a national landmark. The six-level Suria with over 320 speciality stores is nestled between the famous Petronas Towers. The mall overlooks the magnificent KLCC Park where spectacular dancing fountain performances are presented at night. For kids there is an interactive Petronas Science Discovery Centre at the upper floor.

In the mall each level has a distinctive character and style. The finest stores and restaurant are to be found at the upper levels. The food is often excellent. For a seat in the best restaurants people have to wait more than an hour. Catering facilities are designed to prolong the shopping experience and transform shopping into inhabiting. Many malls are designed as hotels to increase shoppers' "dwell-time" and outlets' profits. Malls are social meeting points and centres for many cultural events. Inhabiting the mall should be a memorable and knowledgeable experience, similar to visiting another country. For some people inhabiting the mall can replace the real life outside of the shopping system.

The most expensive shops are theatres for the poor. Window-shoppers can admire the performances of wealthy performers. There are no walls; only the glass separates two worlds of different affordances. Glass walls transform the shopping mall into a voyeuristic Panopticon, where everyone can observe everyone. Total and mutual surveillance is a mall foundation performance, which transforms shoppers and salespersons into members of a new fashion community.

Main malls in Kuala Lumpur are well connected by public transportation. The whole city is designed to facilitate travelling between shopping places. With one famous exception. Monorail route finishes few hundred meters before the main station because two prominent politicians couldn't agree in their land litigation.

Huge shopping malls seem to be modern monasteries, self-contained and open to public for shopping rites of passage. Salespersons in their uniforms and haircut behave like monks who must follow very restricted rules. Today commodities are not as much important as values. Malls can offer a spiritual experience of belonging to another, probably better world. British anthropologist Daniel Miller in his treatise *A Theory of Shopping* (Cambridge: Polity Press 1998) equated shopping with a sacrificial rite. In shopping, as in sacrifice, consumption of goods can be an act of devotion. According to Miller the primary function of both, sacrifice and shopping, is the construction of a desiring subjects. Sacrifice renews the relation with the sacred. Shopping works similarly. Desire for the goods as values should increase with each visit and remain insatiable. We visit the mall to ritually renew our connection to the sacred, which changes with every new season.

The citizenship of Malaysia, a Muslim-majority country, is defined by religious affiliations. The compulsory identity cards contain a field for religion. During Ramadan, when consumption before sunset is strictly forbidden, every person with a Muslim ID eating in the street or restaurant can be punished by the police. Malayan government supports Malays with tax exemptions, free education and business privileges. But in Kuala Lumpur I never met a Chinese or Hindu who would complain. Many Chinese are lawyers. Hindus control the taxi business. All these people meet in the shopping mall to perform their nonreligious devotional rituals. A shopping mall can offer them a neutral environment and a community simulacra. For few hours Muslims, Buddhists and Hindus, and tourists, can inhabit together the other world where they can pursue their objects of desire. An act of buying isn't necessary. In Sandakan in Northern Borneo I saw thousands people cruising all day across many levels of the newly open shopping mall still almost empty. Few cheap restaurants at the upper level were the only opened venues. People were joking and smiling at me. In this friendly atmosphere I took escalators upstairs and downstairs, as everybody, having wonderful time.

Lake Eyasi, Tanzania: Hunting with the Hadzabe

A temporary camp at Lake Eyasi in northern Tanzania. It's still dark, early in the morning. We jump into a Jeep. A local guide sits in a front seat. After 25 minutes of driving we get out. The sun is rising. I can see huge baobabs. The guide leads us through the woodland into the bush. We walk in line 15 minutes. It's cold. Suddenly, on my right, I can see few men sitting under the thick shrub. My pulse

vehemently precipitates. The oldest man draws his hand out to my wife and me. We meet the Hadzabe, one of the last people on the earth who still live by hunting and gathering. They also speak using three click-sounds, probably a testimony to the first human language. According to genetic researches⁷ the last common ancestor to few African peoples who still use clicks was living at least 40 000 years ago. Clicks could be a peculiar Palaeolithic fossil. I enrich the Hadzane clicking soundscape with clicks of my camera while shooting pictures.

After short negotiations the Hadza let us assist in their hunting. Four young hunters begin to preparing for a hunt. They carefully check the arrows and bows, their only weapon beside knives (given to them by anthropologists). When they are ready the hunters move fast into the bush. I have to run to keep their track. And that isn't easy. I'm hunting the hunters with a heavy camera and a collection of lenses. They move fast, zigzagging through woodland with smoothness and competence of the best dancers, always keeping the rhythm. I must struggle with unfriendly and thorny bushes. The hunters never speak. They communicate by clicking and whistling melodies of phrases from their pitch-accented language. I had a feeling that I participate in a primeval ritual at the dawn of humankind. In woodlands our earliest ancestors experimented with upright walking over 4 million years ago.

It was difficult to follow hunters because their bodies often became invisible in the bush. The colours of their skin harmonized with the colours of the woodland. The Hadza inhabit the world of nature perfectly. They possess almost no material culture. They depend on nature. They never build permanent houses. They move their temporary camp once or twice a month depending on spring water availability. Lake Eyasi is salty. In summer they sleep in the open air, covered with skins of the impala. They eat what they can gather or hunt. Mostly they forage tubers, berries, baobab fruits and honey. Though surrounded by agriculturists and pastoralists they strongly oppose settling and agriculture. Few governmental attempts to settle the Hadza in a regular village ended with disasters. Forced to

⁷ A. Knight, P.A. Underhill, H.M. Mortensen, L.A. Zhivotovsky, A.A. Lin, B.M. Henn, D. Louis, M. Ruhlen, J.L. Mountain, "African Y chromosome and mtDNA divergence provides insight into the history of click languages", in: *Current Biology* 13, 2003, p. 464-473; S.A. Tishkoff, M.K. Gonder, B.M. Henn, H. Mortensen, A. Knight, C. Gignoux, N. Fernandopule, G. Lema, T.B. Nyambo, U. Ramakrishnan, F.A. Reed and J.L. Mountain, "History of click-speaking populations of Africa inferred from mtDNA and Y chromosome genetic variation", in: *Molecular Biology and Evolution* 24(10), 2007, p. 2180-2195; T. Güldemann, and M. Stoneking, "A historical appraisal of clicks. A linguistic and genetic population perspective", in: *Annual Review of Anthropology* 37, 2008, p. 93-109.

live in the buildings the Hadza fell sick and many died. Harvard anthropologist Frank Marlow, after four years of field research, has written in the final chapter of his book *The Hadza: Hunter-Gatherers of Tanzania*: “The Hadza clearly have changed less than most other societies”⁸.

But *The Times They Are a-Changin*. Today nobody knows how many Hadza still cultivate traditional hunter-gatherer ways of life. Probably few hundred. Six years ago Tanzanian government negotiated leasing the areas around Lake Eyasi to United Arab Emirates for safari hunting. The Hadza were to be removed. Only the strong opposition from the world community – led by the British newspaper *The Guardian* – has thwarted these plans. For now. The Arabs offer really big money for slaughtering wild animals with their newest high-tech machineguns. In 2013 Tanzania government finally succeeded in evicting the Masai from their traditional pastures at the borders of Serengeti Park. The area was leased to the safari hunting company Ortello Business Corporation already in 1992.

So, what should we do to save the Hadzaland for the Hadza? The Hadza National Park should be established? A ghetto? The Hadza are not Palaeolithic fossils. They are as much contemporary as we are. When our Jeep was leaving the Hadzaland I saw new Jeeps coming with new tourists. So, do the Hadza live in a different world? Are they different from us? Positive answers to these questions can bring devastating consequences. The otherness of the indigenous people can be used as an argument against this people. The Brazilian government used to reject land rights to some Amazonian indigenous people by arguing that nomads don't need a land. On March 29, 2013, *The Guardian* reported: “Even where land is recognized, loggers and settlers invade with impunity. The Awá, one of the last nomadic hunter-gatherer tribes in Brazil, who number just 450, have lost an astounding 31% of their forest heartland. About 100 Awá are uncontacted and on the run in a desperate attempt to evade the chainsaws and guns.”

The Hadza are still being treated as animals by some of their pastoralist neighbours. Sometimes they are even killed as retaliation for the “theft” of livestock. The fierce Masai, always in search for a new pasture for their numerous herds, almost annihilated the Hadza in the late XIX century. Paradoxically, they were saved by the German colonists who occupied their land and who not only discovered the Hadza but also recognized them as being human.

⁸ F. Marlow, *The Hadza: Hunter-Gatherers of Tanzani*, Berkeley: University of California Press 2010, p. 286.

Today we all should press the independent and often democratic governments in Africa and South America to acknowledge the rights of indigenous people to their traditional lands. And they should be left to practice their everyday performances according to their own ideas.

Hunting with the Hadza in their Hadzaland left me with a firm conviction that we all live in one world and we all are responsible for its survival. My American friend, Dr Deborah Merola, founded One World Theatre in Nepal, an English language company devoted to staging intercultural and social justice dramas.

Desa Bugbug: Respecting the spirits

Village Bugbug in Southeast Bali. It is about the noon. All villagers in ceremonial dresses have gathered at the central street. Earlier that day they brought here remains of their deceased relatives and all the sculptures necessary for the cremation. Wealthy families prepared huge coffins in shapes of animals. The descendants of Brahmins brought especially spectacular ones, a beautiful red lion-bull with the wings and a huge dragon-fish. Everybody is ready for Ngaben Ngerit, a mass cremation, and the last important ceremony in the cycle of a Balinese Hindu life. This day remains of 42 persons will be cremated at the local Death temple.

According to Balinese beliefs the human body consists of five elements: earth (*tanah*), fire (*api*), water (*air*), air (*udara*) and ether (*akasa*). These elements were given by the Creator to house the human soul. When somebody dies the elements must be returned to nature in order to release the soul. A family of the deceased must cremate the corpse. But the ceremony is very expensive. In 1966 religious leader in Bali introduced Ngaben Ngerit, a mass cremation, by permitting people in one village to hold a cremation ceremony for many corpses at the same time. This used to be very spectacular ritual with many spirits to be released from their human bodies. Bali is an island-sanctuary. People and spirits live together and they respect each other. Balinese worship many spirits to secure their help and protection in exchange. The invisible (in Balinese *niskala*) is as much important as the visible (*sekala*).

The ceremony begins. The priests are coming from the family compound with the remains of the most important deceased. They climb the steps of the scaffolding connected to the high cremation tower (*wadah*). The tower will be used as a funerary bier to transport the remains to the cremation place. Gamelan

plays its noisy music. When corpses are packed into the tower, young men raise up the huge bamboo grate under the big red lion-bull. This is the coffin in which the remains are to be cremated. Young men shout and run with the lion like crazy, they shake the huge sculpture and tilt it in different directions. A man with painted face rushes them with a whip. Everybody screams and hurries. Many people laugh. There is nothing solemn or pathetic in this funeral ritual. Another group of young men lifts the high tower with the corpses. They also try to shake and spin it. Their task is difficult. They have to carry not only the high 7-floor tower with corpses but also three priests (one waving a bird) and two musicians who cling to the tower.

Many spirits take part in this event and not everybody is welcomed. The Balinese belief that spirits can move only along the strait lines. The mourners shake and spin the tower and the lion in order to confuse the evil spirits and prevent them from gluing to the sculptures. Shaking and spinning should also confuse the souls of the deceased. Dead ancestors can visit their family homes only when invited, during the religious ceremony when their family is protected against not wanted interferences from the invisible world. Spirits of the ancestors should be prevented from returning to their earthly home when they are not expected. They could harm their family.

Hectic procession moves on with difficulties. At the crossroads the villagers meet powerful spirits. Intersections are perceived as dangerous places where huge energies can cumulate. In order to secure from the spirits a permission to pass the jolly mourners circle around three times at every intersection. The procession collides also with the visible world. Electricity lines are crossing the street very low. Strongmen with long poles run ahead and rise up the lines. But it is not enough. The high tower has to be folded each time it passes under the electricity line.

In Bali spirits are populating the whole environment. Many people specialize in contacting them. Few Balinese practice black magic in order to produce a leyak, the evil spirit. Some even transform themselves into leyak to harm their neighbours. According to Balinese beliefs the spirits define also our personal identity. We are born with four spiritual siblings. They stay with us till we die. If they are not worshiped and nourished correctly, they can induce anger or depression, or even suicide.

The Balinese are respecting the spirits with high quality art. They build for them amazing sculptures, entertain them with very complex music and let them possess their bodies in dance. Two or three times a day the islanders put beautiful small offerings at thousands of altars in family and field shrines, temples, hotels,

and in front of many trees and plants. These performances transform Bali into a huge temple. Countless rituals produce the sacred space and time. Tourists are cordially invited to this holy world. In Bali strangers are treated with the same respect as the spirits. Both tourists and spirits contribute to the survival of Balinese culture. Visiting Bali can be a transformative experience.

As soon as the main procession reaches the cremation place, the remains of the deceased are taken out from the tower and placed, with many offerings, inside the lion-bull. Then the priest sets fire to the lion-coffin. The ashes will be collected by the family and thrown into the ocean. Another priest sets on fire the fish-coffin. All the time new families are coming with remains of their deceased relatives. These performances transform the deceased persons into the spirits of the ancestors who in future will inspire their living relatives to live well and act skilfully.

Conclusion

We all live on the Earth among other people, but the Earth and the others make themselves available for us in variety of ways. Our performances are culture-driven, goal-sensitive and depend on our sensorimotor experience. We create the visible as well as invisible world by performing it.

Performing Our Worlds

Summary

Using his theatrical and personal background the author proposes a performative approach to the question if we all live in the same world. In a series of case studies he examines inhabiting/performing the world in various cultural and historical contexts.

■ Paweł Dybel

■ **Das „Mehr“ der Welt**

■ **Słowa kluczowe:** idee regulatywne, bycie-w-świecie, świat przeżywany / życia, stopienie horyzontów, światy kulturowe

Keywords: regulative idea, being-in-the-world, life world, fusion of horizons, cultural worlds

1.

Die Rede von „einer“ Welt, in der wir leben bezieht sich üblicherweise auf den Horizont aller Dinge, der sie umfasst und der eigentlich nie zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann. So wurde z.B. den Begriff der Welt von Klaus Held charakterisiert:

Die Horizonte sind „die Welten“, in denen wir Menschen leben, die Welt der Politik oder des Sports, die Welt des Angestellten, die Welt des Computers usw., und schließlich die umfassendsten Welten: die verschiedenen Kulturen. Wir müssen uns in unserem Denken und Handeln in Horizonten orientieren, weil sie uns als Verweisungszusammenhänge die Regeln dafür vorgeben, in welchen Bahnen unsere Aufmerksamkeit verläuft: Alles womit wir zu tun haben, verweist uns an andere Vorkommnisse, mit denen wir uns ebenfalls beschäftigen könnten. Es gibt kein Verhalten, das unabhängig von solchen Verweisungszusammenhängen stattfinden könnte. (Held, 2012, S. 261)

Diese allgemeine Charakteristik, in welcher der Begriff der Welt mit dem des Horizontes gleichgesetzt wurde, kommt der Kantschen Fragestellung ausdrücklich entgegen. Der Verfasser der *Kritiken* ist auch in seinem Konzept der Welt von ihrer „horizontalen“ Positionierung und Funktion ausgegangen, indem er sie – neben der Idee der Seele und des Gottes – als eine regulative Idee aufgefasst hat. Die Welt existiert zwar als solche nicht, man hat sie aber als eine kosmologische Idee vorauszusetzen, weil im Gegenfall nichts – kein Ding – „in“ der Welt angeschaut und erkannt werden könnte. Das Eigenartige an dieser Idee der Welt ist es also, dass sie zwar „etwas“ nennt was als solches nirgendwo in der „Welt“ anzutreffen ist, gleichzeitig aber ohne den Bezug auf sie kein Ding angeschaut,

begriffen und erforscht werden könnte. Sie hat also etwas Paradoxales in sich, weil sie „für den empirischen Regressus, mithin jeden möglichen Verstandesbegriff, entweder zu groß, oder auch für denselben zu klein sei.“ (Kant, *Werkausgabe*, Bd. IV, 1974, S. 459)

Aus diesem Grunde ist die Idee der Welt in die objektivierende Begrifflichkeit des Erkenntnisprozesses der empirisch zugänglichen Dinge der „Welt“ nicht hineinzuzwingen. Sie übersteigt die empirische Realität von dieser „Welt“ indem sie, zum einen, empirisch begriffen, „zu klein“ erscheint, zum anderen aber, als etwas „mehr“ als die Gesamtheit aller weltlichen Dinge aufgefasst, zu groß ist. Nun aber – als eine regulative Idee begriffen – fungiert sie als unabdingbarer Bezugspunkt aller menschlichen Erkenntnis, der die Rolle eines diese Erkenntnis ermöglichenden Horizonts spielt. So aufgefasst kann die Idee der Welt aber gleichzeitig nicht zum Gegenstand von dieser Erkenntnis werden. Sie ist ja hauptsächlich etwas „mehr“ als irgendeiner Erkenntnisgegenstand.

Demzufolge gibt es nach Kant eigentlich keine Welt, sowohl im Sinne eines Phänomens, das irgendwo existieren würde als auch eines Dinges an sich. Die Welt als eine „regulative Idee“ aufgefasst ist ein ganz besonderer Begriff, der sich von anderen Begriffen (Kategorien des Verstandes) dadurch unterscheidet, dass er dem Erkenntnisprozess die Ganzheitlichkeit garantiert und d.h. ihn auch erst zu einem einheitlichen Ganzen macht. In dem Sinne lässt sich dieser Begriff auf seine rein regulative Funktion zurückzuführen.

Nun aber scheint Kant gleichzeitig in seiner Auffassung der Idee der Welt auf die Implikationen, die in der alltäglichen Redeweise enthalten sind, zurückzugreifen. Die regulative Funktion dieses Begriffes – der Verweis auf die Ganzheit der Erkenntnis – wird ja in vielen Redewendungen als etwas selbstverständliches angenommen, ohne dass man darüber reflektierte. Solche üblichen Redewendungen wie „in einer Welt leben“, „die menschliche Welt“, „die untere Welt“, „die Welt ist schön“ usw. beziehen sich doch immer auf etwas „mehr“ als nur ein Insgesamt der sichtbaren oder unsichtbaren Dinge. Es wird in ihnen implizit die Ganzheit dieser Dinge mitbegriffen ohne welche die Rede von der Welt als – was man stillschweigend voraussetzt – etwas sichtbares und erfahrbares keinen Sinn hätte. So könnte man sagen, dass die Idee der Welt im Kantschen Sinne ihre Wurzel im alltäglichen Sprachgebrauch hat. Er hat nur das unreflektierte „Mehr“ in ihr zum ersten mal philosophisch begrifflich herausgearbeitet und zum inhärenten Teil seines Konzepts der menschlichen Erkenntnis gemacht.

2.

Die Frage ist aber ob all das, was in der alltäglichen Rede von der Welt auf eine unreflektierte Weise mitenthaltend ist, sich auf das, was Kant als eine rein regulative Funktion aus ihr theoretisch herausgefiltert hat, zurückführen lässt? Wird in dieser Rede mit der Idee (bzw. der Begriff) der Welt nicht auch etwas ganz anderes mitgemeint, was nicht nur als eine rein regulative Funktion der menschlichen Erkenntnis aufgefasst werden kann? Impliziert der Begriff der Welt auch nicht etwas „mehr“ als nur die Idee einer zum einen für das Zustandekommen des Erkenntnisprozesses unentbehrlichen, zum anderen aber als solche nicht-existierenden, allumfassenden Einheit? Einer Einheit also, welche sowohl dem Bereich der Phänomene als auch dem der Dinge an sich nicht gehört. Wie ist dann dieses „Mehr“, das den paradoxen ontologischen Status der regulativen Idee im Sinne Kants übersteigt, zu begreifen?

Dieses „Mehr“ kommt besonders klar in dem Heideggerschen Konzept des menschlichen in-der-Welt-seins zum Ausdruck. Der Begriff der Welt bezieht sich hier nicht nur auf die abstrakte Ganzheit, die alle Dinge umfasst und sie erfahrbar macht. In-der-Welt-sein heißt ja, erstens, als menschliches Dasein mit den anderen schon in der Welt zu sein, und auf die Dinge der Welt schon auf eine bestimmte Weise eröffnet zu sein, d. h. die Dinge der Welt primär im Modi der Zuhandenheit zu erfahren. Die Welt ist hier also ein Phänomenon, das aus verschiedenen strukturellen Momenten besteht, die das Sein des menschlichen Daseins mitausmachen.

Anders also als bei Kant wird die Welt bei Heidegger mit dem Sein des Seienden als Ganzem gleichgesetzt, worauf das menschliche Dasein immer schon geöffnet ist. Die Welt wird hier nicht als der abstrakte Bezugspunkt der Erkenntnis der Dinge der Welt in Betracht genommen, sondern als der inhärente Moment der Seinsweise des menschlichen Daseins aufgezeigt. Die Eröffnung auf die Welt macht diese Seinsweise mit aus. Dieses zirkelhafte Verhältnis zwischen der Welt und der Seinsweise des Daseins bestimmt dann den ganzen Gang der existenzialen Analyse Heideggers in *Sein und Zeit*: „Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens die Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins“ (Heidegger, 1972, S.52). In dem Sinne ist der Begriff der Welt in *Sein und Zeit* von zentraler Bedeutung für die hier aufgedeckten existenzialen „Grundstrukturen“ des Daseins. Die Formel des In-der-Welt-Seins selbst impliziert, dass menschliches Dasein in seiner Existenz weltlich ist. Es existiert nur insofern inwiefern es schon in vorhinein auf die Welt eröffnet ist.

Diese Eröffnung hat dabei eine Voraussetzungsstruktur, die aus den drei strukturalen Momente von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff besteht, welche dem menschlichen Dasein eine bestimmte Auffassungsperspektive der Welt aufdrängen und sie auch erst möglich machen. Besonders interessant ist in diesem Konzept Heideggers der Begriff des „Vorgriffs“, der auf die Mitbestimmung des Verstehens der Welt durch eine aus der bisherigen Tradition vererbte Begrifflichkeit hinweist. Er drängt dann mit dieser Begrifflichkeit dem menschlichen Dasein eine partikuläre Perspektive der Auslegung der Welt auf.

In den späteren Abschnitten von *Sein und Zeit* wird Heidegger die Begriffsstrukturen von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff in der Geschichtlichkeit der Seinsweise des Daseins verankern. Dasein existiert geschichtlich heißt dann, dass sein Verstehen immer in einer konkreten geschichtlichen Situation stattfindet, in die es geworfen ist und die ihn in ihren aus der Vergangenheit (Tradition) herstammenden Komponenten auch auf eine ganz bestimmte Weise auf die Zukunft öffnet.

Heidegger hat aber in seinem späteren Werk nicht die Frage aufgegriffen, welche Konsequenzen sich aus seiner Auffassung der Geschichtlichkeit der Seinsweise des Daseins für sein Verhältnis zu anderen Weltansichten und Kulturwelten ergeben, mit denen es in seinem Alltagsleben konfrontiert ist. Er hat hauptsächlich den Weg der Seinsfrage gefolgt, auf dem er die vorontologische Strukturierung der menschlichen Weltoffenheit selbst, der Erschlossenheit des Seins, zu ermitteln versuchte. Das Ergebnis dieses radikalen Denkweges war die Offenlegung des Aufbaus des Gevierts, das aus vier Hauptstrukturmomenten besteht, die im permanent sich ereignenden Spiegel-Spiel aufeinander bezogen sind und erst als solche ins Sein kommen: der Sterblichen und der Göttlichen, der Erde und des Himmels.

Das Geviert ist in diesem Sinne mit der Weltlichkeit des Seins im höchsten Sinne des Wortes gleichgesetzt, die den verschiedenen menschlichen Kulturwelten vorangeht und sie auch möglich macht. Es ist eine Vor-Welt, welche den Raum für alle Differenzen in der Weltauslegung und d.h. im Verstehen der Menschlichkeit der Sterblichen, der Göttlichkeit des Göttlichen, der Dinge der Erde und des Himmels, durch den Menschen eröffnet. So sind diese Differenzen zum einen im Verhältnis der verschiedenen menschlichen Kulturwelten zueinander unvermeidlich, zum anderen aber, von der vor-ontologischen Perspektive des Gevierts her betrachtet, sekundär und für die vertikale Orientierung des radikalen Denkweges eines Philosophen, der der Seinsfrage nachgeht praktisch ohne Bedeutung.

3.

Nun hat Gadamer die von Heidegger ausgelassene (oder als sekundär betrachtete) Frage der Erfahrung der anderen Kulturwelten – oder Weltansichten – in seiner philosophischen Hermeneutik aufgegriffen, indem er von dem Phänomen der Geschichtlichkeit des Verstehens in den Geisteswissenschaften ausgegangen ist. Sein Konzept der Horizontverschmelzung ist ein Versuch diese negative Erfahrung des Verstehens als die der permanenten Konfrontation mit den anderen „Weltansichten“ zu rechtfertigen und aufzuweisen, dass sie nicht den besonderen Spezialfall von sekundärer Bedeutung, sondern den inhärenten Moment des Vollzugs des Verstehens selbst darstellt. Nach diesem Konzept ist das menschliche Dasein irgendwie schon im voraus dazu verurteilt, in seinem Verstehen zwischen seinen und anderen „Weltansichten“ („Horizonten des Verstehens“) permanent zu vermitteln, um damit immer aufs neue zu einem anderen „verschmelzten“ Verständnis den in den Zeugnissen der anderen Kulturwelten gemeinten „Sachen“ zu kommen. Was dann natürlich auch die Veränderung seiner eigenen Weltansicht nach sich zieht.

Der Akzent, den Gadamer auf die grundlegende Bedeutung der Erfahrung der fremden Kulturwelten für das menschliche Selbstverständnis gesetzt hat, war einer der Gründe der breiten Wirkung seiner philosophischen Hermeneutik in den Geisteswissenschaften, besonders in den Kulturwissenschaften und in der Ethnologie. Damit wurde bisher in diesen Wissensbereichen vorherrschende Einstellung in Frage gestellt, wonach die anderen Kulturwelten v.a. mittels den in der europäischen wissenschaftlichen Tradition verwurzelten Begriffsschemen und Methoden erforscht und analysiert werden sollen. Erst dann wäre es möglich, die Welten, die ihnen zugrunde liegen in ihrer eigenen Rationalität, die aber ihren Teilnehmern bisher unbewusst war, an- und wiederzuerkennen.

Für Gadamer ist also die Tatsache, dass die Menschen in den verschiedenen Kulturwelten leben, die keinen allgemeinverbindlichen universellen Maßstäben der Rationalität unterliegen, nicht nur eine evidente ontische Angelegenheit. Sie ist nach ihm in der Ontologie – oder besser; Vor-Ontologie – des menschlichen Verstehens selbst gegründet, das sich ständig im Verhältnis zu sich selbst differenziert, d.h. immer wieder anders wird. Und damit auch erst zum Verstehen wird: „Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“ (Gadamer, 1975, S. 280).

Demzufolge ist die Vielheit der Kulturwelten kein beredtes Zeugnis der Beschränktheit des menschlichen Verstehens bzw. seiner differenten und manchmal in ihren Voraussetzungen sich ausschließenden Weltauslegungen. Diese Vielheit ist in der Vor-Ontologie des Verstehens verwurzelt, welches als geschichtliches permanent im Verhältnis zu sich selbst anders wird und erst in diesem Vorgang sich als Verstehen konstituiert.

So impliziert die bekannte Gadammersche Formel „Verstehen ist immer ein Andersverstehen“ nicht nur, dass das Verstehen erst in der permanenten Selbst-Entfremdung, indem es mit seinem Anderen konfrontiert wird, zu einem Verstehen wird. Sie impliziert auch, dass es als geschichtliches dazu verurteilt ist, unaufhörlich, je nach dem in welcher Zeitperiode und Kulturzusammenhang es sich vollzieht, die verschiedenen Auslegungen der Welt darzubieten. Sie stellen dann eine Herausforderung für es dar, da seine Aufgabe ist es, zwischen ihnen ständig zu vermitteln um seine eigene Einheitlichkeit in der Form der „Horizontverschmelzung“ aufs neue wiederherzustellen.

Nach Gadamer erzählt also die biblische Geschichte von dem Zerfall des Babelturms nicht von der Niederlage der menschlichen Ansprüche den direkten Zugang zu der einzigen Gotteswahrheit zu gewinnen. Sie weist nur darauf hin, dass der Mensch als endliches Wesen dazu verurteilt ist in verschiedenen Sprachen – Kulturwelten – zu leben. Er soll diese Tatsache nicht als ein Verhängnis oder die Strafe Gottes betrachten, sondern in ihr eine Botschaft wiederzuerkennen, mit den Teilnehmern der anderen Kulturwelten ins Gespräch zu kommen und mit ihnen gegenseitige Verständigung wiederherzustellen.

Um das zu erzielen soll er bereit sein eine ihm eingeborene Überzeugung der Überlegenheit seiner eigenen Kulturwelt in der Konfrontation mit den anderen Kulturwelten in Frage zu stellen. Das ist nach Gadamer die Hauptbedingung, die erfüllt werden muss um die anderen Kulturwelten in ihrem Wahrheitsanspruch wiederzuerkennen. Nun ist es aber dieser Bedingung üblicherweise am schwersten gerecht zu werden. Sie hat ja ihre Wurzel in den Vorurteilen, die der Weltansicht des Menschen zugrunde liegen, der sie üblicherweise von der Kulturtradition vererbt hat, in der er aufgewachsen ist und infolgedessen als etwas selbstverständliches betrachtet.

Ein beredtes Beispiel der unauffälligen Macht dieser Vorurteile im menschlichen Denken sind paradoxerweise die modernen ethnologischen Theorien welche nach den methodischen Schemen der europäischen wissenschaftlichen Tradition aufgebaut worden sind. Für ihre bedeutendsten Vertreter wie z. B. Bronisław Malinowski, Medard Mauss, Maud Baudkin, Claude Lévi-Strauss u.a., unterlag

es keinem Zweifel, dass man alle durch sie erforschten exotischen Kulturwelten diesen Schemen (und damit auch ihnen zugrundeliegendem Begriff der Rationalität) unterwerfen soll. Erst dann wird es möglich sein, sie in ihrem Aufbau und Sinngehalt adäquat zu verstehen und „objektiv“ zu beurteilen.

Dementgegen behauptet Gadamer, dass die Ermittlung der anderen Kulturwelten nur auf dem Wege der direkten dialogischen Konfrontation der kulturgeschichtlich geprägten Vorurteile des Forschers mit den ihm ganz fremden, sein Selbstverständnis überschreitenden, Vorurteilen, die den anderen Kulturwelten zugrunde liegen, möglich ist. Er soll sich also zuerst die Frage stellen, was eigentlich das, was die Zeugnisse und Mitglieder von diesen Kulturwelten sagen, bedeutet, natürlich im Falle, wenn es beim ersten Zugang unverständlich ist oder ganz sinnlos zu sein scheint. Und diese Frage kann er nur auf dem Wege der Einsicht in die diese Aussagen bestimmenden Vorurteile beantworten.

Der eigentliche Profit dieser Erfahrung der radikalen Fremdheit einer anderen Kulturwelt besteht aber darin, dass erst auf diesem Wege der direkten Konfrontation die eigenen Vorurteile des Forschers sichtbar werden können. So wird ihn diese Erfahrung darüber belehren können, dass das, was er bisher für selbstverständlich (und d.h. für eine universelle Wahrheit) hielt, den Status eines Vorurteils hat, das nur in seiner Kulturwelt als „wahr“ gilt.

Gadamers Konzept der Horizontverschmelzung war später durch viele Autoren, welche von verschiedenen philosophischen Traditionen herstammten, scharf kritisiert. Man hat diesem Konzept z. B. vorgeworfen, dass es eine epigonale Version der Hegelschen Dialektik darstellt (M. Frank), indem in ihm der Akzent auf das Moment der Synthese gelegt wurde¹.

Die Poststrukturalisten haben dieses Konzept noch schärfer kritisiert, weil es – ihrer Meinung nach – dem metaphysischen Vorurteil der Einheit des Sinns der menschlichen Aussagen und kulturellen Zeugnisse nachhängt und ungerechterweise die Seite der Differenzen, Inkongruenzen, Brüche und Aporien im Text ignoriert (J. Lacan, J. Derrida u.a.). Es gibt bestimmt die Differenzen, die sich

¹ Manfred Frank hat diese Behauptung in seinem Buch *Das Individuelle Allgemeine* formuliert. Er meint dort, dass Gadammers Konzept der Tradition und des Verhältnisses zu ihr des menschlichen Subjekts in die spekulativen Schemen der Hegelschen Dialektik verfängt ist, wobei es sie auch verflacht: „Das Knecht gewordene »Subjekt« jener univoken »Spekulation« der »Sache selbst« ist nur mehr die Abstraktion eines selbstständigen Anderen; es schrumpft zusammen bis auf einen »subjektiven Reflex« der sich seinen Korrelat (...) als ein selbst wesenloser Spiegel für dessen unerschöpfliche Fülle darbietet. Die Reflexion der Sache der Tradition im auslegenden Subjekt verkommt zur abstrakten Selbstbespiegelung jener (...)“ (Frank, 1985, S. 28-29).

nicht zu einer Sinneseinheit verschmelzen und als solche unüberwindbar sind. So kann dem Menschen die andere Kulturwelt als ganz fremd und unverständlich erscheinen, er hat aber ihre simultane Existenz neben der eigenen zu akzeptieren. Infolgedessen sollen noch radikalere Modelle des Umgangs mit den anderen Kulturwelten herausgearbeitet werden, welche in weit höherem Masse ihrer Andersheit gerecht werden können als Gadamers Konzept der Horizontverschmelzung.

Alle diese poststrukturalistische Kritiken haben bestimmt an einige schwachen Punkte dieses Konzepts hingewiesen. Nun lag trotzdem seine bahnbrechende Bedeutung darin, dass es auf die wesentlichen Einschränkungen des bisherigen Umgangs mit den anderen Kulturwelten in den Geisteswissenschaften hingewiesen hat, welcher durch die methodischen Vorurteile des modernen Szientismus bestimmt war. Denn nach dem Erscheinen von *Wahrheit und Methode* eines ist klar geworden: das in diesen Wissenschaften vorherrschende methodische Modell der Erforschung der anderen Kulturwelten erlaubt es nicht ihrer Andersheit gerecht zu werden. Statt diese Welten in dem, was in ihnen als ganz andersartig und fremd erscheint direkt zu erfahren und als gleichberechtigte Gesprächspartner zu betrachten, unterwirft man sie einseitig den eigenen Begriffsschemata, und d.h. der eigenen Welt der Werte und Voreingenommenheiten, die man gar nicht sieht. Demzufolge verkennt man, dass ihre Fremdheit eine echte Herausforderung für das eigene Selbstverständnis darstellt und ihm eine Chance bietet, den es bestimmenden Horizont der Vorurteile zu überschreiten.

4.

In ihrem Buch *Vita Activa oder vom tätigen Leben* behauptet Hannah Arendt, dass die moderne Zeit durch die Degradierung des antiken Konzepts von *vita activa* gekennzeichnet ist. Das tätige Leben hörte auf das freie Handeln des Menschen in der Sphäre des Politischen zu bedeuten und wurde auf den Vorgang der Arbeit eingeschränkt, die sowohl verschiedene Objekte als auch Instrumente ihrer Herstellung produziert. Damit wurde die menschliche Gesellschaft in eine Arbeitsgesellschaft verwandelt und in dieser Gestalt verherrlicht. Nun ist gleichzeitig das Hauptziel dieser Verwandlung, eine Arbeitsgesellschaft neuer Art herzustellen, die hauptsächlich auf das „Genießen“ des Lebens eingestellt ist: dem also die Arbeit ausgegangen ist.

Mit diesem Vorgang der Degradierung des tätigen Lebens ging die Weltentfremdung des Menschen einher. Denn mit dem Verlust des Glaubens an das Le-

ben nach dem Tode sind die Leute – wie Max Weber es gezeigt hat – nicht zurück in die Welt, sondern zurück in sich selbst geworfen. So war das Hauptziel von Arendt beim Schreiben dieses Buches „die neuzeitliche Weltentfremdung in ihrem doppelten Aspekt: der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein, in ihren Ursprüngen zu verfolgen.“ In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass Arendt ursprünglich ihrem Buch den Titel *Amor Mundi, The Love of the World* geben wollte. Damit versuchte sie die Hauptthese ihres Buches, dass der Mensch der Moderne das Interesse für die Welt verloren hat zu markieren.

Nun kann man fragen, ob dieser pessimistische Urteil über die Neuzeit und die Moderne den beiden letzten Epochen das Recht widerfahren lässt. Arendt hat zwar in ihrem Buch in den glänzenden Analysen auf die verschiedenen negativen Aspekte der Verwandlungen der europäischen Gesellschaften hingewiesen, welche ihre fortschreitende Weltentfremdung zur Folge haben. Gleichzeitig aber scheint ihre Idee – den wissenschaftlich untermauerten Versuchen der Moderne, den Menschen: „auf das Niveau des allseitig bedingten und sich verhaltenden Lebewesens zu reduzieren“ (Arendt, 2002, S. 55), – die seit der Antike verlorenen Bereiche des Politischen gegenüberzustellen und in der Gegenwart in einer modifizierten Gestalt zu verankern, höchst utopisch zu sein. Darüber hinaus gab es in der europäischen Denktradition der Moderne immer wieder die Versuche, die Konzepte des Lebens herauszuarbeiten, welche eine Alternative zur Weltentfremdung des Menschen und der positivistischen Degradierung des Begriffs des Lebens darstellen sollten. Es genüge nur an die philosophischen Konzepte von Rousseau, Nietzsche oder auf die große Tradition der Philosophie des Lebens (H. Bergson, W. Dilthey, G. Simmel, L. Klages u.a.) zu erinnern.

In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff der Lebenswelt, der in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts eine besondere Karriere gemacht hat, zu erwähnen. Er verdankte sie der berühmten späten Arbeit Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in der er eine im Zusammenhang von seinen früheren Programmen der Phänomenologie als einer strengen Wissenschaft überraschende These aufgestellt hat: „Die Wissenschaften bauen auf der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt indem sie von ihm her das für ihre jeweilige Zwecke jeweils nötige sich zunutze machen“ (Husserl, 1954, S. 128).

Damit hat Husserl das in den positivistisch geprägten wissenschaftlichen Kreisen übliche Verständnis des Verhältnisses zwischen den Wissenschaften und der sozialen Lebenswelt auf den Kopf gestellt. Nach ihm stellt die soziale Le-

benswelt keinen negativen Beziehungspunkt der Wissenschaften dar, welche, um nach den strengen methodischen Regeln zu verfahren, ihn los werden sollen. Eher im Gegenteil. Die alltägliche soziale Lebenswelt ist der unerlässliche Boden für die letzten, auf dem sie aufwachsen, weil seine verschiedene Aspekte ihnen als der Ausgangspunkt für ihre Prozeduren dienen. Die moderne Wissenschaft verbleibt also nicht im scharfen Gegensatz zur Lebenswelt der sozialen Alltäglichkeit, sondern ist mit ihr auf verschiedene Weise inhärent verbunden: „Vermöge dieser Verwurzelung hat die objektive Wissenschaft beständige Sinnbeziehung auf die Welt, in der wir immerzu und in der wir auch als Wissenschaftler leben – also auf die allgemeine Lebenswelt“ (Husserl, 1954, S. 132).

Nun aber haben die Wissenschaftler heute das Gedächtnis von dieser Verbindung, die, genealogisch betrachtet, nicht nur den modernen Wissenschaften zugrunde liegt, sondern auch ihren Erkenntnissen und Errungenschaften den allgemein anerkannten Sinn verleiht, verloren. Demzufolge befinden sich die „europäischen Wissenschaften“ in der Krise, weil sie die fundamentale Bedeutung ihrer vielfältigen Verbindungen mit der sozialen Lebenswelt für sie selbst „vergessen“ (verdrängt?) haben. Sie sind nicht imstande, den Sinn ihres Vorgehens für die soziale Lebenswelt deren Teil sie selbst sind, wiederzuerkennen.

In dieser eigenartigen Einsicht Husserls gründet sein Vorschlag, dass die europäischen Wissenschaften diese verlorene Verbindung mit der sozialen Lebenswelt wieder aufbauen sollen, um die Krise, in der sie sich befinden zu überwinden. Dieser Vorschlag ist ein Versuch der fortschreitenden sozialen Entfremdung der Wissenschaften durch den Hinweis auf ihre Verwurzelung in der Intersubjektivität des sozialen Alltagslebens entgegenzuwirken. Der intersubjektive Aspekt der wissenschaftlichen Erkenntnisse beschränkt sich nicht auf die abstrakte Intersubjektivität ihres methodischen Vorgehens. Er ist gleichzeitig auf die konkrete Intersubjektivität der sozialen Lebenswelt bezogen, in der wissenschaftliche Erkenntnisse erst ihren eigentlichen Sinn gewinnen.

5.

Man solle davon ausgehen, dass „Lebenswelt“ ein in der deutschen Sprache besonders starkes Wort ist, das gleichzeitig sehr vieldeutig ist und aus diesem Grunde in seiner buchstäblichen Bedeutung in keiner anderen Sprache adäquat wiedergegeben werden kann. Diese Bedeutung ist nicht das direkte Ergebnis der Zusammenlegung von zwei Wörtern, von „Leben“ und „Welt“, die auch einzeln

betrachtet eine Reihe von verschiedenen Assoziationen auslösen und damit auch als sehr „stark“ erscheinen. Es ist etwas mehr in diesem Wort drin, das das o.ä. „Mehr“ im Wort „Welt“ als auch „Mehr“ im Wort „Leben“ weitgehend übersteigt. „Lebenswelt“ ist nicht nur die Welt, in der man lebt, sondern auch die Welt die vom Menschen gelebt und erlebt wird. Man kann sogar sagen, dass erst im Lichte dieser letzten „aktiven“ und „dynamischen“ Bedeutung, in der die Welt sich erst in seinem „Ge-Leben“ und Er-leben konstituiert, kann die erste „passive“ Bedeutung des Lebens eines menschlichen Subjekts „in einer Welt“ zustande kommen. In dem Sinne ist das Heideggersche „In-der-Welt-sein“ das Ergebnis des Gelebt- und Erlebt-seins der Welt durch den Menschen.

So hat der Mensch seine Welt indem sie durch ihn gelebt und erlebt wird. In dem Sinne ist seine Welt eine Lebens-Welt. Und d.h. nicht nur eine Welt in der er sich einfach als einer ihm vorgegebenen widerfindet sondern auch eine Welt die er als ein inhärentes Teil seiner Selbstidentität lebt und erlebt. In dem Sinne ist diese Welt seine eigene Lebenswelt.

Die Lebenswelt ist eine Welt, welche durch den Menschen gelebt und erlebt wird. Das bedeutet, dass er alles, woraus diese Welt besteht als etwas ihm ganz natürliches und selbstverständliches hinnimmt. Er „lebt“ ja und erlebt diese Welt, ohne imstande zu sein, sich ganz von ihr zu distanzieren. Sie macht seine Lebensweise aus. Dieses direkte Verhältnis des Menschen zu seiner Lebenswelt hat zur Folge, dass sie in vielen ihrer Komponenten für ihn unüberschaubar ist.

Die menschliche Lebenswelt ist ja immer eine sehr konkrete kulturgeschichtliche Welt, welche die Lebensweise, Ansichten, moralische Einbildungen etc. all deren, die sie leben und erleben mitbestimmt. Infolgedessen gibt es nie in der menschlichen Geschichte nur eine einzige Lebenswelt sondern immer eine Vielheit der Lebenswelten, welche sich oftmals sehr stark voneinander unterscheiden. Dabei sind es nicht nur die Lebenswelten, welche durch die verschiedenen Kulturtraditionen geprägt worden sind und deren Teilnehmer mehrere tausend Jahre nichts voneinander wussten. Viele verschiedenen Lebenswelten gibt es auch oftmals innerhalb einer Nation, einer Gesellschaft oder sogar einer ethnischen Gruppe.

So verweist zum einen die Lebenswelt eines Menschen auf die Anderen, mit denen er diese Lebenswelt teilt und d.h. als gemeinsam lebt und erlebt. Ohne dieses Verweises würde für ihn keine Lebenswelt zustande kommen. Der Mensch würde keine eigene Welt haben. Die Lebenswelt ist immer für ihn mit den anderen geteilt. Sie stellt eine starke Verbindung zwischen ihnen her, indem sie dieser Welt zugrundeliegende Selbstverständlichkeiten als gemeinsam leben und erleben.

Zum anderen aber gibt es immer die Grenzen dieser Erfahrung der Gemeinsamkeit von Lebenswelt. Denn es gibt immer die Differenzen zwischen den einzelnen Lebenswelten, die auf verschiedenen Selbstverständlichkeiten beruhen, welche sich manchmal in den ihnen zugrundeliegenden Werten und Normen des sozialen Verhaltens ausschließen. Diese anderen Lebenswelten sind dann durch die Mitglieder einer Gemeinschaft, die ihre eigene Lebenswelt als etwas Evidentes und damit auch als allgemein gültig betrachten, schwer zu akzeptieren. Die bisherige Kulturgeschichte zeigt, dass der Mensch sich in den Situationen der unmittelbaren Konfrontation mit den anderen Lebenswelten auf ganz verschiedene Weise zu verhalten pflegte, was auch oftmals von verschiedenen partikulären Faktoren abhing.

Am meisten hat er diese Lebenswelten als etwas viel schlimmeres als die eigene oder einfach als ein Missverständnis, bzw. die Domäne des Bösen, betrachtet. Er versuchte sie dann entweder der eigenen Lebenswelt unterzuordnen oder sie mit „Schwert und Feuer“ auszurotten. Was dahinter lag, war die Überzeugung, dass sie in ihrer Andersheit eine Bedrohung für seine eigene Lebenswelt darstellen. Seltener ließ er diese anderen Lebenswelten, meistens aus pragmatischen Gründen, auf sich beruhen und betrachtete sie als etwas was ihn überhaupt nicht angeht. Er versuchte sie dann von der eigenen Lebenswelt zu isolieren und sie ihrem eigenen Schicksal zu überlassen. Am seltensten versuchte er, mit den Vertretern von den anderen Lebenswelten ins Gespräch zu kommen und sie in dieser Andersheit zu verstehen.

Die bisherige Kulturgeschichte des Menschen zeigt also wie schwer es ihm war mit dieser zwiespältigen Erfahrung der eigenen/fremden Lebenswelt zu leben, sie zu ertragen und ihr gerecht zu werden. Durch die unzähligen Versuche alle andere Lebenswelten auf seine eigene als einzig „wahre“ zurückzuführen versuchte er den Traum seinen Vorahnen zu verwirklichen von dem die Bibelgeschichte vom Turm zu Babel erzählt. Dabei hat er aber die eigentliche Botschaft dieser Geschichte verkannt, die ihn vor der unvermeidlichen Niederlage aller solcher Versuche warnt.

6.

Die Welt in der wir heute leben, die Welt der Epoche der allgemeinen Globalisierung, scheint zum ersten mal viele Eigenschaften und Merkmale zu haben, welche die Leute in allen Ecken der Erde als gemeinsam zu erfahren beginnen.

Und dies unabhängig davon, ob sie gleichzeitig verschiedene nationale Identität besitzen, an verschiedene Religionen glauben, verschiedene Bräuche nachgehen usw. Mit ihnen konfrontiert, scheinen die traditionellen Differenzen zwischen den verschiedenen Kulturtraditionen immer scheinbarer und belangloser zu sein. Diese durch die Triebkräfte der unaufhaltsam sich verbreitenden Marktwirtschaft globalisierte Welt wirkt zum ersten mal als e i n e gemeinsame Welt der Menschheit, die nichts außer sich selbst übrig lässt und damit keine äußere Grenze kennt.

Nun sind aber gleichzeitig innerhalb dieser Welt viele neue „innere“ Grenzen aufgestellt worden, die sich bei dem näheren Zusehen von den traditionellen Grenzen zwischen den einzelnen partikulären Kulturwelten kaum unterscheiden. Es gibt ja heute genug Nationalismen verschiedener Art und religiöser Fundamentalismen, narzisstisch untermauerten Regionalismen verschiedener Art, usw. Von dem brutalen Wettbewerb der politischen Großmächte (und kleinen Mächte) abgesehen, die ihre Machtansprüche oftmals auf Kosten der „Lebenswelten“ der anderen Nationen, ethnischen Gruppen oder der Gesellschaften, die in anderen Kulturwelten leben, durchzusetzen versuchen.

Der einzige und gleichzeitig für das breitere Publikum kaum bemerkbarer Unterschied liegt vielleicht darin, dass in der heutigen Philosophie und in den Geisteswissenschaften die Frage nach die Rolle des Anderen in der Konstitution der Selbstidentität des Ich mit einer besonderer Radikalität gestellt wurde, welche all das, was man bisher auf diesem Felde geleistet hat, weitgehend übersteigt. Mit dieser Frage geht das Erfordernis der Herausarbeitung des neuen offenen Zugangs zur Lebenswelten der fremden Kulturen einher, deren Andersheit nicht als Bedrohung der eigenen Lebenswelt, sondern eher als die Chance für ihre Erweiterung und Vertiefung angesehen werden soll.

So sind in den letzten Jahrzehnten in der Hermeneutik (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Vattimo), in der Phänomenologie (E. Levinas, M. Merleau-Ponty, M. Henry) und in dem Poststrukturalismus (R. Barthes, J. Lacan, J. Derrida, J. Kristeva) zahlreiche Konzepte erschienen, deren Autoren auf die positive ontologische Funktion all dieser Erfahrungen der Andersheit in der Ausgestaltung der neuen offenen Formen des menschlichen Umgangs mit den anderen Kulturwelten hingewiesen haben. Die Frage des offenen Zugangs zu den anderen Kulturen ist dabei oftmals auf innigste mit dem Postulat der Verwerfung durch den Forscher der Überzeugung von der Vorrangigkeit der eigenen Kulturwelt verbunden. Die Begegnung oder die Konfrontation mit den anderen Lebenswelten soll ihn eher dazu veranlassen, den beschränkten und partikulären Charakter seiner eigenen Überzeugungen und Urteile einzusehen, denen er bisher den Status der universel-

len Wahrheiten eingeräumt hat. Erst dann wird er imstande sein, andere Wahrheiten, die den ihm fremden Kulturwelten zugrunde liegen zu respektieren und die Stellungnahme der echten kritischen Distanz zu seinem eigenen Selbstverstehen und Kulturwelt einzunehmen.

Der späte Husserlsche Projekt der Phänomenologie, der auf der Diagnose der tiefen Krise der auf den Idealen der Vernunft und der empirischen Methodik aufgebauten europäischen Wissenschaften – und damit auch der ganzen europäischen Kulturwelt – beruht, gehört zweifellos zu diesen Konzepten. Der Begriff der Lebenswelt, der nach Husserl als der Ausgangspunkt der radikalen Umformulierung der Grundlagen dieser Wissenschaften fungieren soll, verdankt seine zentrale Stelle in diesem Projekt vor allem dem, dass er in sich etwas „mehr“ enthält als die für die moderne Wissenschaften typischen Konzepte der strengen methodischen Maßstäben der Erkenntnis, welche ihr die Objektivität garantieren sollen.

Die Eigenartigkeit von diesem „mehr“ besteht u.a. darin, dass man es nicht als universeller, methodisch gesicherter Maßstab der Beurteilung aller menschlichen Erfahrungen und Verhaltensweisen betrachten kann. Es lässt sich nicht auf diese rein instrumentelle Funktion zurückführen. Das „Mehr“ der Lebenswelt besteht nicht nur aus dem für das menschliche Ich unüberschaubaren Geflecht von Meinungen, Überzeugungen, unbewusst angenommenen Werte, Einbildungen usw. Die Lebenswelt enthält gleichzeitig in sich offene Perspektive der Überschreitung von all diesen kulturgeschichtlich bestimmten Meinungen, Überzeugungen usw. hinsichtlich der ganz anderen, dem Ich noch ganz fremden. Mit anderen Worten, das menschliche Ich kann dank dieser Perspektive seine partikuläre Lebenswelt immer transzendieren und damit auch bereit sein, seine Weltansichten offenzuhalten und sie unter dem Einfluss der immer neuen Erfahrungen zu revidieren.

So betrachtet eröffnet die Lebenswelt vor dem Ich die Möglichkeit, aus der eigenen Welt herauszutreten und in der Konfrontation mit anderen Kulturwelten von ihnen etwas zu lernen. Diese Möglichkeit resultiert dann nicht aus dem bewussten Entschluss des Ichs, eine offene Stellungnahme zu diesen Kulturwelten einnehmen zu wollen, sondern ist primär in der Ontologie (oder besser: Vor-Ontologie) der Lebenswelt selbst begründet. Die soziale Lebenswelt ist zum einen immer durch partikuläre, kulturell-geschichtlich bestimmte Vorurteile gekennzeichnet, wodurch sie sich von den anderen Lebenswelten scharf unterscheidet. Zum anderen aber enthält sie in sich immer die Möglichkeit, jede in ihm gezogene Grenze, die sie von den anderen Lebenswelten trennt, zu überschreiten und in der Konfrontation mit den letzten sich zu ändern. In dem Sinne ist die Lebenswelt ein ausgezeichnetes geschichtliches Phänomen, das immer etwa „mehr“ als kulturge-

schichtlich bestimmte Vorurteile (Vorstellungen, Werte, Meinungen usw.) in sich enthält und infolgedessen im Prozess der ständigen Veränderung sich befindet. Sie ist nie mit sich selbst ganz identisch, auf sich selbst fixiert und eingekapselt. Es ist nur der Mensch, der aus ihr eine oftmals ideologische Festung macht indem er manche ihre Züge auf den Rank der universellen Wahrheiten erhebt und ihnen den grundsätzlichen Vorrang vor denen der anderen Lebenswelten gibt.

7.

Auf die Frage also, ob wir tatsächlich in der einen, uns gemeinsamen und als dieselbe erkennbaren Welt leben, gibt es keine einfache Antwort. Zum einen leben wir als Erben der europäischen Kulturtradition bestimmt in einer Welt, die unter vielen Aspekten uns als gemeinsam erscheint. Wenn dem nicht so wäre, würden wir uns hier nicht zusammentreffen und bereit sein, über unsere Vorschläge zu diskutieren. Gleichzeitig aber bedeutet das nicht, dass unsere Stellungnahme zu dieser Kulturwelt dieselbe ist und dass wir manche ihre Elemente auf dieselbe Weise verstehen und über sie übereinstimmen können.

Niemand bei gesundem Verstand wird z.B. bestreiten, dass unsere Kulturwelt durch die christliche Tradition wesentlich mitgeprägt wurde und dass die sog. „christlichen Werte“ den inhärenten Teil unseres Selbstverstehens sind. Gleichgültig ob jemand sich als Christ bekennt oder nicht. Das bedeutet aber nicht, dass die Gemeinsamkeit unserer europäischen Lebenswelt darin besteht, dass man solche „christlichen Werte“ als die reine Verkörperung der universellen Wahrheiten betrachtet und ihre bestimmte Auslegungen den Europäer als sie alle verbindlichen Maßstab aufdrängt, nach dem sie sich in ihrem Leben und Tun orientieren sollen. Im Gegenfall sind wir keine echte Europäer, keine echte Polen, keine echte Italiener oder keine echte Deutschen.

Auf dieser Art der Gemeinsamkeit aufgebaute Welt, die von oben durch die Vertreter einer kirchlichen Institution, einer gesellschaftlichen Bewegung oder einer Partei vorgeordnet würde, welche eine bestimmte religiöse, wissenschaftliche oder kulturelle Tradition instrumentell betrachten und sie in eine Ideologie verwandeln, ist in der Tat keine gemeinsame Welt. Im Gegenteil. Das ist nur eine stark narzisstisch besetzte, auf der Angst vor jeder Form der Andersheit aufgebaute, Scheinwelt, in der arbiträr und dogmatisch eine scharfe Grenze zwischen dem, was richtig und wahr und dem was nicht richtig und unwahr ist, gezogen wurde. Das ist eine Welt, die ideologisch geschlossen ist und schon im voraus

jede Art der Offenheit gegenüber den anderen Welten ausschließt. Derartige in sich selbst verkapselte Welt ist die radikalste Form der Degradation, welche der Husserlschen Lebenswelt widerfahren kann. Diese Welt ist eine Illusion, die den Platz der Lebenswelt einnimmt und durch den Appell an den menschlichen Narzissmus den Anspruch erhebt, die einzige wahre Welt zu sein.

Wenn die Menschen in verschiedenen Perioden ihrer Geschichte an die objektive ideelle Existenz einer solchen einzigen Welt zu glauben begannen – gleichgültig, ob das eine überirdische Welt, in der dieser oder jener Gott regierte war, oder eine irdische Welt, die der bestimmten Ideologie gemäß verfasst werden sollte – führte das immer zu den Versuchen all die anderen Welten sich unterzuordnen und sie abzuschaffen. Um das zu vollziehen waren sie bereit, im Namen eines Gottes, eines vergöttlichten Menschen oder irgendeiner als einzig wahre betrachteten Idee, die schrecklichsten Verbrechen an anderen zu begehen.

In diesem Zusammenhang betrachtet, war Husserls Kritik des Dogmatismus der universalistischen Ansprüche der europäischen Wissenschaft ein verzweifelter Versuch, an das durch diese Wissenschaft verkannte Phänomen der sozialen Lebenswelt zu erinnern, in der noch nichts endgültig methodisch entschieden wurde und damit auch die Möglichkeit des Überschreitens von jeder seiner Schranke und Grenze offen gehalten wird. In dem Sinne möge es auch verschiedene Welten des menschlichen Wissens geben, die sich nach ganz anderen Maßstäben orientieren, keine von ihnen kann aber den Anspruch erheben, der Wahrheit näher als die anderen zu sein und aus diesem Grunde sie sich selbst zu unterordnen. Die heutige Ethnologie, in der man in den verschiedenen Kulturwelten ganz andersartige Formen der Rationalität, nach denen sich ihre Teilnehmer orientieren (und damit auch andere Formen des menschlichen Wissens) wiedererkannt hat, hat das mehrmals auf eine überzeugende Weise bestätigt.

So leben wir in verschiedenen Welten, denn das ist einfach unser Schicksal als endlicher Wesen. Dieses Schicksal stellt uns vor der Aufgabe des permanenten Sich-wieder-Findens angesichts der uns fremden Welten und des offenen Umgangs mit ihnen. Die menschliche Geschichte, die mit dem Zerfall des Turms von Babel begann, zeugt aber vor allem beredt davon, wie selten der Mensch bereit war (und nach wie vor ist), dieser Aufgabe – die zugleich eine Herausforderung für ihn ist – gewachsen zu sein.

Literatur

- Arendt, H. 2002. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, Zürich Piper.
- Frank, M. 1985. *Das Individuelle Allgemeine*, Fr./M, Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. 1975. *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- Heidegger, M. 1972. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Held, K. 2012. *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, Fr./ M. Peter Lang Verlag.
- Husserl, E. 1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag (Nijhoff).
- Kant, I. 1974. *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. Werkausgabe Bd. III/IV Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Fr./M., Suhrkamp.

The „More“ of the World

Summary

In the article I refer to the various meanings, which has assumed in modern philosophy, the concept of the world. In Kant, he acts as a regulative idea, in the phenomenological tradition – in Husserl and Heidegger – refers to the everyday experience of the people, Gadamer puts particular pressures on its historical dimension. Thus, the problem of the relationship of the various cultural worlds is another pointedly in his philosophical hermeneutics in a very special way. It's associated new conception of the relation between the universal dimension of the cultural worlds and their historical particularity. Thus the question of the open attitude to other cultural worlds is connected to intimate that has been raised in a particularly radical way in the concepts of postmodern anthropology.

Juan J. Padiá

Umwelt and *Innenwelt* in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit

Słowa kluczowe: Kant, Hegel, *Umwelt* (środowisko), *Innenwelt* (wewnętrzna organizacja cielesna), antropologia

Keywords: Kant, Hegel, *Umwelt* (surrounding world) and *Innenwelt* (inner corporal organization), anthropology

In 1909, Jacob von Uexküll published *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. This book was one of the deepest insights into the worlds of living beings, and makes a strong impact both in biology and philosophy of 20th century¹. Uexküll was concerned with widening the conceptual frame of biology. The dominant trend in biology was then, and to some extent continues to be, a mechanistic one. But Uexküll emphasized the way in which living beings do not answer in a bare instinctive way to stimuli. Organisms are not machines, receiving in a passive manner external influences. He researched the way in which the surroundings worlds (*Umwelten*) of animals were in relationship with their subjective experiences and their inner corporal organization (their *Innenwelten*).

According to this inner world the living being searches for meaning and significance in its environment. Animals then are not merely governed by mechanical and external laws, but from its very inner. And this for Uexküll means: from its subjectivity, which searches for significance in its surrounding world. A world full of meaning depends always on every organism, and it is not possible to separate the world from the living being². World and living being conforms a unitary

¹ Following Edmund Husserl, philosophers such as Max Scheler, Martin Heidegger or Maurice Merleau-Ponty began to develop a phenomenology of the human world. In order to make it, they followed some biologists like Frederik Buytendijk or Kurt Goldstein, who were deeply influenced by Uexküll. The investigations on the notion of world done by Max Scheler, Ernst Cassirer, Gilles Deleuze, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Adolf Portmann due also to Uexküll.

² Cfr.: *Onto-ethologies The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze* SUNY, New York, 2009.

structure, called by Uexküll *Umwelt*. Every single animal species had its own *Umwelt*. Different species do not live in the same world.

Uexküll sees in the theoretical philosophy of Kant a guide to understand the *Umwelt*. According to Kant, the subject puts the conditions of possibility of objectivity, and in a similar way each living organism puts its own surrounding world, the set of elements, which are meaningful for it. For that reason, Uexküll sees living organisms as subjects, and researches its interiority or *Innenwelt*.

The connection between the inner and the outer was one of the main topics of Hegel philosophy, and especially of his philosophy of Subjective Spirit. Uexküll himself did not receive the influence of Hegel theoretical anthropology, but of the philosophy of nature of Schelling and among all, of Kant reflections on subjectivity in the *Critique of Pure Reason* and on teleology and organism in his *Critique of Judgment*. But Hegel's first part of his *Philosophy of Subjective Spirit* – the anthropology – deals with the relationship between nature and human being in a way that anticipates some of Uexküll themes. Furthermore one can find in the anthropology of Hegel similar metaphors and concepts to those, which will use Uexküll nearly 90 years later³.

Anthropology, according to Hegel, studies the condition in which the human being is sunken in nature. It explores an unconscious region, prior to the emergence of consciousness, the constitution of the self and its world of objects. So, anthropology, according to Hegel, deals with the *Mitleben* of the human being and its surrounding world. This coexistence with the world is the ground for the constitution and manifestation of human subjectivity and of human consciousness, according to most idealists thinkers. Moreover, the production of a world – in which human beings can recognize themselves – needs this previous rapport with the *Umwelt*. So, the human link with its *Umwelt* is the ground of subjectivity and culture. The aim of this text is to explore the similitude and differences in Hegel and Uexküll's treatment of *Umwelt*.

³ If Uexküll compares the *Umwelt* with a soap bubble Hegel had spoken of the circle and the periphery. If Uexküll uses musical metaphors to understand the unity of an animal with its environment, Hegel had used analogous notions, like *stimmen*.

1. Immediate unity with the world

Hegel begins his “Anthropology” precisely with the study of the *Umwelt*. If Uexküll denominates *Umwelt* the unitary structure conformed by the world and the living being, Hegel begins his “Anthropology” with the so-called *naturale Seele* (natural soul), which is the *immediate unity* of human being and nature. That means for Hegel that there is no distinction between the human as an individual and its world, as an ordered set of different objects. There is no mediation of consciousness. There is not an opposite world, but a surrounding world. It is a unity prior to the development of consciousness, or an *unconscious unity* with the surrounding world. So, the natural soul is that structure in which nature “gives itself immediately to human spirit and vice versa”⁴, or the structure made by the living contact and interaction between cosmos and human being.

As unconscious relation, it is an “inner reciprocal relation” between the individual and its surrounding world, and as Iring Fetscher has explained, “was brought to the fore of the biological interest by Jakob von Uexküll. This inner reciprocal relation was for Hegel evidently the ground of his metaphysical worldview”⁵. Nature is not something merely *external* to the human being, because as natural soul it establishes a *living unity* with its world. Its relation with nature *qualifies the individual* and shapes within it a *whole of natural qualities*. This whole is the absolutely first determination of the individual, and includes within it a wide set of determinations, from gravity to hereditary factors, that is from astrophysical influences to biological circumstances. These natural factors are “the context in which psychic life individualizes itself”⁶.

But these determinations are qualifying the subject, the individual, not its consciousness. For this reason they are not objects of its knowledge. The individual has then a subjective and inner relation with the cosmos or with another individuals, and that means that this relationship is not an objective one, but a pre-conscious one. Neither the cosmos nor others individuals appear as world or

⁴ B. Oliva, *La “Magia dello Spirito” e il “Gioco del Concetto”. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell’Enciclopedia di Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Guerini e Associati, Milano, p. 110.

⁵ I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 38.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 84.

persons, but as qualifying the individual and making them feel its dynamisms, its energies and forces. So, the individual experiences a telluric relationship with the forces of the cosmos, and an erotic communion or disunion with other individuals. For that reason Hegel speaks of “*das siderische, kosmische und tellurische Leben des Menschen*”⁷, that is, of the sidereal, cosmic and telluric life of human beings.

This unconscious unity with nature is a sympathetic living with the whole universe⁸. The human organism lives gravity, climates differences, the alternating rhythm of daylight and night, the annual cycle of the Earth around the Sun, the sexual difference, the differences in its psychological and physiological development, its own temperament and talent, its natural states of waking and sleeping, etc., as dim moods. These moods are the way in which the universe, other individuals and its own organism, appear immediately to the human being, and shape its own being and appearance.

So, this primordial unity can be described as an attunement between the human organism and the world in which it lives. To be attuned is the way in which world and individual are in a living contact, in affinity. This musical metaphor is often used by both Hegel and Uexküll, and called the attention of a phenomenologist like Merleau-Ponty. Uexküll developed “a theory of music of life”⁹. “He interprets organisms as ‘tones’ that resonate and harmonize with other things, both living and nonliving”¹⁰. At any level of biological evolution, being alive means being in tune with another element of the own *Umwelt*. As Uexküll puts it: “We see here the first comprehensive musical law of nature. All living beings have their origin in a duet”¹¹. Two nature’s factors suddenly appear to be attuned, to have a particular affinity. Moreover, according to Uexküll the living organism search actively for this attunement as its source of meaning. Some factors of the universe, only some of them, are significant to the living being, because it resonates with these factors. Everything else is a neutral object for this living being and its behavior. For that reason the factors with which an organism is attuned are meaningful signs for it.

⁷ G.W.F. Hegel, *Enz.* § 392.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enz.* § 392.

⁹ Cfr.: J. Uexküll, “The new concept of *Umwelt*: A link between science and the humanities,” trans. Gösta Brunow. *Semiotica* 134, 1/4 (2001): 111-123.

¹⁰ *Onto-Ethologies*, p. 8.

¹¹ J. Uexküll, “The new concept of *Umwelt*...”, p. 118.

Hegel used musical expressions too in order to describe the immediate unity of human being and world that characterized the natural soul. He spoke of *Stimmung*. This German word means “mood”, and comes from *stimmen*: to attune (a musical instrument) or to agree or to accord with something. Hegel also speaks of a pulsating, that is: the human soul vibrates with the universe, or is pulsed by some natural factors with which it is in “dumb communion”. To vibrate with, to rhythm with, to live together, or to be a melody which accords with other(s) in a duet or in a symphony, means that the organism is in some sense its other with which it coexists. And for the human organism it means that it can organically be all the things, as Aristotle has said about the *noûs*. That's the idea of the human being as a microcosm.

The natural factors of the *Umwelt* does not act as external influences upon the organism. An organism is not a mechanism, but it lives its *Umwelt*. The natural factor is internal to it, and its relationship appears as a pre-established harmony with it. So nature is not external, in any sense, to any living being, and living organisms cannot be understood as bare physical things: neither they are isolated nor can be isolated from their *Umwelt*. This is the meaning of the inner unity with nature that puts or makes the natural soul according to Hegel. Merleau-Ponty followed and developed this idea when he spoke of flesh and world instead of body and nature.

This unity is also an *ursprüngliche Einheit*, an original accord with nature, and an undifferentiated unity between the human being and its surrounding world. As original unity is an unquestioned one, by means of which the human being is included in its world. It is included in the world not reflexively but sentimentally, as Otto Friedrich Bollnow put it¹². Moods are so the footprints that the experiences of the world leave in the soul. Moods are the results of the living together of an individual and the world. And the body is the place of this undifferentiated unity between soul and the world.

Hegel speaks of the presence *in the* natural soul of natural factors of the surrounding world. He employs the phrase “*an ihr*”. With this expression he wants to emphasize that the natural factors of the surrounding world are not implicitly in the natural soul (*in ihm*), as prior to its contact with the world, but that they are lived by the individual, are in its living of them, not isolated from that experience. Hegel doesn't deny that organism has the role of a principle in human life.

¹² O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, 1943, p. 22.

But he focuses on how these natural determinations are lived. He asks: How are experienced the congenital dispositions, the hereditary traits, the biological temperament, and in general all the qualities that are merely present in the mere being of the individual (*Dasein*), as making up its factual existence or a qualitatively determined existence?

2. The inner surrounding world of human beings

An indefinite unity with nature is consistent with an open *Umwelt*. For animal, its biological gender is the *inner* principle of its surrounding world. The behavior of the animal has its beginning in its genetic program. Its *Umwelt* is a given one in its very organism. This programming effectively determines all its vital movements. As Hegel says: “the subordinate organizations (the vegetables and animal world) are entirely immersed in natural life and the course of their lives hang together with their conditions, etc. They are chiefly grounded in this sympathy with nature”¹³. For that reason “animals are entirely bound to natural determinations”¹⁴.

But for humans beings, what is interior are the collection of their experiences. So, human beings do not have a given *Umwelt*, because their *Umwelt* is mainly a result of their life, of their experiences. So, although “the soul’s life participates in natural life”¹⁵, nevertheless “the soul (...) has these alterations *within it, but in a subordinate way*. These alterations consist partly only of moods, but the cultivated human being rises above these”¹⁶. For that reason, Hegel concludes, “The human organism, even as an animal, is more free from such influence [than the animal]”¹⁷. Consequently, the human surrounding world is only a context of individualization of its psychic life.

In contrast to a given *Umwelt*, the human one is *in fieri*, in progress, a developing one. The lived experience belongs intrinsically to the individual. This amount of experience shapes actually the individual. It has an ontological dimension, because the lived time conforms the very being of the human individuals. Lived time is retained and kept. Time is not indifferent for the human beings,

¹³ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8...*, p. 85.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

but meaningful to them. No other thing – included the genetic heritage – is more decisive in respect to be this or that human being, to the constitution of their subjectivity. These experiences are stored and they make up the psychic life of the individual.

Human beings have a rich acquired heritage. As acquired, it implies dealing with the world and ties with other human beings. It is a rich content, but nevertheless quite contingent. To that stock belong both representations and feelings, due to the biological temperament as well as feelings and representations of home, the homeland, the family and community ties. By means of these ties we feel ourselves deeply entrenched. These ties are our roots and make up our cultural personality.

At the deep of the soul of each human being one can find an idealized whole of feeling. Hegel call this inner space the “backyard of the soul” (*den Hof der Seele*). It is an enclosed and inner space, a mysterious one. The felt multiplicity is preserved there like in a dark and unconscious region. Most of the stored experiences are not conscious, but they all are significant and valuable for the life of the individual. The relationship of the soul with this whole of idealized experiences is passive.

What is stored here is the simple ideal life of the soul, which Hegel calls monad, using an expression of Leibniz. A monad is a self-enclosed sphere, in which all the actuality of the substance is stored as mere possibility. And this is an exact description of the *Umwelt* according to Uexküll too. The soul do not distinguish itself from this whole. It is in an undifferentiated unity with this psychic whole. The soul is this totality, and this ideal unity in which its entire life is idealized and concentrated.

3. The “Merkwelt” of human beings

According to Uexküll organisms live in limited spheres of significance. The *Umwelt* is like a bubble in which the animal lives. A bubble is a limited space, like the surrounding world is a limited space of significance available to a living being. An organism can only live inside a limited space of significance. Only a few factors or the natural environment are meaningful for an organism.

The space peculiar to each animal, wherever that animal may be, can be compared to a soap bubble which completely surrounds the creature at a greater or less distance. The extended soap bubble constitutes the limit of what is finite for

the animal, and therewith the limit of its world; what lies behind that is hidden in infinity¹⁸.

The soap bubble can be a good description of the perceptual field of an organism, of its *Merkwelt*, the portion of the world an organism notices and feels. The animal is fully equipped towards that fraction of the reality. But, as Plato had said, the human being is poor equipped biologically in order to its mere survival. A human organism is not adapted to any environment. Its organism is an unspecialized one.

Moreover, human perceptual endowment is very weak too. For that reason Hegel says that, among humans the senses must develop a system. They must join together in a whole. The “five senses constitute a totality”¹⁹. In this totality some senses remedy the insufficiencies of the others. They help reciprocally. For example seeing and hearing are mere theoretical senses, they manifest purely objects to us, they are abstracts senses that present exterior objects. But smelling and tasting have a more practical dimension. And without touching the sight should have no idea of the three dimensions. Moreover, using our sensory system, once and again, involves acquiring some habits or skills. For instance by repeatedly using them, we begin to discriminate better qualities like size, number or shape. We develop an awareness of connections, relations, etc., too²⁰. By means of habits the subject can control its sensations and feelings. For that reason habits play a decisive role in order to to a better perform of sensing, and due to the weakness and unspecialized character of the human perceptual endowment, human beings are not provided by nature with a sensory system, but these systems differ respectively to cultures and environments.

Among the factors that take part in the sensorial system the main one is the inner world of the human being. What has been perceived is not merely an element of the external surrounding world. Among human beings a sensible impression is only significant if it is connected with the inner space in which its lived time has been retained and is guarded.

We are determined as being for ourselves, but as such we have an inwardness full of content, and our inwardness can be appropriate or inappropriate to the content. The pleasant and repulsive arise here; this is at first a very superficial

¹⁸ J. Uexküll, *Theoretical Biology*, Harcourt, New York, 1926, p. 42.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit from 1827-8*,... p. 115.

²⁰ Cfr.: A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2004, p. 272.

comparison. It can also be more fundamental so that this agreement can be further determined. For example, there can be a harmful pleasure²¹.

Our inwardness, this inner space, shapes the horizon of meaning for the individual, the meaningful background of each human being. Any exteriority that has been perceived *hits forward* the inner of the human being. And for this reason human senses do not merely reproduce the external world, but they express the inner horizon of significance for the individual. Such presence of the interiority in what has been perceived is shown in the form of feeling. Feelings reveal human disposition towards what has been sensed. With feelings we can become aware of the lived whole of the human soul.

A peculiar characteristic of human perception arises at this point; and it is very symbolic. "Symbolism implies that something has an essential determination that agrees with an inner determination. The two relate symbolically in that one and the same determination is contained in things that are different. Why a particular color is the symbol of an inner determination is very difficult to say"²². Hegel asked himself why rose red symbolizes love, why black symbolizes mourning and white – innocence; or purple – royalty and majesty? Why musical harmony is symbolic too?

Properly a symbol must reveal a hidden actuality. This reality is represented by the symbol. It is a necessary condition of them. And this representation fulfills itself in the symbolic nature of human perception. There event no such thing as a pure perception of the surrounding world. Human sensibility is not a mere faculty to receive impressions. The human perception always involves a revelation of the human inner world of the individual that perceives. This is the way in which *Merkwelt* and *Innenwelt* unites. Great psychologists as Dostoyevsky²³ or Kierkegaard have written about this symbolical nature of the human perception of the *Umwelt*. For example, backwater is perceived by a character of Dostoyevsky, as a symbol of its morally rotten soul. A closed room can be perceived as the symbol of the self-enclosed understanding. The light of the sun or the silence can be perceived as the eye or the ear of the unconsciousness. In these illustrations, taken from Dostoyevsky, we can observe how the human *Merkwelt* acts as a mirror of the human *Innenwelt*, and how *Umwelt* and *Innenwelt* are associated.

²¹ Ibid., p. 119.

²² Ibid., p. 120.

²³ I follow the exposition of Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, Piper, München, 1950¹, 1980², chapter 3 "The repressed unconsciousness and the split. A symbolic exposition".

***Umwelt* and *Innenwelt* in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**

Summary

The subject of the text is the relation between Hegel's concepts of *Umwelt* (surrounding world) and *Innenwelt* (inner corporal organization) in the context of his theory of subjective spirit. Anthropology, according to Hegel, studies the condition in which the human being is sunken in nature. It explores an unconscious region, prior to the emergence of consciousness, the constitution of the self and its world of objects. So, anthropology, according to Hegel, deals with the *Mitleben* of the human being and its surrounding world. This coexistence with the world is the ground for the constitution and manifestation of human subjectivity and of human consciousness. The scientific context of my deliberations is Üexküll research of living organism, done over 90 years after Hegel.

■ Piotr Dehnel

■ To What Extent Was the Early Wittgenstein a Solipsist? ■

Słowa kluczowe: solipsyzm, język, idealizm subiektywny, *Tractatus*
Keywords: solipsism, language, subjective idealism, *Tractatus*

At the beginning of *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein propounds abstract theses about the world, states of affairs, objects or facts formulated from a supra-subjective, absolute standpoint, in which not a trace of the subject could possibly be detected. The subject emerges for the first time in thesis 2.1: „We picture facts to ourselves”. Subsequently, it surfaces in thesis 4.002, in which Wittgenstein juxtaposes language and the human organism: „Everyday language is a part of the human organism and is no less complicated than it”. And finally, in remark 5.641, the „philosophical I” comes out directly before our eyes – a metaphysical subject does not belong to the world, but is a boundary of it¹. The subject appears in philosophy because the boundaries of my language signify the boundaries of my world and, consequently, “the world is my world” [cf. *Tractatus*, 5.6]. “For what the solipsist means is quite correct; only it cannot be *said*, but makes itself *manifest*” [cf. *Tractatus*, 5.62]. Was the young Wittgenstein a solipsist then? And what is, in the first place, the meaning of the enigmatic remarks on solipsism (5.6 - 5.562), squeezed in between the theses on logic and elementary propositions and the theses concerning the general form of a proposition and of a number?

Historically speaking, the theses on solipsism offer a commentary on Russell’s earlier endeavour to combat solipsism, an attempt that Wittgenstein viewed as unsuccessful. Russell embarked upon a critique of Berkeley’s subjective idealism in *The Problems of Philosophy* and in the article „The Relation of Sense-Data to Physics”, which he wrote two years later and sent to Wittgenstein around Christmas 1914. Wittgenstein’s remarks on solipsism fall into two groups: specifically, remarks 5.6 to 5.621 address the relationship between logic and the world,

¹ Cf. J. Floyd, *The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein’s “Tractatus”*, w: *Loneliness*, ed. by L.S. Raner. Univ. of Notre Dame, 1998.

while remarks 5.63 to 5.641 tackles the deceptive perspective which prompts a metaphysical inquiry into the relationship between the subject and the world.

Wittgenstein's discussion with solipsism starts from a well-known and often cited thesis 5.6: „*The limits of my language mean the limits of my world*”. The thesis follows a series of remarks on the form of elementary propositions, but how it is actually related to the foregoing is far from clear. The most readily detectable connection is, probably, a link with the thesis 5.5561, which also addresses limits: “Empirical reality is limited by the totality of objects. The limit also makes itself manifest in the totality of elementary propositions.”

If we interpret thesis 5.6 in the light of the remark quoted above, the limits would denote limits to empirical reality. According to Wittgenstein, such limits are fixed by the totality of objects, which is revealed in language as the totality of elementary propositions. We are, however, unable to determine explicitly the totality either of objects or of elementary propositions. That such propositions exists is known by us solely on the basis of purely logical reasons (cf. *Tractatus*, 5.5562).

Earlier, i.e. in thesis 5.526, Wittgenstein states that „one can describe the world completely with completely generalised propositions, which means therefore without initially coordinating any name with a particular object.” Does it mean, at the same time, that the limits of the world, i.e. the limits of language, are demarcated by the totality of general propositions? Or not so much demarcated as actually rather encoded? Logic is applied in the propositions of our everyday language, and its application determines what elementary propositions do exist (cf. *Tractatus* 5.557). In this sense, the limit of empirical reality manifests itself as the truth of elementary propositions comprised in everyday language. Nevertheless, Cora Diamond and James Conant, the advocates of the so-called “resolute reading” of the *Tractatus*, aptly emphasise that Wittgenstein's aim was not to set the limits to thinking but rather to show that the limits themselves are an illusions and the boundary-drawing enterprise in itself is an attempt at delimiting language from the incriminated side-view².

The whole discourse on the limits of thought, which are at the same time the limits of logic and the limits of the world, is an element of an illuminating strategy aimed to liberate us from a delusion of being capable of both reaching the

² C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991; J. Conant, “The Method of the *Tractatus*”, In: E.H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford 2002, pp. 370-462.

limits of language as well as seeing what lies behind them. If the discourse on the limits of language were to make any sense, the limits themselves would have to be set from within without a possibility of looking across to the other side. This is what the following thesis (5.61) seems to state:

Logic pervades the world: the limits of the world are also its limits. So we cannot say in logic, “the world has this in it, and this, but not that”. For that would appear to presuppose that we were excluding certain possibilities, and this cannot be the case, since it would require that logic should go beyond the limits of the world; for only in that way could it view those limits from the other side as well.

So when in thesis 5.61 Wittgenstein says that logic pervades the world and that the limits of the world are also the limits of logic, what is in fact meant is inevitably the logical space, that is a certain world of possibilities which is filled by the propositions of our language, whereby the propositions are not arbitrary or at a clash with the possibilities themselves, but comply with them. If we wanted to determine logical forms in logic and, thus, decide what there was and was not in the real world, we would have to adopt an external viewpoint. We would have to look at this world from a side and to see the two sides of the boundary: what was within and what was not within. But that is exactly what, according to Wittgenstein, we cannot do. Logic pervades the world. And since that means that without logic there is no representation of the world, logic is in this sense a limit of such representation. „Limits of my language” in thesis 5.6 mean the limits of the logic of my language, which fixes what I can think and present in sense-making propositions, and, thereby, draws also the limits of my world, which to me is everything that I can express in true propositions. Importantly, „my language” is not my private language, but the Polish language, which shares a logical form with all other languages and, as any natural language, is a particular realisation of a certain general system of representation. Our comprehension of the notion of the world is dependent on what we could think in the language which presents this world. The thought that there is some other world different from the world described by the true propositions of my language – i.e. a world which would be represented by other propositions than the true propositions of our language – appears simply incomprehensible.

The concept of solipsism appears in remark 5.62, which follows 5.61:

This remark provides the key to the problem, how much truth there is in solipsism. For what the solipsist *means* is quite correct; only it cannot be *said*, but makes itself

manifest. The world is *my* world: this is manifest in the fact that the limits of *language* (of that language which alone I understand) mean the limits of *my* world.

Thesis 5.62 implies a certain ambivalence toward solipsism: „what the solipsist means is quite correct”. But what is correct in solipsism, actually? It cannot be its supreme principle of *esse percipi est*, of course. Wittgenstein does not inscribe himself in the epistemological discourse; nor does he follow in Russell’s footsteps, who attempted to prove that things could exist objectively and that knowledge went beyond the sphere of private experience. The truth in linguistically interpreted solipsism is the internal relationship between the world and language, i.e. the fact that basically we cannot think a world without its linguistic representation, and the other way round: we cannot imagine a linguistic representation without the world. That is why in a further passage Wittgenstein will say that solipsism coincides with pure realism [cf. *Tractatus*, 5.64].

Understanding a proposition of our language presupposes its logical relation with other judgments. It is impossible for me to understand a proposition which does not remain in any relation with other propositions; for example, it is impossible for me to understand p , and not to understand $\sim p$ at the same time. Russell’s mistake lay exactly in proposing a relationship between judgments that went beyond the space of possible inference, beyond the logical space, in other words – a relationship between what cannot be known to me by acquaintance and expressed in the first-person language on one hand and the propositions that are comprehensible to me on the other. Speaking about objects which exist independently of the subject or are present in others’ minds cannot venturing beyond the direct reach of my language, whose propositions convey senses by virtue of representing states of affairs. Thus, we cannot transcend the limits of language and get at what lies beyond experience. This is where solipsism is correct. The point is that the concepts of the world and of the (speaking and thinking) subject that uses signs to represent this world are mutually interdependent, which means that we cannot think the world without language or language without the world. In other words, there is a certain internal relationship between the two. The world is understood always in and through the propositions of the language I use, in its projective relationship with reality. Where there is understanding, thinking and cognition, there must be language, i.e. a certain system of representation, a subject that produces this representation and the world.

In this epistemological sense, there is no world without a subject, nor is there a subject without the world. Hence in the subsequent thesis, which stands as

an elucidation of thesis 5.62, Wittgenstein claims: “The world and life are one” (5.621). Life is the world, i.e. the totality of true propositions. Or in other words: the notion of the world is a formal concept and, hence, a variable substitutable with propositions of our everyday language. When I pronounce these propositions – for example when I ask, reply, request, narrate, etc. – I do not deliberate on them, just like I do not think on watching, walking or listening, when I watch, walk, or listen. All these activities are self-evident to me, and all of them make up what we call life. In this way, we arrive at thesis 5.63, where a critique of Russell’s idea of the subject and the subject-world relationship begins: “I am my world (microcosm)” (5.63).

This statement appears for the first time in *Notebooks 1914-1916* registered under 12 October 1916: „It is true: Man *is* the microcosm: I am my world”. Peter M.S. Hacker³ contends that this formulation is underpinned by Schopenhauer’s thought with its central idea of identifying an individual consciousness with the microcosm, and the microcosm with the macrocosm. It is commonly acknowledged that Schopenhauer’s metaphysics insists on the dual nature of the world: the world as will and the world as representation. The world as a representation is relative to the transcendental subject that imposes its forms of representation – time, space and the principle of sufficient reason – onto the world. But the world is also pure will, primarily and predominantly a thing in itself. The will is the metaphysical foundation of all phenomena and operates as a principle in the physical and spiritual world, in man and in nature.

Thesis 5.621 indicates that the notions of the subject and the world are mutually interdependent. It means, among others, that without logic there is no representation of states of affairs, but also – the other way round – that without a representation of states of affairs, there is no logic, either. The relationship between the subject and the world is not an external, but an internal one, and hence we cannot actually speak about the subject being *in* the world. In the remark 5.631, intended as a clarification of thesis 5.63, Wittgenstein claims that:

There is no such thing as the subject that thinks or entertains ideas⁴. If I wrote a book called *The World as I found it*, I should have to include a report on my body, and

³ Cf. P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised edition, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 93-94.

⁴ At this place, the German term *Vorstellen*, combining the meanings of “representing”, “picturing”, “signifying”, and “imagining” would more accurately convey the sense of “entertaining

should have to say which parts were subordinate to my will, and which were not, etc., this being a method of isolating the subject, or rather of showing that in an important sense there is *no* subject; for it alone could not be mentioned in that book.

The book *The World as I Found it* would tell of a world that consisted of empirical things such as human beings, animals, plants, material objects, etc., but it would not tackle the subject conceived of as a soul or a self. More than that – a soul/self would be the sole thing the book actually could not refer to. This critique of the subject is even more incisive than the critique offered by Hume, who in his *A Treatise of Human Nature* rejected the idea that the self could appear in experience (introspection) and believed that the I/soul/self is a construct of imagination which fuses perceptions and sensation into one and produces an impression of uninterrupted continuance⁵. In a sense, Hume explained the origins of the idea of the self in psychological terms, which was not Wittgenstein's intent at all.

The problem is actually rather complex, and we cannot illuminate it without returning to theses 5.541-5.5422, in which Wittgenstein considers so-called intensional contexts. In his critique, Wittgenstein insists that „it is clear that ‘A believes that p’, ‘A has a thought p’, ‘A says p’ are of the form ‘»p« says p’” [*Tractatus*, 5.542]. For *A* to be able to hold a conviction or to think this or that, it must be able to grasp the content of the proposition „p”. This, however, entails that *A* must have the same logical multiplicity as *p* does, which means that *A* itself must be a fact (something multipartite, structured, complex) and not a simple object. As such, *A* is a being that consists of mental elements which correspond to the elements of states of affairs. „This shows that there is no such thing as the soul – the subject, etc. – as it is conceived in the superficial psychology of the present day. Indeed a composite soul would no longer be a soul” [*Tractatus*, 5.5421].

According to Wittgenstein, it makes no sense to seek the unity of a proposition in the subject or in the mind, as Russell postulated. His theory does not say why only some combinations of words are facts (propositions). In its mental act the subject can combine such words as for example “two”, “seven” and “love”, though the combination is an evident non-sense, e.g. “Two loves seven”. The subject/soul/I cannot be a simple (non-composite) substance and represent the world at the same time. Representation and non-compoundedness are mutually

ideas” in “there being no subject that thinks or entertains ideas” („Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht”).

⁵ Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I.IV.6, pp. 332-333.

exclusive; actually, putting the two together in the concept of the self seems, furthermore, absurd. It does not mean, however, that Wittgenstein puts forward a concept of a complex self that represents the world. Such concept would actually be equally absurd („Indeed a composite soul would no longer be a soul”)⁶.

Wittgenstein’s book *The World as I Found it* would not speak of the self as an object amidst other objects: people, animals, plants, etc. Neither would it speak of the subject as Cartesian *res cogitans*. Wittgenstein’s critique focuses on Russell’s concept holding that the self is a simple object known to us *by acquaintance*. Wittgenstein explicitly dismisses this idea. And yet the hypothetical book has an “I” in its title: *The World as I Found it*. It is an I then that states that there is no I in this world. Is this not a contradiction? Actually it is not because for Wittgenstein the self is not a part of the world but its limit. Although there is no subject in this objective world, it is still the world “as I found it”: “The subject does not belong to the world, it is a limit of the world.” (5.632).

The world as I found it is the world represented in true propositions. I cannot find the world otherwise than in language and in thinking, which is a kind of language. The title of the hypothetical book – *The World as I Found it* – is also of the form „‘p’ says p”, and hence the self that finds the world is something complex and not simple. It is not a soul, a subject, a thinking substance, but instead, it is a user of language, dispersed into an infinite multitude of true propositions.

There is no I in the world, but there is no I beyond the world, either. This is the point made in the critique of Russell’s second venture into the problem of the self, i.e. his theory that the subject is available to us through *knowledge by description*, being consequently a certain logical construct composed of our direct sensations, acts and mental states. The critique is formulated in remark 5.633.

Where *in* the world is a metaphysical subject to be found? You will say that this is exactly like the case of the eye and the visual field. But really you do *not* see the eye. And nothing *in the visual field* allows you to infer that it is seen by an eye.

The last sentence of the quoted excerpt is a particularly pertinent metaphor: there is nothing in the world that allows us to conclude that there altogether is a subject. The subject is called here “a metaphysical subject”, which expression refers directly to 5.631 and 5.632 and will resurface later in the last solipsist the-

⁶ Cf. H. Sluga, „*Whose house is that?*” *Wittgenstein on the Self*, in Cambridge Companion to Wittgenstein, ed. by H. Sluga and D. Stern, Cambridge University Press, 1996, pp. 329-330.

sis. Comparing the self to an eye which cannot see itself entails a rejection of the supposition that the self is knowable to us *by acquaintance*. The claim that there is nothing in the visual field that enables us to conclude that it is perceived by an eye criticizes the idea that the self is knowable to us *by description*. Wittgenstein develops this critique in the subsequent remark.

The final two remarks sound like a summing up of the entire series of theses about solipsism. Let us start with the first one:

Here it can be seen that solipsism, when its implications are followed out strictly, coincides with pure realism. The self of solipsism shrinks to a point without extension, and there remains the reality co-ordinated with it (5.64).

The subject appears in philosophy neither through inference nor through me isolating some part of my experience as a self and treating it as an a-priori. Consistently developed solipsism cannot speak of a self at all; all it can speak of is a stream of experiences, a sequence of psychological states which make me up. In this sense, solipsism overlaps with pure realism. „The self of solipsism shrinks to a point without extension and there remains the reality co-ordinated with it.” In other words, the self cannot be part of the world, nor can it be inferred from this world. Dimensionless, it has no extension and as such it is non-empirical. It is a “geometrical eye”, which appears in philosophy only if we look at this world in a very particular way – if we approach this world as my world, that is the world I describe in my language which I understand and which is understandable to others⁷. In the following, final remark about solipsism, which importantly comments on thesis 5.64, Wittgenstein will consequently say:

Thus there really is a sense in which philosophy can talk about the self in a non-psychological way. What brings the self into philosophy is the fact that “the world is my world”. The philosophical self is not the human being, not the human body, or the human soul, with which psychology deals, but rather the metaphysical subject, the limit of the world – not a part of it (5.641).

We have no notion of a subject and the world that would be independent of the notion of language in which the subject represents states of affairs. As already indicated, the proposition „*A* thinks *p*” does not convey an external relationship

⁷ Cf. L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*, “The Philosophical Review”, vo. 77, nr 3/1968, p. 297.

between the subject and the proposition. Attributing a thought to an *A*, we recognise the *A* as a thinking subject that projects the propositional sign onto reality, which means that it is actually “p” that thinks “p” and not that an I/soul/self refers to “p”. This concept eliminates a tinge of privacy which accompanied the subject as conceived of by Russell. The subject is for me a subject which utters propositions with sense, that is propositions which present the possible states of affairs. To say that the subject comprehended in this way is the limit of the world means simply that a representation of the world always presupposes a subject which projects propositions onto reality. Such projection would not be possible without logic, which allows us to combine signs in true or false propositions capable of conveying possible states of affairs. Hence, where there is a representation of the world in propositions, there must be a subject that utters these propositions.

As already mentioned several times, in Wittgenstein the concepts of subject, logic and world are mutually interdependent and internally related. They cannot be understood in isolation from each other and grasped in external relationships. Such is simply the nature of our thinking. When Wittgenstein spoke of the limits of the world, he did not mean real limits, division lines and demarcations set by the subject and logic. Nor did he mean limitations which they impose on the world. He meant that the concept of the world has no other content for us than what is described in true propositions of our language.

In the light of Wittgenstein’s remarks on solipsism, Russell’s idea that a rejection of solipsism should come down to providing arguments for the existence of objects independent of private sensory experiences is utterly erroneous. The error consists not only in the logical inconsistency of such an idea, but also in Russell’s endorsement of the starting point of and the problem tackled by solipsism, i.e. the relationship between the subject and the world. This is what lies at the core of Wittgenstein’s critique: he was deeply convinced that when the nature of the relationship between the subject and the world was accurately explained, Russell’s problem as well as the threat of solipsism would disappear. Similarly, all other philosophical problems should disappear. A philosophical problem is solved when it ceases to be a problem. What vanishes is actually the unbearable philosophical illusion that we can assume a position beyond the world and language, the position that John McDowell calls the view from sideways on, and see what we are and what the world is like.

To What Extent Was the Early Wittgenstein a Solipsist?

Summary

In the light of Wittgenstein's remarks on solipsism, Russell's idea that a rejection of solipsism should come down to providing arguments for the existence of objects independent of private sensory experiences is utterly erroneous. The error consists not only in the logical inconsistency of such an idea, but also in Russell's endorsement of the starting point of and the problem tackled by solipsism, i.e. the relationship between the subject and the world. This is what lies at the core of Wittgenstein's critique: he was deeply convinced that when the nature of the relationship between the subject and the world was accurately explained, Russell's problem as well as the threat of solipsism would disappear.

■ Alejandro Rojas Jiménez

■
■
■ **Von der Unheimlichkeit und der Auffassung
der Welt in der Spätphilosophie Heideggers**

Słowa kluczowe: nieswojość (*Unheimlichkeit*), świat, trwoga / lęk, bezdomność
Keywords: eeriness (*Unheimlichkeit*), world, anxiety, homelessness

Einleitung: Die Welt weltet

Die Welt bezeichnet die Umwelt bzw. die Umgebung des Daseins, worin das Dasein etwas herstellt, bestellt und pflegt, usw. Heidegger zeigt eine lange Aufzählung an: unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des Besorgens.

Schon im Jahr 1919¹ ist aber Heidegger sich darüber im Klaren, dass die Philosophen die Überzeugungen der Lebenswelt infrage stellen müssen. Das ist natürlich nichts Neues, dass die Philosophen vor den Gewissheiten des Alltages fliehen müssen. Heidegger benutzt aber schon im Jahre 1919 einen Ausdruck, der viel Wirbel macht, um diese *factio*² der Welt zu bezeichnen: „es weltet“. Heidegger meint damit, dass der Umwelt einen Einfluss auf uns ausübt, der in aller Kürze darin besteht, dass die Welt uns in der Sicherheit des Alltages aufgrund der Gewöhnlichkeit aufstellt. Die Philosophen sollen vor diesem Einfluss der Welt, worin sie *in* sind, flüchten³, damit dieses „In-sein“ des Daseins in den existenzialen *Modus* des *Un-zuhause*s kommen kann.

Die eigene Existenz als eine philosophische soll vor der Sicherheit der Umwelt (in dem wir als Zuhause wohnen) flüchten und sich in einer Unheimlichkeit

¹ Vgl., *Zur Bestimmung der Philosophie (SS 1919)*, GA 54/55.

² Zum Unterscheidung zwischen *actio* und *factio* vgl. Thomas von Aquin, In *Ethic.* I, lectio I, 3.

³ Flucht „vor der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt“ (*SuZ*, GA 2, p. 189).

unterbringen lassen⁴, in der die Existenz keine vermeintliche Gewissheit findet. Das Leben des Philosophen wird folglich unheimlich⁵. Die Philosophen müssen in dieser Unheimlichkeit *sich aufhalten*⁶ lernen. Die eigene Existenz (auch und vor allem die philosophische Existenz) soll vor der Sicherheit der Lebenswelt flüchtet. Grundsätzlich meint die Rede von der Unheimlichkeit nichts anderes⁷.

1. Eine Philosophie mit dem Rücken zur Welt

Heidegger ist in dieser Zeit stark beunruhigt⁸: Er ist ein *Privatdozent* in Freiburg, der fürchtete in Kürze arbeitslos zu sein. Sein Sohn Hermann (20.08.1920) ist der biologische Sohn von Friedel Caesar...⁹ Aber, wie er zu seiner Frau sagt, nur eine Sache ist wirklich wichtig: seine philosophische Forschung¹⁰. Heidegger unterscheidet in einem Brief zwei Besorgnisarten: die philosophische Besorgnis und die Weltbesorgnisse, die die philosophische Besorgnis zum Stillstand bringen kann.

Diese Weltbesorgnisse sind natürlich lebenswichtig (*Primum vivere, deinde philosophari*). Heidegger denkt dennoch, dass wir uns deshalb keine Sorge machen sollen¹¹, sondern nur um unseren eigenen existenzialen Entwurf (wirklich wichtig sind ihm unsere philosophische Besorgnisse¹²). Die Weltbesorgnisse können diese philosophische Besorgnis hemmen. Der Philosoph muss in einer Welt wohnen, in der einiges (Arbeitslosigkeit, unehelicher Sohn, u.s.w.) möglich ist. Keine diese Möglichkeiten sollen aber seinen philosophischen Entwurf zum Stillstand bringen¹³. Heidegger spricht später über die natürlichen Zerstreutheiten

⁴ Vgl., *SuZ*, GA 2, 188-9.

⁵ "Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein" (*SuZ*, GA 2, 188).

⁶ *SuZ*, GA 2, 54.

⁷ Vgl., *SuZ*, GA 2, 189.

⁸ M. Heidegger und K. Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, Síntesis, Madrid, 2003, S. 29. [von nun an H-J].

⁹ M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfriede 1915-1970*, Manantial, Buenos Aires, 2008, S. 383 [von nun an H-E].

¹⁰ H-E, S. 139.

¹¹ H-E, S. 140-141.

¹² Levinas empört sich darüber: Vgl. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (1961), *Humanisme de l'autre homme* (1972) und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

¹³ Die Angst ist das Modus der Befindlichkeit dieser erschlossenen Existenz, und das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst, weil die Grundbefindlichkeit der eigenen erschlossenen

der Geschichtlichkeit des Daseins¹⁴, aber auch über die Angst, weil das Dasein als Seinsmöglichkeit gedacht wird¹⁵.

2. Die Grundbefindlichkeit der eigenen Existenz ist die Unheimlichkeit

Als Wesensstruktur des Daseins bezeichnet die Welt die existenziale Räumlichkeit des Daseins in der Alltäglichkeit¹⁶. In dieser Alltäglichkeit lässt man den Mut zur Angst nicht aufkommen¹⁷, weil „man“ in der Welt sicher wie zu Hause wohnt. Die *Jemeinigkeit*¹⁸ bleibt unmöglich, immer wenn wir in der Welt als Zuhause wohnen, weil die Möglichkeit der Eigentlichkeit des Daseins sich nur dann enthüllt, wenn das „In-sein“ des Daseins in den existenzialen *Modus* des Un-zuhause erscheint¹⁹.

Die Unheimlichkeit bezeichnet die Seinsweise insofern, dass das Dasein sich *unter freiem Himmel*²⁰ fühlt, immer wenn das Dasein sucht, in der Welt ohne Zuflucht zu wohnen. Die unheimliche Angst bringt zum Vorschein, dass die eigene Existenz des Daseins ein „Möglichsein“ ist. Daher ist aber keine Möglichkeit der Welt bedeutend, und der Philosoph kann sich auf seine Philosophie konzentrieren. Die Angst bringt den *Ruf des Gewissens* bzw. *Ruf der Sorge* mit sich. Der Rufer ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit: „Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Sein-können“²¹; und die Angst ist die Bedingung der Möglichkeit von der Eigentlichkeit des Daseins. Eine „gefährliche“, dunkle Frage ist: Soll die Angst sich verbreiten? Heidegger versucht eigentlich diese Angst und Unheimlichkeit auszubreiten. Ich muss an

Existenz die Unheimlichkeit ist. Vgl. *SuZ*, GA, 187.

¹⁴ *SuZ*, GA 2, 376.

¹⁵ *SuZ*, GA 2, 182.

¹⁶ Das Man, „das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor“. *SuZ*, GA 2, 127.

¹⁷ Vgl. *SuZ*, GA 2, 254.

¹⁸ „Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“. *SuZ*, GA 2, 53.

¹⁹ „Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein“ *SuZ*, GA 2, 188.

²⁰ In diese Richtung sagt Hölderlin: „Dann lass' ich mein Innres walten, wie es will, träumen und sinnen, lebe meist unter freyem Himmel, und die heiligen Höhn und Thale von Morea stimmen oft recht freundlich in die reineren Töne meiner Seele.“ (*Hyperion* a.a.o. S. 196).

²¹ *SuZ*, GA 2, 277.

dieser Stelle an Tales erinnern (sein unaufmerksames Dasein, als er von einer Magd verspottet wurde, weil er beim Sternebeobachten in einen Brunnen gefallen ist), weil Heidegger auch beim Sternebeobachten in seinen besonderen Brunnen gefallen ist: den Nationalsozialismus (war das vielleicht seine eigenartige „natürliche Zerstretheit der Geschichtlichkeit“?).

3. Die Ausbreitung der Angst und der Nationalsozialismus: die Angst und der Terror

Am 18. Juni 1923 wird Heidegger Professor in Marburg²². Das Leben Heideggers, endlich und einstweilen, wird ruhig und erfolgreich. In dieser Zeit ist er ein „heimlicher König [...] im Reich des Denkens“²³, der eine unheimliche Philosophie macht, die über eine *ängstende Freiheit zum Tode*²⁴ spricht. Faye bezeichnet diese Zeit als *L'introduction du nazisme dans la philosophie*²⁵, weil er behauptet, Heidegger sei *un guide spirituel de l'idéologie fasciste*²⁶.

Als Möllendorf muss das Rektorat aufgeben, denkt er an Heidegger als Kandidat für das Amt, und am 20. April 1933 wird Heidegger tatsächlich zum Rektor der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg gewählt. Wir können sagen, dass es konsequent war, denn Heidegger verstand sich ja als ein Führer. Er sprach in seiner Rektoratsrede *expresis verbis* über einen „geistigen Auftrag“²⁷. Er versteht sich als der Führer, der zur Ausbreitung der „Unheimlichkeit“ führen muss, weil er begreift, dass die Ausbreitung der Unheimlichkeit etwas Gutes ist. Ich bin dennoch nicht völlig einverstanden mit Faye. Der Nationalsozialismus suchte eine besondere Weltanschauung zu fördern, was nichts mit dem Möglichsein zu tun hat. Daher, meiner Meinung nach, muss Heidegger mit dem Nationalsozialismus „brechen“²⁸. Gadamer erzählt, dass ein bloßes Sehen der Beamten auf Heidegger

²² H-J, 32.

²³ H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in: Merkur 7 (7/1969), 893-902, S. 895.

²⁴ Vgl., SuZ, GA 2, 266.

²⁵ E. Faye, *Heidegger; L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005.

²⁶ Ebd., S. 395.

²⁷ Vgl., R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusques, Barcelona, 1997.

²⁸ Vgl. F. Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Paris, Payot et Rivages, 1999, S. 74.

einen schlechten Eindruck macht: jeder genau wie die anderen²⁹. Und dies war eigentlich die Absicht der Nationalsozialismus. Der Terror des Nationalsozialismus hat wenig gemeinsames mit der in der Philosophie Heideggers propagierten Angst.

Ausdrücklich³⁰ kritisiert aber Heidegger erstaunlicherweise den Terror und die Morde nicht. Natürlich finde ich anstößig, dass die Heideggersche Ablehnung der Nationalsozialismus³¹ nichts direkt mit der Beobachtung des Terrors verbunden war, sondern mit der besonderen Weltanschauung, die der Nationalsozialismus zu fördern suchte. Klar denkt er, dass die Phase des Rektorats die größte Dummheit seines Lebens war³². Er bemerkt aber nicht seinen eigenen Irrsinn, und denkt dennoch, dass die Unheimlichkeit ausgebreitet werden soll: Der Irrsinn des *geistigen Auftrages*, von dem er sich nur dank Jasper und der Kommission³³ loslöst.

4. Die Unheimlichkeit geht in die Heimatlosigkeit über

Als ihm der Terrors, der sich ausgebreitet hat, bewusst wurde, erfuhr er Trauer. Aber obwohl Heidegger von nun an oft über Traurigkeit spricht, spricht er niemals über die Traurigkeit, die wir erfahren, wenn wir verstehen, dass wir eine Dummheit gemacht haben. Heidegger spricht eher über eine andere Traurigkeit: Die Traurigkeit, die wir erfahren, wenn wir uns „gebraucht“ fühlen und die Sachen nicht genauso aussehen wie wir sie gern hätten; wenn wir letztlich entdecken, dass wir eigentlich kein Führer sind, sondern ein Knecht, der Geführte. Die Philosophie distanziert sich jetzt erst recht von der Welt. Der Wohnort der Philosophie kann nicht die Welt sein, auch die unheimliche nicht. Der Wohnort der Philosophie kann nur – sagt nun Heidegger – die Heimatlosigkeit³⁴ sein. Die Heimat der Philosophie bezeichnet die Zugehörigkeit der Philosophie zur Ge-

²⁹ Vgl., Gadamer, *Hermenéutica de la modernidad. Hans-Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta*, Trotta, Madrid, 2004, S. 41.

³⁰ Obwohl Hermann Heidegger über einen Text spricht, wo Heidegger darüber expressis verbis berichtet. Vgl. Xolocotzi-Tamayo, *Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012, S.197.

³¹ Cf., F. Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, Paris, Gallimard, 1993, S. 32.

³² Vgl., R. Ringguth in „Führer der Führer“, *Der Spiegel* 34/1986.

³³ Vgl., H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Societäts-Verlag, Frankfurt am Main, 1983, S. 52.

³⁴ *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, S. 47.

schichte des Denkens³⁵, und die Heimatlosigkeit bezeichnet die Einsamkeit des Philosophen, der nicht in der Welt³⁶ ist.

Das Schicksal und folglich die Heimatlosigkeit hat aber in der Spätphilosophie Heideggers nicht immer dieselbe Bedeutung. Wir können verschiedene Phasen in der Spätphilosophie Heideggers unterscheiden. Heidegger selbst teilt sie 1962 in vier Phasen: 1. *Brief über den Humanismus* (1946), 2. *Einblick in das, was ist* (1949), 3. *Die Frage nach der Technik* (1953) und 4. *Identität und Differenz* (1957)³⁷. Es geht um vier vorhergehende Phasen, die er als die „vorläufigen“ Denkphasen versteht. Die endgültige Fassung finden wir später im Ausdruck „Anwesenlassen“ (der die Gelassenheit bezeichnet) und im Ausdruck „Anwesenlassen“ (der wiederum das Ereignis bezeichnet)³⁸. Ich finde aber, dass diese Phasen in der Tat zwei große Phasen mit ihren Etappen bezeichnen: eine erste Phase von 1934³⁹ bis 1936, als das Schicksal noch keine Ausrede ist. Und die zweite Phase, als er später seine Philosophie vom Nationalismus loszumachen versuchte.

5. Von 1936 bis 1951: die gelassene Ausbreitung der Unheimlichkeit

Die Phase der Heimatlosigkeit beginnt mit der folgenden Entdeckung: die Unheimlichkeit kann nicht freiwillig ausgebreitet werden (Subjektivismus), weil das Denken am Haus des Seins – als Schicksal – „baut“⁴⁰. D.h. es ist nicht mehr die Zeit, um die Pläne und Entwürfe zu verwirklichen. Vom 1936 bis 1951 finden wir die Entwicklung des Begriffs der Geschichte zu seiner Verwandlung in das Schicksal als Brauch⁴¹. Ich schlage vor, diese Zeit als „die Philosophie der Gelassenheit und des besinnlichen Denkens“⁴² zu bezeichnen.

³⁵ „Die Heimatlosigkeit wird ein Weltchicksal. Darum ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken“ (*Über den Humanismus*, a.a.o., S. 27).

³⁶ Vgl., *SuZ*, GA 2, S. 54.

³⁷ *Zur Sache des Denkens*, Niemayer, Tübingen, 1976, S. 38.

³⁸ Ebd., S. 40.

³⁹ Als er zum ersten Mal (und vor der Kommission!) von Ereignis spricht. Vgl., *Hölderlins hymne Germanien und der Rhein (WS 1934-35)* [von nun an *Germanien*], GA 39, S. 55.

⁴⁰ „Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des seins verfügt“ (*Über den Humanismus*, a.a.o. S. 42).

⁴¹ *Holzwege*, GA 5, 368.

⁴² Vgl., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, S. 671 ff.

Diese Philosophie der Gelassenheit, die sich im Jahre 1944 befestigt, bedeutet aber nicht das Ende der Bemühung über die Ausbreitung der Unheimlichkeit. Wir müssen noch die Berufung der Philosophie der Gelassenheit in Beziehung mit der Unheimlichkeit denken. Daher empfiehlt er uns im 1951 (*Bauen Wohnen Denken*), Wohnungen nicht schnell zu bauen, weil er denkt, dass diese Wohnungslosigkeit Anlass ist, um die Existenz als Seinkönnen zu erfahren. Heidegger denkt, dass wir in dieser Wohnungslosigkeit eine Gelegenheit finden, eine Welt zu bauen, in der die eigentliche Existenz möglich sei. Auf diese Weise ist die Gelassenheit des besinnlichen Denkens, das über die Existenz nachdenkt, noch eine gelassene Ausbreitung der Unheimlichkeit.

Wir haben aber die Unheimlichkeit nicht durchgeführt⁴³. Das Schicksal bringt uns eine gelassene Ausbreitung der Unheimlichkeit. Daher spreche ich über eine neue, zweite Phase und deshalb spricht auch Heidegger 1946 von der Fuge des Seins⁴⁴ und vom Brauch⁴⁵. Es geht um die Fuge des Denkens mit der Geschichte⁴⁶. Keine subjektive Fuge natürlich, sondern die Fuge eines Seinsgeschicks, das verfügt⁴⁷ und beruft⁴⁸.

6. Die zweite Phase der Spätphilosophie Heideggers: das Ende der gelassenen Ausbreitung der Unheimlichkeit und das Ende der Philosophie (die Aufgabe des Denkens)

a) Die Weltauffassung in der Heideggerschen Philosophie der Willenlosigkeit

Heidegger versteht, dass die frühere Phase nur einen vorläufigen Weg war, als er begreift, dass Philosophie nicht gegen die Welt gebaut werden soll. Er hat gedacht, dass Philosophie von der Welt gehemmt werden könnte, aber in der Tat

⁴³ Es geht nicht um das Produkt eines Subjektaktes. Vgl., *Über den Humanismus*, a.a.o. S. 43.

⁴⁴ „Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt durch einen Ort, d.h. durch ein Ding von der Art der Brücke“ ebd., S. 149.

⁴⁵ „Entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Rauch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs“ (*Holzwege*, GA 5, S. 372).

⁴⁶ „Das Verstehen ist selber nicht so mehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“, Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW I, S. 295.

⁴⁷ *Über den Humanismus*, a.a.o. S. 42.

⁴⁸ A. Rojas, *La cuadratura*, SPICUM, Málaga, 2009, S.126.

ist die ganze Philosophie der Gelassenheit nur dann verständlich, wenn wir sie als Antwort auf die Welt verstehen. D. h.: Er versteht endlich, dass seine Spätphilosophie ein Versuch bleibt, ihn vor der Verbindung mit dem Nationalsozialismus zu retten.

Die Welt (d.h. die Gesellschaft) beschuldigt Heidegger, und er sucht eine Antwort. Nur wenn Heidegger versteht, dass diese Philosophie der Gelassenheit von der Welt her kommt, kann er sagen, dass es keine Rettung gibt, dass die Philosophie sich nicht von der Welt trennen lässt.

Ich finde, dass im Jahr 1949 (*Ein Blick in das was ist*) die Philosophie Heideggers „weltlich“ wird. Das ist so nicht nur weil *Das Ding* über den Krug und den Wein spricht, oder weil *Bauen Wohnen Denken* über Wohnungen und Brücken spricht, sondern weil das Ereignis das Wesen der Welt von nun an bezeichnet⁴⁹. Das ist sehr wertvoll, weil Heidegger seine Philosophie bis jetzt gegen die Welt konzipierte. Wir müssen aber bis 1953 warten, um eine neue Phase der Spätphilosophie Heideggers zu markieren zu dürfen.

In *Die Frage nach der Technik* (1953) sagt Heidegger, dass nur ein Gott uns retten kann⁵⁰. Dieses Werk bezeichnet den Endpunkt der Absicht der Rettung der (seiner) Philosophie. Er versteht, dass er die (seine) Philosophie von der Welt nicht retten muss. Es geht ihm nicht mehr um eine Philosophie der Gelassenheit, sondern um eine Philosophie der Willenlosigkeit bzw. des Anwesenlassens⁵¹, die Heidegger gegen den Brauch des Schicksals darstellt. Er spricht jetzt über eine Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung⁵², die wir erfahren, wenn wir nicht wissen, wohin wir gehen sollen, weil wir nichts unternehmen wollen. Wir erfahren darin eine Willenlosigkeit; und das ist eine neue Erfahrung der Götterflucht.⁵³

b) Das Argument gegen den Brauch

„Brauch“ wird als Grundbegriff bewahrt, aber schlussendlich mit einer neuen Bedeutung. Dietmar Koch und Michael Ruppert haben ein Manuskript Heideggers mit dem Titel *Das Argument gegen den Brauch* transkribiert. Der Text stammt aus einer umfangreichen Handschrift Martin Heideggers mit dem Titel „Vermächtis der Seinsfrage“, die in der ersten Hälfte der siebziger Jahre (vermutlich

⁴⁹ *Zur Sache des Denkens*, a.a.o S. 52.

⁵⁰ *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullinhen, S. 19.

⁵¹ *Zur Sache des Denkens*, a.a.o. S. 40.

⁵² *Germanien*, GA 39, S. 148.

⁵³ *Germanien*, GA 39, S. 97.

zwischen 1973 und 1975) verfasst wurde, und stellt die Vorarbeiten Heideggers zu einer groß angelegten Einleitung in die *Gesamtausgabe* seiner Schriften dar. Zur druckreifen Fertigstellung dieser Einleitung kam es jedoch aus gesundheitlichen Gründen nicht.

Er sagt in diesem Text, „Der Brauch ist vielmehr die Erfahrung des Seins“⁵⁴. Und später: „Sein nichts anders besagt als Anwesen“⁵⁵. Beides verbindend können wir deshalb sagen: Der Brauch ist die Erfahrung des Seins als Anwesen. Anwesen kann aber nur wirklich verstanden werden, wenn wir die Zugehörigkeit des Menschenwesens zum Wesen des Seins mitdenken, so wie es Heidegger selbst am Anfang dieses Textes erklärt⁵⁶. Deshalb bedeutet Brauch weder Unverantwortlichkeit noch Verantwortungslosigkeit. Er sagt: „Brauch ist die Überantwortung des Ereignisses an das Menschenwesen“⁵⁷.

Brauch bezeichnet denn eine Aufgabe: Wir müssen der Überantwortung „entsprechen“⁵⁸. Wir müssen uns hinreißen lassen⁵⁹. Es geht nun um eine Philosophie, die mit „beiden Beinen“ auf der Erde⁶⁰ bzw. im Leben steht, und folglich um eine Philosophie, die sich von der Welt hinreißen lässt; von den Problemen, die uns entgegenght und uns ergriffen (von lat. *com-movēre*, weil die uns zu etwas anschickt). Heidegger spricht über eine Zusammengehörigkeit, dass vor allem bezeichnet, dass die Philosophie zur Welt gehört.

c) *Abschluss: Die Aufgabe der Philosophie kann nicht vom weltlichen Lärm entfernt sein*

Wir müssen den weltlichen Lärm hören, bis wir unserer *inmundicia* bewusst werden können. Der spanische Ausdruck *in-mundo* heißt literarisch in-der-Welt, aber seine Bedeutung ist „Straßenschmutz“: der Schmutz, der von der Straße herkommt (wenn wir in-der-Welt sind, werden wir schmutzig). Die Aufgabe dieser *in-munda* Philosophie ist seine Lebensfähigkeit⁶¹ in der Umwelt zu entdecken,

⁵⁴ *Das Argument gegen den Brauch*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2013/2014, S. 68 [sie wurde in einer einmaligen nummerierten Auflage gedruckt].

⁵⁵ Ebd., S. 72.

⁵⁶ Ebd., S. 43.

⁵⁷ Ebd., S. 43.

⁵⁸ *Identität und Differenz*, GA 11, S. 21.

⁵⁹ „Anwesenlassen geschieht im Ereignen.“ *Zur Sache des Denkens*, a.a.o. S. 22.

⁶⁰ „Die Erde ist die bauend Tragende“ *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 179; und „Die Erde ist die dienend Tragende“ ebd., S. 151.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC III, S.168.

bis wir verstehen, dass die Vernunft Ungeheuer herstellen kann⁶² wenn sie mit dem Rücken zur Welt steht⁶³.

Die Philosophie soll nicht in die Geschichte eingehen wollen⁶⁴. Sie soll weder etwas außergewöhnliches, heldenhaftes noch geniales herstellen wollen, sondern nur dem Alltag entsprechen. Die Philosophie soll nichts entferntes vom weltlichen Lärm betreiben (auch weit entfernt vom Menschenbild des Nationalsozialismus sein). Daher beschuldigt die Welt Heideggers, weil die Traurigkeit seiner Welt zu seiner Philosophie nicht gehört. Und Heidegger musste auf diese Beschuldigung antworten.

In der Philosophie der Gelassenheit bedeutet „antworten“ sowohl „Rettung“ als auch „Rechtfertigung“. Heidegger versucht damit, seine Philosophie von der Nähe zum Nationalsozialismus zu befreien, und er fand die Rechtfertigung im Brauch des Schicksals. In der Philosophie des Anwesenlassens finden wir aber keine Rettung und keine Rechtfertigung, so dass „Antworten“ nun „Überantwortung“ bezeichnet, weil er endlich verstanden hat, dass Philosophie zur Umwelt gehört. Und obwohl dies Weltbesorgnisse hervorbringt, müssen wir nicht mit dem Rücken zur Welt sein. Wir dürfen nicht, in unsere eigene Philosophie versunken zu sein. Wir müssen vielmehr unsere Aufgabe in der Welt finden⁶⁵.

Es geht um „hingerissen sein“, „sich mitreißen lassen“, „sich antreiben lassen“⁶⁶, so dass das Denken erotisch berufen ist, um seine Aufgabe anzustreben⁶⁷. D.h., die Philosophie kann mit dem Rücken zur Welt und zum Leben (d.h. ohne Boden) nicht gemacht werden. Die Aufgabe des Denkens ist im Gegenteil die Vereinigung von Denken und Leben⁶⁸. Heidegger spricht vom Leben des Denkers (die Sterblichen), der in der Welt einen Boden⁶⁹ (die Erde), den Zweck

⁶² Goya, grabado n.º 43 de *Los Caprichos* (1799).

⁶³ J. Ortega y Gasset, *Para un libro no escrito*, OC III, S. 561.

⁶⁴ Ebd., S. 561.

⁶⁵ Vgl., *Identität und Differenz*, GA 11, S. 21; Vgl., *Zur Sache des Denkens*, a.a.o. S. 69.

⁶⁶ “Lo más próximo y originario es nuestro anclaje afectivo al mundo. Hay que romper con la idea de que el pensamiento está libre de toda afectación” Escudero, J.A., “Prólogo” in *M. Heidegger, ¿Qué es filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004, S. 16.

⁶⁷ *Wegmarken*, GA 9, S. 331.

⁶⁸ „La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” *El tema de nuestro tiempo* (1923), a.a.o. S.178.

⁶⁹ Gott sei dank (da Hölderlin sagt, dass nur ein Gott uns retten kann) ist die Welt auch Boden. Geliebte, Frau, Söhne, Freunden – sie können uns hemmen, aber sie sind gleichzeitig den Boden, wo wir Unterstützung finden.

(Himmel) und die Eingebung (Gottheit) findet⁷⁰. Das bedeutet, dass etwas so theoretisch wie die Spätphilosophie Heideggers – und dies betrifft eigentlich jede echte Philosophie – nur als „Antwort auf“ (bzw. „Überantwortung an“) seine Welt möglich⁷¹ ist.⁷² Philosophie entspricht dem Alltag. Sie soll nicht entfernt von dem weltlichen Lärm gemacht werden. Das ist aber nur möglich, wenn wir unserer *inmunditia*⁷³ bewusst werden.

* * *

Kurz gefasst: Im Leben Heideggers war die Welt immer unheimlicher, und die Philosophie blieb sein Refugium. Obwohl Heidegger über den „mutigen⁷⁴ Philosoph“ gesprochen hat, zeigt uns die Philosophie der Gelassenheit, dass die Philosophie – sie selbst – eine Zuflucht sein kann. Heidegger macht nichts anders als Flucht, und zwar in seine Werke⁷⁵. Die Welt lehnt aber sich gegen Heidegger auf, und sie rettet ihn: Heidegger bemerkt sein Irrtum und versteht endlich die Welt als eine schattige Höhle ohne Ausgang, wohin wir immer auf dem Weg hinaus sind, wohingegen wir in der Dunkelheit unserer Welt wohnen lernen⁷⁶; einer Dunkelheit, die nur manchmal vom Licht eines Sternes am Himmel⁷⁷ erleuchtet wird.

From the Eeriness and the Conception of the World in the late Heidegger's Philosophy

Summary

This paper is an attempt to examine Heidegger's concept of the eeriness, from its first version in 1919 to its transformation into homelessness as world destiny in the late Heidegger's philosophy. We can differentiate between the eeriness as anxiety, as terror in the Third Reich, and as a holy sorrow and homelessness in the postwar period. The aim of this work is to draw attention to the eeriness as the fundamental concept in Heidegger.

⁷⁰ Vgl., *La Cuadratura*, a.a.o.

⁷¹ *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, S. 46.

⁷² Vgl., *La Cuadratura*, a.a.o. S. 265.

⁷³ „inmunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum“, *Confessiones* 13, 8.

⁷⁴ „Seinen Mut zusammennehmen“ [Vgl., *Germanien*, GA 39, S. 148]. Von 1927 ist der Mut der einige Weg für die eigene Existenz [*SuZ*, GA 2, S. 254], und noch ist der Mut der einige Weg, um die *Hoffnungslosigkeit* und *Verzweiflung* hinter sich zu lassen.

⁷⁵ *Also sprach Zarathustra* IV: § Das Honig-Opfer.

⁷⁶ Vgl., *Wegmarken*, GA 9, S. 419.

⁷⁷ Vgl., *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, S. 166.

■ Kolyo Koev

■ **The World as a Local Affair: Toward the Logic
of Situated Practices**

■ **Słowa kluczowe:** etnometodologia, zebranie, działanie instruowane, praktyki usytuowane, chiasm

Keywords: ethnomethodology, congregation, instructed actions, situated practices, chiasm

The famous anthropologist Edward Rose once told a story about a bar in Denver. He said it was a notorious hangout of criminals:

There were drugs, prostitution, fights, stabbings, shootings. Every once in a while the local police would stage a raid. They would get together a team and swoop down on the bar. The problem was, every time they did this, they never found any drugs, prostitution, fights, stabbings, or shootings¹.

and the bar looked like the most decent and respectable place in the world. As Edward Rose put it, every time the police went to look, criminal society was ‘out-to-lunch’. In classical sociological studies, society is similarly ‘out-to-lunch’². Just as the police in Denver constantly missed the activity of local criminals in the bar, so too mainstream sociology usually misses the self-organization of ‘society’ in the course of the everyday activity of members, substituting theorized structures for local ordinary work and looking at ‘society’ through their prism.

If, however, we stick to the generalization made in the last sentence, we may miss the actual point of Edward Rose’s story. Nothing will change if, for example, we choose to ignore ‘grand theory’ and declare that we will start from systematic ‘fieldwork’ with a focus on ‘the dynamic of empirics’ in order to grasp local events. For we will not free ourselves from ‘theorized’ structures even if we use the most sensitive (quantitative or qualitative) research methods. We will still be looking at

¹ E. Rose, cited in Crabtree 2001: 49 (Crabtree, A. 2001. *Wild Sociology. Ethnography and Design*. Thesis submitted to the Department of Sociology for the Degree of Doctor of Philosophy, Lancaster University).

² Livingston unpub. manu., p. 103; cited in Crabtree 2001, p. 49.

'society' in a static state, starting from the assumption that there are 'typical actors', 'typical social groups', 'typical attitudes', 'typical expectations', and so on. Neither will things be very different if we take into account the fact that scientific constructs are embedded in everyday life, and set out to bridge the gap between everyday and scientific typifications, because the *theorizing work* of so-called common sense draws attention away from live everyday practices no less than does the work of scientific reason. The ultimate lesson to be drawn from Edward Rose's story is that there is usually *no meeting point* between traditional sociology and society-as-a-local-affair, irrespective of the methods employed by the sociology.

Is there a way out of this 'dead end'? Is it possible to describe worldly practices not with a retrospective delay but as a prospective interaction? Looking for an answer to those questions, I will outline some specific aspects of the ethnomethodological perspective on the *logic of situated practices* as a research strategy that shifts the focus away from the static structures of the world and onto the ordinary methods of its organization in the course of their development.

My article develops in three basic steps.

I will first look at some concepts which refer to worldly practices and their interpretation. These concepts appear to be self-evident in classical sociology, but from an ethnomethodological viewpoint they reveal some surprising, even strange facets.

My presentation of the ethnomethodological perspective on situated practices is based on *Seeing Sociologically*, a recently published manuscript of the early Harold Garfinkel. In contrast to his mature works from *Studies in Ethnomethodology* onwards, in which Garfinkel distances himself from any form of explicit conceptual work, in this manuscript he introduces a set of notions which later developed into key ethnomethodological ideas. In this sense *Seeing Sociologically* may be viewed as a laboratory that gives the researcher a chance to trace out the genesis of important ethnomethodological (counter)positions, some of which will be discussed in the last part of this paper.

In the second part I will show the way the ethnomethodologists (mis-)read Maurice Merleau-Ponty's notion of 'chiasm'. I will thus try to reveal the interconnectedness of ethnomethodology with a particular strand in phenomenology, which treats the relationship between world and reason in a radical way. At the same time, I will try to demonstrate its incommensurability with every theorizing position, or what Harold Garfinkel called 'formal analysis' (FA).

Finally, I will focus on a web of notions developed in Garfinkel's lecture course *Ethnomethodology's Program*. This web is built around the idea of 'con-

gregation’, which best represents the ethnomethodological treatment of the logic of embodied practices.

Seeing ethnomethodologically, or: the prism of situated practices

‘Situation’, ‘practice’, ‘context’, and ‘interpretation’ are concepts sociology has always loved flirting with and misusing. In particular, the currents that define themselves as variants of *interpretive sociology* apply these concepts to stress their interest in the incidental, the detail, the microscopic level of social life, demonstrating at the same time what is ignored by traditional (‘macro’) sociological thought. In ethnomethodology, these concepts are reference points of ‘sociological seeing’, while the way they are interlinked ethnomethodologically shows what interpretive sociologies ‘see but do not notice’ and why, from an ethnomethodological perspective, they nevertheless remain part and parcel of the so-called ‘formal analysis’.

In ethnomethodological usage, ‘situation’ and ‘practice’ are not found separately; they usually appear in the phrase ‘situated practices’ or, when referring only to practices, ‘situated’ is always implied.

To elucidate this relationship, I will cite the way the editor and author of the ‘Introduction’ to *Seeing Sociologically*, Anne Warfield Rawls, sums up the meaning of ‘situated’ in the manuscript:

It is a word, like “context”, that has often been used to mean “contingent”, or “emergent”. But, for Garfinkel, situated action is not just anything that happens in a particular place and time. It does not just “emerge” as a new form resulting from what people “choose” to do. In fact, Garfinkel’s point is much the opposite – that in a given situation only certain forms of practice are expected and recognizable. Therefore, anything else will create incongruities that have to be handled... Situated, then, refers to recurring patterned orderlinesses of action that constitute the recognizable boundaries of situations (Garfinkel 2006: 93).

This understanding of situatedness, as I already said, also has consequences for the concepts Garfinkel analyzes in more detail in *Seeing Sociologically*.

Put laconically: the ‘Actor’ as correlated with ‘situated’ should not be understood as meaning ‘the whole man’, a person, ‘as that term is used to represent “actual blood and bones”’ (Garfinkel 2006: 107), but as a *competent participant* in interaction – as an ‘identified actor’. Identity in this case is also ‘situated’, that is to say, it is not pre-given (as sociologists usually take for granted) by virtue of

a particular orientation towards values, religious beliefs, national identity, demographic and other characteristics; it is practically relevant to the concrete situation and it is therefore always particular. In this sense, the actor is 'identified', he or she is recognized as a publicly visible competent participant in the respective social practice and, in his or her turn, identifies the other participants as competent partners. Identities 'do not exist', says Garfinkel (ibid.: 148), 'they are meant'; identity is nothing other than 'a scheme employed by the actor for interpreting the signs generated by the other persons – a scheme whereby the question of the other person's intentions is answered' (ibid.: 149).

This actually means shifting the focus away from 'the concrete individual' and onto *the organization of interaction* which is always situated. From this perspective, it is obvious that motives, plans, values or intentions are not inherent to the whole person; they are *ways the situated actor treats the other*, they are characteristics assigned in the process of interaction for the purpose of understanding the other's action (ibid.: 169).

This also raises, in a way that is different from the one dominant in sociology, the question of the interpretative work of the participants in an interaction. In the 'Introduction' to *Seeing Sociologically*, Rawls draws an important conclusion, pointing out that unlike contemporary sociologies which treat interpretation as an individual act and therefore conceive of it as introducing *indeterminacy* in interaction, for Garfinkel 'the process works in the reverse and interpretation is a method for producing mutually intelligible orders' (Garfinkel 2006: 95). In this line of thought and with a view to the above analysis, I will note that if interpretation is characterized by reflexivity in the ethnomethodological interactive sense (for example, waiting for something to happen later in order to clarify something that has remained indeterminate earlier, without exiting the process of interaction), then it – in contrast to interpretation construed in the individualist sense – is called upon to introduce *determinacy* and tends to set (of course, porous) *boundaries* in the name of the common order and mutually elaborated meaning. And this is the case despite the great indeterminacy and 'coating' of indexicalities of everyday interaction viewed from the outside.

A key concept in Garfinkel's 1948 manuscript, to which situatedness lends a meaning that is radically different from the traditional one, is that of 'group'. This concept is important precisely with a view to the idea of interaction. Mainstream sociology regards the group more or less as an aggregate of individuals with a common characteristic – demographic, professional, racial, and so on. Understood in this way, however, the group is essentially immobilized by definition. That is be-

cause individuals, ‘persons’, says Garfinkel, are a ‘residual concept’ and cannot act. Only actors (as particular identities) act. That is also why the group as understood in *Seeing Sociologically* is made up of actors involved in interaction, not of persons (Garfinkel 2006: 193). From this follows a radical re-specification of Weber’s view of social action: ‘social’ is only an action – corresponding to ‘the premises’ of the situation, and not randomly undertaken – which has ‘empirical... consequences for the actor’s relations to the other actors’ (ibid.: 194). All this allows Garfinkel to formulate a very simple principle of group membership, which states that if A *treats* B as a member of a given group, then B *is* a member of that group (ibid.: 198). This profoundly praxeological conception of ‘group’ evolved in the later Garfinkel into the concept of ‘congregation’ (‘congregational work’) or ‘populational cohort’.

Chiasm: the ethnomethodological (mis)reading of Merleau-Ponty

In one of the most seminal ethnomethodological works from the early 1980s, Garfinkel, Lynch and Livingston show how the initial ethnomethodological ‘focus on accounts versus objects has been replaced by an insistence on the irreducibility of the embodied production of an object to an account of that work’. According to the authors, this means reinterpreting ethnomethodologically ‘Merleau-Ponty’s theme of the “intertwining” in terms of the inspectable details of social objects in and as the ordinary day’s work’ (Lynch, Livingston & Garfinkel 1983: 221).

In *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty insists on the reversibility of act and object, of activity and passivity in the course of seeing, hearing, touching, and so on. But in order to see this reversibility – or ‘chiasm’, as he also calls it – we must give up the idea that there are ‘things first identical with themselves, which would then offer themselves to the seer’ as distinctly visible things; hence we must also give up the idea that there is ‘a seer who is first empty and who, afterward, would open himself’ or herself to the visible. Instead, we must start from the intrinsic intertwining (*l’entrelacs*) of the gaze (which inevitably ‘envelops’ things, ‘clothes them with its own flesh’, imparting something of itself to them) and the visibility of things (from which the gaze originates and which is a visibility because it can be seen by a gaze): they are differentiated from one ‘flesh’ (*chair*) (Merleau-Ponty 1968: 131-132). The intertwining, on the other hand, does not presuppose coincidence or fusion of the gaze and the visible, because that would imply the disappearance either of the seer or of the visible. In any case, however, what is seen as a firm position (of perception) or as an autonomous visible figure (the perceived)

are only momentary crystallizations: ‘what begins as a thing ends as consciousness of the thing, what begins as a “state of consciousness” ends as a thing’ (ibid.: 215). In the final analysis, Merleau-Ponty’s ontology aims at achieving *intelligibility through the world* – through the world understood not as ‘horizontal’ disunity but as seamless ‘vertical’ intertwining: through ‘the flesh of the world’ (*la chair du monde*) (ibid.: 268). In this sense, ‘philosophy as interrogation’ seeks to situate itself ‘at the joints, where the multiple *entries* of the world cross’, in order to enable ‘the this and the world which *is there*’ themselves to show what they are (ibid.: 260).

Even this brief presentation of the idea of chiasm allows us to see the moments in *The Visible and the Invisible* which I believe have provoked the ethnomethodological ‘re-specification’ of Merleau-Ponty. And they are the following: the initial interconnectedness of perception-perceived-perceiver in which reason differentiates itself from an original affective structure and declares its own situatedness³; ‘the flesh of the world’ – as, together with Merleau-Ponty, we may call this affective intertwining – refers to unavoidably local worldly practices which are always oriented; these practices are constituted around embodied visibilities.

One may say that the ethnomethodological reading of the key ideas in *The Visible and the Invisible* itself indicates a chiasmatic interconnection, for on this point Merleau-Ponty and Garfinkel are just as distinguishable in their way of thinking as they are reversibly conjoined in the affective assemblage of everyday visibility. Let us see how this assemblage is differentiated from the point of view of ethnomethodology.

I have already noted that the ethnomethodological reinterpretation of Merleau-Ponty is done through ‘the inspectable details of social objects in and as the ordinary day’s work’. I will focus on ‘order’ in the term ‘ordinary’ because I want to point out precisely the specificity of this work in its capacity as the ordinary day’s work – the fact that it orders, arranges (or sorts, if you like) the details of social objects into a particular order, and it does so because they are visible, observable to the participants (without belonging to anybody) and can therefore be identified by anyone who is competent enough to identify them. In other words, the ordinariness of these objects predetermines their public perceptibility which, for its part, is a condition for the incessant local production of order.

³ Situatedness not necessarily ‘by inherence in a spatio-temporal point’, but ‘by elastic tie: one cannot say that a mind is here, but one can say that it is *not there*’ (Merleau-Ponty 1968: 222). In other words, thought is not inherently identical to itself, it must be identified each time in an oriented way – and this, in fact, is the most important characteristic of situatedness (see Koev 2012: 75).

In a lecture delivered in the spring of 1970, Harvey Sacks shows the immediate connection between ordinariness and everyday competence. Ordinariness is not a quality that is inherent to a person (or to an object); it is a particular job or business that people do on themselves, which Sacks calls ‘doing being ordinary’ – which is also the title of his lecture. This business includes, in the first place, ‘attending the world, yourself, others, objects, so as to see how it is that it’s a usual scene’, and this happens in coordination with others (Sacks 1992b: 216-218). The answer to the question of why people’s primordial reaction is to try to see the usual in a scene they are participating in or telling about, is probably the following: because, being everyday actors, they are always – actually or potentially – situated in the respective scene, and do not watch it from the outside. Which is to say that it is precisely in their capacity as particular participants that they are called upon to see in it above all its always specific ‘ordinariness’, its potential or actual belonging to an order, and that is why they tend to neutralize its extraordinary, ‘storyable’ characteristics⁴. It seems to me that this is what Sacks means in the following commentary:

And when offering what transpired, you present it in its usual “nothing much” fashion, with whatever variants of banal characterizations you might happen to use, i.e., there’s no particular difference between saying “It was nothing much” and “It was outta sight.” (Ibid.: 218-219).

Ordinary competence is the ‘flesh’, if we continue reading Merleau-Ponty ethnomethodologically, through which the narrator and the listener see the statements ‘It was nothing much’ and ‘It was outta sight’ as synonymous.

The Congregational Web

The emphasis in later ethnomethodology upon the irreducibility of embodied work can be described through a term often used by the later Garfinkel: that of ‘congregation’. This term is once again used rather operatively and remains unexplained in *Ethnomethodology’s Program*, Garfinkel’s lecture course publi-

⁴ In this sense, the monologic telling of interesting stories excludes the storyteller from an ordinary conversation, making him or her, for example, the centre of the group’s attention. This, on the other hand, *de facto* ‘de-centres’ the ordinary conversation itself.

shed in 2002 which may be regarded as the seminal work of later ethnomethodology.

The word ‘congregation’ (which means ‘a gathering’, ‘an assemblage of people’, including a body of people assembled for religious worship) marks an important switch from a generally universal (and universalizable) ‘group’ with fixed (demographic) characteristics to – what appears from the outside to be a systematically volatile – ‘grouping’. The first thing one must say about Garfinkel’s use of ‘congregation’ is that the ethnomethodological term has formal-analytic counterparts such as, for example, ‘demographic population’ or ‘populational cohort’.

Standard cohort analysis isolates a social ‘segment’ formed on the basis of common experience, common demographic, political and/or other characteristics, for a particular period of time. For example, a generation, according to one popular definition, is a ‘generational cohort’ viewed as ‘the group of individuals (within some population definition) who experience the same event within the same time interval’ (Ryder 1959). One may say that from such a point of view, a cohort is an *analytically fixed* social group which, even though temporary in character, is marked by *stable characteristics*.

As Garfinkel (2002: 248) notes, however, in ethnomethodology ‘demographic populations’ and ‘cohorts of demographic populations’ are replaced

with endogenous populational cohorts, the congregational population cohort of us, of the local just these of us, in this actual case, doing just what we are accountably doing, and doing just *that* accountable social fact, that accountable thing, in just accountably this particular case and therein just in any actual case observably, observed, witnessed, witnessable, and evidently.

In other words, the ethnomethodological perspective does not see demographic populations; it sees populational cohorts of ‘us’.

It is precisely those cohorts that are defined as ‘congregational’. Hence, we are talking about an important switch from – an essentially universal (and universalizable) – ‘group’ with stable (demographic) characteristics to – what looks from the outside as a systematically volatile – local grouping that always tends to revert to the first-person plural form. This as if personifying ‘us’ expresses the teleology of every such formation to manifest order through the very act of situated congregational production and identification of social facts.

Let us take the example most frequently used by Garfinkel, that of the queue. We stand in line even though there are no pre-formulated rules for ordering the queue. We ask ‘Who’s last?’ or ‘Where does the line start from?’ and take ‘our

due' place, telling the guy who is trying to jump the line that he can't 'break the rules'. The queue does not have a structure but it is organized in a way that constitutes us as competent participants in doing an always concrete job.

'Us' legitimates the *competence* of members and, at the same time, asserts the *immediacy* of the mutual recognition of congregational actions. Congregational work is not simply something done collaboratively by particular individuals within a group; it is precisely the doing together of just these things that makes 'these' individuals to be together, and not 'in a group', and which also makes them these 'specific actors', and not merely persons with pre-identifiable characteristics. That is also why in *Ethnomethodology's Program* Garfinkel places special emphasis on 'congregation', and not on 'collaboration'.

Dispelling the last remaining doubts about an individualist interpretation, Garfinkel (2002: 92) insists that the participants involved in the production of 'the organizational thing' treat it 'as of their doing, as of their own doing, but *not* of their very own, singular, distinctive, authorship.' Individuals follow the congregation, they do not precede it. From this perspective, of central interest to ethnomethodology is 'the organizational thing', the congregational 'phenomenon', and not 'the demographic population' (the traditional focus of the sociological perspective): after all, 'it is the workings of the phenomenon that exhibits among its other details the population that staffs it' (ibid.: 93).

Thus, a significant part of the efforts of participants consists not in declaring and asserting 'singular authorship', but in *recognizing* the 'autochthonous' characteristics of congregational work. 'Autochthony' is a concept that nuances the idea of congregation and it should therefore be considered solely in connection with this idea. Its main ethnomethodological meaning refers to inherent characteristics which cannot be substituted and must therefore be recognized and taken into consideration by the participants in a given undertaking. This is to say that its ethnomethodological usage presupposes an emphasis on the visibility and recognizability of the inherent in 'autochthonous'.

Autochthony refers us to something seemingly paradoxical which, however, is at the core of congregationally produced things: they are each time *haecceities* (just-thisness or 'this-now-here'), yet they are also 'describable'; this means that they are permeated by genericness which makes them *visible-observable* (even when they go unnoticed) and identifiable to all competent participants. Although Garfinkel (ibid.: 96) occasionally speaks in this sense of 'full concreteness... without loss of generality', the phrase in *Ethnomethodology's Program* that arguably conveys this 'paradox' in the most expressive as well as most accurate

way is ‘each another next first time’: a given order is each time concrete, and hence, different (other), but each next time it contains certain identifiable configurations that have made it this particular order (for example, a protest march). Once the congregational work is done the cohort of ‘us’ breaks up, but ‘each another next first time’ we identify it as just this formation, and not simply as a random crowd and, of course, not as a ‘group’ with pre-given persistent characteristics.

This brings us to the key concept in the web of congregational work: ‘instructed actions’. Like the other concepts reviewed here, it, too, has a counterpart in the theoretical toolkit of formal analysis. The counterpart in question is the term ‘instruction’, which marks an entire ‘family’: ‘disengageable texts’, which include also norms, directives, regulations, laws, commands, orders, rules, standards, plans, programs, budgets, maps, manuals. In their capacity as *disengageable texts*, Garfinkel defines them as the ‘product’ version or the ‘docile’ version of instructed actions (see Garfinkel 2002: 199).

The word ‘instruction’ usually refers precisely to the docile version, because its purpose is ‘to elucidate’, ‘to clarify’, ‘to instruct’ everyone who undertakes to perform the action in question (for example, to assemble a table) irrespective of the time, place and setting. At the same time, however, the action is always concrete and it is performed *in situ*, therefore the text of the instruction does not try to provide for possible resistances of the setting or incompetence of the body. That is also why the most common complaints can be summed up in statements such as, ‘This manual doesn’t deal with my problem’, which is usually countered by a statement along the lines of ‘You can’t do it only by reading, you also need practical experience.’ The second statement, however, is not a solution to the first; it does not even correspond to it immediately. That is because every instructive *text* is ‘incompetent’ with a view to embodied action. In this sense, the opposite of ‘instruction’ is following an instruction.

Instructions are generally reflexive, while following an instruction as an *in vivo* instructed action takes on its sense from ‘making the work of following it accountable’ (Garfinkel 2002: 204).

‘So the *way* the instruction was being made to come out, and not *like* that, but *as* that, was everything that the term, reflexivity, had to mean’ (ibid.). The distinction made and emphasized by Garfinkel is very important. ‘As that’ does not signify a *correspondence* of two things but one and the same thing which, however, tends to be somehow reproduced, contrary to the inherently approximating ‘like that’.

Garfinkel contrasts the ‘general’ character of reflexivity in formal analysis (the abstractly formulated instruction and, generally, the whole instruction-like family of directives) and reflexivity as an *in vivo* phenomenon. Against this background, reflexivity stands out as an embodied manifestation of the *logic* of one local practice or another, while the term that *in vivo* is doing the work of describing is perceived ethnomethodologically as being ‘reflexive on the setting as a descriptive term’ (ibid.). This logic is congregationally constructed and congregationally maintained, and although it cannot be formulated outside of a concrete practice, it does not belong to the participants; it identifies them each time as the respective cohort of ‘us’ who, for their part, further elaborate and determine it each time.

The *embodied reflexivity* of instructed actions also performs another irrevocable function: it imposes limitations on their accountability. That is because in order to be instructed actions, they necessarily have to be ‘oriented’ actions. In other words, when an action is an instructed action it cannot be endlessly and freely accountable; it is accountable with a view to its intelligibility/realizability in the course of its concrete performance. This explains even further the already mentioned insistence of Harvey Sacks that we stubbornly see above all the ordinary in an action when we have to recount it. The reason for that is the *praxeological restriction* on every situated action which must be contextually intelligible and positionable within the relevant ordinary/orderly context. In this sense, as I have already pointed out, interpretation-in-the-course-of-interaction does not refer to idiosyncratic meanings, thereby increasing the uncertainty of ‘the organizational thing’; instead, it tends to introduce determinacy and set boundaries in the name of the common order and mutually elaborated meaning.

‘A Perspective by Incongruity’ on Congregational Work

Up to this point, the idea of congregational work has been outlined through the following chain of concepts: chiasm – local cohort of ‘us’ – autochthony – instructed actions – embodied reflexivity. By examining these concepts and their formal-analytic counterparts I have tried to show that in order to be ethnomethodologically elucidating, they must be emptied of all theoretically binding characteristics. However, if we want to see what they actually elucidate, we must examine congregational work as a local event. This is the subject of the final part of this paper.

In order to gain immediate access to the phenomenal field which the chain outlined above refers to, Garfinkel uses means that question and ‘disturb’ the usual inscription within a familiar environment, or, as he puts it, ‘Heideggerian trouble-makers’⁵. Such an ethnomethodological move is hardly surprising, considering the famous ‘breaching experiments’ of early ethnomethodology. In this particular case, however, the ‘troublemakers’ are designed to give the ethnomethodologist ‘a perspective by incongruity’ on the ‘embodied transparency’ of practices in their very ‘familiarity’, and not to offer a perspective on members’ work in restoring the disturbed normalcy.

Thus, looking at a familiar environment through inverting lenses is used as an opportunity to zero in on the visible but unnoticed ‘endogenously produced coherent appearances of *Things*’ (Garfinkel 2002: 211). Playing chess with inverting lenses, for example, is a properly ethnomethodological *analytic tool*, in that it dissolves the chiasmatic interconnection between the visible/seeing body and the visible/seen pieces on the board, and demonstrates (through the disrupted correspondence between them) that making legitimate moves in a game of chess means above all doing witnessable and therefore instructable actions. Playing chess becomes impossible once the moves cannot be made in an witnessable environment, and hence, cannot mutually orient each other as witnessably-these-moves in the game. The inverting lenses force chess players to reconstruct *in abstracto* what are otherwise self-evident coordinated actions of witnessing bodies and to use a *mental picture* of the arrangement of pieces (their own and their rival’s), of moves (their own and their rival’s), of the state of the game. This inevitably takes them out of their situatedness in the game, and hence, out of the time of the game⁶.

By looking at chess as a congregational event, Garfinkel wants to show that even that which unquestionably appears to be a clash/intertwining of mental strategies, and hence, of purely intellectual efforts is actually embodied actions of producing ‘looks’. Mental things also have to acquire looks and to be seen in order to be understandable and understood; they should not be sought in partners’ heads. That is because, as Garfinkel (*ibid.*) points out, ‘There’s nothing in heads but brains. If you look in heads you’re no further along.’ Or, as Garfinkel again says in a lecture course delivered in 1977:

⁵ This term refers us to the problem of disturbance in the normal functioning of equipment in Heidegger, through which the key opposition between ‘ready-to-hand’ and ‘present-at-hand’ in *Being and Time* is highlighted (see, e.g., Heidegger 1986: 361-362).

⁶ For details, see Garfinkel 2002: 210-212.

Accountable thinking and knowing must be put back into the world. And as soon as one begins to look for such objects in the world, one is simply overwhelmed by them. It is a strange policy which requires that all credible thinking be thought for in the heads... You can bowdlerize the whole enterprise of thinking and knowing by putting it together in a manageable package by speaking of “mindful displays,” “thoughtful speaking,” “thoughtful action,” “planful action”... and once you have pinned it down... then stuffing it into a head somewhere alongside other things in the head like ears, Eustachian tubes, electrical discharges, etc. The question here, however, is why would anyone want to turn his back on the very places where thinking and knowing are first encountered as the most obvious fact of life, namely in the looks of ordinary things... Nothing is available by introspection. We are dealing with the produced looks of things. It is worldly matters we are concerned with. (Cited in Liberman 2007: 165)⁷.

Congregationality is a principle so deeply built into everyday interactions that it can become visible only through radical deprivations in the course of the interactions themselves. This makes Garfinkel’s idea of using sight-impaired persons as instructors all the more original. Now it becomes possible the embodied instructive action to be revealed in the form of what was called above ‘accountability of the work of following instructions’ ‘making the work of following instructions accountable’ through the concrete impossibility of doing oriented actions. In this way, the instructor acts instructively not with respect to the members of a local cohort but as an instructor-to-the-ethnomethodologist.

One of those instructors is ‘Helen’, who is afflicted with congenital night blindness. Her field of vision is a circle with a diameter of four or five centimeters. Having virtually no peripheral vision, this means she constantly has to do a lot of ‘scanning’ in order to see the perimeter of action. It is precisely Helen, however, who can instruct us ethnomethodologically about the different kinds of queues. Thus, in a ‘formatted queue’ we have a serving place and persons arrange themselves with respect to the server so as to show in their positioning that there is an order of service, which ‘is available in the apparent line.’ A ‘local interactional crush’, as Helen puts it, at the coffee urn is something completely different. In it

⁷ Harvey Sacks, who devotes a special lecture to the mechanisms through which members immediately ‘see’ what people think – ‘inference-making machines’, as he calls them – reminds us in this context of Freud’s conclusion that one of the most traumatic events in the life of children is probably their first successful lie, their shocking realization that their parents ‘don’t know what’s going on.’ Further on in the same lecture Sacks (1992a: 115-121) formulates ‘Adam’s Problem’: ‘man’s discovery that his moral character is observable’, that ‘from one’s appearances the activities that one has engaged in are observable.’

we have persons crowded around the urn, where it is only the exchange of glances and body gestures that instructs participants about the order of service. As a rule, a ‘local interactional crush’ is formless but conflict-free. Helen points out that

only as you got in close, so that *there* you could become part of the exchange of subtle body changes and synchronous glances without a word being uttered, and thereby there was established a locally confined and only locally available historicity, with which, by being a party to that history you could see just who was up, just who was next, who after that, where was I? (Garfinkel 2002: 215)

Helen has found this out from her own experience: because of her impairment, she cannot become a natural party to the exchange of glances and gestures in a ‘local interactional crush’, and she is therefore bound to break the rules determining the order of service.

In such cases, non-verbal embodied instruction gives way to *verbal* reprimands: “What are you jostling for?” or: “Somebody wants that coffee awfully bad”. Or: “I’m before you”. And that is ‘because her eyes would not permit the delicacies of – not pressing bodies, but *close* to pressing bodies. If you pressed then that introduced cause for notice’ (ibid.: 216). But neither does distancing oneself more than is appropriate in the particular situation (only the participant’s body knows ‘exactly how much’ is appropriate) contribute to one’s congregational inclusion:

She would tell us: “What was I to do? Explain? I don’t look blind but I am. I’m legally blind. I don’t have peripheral vision. I have to keep up with the crowd by scanning, and it’s not enough.” (Ibid.)

Verbal communication cannot restore the affective structure of the order of the line, nor can any explanations, which are always *post hoc*, constitute Helen as a competent ‘member’ of the congregational order. Instructed actions, as this case shows, interlink as they unfold, and it is the way they are interlinked that instructs us about the direction and character of the action, while participants must recognize an instruction in order to follow it⁸. Since this occurs within the

⁸ Or, which is the same thing, to deviate from it. Although the participants are functionaries of the situated order, they are not slaves to it. They have ‘means to manipulate the congregationally developed order’. But that is only and precisely because they ‘have a hand’ in its production (cf. Liberman 2007: 165).

temporality of the congregational order itself, constantly scanning the situation is ‘not enough’ for Helen and this actually takes her out of situatedness. Because there is no time for any analytic work of the gaze in isolation.

As Garfinkel notes elsewhere (2007:15), this type of situations ‘are to sociology what fruit flies are to genetics: a topically rich frequently used pedagogic case.’ Fruit flies reproduce very quickly, allowing scientists to study the work of several ‘populational cohorts’ within a short time. That is why they are pedagogically useful. But their life-cycle is very short and requires a special, fine-tuned research approach. It is precisely in those situations, however, that congregational work is at its height and it is in them that it produces the looks of organizational things, which are accessible ‘in the achievable familiarity of detail’. Through them the sociological gaze gains access to ‘the miracles of the familiar society’⁹: to how local ordinary interactions achieve ‘everything that the magnificent topics of logic, meaning, method, order, world, real, and evidence have ever purported to be about’ (Garfinkel 2002: 218).

References

- Crabtree, A. 2001. *Wild Sociology. Ethnography and Design*. Thesis submitted to the Department of Sociology for the Degree of Doctor of Philosophy, Lancaster University.
- Garfinkel, H. 2002. *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aporism*. Anne Warfield Rawls (ed.). New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Garfinkel, H. 2007. ‘Lebenswelt Origins of the Sciences: Working Out Durkheim's Aporism. Book Two: Workplace and Documentary Diversity of Ethnomethodological Studies of Work and Sciences by Ethnomethodology's Authors. What Did We Do? What Did We Learn?’, *Human Studies*, Vol. 30, No 1, 9-56.
- Garfinkel, H. 2006. *Seeing Sociologically: The Routine Grounds of Social Action*. Anne Warfield Rawls (ed.). Boulder: Paradigm Publications.
- Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemezer Verlag.
- Koev, K. 2012. *Condemned to Meaning. The Everydayness as Discursive Possibilities*. Sofia: Obsidian (in Bulgarian).
- Liberman, K. 2007. ‘Thinking as a Public Activity: The Local Order of a Tibetan Philosophical Debate’. In: St. Hester & D. Francis (eds.). *Orders of Ordinary Action*. Ashgate: Hampshire, 159-173.

⁹ A phrase borrowed from Merleau-Ponty and used frequently by Garfinkel to refer to the local production of order.

- Livingston, E. (unpub. manu.) 'Classical Sociological Analysis', *The Ordinary Society*, University of New England, Armidale, New South Wales, Australia: Sociology Department.
- Lynch, M., E. Livingston & H. Garfinkel. 1983. 'Temporal Order in Laboratory Work'. In: K.D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (eds.). *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London: SAGE, 205-238.
- Merleau-Ponty, M. 1968. 2002. *The Visible and the Invisible*. Alphonso Lingis (trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Ryder, N. 1959. The Cohort as a Concept in the Study of Social Change (Paper presented at the 1959 Annual Meeting of the American Sociological Association).
- Sacks, H. 1992a. *Lectures on Conversation*. Vol. I. Gail Jefferson (ed.). Cambridge: Blackwell Publishers.
- Sacks, H. 1992b. *Lectures on Conversation*. Vol. II. Gail Jefferson (ed.). Cambridge: Blackwell Publishers.

The World as a Local Affair: Toward the Logic of Situated Practices

Summary

The first part of the paper focuses on *Seeing Sociologically*, a recently published manuscript of the early Harold Garfinkel which may be viewed as a laboratory that gives the researcher a chance to trace out the genesis of important ethnomethodological ideas concerning the logic of local practices. Scrutinizing (in the second part) the way the ethnomethodologists (mis)read Maurice Merleau-Ponty's notion of 'chiasm', the paper reveals the interconnectedness of ethnomethodology with a particular strand in phenomenology that takes in a radical way the relationship between world and reason. Finally a web of notions developed in Garfinkel's lecture course *Ethnomethodology's Program* is taken up with a view to revealing later Garfinkel's treatment of the logic of embodied practices.

■ Marcin Moskalewicz

■ **Plurality of Worlds, Collectivity of Madness.**
■ **The Perspective of Phenomenological Psychiatry¹**

Słowa kluczowe: urojeniowy nieład, urojenie zbiorowe, świat prywatny, obłąd/szaleństwo, mnogość, Binswanger, Gebsattel
Keywords: delusional disorder, collective delusions, private world, madness, plurality, Binswanger, Gebsattel

Introduction: Der Untergang and failure of majority principle

In order to illustrate my further argument, I would like to start with recalling a scene from the beginning of an outstanding German movie about the last days of Hitler, entitled *Der Untergang*². During the exodus of Berlin a middle-aged man stops next to a group of members of the *Hitlerjugend*, male and female, including his son, all looking no more than 14 years old, who are loading the canon and preparing to repulse a Russian attack. He tries to explain them their predicament – they are in a trap and will not endure the fight for more than five minutes. He has no doubts that in a moment they will die. Their attempted resistance is reckless in the face of the power of the Russian army. But the adolescents do not seem to be scared and boldly reply with propaganda slogans about defending their post till the last man. The man's young son even calls him a coward. The teenagers understand each other without words and the man appears to them as a *madman*, whose way of experiencing the world seems odd and out of norm. They do not want to listen to what we – the spectators being aware of the future consequences – interpret today as the “voice of a common sense”. The man knows that the war is over and continuing fight hopeless. We identify ourselves with him because

¹ This work was supported by the grant from Polish National Science Center, No. NCN 2011/01/D/HS1/04262. I would like to thank dr. Jakub Duraj for his assistance with translation of the German texts.

² *Der Untergang*, directed by Oliver Hirschbiegel, Austria, Germany, Italy 2004.

we share that knowledge. We see that he has the character strong enough not to submit to the common perception of reality. Even if he is alone against the many, we think it is the adolescents – and not the man – who lost the sense of what is real and what is not, and became delusional. It is because we think that it is the adolescents who hold fixed false beliefs incongruent with reality.

From the medical point of view the question in the present context is absurd. We are neither in place nor in time where medical examination of delusional disorder could have been possible. The war is a boundary situation where civil criteria of mental norm and pathology do not make sense. But we might imagine that, as far as physical pathology is concerned, probably neither of them is sick, even if – phenomenologically speaking – their life-worlds are almost fully incongruent, and, from the perspective of one another, seem *unreal*. Which of the two points of view should we take as constituting a healthy norm? Theirs – we might suppose that it is the early 1945 Berlin's average, or his – the particular, and, in a statistical sense of the word, the pathological? Or maybe, the third one, namely, the perspective of objective consequences, through which – instead of mere previous points of view – the reality would speak for itself?

Let's assume the latter and amplify it with a more technical measure of survival as a criterion of health. Apparently, both parties appear now as delusional. It is because not only almost all of the adolescents died in the attack that followed. The man was also killed, being hanged as a traitor by some hot-tempered Nazis. The “delusional” reality of both the man and the adolescents appeared to have real and very tangible consequences, depending on the context. Both parties were reached by the ultimate measure of disease – a physical death.

We might say that in the situation described above the man's private sense of the world was confronted with the public world of the youngsters. By the private sense of the world I simply mean an individual experience of reality, one not being shared with the others, and by the public world I mean what Hannah Arendt did in using that concept, namely the world as being shared with the others, one that is constituted and superimposed upon physical reality through speech and communicative interaction (Arendt, 1958)³. The private sense of the world is not private in a sense that the man's experience is *his*, which it almost always is, but because either the others find it awkward and disturbing when they are

³ By the private world I do not mean what Arendt did, namely what is common to everyone and therefore not worth being seen.

confronted with his way of being and his sense of reality (for whatever reason), or he is himself disturbed by incongruity of his experience with an experience of the others. Private sense of the world is therefore distinct from a common sense, a sense through which experience does receive its validation from the others. In psychiatric terms, being fully in one's private world – in a quasi-solipsistic predicament – may indicate a mental disorder. In such a situation one's private sense of the world does not receive an external validation, and it appears troublesome, either to an individual or to the others confronted with him. There is not simply one disorder corresponding to such a dissociated existence, but several ones, with different types of delusional experiences being the most common symptoms⁴.

From the phenomenological viewpoint, the major trouble with contemporary mainstream psychiatry – as represented by the “Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders” definitions – is, in my opinion, twofold⁵. Firstly, it does not problematize the concept of reality – it takes what is real and what is not, what are false and what are true beliefs, for granted. Secondly, it does not problematize the issue of social norm as established framework of mental health enough, with statistical deviations often – though not always – appearing pathological.

As for the first issue, the common sense perspective on reality may work pretty well in hallucinatory cases of seeing pink elephants as well as in proverbial Napoleonic delusions of grandeur, but not necessarily in more sophisticated ones. In its descriptions of individual, delusional experiences, psychiatry most often takes as its departure point an atomistic – and not phenomenological, life-world based – concept of experience. The failure of such an approach is that if in describing delusional experiences we take into account the aspect of beings only, and neglect the aspect of Being: we can only claim to either be unable to perceive that something is or to perceive something that is not, but we cannot consider the fact whether it *is* or *is not*, in all its surrounding context of practice and interaction – in other words, we cannot consider a sense of reality or its lack (Ratcliffe, 2013).

⁴ Because of the general character of the further argument, it is not relevant to go neither into the details of various delusional disorders, including shared psychotic disorder, officially recognized in medical classifications, nor to the issue of differential diagnosis.

⁵ The latest, fifth edition of this globally used manual having been published by American Psychiatric Association since 1952 appeared – to much controversies – in 2013. A critical perspective on DSM's can be found in: Horwitz & Wakefield, 2012.

As for the second issue, accepting social norms of behavior and thinking as healthy may easily end up in defining reality and mental health democratically, in terms of what the majority decides to be true and appropriate. A vivid example of such an approach is the Global Assessment of Functioning scale, which was introduced in DSM IIR in 1987. It constitutes the so-called fifth axis of psychiatric diagnosis, in which points are ascribed to the patient for social, occupational and interpersonal functioning, ranging from 1-100, where the top score is reserved for those who maintain “superior functioning in a wide range of activities, life’s problems never seem to get out of hand, is sought out by others because of his or her many positive qualities”. The failure of such an approach is, speaking historically, that it is very probable that in 1945 Berlin the middle-aged man from *Der Untergang* would have scored much lower on the GAF scale than the group of adolescents.

I am going to criticize such a “taken for granted” idea of reality and statistical mental health by referring to examples taken from phenomenological-existential psychiatry – a movement within medicine that was born shortly after phenomenology appeared on European intellectual scene – and especially from the work of its two representative figures, Ludwig Binswanger and Viktor Emil von Gebsattel (Spiegelberg, 1972). I will use examples taken from the aforementioned psychiatrists in order to argue that individual dissociation from commonly held beliefs should not be taken as a sign of madness by itself. I will use Binswanger’s arguments to show that we are not living in one and the same world, but in many, potentially sharable, worlds. Thanks to an everyone-encompassing frame of reference, these worlds can be mutually understood, and individual dissociation from the average world should not be understood by itself as a sign of mental disorder. I will also show von Gebsattel’s point of view on what he named an existential neurosis, a collective and ontologically shared “madness” and a state of mind, one with which each of us must confront himself, and from which must dissociate himself, in order to enter the path of healthy becoming. As we will see – putting it somewhat simplistically, yet in a nutshell – delusions for Binswanger and von Gebsattel do not consist in opposing or denying some sort of objective, external reality, but – almost paradoxically, and on the contrary – in believing in some sort of fixed, external “reality”.

Plurality of worlds: Ludwig Binswanger's world-designs

Ludwig Binswanger was born in 1881 in Kreuzlingen in Switzerland, where he also died in 1966. He came from an orthodox Jewish family, and both his father and grandfather were psychiatrists. His grandfather, also named Ludwig, established a later famous sanatorium called „Bellevue”, where he – as well as his son and grandson – were living with their families and practicing medicine. In late 19th century the clinic became a pioneering center of applied psychoanalysis and a lively place where one could meet with many celebrated figures from the artistic and medical world. Binswanger studied medicine in Lausanne, Zurich and Heidelberg. His supervisors during assistantship were Eugen Bleuler and Carl Gustav Jung, who made him familiar with psychoanalysis and Freud himself, with whom Binswanger, regardless of fundamental theoretical differences, remained in friendship. In 1910 he started to run the “Bellevue” clinic himself and continued till 1956.

In his clinical work Binswanger was an anti-naturalist, opposing naïve reductionism of scientific psychiatry and its understanding of mental disorders as some sort of brain neuropathology. But he was interested neither in subjective analysis, nor simply in psychological or phenomenological one, for his approach was ontological and immersed in the context of the very Heideggerian question of the meaning of Being. His method of *Daseinanalysis* was – to be sure – empirical, but it was based upon Martin Heidegger's philosophical *Daseinanalytic*, except that it concerned various manifestations of being in the actual world, and not the ontological structure as such. For Binswanger being-in-the-world was supposed to form the foundations of psychopathology and therapy. It enabled him to understand particular, clinical symptoms in a holistic manner – not as some sort of “mental” or “subjective” problem, dissociated from the world of daily functioning, but as a modification of the whole structure of being-in-the-world. *Daseinanalysis* was to form the basis of psychopathology, but it was clear that from its perspective the boundary between the normal and the pathological could not be easily settled. Hence, what Binswanger distinguished were rather the differences between *Dasein*'s forms of being than mental disorders (Binswanger, 1955).

Being-in-the-world was a primary phenomenon, overcoming dualism of subject and object, and of physical body and consciousness. The mind existed in the framework of reference and meaningful relations with the world. Following Heidegger Binswanger did not think in terms of there being one world seen from different perspectives. Instead, he preferred to speak of many world-designs

(*Weltentwürfen*) of individual people and patients that overlapped with one another to different extents. Individual world-designs were shaped in relationship with the shared world (*Mitwelt*) and surrounding world (*Umwelt*). An important conclusion was that one's consciousness was always mediated through the shared and surrounding worlds and it was impossible for it to become fully dissociated and inhabited with some non-worldly phenomena. Therefore, Binswanger claimed, even if the world of a schizophrenic patient breaks apart and the person becomes delusional, he does not become wordless (*weltlos*), and his experience still contains some intentional world content (Binswanger, 1961).

An important and optimistic consequence for therapy was that Binswanger, unlike e.g. Karl Jaspers, believed that any boundaries in understanding of the other may be overcome. Such a view was feasible since in his magnificent philosophical work entitled *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* he modified Heidegger's thoughts at the very ontological level and, in a way, criticized it. In that work he tried to overcome Heidegger's thesis on singularity of *Dasein*'s existence and introduced his phenomenology of its duality (*Zweiheit*) and love instead. In ontological terms, he spoke of being-in-and-beyond-the-world (*In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-Sein*) and being-beyond-oneself (*Über-sich-hinaus-sein*) – a relational structure, in which care (*Sorge*) becomes love and cares for us instead of for oneself (Binswanger, 1964). A "healthy" *Dasein* is one transgressing both oneself and the given world, one taking advantage of its possibilities. Hence, though Binswanger acknowledged relativism regarding diseases and claimed that norms of mental health are culture and value-bound, he searched deeper into fundamental structures and tried to understand mental sickness in terms of being-in-and-beyond-the-world (Holthues, 1999).

In one of his early works from 1933 Binswanger interprets the problem of the "flight of ideas" in existential and anthropological, and not in clinical terms, where it would have appeared as the symptom of mania (Binswanger, 1992b). It means that he considers it first of all not as a pathology, but as a human mode of being. He thus abstains from clinical, biological and moral judgment. From this existential anthropological perspective, one's escape into ideas, whose major characteristics would be "jumps" between different thoughts and concomitant "loss" of reality, is not a flight away from the world, but a new mode of dealing with it. It is characterized by overall optimism, loss in talk, lack of boundaries of thinking, changing content of thoughts, all of which are statistically abnormal, but which are simply seen as an extreme way of being, one having its internal order and establishing new norms (Binswanger, 1992b).

The continuity between various world-designs enables mutual understanding, also in cases of severe “deviation” from the “norms”. Even psychoses are interpreted by Binswanger as representing new norms and new forms of being (Binswanger, 1958). For example, in the case of Lola Voss, he analyzes individual world-design of a person suffering from heavy delusions of persecution, which he reads as continuous with her previous, normal functioning, as continuous deterioration from her earlier anxieties and phobias into a fully restrained world-design. From this and from some other cases analyzed by Binswanger, we can draw the following conclusion regarding mental health. The more narrow the world-design, the higher the probability of anxiety and phobia. On the other hand, the more flexible the world-design, the better. Importantly, this conclusion should not be read in the following way: the more “private”, non-sharable the world-design, the higher the probability of anxiety and phobia, and the more “public” the world-design, the better (Binswanger, 1968).

As for the latter claim, we might recall an almost anti-psychiatric claim – namely, that we can all share madness as a social norm – that can be read in Binswanger work from 1956, entitled *Drei Formen mißglückten Daseins*. The term misfortunate or unlucky – *mißglücktes Dasein* – was taken from Wilhelm Szilasi’s interpretation of Plato and Aristotle from his *Macht und Ohnmacht des Geistes* (1946), and indicates those possibilities of being that immanently belong to being human and are not merely some secondary neurotic results of life experiences (Herzog, 1994, p. 219). It means that they are not strictly pathologies but human modes of being, specific forms of human misery, which are a possibility of everyone (Binswanger, 1992a).

By setting his subject matter in this way Binswanger moves beyond psychopathology and clinical psychiatry, and grounds three specific modes of Heideggerian falling (*Verfallen*) in *Dasein*’s being-in-the-world itself. These modes are not strictly, not even statistically, deviations. They are not even symptoms of diseases or mental disorders, but simply general human problems and possibilities – ontic, actual modes of being. The mode of extravagance (*Verstiegenheit*), being a modification of existential growth and becoming, consists in misperception of one’s potentials. Metaphorically speaking, it is climbing too high – moving “upwards” and losing “horizontal” grounding – beyond one’s space of experience and into the sphere of ideas, and losing connections and ties with the world. The mode of eccentricity (*Verschrobenheit*) is based upon warped ready-to-handness (*Zuhandenheit*) and treating others in an instrumental manner. In such a mode a person is being stubborn, cold and mistrustful, and is closed to the particu-

larity of worldly situations, following general rules and principles instead. The third mode – the mannered mode (*Manieriertheit*) – is an extreme *das Man* way of being, constituting identity on the basis of some public pattern. It is a mode of inauthenticity consisting in falling into others and being afraid of being oneself. Neither of these modes is psychological and neither has to do with one's abilities, intelligence or emotional constitution. They are all ontological possibilities. Interestingly, these modes have an delusional – i.e. false belief – aspect, but one that is not individual and private, but common and shared.

In *Drei Formen mißglückten Daseins* Binswanger goes back to the ancient, Hippocratic notion of balance as a measure of health. Appealing to common language and to its metaphors as well as to arts, he exposes this balance as an anthropological proportion that assumes a spatial dimension. But it is possible to see it also as a temporal one, especially since we cannot speak of time except of by using spatial metaphors. A favorable and fortunate proportion is that of “climbing up” (*Steigen in die Höhe*) and “walking onwards” (*Schreiten in die Weite*). The two directions – upwards and onwards – must remain in balance. When that proportion is lost, *Dasein* is falling and cannot move on. It is in a sense stuck, either too much upwards or too much onwards, and loses a grip on reality.

How about strict delusions? Are these simply private, non-sharable world-designs? In his late work, entitled straightforwardly *Wahn*, Binswanger analyses the problem of delusions in a sophisticated philosophical manner⁶. He bases his analysis on Heidegger's hermeneutic phenomenology of *Dasein* as well as on Edmund Husserl's phenomenology of consciousness. The central claim of his investigation that is being sustained by Heidegger's ontology, is that all delusions are also world-designs. It is not the fact that such or such a world-design is false and not representing “reality” that makes it delusional, but rather a fixation on a particular world-design and a strict attitude towards the world that comes along with it. The wordliness of the world (*Weltlichkeit der Welt*) becomes narrowed into a single perspective, whereas a healthy subject is constantly capable of switching his own point of view (Binswanger, 1965).

As far as Husserl's phenomenology is concerned, Binswanger takes advantage of his distinction between the inner and the outer. Both delusional and normal experience are immersed in the public world, but the delusional one is

⁶ I do not intend to give justice to Binswanger's analysis below. I simply indicate two major routes of his claims.

incapable of incorporating new sensory and experiential data into the previous one. Being real is simply a trust in the possibility of relative continuation of experiencing the world in the previous manner. But reasonable consciousness is one that also makes presumptions about the future that allow for contingencies regarding what cannot be directly experienced and predicted. Delusional person loses such a grasp on reality and becomes discontinuous. Due to sticking to delusional schemes, it is unable to work out a continuity between different experiences. It is isolated in a particular mode of experiencing that precludes a true continuation.

Collectivity of madness: Viktor Emil von Gebattel's "existential neurosis"

Viktor Emil Freiherr von Gebattel was born in 1883 in Munich in an aristocratic and catholic family. He began to study law but soon switched into philosophy, which became his first serious area of inquiry. Among his teachers were Henri Bergson, whose lectures he attended at College de France, and Wilhelm Dilthey, whom he listened during his term in Berlin. Both forerunners of phenomenological type of understanding had a huge impact upon his development. He also belonged to a circle of Munich phenomenologists, including Max Scheller and Alexander Pfänder. In 1906 von Gebattel defended his PhD on feelings under Theodor Lips in Munich.

After completing his studies he traveled a lot and made many famous friends, including August Rodin, Henri Matisse and Rainer Maria Rilke. The major turn in his life became the third psychoanalytic congress in Weimar in 1911, after which he decided to study medicine. He defended his second PhD on atypical forms of tuberculosis in 1919 and soon started to practice as a neurology specialist. Between 1926 and 1939 he practiced psychotherapy in his newly opened private clinic in Berlin called *Schloß Fürstenberg*, where he also lived with his family. It was a productive period for the whole so-called Wengener circle, where von Gebattel belonged together with Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger and Erwin Straus. In 1939, when it was revealed that he hid Jews, the clinic was seized by the Nazis. During the War he worked in Central Institute for Psychotherapy in Berlin, and in 1943, after his house was bombarded by the allies, moved to Vienna. When the war ended he came back to Germany and begun practicing in Haus Baden in Baden, where he met and took care of, among others, depressed

Martin Heidegger, who spent there a winter period. Between 1947 and 1949 he worked at the Chair of Psychotherapy at the University of Freiburg. Afterwards he became a Professor of Psychotherapy and Medical Psychology at Würzburg University. He died in 1976 (Otte, 1996; Wiesenhütter, 1963).

Von Gebsattel was a practical and not an abstract man, and it was the unity of his life and clinical practice that – as his pupils later acknowledged – best gives justice to his way of thinking. He did not published much and, unlike Binswanger, did not establish any school or coherent system. Most of his findings in psychopathology have an essay or article form and are collected in three volumes published after the Second World War (Gebsattel, 1947a, 1954, 1964). His most influential papers concern time experience in depression, the meaning of death, obsessions as well as phobias and perversions. But his influence went beyond his own writings. A significant work of his was an academic psychiatry textbook, which he edited together with Viktor Emil Frankl and Johannes Schultz – *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie* (Frankl, Gebsattel, & Schultz, 1959). He also co-edited several journals, „Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie”, „Zeitschrift für Psychotherapie” and „Confinia psychiatrica”.

Von Gebsattel was persistently critical of biological and somatic etiology characteristic of mainstream medicine, and his analyses usually have meta-psychological and meta-biological character. Similarly to Binswanger, he appealed to Heidegger’s insights and considered disorders already at the ontological level. In contradistinction to mainstream attitude, possible modifications of “normal” being do not have to do with social norms of the public world – because departure from them can even become a sign of mental health – but rather with ontological understanding of what human being really is. Hence, various symptoms – for example, particular depressive forms – that take place on the ontic level, are being understood as results of some deeper, primordial troubles. That deeper level constitutes a common denominator of different empirical perspectives on illness: that of a psychiatrist, that of a patient, and that of a priest. It is a condition of possibility of clinical, individual and therapeutic analysis of symptoms.

Concerning that deeper level, Von Gebsattel speaks of disorders of becoming (*Störungen des Werdens*), which are consisting in blockage of the pre-reflexive movement of life (*Lebensbewegung*). The whole of mental and physical life, the whole of a person’s potential, is immersed in and dependent upon this movement. To be sure, the movement should not be understood biologically but spiritually. Von Gebsattel claims that the origin of such an obstruction lies in the spirit (*im*

Geiste), in the internal tension and conflict present in every person. There is no hidden mechanism explaining a neurotic conflict, but simply a distorted relationship with transcendence – the internal tension is of a religious nature. The broadest framework of von Gebsattel's thinking is openly Christian and catholic, but nihilism – a counter-transcendent force, of which he often speaks – has nothing to do with concrete religious values. It concerns Christians and non-Christians equally. Therefore, for example, when it comes to sexual perversions, von Gebsattel argues against mechanistic and biological accounts, and interprets perversions in the framework of human need for meaning. In other words, he does not treat sexuality as discontented from the *totum humanum* (Gebsattel, 1954). As he argues in a paper entitled *Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, Ihre psychoterapeutischen Grenzen*, the major problem with Freud's and Jung's psychological approach is that by not referring to the sphere of meaning directly they imply a nihilistic stance. Since transcendence does not play a role in their systems, they cannot grasp the essence of neurotic existence. A resistance towards becoming can be understood only in an anthropological framework that assumes existence of free will (Gebsattel, 1964).

At times it seems as if von Gebsattel was not far from later anti-psychiatrist, Thomas Szasz, who claimed that if a mental disorder appears to be a somatic one, then it is not a mental disorder but a brain disease (Szasz, 1972). Except that von Gebsattel does not draw the conclusion that because of this fact mental illness is merely a metaphor. For him it is even more real, and since the sphere of morality is not independent from the physical sphere – as it is for Szasz – it affects the whole of the human being. It's spiritual character makes it no less pathogenic than if it had just been a tumor.

Also, quite like Szasz, von Gebsattel puts his subject matter in the frame of philosophy of history, claiming that secularization conceals the true, metaphysical nature of mental disorders. This philosophy of history – as presented in his *Not und Hilfe* from 1947 – is rather simplistic and conservative, for history consists of only two major periods: the pre-modern time of unity of all aspects of life, epitomized by medieval role played by the Church, and the following era of broken unity, of growing particularisms of nations, states and cultures, and especially of science separated from values. For von Gebsattel Enlightenment denotes a fundamental regress, whereas emancipation is truly an element of the falling into pieces of the holistic, pre-modern worldview. Totalitarian politics of superimposed unity does not solve the problem but is itself a symptom of crisis. From a psychiatric point of view secularization leads to a situation in which medicine replaces theology, physician replaces priest, and moral problems con-

stitutive of existential neurosis – the neurosis of all neuroses so to say – become naturalized, thus hiding its real, transcendent nature (Gebattel, 1947b).

The outcome is an overall crisis in culture that seemingly precedes the crisis in an individual. In the 20th century the normal in the statistical sense, i.e. the average, is already sick. Existential neurosis is this universal crisis appropriated and individualized, including also false, superficial religiosity. In that sense somatic and physiological causes are immersed in – and preceded by – this historical, all-embedding *Zeitgeist*. Superficial somatic symptoms of every neurosis are in fact marks of a deeper crisis, one that cannot be cured by technical, medical intervention. Its effectiveness depends upon a moral dimension of medical help. Yet, the moral without the technical is not enough. The schism into two types of help – the moral and the technical – is itself a symptom of the aforementioned loss of the unity.

The crisis may appear in various forms and can assume politically liberal or totalitarian and scientifically naturalistic outlook. However, to think of the nihilism of the new era as something purely historical would be misleading. There is a second and a deeper level, being a condition of possibility of the crisis in historical sense.

For von Gebattel man is a reflexive being. His attitude towards crisis and suffering – as his stance towards every illness – constitutes an important part of that crisis or illness. Loss of orientation of *Dasein*, who is concerned with its own being, but does not have means to realize it in the technical world, is based on ontological loss of orientation, being *Dasein*'s fundamental constitution (*Grundbestimmung*). The nihilistic and transcended tendencies, the lack of meaning and the search for meaning, mutually condition one another. Ultimately then, it is the immanent, ontological conflict – and not the historical situation – that explains the essence of existential neurosis.

This neurosis has also a delusional aspect regarding one's situatedness in the world and perceiving oneself as part of a collective and not as a person. Since von Gebattel literally refers to totalitarian politics that annihilates personality we can think of the *Hitlerjugend* group that appeared delusional to the common sense man as representing what he meant by the collective. This collective dimension appeals to Heidegger's analysis of *das Man* (or: the They) as responsible for primary human identity formation. Neurosis is a social norm from which one must distance oneself in order to grow. Apparent personality (*Scheinpersönlichkeit*) – quite like Binswanger's mannered one – merely plays a superimposed role: represents a function, an office or an ideology. It is just a façade, from behind of

which lurks a genuine possibility of becoming. Existential neurosis has a collective character and it is pathogenic, but it is also a condition of possibility of vital becoming. Human being is in this sense essentially bound to existential neurosis, which is not simply something negative. To become oneself one must distance oneself from the collective through genuine action, including the act of humility, whereas questioning and suppressing this becoming a person, sticking to an average, common attitude, manifests itself at the mental and somatic level as a clinical symptom (Gebattel, 1964).

Conclusion: lifestyle delusions of “Blue Jasmine”

My major point, which the example from the movie *Der Untergang* was supposed to illustrate, was to underline the failure of an individualistic and private account of “madness” and specifically delusions. Living enclosed in a non-shareable world, a world that from an outsider’s perspective is full of false beliefs, must not necessarily indicate mental illness. And, conversely, sharing a particular worldview with others, even if such a worldview is dominating in a given group, or even society, must not necessarily certify to a lack of delusional disorder. Having started with a movie I will conclude this essay by referring to another motion picture example, a recent film by Woody Allen, entitled *Blue Jasmine*⁷.

The movie ends with the identity of its main character falling apart, an ultimate consequence of a long list of incongruities of her private world-design with the world of the average others. When her delusions of grandeur – among them her belief that she would become a prominent fashion designer – are confronted again and again with resistant reality, Jasmine ends up talking to herself and being fully lost. But what the movie actually skillfully shows is how her degradation into full-blown delusions follows a social and specifically class degradation into an average, “normal” lower middle-class lifestyle, without which it would probably have never occurred. Jasmine, who was a socialite, is losing her rich husband and her wealth, but not only she is experiencing hard times, but also a total loss of “reality”. Her husband commits suicide after being arrested for frauds and she ends up in a world-design that does not fit most of the American people alone. Yet, Woody Allen is suggesting that it could well have been otherwise,

⁷ *Blue Jasmine*, directed by Woody Allen, USA 2013.

namely that the couple's empty upper-middle-class feeling of superiority, backed up by sufficient funds, could have colonized the life-world of their less prosperous peers and established new healthy norms of being, or at least could have functioned on its own rights, as it used to do before. From a phenomenological psychiatric perspective, such a colonization would not be a prove of its "reality". Both the alternate reality of the 1% and the average American life-world of the 99% may be healthy and real, yet both, when confronted with one another, appear as worlds as much incongruent as those of the *Hitlerjugend* group from *der Untergang* and the isolated man who was aware of the forthcoming catastrophe. We can all "share" our delusions – therefore making them public – as well as we can have some of our own, but in either case the sharing itself should not be taken as a criterion of being or not being mad.

References

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Binswanger, L. 1955. Daseinsanalytik und Psychiatrie. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Vol. II Zur Pro, pp. 279-303). Bern: Francke Verlag.
- Binswanger, L. 1958. The Existential Analysis School of Thought. In: R. May, E. Angel, & H.F. Ellenberg (Eds.), *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (pp. 191--215). New York: Basic Books.
- Binswanger, L. 1961. Über Psychotherapie. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Vol. I Zur phän, pp. 132-159). Bern: Francke Verlag.
- Binswanger, L. 1964. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Binswanger, L. 1965. *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinanalytischen Erforschung*. Tübingen: Verlag Guenther Neske Pfullingen.
- Binswanger, L. 1968. *Being-in-the-World*. (J. Needleman, Ed.). New York & Evanston: Harper & Row.
- Binswanger, L. 1992a. Drei Formen mißglückten Daseins. In: M. Herzog (Ed.), *Ausgewählte Werke Band 1* (pp. 233-418). Heidelberg: Roland Asanger Verlag.
- Binswanger, L. 1992b. Über Ideenflucht. In: M. Herzog (Ed.), *Ausgewählte Werke Band 1* (pp. 1-231). Heidelberg: Roland Asanger Verlag.
- Frankl, V.E., Gebattel, V.E.F. von, & Schultz, J. H. (Eds.). 1959. *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. 1. Band: Allgemeine Neurosenlehre und Allgemeine Psychotherapie*. München-Berlin: Urban & Schwarzenberg.
- Gebattel, V.E.F. von. 1947a. *Christentum und Humanismus. Wege des menschlichen Selbstverständnisses*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Gebattel, V.E.F. von. 1947b. *Not und Hilfe. Prolegomena zu einer Wesenslehre der geistig-seelischen Hilfe. Ein Vortrag*. Freiburg im Breisgau: Caritasverlag.

- Gebattel, V.E.F. von. 1954. *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer Verlag.
- Gebattel, V.E.F. von. 1964. *Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*. Schweinfurt: Verlag Neues Forum.
- Herzog, M. 1994. *Weltentwürfe. Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Holthues, J. 1999. *Kritik der Psychologie. Anthropologie und Wissenschaftstheorie bei Ludwig Binswanger*. Heidelberg: Roland Asanger Verlag.
- Horwitz, A.V., & Wakefield, J.C. 2012. *All We Have to Fear: Psychiatry's Transformation of Natural Anxieties into Mental Disorders*. New York: Oxford University Press.
- Otte, B.C. 1996. *Zeit In der Spannung Von Werden und Handeln bei Viktor Emil Freiherr v. Gebattel. Zur Psychologischen und Ethischen Bedeutung von Zeit*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.
- Ratcliffe, M. 2013. Delusional atmosphere and the sense of unreality. In *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (pp. 229-244). Oxford: Oxford University Press.
- Spiegelberg, H. 1972. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Szasz, T. 1972. *The Myth of Mental Illness*. New York.
- Wiesenhütter, E. von (Ed.). 1963. *Werden und Handeln. V. E. Freiherr von Gebattel zum 80. Geburtstag*. Stuttgart: Hippokrates-Verlag

Plurality of worlds, collectivity of madness. The perspective of phenomenological psychiatry

Summary

The article discusses the problem of whether being enclosed in one's private, non-sharable world of experience can be called genuine madness, and whether sharing ones fixed beliefs precludes delusional disorder. Popular examples to illustrate the thesis that neither is the case come from the movies: *Der Untergang* by Oliver Hirschbiegel and *Blue Jasmine* by Woody Allen. Philosophical claims are derived from the work of German psychiatrists working in the tradition of hermeneutic phenomenology: Ludwig Binswanger (1881-1966) and Viktor Emil von Gebattel (1883-1976). From this perspective is it argued that we are inhabiting many potentially but not necessarily sharable life-worlds, and that the sharing itself should not be taken as a criterion of being or not being delusional.

■ Jaromir Brejdek

■ **Welten des Nichts. Der Weltbegriff
in der philosophischen Anthropologie**
■ **Max Schelers**

Słowa kluczowe: duch, ciało, życie, antropologia, bycie/byt
Keywords: spirit, body, life, anthropology, being

Einführung

Hans Rainer Sepp nimmt in „Person aus Nichts. Scheler und Plessner über das Exzentrische“¹ zum Ausgangspunkt seiner Analyse Heideggers Einwand im 10. Paragraph von *Sein und Zeit*, wonach die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins kommt². Sepp zeigt überzeugenderweise, dass das sowohl für Scheler als auch für Plessner nicht zutrifft. In beiden Fällen wird die Person nicht durch klassische Bestimmungen wie „einheitlich“, „mit sich identisch“, „frei“ oder „verantwortlich“ gekennzeichnet, sondern durch eine besondere Beziehung zum Nichts. Schelers Bestimmung des Menschen als einen Neinsagenkönner in „Stellung des Menschen im Kosmos“ arbeitet dieses negierende Grundmoment in der Seinsbestimmung des Menschen heraus. Das Moment eines Aus-der-Natur-Heraustretens und des Sich-Verankerns „außerhalb und jenseits der Welt“ ist beiden Denkern gemeinsam. Scheler entdeckt die „Möglichkeit des absoluten Nichts“, welches die Weltoffenheit selbst noch fraglich macht – stellt Sepp fest³. Wir wollen nun an die obengenannten Ausführun-

¹ H.-R. Sepp, „Person aus Nichts. Scheler und Plessner über das Exzentrische“, in: R. Becker/ /J. Fischer/M. Schloßberger (Hg.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*. Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 63-73.

² Ich beziehe mich hier auf meine Rezension des obengenannten Buchs im *Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft* 120. Jahrgang/ I (2013), S. 174-177.

³ Weiterhin geht Sepp auf den Angst – Begriff bei Scheler und Heidegger ein, um deren Differenzen aufzuzeigen. Ist die Angst in „Sein und Zeit“ als eine „Ermöglichung der Offenheit von Seiendem überhaupt“ charakterisiert, wird sie bei Scheler zum einem Indiz der Widerständigkeit

gen anschließen und die Welt – Konzeption und ihr mehrfaches Verhältnis zum Nichts näher untersuchen.

1. Die Welt aus der phänomenologischen Perspektive

Die Weltanalysen haben natürlich ihre Geschichte: es war der Biologe Jakob von Uexküll, der 1909 sein berühmt gewordenes und viel Aufsehen erregendes Buch *Umwelt und Innenwelt der Tiere* veröffentlicht hat, wo er darlegte, dass eine Umwelt als etwas spezifisch Lebenbezogenes zu fassen gibt⁴. Es ist jeweils ein art – und gattungsspezifischer Ausschnitt der objektiven Allheit der Dinge. Der Geist, der dem Menschen zugeschrieben wird, bedeutet ein Hinausbrechen aus der engen Lebens- Zentriertheit in nicht nur eine weite (quantitativ verstanden), sondern auch in eine tiefe (qualitativ verstanden, *qua* wesensbezogene) Dimension. Der Geist wird aufgefasst als eine spezifisch menschliche Fähigkeit, aus solcher Beziehung herauszubrechen, um eine Distanzierung sowohl zu den eigenen Lebensbedürfnissen als auch zum umweltlichen Gegenüber zu erzeugen. Welt und Geist sind demnach komplementäre Begriffe. Im Anschluss an die Ausführungen Uexkülls treffen wir die Ausdifferenzierung zwischen einem lebensbezogenen Milieu und der Welt sowohl bei Husserl als auch bei Dilthey ein, bei dem letzten in seiner Milieu-Konzeption aus dem *Aufbau der geschichtlichen Welt*. Edmund Husserl deckt im Rahmen seiner Phänomenologie der Wahrnehmung einen weiten Geflecht von unerfüllten Intentionen auf, den er als *Horizont* bezeichnet. Das *Horizont-Ding* beschreibt alle mögliche wesentliche Erfüllungsmöglichkeiten von etwas. Dieses *Mehr der Welt* wird in jeder aktuellen Wahrnehmung mitgegebenen, oder – wie es in der Terminologie Husserl heisst – *appräsentiert*⁵. Weitere Analysen führen

des Realen. „Das Nichts, das sich in dieser Angst zeigt, ist dann nicht nur ein Nichts bezüglich des Seienden im Ganzen, sondern ein solches, das an die nackte Widerständigkeit des Realen ausliefert“ (op.cit. s. 69) – lesen wir bei Sepp. Diese triebhafte Auslieferung an die sinnleere Realität wird durch die Exzentrizität oder durch die Liebe gehemmt und aufgehoben. „Tritt diese Hemmung ein, wird die Angst unterbunden, ohne dass das von dieser gegebene absolute Nichts verschwände. Diese erhält jetzt Eingang ins Sinnhafte, gerät damit in den Bereich des Ursprungs des Religiösen, bzw. wird Thema der Metaphysik“ (op.cit., S. 70).

⁴ Siehe dazu J. Pieper, *Welt und Umwelt*, in: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 2007, S. 180-206.

⁵ Ganz in dem Sinne werden wir noch bei Martin Heidegger lesen *Die Philosophie ist tatsächlich Antwort eines vom Übermaß der Anwesenheit betroffenen Menschenwesens* (GA Bd. 15, *Vier Seminare*, s. 331, siehe auch Brejdak, *Odcienie obecności*, Kraków 2007, S. 7-12).

Husserl im Rahmen der eidetischen Reduktion zu dem Problem der Regionalontologien, die maßgebend für die Entstehung der früheren Weltkonzepte werden.

Ganz in Anlehnung an Husserls formale regionale Ontologie heißt es bei Scheler:

Für *jede* echte unreduzible ‚Sphäre‘ des Seienden gilt aber, daß sie als Wesensganzheit der Realsetzung jedes möglichen Gegenstandes in ihr als ‚Hintergrund‘ *vorgegeben* ist; daß sie also keineswegs nur die Summe aller zufälliger Fakta in ihr bildet. Diese Lehre von der Vorgegebenheit bestimmter Seinssphären, die zu je ganz bestimmten Aktarten in strenger Korrelation stehen, und zwar für jedes mögliche menschliche ‚Wissen von etwas‘, bildet... eine allgemeine Erkenntnis-eidologische Voraussetzung für die hier vertretene Theorie der Erkenntnis überhaupt⁶.

In dieser Schaffensperiode (1906-1922/23) – wie Henckmann treffend konstatiert⁷ – „bringt Scheler eine Reihe von Arbeiten heraus, die das Problem des menschlichen Wesens im Focus haben. In *Zur Idee des Menschen* (1914) wird eine theomorphische Anthropologie entworfen, wo der Mensch durch seine Gotesebenbildlichkeit bestimmt wird. Eine zentrale Rolle spielt in dieser Zeit der Begriff der Person, der in einer absoluten Person Gottes seine Fundierung erfährt. Der Begriff „Anthropologie“ ist in dem Schelerschen Werkregister dieser Zeit so gut wie abwesend, wobei das Interesse um den Wesensbegriff des Menschen kreist: „Der »Mensch«, als das »höchstwertige« irdische Leben und als sittliches Wesen betrachtet, wird fassbar und phänomenologisch erschaubar erst unter Voraussetzung und *unter dem Lichte der Idee Gottes (...)*. Er ist richtig gesehen nur die Bewegung, die *Tendenz*, der *Übergang* zum *Göttlichen*. [...] Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistiger Akt des Sichtranszendierens!“⁸ Der zentrale Text dieser Periode ist nicht nur der *Formalismus* mit seinen Bestimmungen der Person sondern auch *Vom Ewigen im Menschen*, das um zwei darauffolgende Bänder ergänzt werden sollte. Die nicht mehr in dieser Form ausgeführte Ergänzung sollte die *Vorbilder und*

⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 6. durchgesehene Auflage, Bern, S. 231.

⁷ W. Henckmann, *Über die Entwicklung von Schelers philosophischen Anschauungen*, in R. Becker, J. Fischer und M. Schloßberger (Hg.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch*. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich. Berlin, Akademie Verlag 2010, S. 19-50. Vgl. auch meine Rezension zu diesem Band, auf die ich im Weiteren rekurriere; J. Brejda, *Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft* 120. Jahrgang/ I (2013), S. 174-177.

⁸ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, 4. Durchgesehene Auflage, Bern S. 293.

Führer (Bd. II) und *Ordo amoris* (Bd. III) behandeln. Aus diesem Entwurf wird der Theomorphismus noch ersichtlicher erscheinen durch die Zentrierung des religiösen Menschen auf die Person des Schöpfers. Diese Zentrierung ist das Fundament Schelerschen Geschichts- und Sozialphilosophie, stellt Henckmann fest⁹.

In seinem Mittelpunkt – schreibt Scheler – steht der Mensch als religiöse Person eingegliedert in das allumfassende Gottesreich aller Seelen, der toten und lebendigen Menschen, in jedem Atemzug demütig dem Schöpfer dankend, dass er *ist* und nicht lieber nicht sei; steht der Mensch voll Mitverantwortlichkeit für das Steigen und Sinken dieses erhabenen Reiches, das immer nur als *ein* unteilbares Ganzes steigt und sinkt¹⁰.

Nach der kurzen Schilderung dieser Schaffensperiode gehen wir nun auf die Konzeption des Menschen und seine Individuationsstufen ein, denen bestimmte korrelierende Weltdimensionen entsprechen.

A) Die erste Individuationsstufe – via Umwelt

Die Individuation fällt mit der Intentionalität zusammen und beginnt im menschlichem *Leib*, kraft sowohl der *Umwelt* als auch der *Tradition*.

Und uns selbst unbewußt formt sich – im weitgehenden Maße – unser Erleben gemäß der Gliederung der Beachtungsrichtungen unserer Umwelt. Auch die Sprache und ihre psychologischen Bedeutungseinheiten werfen ihr gliederndes, artikulierendes Netz zwischen unsere Beschauung und unser Erleben¹¹.

Die lebensbezogene Umwelt gibt unserem Erleben ihre erste Prägung, eine erste Beachtungsrichtung, vor. Diese Vorgabe der Beachtungsrichtung bezieht sich auf unsere Perzeption und strukturiert sowohl unseres räumliches als auch zeitliches Erleben. Die Vorgegebenheit der Umweltinteressen und der Sprache wird auf dieser Weise zu einem ursprünglichen Performativ unseren Erlebens. Auch die wissenschaftliche Aktivität der Menschen, trotz ihrer Erweiterung der umweltlichen Horizonte, bleibt noch im Rahmen der Umwelt¹².

⁹ Vgl.: J. Brejda, Rezension zu: R. Becker, J. Fischer und M. Schloßberger (Hg.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch*. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich. Berlin, Akademie Verlag 2010, in: *Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft* 120. Jahrgang/ I (2013), S. 174-177.

¹⁰ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München 1954, GW V, S. 446.

¹¹ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 6. durchgesehene Auflage, Bern, S. 246.

¹² M. Scheler, *Formalismus...*, S. 297.

In seiner zeitlichen Ausdehnung heißt das, was sonst Milieu heißt, *Tradition*, d.h. die in uns noch lebende und wirksame Geschichte, die gerade bewußte Erinnerung an die wirksamen Erlebnisse *ausschließt*¹³.

Zu dem performativen Reich von naturbezogenen Umwelt und der Sprache wird nun auch die Tradition hinzugerechnet, die unser Verhalten präfiguriert. Die individuelle Dimension von der Tradition nennt Scheler „das Schicksal“, verstanden als eine Perspektive, die uns die innere Dynamik eines zeitlichen Selbst-Erleben erschließt. Der Mensch gewinnt seine Individualität sowohl durch seine naturbedingte Orientierung als auch durch die Aneignung und Verwirklichung der Tradition und ihrer Motive (auch durch eine Tradition des Rebelierens gegen sie).

Schicksal wie Milieustruktur wachsen (...) aus zielmäßig wirksamen – aber nicht aktiven, frei bewußten Akten des Urteilens, Wählens, Vorziehens, sondern automatischen, aber unter fremder Mithilfe noch ablenkbaren – Vorgängen des psychovitalen Subjektes im Menschen hervor. Dahingegen ist die *individuelle Bestimmung* eine an sich *zeitlose* Wertwesenheit in der Form der *Personalität*¹⁴.

Neben einer horizontalen Dynamik in ihrer sowohl zeitlichen (Schicksal) als auch räumlichen (Umwelt/Milieu) Ausprägung haben wir auch eine vertikale Oszillation zwischen dem leibbezogenen Ich und der mit ihm korrelierenden und geistbezogenen Person (individuelle Bestimmung). Max Scheler faßt das Erlebnis als eine Bewegung zwischen den beiden Dimensionen auf. Jede natürliche Erfahrung ist nach Scheler eine Art „mixtum compositum“ dieser beiden, zwischen dem menschlichen Leib und der Person liegenden Erlebnisstufen¹⁵.

¹³ M. Scheler, *Formalismus...*, S. 166, Bemerkung 1.

¹⁴ M. Scheler, *Ordo amoris*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, GW Bd. 10, Bonn 2000, S. 353.

¹⁵ Heidegger verweist darauf in der Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ (1919/20), jetzt in: GA 58, S. 197. Diese Vorlesung belegt, daß die Schelerschen Arbeiten für den jungen Heidegger einen Bezugspunkt bieten. In den losen Blättern aus dem Umkreis der genannten Vorlesung (siehe S. 197 f.) bezeichnet Heidegger seine bisherigen Versuche als verfehlt, woran sich eine Reihe von Hinweisen auf Scheler anschließt. Heidegger hebt folgende Punkte hervor: 1. die apriorische Akt-Phänomenologie, 2. die Begriffe der „Mit-Um-Welt“, 3. das *compositum mixtum*, 4. die Liebe und die Sympathie als Grundmotiv des phänomenologischen Verstehens (vgl. GA 58, S. 185). Die Auffassung der natürlichen Erfahrung als *compositum mixtum* ist der „Endomose“ Bergsons verwandt. Heidegger greift den Gedanken auf. Wir werden schließlich diesen zwei „Sinnsphären“ bald in den „ordnungsmäßigen und vollzugsmäßigen“ Begriffen bei Heidegger begegnen, die seiner Frage nach dem Sinn von Sein vorausgegangen sind.

Die erste Ausformulierung des Weltgedankens finden wir bei Scheler in seinem *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* zuerst an dem Phänomen der „Milieudinge“ gezeigt.

Das »Milieuding« gehört einem *Zwischenreich* an zwischen unserem Perzeptionsinhalt und seinen Gegenständen und jenen objektiv gedachten Gegenständen... »Milieu« ist also nur das, was ich als »wirksam« erlebe (...). Dasselbe bestimmt erlebnismäßig unser Handeln so oder anders und ist nur in diesem erlebten Andersbestimmtheit »gegeben«¹⁶.

Die erste werthafte Präfiguration und Prägung, die in der psychovitalen Dimension des Leibes stattfindet, nennt Scheler eine *deskriptive ordo amoris*. Diese Präfiguration durch eine deskriptive *ordo amoris* setzt eine menschliche Identitätsbildung in den Gang, die sich mit der und über die Zeit durchhält. Ihre weitere Bildung wird dank einer normativen *ordo amoris* vollendet, der wir in dem vorletzten Zitat als eine zeitlose Wertwesenheit in der Form der Personalität begegnet sind¹⁷.

B) Die zweite Individuationsstufe – via Welt.

Die zweite Individuationstufe findet in der Person kraft ihrer Welt statt. Jedes Tun, Wollen und Wissen ist bekanntlich bei Scheler durch die meist ursprünglichste Erfahrung des Werthafte mitbestimmt, was in dem Gedanken *ordo amoris* – der nach Scheler ein *principium individuationis* des Menschen ausmacht – zum Ausdruck kommt. Wer den *ordo amoris* hat, hat den Menschen, behauptet Scheler programmatisch. Wir können nun diesen Satz auf den Menschen und seine Welt anwenden und sagen „Wer den *ordo amoris* eines Menschen hat, hat seine Welt“. Die werthafte Präfiguration geht durch alle Existenzdimensionen hindurch, was den folgenden Satz zum Ausdruck bringt, *der Mensch ist ein ens amans* – d.h. ein werthaft konstituiertes Sein – *bevor er ein ens volens und ens co-*

¹⁶ M. Scheler, *Formalismus...*, S. 159-160.

¹⁷ Eine analoge zu der Schelerschen Ausdifferenzierung zwischen deskriptiv und normativ finden wir bei Henryk Elzenberg in seiner Aufteilung zwischen den utilitaristischen und perfektionistischen Wertklassen, wo die letzten ähnlich wie bei Scheler normativ und absolut in ihrer zeitlichen Dimension erscheinen. Siehe: H. Elzenberg, *Człowiek i wartości. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 9-11. Den Hinweis verdanke ich W. Stróżewski, *Osoba i Wartości*, in: *Zeszyty Naukowe Edyty Stein*, t. XII, *Wobec samotności*, Hg. v. A. Kaczmarek/A. Kulig/K. Machtyl, Poznań 2014.

gitans wird. Hier liegt der Ursprung unserer Identität und unserer individuellen Bestimmung zugleich¹⁸.

Das „Milieu“ als die gesamte Wirksamkeit schränkt Scheler ein, je nach dem Beziehungspunkt. Wenn die Person das Aktzentrum ist, nennt er ihr wirksames Gegenüber »die Welt«; stellt eine Leibbezogenheit das Aktzentrum her, modifiziert sich die Welt zu einer Auswahl für diese Leibbezogenheit bedeutsame und wirksame Umwelt.

Zusammenfassend können wir sagen, dass der Mensch als Leib in seiner leiblichen Dimension und seiner natürlichen Leibzentriertheit auf die Lebensbedürfnisse ausgerichtet und mit einer Umwelt korreliert ist. Gelingt es dem Menschen die Lebens Zentriertheit zu überschreiten wird er als Person bezeichnet und ihr Gegenüber als die Welt aufgefasst. Diese eidetisch und werthaft erschlossene Welt ist nicht mehr um des Lebens willen da, sondern um ihrer selbst willen oder um genauer zu sein, um des Werdens willen, dessen Ziel, einerseits, eine Einverleibung der Welt kraft des Geistes (GW 9, S.33) ist, andererseits aber in der meta-anthropologischen Schaffensperiode kraft des Lebens (Gottwerdung des Menschen) liegt.

Der Prozess eines Ausbrechens aus der Lebenszentriertheit bedeutet eine existentielle *metanoia* und wird von Scheler als ein „moralischen Aufschwung“ (z.B. in „Wesen der Philosophie“, vom 1917) bezeichnet und zum Wesen der Philosophie und einer adäquaten Erkenntnis gemacht. Der springende Punkt des Aufschwungs bildet die Liebe, die neben einer Verdemütigung des natürlichen Selbst und dessen Willens ein Pendant zu Husserlschen phänomenologischen Reduktion bildet. Im Gegensatz zu Husserl wird hier eine Praxis der Liebe betont, in der Abgrenzung zu einer blossen Theorie des Wesensschau. Die Liebe hebt die erste Hemmung des leibhaften Ich durch den Widerstand des Realen auf und ermöglicht einen Eingang in die Sphäre des Geistes, wie wir es bei H.R. Sepp lesen können.

Diese existentiell-geistige Lebensweise, die vitalen Bedürfnisse des Menschen samt seiner natürlichen Umwelt aus den Angeln zu heben, die Scheler anfänglich als einen „moralischen Aufschwung“ (vgl. *Wesen der Philosophie*), und „ein inneres Handeln“ und „Technik der Wesenserkenntnis“ (z.B. in „*Stellung*

¹⁸ Im Anschluss an Max Scheler benutzt der frühere Heidegger die Terminologie Um-, Selbst- und Du-Welt, um die drei Weltaspekte durch eine Berufung auf das Weltverständnis vom Apostel Paulus in einem Weltexistential münden zu lassen. Siehe vom Verfasser *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt 1996.

des Menschen im Kosmos", 1927) darstellt, können wir als ein Nichten des vitalpsychischen Menschen verstehen und mit einem Tod-Wiedergeburt-Vorgang vergleichen. Henckmann unterscheidet hier jeweils drei Schritten¹⁹:

1) Diese „»*Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst*«²⁰ breche den natürlichen Stolz des Menschen, den natürlichen Vitalismus (...) und sei dadurch die moralische Voraussetzung 'des für die Erkenntnis der Philosophie notwendigen gleichzeitigen Abstreifens (1) der zufälligen Daseinsmodi von den puren Wasgehalten (...) und (2) der faktischen Verwobenheit des erkennenden Aktes in den Vital-Haushalt eines psycho-physischen Organismus' (GW V, 90)"²¹. In „Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) ersetzte Scheler die *Verdemütigung* durch den Begriff der *Askese*, „die den Menschen im Unterschied zum Tier zum 'Neinsagenkönner', zum 'Asket des Lebens' macht, wodurch er der 'ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit' wird"²².

2) *Die Selbstbeherrschung* als „Mittel der Zurückhaltung" und als Mittel der Vergegenständlichung der Triebimpulse ist die moralische Voraussetzung „einer sich von Null bis zur Vollkommenheit steigernden Adäquation in der Gegebenheitsfülle des Weltinhalts" (GW V, 90). *Die Selbstbeherrschung* ist für die Überwindung des „Egozentrismus" (GW V, 89) und des „Solipsismus" (GW XI, 100) erforderlich. 1927 ersetzt Scheler die *Selbstbeherrschung* durch seinen Begriff der *Sublimierung*. Auf dieser Stufe wird erst die „pure Sachlichkeit" erreicht, das phänomenologische Postulat „zu den Sachen selbst" erfüllt, nachdem jeglicher spezifischer Blickwinkel unterbunden und auf die Wesenssphäre gelenkt wird. Die Sublimierung bedeutet – anders als bei Sigmund Freud – kein Abtöten und Schwächen des Lebensdranges sondern seine Lenkung durch den Geist, die eine Potentierung des Lebens mit sich bringt.

3) *Die Liebe* soll die „im Menschen befindliche Quelle der Seinsrealität alles Umwelt-seins" brechen (GW V, S. 90) und diese Quelle durch die ‚Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein' (GW V, S. 89) ersetzen".

Was ist dieser absoluter Wert und Sein? Das ist ein Wert und Sein, der bzw. das in seiner Unbezüglichkeit erscheint, frei von menschlichen Interessen, seiner

¹⁹ W. Henckmann, *Das Intentionalitätsproblem bei Scheler*, in: *Brenntano-Studien* 3, 1990-1991, S. 203-228.

²⁰ *Gesammelte Werke*, Bd. V, 89.

²¹ Henckmann, ebd., S. 220.

²² M. Scheler, *Späte Schriften. Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); *Philosophische weltanschauung* (1929); *Idealismus-Realismus* (1928), Bern, München 1976, S. 44, 101.

Umwelt erhoben, und deswegen mit dem Prädikat »heilig« bezeichnet werden kann.

In einem seiner späteren Texte, nämlich in „Die Wissensformen und die Bildung“, finden wir eine Zusammenfassung der gegenseitigen Welt- und Person-Relation als Bildung aufgefasst. Es heisst dort:

Bildung ist also eine Kategorie des Seins, nicht des Wissens und Erlebens. Bildung, das ist eine gewordenen Prägung, Gestaltung dieses menschlichen Gesamtseins nur eben nicht, wie bei der Form einer Statue, eines Bildes, Prägung und Gestaltung eines materiellen Stoffes, sondern Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als aus Abläufen, Prozessen, Akten. Und diesem gebildeten Sein des Subjektes entspricht je und je eine Welt, ein 'Mikrokosmos', selbst eine Ganzheit, die in jedem ihrer Teile und Glieder, reicher und ärmer, gleichsam als objektiven Widerschein die geprägte, sich lebendig entwickelte Form dieser und keiner anderen Person gegenständlich aufleuchten läßt. [...] eine Weltganzheit, in der alle Wesensideen und Wesenwerte von Dingen in gegliedertem Aufbau sich wiederfinden, alle, die in dem einen, großen, absoluten, realen Universum in einer vom Menschen nie voll erfassbaren Zufälligkeit des Daseins realisiert sind. Ein solches 'Universum', sich zusammenfassend und zusammengefaßt in einem individuellen Menschenwesen – das ist die Bildungswelt²³.

Scheler, der wie kaum ein anderer Philosoph als Anwalt der materiellen Individualität bezeichnet werden kann, findet das individuierende Prinzip in einer geistigen Bestimmung, die er als „Person“ bezeichnet und als eine Stimme Gottes im Menschen auffasst. Das hat natürlich Konsequenzen für unsere Weltauffassung, die damit eine göttliche Prägung mitbekommt. Es gibt so viele Welten, wie es viele Personen gibt, und zwar sowohl die Einzelpersonen als auch die Gesamtpersonen, auf die wir hier nicht eingehen können²⁴. Der Perspektivismus Nietzsches spielt bestimmt eine wichtige Rolle in dieser Hinsicht. Die werthafte

²³ M. Scheler, *Späte Schriften*, GW 9, S. 90.

²⁴ „Die Person ist für Scheler ein Vollzug zweifach gerichteter Akte. Das sind einerseits *singularisierende Eigenakte*, die auf die „Selbstwelt“, die Person selbst, gerichtet sind. Dazu gehören etwa das Selbstbewußtsein, die Selbstachtung, die Selbstliebe, das Gewissen. Andererseits sind das *soziale Akte*, die auf die Gemeinschaft, „Mitwelt“, aus sind. Die Ausprägungen dieses Erlebnisses führen zu verschiedenen Sozialeinheiten. Schelers Aufmerksamkeit richtet sich auf die Arten des Miteinanderseins, die den Sozialeinheiten zugrunde liegen. Er unterscheidet präzise zwischen Masse, Lebensgemeinschaft, Gesellschaft und Persongemeinschaft. Ohne auf diese Ausführungen genauer einzugehen, stellen wir nur fest, daß jede von diesen Gemeinschaften formen werthhaft präfiguriert und geprägt ist, folgens über ihre Welt verfügt.“ Brejidak, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Frankfurt/Main, 1996, S. 158.

Identität der Person wird durch ihre einmalige *ordo amoris*, d.h. eine Mischung, eine einmalige Symphonie der Werte und die mit ihnen korrelierende Akte mitbestimmt, die in ihren geschichtlichen Enthüllungen variieren können. Dieses sich in der Zeit und über die Zeit durchhaltende Sein der Werte bezeichnet Scheler als ein Ethos, d.h. ein geschichtlich variierendes Wertparadigma, das jeweils eine andere Seite des Absoluten zum Ausdruck bringt.

Gehen wir nun auf den Kern des Schelerschen Denkens ein, den wir in einem geschichtlichen Prozess der Inkarnation des Absoluten sehen können.

2. Die Welt aus der metaphysischen Perspektive: Weltprozess als ein Inkarnationsprozess des Geistes im Leben

Die erste phänomenologisch-theistische Periode geht in eine metaphysische, auch „metanthropologische“ bezeichnet über (1923-1928), die durch eine starke geschichtlich-philosophische Relativierung gekennzeichnet ist²⁵. Das jüdisch-christliche Menschenbild büßt hier seine absolute Relevanz ein, und wird in „Mensch und Geschichte“ (GW 9, S. 120-144) in fünf Arten der geschichtlichen Menschenbilder eingeordnet. Metanthropologie wird hier nicht als eine Über-Anthropologie, sondern als eine Anthropologie im Horizont der mit ihr jeweils korrelierenden Metaphysik verstanden. In der „unzerreißbaren Struktureinheit von Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein“ (Scheler 1928, S.107) ändert sich die Bestimmung Gottes und damit alle anderen Pole dieser Einheit. „Die Philosophie des Geistes hat natürlich dadurch eine erhebliche Änderung erfahren, dass sich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr auf die absolute Person des dreieinigen Gottes bezieht, sondern auf die Struktur der Einheit, in der das *Ens a se* die Dynamik der Widersprüche und Versöhnung Möglichkeiten der beiden Attribute Geist und Lebensdrang austrägt. Mit der Personalität des Absoluten fällt nun auch die schöpferische Kraft des Geistes – der Geist ist an sich ohne jegliche Macht“²⁶ stellt Henckmann treffend fest. Der anthropomorphe Gott, der liebt und richtet, wird nun als kindisch angesehen und weicht einer Partnerschaft zwischen Gott und Mensch.

²⁵ Vgl. W. Henckmann, „Über die Entwicklung von Schelers philosophischen Anschauungen“, in: R. Becker, J. Fischer und M. Schloßberger (Hg.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag 2010.

²⁶ Op.cit. 41. Metanthropologie bedeutet hier eine metaphysikfähige Anthropologie, die eine Struktur möglicher Metaphysik vorzeichnet.

Die philosophische Anthropologie stellt sich demzufolge als Philosophie des Prozesses der Gottwerdung des Menschen dar. [...] Daraus folgt, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen zu einer geschichtsphilosophischen Problematik wird – progressives In-Erscheinung-Treten der den Menschen letztlich verhüllten, unerschöpflichen Potentiale der Gottheit. Die Gefahr eines relativistischen Historismus vermeidet Scheler so wie schon im *Formalismus* dadurch, dass er in allen historischen Erscheinungen des Menschen eine wesentliche Seite der ewigen, absoluten Idee des Menschen zur Erscheinung kommen sieht, nie aber dieses Wesen selbst in seiner Vollständigkeit und Fülle – die ‚Einheit des Menschen‘ ist erst am Ende des wesentlich von den Genies und den *homines religiosi* zu leistenden Werdeprozesses der Gottheit zu erreichen²⁷.

Trotz der geschichtlichen Wandlungen bleibt auch für den späten Scheler die Deklaration geltend, die er in Salzburg, 1926, während eines Anthropologie Kongresses kundgibt: „(...) man muss Gott erfassen, um zu wissen, was er [der Mensch – J.B.] ist“ (GW 12, S.110). Und so kann gemäß dem späten Geständnis Schelers sein Denkweg als Metamorphosen des Theomorphismus bezeichnen werden. Der späte Scheler stellt die Weltproblematik in den Kontext eines metaphysischen Entwurfes, wo der Weltprozess durch einen Gegensatz von Geist und Lebensdrang bestimmt wird, eines Prozesses der die beiden Aspekte zur einer Einheit bringt und miteinander versöhnt. Diese Theorie wird sowohl einer positiven Theorie des Geistes, der *ex nihilo* schafft als auch einer negativen Theorie des Geistes als eines reduzierten und verdrängten Lebens entgegen gestellt.

In dieser Periode wird der Zugang zur Welt durch kein Denkverfahren, sondern durch „ein Verfahren inneren Handelns“, einer Entsingularisierung und Verwesentlichung, ermöglicht. „Dieses inneren Handeln“ kann als ein doppeltes Verneinen ausgelegt werden. Es ist zuerst ein Übersteigen der Zentriertheit des Lebens selbst auf einen zwar machtlosen aber sehenden, motivierenden Geist hin, der eine Welt-Erschließung ermöglicht. Es ist aber zum anderen ein Überstieg der Welt selbst und ein Sich- Hingeben dem Ursein. Weil das Ursein selbst als ein Akt der Liebe verstanden wird, muss die Anteilnahme an ihm einen Mitvollzug der Liebe fördern.

Nach Bildung streben heißt mit liebender Inbrunst eine ontische Teilnahme und Teilhabe an allem suchen, was in Natur und Historie weltwesentlich ist... Dieses Werden einer Selbstkonzentration einer großen Welt, des ‚Makrokosmos‘ oder dieses

²⁷ Ibidem 42-43.

Weltwerden einer menschlichen Person in Liebe und Erkenntnis – das sind nur zwei Ausdrücke für verschiedene Richtungen der Betrachtung desselben tiefsten Gestaltungsprozesses, der Bildung heißt. Die Welt hat sich realiter zum Menschen emporgebildet, der Mensch soll idealiter zur Welt²⁸.

Das absolute Nichts, welches auch für Scheler eine Folge der Abkehr von der Welt ist, läßt nicht nur die Welt und das Selbst verstehen, sondern die *deitas*, das *ens per se*, dem Scheler das Prädikat »heilig« zuspricht. Diese strukturelle Einheit von Welt und Selbst, die in der Einsicht (besser: in der Einsetzung) in den heiligen Grund und dessen Wirken mündet, enthüllt das weltexzentrische Fundament des menschlichen Seins. In dem Freiwerden dieser Sphäre, und nicht in den abgefaßten Meinungen darüber, sieht Scheler den Ursprung der Religion und der Metaphysik. Die Religion war für ihn eine geschichtlich frühere Form des Ausharrens vor dem Nichts; die Metaphysik bedeutet eine Einsetzung in den Grund und dessen Erwirken in der Welt. Sie ist keine theoretische Disziplin, sondern markiert die besondere Stelle im Kosmos, wo Geist und Leben aufeinander untrennbar angewiesen sind.

3. Das non non fiat als ein doppeltes Nichten

Die beiden Weltformen werden dank einem Verneinen, dank einem Nichten, aufs Tageslicht gefördert, sie werden aus einem Walten des Nichts geradezu geboren. Gehen wir auf den Prozess der ersten Verneinung etwas genauer ein. Diese Bewegtheit zwischen dem Verfallen und der Entschlossenheit (Heideggeriansch gesprochen), genetisch aus der *endosmose* Bergsons und einer Oszillation zwischen *distentio* und *intentio* Augustinus entwickelt, kann bekanntlich als ein *Tod und Wiedergeburt-Prozess* verstanden werden²⁹. Es ist im Grunde ein Vorgang des Verwindens im Sinne eines dialektischen Überschreiten des natürlichen Egozentrismus des Menschen, sein Aufschwung vom Leib zur Person. Das erste Nichten ist ein Übergang von der Umwelt zur Welt. Das zweite Nichten ist mehr radikal und bringt uns an die Grenze des Eidetischen und über sie hinaus dort, wo uns der Ursprung alles Welthaften als Heiligkeit begegnet. Die Erfahrung

²⁸ Scheler, Bd. 9, 90-91.

²⁹ Scheler verwendet die Ausdrücke schon im Titel seines Artikels *Reue und Wiedergeburt*. Ähnlich spricht Heidegger vom *Tod und Wiedergeburt*.

des „unendlich Heiligen“, bildet einen Kern der möglichen Gottes- und Weltvorstellungen³⁰. Die Liebe ist kein normaler Akt, der durch einen bestimmten Wert motiviert sein kann, es ist ein Gründungsakt, in dem das Sein als *sumum bonum* erscheint, in dem wir die Bonität des Seienden erfahren.

Das Werden der Welt führen wir nicht auf die Schöpfung aus dem Nichts zurück, wie der Theismus, sondern auf das 'non non fiat', durch das der gotthafte Geist den daimonischen Drang enthemmt, um die nur 'wesende' *Idee des Göttlichen zu realisieren*³¹.

Der machtvolle aber blinde Lebensdrang wird durch einen Widerstand gehemmt – die erste Hemmung, wodurch eine Realitätserfahrung ermöglicht wird. Die erste Hemmung wird dann durch den machtlosen aber sehenden Geist aufgehoben, um ihn dann nach eigenen Vorgaben zu enthemmen – das ist das zweite »non« – und in eine geistige Lenkung einzuspannen (Sublimierung).

Eine Konklusion können wir im Text „Die Wissensformen und die Bildung“ finden:

Der Mensch ist das über alles Leben und seine Werte, ja über die gesamte Natur in sich erhobene und erhabene Wesen – das Wesen in dem sich das Psychische vom Dienst an das Leben zum 'Geiste' hinaufgeläutert hat und *befreit* hat, zu einem Geiste, in dessen *Dienst* nun das Leben im objektiven wie subjektiv-psychischen Sinne tritt. Immer neue und wachsende 'Menschenwerdung' in diesem genauen Sinne, Humanisierung, die zugleich Selbstdeifizierung und Mitverwirklichung der Idee Gottheit ist – nicht warten auf einen Erlöser von außen, nicht Empfang kapitalisierten Erlösungsgnaden durch eine Kirche, die ihren Stifter dinglich vergottet, stets um den Preis echter persönlicher Akt-Gefolgschaft, sondern *Selbstdeifizierung*, und das heißt zugleich *Mitverwirklichung* der ewig nur 'wesenden' Idee *geistigen* Gottheit im Substrate des Dranges (...)³².

Nicht um einen Pelagianismus der Selbsterlösung geht es hier Scheler, was die Ausdrücke „Selbstdeifizierung“ evozieren können, sondern um ein mäeutisches Element, welches eine aktive Mitwirkung verlangt und ihre Spitze sowohl gegen eine Gnadenlehre (*sola gratia*) als auch gegen jegliche theologische Spekulation richtet. Dieses zweifache Verneinen, die wir aufgezeigt haben, lässt uns

³⁰ Scheler, GW II, S. 298.

³¹ Scheler, GW IX, S.101.

³² Ebenda, S. 101.

das Selbst der Selbstdeifizierung eher auf den Geist als den eigentlichen *agens* beziehen und es als ein neues im Menschen aus dem mehrfachen Nichten wieder-geborenes Selbst verstehen.

Zusammenfassend können wir also sagen:

1) Welt und Person bilden zwei Seiten der gleichen Einheit (ähnlich wie der vital-psychische Mensch *qua* Leib und seine Umwelt eine Einheit bilden). Die Welt so gesehen ist – mit Heidegger gesprochen – ein Existential, dem anders als bei Heidegger von Anfang an ein eidetisches Korrelat entgegen tritt.

2) Die Welt ist immer schon eine individuelle, personale Welt, d.h. ein auf Grund ihrer werthaften Prägung einmaliger Zugang zu einer eidetischen Sphäre, die ihrerseits nur in und dank der Leiblichkeit des Menschen aufleuchten kann.

3) Die volle Adäquaten (oder besser: Verwirklichung) verdankt die Welt der Liebe, als einer Fähigkeit sich über die partikulären Interessen und Egoismen des Leibes zu erheben, um einen eidetischen Logos zu erblicken, ihn auf diese Weise wirklich sein lassen.

4) Die Mensch-, Welt- und Gott-Werdung bilden ein Fundament eines kosmologischen Personalismus. (Die größte Adäquaten zwischen Leben und Geist wurde in unserer Kultur durch Christus – seine Taten und Worte – auch in der letzten Schaffensperiode Schelers erreicht). Mit Hegel pointierend können wir sagen, daß Leben und Geist ähnlich wie Nichts und Sein nur abstrakte Begriffe sind, konkret ist nur das Werden.

Worlds of Nothing. The Notion of World in the Philosophical Anthropology of M. Scheler

Summary

World and person are two sides of the same unity (similar to the vital-mental unity man forms *qua* body and its environment). The world seen in such way is – talking with Heidegger – an Existential, which, unlike Heidegger, from the start has an eidetic correlate. The world is always an individual, personal world, due to the value-bearing access to an eidetic sphere, which in turn can only light up in and thanks to the physical nature of man. The world owes the full realization to love, as an ability to rise above the particular interests and egoism of the body and to see an eidetic Logos, let him be real in this way. The humanity, the world and God-forming process becomes a foundation of a cosmological personalism. We can say, with Hegel, that life and spirit are similar to nothing: only abstract concepts; concrete is only the becoming.

■ Mirko Wischke

■ **Säkularisierung: ein Paradigma der Moderne?**¹

■ **Słowa kluczowe:** nowoczesność, religijność, społeczeństwo obywatelskie, historia

Keywords: modernity, religiosity, civil society, history

Mich interessiert im Folgenden die Frage, was die Säkularisierungsthese zu einer impliziten Hintergrundannahme unseres modernitätstheoretischen Welt- und Selbstverständnis werden lässt. Das schließt ein, Klarheit über die Annahmen zu erlangen, von denen eine modernitätstheoretisch (und möglicherweise entwicklungsgeschichtlich) aufgeladene Deutung des Säkularisierungsparadigmas ausgeht. Dazu werde ich (I.) kurz auf den semantischen Ursprung und sodann (II.) auf die soziologischen Wurzeln des Begriffs der Säkularisierung eingehen.

Die Säkularisierungsthese hat in Jürgen Habermas einen ihrer namhaftesten Befürworter, der den kritischen Gegenstimmen zu dieser These immer wieder neue Argumente entgegensetzt. Es liegt daher nahe, das Verhältnis von Modernität und Säkularisierung (III.) genauer zu betrachten, wie es Habermas in verschiedenen Anläufen entworfen und verteidigt hat.

Den Abschluss (IV.) bildet ein kritischer Ausblick auf Habermas' Bemühen, die Säkularisierungsthese als Kernaussage der Modernität unseres Welt- und Selbstverständnisses gegen ihre Kritiker zu verteidigen.

I. Säkularisierung: semantischer Ursprung

Kaum ein anderes Thema hat so viele Diskussionen in den letzten Jahren provoziert wie Säkularisierung. Ursprünglich gedacht für den Wechsel von kirchliches in weltliches Eigentum, transformierte der Begriff der Säkularisierung zur Bezeichnung des Charakters westlicher Modernisierung. Und genau das ist heute

¹ Für kritische Hinweise und Anregungen danke ich Martin Hailer.

umstritten: Als dominierende Kategorie des 20. Jahrhunderts ist Säkularisierung längst nicht mehr unangefochten; vielmehr steht die Säkularisierungstheorie im Mittelpunkt der Kritik von Sozial-, Geschichts- und Religionswissenschaftlern, die an ihr sowohl einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus als auch eine große Empirieresistenz bemängeln (Graf 2004: 96).

Geschichtlich gesehen ist Säkularisierung ursprünglich ein rechtlicher und politischer Begriff: Ersteres, weil Säkularisierung einen Rechtsakt der Enteignung kirchlichen Eigentums – z. B. in Form des napoleonischen Dekrets von 1803 – und deren Übertragung auf weltliche Herrscher bezeichnet. Letzteres, weil mit diesem Akt eine Ausweitung der weltlich-staatlichen Rechtsprechung über zuvor von der Kirche verwaltete Lebensbereiche verbunden ist. Obgleich Säkularisierung zunächst einen Vorgang der Umverteilung von Vermögen bezeichnet, rückt die damit verbundene Umwälzung der politischen Praxis – erkennbar im Übergang von kirchenpolitischen und – rechtlichen Verwaltungsbereichen in staatliche Rechtsgewalt – semantisch in den Vordergrund und verdrängt die ursprüngliche Begriffsbedeutung nachhaltig.

Die Bedeutsamkeit dieser Umwälzung für die „Entstehung der kulturellen und gesellschaftlichen Moderne insgesamt“ besteht darin (Habermas 2002: 65), in der Übereignung von Kirchengütern an die Staatsgewalt einen Prozess zu initiieren, der sich als eine fundamentale Umwälzung in solch unterschiedlichen Bereichen wie Politik, Recht, Wirtschaft und Wissenschaft vollzieht.

Stellen wir die paradigmatische Bedeutung der Säkularisierungstheorie prinzipiell in Frage, stellt sich uns nicht allein das Problem, ob der Begriff der Säkularisierung überhaupt noch ein ernst zu nehmendes Analysepotential für die Moderne bereitstellt – sofern man nicht prinzipiell an dieser Theorie Zweifel hat. Man zweifelt auch am Selbstverständnis moderner Gesellschaften.

Was sind die Konsequenzen? Ist mit dem Begriff der Säkularisierung eine Charakterisierung unseres Selbstverständnisses von der Modernisierung der Welt hinfällig geworden? (Vgl. Joas 2007).

Um Antworten auf diese Frage zu erhalten, gilt es Klarheit darüber zu erlangen, was die Säkularisierungstheorie an Analysepotential für die moderne Welt bereitstellt und was Säkularisierung zu einer impliziten Hintergrundannahme unseres Verständnisses von Modernität hat werden lassen.

Die Vieldeutigkeit des Begriffs der Säkularisierung, in die er in den verschiedenen Diskussionssträngen aufgefächert wurde, ist nicht das Resultat des geschichtlichen Ursprungs der Säkularisierung, sondern der Betrachtungsweise. Neben der rechtlichen Bedeutung von Säkularisierung haben Autoren auf zwei

weitere „genealogische Zusammenhänge zwischen moderner Kultur und jüdisch-christlicher Tradition“ die Diskussion und das Forschungsinteresse aufmerksam gemacht; sie „unterscheiden sich hauptsächlich darin, ob sie gegenüber dieser religiösen Tradition (von Säkularisierung) vornehmlich kritisch oder affirmativ eingestellt sind“. Davon unterscheiden sich wiederum drei weitere Bedeutungen, die die Sozialwissenschaften in den Mittelpunkt der Diskussion um Säkularisierung gerückt haben: den Bedeutungsschwund von Religion, den Rückzug der Religion ins Private, die „Freigabe gesellschaftlicher Bereiche von religiöser Kontrolle“ (Joas 2009, 293). Von den ersteren beiden Bedeutungen ist derzeit kaum noch die Rede. Anders ist es um die letzte Bedeutung bestellt; sie ist bereits Gegenstand soziologischer Analysen, als die Diskussion um Säkularisierung ihren Anfang nimmt.

II. Säkularisierung: soziologische Wurzeln

Die mit der Säkularisierung verbundene Umwälzung der politischen Praxis zieht früh die Aufmerksamkeit der Soziologie auf sich. Ursprünglich im Sinne einer Verweltlichung verstanden, den der Begriff der Säkularisierung durch die Trennung und Ablösung gesellschaftlicher Funktionsbereiche der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft von der Religion markierte, koppelt Max Weber die Säkularisierung an zwei modernitätstheoretische Schlüsselbegriffe: Emanzipation und Fortschritt. Im Kontext dieser beiden Begriffe nimmt Säkularisierung die Gestalt einer dominierenden Kategorie der Selbstverständigung der Moderne des 20. Jahrhunderts an. Primär als eine umwälzende kulturelle Transformation gedeutet (Gabriel 2008: 10), in der sich das Welt- und Selbstverständnis der modernen europäischen Gesellschaften herausbildet und formt, erweitert Max Weber semantisch den Begriff der Säkularisierung zum politisch-rechtlichen Begriff, und zwar durch den Bezug auf einen ebenso langjährigen wie komplexen Prozess der Ablösung kirchlicher Autorität durch das Macht-, Gewalt- und Rechtsprechungsmonopol des modernen Staates. Auf diese Weise dient die Säkularisierungsthese Weber zur umfassenden Rekonstruktion einer Entwicklung des Übergangs der westlichen Kultur: Charakteristisch für Weber ist, dass er Säkularisierung primär als eine umwälzende kulturelle Transformation deutet und lediglich sekundär Säkularisierung als einen Diskurs der Selbstverständigung über die Moderne des 20. Jahrhunderts initiiert.

III. Säkularisierung in der Deutung bei Jürgen Habermas

Habermas folgt Weber darin, Säkularisierung als eine gesellschaftliche, kulturelle Transformation zu betrachten – und zwar unter politischen Prämissen. Anders als Weber jedoch als einen Prozess prinzipiell ungeschlossener gesellschaftlicher Umwälzungen.

Für die Unabgeschlossenheit der „abendländische(n) Säkularisierung“ (Habermas 2002: 66) finden sich bei Habermas unterschiedliche Erklärungsansätze: die Prägung der westlichen Gesellschaften durch die „unabgeschlossene Dialektik“ des Säkularisierungsprozesses (Habermas 2002: 64); eine „*Dynamik der Säkularisierung*“, die u.a. in der Nötigung „zur gleichmäßigen Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten“ hervortritt (Habermas 2002: 67) sowie den in der „mentale(n) Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit“ geführten „fortwährenden Streit über das *säkulare Selbstverständnis der Gesellschaft*“ (Habermas 2002: 71).

Ausgehend von der Annahme, dass die „Säkularisierung der Staatsgewalt“ – das es zunächst 1803 gewesen war – „nicht ohne weiteres eine Säkularisierung der Bürgergesellschaft“ bedeutet, treten bei Habermas die Konsequenzen für die „Rolle von Religionsgemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit“ in den Vordergrund (Habermas 2012: 17). Auch wenn Habermas lediglich von einer „deskriptive(n) Feststellung“ spricht, in der er behauptet, dass „die Religionsgemeinschaften auch in weitgehend säkularisierten Gesellschaften relevante Beiträge zur politischen Meinungs- und Willensbildung leisten“ (Habermas 2012: 325), relativieren sich die einstigen Nachweise der empirischen Sozialforschung für eine wachsende Bedeutungslosigkeit der Kirche in der Öffentlichkeit. Denn Säkularisierung steht nicht mehr für eine als Fortschritt und Entwicklung gedeutete gesellschaftliche, politische und rechtliche Umwälzung zu Beginn der Moderne und den damit einhergehenden Debatten über das Welt- und Selbstverständnis der westlichen Kultur.

Der Unterschied zu Max Weber könnte nicht größer sein. Webers Anstrengung gilt der Rekonstruktion der geschichtlichen Immanenz eines gesellschaftlichen Übergang, demgegenüber es Habermas mit der Säkularisierungsthese um gesellschaftliche Akteure in öffentlichen Sphären geht. Liefert Webers Modell ein Szenario zivilisationstheoretischer Prognosen für moderne Gesellschaften, orientiert Habermas auf Identitätsfragen der Bürger moderner Gesellschaften, die politische Prozesse initiieren.

Im Unterschied zu Max Weber beansprucht der Säkularisierungsbegriff für Habermas keine umfassende Rekonstruktion einer der Schnittstellen in der Entwicklung der westlichen Kultur zu leisten. Die starre Gegenüberstellung von geistlich und weltlich, mit der Weber den Begriff der Säkularisierung antithetisch prägte, verliert bei Habermas ihren paradigmatischen Status für das modernitätstheoretische Welt- und Selbstverständnis.

Dieses Welt- und Selbstverständnis sieht Habermas von einer „mentalitätsgeschichtlichen Zäsur“ geprägt (Habermas 2012: 101). Eine solche Zäsur begründet Habermas mit der unabgeschlossenen kulturellen und gesellschaftlichen Säkularisierung in zweifacher Weise: erstens als „Übersetzung“ (Habermas 2002: 73) und zweitens als „doppelten Lernprozess“ (Habermas, Ratzinger 2005: 17). Was ist darunter zu verstehen?

Bei der Übersetzung handelt es sich um die „‘Wahrheitsgehalte’ vitaler Weltreligionen im Sinne verdrängter oder unerschlossener, moralischer Intuitionen“ (Habermas 2012: 254). Solche religiöse Wahrheitsgehalte seien zu übersetzen bzw. zu transformieren, und zwar in normative „Begriffsnetze“ wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, Geschichte und Erinnerung, Emanzipation, Individualität und Gemeinschaft. Als paradigmatisches Beispiel dient Habermas die „Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“ (Habermas, Ratzinger 2005: 32).

Der Gewinn dieses Befundes ist nicht zu unterschätzen: entgegen der ursprünglich soziologischen These von Max Weber wird Religion *in* und nicht *jenseits* der Moderne verortet. Die immer wiederkehrenden Spannungen zwischen Religion und Modernität werden von Habermas als typisch moderne Phänomene anerkannt (vgl. Hellemans 2005) und als eine kommunikative Lebensader der politischen Öffentlichkeit neu entdeckt.

Die Frage ist, welche Gründe dafür sprechen, „Religionsgemeinschaften und religiöse(n) Lehren“ eine „gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt des Geistes“ zu attestieren (Habermas 2012: S. 9), wenn sie, wie Habermas im gleichen Atemzug behauptet, wie Inseln in vormoderne, „kultische Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne“ verwurzelt sein sollen? (Habermas 2012: S. 9) Die gleiche Frage stellt sich erneut mit Nachdruck, wenn Habermas dem religiösen Bewusstsein ein „Reflexivwerden“ abverlangt, „wie er sich seit der Reformation in den christlichen Kirchen des Westens“ in Form „eines Lernprozesses“ vollzogen habe (Habermas 2012: 325). Das ist der zweite Aspekt, an dem Habermas die Unabgeschlossenheit der Säkularisierung illustriert.

Genau genommen ist es demnach ein doppelter Lernprozess: einmal lernen die Institutionen der Kirchen indem sie reflexiv werden, wie Habermas es nennt; zum anderen die Bürger, die nicht konfessionell gebunden sind, und die politischen Institutionen demokratischer Staaten.

IV. Kritik an Habermas' reformulierte Säkularisierungsthese

Seine eigentliche Bedeutung erlangt der doppelte Lernprozess, basierend auf der Übersetzung religiöser Wahrheitsgehalte, freilich erst in einer politischen Dimension.

Die religiöse Sprache, in der sich Ansichten in spezifischer Weise äußern, soll in ihrem Gehalt „in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt“ werden (Habermas 2012: 253), um eine Möglichkeit zu haben, „zu den Agenden der staatlichen Institutionen“ vorzustößen (Habermas 2012: 326) und in „die Agenden und Verhandlungen staatlicher Entscheidungsgremien Eingang“ finden zu können (Habermas 2012: 253). Die politische Dimension der Übersetzung besteht daher darin, wie „ein institutioneller Filter zwischen der informellen Kommunikation in der Öffentlichkeit und den formalen Beratungen, die zu kollektiv verbindlichen Entscheidungen führen“, zu agieren (Habermas 2012: 253).

In eine solche Dimension gerückt, wird nicht nur klar, inwiefern von einer in dieser Weise verstandenen Übersetzung „kognitive Schübe“ ausgehen können, „die in die Breite wirken“ (Habermas 2012: 99). Politisch wird auch der Nutzen klar, den Habermas von einer solchen Übersetzung erwartet, wenn er die Bedeutung der „aus dem anarchischen Gebrauch kommunikativer Freiheiten gespeisten Springflut von Kommunikationsflüssen“ verweist, die nachhaltig mit neuen Schüben zu versorgen seien (Habermas 2012, S. 252). An diese springflutartigen Kommunikationsflüsse knüpft Habermas große Erwartungen, ist doch „das einzige spontane Element, das die Grenzen der institutionalisierten Machtpolitik überschreitet, [...] der Lärm einer zivilgesellschaftlich von unten, aus dem anarchischen Gebrauch kommunikativer Freiheiten gespeisten Springflut von Kommunikationsflüssen“. Durch diese Kanäle, so Habermas weiter, könnten vitale, „nicht fundamentalistisch verhärtete Religionsgemeinschaften eine transformative Kraft“ entfalten (Habermas 2012, S. 252).

Wenn die Verortung der Religion in der Moderne von der Prämisse der Übersetzung und des Reflexivwerden und Lernens abhängig sein soll, ist es fraglich, ob die Prognose von Habermas stimmig ist. Wie das angeführte Beispiel des Re-

flexivwerdens und der Wandel der „epistemischen“ Einstellungen – geschichtlich demonstriert am Wandel der westlichen Kirchen – deutlich macht, ist es letztlich nämlich ein kultureller Sonderweg, den Habermas als paradigmatisch für die Moderne schlechthin empfindet (Kritisch: Wischke 2013). Das wird deutlich, wenn Habermas dem religiösen Bewusstsein ein „Reflexivwerden“ abverlangt, „wie er sich seit der *Reformation* in den christlichen Kirchen des *Westens*“ als in Form „eines Lernprozesses“ vollzogen habe (Habermas 2012: 325).

Ein solcher Sonderweg – denn nichts anderes beschreibt ein solcher ‚Lernprozess des Westens‘ – verstellt nicht nur den Blick auf die Vielfalt der Moderne. Auch den Gewinn, den Habermas als politischer Theoretiker mit der Prämisse eines doppelten Lernprozesses und der damit verbundenen Verortung der Religion *in* der Moderne zieht, stellt Habermas als politischer Bürger demokratietheoretisch mit der hohen Erwartung am doppelten Lernprozess, insbesondere am Reflexivwerden der Religionen in Frage. Mit diesem Reflexivwerden geht es Habermas nicht um die „Zukunft der religiösen Vergangenheit“ (de Vries 2009, 305), sondern um einen unwiderruflichen Lernprozess, der „hinter uns liegt, der jede Möglichkeit unreflektierter Rück- und Umkehr vereitelt – wenn auch nicht jede Form von Nostalgie, psychologischer Regression oder politischer Reaktion“ (de Vries 2009, 306). Und genau das ist fraglich: der unwiderrufliche Lernprozess, von dem niemand wirklich mit Gewissheit sagen kann, dass er vor Rückfällen aller Art wirklich bewahrt ist.

Überblickt man diese Konstellation, die sich in der Diskussion um die Säkularisierungstheorie bei Habermas abzeichnet, beginnt klar zu werden, dass diese Diskussion noch lange nicht an ihr Ende gelangt ist. Denn man kann sich nicht über eine historische Epoche verständigen, ohne über Transformationen zu sprechen. Die Antwort auf die Frage, was der Säkularisierungsbegriff an Transformation zur Sprache bringt, lautet: entscheidende Aspekte unseres Selbstverständnisses von Modernität und der Welt, in der wir leben. Letzte Klarheiten über diese Aspekte zu gewinnen, wird ebenso unmöglich sein wie der Lern- und Verständigungsprozess der damit einhergeht, jemals abgeschlossen und unwiderruflich bzw. unhintergebar sein könnte.

Literatur

Borutta, M. 2010. Genealogie der Säkularisierungsthese. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Nr. 36, 347-376.

- Butler, J. und Spivak, G.Ch. 2007. *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich: Diaphanes Verlag.
- Casanova, J. 2008. Public religions revisited, in: H.-J. Große Kracht/Ch. Spieß (Hrsg.), *Christentum und Solidarität* (FS Karl Gabriel), Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöninghaus, 320-329.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press.
- Conze, W. 1984. Säkularisation, Säkularisierung, in: O. Brunner u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Klett Cotta, 789-829.
- De Vries, H. 2009. Tiefendimension von Säkularität, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57,2, Akademie Verlag, 301-318.
- Gabriel, K. 2008. Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52 (2008), S. 9-15.
- Graf, F.W. 2004. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C.H. Beck Verlag.
- Habermas, J. 2012. *Nachmetaphysisches Denkens II*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 2002. Glauben und Wissen, in: *Dialog* Jg. 1/Nr. 1 Frühjahr 2002.
- Habermas, J. und Ratzinger, J. 2005. *Dialektik der Säkularisierung*, Breisgau: Herder Verlag
- Habermas, J. 2004. Fundamentalismus und Terror, in: *Philosophie in Zeiten des Terrors*, zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von G. Borradori, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 49-69.
- Hellemans, St. 2005. Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigma, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 1, 11-35.
- Joas, H. 2005. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Breisgau: Herder Verlag.
- Joas, H. 2007. Führt Modernisierung zu Säkularisierung?, in: G. Nollmann u. H. Strasser (Hg.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen: Klartext Verlag, 37-45.
- Joas, H. 2009. Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57,2, Akademie Verlag, 293-300.
- Kaube, J. 2012. Soziologiekolumne: Säkularisierung, Wiederkehr der Religion, in: *Merkur* 66. Jg., Heft 11, 1039-1044.
- Lehmann, H. 2004. *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Lübbe, H. 1965. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München: Alber Verlag.
- Rendtorff, T. 1972. Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloher Verlagshaus, 116-139.
- Ruh, U. 1980. *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte* (Freiburger theologische Studien. Band 119), Freiburg: Herder.
- Taylor, Ch. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Wischke, M. 2013. Der vakante Platz des Öffentlichen: Jürgen Habermas mit Hegel und Hannah Arendt gelesen, in: P. Nitschke und M. Wischke (Hg.), *Öffentlichkeit und Demokratie in der Metamorphose*, Frankfurt/Main: P. Lang Verlag, 69-85.

Secularization – a Paradigm of the Modernity?

Summary

In order to obtain clarity on the assumptions that present the modern theoretical paradigm of secularization thesis, I shall at first examine the semantic origin and sociological roots of this thesis. Subsequently I will examine the relationship between modernity and secularization, which Jürgen Habermas has developed in its various considerations of secularization thought.

■
■ **Recenzje i omówienia**
■

W poszukiwaniu utraconej łączliwości. Ontologizacja – aksjologizacja – metafizycznienie

Książka *Humanistyka i Obecność*¹ jest zbiorem szesnastu esejów, które zakreślają obszar naukowych zainteresowań ich autorki, poznańskiej badaczki Anny Grzegorzcyk. W tomie znaleźć można szkice poświęcone refleksji semiotycznej i językoznawczej, fenomenowi ikony, partycypacji, mądrości, mistyce, źródłu i wreszcie tytułowej obecności. Zagadnienia te nie są współmierne i często nieporównywalne, jednak, wymienione właśnie w tej kolejności i w tym brzmieniu, wytyczają drogę naukowych fascynacji Autorki i towarzyszące tej drodze ścieżki jej biografii. Po bezrefleksyjnym przejrzaniu samych tytułów owych tekstów można by zarzucić tomowi niespójność, jak bowiem można rozważać niuanse relacji *signifié* i *signifiant*, następnie przejść do teologii ikony i zakończyć na mądrościowym przesłaniu życia i pism Edyty Stein. Okazuje się mianowicie, że choć pisane z wielu perspektyw, w różnych paradygmatach i w odmiennych aparaturach pojęciowych, artykuły tu zebrane posiadają wspólny rdzeń, wspólny mianownik, a jest nim obecność, w zależności od tematu rozważań posiadająca różne zakresy semantyczne i w związku z tym pisana z wielkiej bądź małej litery.

Przyjrzyjmy się bliżej wybranym esejom, starając się unikać referowania ich treści, a w zamian koncentrować się na wskazaniu fundamentalnych dla całej książki ustaleń w nich zawartych. Jak zostało powiedziane, problematyka zebranych w tomie tekstów jest zróżnicowana, jednak sprowadzalna do wspólnego mianownika, teraz możemy zauważyć, że poszczególne zagadnienia „przechodzą” płynnie ze szkicu na szkic, więcej nawet, zachodzi tu, moim zdaniem, odwrotna proporcjonalność: wraz z przewracanymi stronicami problematyka badawcza przechodzi od mocno zintelektualizowanej i teoretycznej ku tej bardziej egzystencjalnej i praktycznej. I tak, pierwsze eseje (poza dwoma otwierającymi

¹ A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i Obecność*, Poznań 2014, ss. 291.

tom, bo one należą do osobnej kategorii) poświęcone zostały zagadnieniom *stricte* semiotycznym i z tej racji, czego nie zamierzam ukrywać, są mi bliższe, a ich lektura jest dla mnie bardziej inspirująca poznawczo. Przedmiotem artykułów zebranych w tzw. drugiej części² jest doświadczenie mistyczne, filozofia mądrościowa, ćwiczenia duchowe czy myśl i życie Edyty Stein.

Anna Grzegorzczuk wywarła ogromny wpływ na polską recepcję prac francuskiego semiotyka neostrukturalisty Algirdasa Julienu Greimasa, będąc ich tłumaczką i autorką licznych omówień. W opublikowanym w *Humanistyce i Obecności* eseju *Bogowie i ludzie w semiotyce Algirdasa Julienu Greimasa. Przewyciężanie teoretycznych aporii* proponuje niezwykle ciekawą fuzję semiotyki z hermeneutyką i fenomenologią jako próbę ontologizacji tej pierwszej. Celem jest tu „próba przywrócenia zasady referencjalności, kategorii rzeczywistości, łączności myślenia i działania”, niejako na wzór antycznej kategorii *mimesis* (s. 43)³. Zwrócenie uwagi na struktury głębokie i ich relację z „syntaktyczną” powierzchnią, zainteresowanie *signifié*, planem treści i nobilitacja symbolu w dyskursie semiotycznym są wyznacznikami tej propozycji. Warto na moment zatrzymać się przy tym ostatnim pojęciu, gdyż w sposób szczególny oddaje ono tytułową obecność. Symbol bowiem, jak przekonuje Autorka, jest znakiem, który nie tyle komunikuje, co uobecnia komunikowane treści, a symbolizujące – przypomnijmy uwagę Władysława Stróżewskiego – uczestniczy w symbolizowanym. Spotykają się zatem w pojęciu symbolu dwie kluczowe dla Anny Grzegorzczuk kategorie – obecności i partycypacji. Symbol, jako realizujący w sposób pełny zasadę referencjalności i łączności znaku z rzeczywistością, staje się dla Autorki wyznacznikiem przemian mających uratować – jak sama pisze – „wyczerpaną i zdeorientowaną humanistykę, szczególnie na linii symbol-znak-*simulacrum*” (s. 51). Ostatni odcinek tej osi – utożsamiany przez Annę Grzegorzczuk z semiotyką poststrukturalną, wywodzi się z jednej strony z semiotycznej propozycji Jeana Baudrillarda, adaptującego platońskie symulakry, ale też z podjętej przez Rolanda Barthesa próby orientalizacji semiotyki, którą upraszczając możemy określić jako zwrócenie się ku znaczącemu. Symbol, jak pisze Grzegorzczuk, ma „moc epistemologiczną i ontologiczną” (s. 53), stąd mówi się tu wprost o potrzebie „symbolicznienia semiotyki”, jej aksjologizowaniu i ontologizacji

² Części, o których piszę, nie są redakcyjnie wyróżnione w tomie, podział ten jest proponowanym przeze mnie umownym wydzieleniem treści książki.

³ Numery stron recenzowanej książki, z których pochodzą przywoływane myśli i cytaty, będą podawać bezpośrednio w tekście głównym.

(s. 54) i tak jak Greimas w swoich badaniach zmienił optykę ze strukturalno-semiotycznej na fenomenologiczną, tak też wysiłki semiotyków zmierzać winny według Grzegorzycy do „wydobycia samej istoty przedmiotu” (s. 57). Taka nobilitacja odniesienia przedmiotowego, zwłaszcza po wcześniejszej rezygnacji z tego pojęcia i ogłoszeniu projektów kultury bez symboli⁴, jest propozycją wartą szczególnej uwagi. Symbol ponadto jest transcendentny, wykracza poza język i, przy hermeneutycznym wsparciu, łączy się z uniwersum (s. 58-59). Jeżeli wolno mi mieć uwagę do tego szkicu, to sądzę, że warto byłoby, celem uzupełnienia, przedstawić inny, niekoniecznie konkurencyjny, projekt ontologizacji semiotyki, wywodzący się, z jednej strony, z francuskiej semiologii pikturalnej⁵, z drugiej z socjologii przedmiotów i teorii aktora-sieci Bruno Latoura. Pierwszy projekt, mówiąc krótko, traktuje obraz nie jako znak, nośnik znaczenia, lecz jako konkretny przedmiot je generujący. Z kolei Bruno Latour krytykuje klasyczną semiotykę za autonomizację dyskursu względem odniesienia przedmiotowego i kontekstu społecznego oraz proponuje nowe rozumienie pojęcia mediacji i – co za tym idzie – rozróżnienia pośredników i mediatorów⁶. Taki semiotyczny „zwrot ku rzeczom” także wart jest odnotowania i bez wątpienia konfrontacji z fenomenologicznymi strategiami ontologizacji semiotyki przedstawionymi w szkicu *Bogowie i ludzie...* Sądzę, że wyraźnie jest teraz zasygnalizowany na początku recenzji wspólny dla wszystkich szkiców horyzont, już bowiem w omówionym tekście nakreślona została potrzeba powrotu do rzeczywistości i utraconej łączliwości znaku i jego przedmiotowego odniesienia.

Wskazana przeze mnie w tytule tej recenzji tęsknota za utraconą łączliwością ma swoje uzasadnienie na poziomie referencjalnym w optyce semiotycznej, ale także w planie doświadczeń mistycznych, które stają się udziałem na przykład uczestników wspinaczek wysokogórskich, a których analiza w szkicu *Góra piękna i ekstazy. O ścieżkach doskonalenia ducha i ciała*, staje się przyczynkiem do podjęcia takich kwestii jak interkulturowość, uniwersalia, „pojednanie tożsamości z różnicą” i „dojście do transcendentnej Jedni” (s. 70). Osobną

⁴ Por. np. uwagi na temat przedmiotowego problemu R. Rorty’ego, D. Davidsona czy J. L. Niera.

⁵ Do przedstawicieli tego nurtu semiotyki wizualnej zalicza się głównie L. Marina i H. Dami-scha (Por. A. Leśniak, *Ikonofilia. Francuska semiologia pikturalna*, Warszawa 2013).

⁶ Por. np. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni, Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011 i tegoż *How to Be Iconophilic in Art, Science and Religion?*, [w:] C.A. Jones, P. Galison (ed.), *Picturing Science, Producing Art*, New York-London 1998.

grupę szkiców zawartych w omawianym tomie stanowią te poświęcone ikonie. Tu także pojawia się fundamentalne zagadnienie obecności i jej języka oraz symbolu. Przyjęta w tych tekstach optyka epistemologiczna pozwala na wprowadzenie pojęcia poznania ikonicznego jako poznania absolutnego i „obsługującego” go języka obecności, a na pierwszy plan wysunięcia rzeczywistości *sui generis*: „Uważam bowiem – pisze Grzegorzycyk – że ograniczenie pola refleksji filozoficzno-językoznawczej do samego problemu rzeczywistości absolutnej, może przywrócić utraconą współcześnie relację referencjalności języka, a także – już jako konsekwencje filozoficzne i egzystencjalne – możliwość poznania rzeczywistości. Dzięki temu możliwe też będzie odbudowanie silnej tożsamości podmiotu poznającego. Przyjmuję tu, że ikona, stanowiąca ontologiczną więź z pierwowzorem, jest właśnie takim przejściem między szeroko pojętym przedstawieniem (obrazem, językiem) a rzeczywistością przedstawioną (...)” (s. 77). Niezwykle ciekawą wydaje się propozycja porównania logicznego kwadratu św. Anzelmia z kwadratem semiotycznym Greimasa. Przywodzi ona na myśl znane z literatury przedmiotu próby „nakładania” na siebie innych teoretycznych konstruktów – triad Peirce’owskiej i Lacanowskiej, a także wyniki tych działań⁷. W omawianym przypadku ontologiczna intuicja Anzelmia zostaje zestawiona ze zdeontologizowaną pojęciowością Greimasa; dodatkowo w rzeczony schemat Autorka wpisuje jeszcze pojęcia odnoszące się do semantyki obecności, implikowanej przez ikonę, w wyniku czego oba kwadraty zyskują jeszcze na zdolności aplikacyjnej.

Powrót do rzeczywistości staje się także udziałem estetyki i sztuki, które, zdaniem Grzegorzycyka, potrzebują powrotu do źródła, do *aisthesis*, do bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości. W eseju *Zmęczenie estetyki – powrót do źródłowości* mowa jest o fenomenologicznym wezwaniu powrotu do rzeczy, a jako egzemplifikacja z obszaru praktyki artystycznej obrana zostaje twórczość wybitnego polskiego artysty Jana Berdyszaka. Źródłowość, potraktowana tu jako konkret, znów jawi mi się jako paralelna do wspomnianej wyżej francuskiej propozycji semiologii obrazu jako jednostkowego konkrety. „(...) zmęczona estetyka – czytamy w omawianym tekście – potrzebuje (...) rzeczywistości; zderzenia z rzeczywistością, które wyprowadzi ją, ale także sztukę i filozofię, z »precesji symulaków«. Tak też i cała kultura potrzebuje »Słowa u bytu«” (s. 97). Szkice obejmujące rozważania nad ikoną i powiązaną z nią semantyką obecności nie „zrywają”

⁷ Próby takie podjęli m.in. W.J.T. Mitchell i H. Foster, a na gruncie polskim M. Obrębska.

łączności przedmiotowo-teoretycznej z pozostałymi: oto w tekście *Sztuka ikony w humanistycznej obecności* Autorka przypomina wysiłki analityczne semiotyków z Tartu zgłębiających zagadnienie przekazu obrazu w malarstwie ikon i wskazuje na główne braki tych koncepcji: pomijanie milczeniem dorobku teologii ikony oraz rzeczywistości symbolicznej, duchowej i sakralnej.

Propozycją powrotu do utraconej łączliwości jest także „*Transcendentne*” językoznawstwo Anny Wierzbickiej, będące według Anny Grzegorzcyk wielką syntezą lingwistyczną, której istotą jest integralny semantycyzm (s. 128). Nie wdając się w szczegółową rekonstrukcję źródła tych pojęć, zupełnie niewłaściwą formalnym wymogom recenzji, ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że owe pojęcia wyrażają tendencje uniwersalizujące i integrujące, które leżą u podstaw postulatów Autorki. „(...) »transcendentne« językoznawstwo i fenomenologia doświadczenia religijnego przywołują semantykę obecności, która określić może etykę, poznanie i teologię języka” (s. 138) – podsumowuje Grzegorzcyk. Klarowny w przywołanym stwierdzeniu apel o transcendowanie dyscyplin badawczych i osadzenie w ich centrum obecności są kolejnym, spójnym z tezami pozostałych esejów, postulatem. Kolejne szkice zmieniają perspektywę na tę religijno-egzystencjalną, gdzie również mowa jest o „optyce opartej na ewangelicznym uniwersalizmie i »przymusie scalania«” (s. 143), a także o czysto działaniowym i uczestniczącym aspekcie uprawiania humanistyki i bycia człowiekiem: poruszane tu problemy to m.in. wolontariat w imię miłości i mądrości, fenomen śmierci i umierania, radość i cierpienie jako wymiary ludzkiej egzystencji i wreszcie postać Edyty Stein, jej myśl naukowa i życie.

Osobną kategorię szkiców zebranych w omawianym tomie stanowią te, które pozwałam sobie określić mianem tekstów-manifestów, złożonych z postulatów i apeli kierowanych do współczesnych humanistów. Dwa z nich otwierają zbiór, ostatnie dwa go zamykają. Grzegorzcyk dokonuje ponurej diagnozy współczesnej humanistyki, a zwłaszcza poststrukturalizmu, postscjentyzmu oraz posthumanizmu, zarzucając im „utratę (...) podstawowych kategorii epistemologicznych, takich jak obiektywność, rzeczywistość, prawda, doświadczenie czy symbol, powodujące zerwanie referencjalne między językiem a bytem” (s. 7). Stąd, jak już wykazałam wyżej, wezwanie ontologiczne i apel o powrót do takich pojęć jak transcendencja i obecność. Autorka w swych konstatacjach jest bezkompromisowa i stanowcza, a słowa w jakich wyraża swoją opinię, są jednoznaczne. Przywołajmy dla przykładu kilka wybranych: „wyczerpanie kultury”, „cywilizacyjny kres”, „kultura i człowiek w stanie kryzysu”, „klęska absurdu”, „wyczerpany aksjologicznie człowiek”, „wyjałowiona humanistyka”, „zmęczona

estetyka”, „poraniona kultura”, „obłąd kultury”, „zmieszanie”, „zmaczenie”. Co jest niezwykle rzadkie i warte w tym miejscu podkreślenia, Autorka nie tylko artykułuje swoje postulaty, ale żywo utożsamia się z ich treścią, internalizuje je i stara się realizować w uprawianiu nauki. Jest badaczką partycypującą i zaangażowaną. Wykazuje tym samym łączliwość deklaracji z realizacją. Profesor Grzegorzczuk zdaje się wprawdzie żywić pewną nostalgię za utraconą klasyczną *humanitas* i antycznymi kategoriami konstytuującymi humanistykę jako naukę, a także za zapomnianym przesłaniem Ewangelii, nie jest to jednak naiwna czy cikliwa postawa rozżalonego badacza, lecz przemyślana, dojrzała i pełna troski postawa naukowca, któremu nieobojętny jest los uprawianej dziedziny.

Łączenie *fides* i *ratio* zawsze budziło sprzeciw, prezentowany tu projekt humanistyki jako filozofii bez granic, nauki łączącej w sobie poznanie rozumowe i istotnościowe na drodze wiary i miłości wymaga wprawdzie, poniekąd, światopoglądowej deklaracji, co jest problematyczne, jeśli przyjąć aksjologiczną neutralność i obiektywizm nauki⁸, jednak nie można odmówić mu spójności i siły przekonywania. Niespotykana jest bezkompromisowość Autorki, nieuleganie intelektualnym modom i odwaga bycia w opozycji względem głównego nurtu humanistyki, którym, jak twierdzi, płyną tzw. „modne bzdury”. Jakkolwiek uważam wymienione cechy za niezwykle pozytywne, razi mnie jednoznaczna krytyka ustaleń i dorobku najbardziej współczesnych nurtów humanistyki. Pomimo że mnie również niełatwo jest zgodzić się ze wszystkimi jej propozycjami, to jednak generalizowanie i przekreślanie ich jako jednego spójnego nurtu wydaje się pewnym nadużyciem. Trzeba oddać, że Grzegorzczuk świadoma jest potencjalnej krytyki, pisze wprost o „uśmieszkach” czy „trącaniu myszką”, jednak nie powstrzymuje jej to przed wyraźnym wykładaniem swoich poglądów, co, podkreślmy raz jeszcze, jest odbierane przeze mnie pozytywnie. Prezentowane przez Autorkę rozwiązania i możliwe drogi dla „zmęczonej” humanistyki i humanisty z pewnością stanowią dla niej – jak sama pisze – brewiarz i busolę. Takie jest humanistyczne *credo* (s. 261) Profesor Anny Grzegorzczuk i choć nie można odmówić mu wszystkich wskazanych wyżej zalet, pamiętać należy, że jest to jedna z, a nie jedyna, propozycja uprawiania humanistyki, a przede wszystkim, że nie dla każdego współczesnego humanisty jego dyscyplina jawi się, mniej lub bardziej świadomie, jako dotknięta kryzysem.

⁸ Choćby za Jerzym Kmitą wskazującym na, przypomnijmy, zawieszenie sądów wartościujących przez kulturoznawcę jako warunek uprawiania dyscypliny.

Konkludując, *Humanistyka i Obecność* jest książką ważną i potrzebną, jest głosem humanisty, który powinien zostać usłyszany. Łączliwość: języka z rzeczywistością, obrazu z Prawzorem, istoty z istnieniem, wreszcie człowieka z Bogiem, partycypacja, związanie i scalenie dokonuje się, lub ma się dokonywać, na wielu płaszczyznach, od akademickiej do egzystencjalnej i sakralnej, od znaku do Miłości, ponieważ „humanistyka »karmiona« Ewangelią musi przynieść owoce, musi przekroczyć pojęciowe obszary, mieć wymiar praktyczny i mądrościowy zarazem. W zamian staje się prosta, jasna i oczywista. I uniwersalna” (s. 145).

Katarzyna Machtyl

Fenomen zbrodni Lortiego

Zbrodnia kaprała Lortiego domaga się nadania sensu. Czy w takim przypadku pozornie bezsensowna erupcja przemocy może przeistoczyć się w niemal antyczną tragedię, której motywem przewodnim jest desperacka walka o ludzki status podmiotowości zbrodniarza? Odpowiedzi na to pytanie podjął się Pierre Legendre¹, dla którego za zamachem dokonany przez Denisa Lortiego na parlament Quebecu kryje się otchłań ojcostwa. Legendre, podejmując się wnikliwej analizy fenomenu zbrodni Lortiego, sięga po szereg różnorodnych narzędzi interpretacyjnych.

Francuski intelektualista jest przede wszystkim badaczem systemów prawnych, dlatego podstawowym punktem odniesienia są dla niego pojęcia z zakresu teorii i filozofii prawa. Warto podkreślić, że Autor nie stroni także od poszukiwania inspiracji w traktatach teologicznych i kodeksach prawa kanonicznego. Jednakże ta prawnicza refleksja uzupełniona zostaje bardziej filozoficznymi rozważaniami dotyczącymi antropologicznych motywów zawartych w mitach. Legendre zbliża się do mitów za pośrednictwem psychoanalizy (Freuda i Lacana), dla której stały się one bardzo ważnym materiałem badawczym, źródłem wiedzy użytecznej w interpretowaniu współczesnych zachowań społecznych.

Cała sprawa Lortiego rozpatrywana jest przez Legendre'a z trzech uzupełniających się perspektyw interpretacyjnych. Pierwszą nich jest perspektywa samego Lortiego, który zmaga się z rodzinną przeszłością, wewnętrznym rozdarciem, utratą rozumu i konsekwencjami własnych, zbrodniczych czynów. Druga perspektywa to spojrzenie na sprawę oczyma sądu, który musi zdecydować nie tylko o winie i karze, ale także wydać wyrok w sprawie domniemanej rozumności Lortiego, czyli zdecydować o jego statusie w społeczeństwie. Oprócz tych dwóch perspektyw pozostaje jeszcze medialne spojrzenie na zbrodnię obiektywami kamer i aparatów fotograficznych. Dzięki tym spojrzeniom zbrodnia Lortiego stała się prawdziwie teatralnym spektaklem.

¹ P. Legendre, *Zbrodnia kaprała Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2011.

Legendre korzystając z różnorodnych narzędzi interpretacyjnych i odwołując się do relacji różnych uczestników dramatu Lortiego, stara się zdiagnozować rozpad funkcji ojcowskiej, opisać proces instytucjonalnego konstruowania podmiotowości, uchwycić rolę sądu jako instytucji reprezentującej fundamentalne wartości społeczne oraz chce prześledzić poszczególne etapy zbrodniczego planu zamachowca i rozpoznać społeczne warunki, które pchnęły go do tej zbrodni. Koniec końców książka Legendre'a jest także próbą pochylenia się nad prywatną tragedią rodziny Lortiego.

Plan i scena zbrodni

14 maja 1984 roku Denis Lortie dokonał szturmu na budynek Zgromadzenia Narodowego w Quebecu. Celem zamachu mieli być parlamentarzyści, jednakże tego dnia Zgromadzenie nie obradowało, dlatego ofiarami Lortiego stali się przypadkowo napotkani pracownicy parlamentu. Zamachowiec przetrzymując w sali obrad zakładników zasiadł w fotelu przewodniczącego parlamentu, czyli zajął miejsce tego, który może uchodzić za symbolicznego ojca tego Zgromadzenia. Okupując miejsce przewodniczącego, zamachowiec oddał serię niecelnych strzałów do dostrzeżonych kamer, które cały czas nagrywały całe zdarzenie. Czy było to symboliczne przesłanie do Trzeciego Innego, jakim w tym przypadku była opinia publiczna, kształtująca się w oparciu o telewizyjne transmisje? Impas został przerwany przez wtargnięcie na salę obrad Rene Jalberta, szefa ochrony parlamentu, który podjął się próby ryzykownych negocjacji z obłąkańczo zachowującym się kapralem. Jalbert rozmawiając z Lortiem jak żołnierz z żołnierzem, przekonał go ostatecznie do wypuszczenia zakładników i ustalenia warunków kapitulacji zamachowca. Po wyjściu z sali obrad, Lortie został zatrzymany przez policję, a Jalbert stał się bohaterem narodowym Kanady. Tego dnia zginęły trzy osoby, a osiem zostało rannych.

Lortie przygotowując się do zamachu wysłał trzy taśmy z nagranyimi przesłaniami do dziennikarza radiowego, żony i kapelana. Nagrania ujawniły wewnętrzny konflikt, który cały czas rozdzierał zamachowca. Przesłanie do dziennikarza zawierało manifest polityczny od samozwańczego obrońcy języka francuskiego, rzekomo zagrożonego przez działania rządu. Lortie ogłosił się wyzwolicielem Quebecu spod ucisku tyranii rządu. Natomiast w prywatnym przesłaniu do żony zamachowiec wyznaje, że niosąc się z zamiarem dokonania zbrodni, chce poszukiwać swojej własnej śmierci. Lortie pragnął wyplątać się z patologicznej relacji

łączącej go z despotycznym ojcem. Pod jego nieobecność, śmierć mieli ponieść przedstawiciele parlamentu, jako symboliczni Ojcowie narodu. Tego tragicznego dnia parlament Quebecu miał twarz ojca Lortiego (s. 75).

On sam przyznawał, że chciał zabić i zostać zabitym, że towarzyszyło mu poczucie wszechmocy potrzebnej do zgładzenia rządu, ale jednocześnie doświadczał rozdzierającego poczucia zagubienia. Wydaje się, że Lortie nie był pewny, czy powinien dokonać zamachu. Sam przyznał, że liczył na to, że zostanie zatrzymany przy wnoszeniu broni z jednostki wojskowej albo zastrzelony przez strażników po pierwszych oddanych strzałach. Być może to, że Lortie nie został zatrzymany w trakcie przygotowań do zamachu, utwierdziło go w przekonaniu, że dokonanie zbrodni jest mu pisane jako część jego przeznaczenia, jako coś przynależnego do jego fatum. Kapral Lortie wkroczył do parlamentu, by zabijać i jednocześnie spotkać własną śmierć. Nagrane taśmy miały więc być rodzajem testamentu, ostatnimi słowami zdradzającymi rozdarcie i osobisty dramat zbrodniarza (s. 112).

Rozdarcie towarzyszy także interpretatorom czynu Lortiego (s. 76). Czy jego zbrodnia była prawdziwym zamachem terrorystycznym uderzającym w parlamentarny fundament kanadyjskiej demokracji? Czy też skoro Lortie dokonując zamachu, tak naprawdę chciał dokonać fantazmatycznego aktu ojcobójstwa wymierzonego we własnego ojca, to zamach był raczej przejawem prywatnej zemsty i rodzinnego dramatu?

Dlaczego rząd ma twarz Ojca?

Podtytuł książki Legendre'a wskazuje, że jest to także swoisty traktat o ojcu. Nie tylko o czysto biologicznym ojcostwie, lecz przede wszystkim o figurze lub funkcji ojcowskiej, którą pełnić mogą także przedstawiciele publicznych instytucji. Ojcem jest nie tylko ten, który w sensie stricte biologicznym spłodził syna, lecz przede wszystkim ten, który umożliwił mu symboliczną identyfikację ze społecznym odniesieniem do fundujących wspólnotę ideałów, praw, wartości i zakazów. Ojcem jest zatem ten, który sprawuje funkcję ojcowską (s. 43-44).

Motyw ojca stanowi dla Legendre'a klucz interpretacyjny do lepszego zrozumienia istoty zbrodni dokonanej przez Lortiego. Mówiąc o ojcu, nie możemy zapominać o synu, gdyż ojciec jest synem, który zrezygnował z roli syna, by przyjąć na siebie obowiązki wynikające z funkcji ojcowskiej (s. 44). Ojciec musi przestać być synem, gdyż musi pozostawić wolne miejsce dla swoich potomków.

Jeśli ten, który ma sprawować funkcję ojcowską nie wyrzeknie się roli syna, to naraża rodzinę na poważny kryzys tożsamościowy. Legendre przestrzega między innymi przed postawą sfraternizowanego ojca (s. 84), który to pozwalając narzucić sobie model ojcostwa, *de facto* pozostaje nadal dzieckiem.

Ojciec Lortiego nie był jednak takim ojcem. Dla kanadyjskiego kaprała rodzina była permanentnym polem bitwy, swoistą sceną powtórzenia Freudowskiego mitu o walce synów z pierwotnym ojcem hordy (s. 114). Rodzinna opowieść Lortiego jest przesycona przemocą i okrucieństwem molestowania seksualnego dokonywanego przez pierwotnego ojca, dla którego nie było żadnych ograniczeń, gdyż znajdował się on poza Prawem. Jako Freudowski ojciec posiadał wszystkie kobiety, co oznacza, że dopuszczał się aktów kazirodztwa.

Gdy Lortie dokonał utożsamienia despotycznego oblicza Ojca z przedstawicielami rządu (ojcami narodu), to dokonany przez niego zamach stał się osobistym porachunkiem z własnym ojcem. Tym samym podjął on desperacką próbę wypłatania się z patologicznej relacji łączącej ojca i syna. Nic dziwnego więc, że dla Legendre'a zbrodnia Lortiego jest przykładem ojcobójstwa. Rząd Quebecu miał zginąć w zastępstwie biologicznego ojca.

Z niejednoznacznością tej zbrodni musiał zmierzyć się sąd, lecz nim wydany został wyrok, odbyła się walka o domniemanie rozumności zamachowca. Legendre pokazuje, jak na sądową scenę wkraczają psychospecjaliści, którzy stając się interpretatorami zachowań oskarżonych, mogą realnie wpływać na przebieg procesów sądowych (s. 195). To właśnie w ich rękach znajduje się moc orzekania o rozumności oskarżonych, czyli decydowania o ich podmiotowym statusie w społeczeństwie. Naznaczenie piętnem niepoczytalności oznacza, że ten który zabił, nie może zostać nazwany zabójcą (s. 21), gdyż czyn zbrodni musi iść w parze z zamiarem zbrodni. Winnym zbrodni jest ten, który jest świadom tego, czym popełniona zbrodnia jest w swej istocie.

Lortie chciał być uznanym za winnego, za tego, którego umysł był tylko chwilowo zamroczony, gdyż podmiotem jest tylko ten, który może wziąć na siebie winę, a to oznacza, że jest człowiekiem, dla którego istnieje nadzieja na odkupienie win i powrót na łono społeczeństwa.

Psychospecjaliści przygotowują przesłanie adresowane do samego oskarżonego i sądu, który podejmuje ostateczną decyzję co do losu podejrzanego o dokonanie zbrodni. Ostateczna interpretacja należy do sądu wydającego wyrok w imię fundującego społeczeństwo Odniesienia, czyli horyzontu ideałów, praw, wartości i zakazów. Dla Legendre'a w trakcie procesu Lortiego sąd stanął przed niezwykle trudnym zadaniem. Musiał bowiem zadośćuczynić sprawiedliwości domagającej

się kary za dokonaną zbrodnię i jednocześnie podjąć ryzykowną próbę otwarcia drogi do ponownego przywrócenia Lortiego społeczeństwu (s. 203).

Zbrodnia Lortiego jako wyzwanie dla hermeneutyki i fenomenologii

Nieuważny czytelnik książki Legendre'a może odnieść mylące wrażenie, że na jej stronicach dokonała się zaskakująca rehabilitacja zbrodniarza, dzięki której został on usprawiedliwiony, a jego wizerunek ocieplony. Nieraz bywało tak, że intelektualiści stawali się obrońcami nawet najgorszych zbrodni totalitaryzmów, które usprawiedliwiane były koniecznością poniesienia ceny nieuniknionej modernizacji lub jakąś bliżej nieokreśloną metafizyczną ideą.

Legendre nie dokonuje jednak usprawiedliwienia czynu Lortiego, lecz robi to, czego społeczeństwo może oczekiwać od intelektualistów, których jednym z zadań będzie dostrzeżenie w fenomenach świata życia tego, co z łatwością przegapić mogą twórcy i odbiorcy medialnego szumu lub psychologowie skupieni na doradzaniu przyszłym specjalistom od zarządzania. A przeoczyć oni mogą to, że w zbrodni Lortiego powtarza się mityczna walka człowieka z jego fatum, z przeznaczeniem, jakim dla nas są nasi realni i symboliczni Ojcowie. Stawką tej walki jest upodmiotowienie jednostki wpisanej w symboliczny porządek społeczeństwa.

Praca Legendre'a wyróżnia się głębią filozoficznego spojrzenia na zbrodnię Lortiego i źródła zawartej w niej przemocy. Jednakże momentami nazbyt metaforyczny i niedookreślony język francuskiego badacza może odstraszyć od jego dzieła poszukujących precyzji prawników. Dla czytelników poszukujących jasno definiowanych pojęć, dzieło Legendre'a może wydawać się zbyt metafizyczne. Jest to jednak cena, którą trzeba zapłacić gdy od *stricte* prawniczej wykładni przechodzi się do pogłębionej filozoficznie analizy, przenikających nasze myślenie, mitów.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że Lortie nie jest jedynym zbrodniarzem, który może być poddany podobnej analizie. Niewielkie podobieństwa można nawet dostrzec w procesie norweskiego terrorysty Andersa Behringa Breivika. Także w jego przypadku sąd i psychiatrzy musieli zmierzyć się z pytaniem o poczytalność zamachowca. Warto dodać, że sam Breivik domagał się bycia uznanym za osobę całkowicie poczytalną, a wszelkie sugestie choroby psychicznej traktował jako zniewagi. Poza tym w tle procesu przewijał się wątek nieobecności ojca

w życiu zamachowca, który to pojawił się nagle po dokonaniu przez syna zamachu, by jako medialny komentator radykalnie potępić jego zbrodnię, nie mający sobie nic do zarzucenia.

Po lekturze książki Legendre'a można odnieść wrażenie, że sądownictwo potrzebuje narzędzi hermeneutycznych. W rolę interpretatorów wcielić się muszą zarówno sędziowie, jak i psychiatrzy. Dodatkowo trzecim i autonomicznym interpretatorem stają się nierzadko, goniące za sensacją, współczesne tabloidowe media. Warto także podkreślić, że w interpretowaniu zbrodni i towarzyszącej jej przemocy, nie wystarczy odwołać się do hermeneutyki prawniczej, lecz sięgnąć trzeba także do szeroko rozumianej hermeneutyki kultury.

Pozostaje jeszcze zadać pytanie o ewentualną rolę, jaką w zmaganiach z fenomenami zbrodni i przemocy mogłaby odegrać np. filozofia fenomenologiczna? Pierwsze kroki w tym kierunku poczynił już James Dodd², który w książce *Violence and Phenomenology*, dokonał próby fenomenologicznego spojrzenia na różne zjawiska przemocy, łącząc filozoficzne idee Husserla, Heideggera i Patočki z wątkami zaczerpniętymi z pism Schmitta, Clausewitza, Jungera, Arendt i Sartra. Co w kontekście książki Legendre'a może wnieść fenomenologia do zaprezentowanych przez niego rozważań? Po pierwsze, może wzbogacić refleksję nad procesami konstytuowania się podmiotowości, gdyż Legendre w tej kwestii podąża głównie tropami Foucaulta, czyli analizuje podmiotowość od strony jej kształtowania poprzez interakcje z różnego rodzaju instytucjami społecznymi. Po drugie, choć erupcja przemocy często wydaje się bezsensowna, to jednak domaga się nadania sensu, a fenomenologia od dawna bada mechanizmy jego konstytucji. Poza tym, nie możemy zapomnieć, że zbrodnia i przemoc są nieusuwalnymi elementami naszego „świata życia”, którego nie sposób rozumieć bez pogłębionego wejrzenia w istotę ich fenomenów.

Łukasz Czajka

² J. Dodd, *Violence and Phenomenology*, New York 2009.

Przyczynek do nowych teorii interpretacji

Zdajemy sobie sprawę, że we współczesnej humanistyce pojęcie interpretacji zakorzeniło się jako termin fundamentalny i to do tego stopnia, że w oparciu o nie buduje się niekiedy nawet rozległe filozoficzne systemy¹. Już choćby z tego względu wśród nowych naukowych publikacji na szczególną uwagę zasługuje książka wyjątkowa – przynajmniej w zamyśle jej autora, jak i w ocenie jej recenzentów. Chodzi o napisaną przez Bartosza Brożka pracę *Granice interpretacji*², która stanowić ma pierwszą w języku polskim próbę uchwycenia zjawiska interpretacji przy wykorzystaniu analiz ludzkiego procesu rozumienia, jakich dostarczają dziś przede wszystkim nauki biologiczne. I choć oznacza to w gruncie rzeczy odważną próbę przełamania rzekomo zasadnego zawłaszczenia tej tematyki przez to, co autor nazywa „humanistycznymi szkołami filozoficznymi” (głównie hermeneutykę, ale i strukturalizm czy postmodernizm), to odbywa się ona – co zaskakujące – jednocześnie niejako pod patronatem H.-G. Gadamera, którego nazwisko otwiera zaprezentowany w książce tok rozważań. Stanowi to rodzaj głębokiego ukłonu kognitywisty w stronę myśliciela, którego dzieła filozofowie analityczni, jak i wszyscy przyzwyczajeni do krystalicznej jasności i prostoty wywodów Russella czy Poppera, zwykli określać mianem „bełkotu” czy „nonsensu”.

Strukturę pracy, która składa się z pięciu rozdziałów, tworzą dobrze zazębiające się tematycznie segmenty.

Rozdział pierwszy stanowi wyjaśnienie tego, dlaczego jako użytkownicy języka bez wyjątku skazani jesteśmy na interpretacje. Dzieje się tak dlatego, że nie może istnieć język doskonały. Ściślej rzecz biorąc, dawne marzenie o możliwości powrotu do „języka adamowego”, które ożywiało jeszcze XVIII-wieczne umysły, nie jest możliwe do urzeczywistnienia, choć nie znaczy to, że sama idea języka doskonałego jest mrzonką. Z jednej bowiem strony dostęp do niezdeformowanej

¹ Znamiennym tego przykładem jest „interpretacjonizm” G. Abbla, zob.: G. Abel, *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt am Main 1999.

² B. Brożek, *Granice interpretacji*, Kraków 2014.

interpretacji obiektywnie istniejącej rzeczywistości – a zatem „boski” jej ogląd – nie jest istocie skończonej dostępny. Z drugiej natomiast przy założeniu, że świat jest racjonalny oraz że procesy myślenia mają charakter wyłącznie inteligibilny, daje pomyśleć się wspólny wszystkim ludziom język czystego myślenia, który pozwalałby na drodze swoistej intelektualnej empatii wzbudzać w każdym z nas te same ciągi idei. Jednak biorąc pod uwagę dokonania B. Whorfa oraz zapoczątkowany nimi istotny zwrot, jaki tchnął nowe życie w antropologię lingwistyczną, która dowodzi, jak dalece nasze możliwości kategoryzowania rzeczywistości zależą od używanego przez nas języka, należałoby rozróżnić język doskonały (do którego to miana aspiruje np. język matematyki czy logiki) od języka doskonale komunikowalnego, czy też doskonałego do celów komunikacji. Choć język matematyki może rościć sobie prawo do bycia tym pierwszym – językiem doskonałym formalnie – z pewnością nie jest doskonałym narzędziem komunikacji. Przyczyną tego jest jego strukturalna niestabilność, co oznacza, że jako układ dynamiczny nie jest odporny na niewielkie nawet zachodzące w nim perturbacje. Innymi słowy, jak pokazuje Brożek, konieczność istnienia interpretacji bierze się stąd, że paradoksalnie skuteczna komunikacja może zachodzić wyłącznie w języku, który nie jest przesadnie precyzyjny. Nadmierna precyzja istotnie zwiększa jego podatność na błędy procesualne (jak ma to miejsce w języku matematyki, kiedy odczytując dowolne równanie, omyłkowo zinterpretujemy znak ilorazu jako iloczyn), co skutkuje poważnymi zaburzeniami samej komunikacji. Zatem autor stawia tezę, iż funkcjonalność języka wymusza jego niedoskonałość, albo że jego komunikacyjna doskonałość – mierzona praktyczną skutecznością – generuje jego semantyczno-syntaktyczną nieostrość, która objawia się w postaci językowej wieloznaczności, nieostrości i otwartości.

Rozdział drugi to przegląd filozoficznych stanowisk w kwestii pytania o to, czym jest znaczenie. Wraz z autorem przechodzimy od analizy platońskiego esencjalizmu, poprzez rzut oka na konwencjonalizm, aż po wgląd w swoisty formalizm (terroru formy), jak w przypadku koncepcji Carnapa czy Fregego, by ostatecznie zatrzymać się na przemyśleniach L. Wittgensteina zawartych w *Dociekaniach filozoficznych*. Po odrzuceniu poprzednich koncepcji to właśnie idee autora słynnego traktatu prowadzą do cennego ujęcia języka jako gry, a także znaczenia wyrażenia językowego rozumianego przede wszystkim jako forma społecznego działania czy też możliwe sposoby jego użycia. Jednakże i ta koncepcja stanowi zaledwie grunt dla przedstawienia „spójnego efektu”, jaki osiągnięto w namyśle nad naturą językowości – wspólne dzieło neurobiologów, językoznawców oraz darwinistów – w postaci wizji języka ucieleśnionego i osadzonego w interak-

cyjach społecznych. Jednym z najważniejszych zdaniem autora książki odkryć dla zrozumienia tej nowej koncepcji języka jest zjawisko tzw. neuronów lustrzanych, czyli „struktury neuronów, które aktywują się zarówno podczas wykonywania, jak i obserwowania takich samych czynności”³. Wskazywać ma bowiem także na neurobiologiczne podłoże naszych językowych kompetencji, ponieważ aktywowane neurony znajdują się w ośrodku w mózgu, który związany jest z umiejętnością posługiwania się językiem. Językoznawstwo kognitywne posługuje się tu terminem schematów motorycznych, by wykazać, że „umysł i poznanie są istotnie współkształtowane przez to, czego doświadcza ludzkie ciało w kontakcie ze środowiskiem”⁴. Język jest tu ujmowany jako proces metaforyzacji pojęć, których znaczenie jest źródłowo konkretne, czyli jak można się domyślać, będące przeciwieństwem abstrakcji (przykładem takiego procesu może być zdanie „Miałem dziś ciężki dzień”). Dodatkowym uzupełnieniem takiego obrazu języka jest wkład teorii ewolucji, która wyjaśnia, dlaczego taki system komunikacji nie jest spotykany u zwierząt oraz dlaczego w przypadku człowieka wykazuje on zadziwiająco stabilność. Owo wyjaśnienie stanowią raczej bezkrytycznie przez autora przyjmowane założenia o tym, że np. język ludzki wywodzi się z pierwotnej komunikacji opartej na gestach, czy że „mamy wrodzoną tendencję, by prosić innych o pomoc, pomagać im i ich informować”⁵. Szczegółowo te i inne naturalne zdolności człowieka przedstawiane są przy wykorzystaniu przede wszystkim pomysłów M. Tomasella.

Punktem centralnym całej książki jest rozdział trzeci, czyli przedstawienie charakterystyki procesów rozumienia oraz prezentacja podstaw autorskiej koncepcji interpretacji. Historyczne próby ujęcia i opisanie fenomenu rozumienia w naszej kulturze sprowadzone są w tym ujęciu do alternatywy dwóch dominujących metafor: myślenia jako oglądania, widzenia oczami duszy oraz myślenia jako wewnętrznej rozmowy duszy z samą sobą. Ograniczenia związane z tymi ujęciami przewyciężyć ma interesująca propozycja – metafora myślenia jako tańca. Dobitniej wyraża ona bowiem procesualny charakter myślenia, jego pozajęzykowy, a jednocześnie racjonalny wymiar, bezpośrednią zależność od cielesnych czy też materialnych mechanizmów funkcjonujących w naszym mózgu oraz społeczny sposób istnienia. Otwiera nam tym samym myślenie o rozumie-

³ B. Brożek, op. cit., s. 109.

⁴ Ibidem, s. 111.

⁵ Ibidem, s. 116.

niu jako czymś stopniowalnym: od najprostszych postaci nieświadomie zachodzących w nas niesymbolicznych procesów neuronalnych po zanurzone w języku kunsztowne myślenie dyskursywne.

Autor uznaje te konstatacje za zgodne z podstawowymi językowymi intuicjami H.-G. Gadamera, a dadzą się one streścić następująco: rozumienie ma charakter językowy, hipotetyczny, kontekstowy, dialogiczny i rewidowalny. Co więcej taka kontekstualizacja dokonań autora *Prawdy i metody* stanowić ma sposób uwspółcześnienia i doprecyzowania gadamerowskiego paradygmatu hermeneutycznego. Na tym gruncie można wreszcie postawić tezę mówiącą o tym, czym jest interpretacja: to parafraza danego wyrażenia, a więc przekonanie, że to, co w nim wyrażone da się powiedzieć inaczej. Stanowi ona zawsze swego rodzaju zawężenie znaczeniowe oraz działanie na korzyść logicznej spójności. Interpretacja tak rozumiana jest oczywiście niezmiennie zrelatywizowana do obrazu świata danego użytkownika języka, na który składają się mniemania, przekonania, utrwalone kulturowe obrazy i nieświadomie w swych założeniach przyjmowane poglądy naukowe i filozoficzne.

Rozdział czwarty rozszerza naszą wiedzę na temat stopnia uzależnienia posiadanych przez nas językowych kategorii od tego, co nazwane zostało danym obrazem świata. Autor posługuje się w tym celu opisem upadku średniowiecznego modelu świata.

Książkę kończy interesująca propozycja ujęcia interpretacji w karby sensowności, czyli próba teoretycznego opisanie jej płynnych granic. Służyć temu może model, który pozwoliłby odróżnić nonsensy czy też bełkot, od wypowiedzi sensownych. Wstępnie zakłada się tutaj, że „bełkot” to wypowiedź, której nie sposób sensownie sparafrazować, a więc choćby w przybliżeniu ustalić zakresu jej dopuszczalnych interpretacji. Za przykłady tak rozumianego bełkotu – językowej sytuacji tak strukturalnie niestabilnej, że uniemożliwiającej komunikację – służą autorowi wybrane wypowiedzi postmodernistów (Lacana, Deleuza czy Guattariego). Autor książki dokonuje ponadto wyszczególnienia dwóch rodzajów „bełkotu”: „pojęciowego” – jak w przypadku wszelkich wypowiedzi niemożliwych do sparafrazowania (jak np. wyrażenie „abrakadabra”), jak i „bełkotu kontekstowego”, wszelkich wypowiedzi niemożliwych do pogodzenia z wyznawanym obrazem świata („Bezbarwne zielone idee wściekle śpią”). To rozróżnienie uzmysławia czytelnikowi, że także „bełkotliwość” jest stopniowalna i relatywna, a zatem zależna od stopnia niespójności oraz wiedzy tła, którą dany podmiot dysponuje. Obraz ten autor poszerza o fenomeny kulturowe, które choć znajdują się poza tak rozumianą granicą interpretacji, traktowane są jednak „poważnie”

tn. jako przewrotnie mówiąc „bełkot” znaczący – przykładem są tu dadaistyczna poezja oraz działania artystyczne M. Duchampa. Nie podaje przy tym żadnych sposobów, które pozwoliłyby wyróżnić takie fenomeny ze zwyczajnego, nic nie znaczącego bełkotu.

Warto jeszcze wspomnieć o „Logice w Krainie Czarów”, czyli przeniesieniu rozważań o „bełkocie” na obszar literatury, gdzie bełkot kontekstowy (a można przypuszczać, że i pojęciowy) jest dopuszczalny czy raczej tolerowany. Tutaj „bełkotliwość” okazuje się mniej problematyczna, o ile oznacza świat nieprzewidywalny w jego trwaniu, który da się jednak ująć w logice podważalnej. Prowadzi to autora do wniosku, że – zgodnie z przekonaniem Wittgensteina – sprzeczność logiczna nie stanowi dla nas większego problemu także w życiu codziennym, głównie za sprawą pewnych strategii: tolerancji, eliminacji oraz izolacji. Aczkolwiek jednocześnie jej unikanie to podstawowy mechanizm psychiczny, który napędza niekończącą się pracę interpretowania.

Książka *Granice interpretacji* bez wątpienia stanowi cenną pozycję w szczególności dla każdego czytelnika zainteresowanego fenomenem interpretacji. Jako pierwsza w literaturze polskiej próba pogłębienia tej tematyki z uwzględnieniem zwłaszcza dokonań nauk biologicznych pozostaje przede wszystkim źródłem inspiracji dla zmysłu krytycznego. Krytycyzm ów wyrażę w dwóch punktach:

1. Formalna strona pracy

Uważny czytelnik z pewnością z powagą podejdzie do założenia o wyżej wspomnianym „pierwszeństwie” tej książki, rozumianej jako rodzaj unikalnej syntezy dokonań nauk kognitywnych, teorii ewolucji, hermeneutyki Gadamera oraz językoznawstwa – nawet przy zachowaniu pełnej świadomości „promocyjnego” charakteru takich zapewnień⁶. Abstrahując tymczasowo od jej zakresu i jakości, a także od przekonania autora, że „próżno szukać dzieł poświęconych interpretacji, a napisanych w duchu filozofii analitycznej, czy też na styku filozofii i nauk przyrodniczych”⁷ warto pamiętać, że w języku polskim dostępna

⁶ Co ciekawe, inna publikacja prezentowana na końcu książki, której współautorem jest B. Brożek, to również „pierwsza w literaturze polskiej pozycja, która zdaje relację z najnowszych ustaleń neurobiologii i psychologii odnośnie do zdolności matematycznych...”, zob.: ibidem, s. 277.

⁷ B. Brożek, op. cit., s. 8.

jest teoria interpretacji G. Abła⁸, która bardzo szeroko czerpie z dorobku filozofii analitycznej, jak i dokonań filozofii kontynentalnej. Ponadto istnieją także polskojęzyczne prace, które wykorzystując wyniki nauk biologicznych oraz teorii ewolucji zawierają ciekawe hipotezy dotyczące ludzkiego procesu rozumienia, a co za tym idzie także charakteru ludzkiego języka, choć nie wykorzystuje się w nich literalnie pojęcia interpretacji⁹.

Ponadto praca B. Brożka zawiera kilka drobnych uchybień formalnych, które jednak mogą mieć wpływ na odbiór pracy. Nie sposób znaleźć uzasadnienia dla faktu, że autor poświęca cały odrębny rozdział (IV), aż trzydzieści stron, by pokazać, jak silny jest wpływ obrazu świata na nasze możliwości interpretacyjne. Tym bardziej, że nie wyjaśnia w nim bliżej tego, co samo to pojęcie (dla zrozumienia pojęcia interpretacji niezwykle ważne) oznacza, a także rezygnuje z uchwylenia struktury tego fenomenu, zastępując go jednym cytatem z Quine'a¹⁰. Trudno uznać, że wystarczającym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest fakt, że autor książki po prostu nie zamierza w niej „konstruować złożonych teorii”¹¹.

Pewne nieścisłości wskazać można także w odwoływaniu się do literatury źródłowej. W odniesieniu do *opus magnum* Gadamera dowiadujemy się, że jego „bełkotliwość” dostrzegali nie tylko filozoficzni adwersarze, ale także sami uczniowie filozofa, tworząc „skalę niejasności tekstu” mierzoną w „gadach”¹². B. Brożek odsyła w przypisie czytelnika do konkretnej, ale błędnej strony biografii Gadamera pióra J. Grondin. Ponadto francuski autor podaje informację, że wspomnianą miarę zbędnej komplikacji tekstu wprowadzili nie tyle uczniowie, co współpracownicy uniwersyteccy Gadamera oraz – co nieco zmienia kontekst całej wypowiedzi – że autor *Prawdy i metody* sam zdawał sobie z tego sprawę i podejmował starania, by się owego obciążenia pozbyć¹³. Takich nieścisłości należałoby się wystrzegać, aby czytelnik nie nabrał podejrzania, że autor książki przez rezygnację z tworzenia złożonej teorii rozumie także „powierzchnowość” w formie własnej pracy.

⁸ Zob.: przypis 1.

⁹ Zob.: R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2014.

¹⁰ Zob.: B. Brożek, op. cit., s. 205-206.

¹¹ Ibidem, s. 205.

¹² Ibidem, s. 136.

¹³ Zob.: J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, Wrocław 2007.

2. Gadamer jako listek figowy

Pewne wątpliwości budzi próba ustalenia granic interpretacji, która sama stanowi przecież także pewną interpretację. Unikanie sprzeczności i niejasności stanowić ma bowiem swoisty motor napędowy naszych wysiłków na rzecz jasności i komunikacyjnej prostoty. Jednocześnie jednak autor stwierdza, że czasem po prostu przechodzimy nad sprzecznością do porządku dziennego, nie wyjaśniając, czy oznacza to jakąś (tymczasową?) kapitulację podmiotu? Czy może da się taki zaskakujący kontekst „atrakcyjności” sprzeczności jakoś teoretycznie objaśnić (a przecież za ciekawą strategię można by uznać nadawanie wtedy sprzeczności w dyskursie potocznym quasilogicznej eksplikacji np. „To wyjątek potwierdzający regułę”). Ponadto „nonsens”, czy też „bełkot” pojawia się tam, gdzie daną wypowiedź parafrazować możemy na skrajnie odmienne sposoby. Bez trudu jednak znajdziemy szereg takich wypowiedzi czy też fragmentów dzieł, które choć dopuszczają taką biegunową różnicę w interpretacjach, nie są jednak uznawane za „bełkot”¹⁴. Przykład bełkotu pojęciowego – „abracadabra” wcale nie jest tak transparentny, jeśli przyjrzymy się racjonalnej interpretacji, jaką Kant przeprowadza w odniesieniu do podobnego wyrażenia „hokus-pokus”¹⁵. Zatem czy stopień nonsensowności treści kulturowych wynika tylko z poziomu złożoności obrazu świata osoby, która się z nią zetknęła? Czy i w jakiej mierze nonfundamentalistyczny charakter procesów rozumienia ma wymiar wolicjonalny?

Lecz podstawowa i fundamentalna wątpliwość, którą budzi książka *Granice interpretacji* to zarysowane w niej zbliżenie rozumienia interpretacji *modo hermeneutico* ze stanowiskiem językoznawczo-kognitywistyczno-biologicznym. Autora uderza w nim fakt, „że niektóre intuicje Gadamera zgodne są z tym, co na temat myślenia i rozumienia mówią współczesne nauki kognitywne i ewolucyjne”. Będzie to jednak znacznie mniej uderzające, jeśli uznamy ową zgodność za wynik redukcji stanowiska hermeneutycznego do kilku bardzo ogólnych postula-

¹⁴ Przykładem niech będą antropologiczne rozważania Kanta o kobiecie, które przez autorów takich jak J. Derrida czy M. Foucault interpretowane są jako skrajnie mizoginistyczne, a przez niektóre badaczki jako dowód na to, że autor *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* był wczesnym, oświeceniowym feministą, zob.: P. Knauf (red.), *A Derrida reader: between the blinds*, New York 1991, U. Frietsch, *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht vom M. Foucault zu Evelyn Fox Keller*, Frankfurt a. M. 2002, s. 28, U.P. Jauch, *Friedrichs Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft. Ein Versuch über Preussen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda*, Berlin 2014.

¹⁵ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Warszawa 2005, s. 44-45.

tów. Pytanie, czy redukcji dopuszczalnej, tzn. takiej, która nie zapoznaje rzeczywistego charakteru stanowiska Gadamera? Nie wchodząc w szczegóły, skupię się tylko na jednym elementarnym założeniu, które autor w swoich rekonstrukcjach postulatów kognitywistyczno-biologicznych przyjmuje za aksjomat, a które w filozofii autora *Prawdy i metody* poddane jest fundamentalnej wątpliwości. B. Brożek zgadza się mianowicie z twierdzeniami, że język wyewoluował jako rodzaj narzędzia komunikacji o zdecydowanie pragmatycznym charakterze, a więc że jest on poręcznym sposobem koordynowania przez człowieka wspólnych działań. Przekonaniom tym przyświeca gwiazda M. Tomasello: „najpierw wskazanie, a następnie pantomima wyłoniły się jako sposoby wydajniejszej koordynacji wspólnych działań, początkowo poprzez nakłanianie, by inny coś zrobił, mając pewność, że się podporządkuje, ponieważ pomoże to obu stronom”¹⁶. Tymczasem Gadamer, który pojęciu rozumienia nadał także wymiar ontologiczny (a jednocześnie metafizyczny) podważa zarówno wagę komunikacyjnej funkcji języka, jak i przekonanie o tym, że można używać go wyłącznie jako narzędzia oraz że to użytkownik języka jest tym, który ma władzę nad jego użytecznością. Wydaje się, że pomimo ewolucji stanowiska kognitywistyczno-biologicznego w książce *Granice interpretacji* ta epistemologiczno-użytkowa perspektywa wydaje się dominująca i niepodważalna. Tymczasem warto pamiętać, że wątpliwości w stosunku do niej wyraża nie tylko „bełkotliwa” hermeneutyka, ale także dziedziny wiedzy, na które B. Brożek bezustannie się powołuje. Już choćby w oparciu o wielofunkcyjny model Jakobsona zakładający w językoznawstwie, że funkcja referencyjna języka jest tylko jedną z sześciu. Ponadto także oparta na teorii ewolucji psychologia wskazuje, że język nie stanowi narzędzia komunikacji, a raczej „jest formą odpoczynku mającą przynieść ulgę po naprawdę ciężkiej pracy słuchacza”¹⁷. Cytowany tutaj Dunbar uważa, że język to sposób zwiększania liczebności danej grupy społecznej, a przede wszystkim sposób rozładowania stresu – ekwiwalent czynności iskania u małp. W tej perspektywie na pierwszy plan wysuwa się językowy fenomen śmiechu oraz muzyki.

Podsumowując, raz jeszcze należy podkreślić, że książka B. Brożka *Granice interpretacji* stanowi niewątpliwie pionierską próbę zdania relacji z obecnego stanu badań nad interpretacją w paradygmacie kognitywistyczno-biologiczno-

¹⁶ B. Brożek, op. cit., s. 116.

¹⁷ R. Dunbar, *Nowa historia...*, op. cit., s. 147.

-analitycznym, a jednocześnie przerzucenie zeń pomostu ku ujęciu hermeneutycznemu. Przy czym z założenia – choć autor nie wyraża tego *explicite* we wstępie – nie aspiruje ona do miana nowej teorii interpretacji, a raczej swoistego dydaktycznego wprowadzenia, raczej przyczynku do niej. Tym niemniej z pewnością skłania do namysłu nad tym, czy istotnie „problem interpretacji jest tak skomplikowany, że każda próba jego oświetlenia warta jest uwagi”¹⁸.

Wiesław Małecki

¹⁸ B. Brożek, op. cit., s. 8.

■
■ **Kronika**
■

Konferencja „Husserl Circle” w Dartmouth College

W dniach 28-31 maja 2014 roku w Dartmouth College w Hanoverze (New Hampshire) odbyła się doroczna, czterdziesta piąta konferencja „Husserl Circle”. Na samym początku warto odnotować, że Dartmouth College jest jednym z najstarszych, bo założonym w 1769 roku, uniwersytetów w Stanach Zjednoczonych. Uniwersytet ten szczyci się przynależnością do prestiżowej grupy *Ivy League*, zrzeszającej osiem najstarszych uczelni ze Stanów Zjednoczonych. Dartmouth College znajduje się w niewielkiej miejscowości akademickiej położonej na granicy stanów New Hampshire oraz Vermont u podnóża Gór Białych. Już ten krótki opis sugeruje, że jest to doskonale miejsce dla organizacji konferencji naukowej. I rzeczywiście, warunki te niewątpliwie pomogły w organizacji znakomitej konferencji międzynarodowej. Organizatorem konferencji była w tym roku Andreea Smaranda Aldea, zaś finansowe wsparcie konferencji zapewnili *Leslie Centre for the Humanities* oraz Wydział Filozoficzny Dartmouth College. Nad programem oraz nad selekcją referatów czuwał komitet naukowy, który poddał ocenie nadesłane zgłoszenia w procesie anonimowej recenzji. Choć konferencje „Husserl Circle” nie posiadają oficjalnych tematów wiodących, w tym roku takim nieoficjalnym tematem okazał się problem intencjonalności, a więc jeden z klasycznych problemów fenomenologii.

W ramach obrad konferencji zaplanowano 14 referatów i tyle samo koreferatów oraz sesję specjalną, którą poświęcono osobie i myśli **Algisa Mickunasa** (Ohio University), współzałożyciela „Husserl Circle”, sesję książkową (Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (Cambridge 2013)) i wykład plenarny pt. „Objects” **Johna Drummonda** (Fordham University). Konferencję otwierał referat **Johna Rogove’a** (Université Paris-Sorbonne, Paris IV & NYU Paris) pt. *Parts and Poles of Experience: Husserl’s Mereology and the Essence of Intentionality*. W punkcie wyjścia Rogove dostrzegł istotną dychotomię rzeczy i *eide*. O ile bowiem dobrze znane hasło fenomenologii wzywające do „powrotu do rzeczy samych” presuponuje, że świat jest zbiorem rzeczy, o tyle istoty są poza empirią. Lukę pomiędzy obiema dziedzinami wypełnia

jednak intencjonalność, która przez to prezentuje się jako warunek możliwości samej fenomenologii. Zdaniem Rogove'a, relację pomiędzy fenomenologicznym i materialnym *a priori* należy opisywać, idąc za Husserlem, jako relację części do całości. W tym wypadku redukcja odsłania struktury świadomości, które jawią się w swojej oczywistości. Na dalszych etapach przekracza się jednak także przeciwstawienie transcendencji i immanencji, co w rezultacie umożliwia uchwycenie istoty.

Kolejne referaty pierwszego dnia przedstawili **Thomas Byrne** (Katholieke Universiteit Leuven) (*Factual Truth and the Truth of Sincerity in the Logical Investigations*) i **Jeremy Smith** (Otterbein College) (*Imagining Presence*), który przedstawił interesującą propozycję rozumienia relacji fenomenologii Husserlowskiej do estetyki w odniesieniu do dzieła literackiego. Obrady pierwszego dnia konferencji zamknęła sesja specjalna poświęcona osobie i myśli **Algisa Mickunasa** (Ohio University). W roli panelistów w sesji wzięli udział **Burt Hopkins** (Seattle University) oraz **Ron Bruzina** (Kentucky University), którzy wskazywali na zasługi Mickunasa dla rozwoju i organizacji fenomenologii w Stanach Zjednoczonych.

Wystąpieniem, które wzbudziło najwięcej uwagi w drugim dniu konferencji był referat **Henninga Peuckera** (Universität Paderborn) pt. *Teleological Arguments in Husserl's Phenomenology*. Referat ten był szczególny, ponieważ w dużej mierze opierał się na analizach zaprezentowanych w 42 tomie *Husserliana*, rekonstruując główne linie argumentacyjne Husserla przy argumentach teleologicznych. Jak wiadomo, Husserl wielokrotnie ostrzegał przed niebezpieczeństwem popadnięcia w metafizyczną spekulację przy argumentach teleologicznych. Jednocześnie starał się je opracować z dostatecznym rygiorem fenomenologii. W rezultacie, jak dowodził Peucker, w fenomenologii odnajdujemy trzy zasadnicze rodzaje argumentów teleologicznych: (1) „z natury”, (2) w oparciu o opis dążeń etycznych osoby oraz (3) z analizy struktury intencjonalności. Każdy z tych argumentów, opisując istotowo celowościowe struktury, wnosił o konieczności samego celu, który rozpoznaje się jako Boga. Poza Peuckerem drugiego dnia konferencji swoje referaty przedstawili **Kristjan Laasik** (Shandong University), który mówiąc o świadomości i intencjonalności, dyskutował z niektórymi propozycjami filozofii Siewarta oraz **Don Ihde** (SUNY Stony Brook), uznany badacz z zakresu filozofii techniki, który argumentował, że Husserl pomija przedmiotowy charakter narzędzia. Obrady drugiego dnia konferencji zamykała sesja książkowa poświęcona pracy Stevena Crowella. Książkę referowali i komentowali **Jacob Rump** (Emory University) i **Burt Hopkins** (Seattle University), którzy

wskazywali na wieloznaczność tytułowej normatywności. Na oba komentarze odpowiadał autor, co pozwoliło na zawiązanie ciekawej dyskusji.

Najważniejszym wydarzeniem trzeciego dnia konferencji był wykład plenarny **Johna Drummonda** (Fordham University), który w referacie pt. *Objects* wprost odnosił się do swojej autorskiej interpretacji intencjonalności, będącej podstawą tzw. interpretacji „Wschodniego Wybrzeża”. Drummond dyskutował z niektórymi założeniami filozofii Tima Crane’a, który w wielu punktach wydaje się zakładać teorię intencjonalności Searle’a jako jedynie semantycznej struktury „*aboutness*”, w której treść reprezentacyjna funkcjonuje podobnie jak moc aktów illokucyjnych. Zdaniem Drummonda, podobna interpretacja ma istotne filozoficznie konsekwencje, ponieważ prowadzi do uznania dodatkowej sfery bytowej reprezentacji mentalnych. Wbrew temu, jak dowodził Drummond, umysł należy pojmować holistycznie i zrównywać przedmiot ze znaczeniem. Zamiast odwoływać się do treści reprezentacyjnej, należy raczej mówić o świecie samym, który prezentuje się podmiotowi. W swoim komentarzu do referatu Drummonda, **George Heffernan** (Merrimack College) podkreślał, że samo zastąpienie reprezentacji – prezentacją jest jedynie postulatem i nie rozwiązuje do końca filozoficznego problemu intencjonalności.

Pozostałe referaty tego dnia przedstawili **Emilio Vicuna** (New School for Social Research), mówiący o funkcji, którą pełni intencjonalność w konstytucji obiektywnej przestrzeni, **Alejandro Arango** (Vanderbilt University), referujący na temat pragmatycznej zależności percepcji oraz niżej podpisany, **Witold Plotka** (Uniwersytet Gdański), mówiący o związkach fenomenologii i współczesnej teorii wiedzy oraz **Donn Welton** (SUNY Stony Brook), który przedstawił referat o tzw. głębokich strukturach intencjonalności. Należy podkreślić, że referat Vicuny nagrodzono „The 2014 CARP Director’s Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”, nagrody przyznawanej autorowi najlepszego referatu spośród młodych adeptów fenomenologii. W ostatnim dniu konferencji wygłoszono cztery referaty. Pierwszy z nich przedstawił **Carlos Lobo** (Collège International de Philosophie), który przedstawił podobieństwa w pojmowaniu logiki przez Husserla i Girarda. Kolejne dwa referaty wygłosili **Stefania Centrone** (Universität Oldenburg) (*Husserl and Leibniz on Symbolical Thinking*) oraz **Andrea Cimino** (Boston College) (*On Transcendental Idealism*). Ostatni referat zaprezentował **Andres Colapinto** (Borough of Manhattan Community College), rozważając możliwości fenomenologicznego opisu siły, również w naukach przyrodniczych.

Konferencji „Husserl Circle” w Dartmouth College towarzyszyła wystawa, na której zaprezentowano dzieła Husserla ze zbiorów biblioteki tego uniwersytetu

(m.in. pierwsze numery *Jahrbuch*) oraz zdjęcia i przedruki wybranych manuskryptów. Wystawę tę, podobnie jak i całą konferencję, przygotowała Andreea Smaranda Aldea. Należy podkreślić, że strona organizacyjna konferencji prezentowała się doskonale. Trzeba także przyznać, że poziom prezentowanych referatów również był niezwykle wysoki. Duża ilość referatów, które wprost lub pośrednio odnosiły się do problemu intencjonalności, w pewnej mierze jest kontynuacją formuły ubiegłorocznej konferencji, gdy Organizatorzy wprost postawili sobie za cel przełamania utartych przekonań nad relacją fenomenologii do filozofii analitycznej. Tegoroczna w wielu punktach realizowała ten kierunek badań, ponieważ nie da się rzetelnie rozważać problemu intencjonalności bez odniesień, komentarzy, dialogu i ewentualnej krytyki, do szeroko pojętej filozofii analitycznej. Na samym końcu warto odnotować, że w 2015 roku konferencja „Husserl Circle” odbędzie się na Uniwersytecie Helsińskim w Finlandii.

Witold Płotka (Gdańsk)

■ „A Topography of Heresies or the Road to ■ Renewal? The Many Faces of Contemporary ■ Phenomenology”. Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej w Gdańsku

Czy we współczesnej filozofii jest jeszcze miejsce na fenomenologię, a jeśli tak, to czym właściwie miałaby ona być: kontynuacją myśli Edmunda Husserla, jej odnowieniem czy całkowitym odstępstwem? W dniach 26 i 27 czerwca 2014 roku na Uniwersytecie Gdańskim międzynarodowe grono filozofów poruszało te i inne problemy w trakcie konferencji „A Topography of Heresies or the Road to Renewal? The Many Faces of Contemporary Phenomenology”. Konferencję zorganizował komitet, w skład którego wchodził: Krystyna Bembenek, Jakub Buźniak, Jarosław Dalke, Tomasz Kąkol, Robert Koszkało, Natalia Marcinowska, Witold Płotka (przewodniczący), Aleksandra Szulc (sekretarz) oraz Martyna Zimmermann-Pepol. Z kolei w skład Komitetu Naukowego, odpowiedzialnego za selekcję i ocenę zgłoszonych abstraktów, wchodził: George Heffernan (Mer-

rimack College, Andover, USA), Jean Leclercq (Université Catholique de Louvain, Belgia), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), a także Nicolas de Warren (KU Leuven, Belgia). Konferencja ta składała się z czterech wykładów plenarnych, wygłoszonych przez członków Komitetu Naukowego, a także z czternastu sesji modułowych, odbywających się równoległe w czterech sekcjach.

Sesję wykładów plenarnych, rozpoczynających pierwszy dzień obrad tuż po uroczystym otwarciu i przywitaniu gości, zapoczątkował odczyt prof. dr. hab. **Andrzeja Przyłębskiego** „Weder Häresie noch Erneuerung. Phänomenologie als ständige Selbstkorrektur und Selbstverbesserung”. Prelegent zauważył, że fenomenologia, zapoczątkowana przez Husserla, u swoich podstaw stanowi zupełnie nową metodę filozofowania, koncentrującą się wokół zagadnień korelacji podmiotu i przedmiotu, a także konstytucji sensu i bytu. Z kolei jej rozwój może polegać na rewolucji wobec myśli założyciela fenomenologii, dokonującej się poprzez tworzenie nowej fenomenologii przez uczniów, jak i zwolenników metody Husserla. I tak, Merleau-Ponty zwrócił uwagę na problem intersubiektywności, stanowiącej możliwość korekty epistemicznych pomyłek podmiotu, a także idealnej bezzałożeniowości, która nie jest do końca możliwa, gdyż podmiot zawsze działa w ramach określonej kultury. Z kolei Heidegger twierdził, że fenomenologia tematyzuje świadomość, w związku z czym należy zastąpić pojęcie samoświadomości kategorią „*Dasein*”, zaś podjęcie przez niego zagadnienia interpretacji nie pozwala w całości włączyć jego myśli do nurtu fenomenologii, gdyż filozofia Heideggera pozostaje także w nastawieniu hermeneutycznym. Z kolei filozofia Ricoeura, jak zauważył prelegent, mimo że wyrasta z fenomenologii, to stanowi także krytykę wobec myśli Husserla, przeciwstawiając się idealizmowi (redukcji transcendentalnej) i próbując znieść epistemiczny dystans między świadomością a światem. Przyłębski skonstatował, że w fenomenologii, rozumianej jako bogaty i złożony ruch filozoficzny, wciąż dokonuje się wewnętrzna przemiana, stanowiąca stałą korektę pierwszej fenomenologii.

Następnie odbyły się referaty w równoległych sekcjach, które wygłosili: **Giuseppe Mendito** (University of Rome Sapienza, Włochy. „Blumenberg’s thinking as phenomenological heresy and the Life-world as heretical metaphor”), **Māra Grīnfelde** (University of Latvia, Ryga, Łotwa. „Is All Phenomenality Necessarily Hermeneutic? Saturated Phenomenon and Hermeneutics in Jean-Luc Marion’s Phenomenology”), **Rosa Maria Lupo** (Dipartimento di Scienze umanistiche, Università degli Studi di Palermo, Włochy. „Do phenomenological heresies exist?”), **Batłomiej Skowron** (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

w Krakowie. „Towards a General Theory of an Object and its Parts: a Topological Interpretation of the Part-Whole Theory of Husserl”), **Daniele De Santis** (Seattle University, USA. „Back to Theory of Ideas: On Jean Hering’s *Platonic* Understanding of Phenomenology”), **Peter Andres Varga** (Hungarian Academy of Sciences, Budapeszt, Węgry. „The Phenomenology and Its History: A Case Study on Heidegger’s Elary Relation to Husserl and a Plea for the Historical Method in Phenomenology”), **Monika Murawska** (Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie. „Hérésie et Intentionnalité. Les faces contradictoires de l’intentionnalité dans la phénoménologie française”), **Ovidiu Stanciu** (Université de Bourgogne, Francja / Bergische Universität Wuppertal, Niemcy. „Hérésie et orthodoxie de la phénoménologie asubjective”), **Maria Gołębowska** (IfiS PAN. „Le statut de l’expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty”), **Marek Łagosz** (Uniwersytet Wrocławski. „Über den physikalisch-phänomenologischen Aspekt der Zeitontologie”), **Uldis Vēgners** (University of Latvia, Ryga, Łotwa. „Does Perception of Duration Endure? The Case of Husserl’s Analysis of Time-Consciousness”), **Marek Pokropski** (Uniwersytet Warszawski. „The olyrhythmic Present. The Problem of Time-Consciousness in Phenomenology and Embodied Cognition”).

Po odczytach w równoległych sekcjach miał miejsce drugi wykład plenarny, moderowany przez Nicolasa de Warrena (KU Leuven, Belgia), wygłoszony zaś przez **George’a Heffernana** (Merrimack College, Andover, USA). Prelegent w swoim wykładzie pt. „Phenomenology of Evidence: Promises, Problems, and Prospects” zauważył, że dla Husserla wszelka teoria wiedzy, jeżeli wysuwa roszczenie do bycia prawdziwą nauką, powinna być zawsze fenomenologią wiedzy. Oznacza to, że tak rozumiana teoria wiedzy powinna być ugruntowana na redukcji transcendentnej, ejdetycznych analizach, a także wymogach ścisłości i adekwatności przedmiotowej. W ramach fenomenologii wiedzy powstaje problem tego, czym właściwie jest oczywistość, będąca fundamentem adekwatnej wiedzy na temat przedmiotów. Zagadnienie oczywistości, które dla Husserla stanowiło jądro wszelkich rozważań na temat wiedzy, jak zauważył Heffernan, jest we współczesnej (analitycznej) epistemologii pomijane lub zredukowane do problemu ewidencjonalizmu (jako kryterium prawdy). Zdaniem prelegenta, fenomenologia oczywistości może być uznana za konstruktywną heterodoksję względem współczesnej teorii wiedzy, co starał się wykazać na podstawie dziesięciu lekcji, jakie płyną z fenomenologicznych badań na temat oczywistości, a ponadto stanowi ona rodzaj namysłu, który, uznając oczywistość jako istotny element teorii wiedzy, nie boryka się z ograniczeniami powstałymi na gruncie tradycyjnej ana-

litycznej teorii wiedzy. Na zakończenie swojego referatu prelegent stwierdził, że fenomenologia oczywistości może być uznana za sposób odnowy współczesnej fenomenologii, jak i współczesnej teorii wiedzy.

Po wykładzie plenarnym Heffernana odbyła się druga tego dnia sesja referatów równoległych, które wygłosili: **Wojciech Starzyński** (IFiS PAN. „La phénoménologie, est-elle définissable à partir de l'idée de la philosophie première?”), **Jaroslava Vydrova** (Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Bratysława, Słowacja. „Abwandlungen der phänomenologischen Methode bei den Fragen nach Grenzphänomenen”), **Anna Yampolskaya** (Russian State University for the Humanities / The National research university „Higher school of economics”, Moskwa, Rosja. „Clarify the structures of consciousness or transform the subject? Two component parts of the phenomenological method”), **Margot Wielgus** (University of Kentucky, Lexington, USA. „Cultivating Modern Phenomenological Ethics: Hannah Arendt's Social-Political Phenomenology”), a także **Olga Bialer** (Uniwersytet Warszawski. „Husserl's phenomenological heritage as a source of both innovative inspiration and critical evaluation for Levinas' ethics and Buber's ecophenomenology”). Obrady pierwszego dnia konferencji zostały zwieńczone uroczystym bankietem w Gdańsku Oliwie.

Piątek, ostatni dzień obrad, rozpoczął się od wykładu plenarnego, który wygłosił **Jean Leclercq** (Université Catholique de Louvain, Belgia), pt. „Les enjeux du projet de la phénoménologie matérielle de Michel Henry”, moderatorem zaś był Wojciech Starzyński (IFiS PAN). Prelegent w swoim odczycie skontrastował myśl Michela Henry'ego z radykalną koncepcją fenomenologii Husserla, opierającą się na przeprowadzeniu redukcji transcendentnej i jej rezultatach. Tak radykalnie ujęta fenomenologia, zdaniem Leclercqa, warunkuje dualizm podmiotu i przedmiotu poznania (świadomości i widzianych rzeczy) oraz dominację kategorii spostrzegania. Próbą przewyciężenia tego paradygmatu fenomenologii jest monistyczne (na poziomie ontycznym) ujęcie Henry'ego, które w centrum swoich zainteresowań stawia życie. Celem tak pojętej fenomenologii, jak zauważył prelegent, powinno być działanie na rzecz odsłaniania tego, co samo daje się odsłaniać, tego, co samo się ujawnia. Nie chodzi tutaj jednak o odsłanianie fenomenów (co było celem Husserla), lecz o próbę uchwycenia samej fenomenalności, dzięki czemu fenomenologia mogłaby uzyskać swój fundamentalny, źródłowy charakter.

Drugim wykładem plenarnym, zamykającym sesję plenarną tej konferencji, był referat **Nicolasa de Warrena** (KU Leuven, Belgia) pt. „The Archive and the Library: Cassirer's Alternative Phenomenology”, który moderował Saulius Ge-

niusas (Chinese University of Hong Kong). De Warren, odnosząc się do tematu konferencji, wskazał, że przyjmujemy istnienie fenomenologicznej ortodoksji, wobec której możliwa jest herezja, która, paradoksalnie, ukazuje nam prawdziwy obraz ortodoksji. Fenomenologia Husserla, mimo że była nauką o fenomenach, wprowadziła do filozofii istotne *novum*: zmianę nastawienia badawczego na transcendentalne, które problematyzuje racjonalność poznania i możliwość myślenia o intersubiektywnym świecie. Przedmioty, które są nam dane, prezentują się już jako ukonstytuowane przez podmiot poznający, w związku z czym, zdaniem prelegenta, można posłużyć się metaforą „odkrywania nowego świata”: świadomość dokonuje kolonizacji świata rzeczy poprzez jego konstytucję. Jako alternatywny projekt fenomenologii została przedstawiona filozofia Cassirera za pomocą figury „biblioteki”, jako spisanej wiedzy dostępnej powszechnie (publicznie). Cassirer, tworząc swoją filozofię form symbolicznych, ukazał, że ostatecznym celem fenomenologii, a pośrednio także jej przedmiotem, jest utworzenie kolekcji filozoficznych problemów (gromadzonych na wzór zbiorów biblioteki). Tak pojętej fenomenologii de Warren przeciwstawił metaforę „archiwum”: idei filozofii materializującej się w pisaniu. Manuskrypty Husserla, wpisujące się w figurę archiwizacji, wskazują na to, że fenomenologia jest twórczą metodą analizy filozoficznej, a nie doktryną (teorią), rozwijaną za biurkiem. Fenomenologia pojmowana ortodoksyjnie zostaje ugruntowana na ciągłej styczności z tym, co i w jaki sposób jest dane podmiotowi w jego doświadczeniu, a nie na konceptualizacji zastanych już problemów i ich rozważaniu.

Po ostatnim wykładzie plenarnym miały miejsce obrady w równoległych sekcjach, zamykające konferencję. Swoje referaty przedstawili: **Doris Kaltenberger** (University of Vienna, Austria. „Religionsphänomenologie 2.0. Diesseits von Transzendenz, jenseits von Immanenz?”), **Marek Maciejczak** (Politechnika Warszawska. „Husserl’s theory of consciousness from the perspective of autopoietic systems”), **Bernhard Obsieger** (Complutense University of Madryt, Hiszpania. „Die erste Spaltung der phänomenologischen Bewegung”), **Simone Aurora** (University of Padua, Padwa, Włochy. „Structural Phenomenology and Transcendental Empiricism: Husserl meets Deleuze”), **Sergey Nikitin** (Urals Federal University, Jekaterynburg, Rosja. „Heretical usage of the phenomenological concept: «intentional structure» in Paul de Man’s de construction”), **Giorgia Bordoni** („La Sapienza” Université de Rome, Italii. „Husserl dans Derrida. La déconstruction est une phénoménologie de la trace?”), **Róbert Karul** (Institut de philosophie, Bratysława, Słowacja. „La protosubjectivité de l’il y a”), **Aleksandra Szulc** (Uniwersytet Szczeciński. „Stein and Heidegger – Two Phenomenolo-

gies”), **Piotr Schollenberger** (Uniwersytet Warszawski. „Erratic Investigations – The Institution of Art in Merleau-Ponty’s Phenomenology”), **Kenneth Knies** (Sacred Heart University, Fairfield, USA. „Crisis and the Limits of Phenomenological Reason”), **Eddo Evink** (Faculty of Philosophy, University of Groningen, Groningen, Holandia. „Heresy as a Road to Renewal”) oraz **Michał Piekarski** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. „Empirical Sources of the Edmund Husserl’s Phenomenology and the Problem of Realism. Andrzej Póltawski’s Approach”).

Gdańska konferencja „A Topography of Heresies or the Road to Renewal? The Many Faces of Contemporary Phenomenology” umożliwiła wymianę poglądów i przeprowadzenie żywych dyskusji dotyczących fenomenologii na międzynarodowym forum. Może wskazywać to na fakt, że badania nad fenomenologią są wciąż aktualne, a sama fenomenologia, jako metoda badawcza wytyczona przez Husserla i rozwijana przez jego uczniów oraz kontynuatorów, pozostaje źródłem inspiracji dla nowych pokoleń filozofów. Tytułowe herezje (rewolucje) względem metody propagowanej przez założyciela fenomenologii czy też sposób jej odnowy rozwijany przez współczesnych fenomenologów, wyznaczają nowe perspektywy badawcze dla fenomenologii, sprawiając tym samym, że pozostaje ona wciąż żywym i dyskutowanym ruchem filozoficznym, jednym z najważniejszych we współczesnej historii filozofii. W trakcie konferencyjnych obrad wskazywano na to, że wiele istotnych twierdzeń fenomenologii (m.in. tych dotyczących badania fenomenów, metody analizy czy opisu rzeczy) jest wspólne licznym nurtom filozoficznym. Z uwagi na ten fakt, dopiero fenomenologiczne (transcendentalne) nastawienie badawcze jest tym, co wyraźnie wyróżnia warsztat pracy fenomenologa, archiwizującego wyniki swoich obserwacji na podstawie tego, co i jak jest dane. Warto przytoczyć w tym miejscu słowa Ingardena: „Najistotniejszym dążeniem fenomenologii jest zbliżyć człowieka do rzeczywistości, dać mu się nasycić w jej bezpośrednich danych, objawiającym się, swoistym obliczem i pokazać je tym, którzy jeszcze nie osiągnęli bezpośredniego doświadczenia”¹. Należy jednak zauważyć, że większość zwolenników i kontynuatorów myśli Husserla nie sprostала jego transcendentalnym wymogom, co tym bardziej pozwala na problematyzację statusu metody fenomenologicznej i stawia przed wyzwaniem odnowy fenomenologii, czy też jej metodologicznego przewartościowania. O ile

¹ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, [w:] tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 317.

jednak fenomenologia będzie ujmowana jako autonomiczna metoda badawcza, dostępna każdemu filozofowi, a nie jako hermetyczna doktryna, o tyle wydaje się, że będzie wówczas istniała przestrzeń na pewną swobodę interpretacyjną w ramach twierdzeń fenomenologii, pozwalając z jednej strony na pewne odstępstwa względem założeń Husserla, z drugiej zaś na rozwój fenomenologii jako nauki filozoficznej. Ponownie warto odnieść się do słów Ingardena, naocznego świadka rozwoju ruchu fenomenologicznego: „Można jednak również mówić o fenomenologii w innym znaczeniu: mianowicie jako zespole twierdzeń, czy systemie teorii, będących wynikiem fenomenologicznego sposobu badania [...] Młodszy badacze nie powtarzają tylko słów ojca fenomenologii, lecz chcą za pomocą jego metody iść dalej naprzód; i dlatego dochodzą oni niekiedy do wyników innych niż te, jakich życzyłoby sobie Husserl”².

Martyna Zimmermann-Pepol
Uniwersytet Gdański

Fenomenologia na XXIII. Niemieckim Kongresie Filozoficznym

Niemieckie Kongresy Filozoficzne odbywają się co trzy lata. Ich organizatorem jest wybrany na poprzednim Kongresie prezydent Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego. W ubiegłym roku był nim prof. Michael Quante z Uniwersytetu w Monasterze (Münster). Tam właśnie, w dniach 28.09.-2.10.2014, miał miejsce ostatni kongres, w którym uczestniczyło ponad 2000 filozofów wszystkich generacji (wygłoszono ok. 600 referatów). Temat przewodni brzmiał „Historia, społeczeństwo, obowiązywanie” (Geschichte, Gesellschaft, Geltung). Za takim wyborem przemawiała chęć dania badaczom różnych orientacji i specjalności możliwości prezentacji swych osiągnięć. Temat ten jednak niektórzy z uczestników krytykowali, jako niezbyt spójny i mało zobowiązujący.

² Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 23.

Struktura Kongresu wyglądała następująco: od poniedziałku do czwartku rano – wykład plenarny; przed południem: trzygodzinne kolokwia (po kilka każdego dnia); po przerwie obiadowej – sekcje, a wieczorem wykłady otwarte, dostępne także dla osób niezarejestrowanych jako uczestnicy. Kongresy te charakteryzują się tym, iż zapraszani są renomowani filozofowie zagraniczni. Dzięki temu w ramach wykładów otwartych uczestnicy mogli wysłuchać wystąpień Roberta B. Pippina, Juliana Nida-Rümelina (ongiś ministra kultury w rządzie Schrödera) oraz Ludwiga Siepa, zaś wykłady plenarne wygłosili: Philip N. Pettit, Carl-Friedrich Gethmann, Francesca Menegoni (Włochy) i Ryosuke Ohashi (jeden z najwybitniejszych żyjących filozofów japońskich, autor wielu fundamentalnych prac, tłumaczonych na niemiecki). Kongres wzbogacało mnóstwo imprez towarzyszących: koncerty, wystawy, spotkania poetyckie itp.

Polska filozofia jest reprezentowana na tych kongresach coraz słabiej. Przed laty uczestniczyło w nich niekiedy ponad 10 polskich badaczy, dziś policzyć ich można na palcach jednej ręki. Organizatorzy wykonali więc gest i zaprosili na swój koszt kilku młodych polskich filozofów, aby zachęcić ich do zgłaszania swych wystąpień w następnych latach. Gwoli ścisłości odnotować należy, iż w kolokwium (jego uczestnicy byli wybierani i zapraszani przez kierujących danym kolokwium) wystąpił niżej podpisany, zaś w sekcji „fenomenologia” swój odczyt miała dr Jagna Brudzińska z Kolonii, związana z IFiS PAN).

Badaniom stricte fenomenologicznym poświęcona była jedna sekcja, która miała dwa posiedzenia. Wygłoszono na niej 10 referatów. I tak: S. Geniusas (Hongkong) mówił o Husserla fenomenologii bólu, Adriana Pavic (Getynga) o „demonstratywnym odniesieniu” u Husserla, Smitha i Kaplana, Martina Philippa (Lipsk) o praktycznym charakterze fenomenologii w świetle Blumenberga lektury Husserla, Alice Pugliese (Palermo) o analizie motywacji działań, Jorge Uscatescu Barron (Fryburg) o relacji formalnej ontologii Husserla do uniwersalnej ontologii Heideggera. To dnia pierwszego (29.09.2014). Drugiego dnia miały miejsce następujące wystąpienia: Andris Breitling (Rostock) wygłosił referat pt „To co widzialne w horyzoncie języka, w ujęciu Merleau-Ponty’ego”, Irene Breuer (Wuppertal) mówiła o ontologii osobowej oraz historii u Husserla, Jagna Brudzińska o doświadczeniu uczestniczącym oraz perspektywie drugo-osobowej, w kontekście możliwości metody intencjonalno-genetycznej, Emanuele Caminada (Kolumbia) o fenomenologicznym ujęciu ponownego odkrycia „wspólnego ducha” (*common mind*), zaś wystąpienie Dirka Fonfary (Heidelberg) nosiło tytuł „Integracja czy transformacja? Problematyka antycznych koncepcji metafizyki w ejdetycznej fenomenologii Husserla, pojętej jako Filozofia Pierwsza”.

Fenomenologia zaznaczyła swą obecność i swą odrębność. Ilość miejsca, które zajęła w programie wskazuje jednak na pewien kryzys czy też rezerwę wobec jej osiągnięć u organizatorów Kongresu. W tym kontekście najciekawsze były wspomniane wyżej „kolokwia”. W każdym z nich brało udział od 2 do 5 uczestników. Do najciekawszych zaliczyć należy: „Filozofowanie historyczne bez apriorycznych filozofii dziejów”, „Języki myślenia” (organizatorem tego kolokwium był znany w Polsce prof. Tilman Borsche, zaś udział w niej, z wykładem pt „»Die aus dem Land der Denker«. Zu Übersetzungsproblemen deutscher Philosophieklassiker In Polen – Hegel, Nietzsche, Heidegger”, wziął niżej podpisany), „Filozofia historii jako teoria zmiany społecznej”, „Geneza i obowiązywanie. Klasyczna filozofia niemiecka w dialogu z filozofiami azjatyckimi”, „Postęp i sprawiedliwość” i „Czym jest fakt kulturowy?”. Tę ostatnią przygotował i prowadził prof. Ralf Konersmann, którego dwie książki dostępne są w polskim przekładzie. W kolokwium tym – co jest ewenementem – wszyscy z panelistów przywoływali badania Znanieckiego lub Flecka, co nie jest bez związku z wykładem na ich temat, wygłoszonym przez A. Przyłębskiego na Uniwersytecie Kilońskim, czołowym ośrodku filozofii kultury na świecie. „Kolokwia” prowadzili tak znani filozofowie, jak G. Abel, D. Perler (nowy prezydent NTF), K.-F. Gethmann, O. Scholz, a wystąpili w nich (m.in.) G. Figal, K.-H. Lembeck, D. Birnbacher, V. Gerhardt, D. Zahavi, D. Follesdal, J. Conant.

Andrzej Przyłębski