

Inga Römer | Georg Stenger (Hg.)

Faktum, Faktizität, Wirklichkeit

Phänomenologische Perspektiven

BEITRÄGE von Hiroshi Abe, Emmanuel Alloa, Florian Arnold,
Andreas Beinsteiner, Sylvaine Gourdain Castaing, Markus Gabriel,
Tanner Hammond, Tim Heller, Christina Kast, Nam-In Lee,
Sandra Lehmann, Burkhard Liebsch, Sophie Loidolt, Stefania Maffeis,
Felix Ó Murchadha, Ernst Wolfgang Orth, Gerald Posselt,
Alba Montes Sánchez, Florian Schmidsberger, Thomas Szanto,
Nicolas de Warren und Lambert Wiesing



PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN · BEIHEFTE

PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN

PHENOMENOLOGICAL STUDIES
RECHERCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von
Thiemo Breyer, Michaela Summa und
Inga Römer

Beiheft 5

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Faktum, Faktizität, Wirklichkeit

Phänomenologische Perspektiven

Herausgegeben von
Inga Römer und Georg Stenger

unter Mitwirkung von
Ralph Schwarzenbacher und
Michael Zangerl

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FWF

Der Wissenschaftsfonds.

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF):
PUB 891-G | CC-BY 4.0

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der
Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4201-3

ISBN eBook 978-3-7873-4202-0

DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4202-0>

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023

Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg

Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier

Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Faktum, Faktizität, Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven 9

I. PHÄNOMENOLOGIE UND REALISMUS

Lambert Wiesing

Phänomenologie und Spekulativer Realismus 27

Markus Gabriel

Wie der Geist in die Natur passt. Mentaler Realismus nach Nagel 41

Sandra Lehmann

Gebung vor der Gebung. Überlegungen zu einer spekulativen Figur 63

Christina Kast

Perspektivisches Sehen und Wirklichkeit. Eine phänomenologische Lektüre
Friedrich Nietzsches 81

Hiroshi Abe

Was ist unsere Wirklichkeit? Watsuji phänomenologisch denken 97

II. WIRKLICHKEIT – SOZIALITÄT – POLITIK

Emmanuel Alloa

Post-Truth und Neofaktualismus. Falsche Gegensätze in der gegenwärtigen
Wahrheitspolitik und wie Perspektivenvielfalt heute verteidigt werden kann 115

Sophie Loidolt

Wirklichkeit als politische Kategorie. Hannah Arendt über
Wahrheit und Lüge in der Politik 133

Gerald Posselt

Die Zerbrechlichkeit der Welt. Hannah Arendts „Wahrheit und Politik“
revisited 153

Stefania Maffei

The right to have rights in orders of vulnerability 179

Thomas Szanto & Alba Montes Sánchez

Imaginary Communities, Normativity and Recognition. A New Look at
Social Imaginaries 197

III. FAKTIZITÄT DER LEBENSWELT

Nam-In Lee

Der pluralistische Begriff der Lebenswelt und die verschiedenen Bereiche
der Phänomenologie der Lebenswelt bei Husserl 221

Ernst Wolfgang Orth

Die Modalisierung des Faktischen und das Problem der Lebenswelt 249

IV. REALITÄT UND ALTERITÄT

Burkhard Liebsch

Welt - Exil - Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität 263

Felix Ó Murchadha

Gewalt und Gewohnheit. Zwischen vergangenen Zukünften und
gegenwärtigen Vergangenheiten 283

Nicolas de Warren

The Dream, the Stranger, the Friend, and the Cat. *Faktizität* and *Wirklichkeit*
in Martin Buber's Dialogical Thinking 301

Till Heller

Die Welt nach ihrem Ende. Interkulturelle Phänomenologie und
Auto-Thanato-Polito-Graphie nach Derrida 331

Sylvaine Gourdain Castaing

Die Wirklichkeit zwischen Spuren, Spiegeln und Bildern. Für ein Ethos des
Unscheinbaren und Unsichtbaren 351

V. FAKTEN UND EMOTIONEN

Florian Schmidsberger

Wider bessere Einsicht fühlen. Zur Widerständigkeit unseres Leibes bei Gefühlen	371
--	-----

Tanner Hammond

Emotion and the Ethical A Priori	389
--	-----

VI. TECHNISCHE TRANSFORMATIONEN DES WELTBZUGS

Florian Arnold

Mediale Sinn-Gebilde. Zur (Techno-)Imagination der Wirklichkeit	417
---	-----

Andreas Beinsteiner

Für eine Phänomenologie digitaler Operativität. Zur Transformation unseres Wirklichkeitsverhältnisses im Zuge der Digitalisierung	431
--	-----

Gesammeltes Literaturverzeichnis	455
--	-----

Personenregister	483
------------------------	-----

Sachregister der deutschsprachigen Beiträge	487
---	-----

Sachregister der englischsprachigen Beiträge	490
--	-----

Beitragende	491
-------------------	-----

Faktum, Faktizität, Wirklichkeit

Phänomenologische Perspektiven

1. Die Problematisierungen des Realen und die Phänomenologie

Eine Grunderfahrung unserer Epoche ist das Unbehagen an einem gewissen Entgleiten des Realen. Diese Erfahrung scheint mindestens zwei, ihrerseits miteinander verbundene Wurzeln zu haben. Auf der einen Seite steht der digitale Wandel. Dieser hat dazu geführt, dass ein großer Teil des Lebens vieler Menschen nicht mehr in leibhaftigen Begegnungen mit den anderen Menschen, den Dingen und der ‚analogen‘ Welt, sondern vielmehr in digitalen Räumen stattfindet. Wenngleich diese digitalen Räume ihrerseits eine neue, noch näher zu bestimmende Realität darstellen, ist das Leben in ihnen doch häufig mit dem Gefühl einer gewissen Ferne von der ‚eigentlichen‘ Wirklichkeit verbunden. Auf der anderen Seite scheint die gesellschaftliche Verständigung darüber, was denn nun als wirklich zu gelten habe, immer schwieriger zu werden. Der mediale Populismus eines Silvio Berlusconi, die fadenscheinigen Kriegsbegründungen eines George W. Bush Junior sowie in jüngerer Zeit die Politik der „fake news“ eines Donald J. Trump sowie die damit verbundenen gesellschaftlichen Entwicklungen mögen als prominente Beispiele für einen wachsenden Zerfall der Auffassungen von Wirklichkeit dienen. Dieses Entgleiten des Realen im gesellschaftspolitischen Bereich sieht sich verstärkt gespiegelt durch einen digitalen Wandel, der enthusiastisch begrüßt zwar eine weltumspannende Verbindung und Kommunikation erlaubt, der sich andererseits aber in divergierende und konflikträchtige ‚digital bubbles‘ aufspaltet, was nur umso mehr verunsichert. Hinzu kommt die Verwendung von ‚Big-Data‘, die bei der Auslegung der Wirklichkeit eine immer größere Rolle spielt. Was also ist ‚Wirklichkeit‘? Was ist das Reale? Was sind Fakten? Gibt es solche überhaupt (noch) oder leben wir in einem ‚postfaktischen Zeitalter‘?

Das in derartigen Fragen zum Ausdruck kommende Unbehagen hat auch die Philosophie nicht unberührt gelassen: Die Philosophie sieht sich nunmehr genötigt, auf der Höhe der Zeit eine überzeugende Auskunft über die Wirklichkeit und das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zu geben. Insbesondere jene Stimmen innerhalb der Philosophie, die der Diagnose zustimmen, dass wir irgendwie die Realität verloren haben, gehen daher davon aus, dass die angemessene Reaktion darauf zu sein hat, nach einer „Wiedergewinnung des Wirk-

lichen“¹ zu suchen, wenngleich sich zugleich die Frage stellt, ob wir diese Wirklichkeit den überhaupt jemals ‚hatten‘.

In dieser komplexen und umstrittenen Gemengelage muss sich, wie es scheint, die Phänomenologie erst noch finden und behaupten. Mehr noch, sie ist – gemeinsam mit dem „Postmodernismus“ – in einigen neurealistischen Ansätzen sogar zur Hauptgegnerin erklärt worden, die es ein für alle Mal zu überwinden gelte. Vor diesem Hintergrund geht der vorliegende Band von der Überzeugung aus, dass die Phänomenologie nicht nur produktiv auf diese Herausforderungen zu antworten vermag, sondern auch reichhaltige eigenständige Ressourcen bereithält, um über das Faktum, die Faktizität und die Wirklichkeit nachzudenken. Nicht von ungefähr steht am Beginn der Phänomenologie Husserls Devise „Zu den Sachen selbst!“. Der Gründervater der phänomenologischen Bewegung hat einst das „Prinzip aller Prinzipien“ formuliert, demzufolge keine vorausgesetzten theoretischen Annahmen, sondern allein die „originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei“.² Dieser Forderung aber liegt der Gedanke zugrunde, dass wir die Sachen immer schon in irgendeiner Form ‚gesehen‘ haben, bevor wir uns um ihre Bedeutung streiten. Und es ist die Phänomenologie, die es sich zur Aufgabe macht, dieses ‚Sehen‘ der Sachen selbst eigens zum Thema ihrer Forschung zu machen. Gerade in einer Situation wie der heutigen, in der Grundbegriffe menschlichen Weltverhältnisses – wie das Faktum und die Wirklichkeit – in eine Krise geraten, scheint es in der Tat ratsam, sich auf diese Aufweis- und Aufzeigefunktion der Phänomenologie zurückzubesinnen und sie zeitgemäß zu orchestrieren.

2. Die Herausforderung der Phänomenologie durch neue Realismen

Das aktuell weit verbreitete Begehren, zu einer gelingenden Rede von Wirklichkeit zu finden oder zurückzufinden, hat in der zeitgenössischen Philosophie nicht zuletzt eine bestimmte, wenngleich weit verzweigte Bewegung hervorgerufen, die sich ihrerseits eine „Wiedergewinnung des Realismus“³ zum Ziel setzt. Eine der wichtigsten Fragen an die Philosophie unserer Zeit scheint zu sein, ob dem Unbehagen an einem vermeintlichen Verlust an Realität durch die Wiedergewinnung

¹ Vgl. den deutschen Titel des Buches von Matthew B. Crawford: *Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreuung*. Übers. von Stephan Gebauer. Berlin 2015.

² Hua III, 51.

³ Vgl. den deutschen Titel des Buches von Hubert Dreyfus und Charles Taylor: *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Übers. von Joachim Schulte. Berlin 2016.

eines Realismus begegnet werden kann. Seit einer Tagung am Goldsmiths College der University of London im Jahre 2007, die inzwischen als die Geburtsstunde des sogenannten „spekulativen Realismus“ angesehen wird, hat sich das Feld neuer Realismen rasant erweitert, und längst nicht alle AutorInnen, die ihm zugerechnet werden können, schreiben sich das Prädikat „spekulativ“ zu. Dabei kann nicht genug betont werden, dass die systematisch vertretenen Positionen höchst heterogen sind und die verschiedenen DenkerInnen keineswegs einen einheitlichen Begriff von Realität haben. Das mag nicht weiter überraschen, kennt doch die Philosophiegeschichte weit auseinander liegende Auffassungen, so dass zuweilen eher dem empirisch Gegebenen, zuweilen eher den Begriffen der Status des eigentlich Realen zugesprochen wurde.⁴

Für die Phänomenologie haben diese realistischen Tendenzen der Gegenwartsphilosophie insofern die Gestalt einer Herausforderung angenommen, als einige der neuen RealistInnen die Phänomenologie eben zum Hauptgegner ernannt haben, dessen Realitätsfremdheit es zu bekämpfen gelte. Exemplarisch sei Quentin Meillassoux mit seinem Buch *Après la finitude* genannt, auf das prompt Stimmen folgten, die kurzerhand das „Ende der Phänomenologie“ verkündeten.⁵ Der Vorwurf an die Phänomenologie ist zusammengefasst folgender: Wenn die Phänomenologie aufgrund ihrer Methode lediglich das Erscheinende zum Thema zu machen vermag, dann erreicht sie allenfalls die Realität, wie sie uns erscheint, nicht aber die Realität selbst. Wer Phänomenologie betreibt, bleibe demnach zwangsläufig „KorrelationistIn“ und komme über die Korrelation von Denken und Sein niemals zur Realität selbst hinaus.

Aus phänomenologischer Warte kann dabei der Eindruck entstehen, dass in jenen phänomenologiekritischen Realismen nicht selten gar kein oder ein nur unzureichendes Argument für den ersehnten Sprung aus der „Korrelation“ heraus und in die „Realität“ hineingegeben wird. In der Tat ist eine entscheidende Frage: Ist es uns möglich, die Perspektive der Realitätssuchenden selbst kurzerhand zu überspringen? Muss diese nicht beim philosophischen Fragen nach der Realität vielmehr gerade grundlegend ernst genommen werden, um von diesem für uns unhintergehbaren Standpunkt aus die Frage nach der Realität zu stellen? Könnte es sein, dass die PhänomenologInnen gar nicht realitätsfremd sind, sondern vielmehr realistischer als viele RealistInnen? Husserl selbst suggeriert dies in einem Brief an Émile Baudin, wenn er schreibt: „Kein gewöhnlicher ‚Realist‘ ist je so realistisch

⁴ Im weitesten Sinne können wohl Platon und Aristoteles als die Urväter dieser Gegenüberstellung verstanden werden.

⁵ Quentin Meillassoux: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris 2006 (dt. *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Übers. von Roland Frommel. Zürich/Berlin 2008). Tom Sparrow: *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh 2014.

und so concret gewesen als ich, der phänomenologische ‚Idealist‘ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche).“⁶ Weiterhin heißt es in diesem Brief: „Aber diese Concretion nehmen wir als phänom<enologisch> Eingestellte unvergleichlich ernster als die über reale Welt Redenden, aber leider ganz abstract über sie und Realität und Existenz Hinredenden.“⁷ Nach Husserl wäre also *gerade* die Phänomenologie dazu geeignet, die Konkretion der Realität zu *erforschen*.

Der vorliegende Band setzt sich eben dieses Ziel: die Frage nach der Realität aus phänomenologischer Sicht zu erörtern. Gefragt wird nach Perspektiven (im Plural), mithilfe derer das Begriffsfeld von Realität, Faktum, Faktizität und Wirklichkeit phänomenologisch geöffnet und zugleich bestimmt werden kann. Was kann die in sich selbst heterogene und vielfältige Bewegung der Phänomenologie seit Husserl zur Erörterung von Faktum, Faktizität, Wirklichkeit und Realität beitragen? Ist sie dazu in der Lage, durch konkrete phänomenologische Analysen zu einem Verständnis dieser Begriffe zu gelangen, welches nicht nur das aktuelle Unbehagen am Realitätsverlust philosophisch zu erörtern, sondern darüber hinaus eine Perspektive zur Wiedergewinnung der Realität aufzuzeigen vermag? Lassen sich überzeugende Gestalten eines phänomenologischen Realismus in der einst als Idealismus angetretenen Phänomenologie ausmachen? Oder muss eine „methodologisch wohlbesonnene Arbeitsphilosophie“ womöglich rundheraus auf die Begriffe von „Realismus“ und „Idealismus“ verzichten, weil sie eher „Standpunkte[]“ in einem „Weltanschauungskampf“ als philosophisch aussagekräftige Begriffe sind?⁸ Husserl jedenfalls scheint sich in dem angeführten Zitat für einen derartigen Verzicht auszusprechen – zugunsten der konkreten Analyse dessen, was sich als Realität phänomenologisch ausweisen lässt.

3. Phänomenologische Einsatzpunkte

Auf diese Fragen darf man sich keine gleichsam offizielle Antwort vonseiten ‚der‘ Phänomenologie erwarten – schon deswegen nicht, weil die Phänomenologie eben alles andere als eine kohärente Schule darstellt, sondern vielmehr seit ihrer Begründung bei Husserl durch zahlreiche Häresien und Neuansätze gekennzeichnet ist.⁹

⁶ Edmund Husserl: *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/7. Hrsg. von Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann. Kluwer 1994, 16, Brief an Émile Baudin vom 8. Juni 1934 (zit. in Dan Zahavi: *Husserls Phänomenologie*. Tübingen 2009, 74).

⁷ Ebd.

⁸ László Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München 2014, 212.

⁹ „Die Phänomenologie besteht“ in der Tat, wie Paul Ricoeur einmal prägnant formuliert, „zu

Sie ist eine „Bewegung“ und nicht „System und Lehre“.¹⁰ In dieser Vielstimmigkeit der Phänomenologie, die der vorliegende Band in ihrer ganzen Breite abbilden möchte, liegt aus unserer Sicht keine Schwäche, sondern vielmehr eine Stärke: Sie eröffnet eine multiperspektivische Zugangsweise, die das Problemfeld von Faktum, Faktizität und Wirklichkeit entlang verschiedener Schwerpunkte und Achsen zu erhellen vermag. Vier dieser Achsen, die den Band insgesamt durchziehen, seien hier im Sinne einer ersten Orientierung herausgehoben: (a) Idealismus und Realismus, (b) Egologie und Sozialphilosophie, (c) Lebenswelt und Alterität, (d) Affektivität und Technizität.

(a) *Idealismus und Realismus*: Eine erste Achse betrifft eine grundlegende Herausforderung, der sich die Phänomenologie in Hinblick auf das Fragen nach Faktum, Faktizität und Wirklichkeit zu stellen hat. Mit Husserls transzendentaler Wende scheint sich die Phänomenologie als ein Idealismus zu konstituieren, für den Realität nur noch als ein bloßes Korrelat des Bewusstseins in den Blick kommt. Husserl insistiert zwar darauf, dass das Noema eine Transzendenz in der Immanenz des Bewusstseins sei und sich keineswegs auf ein reelles Moment des Bewusstseins reduzieren lasse. Trotz derartiger Unterscheidungen aber hat seine transzendente Wende der Phänomenologie in den *Ideen I* den Eindruck erzeugen können, es handle sich letztlich um eine idealistische Subjektphilosophie, die zur Realität selbst niemals hinausgelangt – ein Vorwurf, der jüngst wieder mit stärkerer Stimme erhoben worden ist. Nicht nur Husserls frühe Schüler jedoch haben die Phänomenologie als eine eigene Form des Realismus verstanden, sondern die Geschichte der phänomenologischen Bewegung kann durchaus als eine Kritik an einem Verständnis der Phänomenologie aufgefasst werden, das diese auf eine Philosophie des sinngebenden Subjekts reduziert.¹¹ Die erste Abteilung des vorliegenden Bandes erörtert das Verhältnis der Phänomenologie zu älteren und neueren Realismen und geht der Frage nach, inwiefern sie gar selbst als eine realistische Philosophie verstanden werden könnte.

einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien.“ Ricoeur, zit. in Bernhard Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, 9.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm. Berlin 1966, 18 (*Phénoménologie de la Perception*. Paris 1945, XVI).

¹¹ Dies gilt bereits für die genetische Phänomenologie Husserls sowie vor allem für den späteren Heidegger und dessen Thesen „Es gibt Sein“ und „Es gibt Zeit“. Letztere laufen auf einen „Ereignis“-Begriff zu, durch welchen neu über Wahrheit, Faktum, Wirklichkeit und Logik nachzudenken wäre, insofern es mit ihm um die Einsicht in die Vorgängigkeit von „Unverborgenem“ (A-letheia) und „Verborgenen“ (lethe) geht. Vgl. Martin Heidegger: „Zeit und Sein“. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen ²1976, 1–25, insbes. 23–25. Gondek und Tengelyi wiederum haben die These vertreten, dass die gesamte zweite Generation französischsprachiger Phänomenologen von dem Gedanken einer Kritik an der Idee eines sinngebenden Bewusstseins geleitet wird. Vgl. Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011, 29.

(b) *Egologie und Sozialphilosophie*: Eine zweite Achse phänomenologischer Inblicknahme von Faktum, Faktizität und Wirklichkeit spannt sich zwischen dem egologischen und dem sozialphilosophischen Pol phänomenologischer Forschung auf. Gerade weil die Phänomenologie bei Husserl zunächst als Egologie beginnt, begegnet sie von Anfang an der Frage nach der Konstitution des Anderen und seiner Beteiligung an der Ding- und Weltkonstitution. Fink hat das Wort von einer immanenten Selbstüberschreitung der Egologie geprägt, die aus sich heraus zum Anderen und zu seiner mitkonstituierenden Aktivität führt. Ist die Realität für das phänomenologisierende Bewusstsein, so ist sie dies bereits bei Husserl nicht für ein solipsistisches Bewusstsein, sondern für eine transzendente Intersubjektivität. Diese Selbstüberschreitung der Egologie zu Fragen der Intersubjektivität erlaubt die Öffnung hin zu neuen Fragehorizonten. Das Problem besteht dann nicht mehr lediglich darin, ob die Realität als abhängig, unabhängig oder korrelativ zum Subjekt zu denken ist, sondern auch bzw. gerade darin, wie im Rahmen sozialer Praktiken und intersubjektiver Sinnstiftungsprozesse Fakten *als* Fakten und Wirklichkeit *als* Wirklichkeit konstituiert und anerkannt werden. Aus dieser Sicht ist eine rein epistemologische oder ontologische Untersuchung der Wirklichkeitsproblematik bzw. der Realismusfrage ergänzungsbedürftig, insofern sich Wirklichkeit immer auch als sozialer Begriff oder gar, wie bei Arendt, „als politische Kategorie“¹² erweist. Die Texte der zweiten Abteilung befassen sich mit eben diesem Spannungsfeld von Wirklichkeit, Sozialität und Politik.

(c) *Lebenswelt und Alterität*: Die dritte Achse, die von den Begriffen der Lebenswelt einerseits und der Alterität andererseits aufgespannt wird – hier vor allem durch die Aufsätze der Abteilungen III und IV repräsentiert –, lässt sich als Ausdifferenzierung dieses sozialphilosophischen Pols verstehen. Denn wie man das Verhältnis von Wirklichkeit und Sozialität begreift, ist in hohem Maße davon abhängig, wie das Moment der Sozialität genau konzipiert wird. Vereinfacht lässt sich hier ein klassisches, an Husserl orientiertes Verständnis der Sozialität als geteilter Lebenswelt von einem nachklassischen, in Anknüpfung an Levinas oder Derrida entwickelten Verständnis unterscheiden, in dem Sozialität wesentlich von der Alterität her gedacht wird. Knüpft man an Husserls Lebensweltbegriff an, wie er in der *Krisis*-Schrift entwickelt wird, dann gerät zunächst die Art und Weise in den Blick, in der jedes menschliche Selbst- und Weltverhältnis, einschließlich der wissenschaftlichen Orientierung auf Wirklichkeit, lebensweltlich eingebettet ist. Die Faktizität der Lebenswelt mit ihren eingespielten Routinen und Praktiken, ihren Verstehensmustern und traditionellen Sinnangeboten erscheint dann als der unhintergehbare Fundierungsboden, von dem her wissenschaftliche Fakten und Erkenntnisse Sinn und Be-

¹² Vgl. den Beitrag von Sophie Loidolt in diesem Band.

deutung gewinnen.¹³ Demgegenüber zeigt oder ereignet sich das Reale *par excellence* aus einer alteritätsorientierten Perspektive dann, wenn jene eingespielten Routinen, Sinnangebote und Selbstverständnisse durch die Konfrontation mit Anderem und Fremdem gestört, gebrochen oder in Frage gestellt werden. Das Wirkliche bezeugt sich dann gerade an der Unmöglichkeit oder dem Scheitern, Andere und Anderes dem eigenen Sinn- und Verstehenshorizont bruchlos einzugliedern.

(d) *Affektivität und Technizität*: Eine vierte Achse, die den Band ebenfalls insgesamt durchzieht – und vor allem in den Abteilungen V und VI explizit zur Sprache gebracht wird –, betrifft einerseits die Rolle der affektiven Färbung und andererseits die Rolle der technisch-medialen Vermittlung des Welt- und Wirklichkeitsbezugs. Hier wird zum einen die phänomenologische Grundeinsicht entfaltet, dass Menschen keine neutralen Informationsverarbeitungsmaschinen, sondern als epistemische Subjekte immer auch affektive Subjekte sind. Dieser Umstand wird etwa bei Heidegger mit dem Begriff der Befindlichkeit, bei Merleau-Ponty mit den Begriffen des Leibes als dem „Zur-Welt-sein“ oder des „Körperschemas“ zum Ausdruck gebracht. In den Blick gerät damit das ganze aktuell breit diskutierte Spannungsfeld von Fakten und Emotionen. Zum anderen, und dies findet sich ebenfalls bei Heidegger und bei Merleau-Ponty vorgezeichnet, erfahren wir Wirklichkeit immer auch über mediale und technische Vermittlungsdispositive. Angesprochen ist damit nicht nur die irreduzible Medialität der Sprache und des Bildes, sondern unter gegenwärtigen Vorzeichen auch die Art und Weise, in der Medienwandel und technische Innovation – Stichwort Digitalisierung – zu Transformationen im menschlichen Weltverhältnis führen.

4. Die Abteilungen und Beiträge dieses Bandes

1. *Phänomenologie und Realismus*

Zum Auftakt greift dieser Band die aktuellen Debatten zur Realismusfrage auf. Die Beiträge der ersten Abteilung befassen sich dabei mit dem Verhältnis der Phäno-

¹³ In diesem Zusammenhang wäre auch auf den Realitäts- und Realismusbegriff von Hans Blumenberg einzugehen, der als ein bedeutender „Randgänger“ der Phänomenologie heute zunehmende Aufmerksamkeit innerhalb der phänomenologischen Bewegung erfährt. Die Arbeit am vorliegenden Band war bereits weit fortgeschritten, als im Sommer 2020 das von Nicola Zambon herausgegebene Nachlasskonvolut unter dem von Blumenberg selbst projektierten Titel „Realität und Realismus“ erschien. In einer Vertiefung seiner Theorie der Lebenswelt weist Blumenberg dort auf, dass wir Wirklichkeit immer auf Umwegen thematisieren und dies auch erst dann, wenn wir durch Störungen dazu herausgefordert werden, unseren selbstverständlichen Weltzugang in Frage zu stellen. Vgl. Hans Blumenberg: *Realität und Realismus*. Hrsg. von Nicola Zambon. Berlin 2020.

menologie zu unterschiedlichen Spielarten des philosophischen Realismus sowie mit der Frage, ob und inwiefern die Phänomenologie als eine realistische Philosophie gelten kann, wenn ihr doch zugleich das Moment der Perspektivität eingeschrieben ist. Eine erste Kartographie des Feldes sowie der Versuche, aus einer phänomenologischen Warte auf die Herausforderung des neuen Realismus zu antworten, liefert der Beitrag von *Lambert Wiesing*. Er befasst sich dabei mit dem Vorwurf des Antirealismus, den VertreterInnen des spekulativen Realismus – im Blick hat er vor allem *Quentin Meillassoux* – gegen den phänomenologischen Korrelationsbegriff gerichtet haben: Wird die Korrelation von Bewusstseinsakt und Gegenstand als ursprünglich und unhintergebar angesetzt, dann lasse sich eine geistunabhängige Wirklichkeit von vornherein nicht denken. Wiesing nimmt diese Kritik zum Anlass, um phänomenologische Grundbegriffe zu klären: Rekonstruiert man Intentionalität in Begriffen des ‚Weltzugangs‘ und der ‚Gebung‘, dann liege in der Tat das Missverständnis nahe, die Phänomenologie gehe von einem Subjekt aus, das zur Wirklichkeit erst ‚Zugang‘ finden oder dem Welt erst ‚gegeben‘ werden müsse. Dagegen argumentiert Wiesing, dass Intentionalität nicht im Sinne des Zugangs, sondern im Sinne der Teilhabe an und in der Realität gedacht werden muss, wie es schon der Heidegger’sche Begriff des In-der-Welt-seins nahelegt. Damit wird deutlich, dass zwischen einem phänomenologischen ‚Korrelationismus‘ und einer realistischen Position gerade kein Widerspruch besteht.

Markus Gabriel und *Sandra Lehmann* kehren die Fragerichtung um, indem sie auf interne Probleme spekulativer Ontologie eingehen und dabei jeweils auf phänomenologische Motive und Einsichten zurückgreifen. *Gabriel* befasst sich in seinem Beitrag mit der Philosophie des Geistes und fragt danach, wie das Verhältnis von Natur und Geist aus der Perspektive seines neuen Realismus zu denken ist. Dabei entwirft er in kritischer Auseinandersetzung mit *Thomas Nagel* einen ontologischen Pluralismus, der es ermöglichen soll, einen konsistenten mentalen Realismus zu vertreten. Eine wichtige Rolle spielt dabei seine Konzeption einer ‚objektiven Phänomenologie‘, die er in Anknüpfung an Heidegger entwickelt. Der Text von *Lehmann* setzt sich mit der zentralen spekulativ-realistischen Figur einer ‚Gebung vor der Gebung‘ auseinander, d. h. mit der Idee, dass die Selbstgebung des Seienden jeder Gegebenheit für ein Subjekt vorausliegt und auch gänzlich unabhängig von Subjektivität gedacht werden muss. Dabei argumentiert sie, dass die vorliegenden spekulativ-realistischen Ansätze das Sein in einer problematischen Weise verdinglichen und greift demgegenüber auf *Jean-Luc Marion*s Gabephänomenologie zurück, um den Überschusscharakter der Seinsgebung herauszustreichen. Da *Marion* jedoch die Selbstgebung des Seins wiederum zu stark vom Bezug auf menschliche Subjektivität abhängig mache, gelte es nach *Lehmann* letztlich, auch noch einmal über *Marion* hinauszugehen.

Die Beiträge von *Christina Kast* und *Hiroshi Abe* weiten das Debattenfeld zum Verhältnis von Phänomenologie und Realismus historisch und interkulturell aus: Während Kast die Husserl'sche Phänomenologie mit dem Perspektivismus Friedrich Nietzsches konfrontiert, bringt Abe das phänomenologische Wirklichkeitsverständnis nach Husserl und Heidegger in einen Dialog mit der japanischen Philosophie, insbesondere mit dem Denken Tetsurô Watsujis. *Kast* zeigt in ihrem Aufsatz, dass Husserl und Nietzsche trotz aller Differenzen als Gewährleute für eine Kritik an objektivistischen Konzeptionen der Realität gelten können. Sowohl Nietzsches Perspektivismus als auch Husserls phänomenologische Wahrnehmungsanalyse laufen demnach auf die These einer untrennbaren Verwobenheit von Subjekt, Welt und Wirklichkeit zu. *Abe* rekonstruiert das Wirklichkeitsverständnis von Husserl und Heidegger, wobei er geltend macht, dass die Wirklichkeitsfrage sich in deren Denken primär als Frage nach der Selbstgewissheit des Bewusstseins bzw. des Daseins stellt. Mit Watsuji setzt *Abe* diesen phänomenologischen Subjektentwürfen ein Verständnis entgegen, in dem der eigenen Selbstgewissheit kein Vorrang mehr zukommt, sondern Individualität und Sozialität von Anfang an und aufs engste miteinander verbunden gedacht werden müssen. Darüber hinaus wird jede individuelle Selbstgewissheit bei Watsuji durch eine unvordenkliche ‚Negativität‘ unterlaufen, welche mit dem zenbuddhistisch inspirierten Topos der ‚absoluten Leere‘ aufs engste verknüpft ist, eine absolute Leere, mit der sowohl ‚Substanzlosigkeit‘ als auch ‚Entstehen in Abhängigkeit‘ konstitutiv einhergehen. Von hier aus wird ersichtlich, inwiefern *Abe* – er vertritt hier sozusagen einen Großteil ostasiatisch-japanisch imprägnierter Phänomenologie – diese ‚absolute Leere‘ als die ursprünglichste Gestalt der Realität versteht.

II. *Wirklichkeit, Sozialität, Politik*

Die Beiträge dieser Abteilung vereint die Überzeugung, dass Fragen nach Faktizität und Wirklichkeit nicht primär bewusstseinsphilosophisch oder spekulativ, sondern immer schon, oder zumindest immer auch, im Horizont des Sozialen und des Politischen verhandelt werden müssen. Entsprechend stark wird hier in einigen Beiträgen auf Hannah Arendts politische Phänomenologie zurückgegriffen. Der Aufsatz von *Emmanuel Alloa* bildet dabei gleichsam eine Brücke zwischen den Debatten zum Verhältnis von Phänomenologie und Realismus, wie sie in der ersten Abteilung abgebildet sind, und den sozialphilosophischen Überlegungen dieser Abteilung. Er untersucht die ethisch-politischen Implikationen der aktuellen Realismuskurse und bezieht damit das philosophische Wirklichkeitsproblem auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu einer ‚postfaktischen‘ Politik. *Alloa* versteht den gegenwärtigen Realismus und Antirelativismus als einen ‚Neofaktua-

lismus', dessen Objektivitätsstreben nicht weniger problematisch und inkonsistent sei als dessen vermeintlicher Widerpart, der radikal-konstruktivistische, ‚postfaktische‘ Relativismus. Gegen die neofaktualistische Hypostasierung von Fakten sowie gegen deren relativistische Auflösung führt Alloa eine Rehabilitation des Perspektivismus ins Treffen, die es erlauben soll, beide Extrempositionen zu vermeiden. Dazu bezieht er sich sowohl auf das Husserl'sche Motiv der eidetischen Variation als auch auf Heideggers Faktizitätsbegriff. Mit diesem Rüstzeug entwirft er die Konturen eines phänomenologischen Perspektivismus, der zugleich als eigenständige Form des Realismus auftritt.

Die Beiträge von *Sophie Loidolt*, *Gerald Posselt* und *Stefania Maffei* widmen sich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen dem Verhältnis von Wirklichkeit, Wahrheit und Politik bei Hannah Arendt. *Loidolt* zeichnet im Zuge einer umfassenden werkgeschichtlichen Lektüre die Entwicklung des Wirklichkeitskonzepts in Arendts Denken nach und arbeitet dabei heraus, inwiefern Wirklichkeit bei Arendt als eine politische Kategorie zu verstehen ist. Wirklichkeit ist in dieser Perspektive wesentlich intersubjektiv-plural konstituierte Wirklichkeit, was sich *ex negativo* nicht zuletzt daran zeigt, dass sich der menschliche ‚Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen‘ (anti)politisch stören, ja zerstören lässt, wie es Arendt in ihrer Totalitarismusanalyse aufweist. Realität und Irrealität sind dann keine bloß philosophischen Optionen, sondern von existenzieller Bedeutung, insofern es – wie Loidolt mit Bezug auf Giorgio Agambens Figur des Homo sacer unterstreicht, dem die Zugehörigkeit zum Wirklichen gerade abgesprochen wird – immer möglich ist, soziale Derealisierung am eigenen Leib zu erfahren. Als Gegenstück und Ergänzung zu Loidolts werkgeschichtlichem Durchgang durch Arendts Œuvre lässt sich der Text von *Posselt* lesen, der ein Close Reading von Arendts jüngst wieder breit rezipierter Schrift über *Wahrheit und Politik* unternimmt. Während konventionelle Lektüren Arendt als Vertreterin eines antagonistischen Verhältnisses von Wahrheit und Politik auffassen, nach dem sich Wahrheit und Politik äußerlich gegenüberstehen, zeigt Posselt auf, dass sich in Arendts Ausführungen ein aporetisches Verhältnis von Wahrheit und Politik abzeichnet: Wahrheit kristallisiert sich bei Arendt sowohl als Bedingung der Möglichkeit als auch als Bedingung der Unmöglichkeit von Politik heraus. Denn einerseits ist politisches Handeln nur möglich, wenn es sich an Wahrheit und Faktizität als Bezugsgrößen orientieren kann. Andererseits stellt der zwingende und ‚tyrannische‘ Charakter des Wahren den politischen Austausch pluraler Meinungen und Ansichten gerade still, weswegen Wahrheit immer auch ein antipolitisches Moment aufweist. Während Arendt in der Folge bemüht ist, die Aporie aufzulösen, indem sie Wahrheit an die Ränder des politischen Bereichs verbannt, zielt Posselt darauf ab, die Aporie als solche produktiv zu machen. Dazu bezieht er sich auf Michel Foucaults späte Vorlesungen zum Begriff der *parrhesia* als einer Form des ‚Wahrsprechens‘, in der das konflikthafte Verhältnis von Wahr-

heit, Macht und Subjektivität in paradigmatischer Weise zutage tritt. Ein anderes zentrales Arendt'sches Motiv, nämlich das ‚Recht, Rechte zu haben‘, steht im Fokus des Beitrags von Maffei. Sie zeigt auf, dass das Recht, Rechte zu haben, einen konflikthaften Schauplatz darstellt, an dem Faktizität und Realität in Widerstreit geraten: Wer im Politischen das Recht, Rechte zu haben, einfordert, zielt darauf ab, das Ausgeschlossensein eines Realen – eines Anspruchs, der zu berücksichtigen wäre – aus der Faktizität einer gegebenen juristisch-politischen Ordnung sichtbar zu machen, die diesen Anspruch nicht berücksichtigt. Ausgehend von dieser Überlegung verfolgt Maffei die Rezeption des Arendt'schen Rechts, Rechte zu haben, im Spiegel wirkmächtiger Lektüren, vor allem von Seyla Benhabib und Bonnie Honig, und wendet es an, um aktuelle politische Problemfelder wie die Frage der Migration und die Herausforderungen kommunikativer Solidarität zu analysieren.

Abschließend öffnet der Beitrag von *Thomas Szanto und Alba Montes Sánchez* den diskursiven Bezugsrahmen dieser Abteilung, indem neben phänomenologischen Ansätzen auch jüngere Positionen der analytischen Sozialontologie aufgegriffen werden, um das Verhältnis von Realität, Imagination und Gemeinschaft zu thematisieren. Dabei fragen Szanto und Sánchez nach den sozialphilosophischen Implikationen des Umstands, dass Imaginäres und Imaginiertes oftmals sehr reale Effekte zu zeitigen vermögen. So können soziale Imaginarien – wie etwa imaginäre Gemeinschaften – reale Auswirkungen auf soziale Interaktionen haben. Dabei konturieren Szanto und Sánchez ein differenziertes Konzept kollektiver Einbildungskraft (*collective imagination*), das zu erläutern anstrebt, wie Imagination und Realität in der Konstitution von Gemeinschaft ineinanderspielen.

III. Faktizität der Lebenswelt

Mit dem Lebensweltbegriff hat Husserl in der *Krisis*-Schrift eine komplexe und wirkmächtige Konzeption vorgelegt, um das Verhältnis zwischen dem natürlich-vortheoretischen und dem wissenschaftlichen Welt- und Wirklichkeitsverhältnis zu bestimmen. Husserl geht dabei von dem Befund aus, dass die Wissenschaft seiner Zeit als bloße „Tatsachenwissenschaft“, die sich als Ergebnis vergessener oder gar preisgebener „Subjektrelativität“ entpuppt, ihre „Lebensbedeutsamkeit“ verloren hat.¹⁴ Heute ist der Status wissenschaftlicher Fakten und Erkenntnisse erneut problematisch geworden – und zwar nicht erst seit den Diskursen rund um Postfaktizität, sondern, wie man hinzufügen könnte, bereits seit den *Science Wars* der 1990er

¹⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. 6. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag 1976, 3 f.

Jahre. Daher ist eine Relektüre der *Krisis*-Konstellation womöglich nicht zuletzt fruchtbar, um auch die gegenwärtigen Krisen der Faktizität besser zu verstehen.

Nam-In Lee und *Ernst Wolfgang Orth* arbeiten in ihren Beiträgen unterschiedliche Aspekte des Husserl'schen Lebensweltbegriffs heraus. *Lee* unternimmt in seinem Beitrag eine Klärung des Lebensweltbegriffs bzw., wie sich in seiner Lektüre herausstellt, der Lebensweltbegriffe Husserls. Denn der Lebensweltbegriff ist nach *Lee* bei Husserl als pluralistischer Begriff konzipiert. Dabei arbeitet *Lee* vier Leitunterscheidungen heraus, die zu einer differenzierten Inblicknahme des Husserl'schen Lebenswelt Denkens beitragen sollen. *Orth* widmet sich dem Verhältnis zwischen der Lebenswelt und der Modalisierung des Faktischen, d. h. dem Umstand, dass faktische Verhältnisse und Sachverhalte immer so oder auch anders sein können. Die Lebenswelt ist dabei einerseits der Inbegriff des Selbstverständlichen, andererseits eignet ihr jedoch auch ein gewisses Irritations- oder Schockmoment, insofern Sinn in ihr als die Unterscheidung von Möglichkeiten des ‚so oder so‘ aufbricht. In seiner ihm eigenen Performativität enthält der Beitrag selbst eine gewisse Anzahl von Zweideutigkeiten, die den Leser (und die Herausgeber) vor eine Reihe von Fragen stellen, unter anderem diejenige, ob der Autor etwa eine Generalverurteilung „der Medien“ intendiert. Der Autor selbst hat hier nicht für Eindeutigkeit sorgen wollen, und es liegt vielleicht in der Sache des im vorliegenden Band verhandelten Realitätsproblems selbst, dass die Antwort auf derartige Fragen letztlich dem jeweiligen Leser überlassen werden muss.

IV. *Realität und Alterität*

Die Beiträge dieser Abteilung verhandeln Fragen von Faktizität und Wirklichkeit, indem sie sich auf Figuren der Alterität beziehen, wie sie in unterschiedlichen nachklassischen bzw. postphänomenologischen Ansätzen, insbesondere bei Emmanuel Levinas und Jacques Derrida, entwickelt werden. Lebensweltliche Faktizität erweist sich in dieser Perspektive als wesentlich von Alterität durchfurcht. Wirklichkeit ist demnach nicht nach dem Bild einer geschlossenen Totalität von Bezügen zu denken, in die menschliche Subjekte eingebettet sind, sondern als Ereignis eines Entzugs oder Bruchs, der das Gegebene stets auf Anderes hin öffnet.

Der Beitrag von *Burkhard Liebsch* verdeutlicht diese Ausrichtung paradigmatisch. Er nimmt das Spannungsfeld von Faktizität, Realität und Alterität in den Blick, wobei er sich auf das Motiv des Exils im zeitgenössischen jüdischen Denken konzentriert. Das Exiliertsein wird hier als existenziale *Conditio Humana* verstanden. Darin drückt sich eine Volte gegen alle Vorstellungen eines Primats der Heimwelt aus. Im Lichte des Exils liegt die Realität des Menschseins in einem irreduziblen Selbstentzug und einer Enteignung, die aller Selbstpräsenz und Selbstreflexion vo-

rausgeht. Dabei problematisiert Liebsch zugleich diesen existenzialen Gebrauch des Exilbegriffs unter Rückgriff auf literarische Zeugnisse konkreter Exilerfahrungen, indem er die Frage aufwirft, ob die Universalisierung des Exils zur anthropologischen Konstante nicht Gefahr läuft, gerade die Gewalt und Verlassenheit, unter der konkret Exilierte leiden, zu nivellieren.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Gewohnheit steht im Zentrum des Beitrags von *Felix Ó Murchadha*. Unter Rückgriff auf Kosellecks Begriff einer „vergangenen Zukunft“ erörtert der Beitrag die Parallele von Gewalt und Gewohnheit in Hinblick auf die ihnen spezifische Zeiterfahrung: Beide schließen gewisse Möglichkeiten ein und andere aus, bestimmen das Unmögliche und machen derart eine mögliche Zukunft aktual. Beide finden sich dabei jedoch auch mit dem Formlosen (*apeiron*) des Fremden konfrontiert, das nicht angeeignet werden kann und die zeitliche Kontinuität sowie die Totalität der Bedeutung der Welt bedroht. Es sei eben diese Begegnung mit dem Formlosen, die die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Fremden unendlich flüssig macht, eine Flüssigkeit, die ein immer wieder neues Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft erlaubt und letztlich als Frieden bezeichnet werden kann.

Nicolas de Warren widmet sich dem Verhältnis von Faktizität und Wirklichkeit in der Dialogphilosophie Martin Bubers. Dabei zeigt de Warren auf, dass Bubers dialogisches Denken, in dem das In-der-Gegenwart-Anderer-Stehen als wesentliches Charakteristikum menschlichen Weltverhältnisses begriffen wird, als alternativer Ansatz und kritische Provokation für klassische phänomenologische Konzeptionen von Faktizität und Wirklichkeit gelesen werden kann. Als Gegenpol fungiert dabei Heideggers Konzeption des Man-selbst, der zufolge das Dasein sich in Präsenz der Anderen zunächst und zumeist im Modus der Uneigentlichkeit erfährt. Demgegenüber bezeugen die Phänomene des Gewissens, der Sprachbeziehung und der Fremderfahrung, dass die Faktizität des Auf-Andere-Hingeordnetseins gerade das Wesentliche des menschlichen Weltverhältnisses ausmacht.

Der klassische phänomenologische Weltbegriff, dem zufolge Wirklichkeitsbezug (lebens)weltlich fundiert ist, wird bei *Till Heller* mit alteritätsorientierten Anfragen konfrontiert. Leitend ist dabei das Interesse, die Phänomenologie interkulturell zu öffnen. Dabei geht Heller von Husserls ‚intermundaner‘ Lebensweltphänomenologie mit ihrer Unterscheidung von Heimwelt und Fremdwelt aus. Dem stellt er unter Rückgriff auf das Denken Derridas ein ‚postmundanes‘ Verständnis entgegen, mit dem diese Unterscheidung, ihre impliziten Hierarchisierungen und Ausschlüsse, problematisiert werden können.

Sylvaine Gourdain Castaing lotet in ihrem Beitrag die Grenzen der Phänomenologie aus, indem sie mit Merleau-Ponty, Maldiney und Levinas nach dem Realitätsbezug fragt, der in der Begegnung dessen liegt, was sich gerade nicht oder nur spurhaft zeigt. Das Unsichtbare und Nicht-Phänomenale wird dabei, wie sie herausarbeitet,

immer auch als Entzugsmoment deutlich, das in paradoxer Weise in Figuren des Bildlichen aufricht. Mit Levinas zeigt Gourdain Castaing dabei auf, dass das Nicht-Phänomenale sich nicht nur entzieht, sondern auch ein Moment der Aufforderung bzw. der ethischen Herausforderung beinhaltet. Damit ist die Phänomenologie genötigt, das Nicht-Phänomenale wesentlich mitzudenken, da ansonsten die ethische Dimension des menschlichen Weltverhältnisses aus dem Blick gerate.

V. *Fakten und Emotionen*

In den aktuellen Debatten zu einer Krise der Faktizität wird oftmals eine Kolonisierung des Faktischen durch das Emotionale beklagt. Die Überzeugungskraft ‚gefühlter Wahrheiten‘ greife dabei in einer problematischen Weise auf Bereiche faktischer Erkenntnis über, wodurch nicht zuletzt die Autorität der Wissenschaften untergraben werde. Ungeachtet der Frage, ob man diesen Diagnosen zustimmt, lässt sich die Bedeutung des Affektiven für das Soziale und das Politische gewiss nicht hoch genug veranschlagen. Dabei wird das Spannungsfeld von Fakten und Emotionen in den Sozial- und Kulturwissenschaften seit dem *Affective Turn* Mitte der 1990er Jahre breit diskutiert.¹⁵ Die Phänomenologie ist in Bezug auf dieses Problemfeld gewissermaßen in einer privilegierten Lage, denn sie weiß bereits seit ihrem Beginn um die Bedeutsamkeit des Affektiven für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis, sodass sie nicht erst eine ‚Wende‘ hin zu diesen Fragen vollziehen musste.

Tanner Hammond und *Florian Schmidberger* streichen unterschiedliche Aspekte eines phänomenologischen Zugangs zum Affektiven in Hinblick auf Faktizität und Wirklichkeit heraus. *Hammond* bezieht sich auf Schelers Wertrealismus, um nach der Möglichkeit einer apriorischen Moralbegründung in emotionaler Erfahrung zu fragen. Dabei argumentiert er gegen die Auffassung, dass das ethische Apriori nur als formales Apriori möglich ist. Mit Schelers materialem Apriori lassen sich, wie *Hammond* zu zeigen versucht, emotional-ethische Wertbezüge veranschlagen, die den Charakter apriorischer Fakten der Erfahrung annehmen. *Schmidberger* befasst sich mit dem Verhältnis von Emotion und Erkenntnis und analysiert das Phänomen leiblich-affektiven Widerstands gegen kognitive Einsichten: Es ist stets möglich, dass wir wider bessere Einsicht fühlen, dass also eine Spannung auftritt zwischen unseren kognitiven Leistungen und unseren präreflexiv-affektiven Zuständen. Dem geht *Schmidberger* in kritischer Auseinandersetzung mit der einflussreichen voluntaristischen Emotionstheorie Robert Solomons nach, der zufolge Gefühle nach dem Modell einer bewussten Entscheidung zu verstehen sind, die stets durch Argumente

¹⁵ Vgl. u. a. Patricia Ticineto Clough, Jean Halley (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham 2007.

und neue Evidenzen abgeändert werden kann. In einer derartigen intellektualistischen Sichtweise werden, wie Schmidberger vor allem in Anknüpfung an Thomas Fuchs aufzeigt, die affektiven, leiblichen Gegenkräfte unterschlagen, die immer auch zu einer unwillentlichen Inkongruenz zwischen Emotion und Einsicht führen können.

VI. Technische Transformationen des Weltbezugs

Spätestens seit Heideggers Technikphilosophie analysiert die Phänomenologie nicht nur anthropologische oder ontologische Konstanten des Welt- und Wirklichkeitsbezugs, sondern fragt auch nach dessen medialen und technischen Transformationen. Waren Heideggers eigene Überlegungen primär als umfassende Technikkritik angelegt, so zeichnet sich die spätere Rezeption dadurch aus, dass sie den Bereich medialer und technischer Innovation aus einer normativ unvoreingenommeneren Warte in den Blick nimmt, ohne allerdings auf eine kritische Analyse zu verzichten. Die rasant fortschreitende Digitalisierung stellt gegenwärtige phänomenologische Ansätze dabei vor die Herausforderung, die Art und Weise herauszuarbeiten, in der das Digitale Welt und Wirklichkeit neu und anders zur Erscheinung bringt.

Florian Arnold macht unter Rückgriff auf Alexander Schnells ‚konstruktive Phänomenologie‘ darauf aufmerksam, dass Bilder gegenwärtig nicht mehr in erster Linie im Modus der Wahrnehmung, sondern im Modus der Einbildungskraft begegnen. Dabei lässt sich die Einbildungskraft nicht als Vermögen eines bestimmten Subjekts verstehen, sondern ist vielmehr selbst medial verfasst. Medien werden damit als technische Dispositive transsubjektiver Einbildungskraft verstanden. Begriffliche Ressourcen, um diese mediale Einbildungskraft zu beschreiben, findet Arnold erstaunlicherweise bei Meister Eckhart, und zwar in dessen Konzept der ‚Überbildung‘.

Andreas Beinsteiner bezieht sich in seinem Beitrag auf Heidegger, um eine Phänomenologie des Digitalen zu erarbeiten und deutlich zu machen, welchen Veränderungen das Wirklichkeitsverhältnis im Zuge der Digitalisierung ausgesetzt ist. In Abgrenzung zu einem repräsentationalistischen Paradigma, in dem das Digitale als nachträgliche Repräsentation einer analogen Realität aufgefasst wird, stellt Beinsteiner den generativen und operativen Charakter des Digitalen ins Zentrum. Digitale Operativität zeichnet sich demnach durch eine Neutralisierung des Materiiellen und durch eine Standardisierung sozialer Praktiken im Rahmen vorgefertigter Handlungsgrammatiken aus.

Als Herausgeber hoffen wir, dass die Vielfalt der in diesem Band zur Sprache kommenden Positionen der Debatte um das Themenfeld „Faktum, Faktizität, Wirklich-

keit“ aus der Perspektive – beziehungsweise den Perspektiven – der Phänomenologie neue Anregungen zu geben vermag. Die Forderung nach einer Überwindung oder nach einem Ende der Phänomenologie zugunsten einer post-phänomenologischen realistischen Philosophie ist womöglich weniger fruchtbar als das Fragen nach Perspektiven phänomenologischen Philosophierens in Hinblick auf das Problemfeld, das diesem Band seinen Titel verleiht.

Der vorliegende Band hat seinen Ursprung in der Tagung „Faktum, Faktizität, Wirklichkeit – Phänomenologische Perspektiven“, die vom 18. bis zum 21. September 2019 an der Universität Wien stattgefunden hat. Im Anschluss an diese Tagung wurde der vorliegende Forschungsband konzipiert. Neben den beiden HerausgeberInnen war Herr Dr. Sergej Seitz maßgeblich an der Planung und Konzeption der Tagung und des Buches beteiligt, wofür wir ihm herzlich danken möchten. Ein besonderer Dank gilt ebenso den SektionsleiterInnen, die mit ihrer eigenständigen Konzipierung der Sektionen zur thematischen und methodischen Vielfalt der Tagung und des Bandes einen wesentlichen Beitrag geleistet haben. Schließlich gilt ein ganz besonderer Dank den zahlreichen Wiener Hilfskräften sowie Herrn Ralph Schwarzenbacher, Herrn Michael Zangerl (MA) und der Organisationsassistentin Frau Irina Stumpf, ohne deren tatkräftige und redaktionelle Unterstützung weder die Tagung noch der Forschungsband ihren Weg in die Realität gefunden hätten.

Grenoble und Wien, im April 2022

Inga Römer und Georg Stenger

I.

PHÄNOMENOLOGIE UND REALISMUS

Lambert Wiesing

Phänomenologie und Spekulativer Realismus

ABSTRACT: The text has three main intentions: Firstly, it rejects the view, widespread in speculative realism, that phenomenology is a position which claims that there is no ancestral reality. Secondly, it provides an explanation as to how this false understanding of the phenomenological position could have come about. The metaphorical description of intentionality as “Gebung” (givenness) or “Zugang” (access) is held responsible for this. Thirdly, the assumption of an ancestral reality is based on an understanding of perception that is typical of the phenomenological position, so there is no reason at all not to interpret phenomenology as a realistic philosophy. Phenomenology stands for the opinion that the defence of correlationalism does not necessarily mean that an anti-realist position is taken.

KEYWORDS: Phenomenology, Realism, Meillassoux, Postmodernism, Correlationalism

1. Phänomenologie in der Postmoderne

Vor fast einem halben Jahrhundert – nämlich 1967 – erschien Jacques Derridas Schrift *Die Stimme und das Phänomen*. Dieses Buch gilt vollkommen zu Recht als eine der Gründungsschriften der postmodernen Philosophie. Nun ist das postmoderne Philosophieren sicherlich nicht einheitlich und wurde aus diversen Quellen gespeist. Und dennoch lässt sich eines aus dieser Schrift lernen und mit der heutigen Distanz zur Postmoderne sagen: Die Postmoderne ist unter anderem aus einer radikalen Ablehnung der Phänomenologie Edmund Husserls heraus entstanden. Man kann sich Bernhard Waldenfels’ hartem Urteil uneingeschränkt anschließen, dass es sich bei Derridas Philosophie um den „intimsten Widerpart der Phänomenologie“¹ handelt. Der Vorwurf, den Derrida gegen Husserl im Speziellen und gegen die Phänomenologie im Allgemeinen erhebt, ist durch die Postmoderne geradezu berühmt geworden: Husserl arbeite mit einem naiven Verständnis von Gegebenheit und Präsenz. „[D]er gesamte phänomenologische Diskurs“, so heißt es bei Derrida, sei „im Schema einer Metaphysik der Gegenwärtigkeit gefangen“.² Die Postmoderne kritisiert an der

¹ Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main 1987, 535.

² Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main 2003, 136.

Phänomenologie, dass diese die Annahme einer – insbesondere durch Wahrnehmung ermöglichten – evidenten Realitätsgegebenheit und direkten Präsenz von Realität verteidige; die Phänomenologie gilt daher geradezu als das Musterbeispiel eines Mythos des Gegebenen. Und genau dagegen, gegen jede Unmittelbarkeitsannahme im menschlichen Weltverhältnis, wendet sich die Postmoderne. Aus ihrer Sicht ist das Verhältnis des Menschen zur Realität unhintergebar durch sprachliche Interpretationen und soziale Konstruktionen vermittelt und entstanden. Für die Philosophie und letztlich für die Geisteswissenschaften insgesamt ergebe sich hieraus die Aufgabe, die sprachlichen und sozialen Konstruktionsprodukte nicht mit der Frage nach ihrer Wahrheit oder Falschheit zu konfrontieren, sondern sie zu dekonstruieren. Das heißt: Es gilt zu zeigen, wie ein Glaube an Wahrheit aus sprachlichen Texten und sozialen Kontexten entstanden ist. Dass es wahre Aussagen oder Theorien geben könnte, wird kategorisch ausgeschlossen, weil es nach Ansicht der Postmoderne gar keine konstruktions- oder geistunabhängige Realität gibt, mit der eine wahre Aussage korrespondieren könnte. Nicht nur das Weltverhältnis des Menschen, sondern die Welt selbst und ihre Wirklichkeit sind in der Postmoderne das ausschließliche Produkt von Texten und Narrationen. Deshalb sind Texte jeglicher Art, aber auch Bilder und Musik, für postmoderne Philosophen wie Nelson Goodman und Richard Rorty gleichwertige und kontingente Weisen der Welterzeugung. Kurzum, die antiphänomenologische Grundansicht der Postmoderne lautet: Alles, was ist, ist das, was es ist, aufgrund von sozialen und sprachlichen Interpretationen und Konstruktionen.

2. Phänomenologie im Spekulativen Realismus

Mehr als fünfzig Jahren nach den Anfängen der postmodernen Philosophie ist nun diese ihrerseits das Ziel einer nicht minder rigorosen Kritik. Dabei soll nicht übersehen werden, dass es auch zu den Hochzeiten der Postmoderne entschiedene Kritiker dieser Philosophieströmung gab; man denke nur an Jürgen Habermas. Doch man kann nicht sagen, es hätte parallel zur Postmoderne eine Art philosophische Gegenbewegung gegeben. Dies hat sich grundlegend geändert: Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts tritt innerhalb der Philosophie eine neue Strömung explizit als Alternative, als Gegenpol, vielleicht sogar als eine Art Nachfolgerin des postmodernen Relativismus und sozialen Universalkonstruktivismus auf. Gemeint ist der Spekulative Realismus und hier insbesondere die Werke der beiden Wegbereiter dieser Strömung: Quentin Meillassoux und Graham Harman. Die Texte dieser Autoren lassen kein gutes Haar an der Postmoderne; ihre Schriften bringen mehr als nur eine sachliche Ablehnung postmodernen Denkens zum Ausdruck. Denn die Position der postmodernen Philosophie wird im Spekulativen Realismus nicht nur

aus philosophischen Gründen in ihrer Überzeugungskraft argumentativ kritisiert. Das geschieht selbstverständlich auch. Doch darüber hinaus wird postmodernes Denken als eine gefährliche Ideologie des Relativismus gebrandmarkt und – dieser Eindruck kann sich einstellen – regelrecht verachtet, da mit diesem Denken in kultureller und politischer Hinsicht desaströse Konsequenzen verbunden sind. Und dies aus mindestens einem guten Grund: Postmodernes Denken geht – wie Bruno Latour vollkommen richtig, aber eigenwillig überrascht feststellt – notwendig mit einem „Elend der Kritik“³ einher. Dem wird man zustimmen: Wie soll zum Beispiel eine autoritäre, irrationale Position kritisiert werden, wenn im Sinne des postmodernen Relativismus behauptet wird, Wahrheit als Übereinstimmung einer Aussage mit der Realität gebe es nicht? Warum sollte gegen die menschengemachte Klimaerwärmung angekämpft werden, wenn der Zweifel an der Existenz dieser Klimaerwärmung im Sinne eines radikalen Pluralismus als gleichwertige Erzählung zu behandeln ist? Kurzum, in den Texten von Meillassoux oder Harman wird der Spekulative Realismus als die Position dargestellt, die in jeder Hinsicht – bis in die kulturellen und politischen Lebensformen hinein – das radikale Gegenteil zum gefährlichen, postmodernen Relativismus, zum Stilpluralismus und zu Paul Feyerabends berühmten *anything goes* ist.

Doch so stark und berechtigt die Kritik des Spekultativen Realismus an der postmodernen Philosophie auch sein mag, es sollte nicht übersehen werden, dass sich die Spekultativen Realisten und die postmodernen Denker in einem überraschenden, aber entscheidenden Punkt vollkommen einig sind: Beide Richtungen lehnen phänomenologische Philosophie gleichermaßen ab. Diesbezüglich besteht kein Unterschied; obwohl sich die Spekultativen Realisten als die Gegenposition zur Postmoderne vorstellen, sehen sie sich selbst nicht in einer Allianz mit derjenigen Position, zu der die Postmoderne sich selbst als Gegenposition verstand – ganz im Gegenteil: Die Spekultativen Realisten sowie die Postmodernisten deuten die Phänomenologie Edmund Husserls gleichermaßen als eine unhaltbare Irrlehre – und in beiden Fällen findet sich diese Deutung programmatisch in den jeweiligen Gründungsschriften. Um es auf den Punkt zu bringen: Was für das postmoderne Denken Derridas Buch *Die Stimme und das Phänomen* war, das ist für den Spekultativen Realismus Meillassoux' Buch *Nach der Endlichkeit* von 2006. Meillassoux' hier formulierte Argumente gegen die Phänomenologie lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Im ersten Kapitel von *Nach der Endlichkeit* stellt Meillassoux die Frage, wie eine philosophische Position mit der Anzestralität umgehen könne – d. h. mit dem Bestehen von Realität vor der Existenz von Menschen oder Bewusstsein in der Welt. Dass es eine solche anzestrale Realität gibt, ist für die Spekultativen Realisten eine, wie

³ Bruno Latour: *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Übers. von Heinz Jatho. Zürich/Berlin 2007.

Meillassoux sagt, „epistemische Tatsache“.⁴ Und genau das ist auch die Basis, auf der die Argumentation des Spekulativen Realismus explizit aufbaut: Die Experimentalwissenschaften liefern sichere Erkenntnisse, wie etwa, dass sich vor 13,8 Milliarden Jahren der Urknall ereignete, dass vor 4,45 Milliarden Jahren die Erde entstand und vor etwa zwei Millionen Jahren die Menschen auftraten und so weiter. Man sieht also: Der Unterschied zur Postmoderne könnte nicht größer sein: Während aus deren Sicht wissenschaftliche Meinungen verglichen mit anderen Meinungen und Weltanschauungen gleichwertige Vokabulare oder Erzählungen sind, so verteidigt Meillassoux die entgegengesetzte These, nämlich dass es eine „objektive Wahrheit der Wissenschaft“⁵ gebe.

Wie immer man zu dieser Voraussetzung des Spekulativen Realismus – Naturwissenschaften liefern objektive Wahrheiten – stehen mag, die philosophisch spannende These von Meillassoux ist nun, dass diese epistemische Tatsache den dominanten Strömungen der Philosophie seit Kant Probleme macht, ja dass sich die meisten philosophischen Positionen seit Kant nicht mit der Annahme einer anzestralen Wirklichkeit vereinbaren lassen. Auch wenn die meisten Philosophen gar nicht explizit auf die Frage nach der Anzestralität eingehen, so sollen sie doch nach Meillassoux implizit eine Meinung zur Anzestralitätsthese haben und „diese Interpretation der Anzestralität [sei] offensichtlich unhaltbar“.⁶ Der Vorwurf lautet: Wirklichkeit kommt in der Philosophie seit Kant nur noch als Relatum in einer Relation vor. Die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit für jemanden. Die Philosophie sei seit Kant von einem, wie Meillassoux sagt, „Korrelationismus“ bestimmt – und dieser Korrelationismus ist für Meillassoux der Ausdruck eines Versagens, denn jeder Korrelationismus ist notwendig ein Antirealismus. Dies soll so sein, weil es in den korrelationistischen Positionen notwendig – auch wenn dies nicht explizit behauptet wird – zu einer Relativierung der Realität durch Relationalisierung käme: Ein Realismus müsse hingegen notwendig in dem Sinne absolutistisch sein, dass er eine unbedingte und absolute Realität annehme.

Auch wenn es bisher nicht aufgefallen zu sein scheint: Durch die Perspektive des Spekulativen Realismus auf die Philosophiegeschichte kommt es zu bemerkenswerten neuen Allianzen und unerwarteten Gruppenbildungen, die jeden Phänomenologen zuerst einmal verwundern werden. Aus Sicht der Spekulativen Realisten besteht nämlich zwischen dem Realitätsverständnis der Phänomenologie und dem der Postmoderne kein wesentlicher Unterschied. Beide Strömungen dienen glei-

⁴ Quentin Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“. In: Armen Avenessian (Hg.), *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Übers. von Ronald Voullié. Berlin 2013, 23–56, hier: 25.

⁵ Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Übers. von Roland Frommel. Zürich/Berlin 2008, 75.

⁶ Ebd., 32.

chermaßen als Musterbeispiel für Korrelationismus, weil in beiden Philosophien die Realität zwar nicht in gleicher Weise aber doch gleichermaßen unhintergebar als ein Relatum, als ein Produkt von Sprache oder Bewusstsein interpretiert wird. In der Phänomenologie ist die Realität ein Relatum eines intentionalen Bewusstseins. Das heißt: Die Realität kommt als Bewusstseinsinhalt von jemandem vor, als Realität für jemanden. Für die Postmoderne ist die Realität ein Relatum einer sprachlichen Konstruktion. Realität ist immer Realität einer sprachlichen Interpretation von jemandem. Deshalb meint Meillassoux Phänomenologie und Postmoderne in seinen Texten gleichsetzen zu können – natürlich nur in Bezug auf ihr vermeintlich gleichermaßen antirealistisches Realitätsverständnis. So heißt es etwa in einem englischsprachigen Vortrag Meillassoux: „Correlationism takes many forms, but particularly those of transcendental philosophy, the varieties of phenomenology, and postmodernism.“⁷

Die Ablehnung der Phänomenologie geht noch weiter: Denn wenn man bedenkt, dass die Vertreter des Spekultativen Realismus einen starken und schwachen Korrelationismus unterscheiden, dann muss man sagen, dass aus ihrer Sicht die Phänomenologie im Reich der Irrlehren die stärkste Version von Korrelationismus vertritt. Einen schwachen Korrelationismus zeichnet nämlich die Annahme eines Dinges an sich aus. Das heißt: Eine absolute Realität wird noch angenommen, es wird jedoch bezweifelt, dass sich darüber Erkenntnisse erlangen lassen. Ein schwacher Korrelationismus wäre zum Beispiel eine kantianische Position. Die Phänomenologie vertritt hingegen nach Meillassoux und Graham einen starken Korrelationismus. Aus ihrer Sicht könne man als Phänomenologe nicht „zugeben, dass *diese Ereignisse einer Materie ohne Menschen*, von der die Wissenschaft spricht, tatsächlich so geschehen konnten, wie die Wissenschaft davon spricht“.⁸ Spekulative Realisten werfen der Phänomenologie vor, dass es für sie keine Realität außerhalb der Intentionalitätsrelation gibt: „For Husserl, it is absurd to think that there could be objects that are not, in principle, the correlate of some consciousness that observes them.“⁹

Damit ist der Konflikt deutlich: Genau diese bewusstseinsunabhängige Realität, welche es aus der Sicht der Spekultativen Realisten in phänomenologischen Philosophien gar nicht gibt, wird von Naturwissenschaftlern erforscht und aus der Sicht der Spekultativen Realisten mit wahren Theorien beschrieben. Deshalb glauben sie, dass hier ein *tertium non datur* gilt: Entweder haben Phänomenologen oder Naturwissenschaften recht – beide können dies nicht gleichzeitig.

⁷ Quentin Meillassoux: „Time without Becoming“. Vorlesung an der Middlesex University, London, 8. Mai 2012, zit. nach Peter Gratton: *Speculative Realism. Problems and Prospects*. London/New York 2014, 14.

⁸ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 34.

⁹ Graham Harman: *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London 2017, 77.

3. Warum wirkt die Position der Phänomenologie wie ein Vexierbild?

Die Rezeption der Phänomenologie in der Postmoderne und im Spekulativen Realismus lässt sich mit einem Vexierbild vergleichen: In ein und demselben Bild lässt sich ganz Unterschiedliches sehen. So sieht die postmoderne Philosophie in der Phänomenologie den alten Mythos des direkt Gegebenen fortgeschrieben; der Spekulative Realismus lehnt hingegen die Phänomenologie ab, weil er in ihr den Mythos des Alles-ist-im-Bewusstsein sieht. Doch so entgegengesetzt die Phänomenologie in der Postmoderne und im Spekulativen Realismus rezipiert wird, in der Bewertung macht dies kein Unterschied: In beiden Fällen wird sie als eine ewig gestrige Position abgelehnt.

Angesichts dieser Rezeptionssituation drängt sich die Frage auf: Wie kann es sein, dass die Phänomenologie so entgegengesetzte Lesarten zulässt? Und noch wichtiger: Wie kann oder sollte aus phänomenologischer Sicht mit dieser Situation umgegangen werden? Diesbezüglich soll folgende These vertreten werden: Sowohl der Spekulative Realismus als auch die postmoderne Philosophie arbeiten mit einem falschen Verständnis von Phänomenologie – allerdings mit einem falschen Verständnis von Phänomenologie, an dessen Verbreitung die Phänomenologie eine gewaltige Mitschuld trägt. Sowohl die postmodernen Philosophen als auch die Spekulativen Realisten lesen Phänomenologen so, als würden diese mit ihren philosophischen Überlegungen versuchen, den *Zugang* des Menschen zur Welt zu beschreiben. Die Phänomenologie wird so rezipiert, als würden in ihr Fragen verhandelt wie: Welchen Zugang hat der Mensch zur Realität? In welchem Kontakt steht der Mensch zur Wirklichkeit? Das ist der Punkt, der zu dem Missverständnis der Phänomenologie führt: Die Phänomenologie wird gleichermaßen in der Postmoderne als auch im Spekulativen Realismus als eine Theorie des Weltzuges rezipiert. Bei Graham Harman wird der Ausdruck „Korrelationismus“ explizit synonym mit „philosophy of access“ verwendet: „The so-called linguistic turn is still the dominant model for the philosophy of access, but there are plenty of others – phenomenology, hermeneutics, deconstruction, philosophy of mind, pragmatism.“¹⁰ Ebenso ist sich Meillassoux sicher: Wer einen Korrelationismus vertritt, äußert eine Meinung über den Zugang zur Welt: „Unter Korrelationismus verstehen wir in einer ersten Annäherung jede Philosophie, der zufolge es unmöglich ist, durch das Denken Zugang zu einem Sein zu erlangen, das *unabhängig* vom Denken ist.“¹¹

Daran, dass man der Meinung ist, die Phänomenologie beschreibe das Bewusstsein wie einen Weltzugang – sei es als einen direkten wie in der Postmoderne

¹⁰ Graham Harman: *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago/La Salle 2005, 1.

¹¹ Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, 41.

oder als einen indirekten wie im spekulativen Realismus –, ist die Phänomenologie selbst nicht unschuldig. Der Grund für die dargestellte kippbildartige Rezeptionsgeschichte ist, dass in der Geschichte der Phänomenologie die Intentionalitäts-Relation ärgerlicherweise oft verräumlicht, das heißt räumlich gedacht wurde. In dieser Hinsicht muss der Phänomenologie in der Tat ein unzulänglicher Umgang mit ihrer eigenen Sprache vorgeworfen werden. Diese Nachlässigkeit betrifft sogar den Umgang mit der vielleicht wichtigsten phänomenologischen Einsicht überhaupt – nämlich der Einsicht in die intentionale Struktur des Bewusstseins: dass Bewusstsein ein Bewusstsein von etwas ist. Auf die Wahrnehmung bezogen: Eine Wahrnehmung ist immer die Wahrnehmung von etwas. Genau diese Relation *Bewusstsein von etwas* wird in der Phänomenologie gerne mit zwei Metaphern beschrieben, die nicht immer als Metaphern ausgewiesen sind, die aber beide das Problem mit sich führen, eine nicht-räumliche Relation als räumliche Relation zu beschreiben.

Da ist erstens die Metapher des Gerichtet-Seins: Das intentionale Bewusstsein ist ein intentionales Bewusstsein, weil es auf etwas gerichtet ist. Wenn ich etwa einen Baum sehe, dann soll sich sagen lassen: Das Subjekt ist im intentionalen Wahrnehmungsbewusstsein auf den Baum *gerichtet*. Mindestens genauso oft findet sich eine zweite metaphorische Redeweise: Dem intentionalen Bewusstsein ist etwas gegeben. Wenn ich etwa einen Baum sehe, dann kann man auch sagen: Dem Subjekt ist im intentionalen Wahrnehmungsbewusstsein ein Baum gegeben. Der entscheidende Punkt an diesen üblichen Redeweisen ist: Beide Beschreibungen verräumlichen eine Relation, die kein räumliches Vorkommnis ist. Einmal wird Intentionalität als Vollzug einer Bewegung vom Subjekt weg auf etwas hin gedacht, oder aus dem Subjekt heraus zu etwas draußen. Dieses Bild suggeriert, dass dem Subjekt wie im Kegel eines Scheinwerferlichts etwas bewusst wird, weil vom Subjekt das Licht darauf geworfen wird. Doch es gibt keinen erleuchtenden Bewusstseinsstrahl. Zumindest ist dies eine phänomenal nichtausweisbare Unterstellung, weshalb sie gerade in der Phänomenologie, so sollte man meinen, keinen Zuspruch finden sollte. Die Intentionalität als Ausrichtung zu beschreiben, ist eine modelltheoretische Herangehensweise, die jeder Grundlage in der eigenen Erfahrung entbehrt. Denn in einer intentionalen Wahrnehmungsrelation bin ich nicht auf etwas Reales gerichtet, sondern kann mich auf etwas in der Realität ausrichten, weil ich in dieser bin. Doch das Bewusstsein von Realität, das In-der-Welt-sein als Ganzes, ist nicht ein Auf-die-Realität- oder Auf-die-Welt-gerichtet-Sein.

Kaum weniger als die Metapher des Gerichtet-Seins ist die Metapher des Gegeben-Seins verbreitet. In diesem zweiten Fall wird Intentionalität als Vollzug einer Bewegung zum Subjekt hin gedacht, geradezu hinein ins Subjekt. Wie bei einer Schenkung wird in diesem Bild dem Subjekt etwas bewusst, weil ihm etwas von jemandem gegeben wird. Nur dass – zum Beispiel im Fall der Wahrnehmung von etwas – kein schenkender Geber existiert, der das Wahrgenommene dem Wahr-

nehmenden gibt. Der Geber ist eine phänomenal nicht ausweisbare Unterstellung, denn in einer intentionalen Wahrnehmungsrelation wird mir überhaupt nichts von niemandem gegeben, weshalb die Rede von der Gebung in intentionalen Bewusstseinsakten nicht nur von einer verstellenden Verräumlichung, sondern auch von einem bedenklichen Anthropomorphismus zeugt.

Es besteht eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Metaphern: In beiden Fällen – bei der Rede vom Gerichtet-Sein und bei der Rede von dem Gegeben-Sein – wird zwar nicht in gleicher Weise, aber gleichermaßen im Vollzug eines intentionalen Aktes eine Art Brückenschlag, eine Distanzüberwindung suggeriert. Und genau zu diesem Zweck hat sich die Zugangsmetapher eingebürgert, auch wenn die Rede vom Weltzugang von den wenigsten Phänomenologen selbst verwendet wird. Deshalb ist es also nicht verwunderlich, dass die Phänomenologie, die ständig von Gerichtet-Sein und Gegeben-Sein redet, als eine Philosophie rezipiert wird, in der es um die Art des Zugangs zur Welt geht – obwohl der Begriff des Zugangs tatsächlich kaum fällt. Dennoch führen diese zwei Metaphern leicht dazu, dass man glauben kann, die Intentionalität würde als das Schaffen eines Zugangs des Menschen zur Welt gedacht: Einmal gelangt etwas durch den Gang hinaus, das andere Mal tritt etwas durch den Gang hinein.

Kurzum: Es lässt sich durchaus nachvollziehen, wieso der Spekulative Realismus dazu kommen konnte, die Phänomenologie als eine Philosophie des Weltzugangs misszudeuten. Dennoch muss auch darauf hingewiesen werden, dass dies eine ungerecht oberflächliche Lesart ist, die sich an einer ungünstigen Sprache festklammert, dabei aber nicht die Inhalte und Thesen selbst anschaut. Auf inhaltlicher Ebene sieht die Situation ganz anders aus. Der Sache nach scheint die Situation nämlich eher umgekehrt zu sein: Für das phänomenologische Denken ist es geradezu spezifisch, die Relation zwischen Mensch und Welt nicht als einen Brückenschlag zu denken, die Welt nicht als eine vom Subjekt entfernte Außenwelt zu behandeln, zu der es eines Zugangs bedürfe.

4. Realismus: die Überwindung des Zugangsparadigmas

Es soll für folgende These argumentiert werden: Eine Philosophie vertritt genau dann einen Realismus, wenn sie die Relation zwischen Mensch und Welt, zwischen Subjekt und Realität, die Struktur der Intentionalität nicht räumlich denkt, also wenn sie nicht auf Metaphern des Gegeben-Seins, Gerichtet-Seins und des Zugangs zurückgreift, um die Beziehung des Menschen zur Realität zu beschreiben. Diese These scheint alles andere als neu zu sein, im Gegenteil: Sie ist typisch phänomenologisch. Man kann sich hier ohne Einschränkung Jocelyn Benoist anschließen, der 2011 in seinem Buch *Elemente einer realistischen Philosophie* die Position der

Phänomenologie dargestellt hat. Eingehend und überzeugend stellt er die „noch gravierenderen Folgen“¹² dar, die mit der Verwendung des „überaus fragwürdigen Begriffs des ‚Gegebenen‘“¹³ einhergehen. Das Problem der Gegebenheitsmetapher ist das, was auch an jeder Rede von einem Zugang zur Welt problematisch ist. Denn wie Benoist treffend schreibt: „Die Zugangsmetapher impliziert, dass es einen Weg gäbe, den man zurücklegen müsste, um bis zu den Dingen zu gelangen.“¹⁴ Diese problematische Implikation gilt in gleicher Weise für die Gegebenheitsmetapher:

Warum müsste das Reale gegeben werden, damit wir es haben könnten – oder zumindest damit es das Reale ‚geben könnte‘. So zu tun, als müsse das Reale zuerst gegeben werden, damit wir darüber verfügen [...], ist gleichbedeutend damit, dass dann das Reale einmal mehr einer Ordnung der Distanz eingliedert. [...] dass wir das Reale so behandeln, als wäre es selbst auf eine intrinsische Art distanziert und als müsste es einen Weg zurücklegen – der eines Gegebenwerdens –, um sich zeigen zu können und als real feststellen zu lassen.¹⁵

Die Verwendung der Gegebenheitsmetapher macht aus dem Korrelationismus eine Philosophie, in der die Realität in einer Distanz zum Subjekt steht. Die Situation ist verwickelt und kompliziert: In der Tat vertritt die Phänomenologie einen Korrelationismus, und tatsächlich ist in der Phänomenologie die Rede von Gerichtet- und Gegeben-Sein verbreitet. Und dennoch ist das Gegenteil gemeint: Für eine phänomenologische Position ist es charakteristisch, die Realität nicht als entfernte Außenwelt zu verstehen, in der ich zunächst nicht bin und zu der ich erst einen Zugang durch Ausrichtung oder Gebung benötige. Für die Phänomenologie ist die Welt nicht das Andere zum Dasein. Eben wie Martin Heidegger treffend schreibt: „Die Welt ist etwas Daseinsmäßiges. [...] Die Welt ist nicht vorhanden, sondern sie existiert, d. h. sie hat die Seinsart des Daseins.“¹⁶ Doch der Spekulative Realismus geht irrtümlicherweise davon aus, dass jede korrelationistische Position die Realität in eine Entfernung rücke, weil jede korrelationistische Position automatisch mit einer zugangstheoretischen Weltsicht einherginge. Wenn man Korrelation mit Zugang gleichsetzt, bedeutet das Vorhandensein einer Korrelation gleichzeitig eine Trennung. Bei Meillasoux heißt es beispielhaft: „Wir sind immer schon in einer

¹² Jocelyn Benoist: *Elemente einer realistischen Philosophie*. Übers. von David Espinet. Berlin 2014, 94.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 17.

¹⁵ Ebd., 95.

¹⁶ Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 24. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1975, § 15, 237.

Korrelation, die uns vom Absoluten trennt.¹⁷ Genau hier scheint es aus phänomenologischer Warte also notwendig zu sein, deutlich Einspruch zu erheben. Die Korrelation der Wahrnehmungsintentionalität ist keine Distanzüberbrückung, sondern schlicht eine Teilhabe. Die Wahrnehmung verschafft mir keinen Kontakt mit einer entfernten Welt, sie involviert mich in eine anwesende und gegenwärtige Welt. Die Wirklichkeit meiner Wahrnehmung ist für mich unvermeidlich mit der Folge verbunden, dass ich Teil dieser Wirklichkeit sein muss. Die Folge der Wirklichkeit meiner Wahrnehmung ist ein Dabei-Sein, ein In-der-Welt-sein, ein An-der-Realität-Teilhaben.

Dieses ökologische Verständnis von Korrelation ist ein typisch phänomenologisches; so schreibt Husserl etwa besonders treffend in der *Formalen und transzendentalen Logik*: „Das Dabei-sein ist für mich als Wahrnehmenden bewußtseinsmäßig mein Jetzt-dabei-sein: ich selbst bei dem Wahrgenommenen selbst.“¹⁸ Die Folgen der Wirklichkeit meiner Wahrnehmung bestehen darin, dass sich – wie Benoist treffend schreibt – behaupten lässt: „[W]ir sind im Realen und sind etwas davon, was keineswegs dasselbe ist.“¹⁹ Man muss Heidegger nicht sehr ausführlich studieren, um sich sicher sein zu können: Sein berühmtes In-der-Welt-sein ist nicht als räumliches Phänomen gedacht; in-der-Welt-sein unterscheidet sich radikal davon, in einer Schublade zu sein. Heideggers oft als bloßer Jargon, von manchen Kritikern sogar als trivialer Gemeinplatz abgetaner Begriff des In-der-Welt-seins ist nichts anderes als ein Versuch, die Relation des Menschen zur Welt nicht als Ausrichtung, Gebung, Überbrückung oder als Zugang zu denken.

Kurzum: Von einer realistischen Position lässt sich bei einer Philosophie genau dann sprechen, wenn in dieser Philosophie die Realität ohne ein Subjekt gedacht wird, das einen Zugang zur Realität benötigt. Da die Phänomenologie genau dies tut, ist sie eine genuin realistische Philosophie. Subjekte, Menschen, Personen sind immer schon in einer Korrelation, aber diese trennt sie nicht etwa von einem Absoluten, sondern lässt sie ein Teil von diesem sein. Ich schaue nicht in eine fremde Realität hinüber, sondern bin in etwas eingetaucht, das wie ich selbst real ist. Doch, und dieser Punkt ist entscheidend, Teil der Wirklichkeit zu sein ist eine Relation, welche weder direkt noch indirekt sein kann. Die grundlegende phänomenologische Sichtweise scheint doch vielmehr die zu sein, dass die Intentionalität der Wahrnehmung eine Teilhabe des Wahrnehmenden an der Realität beschreibt, ein Partizipieren an der Wirklichkeit. Ein Torwart ist Teil einer Fußballmannschaft, doch man kann nicht sagen, er hätte eine direkte oder indirekte Beziehung zur

¹⁷ Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, 28.

¹⁸ Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Edmund Husserl – Gesammelte Schriften Bd. 7. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1992, § 59, 166.

¹⁹ Benoist: *Elemente einer realistischen Philosophie*, 94.

Mannschaft. Die Anwendung der Unterscheidung von direkt und indirekt auf eine Teil-Ganze-Beziehung ist ein Kategorienfehler. Ebenso unverständlich wäre die Aussage, eine Leber hätte einen direkten oder indirekten Zugang zum Körper, denn die Leber ist ein Teil des Körpers. Daher ist es eben nur müßig zu fragen, ob es „eine Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins“ gibt. Wer nach einer Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins fragt, unterliegt einer Metapher. Man stelle sich vor, ein Soziologe würde allen Ernstes fragen: Gibt es eine Leiter, mit der man aus der Unterschicht in die Oberschicht der Gesellschaft aufsteigt? Weil es sich bei sozialen Verhältnissen nicht tatsächlich um materielle Schichten handelt und weil die Rede von Unter- und Oberschicht metaphorisch zu verstehen ist, kommt man auch nicht über eine Leiter in bessere Verhältnisse. Und weil es sich beim Realitätsbewusstsein nicht um eine tatsächlich stattfindende Gebung handelt, sondern der Begriff der Gebung als Metapher aufzufassen ist, ist die Rede von einer Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins unsinnig. Anders gesagt: Wenn die Wirklichkeit überhaupt nicht gegeben wird, dann ist die Frage nach einer Gebung vor der Gebung schlicht unverständlich.

5. Die Frage nach der Anzestralität und die Erfahrung der Anzestralität

Ob eine Philosophie einen Realismus vertritt, lässt sich aus der Sicht von Meillassoux daran erkennen, wie in dieser Philosophie die Frage nach der Anzestralität beantwortet wird. So heißt es bei ihm: „Wir gehen also von folgender Frage aus: Unter genau welchen Bedingungen kann eine Philosophie den Aussagen einen *Sinn* geben, die sich auf ancestrale Ereignisse [...] und auf die ancestrale Zeit beziehen?“²⁰ Die Frage kann auch so formuliert werden: „Wie kann das Denken das denken, was tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken gibt?“²¹ Aus phänomenologischer Sicht liegt die Antwort auf diese Fragen nun auf der Hand: Das Denken kann das denken, was tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken gibt, weil das Denken von Menschen auch immer das Denken von wahrnehmungsfähigen Subjekten ist. Anders gesagt: Ein Subjekt, das wahrnehmen kann, kann das denken, was tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken gibt, weil die Wahrnehmung nichts anderes als das Bewusstsein von etwas ist, das tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken und kein Wahrnehmen gibt. Denn das ist das Charakteristikum der Wahrnehmung: Etwas wahrzunehmen heißt, sich bewusst zu werden, als Wahrnehmender selbst in einer Realität zu sein, die auch ohne mein Wahrnehmen sein kann. Mit dem Bewusstsein von dem Wahrgenommenen geht für den Wahrnehmenden notwendig das

²⁰ Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, 25.

²¹ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 162.

Bewusstsein einher, als Wahrnehmender für das Sein des Wahrgenommenen nicht notwendig und nicht verantwortlich zu sein. Man kann auch sagen: Wahrnehmung ist das Bewusstsein als Wahrnehmender selbst in einer Realität zu sein, die auch anzestral sein kann. Die Phänomenologie vertritt eine durch und durch realistische Position.

Da sich die Antwort auf die Frage von Meillassoux phänomenologisch betrachtet so einfach und so unkompliziert gestaltet, scheint es fast interessanter zu sein, sich zu fragen, warum Meillassoux dies nicht sieht. Aus welchem Grund wird die Phänomenologie nicht als Inbegriff einer realistischen Philosophie rezipiert? Dies scheint nicht zuletzt daran zu liegen, dass der Spekulative Realismus der Phänomenologie bezüglich der Problematik der Anzestralität schlicht eine falsche Meinung unterstellt.

Meillassoux ist der Meinung, die Phänomenologen würden bezüglich der Anzestralität eine Position der „Retrojektion“ vertreten. Damit ist gemeint, die Phänomenologie würde folgende These vertreten: Die Annahme einer Wirklichkeit, die älter als das Menschen-Dasein ist, ist eine Projektion aus der Jetzt-Zeit zurück in die anzestrale Vergangenheit. Damit unterstellt der Spekulative Realismus der Phänomenologie die Meinung, dass die Anzestralität nur eine rückwirkende Konstruktion sein müsse: „Wir sind eingeschlossen in die Strukturen unserer Beziehung zur Welt und *innerhalb* einer solchen Beziehung konstruieren wir eine Anzestralität vor unserer Existenz.“²² Genau das ist der Punkt: Das ist vielleicht eine mögliche Meinung, aber auf keinen Fall eine, die für sich in Anspruch nehmen kann phänomenologisch zu sein, wird doch von einer phänomenologischen Ansicht verlangt, dass sie sich durch Erfahrung ausweisen kann. Deshalb würde eine phänomenologische Position weder eine unbewusste Konstruktion noch eine unbewusste Retrojektion behaupten. Was immer Phänomenologie ist, wesentlich ist ihr, dass sie nicht mit unbewussten Konstruktionen zur Erklärung von irgendetwas arbeitet. Wenn ich einen Berg sehe, und das Bewusstsein habe, dieser Berg besteht nicht deshalb, weil ich hinschaue, er besteht unabhängig von mir, er bestand sogar schon vor meiner Zeit, ja vor Menschen-Zeit, dann – dies dürfte unstrittig sein – erlebe ich keine unbewusste Retrojektion. Wie sollte man auch etwas Unbewusstes erleben? Die Annahme einer unbewussten Retrojektion in den Beschreibungen der Phänomenologie ist schlicht eine Unterstellung – und zwar die Unterstellung einer Meinung, die ganz und gar unphänomenologisch ist. Die Phänomenologie beschreibt ein Erlebnis als Erlebnis, ausschließlich in seinen Qualitäten, wie es gewahr wird. Und die Anzestralität der Welt wird mir gerade nicht als Retrojektion gewahr, sondern als eine phänomenale Qualität des in der Wahrnehmung Gegenwärtigen. Deshalb hat Meillassoux vollkommen recht, wenn er sagt: „*Eine anzestrale Aussage hat nur unter der Voraus-*

²² Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, 29.

setzung Sinn, dass ihr buchstäblicher Sinn auch ihr letztmöglichster Sinn ist.“²³ Das heißt aber: Es ist die erst-personale Erfahrung der Realität in der Wahrnehmung, also die Weise, wie die Wirklichkeit in der Wahrnehmung bewusst wird, die der anzestralen Aussage ihren Sinn verleiht. Denn Wahrnehmung verurteilt mich regelrecht zur sichtbaren Teilhabe an einer sichtbaren Welt, die mir in der Wahrnehmung als eine Welt bewusst wird, die auch vor der Wirklichkeit meiner Wahrnehmung real war. Deshalb ist die Abhängigkeit umgekehrt: Die phänomenale Qualität der Wahrnehmung ist die Bedingung der Möglichkeit die Frage nach der Anzestralität stellen zu können. Weil es meine Wahrnehmung gibt, die mich in der Anwesenheit von etwas bewusst werden lässt, was von meiner Anwesenheit unabhängig ist, kann ich mir die Frage von Meillassoux stellen: „Wie kann das Denken das denken, was tatsächlich sein kann, wenn es kein Denken gibt?“²⁴

Ein Spekulativer Realist wird zustimmen: Dass die Welt vor 4,45 Millionen Jahren entstand, entspricht auch dann der Wirklichkeit, wenn die Wissenschaften diesen Zeitpunkt noch nicht erforscht oder erkannt hätten. Das heißt, für die anzestrale Realität ist es unwichtig, dass Menschen eine Erkenntnis davon haben. Nun stelle man sich vor, jemand behauptete Folgendes: Es gibt anzestrale Bauchschmerzen. Meine Bauchschmerzen existierten schon, lange bevor es überhaupt mein Bewusstsein davon gab. Ein Spekulativer Realist könnte einwenden: Das behauptet kein Naturwissenschaftler. Das stimmt. Doch darauf könnte man wiederum erwidern: Die Naturwissenschaftler behaupten doch auch erst seit ein paar Jahrzehnten, dass die Welt vor 4,45 Millionen Jahren entstanden ist. Descartes und Hegel haben das jedenfalls noch nicht gewusst. Könnte es nicht sein, dass wir bei der Erforschung von Bauchschmerzen noch nicht so weit sind, und dass demnächst die Experimentalwissenschaftler auch von Bauchschmerzen vor der Menschheit reden werden? Der Punkt ist: Es geht nicht um die Wahrheit oder Falschheit dieser Aussage, sondern darum, dass – ganz unabhängig davon, was Naturwissenschaften sagen – die Rede von anzestralen Bauchschmerzen keinen Sinn haben kann, weil Schmerzen stets in der Weise erfahren werden, dass im Moment ihres Daseins für den Schmerzhabenden gewiss ist, dass sie vorher nicht da waren. Ob es anzestrale Bauchschmerzen gibt, wird ein Mensch deshalb nicht von den Einsichten irgendeiner Naturwissenschaft abhängig machen. Doch aus demselben Grund sollte man umgekehrt das Wissen um die Anzestralität der materiellen Welt auch nicht von den Einsichten der Naturwissenschaften abhängig machen. In beiden Fällen legitimiert nicht eine naturwissenschaftliche Einsicht, sondern die phänomenale Weise, wie Schmerzen beziehungsweise Wahrgenommenes bewusst wird, die Annahme, dass es keine anzestralen Schmerzen aber doch eine anzestrale Realität gibt. Das

²³ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 33.

²⁴ Ebd., 162.

Wissen um die ancestrale Realität ist nicht naturwissenschaftlich, sondern phänomenal begründet – und genau das ist das Problem des Spekultativen Realismus: Die phänomenale Qualität der Wahrnehmung wird im Spekultativen Realismus entweder überhaupt nicht beachtet oder falsch beschrieben. Es wird jedenfalls behauptet, die These der Phänomenologen würde lauten: „[D]as Ancestrale [ist] nie eine Gegenwart gewesen, bevor es eine Vergangenheit für die Subjekte ist.“²⁵ Doch diese Behauptung kann nicht als phänomenologisch bezeichnet werden, weil die Phänomenologie sich in ihren Beschreibungen danach richtet, wie etwas für jemanden bewusst wird. An dieser Stelle muss deshalb mit Nachdruck auf das Erlebnis der Wahrnehmung selbst hingewiesen werden, wie es aus der Perspektive der ersten Person erlebt wird – und dann zeigt sich, dass dieses Erlebnis phänomenale Qualitäten hat, die das Gegenteil von dem sind, was die Beschreibungen der Spekultativen Realisten behaupten: Wenn ich etwas sehe, dann wird mir dieses etwas als etwas bewusst, das eine Gegenwart gewesen ist, bevor es eine Vergangenheit für mich ist. Was ich wahrnehme, ist für mich notwendig so bewusst, dass es auch ancestral war, bevor es eine Vergangenheit für mich ist. Was ich wahrnehme, ist so bewusst, dass es auch dann schon ancestral war, bevor dies Experimentalwissenschaften beweisen können. Deshalb ist die Phänomenologie deutlich realistischer als der Spekulative Realismus, weil sie sich in der geteilten Annahme einer ancestralen Welt nicht von den Ergebnissen der Experimentalwissenschaften abhängig macht, sondern nur von der unzweifelhaften phänomenalen Qualität der eigenen Erfahrung. Anders gesagt: Die beste Begründung für die Annahme einer ancestralen Wirklichkeit und damit die beste Begründung einer realistischen Philosophie gibt eine phänomenologische Beschreibung der Wahrnehmung.

²⁵ Meillassoux: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, 33.

Wie der Geist in die Natur passt

Mentaler Realismus nach Nagel

ABSTRACT: In *Mind and Cosmos*, Thomas Nagel puts forward a much-debated proposal for resolving the tension between two assumptions: (I.) that the universe is fundamentally mindless and (II.) that mental realism is true. At the same time, he joins his opponent, the mental antirealist, in accepting the constraint of a variant of metaphysical monism: everything that exists has to feature in a single universe. Accepting this constraint threatens to bring his position into conflict with those suppositions of the natural sciences that support assumption (I). The question of how mind relates to nature is usually formulated within the framework of a placement problem: in light of how natural processes are, in every relevant respect, entirely devoid of mind and consciousness, there would seem to be no space for the mind in the universe that allows for theoretical articulation.

In my contribution, I argue, against Nagel, for an ontological pluralism that relates to nature itself. According to this position, nature does not constitute a unity devoid of mind and consciousness, from which mind has to emerge or into which it needs to be resolved. Rather, starting out from the ineluctability of mental realism, we have to infer how nature is constituted on that basis, provided nature is knowable at all. Nagel – who at least begins to consider this option – overlooks how the natural sciences themselves now support several variants of an ontological pluralism that allow us to circumscribe the mindless levels of the universe in such a way that they need not, in principle, compromise our self-knowledge as minded beings. The philosophy of mind therefore turns out to be the point of departure for any natural-scientific investigation that wants to avoid running into conflict with its own intelligibility. Mind thus enjoys an explanatory primacy in the natural sciences, which in no way conflicts with our knowledge of fundamentally mindless natural processes.

KEYWORDS: Neo-Existentialism, New Realism, Thomas Nagel, Mental Realism, Placement Problem

1. Einleitung¹

Wir sind offensichtlich imstande zu wissen, was der Fall ist, ohne deswegen zu wissen, was wir alles nicht wissen. Der Bereich dessen, was wir nicht wissen, ist epistemisch indefinit groß. Wissen wir, dass etwas Bestimmtes (sagen wir: p) der Fall ist, denken wir, dass es sich so verhält, wie wir sagen, wenn wir in irgendeiner

¹ Dieser Beitrag wurde zuerst als Fleck Lecture 2019 auf Einladung des Collegium Helveticum in Zürich vorgestellt. Ich danke Hartmut von Sass für die freundliche Einladung sowie ihm, Joachim Buhmann und Harald Atmanspacher für die darauffolgenden Diskussionen der Überlegungen, die ich nun in überarbeiteter Form publizieren kann. Ich danke Thomas Nagel für die vielen Gespräche in New York seit 2005, die mich motiviert haben, meine Position mit seinen Überlegungen ins Verhältnis zu setzen. Außerdem danke ich meinem Team am

verständlichen Sprache dasjenige zum Ausdruck bringen, was der Fall ist, sollte ein gegebener Gedanke wahr sein. Ist der auf Deutsch ausgedrückte Gedanke, dass es in Hamburg regnet, wahr, ist es so, wie er besagt: Es regnet in Hamburg. Es regnet nicht in Hamburg, weil wir es sagen. Wir sagen es allerdings auch nicht nur deswegen, weil es in Hamburg regnet, weil der sinnvolle Gebrauch von Sprache sich nicht darin erschöpft, langweilige Tatsachenberichte kundzugeben.

Eine Tatsache ist etwas, was wahr ist. Eine Tatsache ist eine Wahrheit. Weil wir vieles wissen, kennen wir viele Wahrheiten. Es gibt keinen hinreichend allgemeinen Grund, um rational verunsichert hinsichtlich der Frage zu sein, ob die erkenntnistheoretischen und damit verbundenen ontologischen Trivialitäten, die ich nun eingangs aufgerufen habe, ihrerseits den Tatsachen entsprechen. Bezeichnen wir diesen Umstand als das *Argument der Faktizität*, das im Einzelnen freilich Verästelungen zur Einlösung von Begründungslasten aufweist, die ich hier außen vor lassen möchte.² Das Ergebnis dieses Arguments ist eine Position, die ich als „neutralen Realismus“ bezeichne. Sie ist realistisch, weil sie (1.) annimmt, dass es einen kategorialen Unterschied zwischen Wahrheit und Fürwahrhalten gibt und dabei justificatorische Manöver (d. h. den Begriff der Rechtfertigung) zum Fürwahrhalten und nicht zur Wahrheit rechnet, und weil sie (2.) keinen Grund sieht zu bezweifeln, dass wir indefinit viele Wahrheiten genau so erfassen, wie sie sind, wozu üblicherweise gehört, dass wir sie etwa sprachlich kodiert zum Ausdruck bringen. Dass wir mit dem Ausdruck von Tatsachenberichten illokutionäre Absichten verfolgen, ändert nichts daran, dass es Tatsachenberichte gibt und dass sie häufig erfolgreich sind.

Neutral ist der neutrale Realismus, weil er keine spezifische Art von Tatsachen und damit Wahrheiten für metaphysisch generalisierbar hält: Keine anführbare, erkennbare Art von Tatsachen ist eine ontologisch legitime Grundlage für alle anderen Tatsachen. Daraus folgt in wenigen Schritten eine Festlegung auf einen *ontologischen Pluralismus* im folgenden Sinne: Es gibt keinen Boden der Tatsachen, der sich aus einer spezifischen Art von Tatsachen zusammensetzt, dergestalt, dass alle anderen Tatsachen (sofern sie überhaupt bestehen), auf diesem Boden stehen und damit in irgendeiner begrifflichen, empirischen oder metaphysischen Weise auf die fundamentalen Tatsachen reduziert werden können. Die Wahrheiten sind also irreduzibel plural, weil es keine metaphysisch fundamentalen Tatsachen gibt.³

Lehrstuhl für hilfreiche Kommentare, wobei insbesondere Philipp Bohlen, Jens Rometsch und Jan Voosholz namentlich hervorzuheben sind.

² Vgl. ausführlicher Markus Gabriel: „Neutraler Realismus“. In: Thomas Buchheim (Hg.), *Jahrbuch Kontroversen 2. Markus Gabriel: Neutraler Realismus*. Freiburg/München 2016, 11–31; ders.: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin 2016.

³ Zur Diskussion der Frage, inwiefern mit einer solchen Position Begründungslasten zur Verteidigung eines genuinen ontologischen Relativismus einhergehen, der über Quines Begriff

Allerdings reicht der ontologische Pluralismus alleine noch nicht hin, um lokale ontologische Reduktionen auszuschließen. Das allgemeine Problem, wie sich Geist und Natur zueinander verhalten, mitsamt seinen spezifischen Varianten (etwa das Leib-Seele-, das Gehirn-Bewusstsein-Problem oder das Mentaler-Zustand-neuronales-Korrelat-Problem), wird man nicht schon dadurch los, dass man anerkennt, dass keine Art von Tatsachen der Grund aller anderen Arten von Tatsachen ist.

Die Frage, wie sich Geist und Natur zueinander verhalten, wird üblicherweise im Rahmen eines *Verortungsproblems* formuliert: Angesichts der weitgehend in jeder relevanten Hinsicht geist- und bewusstlos verlaufenden Naturprozesse scheint im Universum kein theoriefähig artikulierbarer Raum für den Geist zu sein. In diesem Zusammenhang behauptet der *mentale Realismus*, dass Ausdrücke, mittels derer wir auf Geistiges Bezug nehmen, eine Ebene der Wirklichkeit charakterisieren, die nicht sinnvoll auf diejenigen Tatsachen zurückgeführt werden kann, die wir mit den besten empirischen Gründen im geist- und bewusstlosen Universum verorten.

Im Folgenden möchte ich einen mentalen Realismus vorstellen und in Grundzügen verteidigen, der eine pluralistische Naturphilosophie in Anspruch nimmt und deswegen nicht mehr mit einem Verortungsproblem zu ringen hat. Damit grenze ich meine Position insbesondere von der benachbarten Theoriekonstruktion Thomas Nagels ab, der in *Mind and Cosmos* einen vieldiskutierten Vorschlag unterbreitet hat, wie der Geist in die Natur passe.

Im ersten Teil meines Beitrags (I.) werde ich der Frage nachgehen, wie sich Geist und Natur im Allgemeinen unterscheiden lassen. „Natur“ verstehe ich dabei zunächst als Gegenstandsbereich der sogenannten Naturwissenschaften, den ich auch als *das Universum* bezeichne. Der Begriff des Universums ist dabei epistemisch insofern, als die Naturwissenschaften prinzipiell nur etwas über existierende Systeme herausfinden können, mit denen Naturwissenschaftler interferieren können. Geist vermittelt uns das Vermögen, uns ein Bild davon zu machen, wie wir die Wirklichkeit des Universums erkennen können. Dieses Bild ist nicht sinnvoll restlos im Universum zu verorten, weil es anders als natürliche Arten davon abhängt, wie wir unsere epistemischen und evaluativen Tätigkeiten verstehen.

Im zweiten Teil (II.) werde ich den Naturbegriff erweitern, um die Art und Weise, wie uns das Universum vom Standpunkt des Geistes erscheint, als wesentlich für die Natur selbst auszuweisen. Bewusstsein, Denken und andere Aspekte unseres mentalen Lebens fallen nicht aus der Natur heraus, sondern sind vielmehr in Rechnung zu stellen, wenn wir überhaupt verstehen wollen, wie es naturwissenschaftliches Wissen von geist- und bewusstlosen Naturprozessen im Universum geben kann.

der ontologischen Relativität hinausgeht, vgl. Dorothee Schmitt: *Das Selbstaufhebungsargument. Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte*. Berlin/Boston 2018.

Diese Position ist wohlgermerkt anti-naturalistisch, weil sie sowohl Tatsachen als auch Wissensformen anerkennt, die prinzipiell nicht sinnvoll Gegenstand irgendeiner naturwissenschaftlichen Untersuchung sein können. Die Geisteswissenschaften tragen in dieser Optik ihren Namen zu Recht. Hierbei kommt der ontologische Pluralismus zum Tragen, weil die Option, historische, die diachron und synchron plurale Ausdifferenzierung von Wissensformen betreffende Wahrheiten aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild zu entfernen, auf sowohl *a priori* als auch empirisch nachweisbar falschem Wunschdenken beruht.

Abschließend werde ich in einem dritten Teil (III.) eine Architektur zur Lösung bzw. Auflösung des Geist-Natur-Problems vorschlagen. Dieses Projekt erhält den Titel eines *neo-existenzialistischen Konditionalismus*, der naturphilosophische Annahmen vertritt, die davon ausgehen, dass jedes wirklich stattfindende Ereignis einzigartig und unwiederholbar ist.⁴ Kommen wir zur Sache.

⁴ Eine Idee, die im Gefolge Whiteheads von Michael Hampe aufgegriffen wurde in *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*. Frankfurt am Main 2007; sowie ders.: *Tunguska oder das Ende der Natur*. München 2011. Aufgrund anders gelagerter methodologischer, metaphilosophischer Überzeugungen unterscheidet sich mein Vorschlag im Einzelnen freilich von der quietistisch gelagerten Auffassung Hampes, die er ausführlich dargelegt hat in Michael Hampe: *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Erweiterte Ausgabe. Berlin 2016. Den von Hampe auch unter Rekurs auf die antike Tradition empfohlenen Quietismus halte ich für inkonsistent. Vgl. dazu Markus Gabriel: *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt am Main 2009, § 6f. Ich teile freilich viele von Hampes Einschätzungen der Schiefelage der universitären Philosophie, sofern sie versucht, eine von ihr gar nicht verstandene naturwissenschaftliche Arbeitsteilung zu kopieren, was allerdings das Kerngeschäft der Philosophie nicht trübt, sondern in der Sache lediglich ein wissenschaftssoziologisch erklärbares Manko ist. Vgl. dazu noch schärfer als Hampe: Peter Unger: *Empty Ideas. A Critique of Analytic Philosophy*. Oxford/New York 2014; sowie kurz und knapp zur Destruktion falsch verstandener doktrinärer Ansprüche Paul Horwich: *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Oxford 2012. Anders als diese Autoren sehe ich allerdings keinen überzeugenden Grund, die Philosophie nicht als Wissenschaft, eben als Wissenschaft *sui generis* zu verstehen, deren Gegenstand Gedanken als solche sind, sodass sich die Philosophie im Medium von Gedanken über Gedanken bewegt, für das spezifische Objektivitätsbedingungen vorliegen. Vgl. dazu Markus Gabriel: *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg/München ²2014; sowie Anton F. Koch: *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn 2006; ders.: *Hermeneutischer Realismus*. Tübingen 2016. Vgl. auch die Beiträge in Markus Gabriel (Hg.): *Der Neue Realismus*. Berlin ³2015. Es ist in der Sache beklagenswert, dass sich Hampe mit dieser Literatur mit keinem Wort auseinandersetzt.

2. Natur und Geist

Ein *Gedanke* sei ein mentaler Zustand eines Lebewesens – im Folgenden paradigmatisch: eines Menschen –, der wahr bzw. falsch ist. Gedanken sind tatsächlich: Etwas ist über sie wahr. Darüber hinaus handeln sie auf eine spezifische Weise von etwas. Gedanken beziehen sich so-und-so auf dies-und-das. Wer einen Gedanken hat, d. h. denkt, befindet sich damit entweder in einem Zustand, der die Eigenschaft des Wahrseins, oder in einem Zustand, der die Eigenschaft des Falschseins hat, *tertium non datur*. Denn der tatsächlich vorliegende Gedanke entspricht entweder den Tatsachen, mit denen er befasst ist, oder eben nicht.

Gedanken handeln von etwas auf eine spezifische Weise. Wovon ein Gedanke handelt, ist sein *Gegenstand*, wie er von etwas handelt, sein *Inhalt*. Einige Gedanken handeln von Gegenständen, die selbst keine Gedanken sind. Beispiele für Gegenstände, die selbst keine Gedanken sind, sind der Erdmond, Fingernägel, die Zahl 7, der Urknall, Bosonen, Fermionen usw. Denn diese Gegenstände handeln nicht ihrerseits auf eine spezifische Weise von Gegenständen. Eine Untermenge derjenigen Gegenstände, die keine Gedanken sind, sind die Gegenstände der Naturwissenschaften, wobei die Psychologie als Problemfall erscheinen mag, sofern wir sie sowohl den Naturwissenschaften zuordnen als auch als mit Gedanken beschäftigt auffassen können, was allerdings nicht einfach ist. Wie dem auch sei, auf dieser Grundlage lässt sich ein Gegenstandsbereich bilden, den ich als *die anonyme Natur* bzw. als *das Universum* bezeichne.

Hierbei muss man sich hüten, in die Fallstricke des Gedankens zu geraten, dass das Universum vom geistigen Leben bzw. von mentalen Repräsentationen von Lebewesen metaphysisch unabhängig ist. Denn zur anonymen Natur gehören auch z. B. biochemische, organische Prozesse; physikalische Messvorgänge sowie Artefakte wie Tische, Stühle, Gebäude usw. Das Universum ist also nicht in jeder erdenklichen Hinsicht so, wie es ist, weil es von uns metaphysisch unabhängig ist. Die Natur ist nicht bewusstseinsunabhängig, sie ist aber deswegen noch lange nicht bewusstseinsabhängig. Diese Distinktion gilt es vielmehr, *a limine* unter Unsinnverdacht zu stellen. Für eine Realismus-Diskussion taugt sie jedenfalls nicht.

Gedanken handeln aber auch von Gedanken. So handelt der von uns erfasste Gedanke, dass einige Gedanken von Gegenständen handeln, die keine Gedanken sind, von Gedanken. Gedanken der angestellten Art sind Gegenstände der Philosophie. Keine andere Wissenschaft handelt systematisch von Gedanken als Gedanken, womit die Frage, was Gedanken sind (etwa mentale Zustände eines Lebewesens) damit freilich nicht automatisch beantwortet ist. Das ist nicht weiter aufregend und soll kein Anlass zur Auf- oder Abwertung irgendeiner Disziplin sein. Es ist schlichtweg eine Tatsache, dass es irgendeine Wissensform bzw. Wissenschaft gibt,

die von Gedanken als Gedanken im Allgemeinen handelt, und es hat sich über Jahrtausende bewährt, diese mit ihrem griechischen Eigennamen (Philosophie) anzusprechen.

Die These, dass das Universum existiert, wird in der Naturphilosophie begründet. Existiert das Universum, können wir die Gegenstände, die in ihm erscheinen, als natürliche Arten bezeichnen. Natürliche Arten sind Gegenstände, die keine Gedanken sind. Im Folgenden nenne ich sie auch Nicht-Gedanken. Die Physik liefert nur dann Beispiele für natürliche Arten (Bosonen, Galaxien, schwarze Löcher, Spin usw.) – d. h. für Gegenstände, die zum Universum gehören –, wenn es zutrifft, dass es Gegenstände gibt, von denen Gedanken handeln, ohne dass sie selbst Gedanken sind. Die Behauptung, dass es das Universum nicht gibt, tritt in vielen Spielarten auf. Eine gegenwärtige Variante der Bestreitung der Existenz des Universums ist der *Panintentionalismus* oder *Panpsychismus*, der alle Gegenstände, die es gibt, für etwas hält, das von etwas handelt. Diese Option wird implizit oder explizit von denjenigen erwogen, die – etwa wie Max Tegmark oder *cum grano salis* Luciano Floridi – glauben, dass das Universum aus Information besteht, dass also alle Gegenstände der Naturwissenschaften von etwas handeln.⁵

Ich halte den Panintentionalismus für falsch. Er verdankt seinen Anschein von Plausibilität dem verzweifeltten Versuch, den Geist dadurch in der Natur zu verorten, dass er diese nach dem Modell des Geistes auffasst. Damit überwindet man zwar das Mysterium, wie es Geist in einem anscheinend geistlosen Universum geben kann, allerdings um den Preis, dass man eine in der Sprache der Informatik, Quantentheorie oder Neurowissenschaft kaschierte Monadologie anbietet, ohne deren metaphysische Begründungslasten einzulösen. Machen wir es uns deswegen einfacher und gehen davon aus, dass der Anschein, nicht alles habe die Form eines Gedankens, nicht trügt. Nichts, was wir über das Universum faktisch wissen, ist jedenfalls damit unvereinbar. Es gibt also Nicht-Gedanken. Einige Nicht-Gedanken sind denk- und erkennbar. Welche Nicht-Gedanken insgesamt existieren, wissen wir nicht. Das Universum ist nicht als Ganzes empirisch erkennbar.

Gedanken, die von Gedanken handeln, beziehen sich auf unseren Status als Denker verschiedener Arten von Gedanken. Der Denker von Gedanken ist ein Lebewesen. Lebewesen existieren nicht, ohne dass notwendige Bedingungen ihres Vorliegens erfüllt sind, von denen einige anonyme Naturprozesse sind. Die Naturkonstanten müssen auf eine bestimmte Weise beschaffen sein, das Universum muss sich auf eine bestimmte Weise entwickelt haben usw., damit wir uns heute

⁵ Max Tegmark: *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York 2017; Luciano Floridi: *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford 2014. Zum Diskussionsstand des Panpsychismus vgl. William E. Seager (Hg.): *The Routledge Handbook of Panpsychism*. London 2019.

hier befinden können. Dies ist keine Überraschung, sondern schlichtweg etwas, was der Fall ist.

Allerdings sind Gedanken nicht insgesamt Gegenstände, die im Universum vorkommen. Denn der Begriff des Universums ist ja der Begriff eines Gegenstandsbereichs von Gegenständen, die keine Gedanken sind. Bosonen, Fermionen und auch Neuronen untersuchen sich nicht selbst, wenn wir unsere Gedanken auf sie richten.

An dieser Stelle könnte man freilich den Naturbegriff unserem Status als geistige Lebewesen anpassen und sagen, dass die Natur alle uns bekannten Tatsachen umfasst, wozu gehört, dass es Gedanken, die von Gedanken handeln, sowie Gedanken gibt, die von Nicht-Gedanken handeln. Da diese Tatsache Gegenstand der Philosophie ist, wäre die Philosophie *ipso facto* eine Naturwissenschaft. Allerdings befänden sich alle anderen Wissenschaften bzw. Wissensformen, die überhaupt mit Gegenständen befasst sind, damit im Einzugsbereich des Begriffs der Naturwissenschaften, was diesen sichtlich nach vorsokratischer Manier überdehnt.

Die Annahme, das Universum existiere – es gebe also einen Bereich von Nicht-Gedanken, mit dem sich die Naturwissenschaften im landläufigen Sinne der konventionellen akademischen Arbeitsteilung befassen –, ist philosophisch u. a. aus dem folgenden Motiv attraktiv. Sie erklärt nämlich eine Auffassung von Objektivität, die ich kurzerhand als *die naheliegende Auffassung der Objektivität* anspreche. Sie besagt, dass die Objektivität unseres Denkens (unseres Habens von Gedanken) darin besteht, dass die Gegenstände unseres Fürwahrhaltens von diesem unabhängig sind. Wie sie sind, ist nicht damit identisch, dass wir meinen, sie seien so-und-so. Ich bezeichne den Umstand der potenziellen Divergenz von Wahrheit und Fürwahrhalten als *Objektivitätskontrast*. Demnach weisen weder die Wahrheit noch das Fürwahrhalten allein den Status der Objektivität auf, der vielmehr gleichsam ihrer Schnittstelle zuzuschreiben ist. Welche Theorie der Gravitation die richtige ist, ist nicht identisch damit, dass etwa der Vertreter der Quantenschleifengravitation seine Option für wahr hält. Die Physik ist mithin aufgrund der Beschaffenheit ihrer Schnittstelle, an der sich faktisch der Wissenschaftler und die Zielsysteme, mit denen er kausal interagiert, begegnen, objektiv.

Objektivität und Fallibilität hängen zusammen. Wer objektive Einstellungen hat, kann sich täuschen und ist damit besserungsfähig. Ein guter Teilgrund für die naheliegende Auffassung der Objektivität ist die faktische Beschaffenheit von Nicht-Gedanken. Was selbst kein Gedanke ist, scheint eine gute Grundlage für die Bezugnahme von Gedanken zu sein, die objektiv sind. Dies ist die logische Tiefenstruktur der oberflächlichen, weit verbreiteten Meinung, die Welt sei dergestalt von unserem Dafürhalten unabhängig, dass es privilegierte, besonderes ausgewiesene Formen der Erkenntnis gibt, die sich mit der von unserem Dafürhalten unabhängigen, objektiv existierenden Welt, dem Universum, befassen.

Der handelsübliche *metaphysische Naturalismus*, den Thomas Nagel mit dem klassischen Ausdruck „Materialismus“ bezeichnet, ist die Identifikation der Natur mit dem Universum als dem Bereich der Nicht-Gedanken. Deswegen überrascht es nicht, dass der handelsübliche Materialismus den Geist entweder auf etwas Nicht-Geistiges reduzieren oder ihn eliminieren, d. h. seine Existenz bestreiten muss. Wer meint, nur dasjenige existiere (wirklich), was im Universum vorkommt und objektiv messbar ist, kann den Umstand, dass ihm die Apparatur bewusst erscheinen muss, mittels derer er Messvorgänge vornimmt, prinzipiell nicht in Rechnung stellen, Kopenhagener Deutung der Quantenphysik hin und her. Beiläufig gesagt hat Schrödinger dies besonders deutlich erkannt, was leider zu einem philosophisch bedauernswerten, weil inkohärenten Abdriften in fernöstliche Mystik in *Geist und Materie* geführt hat.⁶ Doch dies steht auf einem anderen Blatt. Ich führe das Problemfeld des Messproblems der Quantentheorie nur an, um darauf hinzuweisen, dass die Annahme, das Bewusstsein qua Vermögen des Geistes interagiere mit dem Mikrobereich des Universums in der Form eines wesentlichen kausalen Beitrags zum Kollaps der Wellenfunktion, ein weiterer abwegiger Versuch ist, den Geist in das geistlose Universum hineinzupressen.

Sofern die Naturwissenschaften das Universum erforschen, haben sie konstitutiv keine Gedanken im Blick. Das ist keine Kritik im Sinne eines Vorwurfs, sondern eine epistemologische Behauptung über die Architektur des menschlichen Wissens. Um etwaigen Missverständnissen dennoch vorzubeugen, beeile ich mich hinzuzufügen, dass es möglich ist, die notwendigen natürlichen Bedingungen des Vorliegens mentaler Zustände (wie Bewusstsein) naturwissenschaftlich zu untersuchen.

Nehmen wir an, die Suche nach dem minimalen neuronalen Korrelat des Bewusstseins sei erstens sinnvoll und zweitens erfolgreich. Der neurowissenschaftlich und philosophisch beeindruckendste Versuch, das minimale neuronale Korrelat des Bewusstseins dingfest zu machen, ist die Theorie Integrierter Information (IIT), die Giulio Tononi und Christof Koch ausgearbeitet haben.⁷ An dieser Stelle beläuft sich

⁶ Erwin Schrödinger: *Geist und Materie*. Braunschweig 1959. Für eine abgewogenere Einschätzung des Verhältnisses von Physik und Philosophie des Geistes vgl. etwa Michel Bitbol: *Physique et philosophie de l'esprit*. Paris 2000; sowie ders.: *Hat das Bewusstsein einen Ursprung? Für eine achtsame Neurowissenschaft*. Übers. von Daniel Creutz. Paderborn 2019. Eine präzise Darstellung des Verhältnisses von Geist, Computer und Quantenmechanik, auf die sich auch Thomas Nagel stützt, findet man bei Michael Lockwood: *Mind, Brain and the Quantum. The Compound T*. Cambridge, MA/Oxford 1989.

⁷ Der *spiritus rector* ist freilich Tononi. Vgl. Giulio Tononi, Christof Koch: „Consciousness, Here, There, but Not Everywhere“, 2014, <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1405/1405.7089.pdf>; sowie einführend Giulio Tononi: *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul*. New York 2012; sowie Marcello Massimini, Giulio Tononi: *Sizing Up Consciousness. Towards an Objective Measure of the Capacity for Experience*. Oxford 2018. Vgl. auch neuerdings Christof Koch: *The*

dieser Vorschlag darauf, dass es neuronale Strukturen gibt, deren prozessuale, probabilistisch modellhaft abbildbare Eigenschaften den im Übrigen nur intrinsisch, vom Standpunkt des erlebenden Subjekts zugänglichen Eigenschaften des Bewusstseins derart entsprechen, dass sie ihr Träger (*support*) sein müssen.

Dass der Träger des Bewusstseins faktisch neuronal ist, kann man der Neuropsychologie der neuronalen Trägervverbände qua Untersuchung derjenigen bewusstlosen Natur entnehmen, ohne die es kein Bewusstsein gäbe. Dass derjenige, der Bewusstsein erforscht, dabei bewusst ist, muss in Rechnung gestellt werden. Tononi selbst verpflichtet sich freilich auf eine Revision der naheliegenden Auffassung und eine modifizierte Naturphilosophie, sodass sein Projekt in die völlig richtige Richtung weist und damit später, im dritten Teil meines Aufsatzes wieder aufgegriffen wird.

Geist gibt es nicht ohne Gedanken über Gedanken. Diese Gedanken über Gedanken sind bei geistigen Lebewesen unserer Spezies sowie bei vielen anderen Lebewesen (wenn vielleicht auch nicht bei allen Tierarten) wesentlich sozial, indem unsere ersten auf Gedanken gerichteten Gedanken die Gedanken der anderen sind. Anders als paradigmatisch Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl und viele andere meinen, muss sich das neugeborene bzw. im Mutterleib *in statu nascendi* befindliche Ich nicht mit Mühe und Not der Einsicht fügen, dass es einerseits andere Iche und außerdem noch das Nicht-Ich gibt. Wir fangen nicht bei uns an, sondern beim Nicht-Ich, das uns als solches zunächst unbekannt ist, was man mit Wolfram Högrebe das „dunkle Du“ nennen kann.⁸ „Geist ist außen, bricht aber innen durch.“⁹

In diesem Rahmen gilt eine *Unhintergebarkeitsthese*: Geist ist als synchron und diachron variable Selbstbildfähigkeit des Menschen nicht sinnvoll hintergebar, wenn uns daran gelegen ist zu verstehen, dass unsere Gedanken sich sowohl auf sich selbst als auch auf Nicht-Gedanken richten können. Weil wir Denker von Gedanken und damit imstande sind, wahrheitsfähige Einstellungen zu beziehen, steht nichts der Anerkennung im Weg, dass wir das Wirkliche auf irgendeiner Ebene so, wie es ist, erkennen können. Geist ist somit, anders gewendet, der nicht sinnvoll bestreitbare „hard core of self-evidence“,¹⁰ den man selbst dann in Anspruch nehmen muss, wenn man – wie derzeit *en vogue* – den Versuch unternimmt, ihn als Illusion zu entlarven, die das Gehirn, man weiß nur noch nicht wie, erzeugt.

Feeling of Life Itself. Why Consciousness is Widespread but Can't Be Computed. Cambridge, MA 2019.

⁸ Wolfram Högrebe: „Das Dunkle Du“. In: Markus Gabriel, Jens Halfwassen (Hg.), *Wolfram Högrebe: „Die Wirklichkeit des Denkens“*. Vorträge der Gadamerprofessur. Heidelberg 2007, 11–36.

⁹ Wolfram Högrebe: *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*. Berlin 2009, 17.

¹⁰ Thomas Nagel: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford/New York 2012, 83.

Fassen wir also zusammen: Es gibt Nicht-Gedanken, die epistemisch zu einem Feld des Universums verschmolzen werden können. Dieses Feld kann man mittels geeigneter Methoden der Skalierung in verschiedene Ebenen unterteilen und diese Unterteilung im Rahmen der Arbeitsteilung der Naturwissenschaften epistemisch zur Verfügung stellen. Geist hingegen ist damit nicht als solcher erkennbar, sondern tritt in den Hintergrund als eine Struktur epistemischer Vermögen, ohne deren Inanspruchnahme der Naturwissenschaftler das Universum nicht erkennen könnte. Der Geist findet damit prinzipiell keinen Platz in der Natur verstanden als Universum, was vielen als mysteriös erscheint.

3. Die Natur des Geistes

Der Geist findet in der Natur keinen Platz, solange diese als geistloses Universum der Nicht-Gedanken bestimmt wird. Das sollte eigentlich nicht überraschen. Doch dass man den Geist in der so bestimmten Natur nicht findet, ist ein mehr als bedauerlicher metaphysischer Kollateralschaden der Theoriekonstruktion, d. h. ein logisches Defizit. Damit eröffnen sich mindestens zwei Optionen, um die Probleme zu umschiffen, die sich ergeben, wenn man doch noch einen Platz für den Geist im geistlosen Geschehen ausfindig zu machen versucht.

Man kann (1.) am Begriff des geistlosen Universums als Gegenstand der Naturwissenschaften festhalten und auf einen mehr oder weniger raffinierten *Dualismus* setzen. Wenig raffiniert ist die häufig Descartes zugeschriebene Variante, die neben die geistlose Substanz noch eine Geistsubstanz dergestalt setzt, dass die beiden irgendwie in Wechselwirkung stehen. Diese heute meistens polemisch verworfene Option ist wohl gemerkt sehr viel besser als ihr Ruf. Denn einerseits beruht sie auf der Anerkennung des Offensichtlichen – der Existenz des Geistes – und andererseits ist nicht auszuschließen, dass zwei Arten von Substanz in Wechselwirkung stehen, wenn man einen passenden Kausalitätsbegriff hat, der wiederum den Vorzug haben dürfte, Kausalität nicht als „push and pull“-System von „microbangings“ aufzufassen, worüber James Ladyman zu Recht spottet.¹¹

Es ist außerdem auch aus physikalischen Gründen durchaus unplausibel zu meinen, das Universum sei ein kausal geschlossener Raum, auf den man nicht top-down vom Geist aus kausal zugreifen kann. So hat etwa der Kosmologe George Ellis in *How Can Physics Underlie the Mind* eine Naturphilosophie entwickelt, die davon ausgeht, dass schon auf der Mikroebene des Universums starke Emergenz statt-

¹¹ Vgl. James Ladyman, Don Ross, David Spurrett, John Collier: *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*. Oxford/New York 2007, 4.

findet.¹² Was dabei emergiert, seien neuartige „levels“ des Universums, die kausal „von oben nach unten“ in diejenige Ordnung eingreifen, aus der sie unvorhersagbar hervorgegangen sind. Doch möchte ich an dieser Stelle keine Lanze für diese Variante brechen, sondern nur darauf hinweisen, dass hier ein kaum hinreichend kartographiertes Gebiet liegt, das nicht mit der frühneuzeitlichen Metaphysik obsolet geworden ist. Dualismus ist eine ernstzunehmende Option und kein verstaubter Irrtum.

(2.) besteht die Option der Erweiterung der Natur, sodass sie als Gegenstandsbereich – in meiner Theoriesprache: als Sinnfeld – von Prozessen angesehen wird, von denen einige „geistig“ sind. Geist ist dabei grundsätzlich von seiner Maximalform aus zu erfassen. Die Maximalform des Geistes ist unser Vermögen, ein Leben im Licht einer Vorstellung davon zu führen, wie wir selbst und die anderen in eine Umgebung passen, die uns transzendiert. Wir sind selbstbildfähig und handeln im Licht einer Vorstellung davon, was es mit dem Menschen als dem geistigen Lebewesen auf sich hat. Diese anthropologische Urtatsache ist der Grund dafür, dass wir ein unüberschaubar, synchron und diachron ausdifferenziertes Vokabular vorfinden, mittels dessen Menschen ihre geistige Lage charakterisieren. Dieses Vokabular nenne ich das *mentalistische*. Eine wichtige Funktion des mentalistischen Vokabulars ist Handlungserklärung, worauf schon der frühe Charles Taylor in *The Explanation of Behaviour* hingewiesen hat.¹³ Jüngst hat er diesen Gedanken in einer Diskussion, die wir in einem Büchlein geführt haben, noch einmal bekräftigt: Es gelingt uns nicht, Handlungen zu erklären, wenn wir den Sinn nicht verstehen, in dessen Licht sie ausgeführt werden.¹⁴ Das in solchen Erklärungen zum Ausdruck kommende Vokabular umfasst prominente Termini wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Aufmerksamkeit, Emotion usw. Es bildet dabei keinen invarianten Kern, den man mit der vieldiskutierten „Alltagspsychologie (*folk psychology*)“ gleichsetzen könnte. Diese ist lediglich ein Schreckgespenst derjenigen, deren Absicht die Selbsteliminierung des Geistes ist. Es gibt keine einfache Sprache der Handlungserklärung, die über alle natürlichen Sprachen hinweg konsistent wäre, was ein Ergebnis geisteswissenschaftlicher, historisch ausgerichteter Forschung ist (man denke hier paradigmatisch an Bruno Snells *Die Entdeckung des Geistes*).¹⁵ Schon der Ausdruck „Bewusstsein (*consciousness*)“ führt viele in die Irre, weil sie glauben, es

¹² George Ellis: *How Can Physics Underlie the Mind? Top-Down Causation in the Human Context*. Berlin/Heidelberg 2016.

¹³ Charles Taylor: *The Explanation of Behaviour*. London 1964.

¹⁴ Vgl. Charles Taylor: „Gabriel's Refutation“. In: Markus Gabriel: *Neo-Existentialism. How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge 2018, 46–52.

¹⁵ Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen 2011. Diesen Punkt habe ich weiter ausbuchstabiert in Markus Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*. Berlin 2016; sowie ders.: *Neo-Existentialism*.

gebe eine natürliche Bedeutung, die er habe und die auf irgendeinen vorwissenschaftlichen Aberglauben zurückzuführen sei, wie jüngst etwa Stanislas Dehaene und andere mutmaßen.¹⁶ Allerdings liefert in der Regel niemand wissenschaftliche Indizien dafür, dass es die vermeintliche Alltagspsychologie gibt, sodass übersehen wird, dass insbesondere die Wort- und Ideengeschichte hinter „Bewusstsein“ und damit die Tatsache ignoriert wird, dass die Vorstellung, wir verfügten über Bewusstsein, auf eine historisch komplexe und höchst variable Sachlage verweist.

Ein anderes prominentes Beispiel für dieses Thema selbstverblendeter Geschichtsvergessenheit ist der Ausdruck „mind“, der nicht so recht in der gegenwärtigen deutschen Sprache Platz findet. Am ehesten entspricht „mind“ in „philosophy of mind“ das Wort „Gemüt“ in der von Kant vorgeschlagenen Verwendung, die wohl dadurch zustande kommt, dass er damit versuchte, die Grundideen des britischen Empirismus in deutscher Sprache zu diskutieren. Wie komplex die Sachlage der Selbstbeschreibung der menschlichen geistigen Vermögen ist, lernt man in den Geisteswissenschaften, die naturgemäß von denjenigen ignoriert werden, die der Ideologie des metaphysischen Naturalismus huldigen.

Erweitert man den Naturbegriff um die Dimension des Geistes, kann es nicht mehr darum gehen, die von uns unabhängige „Natur vor uns“ in ihrer brutalen Anzestralität zu bewundern, um den Geist als Fremdling und metaphysisch Zuspätgekommenen ontologisch zu schmähen, wie etwa in unseren Tagen die sogenannten spekulativen Realisten Quentin Meillassoux und Ray Brassier.¹⁷ Die Frage lautet jetzt vielmehr, wie wir den Umstand, dass es geistlose Prozesse gibt, im Licht der Tatsache unserer offensichtlichen Geistigkeit würdigen. Nicht die Würde des Menschen, sondern diejenige der nicht-menschlichen Natur steht begrifflich und derzeit auch welthistorisch auf dem Spiel.

Um nicht etwa eine ökologische Lanze für die Naturwürde zu brechen und damit von Argumentation auf Aktivismus umzustellen, stützt sich die von mir favorisierte Version einer gelungenen Erweiterung des Naturbegriffs um die Dimension des Geistes auf die folgende technisch präzisierbare Auffassung, die ich „Konditionalismus“ genannt habe.¹⁸ Ausgangspunkt ist zunächst eine Verpflichtung auf eine Spielart des Satzes vom zureichenden Grunde, die ich für beinahe analytisch wahr halte (ich sage aufgrund bestimmter Vorbehalte gegen Analytizität „beinahe“). Sie gilt wohlgemerkt nur für Ereignisse und nicht für Gegenstände, sie ist also keine meta-

¹⁶ Stanislas Dehaene, Hakwan Lau, Sid Kouider: „What is consciousness, and could machines have it?“. In: *Science* 358, 2017, 486–492. Vgl. dagegen ausführlich Markus Gabriel: *Fiktionen*. Berlin 2020, §§ 6–11, 15.

¹⁷ Quentin Meillassoux: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Édition revue. Paris 2012; Ray Brassier: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. London 2007. Vgl. dagegen Michel Bitbol: *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu?*. Paris 2019.

¹⁸ Gabriel: *Neo-Existentialism*, 75.

physische Theorie über alles, was es überhaupt gibt (solche Theorien halte ich nämlich für Unsinn). Der *Satz vom zureichenden Grunde für Ereignisse* besagt: *Alles, was (erkennbar) geschieht, lässt sich in notwendige und zusammen genommen hinreichende Bedingungen analysieren.* Dies ist nicht so gemeint, dass es allgemeine notwendige Bedingungen (vom Typ Naturgesetze) gibt, die alle Ereignisse wie ein gigantisches Flussbett kanalisieren. Die Genealogie dieses fragwürdigen Gedankens und seine Überwindung in der modernen Naturwissenschaft hat Hampe beschrieben.¹⁹ Die Notwendigkeit einer Bedingung für ein gegebenes Ereignis besteht schlicht darin, dass genau dieses Ereignis in seiner Einmaligkeit nicht so wäre, wie es ist, wenn *diese* Bedingung nicht erfüllt gewesen wäre.

Dass die notwendigen Bedingungen zusammen genommen hinreichend sind, schließt in diesem Zusammenhang lediglich die Annahme aus, dass es neben den notwendigen, womöglich gar allgemeinen für mehrere Ereignisse oder für eine Ereignisart verantwortlichen Bedingungen dafür, dass es eintritt, noch gleichsam eines spezifischen Startschusses oder Auslösers bedarf. Ein Ereignis ist, anders gewendet, identisch damit, dass es stattfindet. Um dieses Stattfinden zu erklären, muss naturgemäß alles angeführt werden, was irgendeinen Beitrag zum Stattfinden und Verlaufen dieses Ereignisses geleistet hat.

In dieser Optik gründet die Prognosefähigkeit einiger naturwissenschaftlicher Modelle nicht darin, dass das Universum als gigantische Ereignisserie unbarmherzigen allgemeinen Gesetzen unterliegt, die sich anhand des seit dem Urknall messbar vorliegenden „Materials“ alternativlos manifestieren. Es gibt keine allumfassende Ereigniskette, kein Megaereignis namens „Natur“, in das wir als arme, womöglich unfreie Partikelhaufen eingespannt sind. Wenn *das* „Determinismus“ ist, ist er falsch. Dass bei einigen Ereignisarten Vorhersagen mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit möglich sind, während andere Ereignisarten – paradigmatisch individuelle Handlungen – mit sehr viel geringerer Wahrscheinlichkeit eintreten werden, liegt daran, dass es sich um Ereignisse in verschiedenen Sinnfeldern handelt. Handlungen sind ontologisch nicht von derselben Art wie der Spin von Elementarteilchen, das Drehen einer Galaxie um ihr schwarzes Loch oder die Kinetik eines Tumors.

Der Satz vom zureichenden Grund ist sowohl mit dem objektiven Zufall der Quantentheorie als auch mit der richtig verstandenen Idee des freien Willens vereinbar.²⁰ Denn er schließt aus, dass es allumfassende Naturgesetze gibt, die seit dem Urknall vorliegen und einem idealisierten Beobachter vom Typ „Laplace’scher Dämon“ erlaubten, den Verlauf jedes künftigen Ereignisses vorherzusagen, wenn er den gesamten Urzustand der Natur und die Naturgesetze kennt. Der Laplace’sche Dämon ist nicht epistemisch, sondern ontologisch unmöglich. Die Natur ist schlicht-

¹⁹ Vgl. wiederum Hampe: *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*; sowie ders.: *Tunguska*.

²⁰ Vgl. Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn*.

weg nicht so beschaffen, wie sich ein naiver Determinist dies vorstellt, wofür der einfachste Beleg der „harte Kern der Selbstevidenz“ der Vollzugsform unseres geistigen Lebens ist. Es lässt sich nicht sinnvoll annehmen, dass etwa die Entdeckung des Planck'schen Wirkungsquantums zum Zeitpunkt des Urknalls prinzipiell vorhersehbar war. Ebenso war es nicht prinzipiell vorhersehbar, nicht einmal zur Abfassung dieser Zeilen, dass ich jetzt wirklich meine linke Hand hebe und wie genau sich dieses Heben vollzieht. Deswegen plädiere ich dafür, den Naturbegriff zu erweitern und damit hinreichenden Raum für eine in uns als geistigen Lebewesen wirksame Natur zu lassen, die wir mit dem Mantra Gernot Böhmes als „die Natur, die wir selbst sind“ bezeichnen können.²¹

Die Natur, die wir selbst sind, besteht allerdings nicht darin, dass wir eben zur Natur gehören. Denn als geistige Lebewesen sind wir Denker von Gedanken, die sich dieses Umstandes auf eine Weise bewusst werden können, die ich mit dem Titel „Geist“ belege. *Geist* ist auf dieser Analyseebene das Vermögen, ein Leben im Licht einer Vorstellung davon zu führen, was „die Stellung des Menschen im Kosmos“ ist. Jede Aktualisierung dieses Vermögens stützt sich darauf, dass sich ein gegebenes geistiges Lebewesen in einem dynamischen Gesamtzustand befindet. Dieser dynamische Gesamtzustand lässt sich qua Ereignis in notwendige Bedingungen verschiedener Art zerlegen. Um die Bedingungen, die uns „geistig“ machen, begrifflich zu individualisieren, habe ich folgenden Vorschlag unterbreitet, den ich als *Neo-Existenzialismus* bezeichne.

Wir können mindestens zwei Arten des Irrtums unterscheiden. Die erste Art von Irrtum besteht darin, dass wir die Eigenschaften einer natürlichen Art – sagen wir die Masse des Higgs-Boson – falsch bestimmen. Ein Irrtum bezüglich einer natürlichen Art oder einer komplexen Struktur, die natürliche Arten involviert, ändert nichts an den Eigenschaften selbst, die Teil der Erklärung des Irrtums sind. Weil bestimmte Tatsachen bestehen, kann sich jemand irren, ohne dadurch diese Tatsachen selbst zu ändern.

Anders steht es mit einem Irrtum über uns selbst, paradigmatisch anhand einer Selbsttäuschung illustrierbar. Wenn ich etwa begänne zu glauben, ein begnadeter Tangotänzer zu sein, und mein Leben an diesem Irrtum ausrichtete, hielte ich nicht nur eine falsche Proposition für wahr, sondern führte unter Umständen ein falsches Leben, das schwerwiegende Konsequenzen nach sich ziehen könnte, wenn sich meine Selbsttäuschung verhärtete. Noch deutlicher kann man diesen Gedanken anhand eines Konflikts von Menschenbildern nachvollziehen. Führen wir dazu die heute herumgeisternden Karikaturen des religiösen und des szientifischen Menschen an, die leider bis tief in die Philosophie des Geistes und ohnehin in die populäre Wahrnehmung von Wissenschaft eingedrungen sind. Dieser Karikatur zufolge

²¹ Gernot Böhme: *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Berlin 2019.

gibt es einerseits Menschen, die im Licht der Idee handeln, eine unsterbliche Seele zu haben, die wie ein „Gespenst in der Maschine“ ihr geistiges Leben und damit ihren Körper steuert. Andererseits gibt es „brights“, die zu wissen glauben, dass das Universum kausal geschlossen ist und dass sie mit ihrem Gehirn identisch sind, und die deshalb die Vorstellungen der Religiösen für Aberglauben und Illusion halten. Beide stützen sich nicht etwa auf die Grundlage einer vollständigen Entzifferung des Menschen, von der angesichts des faktischen Wissensstandes (einschließlich der Medizin) keinerlei Rede sein kann. Beide Menschenbilder sind wissenschaftlich nicht hinreichend abgedeckte Pseudo-Metaphysik. Was für meine Überlegungen wichtiger ist, ist der Umstand, dass der Religiöse und der Szientist anders leben, weil sie eine andere Einstellung zum Leben haben. Es hat Konsequenzen für ein Leben, ob man glaubt, man werde von Gott oder den Göttern auf seine Moralität hin geprüft, oder ob man sich für einen hochgerüsteten Killerraffen hält, zu dessen primärer Zielsetzung die eigene Genverbreitung mittels dazu geeigneter kulturell kodierter Methoden gehört.

Wofür wir uns in unserem Status als Menschen halten, bestimmt mit, wer oder was wir sind. Nennen wir dies unseren Entwurf. Sich entwerfen, bedeutet allerdings nicht, sich nicht täuschen zu können. Der Vorgang der Selbstbestimmung unserer Lebensform besteht nicht darin, dass wir diese *ad libitum* verändern können. Wir haben beispielsweise entweder eine unsterbliche Seele von der Art, wie sie etwa Platon diskutiert hat, oder wir haben sie nicht. Unser geistiges Leben ist entweder Neuronenflackern oder irgendetwas anderes, etwa der mentale Verlauf des Lebens eines gesamten Organismus. Wer wir sein wollen und sein sollen, hängt aufgrund der normativen Dimensionen unseres Selbstseins auch davon ab, wer oder was wir als Naturwesen sind. Wir können uns über uns selbst täuschen, auch auf der Ebene der allgemeinen Frage, wer oder was der Mensch ist.

Selbsttäuschung modifiziert unseren Status. In diesem Sinne leisten wir durch unser Denken, unser Urteilen, einen Beitrag dazu, wie es sich mit uns verhält, während wir durch unser Denken, unser Urteilen, keinen Beitrag dazu leisten, welche Masse das Higgs-Boson oder das schwarze Loch in der Mitte der Milchstraße hat.

Fassen wir wiederum zusammen. Geist und Natur stoßen in geistigen Lebewesen aufeinander, sodass wir unseren Naturbegriff erweitern müssen, damit dieses Aufeinanderstoßen nicht als dualistische Wechselwirkung aufgefasst werden muss. Die Natur reicht weiter als das geistlose Universum. Wir kennen sie aus der Innenansicht eines geistigen Lebens, zu dessen notwendigen Existenzbedingungen natürliche Prozesse zählen, an deren Verlauf wir „top-down“, durch Ausübung unserer geistigen Fähigkeiten beteiligt sind. Was wir denken, sei es wahr oder falsch, bestimmt wesentlich mit, wie es um uns und damit um die Struktur der Natur bestellt ist, die wir selbst sind, und die durch ökologische Nischenkonstruktion einer Umwelt leider im Anthropozän viel weiter reicht, als uns lieb sein dürfte.

4. Mentaler Realismus nach Nagel

Der Neo-Existenzialismus rekurriert ontologisch auf den Konditionalismus zur Lösung bzw. Auflösung des unscharf formulierten Leib-Seele- und Geist-Gehirn-Problems. Es gibt schlichtweg kein allgemeines metaphysisches Problem der Art, wie der Geist in die Natur passt, das sich konkret in der Form stellt, wie ein psychisches Ereignis mit einem physischen Ereignis genau korreliert ist. Dass ein solches Problem sinnvoll formulierbar ist, ist die Voraussetzung dafür, dass man eine Identitätstheorie, einen Dualismus, einen Epiphänomenalismus, eine Supervenienztheorie, einen Idealismus oder was auch immer favorisiert. Doch diese Theoriekonstruktionen erscheinen im Licht des Neo-Existenzialismus betrachtet als spezifische Formen der Selbsttäuschung, die daher rühren, dass man Elemente eines gegebenen mentalistischen Vokabulars (heutzutage meistens ein akademisch verbreiteter Idiolekt des Englischen) für einen Spiegel der Natur hält, in dem sich ein Teil des Geistes selbst erfasst.

Ein berühmtes Beispiel dafür ist die Theorieentwicklung Thomas Nagels, der die bündige Formel der „what-is-it-likeness“ geprägt hat, um das Subjektive im Unterschied zum Objektiven daran festzumachen, dass sich ein Zustand von innen für jemanden irgendwie anfühlt. Dieses Sich-Anfühlen wirft ihm zufolge bisher ungelöste metaphysische Schwierigkeiten auf, worin ihm viele gefolgt sind. Man denke nur an die von David Chalmers begrifflich präzisierte Vermutung, es gebe ein „schwieriges Problem des Bewusstseins“, das sprichwörtliche „hard problem“ oder Joseph Levines Postulat einer „Erklärungslücke (*explanatory gap*)“ zwischen der phänomenalen Innenansicht unseres Lebens und der naturwissenschaftlichen Außenperspektive.²²

In diesem abschließenden Teil meiner Überlegungen möchte ich zeigen, dass Nagels Entwurf einer künftigen spekulativen Physik die kosmologische Projektion einer Selbsttäuschung ist, die darin gründet, dass er seit dem Fledermaus-Aufsatz davon ausgeht, eine *objektive Phänomenologie*, d. h. eine Auffassung, die erlaubt, dem Geist eine kausale, aber nicht physikalisch erklärbare Rolle in der Natur zuzuweisen, sei unmöglich.²³

Das Projekt von *Mind and Cosmos* wird von einem metaphysischen Bedürfnis angetrieben, das sich als dringliches Verortungsproblem (*placement issue*) artikuliert, wie Huw Price dies bezeichnet hat.²⁴

²² Vgl. natürlich David Chalmers: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford/New York 1997; Joseph Levine: *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Oxford 2001.

²³ Thomas Nagel: „What is It Like to be a Bat?“. In: ders.: *Mortal Questions*. Cambridge/New York 1979, 165–180, hier: 178–180. Zum Begriff der objektiven Phänomenologie vgl. ausführlich Gabriel: *Fiktionen*, § 9.

²⁴ Vgl. Huw Price: *Naturalism Without Mirrors*. Oxford 2011, 253–297.

[T]he exclusion of everything mental from the scope of modern physical science was bound to be challenged eventually. We humans are part of the world, and the desire for a unified world picture is irrepressible. It seems natural to pursue that unity by extending the reach of physics and chemistry, in light of their great successes in explaining so much of the natural order.²⁵

Erwünscht ist „an account of how mind and everything that goes with it is inherent in the universe“.²⁶ Nagels Verortungsproblem ergibt sich aus dem Begriff der „natural order“, der hier wie sonst nicht einmal ansatzweise geklärt wird. Weder erfahren wir, worin die Natürlichkeit der Ordnung besteht, noch, wovon sie sich sinnvoll unterscheiden lässt. Ebenso wenig werden wir darüber in Kenntnis gesetzt, was es mit der Ordnungshaftigkeit auf sich hat. Ich vermute, dass der im Naturalismusdiskurs prominente Ausdruck der „natural order“ dadurch semantisch leerläuft, dass er lediglich dem ozeanischen Gefühl zur Sprache verhilft, dass es ein großes Ganzes gibt, in dem wir potenziell verschwimmen, und welches sich von einer übernatürlichen Dimension abgrenzen lässt, deren ontischer Status (existiert sie oder nicht?) als umstritten gilt. Doch diese metaphysische Konstellation ist ein historischer Unfall der Moderne, der eine teilweise gut erforschte theologische Vorgeschichte hat, die Max Weber auf sein meistens falsch verstandenes Theorem der „Entzauberung der Welt“ zugespitzt hat. Die „natural order“ ist dasjenige, was von der Wirklichkeit übrigbleibt, wenn man den Geist als etwas Transzendentes ansieht, das mit der Natur interferiert, um diesen dann aus der Natur abzuziehen. Den Geist nachträglich wieder in die einmal von ihm verlassene Natur zurückzuholen, will dann naturgemäß nicht so recht gelingen. Nagel erwägt nur eine einzige Alternative zu dieser Konstellation, weist sie allerdings ohne Argumente als nicht wünschenswert zurück, wenn er lakonisch konstatiert: „Perhaps the natural order is not exclusively physical; or perhaps, in the worst case, there is no comprehensive natural order in which everything hangs together – only disconnected forms of understanding.“²⁷

Der ontologische Pluralismus legt die Option, die Nagel für den „worst case“ hält, naturphilosophisch nahe. Wenn es Tatsachen verschiedener Art – Gegenstände in verschiedenen Sinnfeldern – gibt, ohne dass es ein Sinnfeld aller Sinnfelder (die eine allumfassende Totalität der Gegenstände oder der Tatsachen) gibt, warum sollte dann die „natural order“ sozusagen das Schattendasein der nicht existierenden Welt fristen? Theoretisch sauberer artikuliert sieht die Argumentation so aus. Die Welt existiert nicht. Es gibt eine Vielzahl von Sinnfeldern, in denen Tatsachen verschiedener Art (mathematische, moralische, physikalische, historische, ästheti-

²⁵ Nagel: *Mind and Cosmos*, 36.

²⁶ Ebd., 15.

²⁷ Ebd., 15 f.

sche usw.) bestehen. Nicht alle Wahrheiten hängen in einem einzigen Weltbild zusammen. Dies wirft die Frage auf, ob diejenigen Tatsachen, die naturwissenschaftlich erforscht werden, einen Gesamtbereich, das Universum, bilden. Das scheint mir richtig, ist allerdings wissenschaftstheoretisch umstritten. Jedenfalls habe ich an dieser Stelle kein Pferd im Rennen. Doch damit ist nicht geklärt, ob es eine Ordnung gibt, in der alle mentalen Tatsachen, an deren Bestehen Geist wesentlich beteiligt ist, mit den Tatsachen des Universums dergestalt zusammenhängen, dass es eine bisher nicht existierende Naturwissenschaft im Sinne einer explanatorisch und methodologisch stabilen Disziplin geben könnte, die diese Ordnung erforscht. Nagel votiert dafür, dass dies der Fall ist, und fordert dazu auf, unsere Physik zunächst spekulativ zu erweitern. Wendet man den ontologischen Pluralismus aber in der Naturphilosophie an, erweist sich die von Nagel perhorreszierte Option als durchaus naheliegend. Wir müssen die Natur- und Geisteswissenschaften nicht in das ohnehin fiktive Prokrustesbett einer künftigen Naturwissenschaft zwingen. Natur und Geist gehören nicht zu einer natürlichen Ordnung, die bisher nur nicht ordentlich erforschbar ist.

Freilich ist dies noch nicht das Ende des Überlegens. Denn die Kombination von Konditionalismus und Neo-Existenzialismus legt eine Mereologie nahe, die Nagel – naturalistisch verzerrt – erwägt, um sie vorschnell von der Hand zu weisen.²⁸ Die epistemische und ontologische Unhintergebarkeit des Geistes besteht darin, dass wir dasjenige, was es für uns erkennbar gibt, kategorial strukturieren können. Auf dieser Basis können wir die Bedingungen unserer eigenen Existenz in natürliche und mentale unterscheiden. Die mentalen Dimensionen unserer Existenz bestehen darin, dass sie nicht so gewesen wären, wie wir sie vorfinden, hätten wir nicht diejenige Einstellung zu ihnen eingenommen, dank derer wir sie vorfinden. Dennett ist hier übrigens zufällig auf der richtigen Fährte, wenn er erkennt, dass einige mentale Zustände nur aufgrund der intentionalen Einstellung, d. h. im Kontext von wechselseitigen Zuschreibungspraktiken vorliegen. Doch diese Einsicht sollte man nicht antirealistisch oder sozialkonstruktivistisch kodieren, da Geist jenseits der Alternative von Entdeckung und Erfindung existiert. Als diejenige epistemische Dimension, in deren Licht wir überhaupt etwas entdecken können, wird Geist nicht in derselben Weise entdeckt wie diejenigen Entitäten, die wir als natürliche Arten einstufen.

Heidegger hat dafür eine Reihe treffender Formulierungen gefunden, wenn er etwa schreibt: „Das Selbst-sein ist der schon *im* Suchen liegende Fund.“²⁹ In der

²⁸ Vgl. ebd., 57 f.

²⁹ Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Heidegger Gesamtausgabe Band 65. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2003, 398. Vgl. dazu Wolfram Hogrebe: „Riskante Lebensnähe“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie 15. – 19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen*. Hamburg 2011, 40–62, v. a., 52–55; sowie ausführlich Jaroslaw Ble-

reflexiven Artikulation der Struktur unserer mentalen Vermögen (Vernunft, Bewusstsein, Denken, Emotionen, Selbstbewusstsein usw.) stoßen wir auf einen Fundus von Strukturen, der wesentlich nur deswegen erkennbar vorliegt, weil wir uns selbst und anderen Zustände zuschreiben. Dabei sind wir berechtigt, für einzelne Zustandstypen, wie Bewusstsein, die Frage aufzuwerfen, ob und in welchem Sinne diese natürliche Arten sind.³⁰

Die Geist-Natur-Distinktion ist nicht *a priori*. Welche Elemente des menschlichen Selbstporträts davon abhängen, wie wir uns zu ihnen verhalten, und welche einstellungsinvariante Prozesse vom Typ „Natur in uns“ darstellen, ist eine offene Frage, von der nicht einmal absehbar ist, wie sie sich endgültig beantworten ließe. Existentiell dringlich ist diese Frage alltäglich auf der Ebene der Ernährung, Gesundheit, Körperpflege, Bewegung usw. Wie wir uns angeleitet von Selbstvorstellungen verhalten, schlägt offensichtlich im Bereich der Natur in uns zu Buche, sodass die Grenze zwischen psychosomatischen und gleichsam rein biochemischen Prozessen der autopoietischen Regulierung an den ontologisch hybriden Schnittstellen unserer geistigen Lebensform verschwimmt.

Dasjenige Ganze, von dem aus sich die Einteilung unseres Lebens in Prozesse verschiedener Arten vornehmen lässt, ist geistig. Ontologische Klassifikation ereignet sich nicht von selbst, sie ist kein Naturablauf, dessen Gliederung sich sinnvoll unter Rekurs auf Modelle erforschen ließe, die davon abstrahieren, dass wir Wissensansprüche erheben, die begrifflich-normativ gesteuerten historischen Kriterien der Selbstfindung unterliegen.

Geist ist ein Ganzes, in das der mit uns verwobene Teil der Natur als ein Teil eingebettet ist. Diese Mereologie besteht freilich nur vom Standpunkt des Geistes aus betrachtet, will heißen: Die Existenz des Geistes ist nicht sinnvoll aus dem Vorhandensein von Teilen erklärbar, die noch nicht von seiner Art sind. Damit ist meines Erachtens der sowohl bei sogenannten spekulativen Realisten wie Quentin Meillassoux als auch bei einigen sogenannten Neuen Realisten wie Maurizio Ferraris beliebte *Emergentismus* ausgeschlossen, der begrifflich bereinigt besagt, dass Geist ein diachrones stark emergentes Phänomen ist.³¹

dowski: *Zugang und Fraktur. Heideggers Subjektivitätstheorie in Sein und Zeit*. Tübingen 2021. Zur Einordnung von Heideggers sogenannter „Kehre“ in den gegenwärtigen Realismus-Diskurs vgl. Markus Gabriel: „Ist die Kehre ein realistischer Entwurf“. In: David Espinet, Toni Hildebrandt (Hg.), *Suchen Entwerfen Stiften: Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*. München 2014, 87–106.

³⁰ Dies entwickle ich in Gabriel: *Fiktionen*, §§ 8–9 in kritischer Auseinandersetzung mit Husserls Abschattungstheorie. Zur Diskussion des Verhältnisses der objektiven Phänomenologie der Sinnfeldontologie im Kontext alternativer phänomenologischer Ansätze vgl. Peter Gaitsch, Sandra Lehmann, Philipp Schmidt (Hg.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel: Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*. Wien 2017.

³¹ Vgl. Maurizio Ferraris: *Emergenza*. Turin 2016.

Ein Phänomen ist diachron stark emergent genau dann, wenn dasjenige, was über es der Fall ist, nicht aus demjenigen abgeleitet werden kann, was über seine Teile wahr ist, die zu einem vorherigen Zeitpunkt der Entwicklung des Universums schon vorlagen. So existierten die Elementarteilchen, aus denen Neuronen bestehen, schon vor Neuronen. Sollte Neuronengewitter mit Geist identisch sein, dieser aber nicht explanatorisch redundant sein, wäre es der Fall, dass Geist diachron stark emergiert.

Dies ist eine Möglichkeit, den Eindruck zu präzisieren, Geist sei in der Entwicklung des Universums erst später vorgekommen, frühestens nach der Entstehung des Lebens. Doch diese Perspektive setzt eine massive metaphysische Weltbildkonstruktion voraus, die einen allumfassenden Naturprozess postuliert, der irgendwie linear vom Urknall über Galaxienformation, Planetenbildung und evolutionäre Prozesse der Entstehung der Arten verläuft, ehe die Natur dann in uns die Augen aufschlägt, wie Nagel mit (einem nicht richtig verstandenen) Schelling sagt.³²

Die ontologische Theoriebildung, die ich dagegenhalte, falsifiziert wohlgerne keine temporalen Aussagen über die uns diachron vorhergegangenen Schichten des Planeten usw. Soweit wir wissen, war Geist nicht schon immer da. Wir wissen aber nicht genug über das Universum auf all seinen Skalen, um eine endgültige Metaphysik der Natur als Grundlage einer Erklärung der Entstehung elementarer mentaler Zustände zu entwickeln.

Erst seit wenigen Jahren ist mir bekannt, dass der ontologische Vorschlag einer Mereologie des Geistes allerdings durchaus beträchtliche naturphilosophische Konsequenzen haben könnte. Abschließend möchte ich deswegen auf eine Variante des mentalen Realismus hinweisen, die metaphysisch erheblich revisionärer als der verhältnismäßig sparsame neo-existenzialistische Konditionalismus ist, den ich vor-

³² Vgl. Nagel: *Mind and Cosmos*, 85, 117, 124. Nagel knüpft hier (sichtlich ein Ergebnis unserer Gespräche in den Jahren 2005–2006, in denen ich ihm Schellings und Hegels Religionsphilosophie und Philosophie des Geistes als Grundlage einer sinnvollen Naturphilosophie nahebringen wollte) ausdrücklich an die idealistische Tradition an: „The view that rational intelligibility is at the root of the natural order makes me, in a broad sense, an idealist – not a subjective idealist, since it doesn’t amount to the claim that all reality is ultimately appearance – but an objective idealist in the tradition of Plato and perhaps also of certain post-Kantians, such as Schelling and Hegel, who are usually called absolute idealists.“ (ebd., 17) Vgl. zu einer entsprechenden Schelling- und Hegel-Deutung Markus Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York 2006; ders.: *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. New York/London 2011; ders.: „What Kind of an Idealist (if any) is Hegel?“. In: *Hegel-Bulletin* 27(2), 2016, 181–208. Die Vorlage, an die ich selbst anknüpfe und die bei Nagels Gedankenführung ebenfalls eine wichtige Rolle spielt ist Wolfram Hoegrebe: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings Die Weltalter*. Frankfurt am Main 1989. Für einen Paradefall einer emergentistischen Metaphysik vgl. Ferraris: *Emergenza*.

gestellt habe. Ich meine die oben angesprochene Theorie integrierter Information (IIT), die ich in langen Gesprächen und Workshops mit Giulio Tononi und Christof Koch seit 2017 im Detail kennengelernt habe. IIT ist meines Wissens die sowohl philosophisch als auch empirisch beste Theorie zur Spezifikation des minimalen neuronalen Korrelats des Bewusstseins. Sträflich verkürzt dargestellt hat Tononi ein mathematisches Modell entwickelt, um die intrinsisch zugängliche Komplexität des Bewusstseins auf neuronale Systeme abzubilden, deren Verlaufsform als Realisat von Bewusstsein in Frage kommt. Was bisher noch weniger als die neurowissenschaftliche Dimension dieser Forschung bekannt ist, ist der Umstand, dass Tononi insbesondere einen Vorschlag zu naturwissenschaftlich belastbaren Antworten auf die Frage vorgelegt hat, welche Strukturen im von uns unabhängigen Universum genuine Ganzheiten bilden und welche Ganzheiten sozusagen im Auge des Betrachters sind. Das Ergebnis lautet, dass nur Ganzheiten, die als minimale Realisate von Bewusstsein erkennbar sind, genuin sind, sodass er sagen kann, dass nur Bewusstsein wirklich existiert. Denn von Kausalität kann nur dort die Rede sein, wo mehrere Gegenstände in einem nicht-zufälligen Verhältnis der Kovariation stehen, also eine Ganzheit bilden. Eine Ganzheit, deren Existenz wir uns vergewissern können, ist die Abfolge unserer bewussten mentalen Zustände. Denn mindestens hängt die Szene, die ich gerade von meinem Standpunkt aus erlebe, dadurch zusammen, dass die Elemente, die mir bewusst verfügbar sind, in der Einheit meines bewussten Lebens verbunden sind. Meine beiden Hände hängen mindestens dadurch zusammen, dass ich sie etwa jetzt vor mir zu sehen meine.

Es führte zu weit und bedürfte mehr als eines Aufsatzes, um die technische Argumentation mitsamt der neurowissenschaftlichen Modellbildung aus der Schlaforschung vorzuführen, die dieses Ergebnis tatsächlich unterfüttert, wovon mich Tononi überzeugt hat. Stimmt IIT und lässt sie sich auf andere Gebiete der computerbasierten Modellierung ausdehnen, die dem naturwissenschaftlichen Fortschritt heute zugrunde liegen, hätte die Mereologie des Geistes metaphysische Ausdrucksebenen, die neue Dimensionen des Universums mit den dafür geeigneten Methoden erschließen. Tononis mentaler Realismus ist metaphysisch deutlich stärker als dasjenige, wofür ich hier plädiert habe. Er lässt sich, was Nagel inzwischen in Gesprächen anerkannt hat, als Realisierung derjenigen spekulativen Physik betrachten, die er sich in *Mind and Cosmos* gewünscht hat.

Es ist im Rahmen meiner eigenen Forschung noch offen, wie stark der mentale Realismus ausfällt. Ich bin zuversichtlich, dass er als *ontologische* These haltbar ist, die sich unter Rekurs auf die Unhintergebarkeit des Geistes und den ontologischen Pluralismus begründen und technisch ausbuchstabieren lässt. Neuere naturphilosophische Projekte wie dasjenige Nagels oder der beeindruckende Entwurf von George Ellis legen nahe, dass der mentale Realismus gleichsam ontisch messbar ist, weil er – wie Ellis in einem seiner jüngsten Aufsätze mit der theoretischen Physi-

kerin Barbara Drossel ausgeführt hat – sich in eine plausible, realistische Lösung des Messproblems der Quantentheorie übersetzen lässt.³³

Wie dem auch sei, abschließend möchte ich zusammenfassend festhalten, dass der ontologische Pluralismus gepaart mit einer Anerkennung unserer eigenen Existenz als geistiger Lebewesen zu der Einsicht einlädt, dass die Natur keine geist- und bewussthlose Einheit bildet, vor deren Hintergrund sich der Geist abhebt oder in die er sich aufzulösen hat. Vielmehr verhält es sich so, dass wir aus der unhintergehbaren Position eines mentalen Realismus darauf schließen müssen, wie die Natur beschaffen ist, wenn sie überhaupt erkennbar ist. Nagel – der diese Option ansatzweise in Betracht zieht – übersieht dabei, dass inzwischen eine Vielzahl von naturwissenschaftlich gestützten Varianten eines ontologischen Pluralismus vorliegt, die jeweils erlauben, die geistlosen Ebenen des Universums derart einzuschränken, dass sie unsere Selbsterkenntnis als geistiger Lebewesen nicht prinzipiell gefährden.

Die Philosophie des Geistes erweist sich somit als Ausgangspunkt jeder naturphilosophischen Untersuchung, die nicht in Konflikt mit ihrer eigenen Erkennbarkeit geraten möchte. Der Geist genießt demnach ein naturphilosophisches explanatorisches Primat, das nachweisbar nicht mit unserem Wissen über die fundamental geistlosen Naturprozesse konfligiert. Wir müssen also lernen anzuerkennen, dass wir keine Fremdlinge in der Natur sind und damit auch nicht Handlanger eines „Schimmelüberzugs“, der „lebende und erkennende Wesen erzeugt hat“, wie Schopenhauer bündig seine Selbstverachtung zum Ausdruck gebracht hat. Wir sind als geistige Lebewesen eine für alle anderen besonders unangenehme Spezies, was meines Erachtens daran liegt, dass der Mensch dasjenige Tier ist, das keines sein will, und das deswegen zu Verzweiflungsakten neigt, die global in der Form einer fortschreitenden Selbstausrottung zu Buche schlagen. Doch das steht auf einem anderen Blatt.³⁴

³³ Vgl. Barbara Drossel, George Ellis: „Contextual Wavefunction Collapse: An Integrated Theory of Quantum Measurement“. In: *New Journal of Physics* 20, 2018.

³⁴ Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel: *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin 2020.

Gebung vor der Gebung

Überlegungen zu einer spekulativen Figur

ABSTRACT: This paper examines how phenomenological methodology could be used to develop a speculative ontology. Its starting point is the notion of “givenness anterior to givenness”, employed by speculative realist thinkers such as Ray Brassier, François Laruelle, or Quentin Meillassoux. While, as will be shown, their approaches lead to a reified account of Being, this paper will first follow Jean-Luc Marion’s “phenomenology of givenness” and emphasize the excessive character of the givenness of Being. Going beyond Marion, I will then argue that the excessiveness of Being allows for a notion of beings unfolding themselves without human subjectivity. This makes it conceivable that Being gives itself in infinite ways of which the phenomenal constitutes only one variant, even though in continuity with all other variants.

KEYWORDS: Givenness, Phenomenology and Speculation, Speculative Realism, Speculative Ontology, Jean-Luc Marion, Quentin Meillassoux

1. Einleitung

Autoren des spekulativen Realismus wie Ray Brassier, Quentin Meillassoux oder – als wichtiger Einfluss – François Laruelle organisieren ihre Überlegungen um den Kerngedanken einer „Gebung vor der Gebung“.¹ Damit formulieren sie eine

¹ Es seien hier exemplarisch einige Stellen angeführt, in denen Meillassoux, Laruelle und Brassier eine Gebung vor der Gebung veranschlagen. Brassier und Laruelle sprechen von einer „Gebung ohne Gebung“. Der Sache nach ist damit das gemeint, was Meillassoux „Gebung vor der Gebung“ nennt: ein Sein ohne subjektive Instanzen. Da ich meine Überlegungen im Folgenden an Meillassoux entwickle, wähle ich seinen Terminus. Meillassoux führt den Ausgangspunkt seiner Argumentation, das „Archifossile“, ein als „*donation d’un être antérieur à la donation*“ (Quentin Meillassoux: *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence*. Paris 2006, 32) also als „*Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins*“ (Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Übers. von Roland Frommel. Zürich/Berlin 2008, 30). Laruelle bestimmt die „*immanence réelle*“, als „*si radical [...] qu’elle ne réduit pas philosophiquement ou phénoménologiquement la transcendance du Monde, ne la nie ni ne la limite, mais au contraire la donne – certes sur son mode propre: comme être-donné-sans-donation de la transcendance elle-même*“ (François Laruelle: *Introduction au non-marxisme*. Paris 2000, 50–51). Brassier spricht von der „Gebung ohne Gebung“ vor allem in seiner Laruelle-Lektüre in *Nihil Unbound* (Ray Brassier: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke 2007, 118–149), wobei er sich Laruelles Konzept produktiv aneignet. Im Weiteren spitzt Brassier die Gebung ohne Gebung als „*extinction*“ zu, von der die Gebung an eine subjektive Instanz je schon annulliert ist (ebd., 230).

Herausforderung für das phänomenologische Denken. Denn jene Gebung, welche die Phänomenologie beschäftigt – das Sich-Geben der Phänomene, das sich an eine Instanz des endlichen vernunftbegabten Ich bzw. Subjekts bindet, sei es die originäre Anschauung (Husserl), das Verstehen (Heidegger), der Leib (Merleau-Ponty), das selbstaffektive Leben (Henry) oder der *adonné* (Marion) –, ist aus Sicht der neueren spekulativen Autoren ein bloß sekundäres Geschehen. Als vorgängig setzen sie demgegenüber eine primäre „Gebung vor der Gebung“ ohne subjektive Instanz. Allein diese Gebung ist ihnen zufolge ontologisch relevant, während die subjektgebundene Gebung nicht eigentlich ins Gewicht fällt. Der grundsätzliche phänomenologische Ansatz, der unter der Maßgabe des Erscheinens Sein und Subjekt auf die eine oder andere Weise aufeinander bezieht, wird also verworfen.

Warum sollte man sich phänomenologisch überhaupt mit einer „Gebung vor der Gebung“ befassen, wenn sich das Konzept doch so deutlich von phänomenologischem Denken distanziert? Entscheidend ist meines Erachtens die spekulativ-realistische *Kritik* an der Phänomenologie. Sie konfrontiert die Phänomenologie mit ihrer Grenze, ermöglicht ihr aber damit, sich selbst zum Problem zu werden. Die Grenze liegt in diesem Fall zwischen Phänomenologie und Spekulation.

Zweifellos lässt sich die kritische Herausforderung der neueren spekulativen Ansätze dazu nutzen, sich einer bereits bestehenden Gestalt der Phänomenologie zu versichern, wie es prominent Dan Zahavi tut, der die Phänomenologie nachdrücklich als transzendente Bewusstseinsphilosophie akzentuiert.² Bei allem Respekt vor diesem Weg möchte ich die neuere spekulative Kritik jedoch aufnehmen, um die Anlage phänomenologischen Denkens noch einmal anders zu entwerfen. Leitend ist dabei ein Gedanke, der auch zu den spekulativ-realistischen Ansätzen quer steht. Ich werde davon ausgehen, dass jede philosophische Auseinandersetzung mit Sein, und so auch diejenige der Phänomenologie, unvollständig bleibt, wenn sie nicht einbezieht und in sich arbeiten lässt, was sich nur spekulativ erschließt: einen inkommensurablen, also im Wortsinne maßlosen Überschuss, der das Erscheinen je schon über sich hinausweist.

Wenn sich phänomenologisches Denken diesem Überschuss öffnet, sollten sich zwei Konsequenzen ergeben. Zum einen tritt das Erscheinen in einen anderen und weiteren Zusammenhang, sodass sich sein Begriff ändert. Phänomenologie wäre in dieser Version Lehre vom Erscheinen vor dem Hintergrund eines Überschusses im Erscheinen. Zum anderen aber verknüpfte sich die Phänomenologie mit einer spekulativen Ontologie. Diese spekulative Ontologie stößt in die Überschussdimen-

² Dan Zahavi: „The end of what? Phenomenology vs. speculative realism“. In: *International Journal of Philosophical Studies* 24, 2016, 289–309.

sion des Seienden, in das Jenseits des Erscheinens vor und gerät damit außerhalb des phänomenologischen Einzugsbereichs. Jedoch bleibt sie dem phänomenologischen Anspruch verpflichtet, das Sein des Seienden von ihm selbst her zu erschließen, auch wenn sie den Sinn dieses „selbst“ spekulativ erweitert. Es geht damit um ein Denken, das in der Lage ist, vom Eigensinn dessen zu handeln, „was nicht der Mensch ist“; ein Denken, das Genese und Dasein des Seienden als eine relationale Dynamik versteht, deren Formen einer exzessiven Selbstgabe des Seins entspringen und sich nicht auf die Erfahrungsformen menschlicher Subjekte reduzieren lassen.

2. Zum Begriff der Spekulation

Es sei noch angegeben, was im Weiteren unter „Spekulation“ bzw. „spekulativ“ verstanden wird. Den Ausgangspunkt bildet die bekannte Formulierung Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Eine theoretische Erkenntniß ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann.“³ Nach-kantische Formen von Spekulation, seien es diejenigen des deutschen Idealismus, des aktuellen spekulativen Realismus oder auch bestehender spekulativer Ansätze innerhalb der Phänomenologie, nehmen diese Definition auf, ziehen aber andere Konsequenzen aus ihr als Kant. Den Transzensus über die Erfahrung machen sie als etwas stark, das die Erfahrung selbst zu ihrem Verständnis fordert. Aus spekulativer Perspektive liegt in der Erfahrung ein notwendiges „Anderes“, das sich im endlichen, subjektiven Erfahrungsvollzug niederschlägt, aber nicht in ihm aufgeht. Wo das Denken diesem Anderen nicht Rechnung trägt und sich auf das beschränkt, was im Rahmen subjektiver Anschauung und subjektiven Verstehens liegt, verfehlt es, was die Erfahrung grundsätzlich, in ihrer ganzen Wirklichkeit, ausmacht. Dieses Versäumnis produziert eine spezifische Negativität. Entsprechend lautet Hegels Verdikt, die kantische Philosophie bleibe „blos negativ“⁴ oder der Vorwurf des neueren „speculative turn“ an die Kontinentalphilosophie des späten 20. Jahrhunderts, sie umkreise allein „the negative limitations of conceptual systems“.⁵ In der Phänomenologie verbinden sich spekulative Motive wiederum häufig mit dem Versuch, die Analyse über die Grenze nicht-durchschauter und verkürzender Vorannahmen zu treiben, um so erst dem

³ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. [1787]. Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften Bd. III. Berlin 1900 ff., 420.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Glaube und Wissen“. In: Ders.: *Jenaer Schriften (1801–1807)*. Werke Bd. 2. Frankfurt a. M. 1986, 287–431, hier: 320.

⁵ Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (Hg.): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne 2011, 4.

Erscheinen als der originären Gebung des Erscheinenden gerecht zu werden. So formuliert etwa Eugen Fink bereits 1951 im Vortrag *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, „die anti-spekulative Haltung der Phänomenologie [Husserls, S.L.] [bedürfe] vielleicht einer radikalen Revision“.⁶ Husserls transzendentalsubjektivistischer Ansatz nämlich basiere selbst auf nicht durchschauten metaphysischen, genauer cartesianischen Voraussetzungen. Eben deswegen übersehe Husserl das grundsätzliche spekulative Problem des Denkens, nämlich das Sein des intentionalen Verhältnisses von Subjekt und Seiendem – das Sein, das im Verhältnis von Subjekt und Seiendem nicht aufgehe, insofern „die Phänomenalität der Phänomene nie selber eine phänomenale Gegebenheit“⁷ sei.

Wie ich annehme, lässt sich der Charakter spekulativen Denkens präzisieren, wenn man es wie Fink mit der Frage nach der Phänomenalität der Phänomene verbindet. „Spekulativ“ wäre dann ein Denken, das von dem subjektiv Gegebenen, also der Welt, wie sie „für uns“ erscheint, zurückgeht auf das, was als solches nicht gegeben ist, was aber für die „Welt der menschlichen Subjekte“ vorauszusetzen ist, weil es sie beständig durchwirkt. Das „Nichtgegebene“ ist nicht abhängig von Subjekten und entzieht sich damit der herkömmlichen Phänomenalisierung. Es ist in seiner Wirksamkeit aber für die Welt der Subjekte relevant und entsprechend verlangt es auch nach Deutung.

Die Phänomenologie kennt so verstanden einige bedeutende spekulative Figuren, angefangen beim unscheinbaren Ereignis des Seins beim späten Heidegger,⁸ über Levinas' Unendliches, das sich im Antlitz des Anderen manifestiert, bis hin zum selbstaffektiven Leben Henrys und Marions „gesättigten Phänomenen“. In all diesen Fällen wird das Erscheinen des Erscheinenden „für uns endliche Subjekte“ um Momente erweitert, die über die subjektive Intentionalität hinausgehen, die die Subjekte aber doch oder gerade deswegen angehen, ihnen Bedingungen mitgeben, die ihre eigene Verfügungsmacht übersteigen.⁹ Im Interesse der von mir verfolgten

⁶ Eugen Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“. In: Ders.: *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie*. Freiburg i. Br. 2004, 139–157, hier: 153.

⁷ Ebd., 148.

⁸ Vgl. Martin Heidegger: *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.2. Herausgegeben von Peter Trawny. Frankfurt a. M. 2013, 996: „Das Ereignis fügt sich unscheinbar allem Anwesenden [...] Aber in dieser unscheinbaren Fügsamkeit übereignet das Ereignis jedes Anwesende erst ihm selbst.“

⁹ Es sei nicht unterschlagen, dass sich dies innerphänomenologisch kritisieren lässt, etwa als unzulässige „Dehnung des Phänomenbegriffs“. Vgl. Matthias Jung, Holger Zaborowski: „Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz“. In: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, 491–497, hier: 497. Allerdings verdankt die Phänomenologie nach Heidegger dieser „Dehnung“ m. E. ihre produktivsten Momente, etwa im Werk der angeführten Henry, Levinas, Marion.

spekulativen Ontologie¹⁰ gilt es, an das spekulative, menschliche Subjektivität übersteigende Motiv innerhalb der bestehenden Phänomenologie anzuknüpfen und es weiterzuführen. Leicht lässt sich sehen, dass diese Weiterführung nicht einfach eine bestehende Linie fortsetzt; zunächst, weil die angeführten phänomenologischen Einsätze durchaus unterschiedlich sind, dann auch, weil sie sich zum Teil – im Falle von Levinas und Marion – dezidiert gegen Ontologie erklären. Gleichwohl möchte ich zeigen, dass dieser heterodoxe Rekurs auf eine spekulative phänomenologische Motivlage eine Alternative zu zwei Formen absoluter Spekulation bietet, die an den diametral entgegengesetzten Enden spekulativen Denkens liegen. Dies ist einerseits der absolute Idealismus Hegels, der Sein und Denken, Wirklichkeit und Erfahrung unauflöslich ineinander vermittelt, und andererseits der aktuelle spekulative Realismus, der nach dem Muster eines brachialen Naturalismus die subjektive Seite wegschneidet und Erfahrung und Denken zu kontingenten Epiphänomenen eines absoluten, indifferenten Seins erklärt.

3. Grenze und Überschuss

Der Ausdruck „Gebung vor der Gebung“ bezeichnet ein Sein, das unabhängig von den Weisen ist, in denen es sich menschlichen Subjekten gibt bzw. in denen es menschlichen Subjekten erscheint; ein Sein vor und unabhängig von der subjektrelativen Ausformung zu einem endlichen und typologisch kohärenten Sein, d. h. zu einer „Welt der Subjekte“. Dieses Sein vor dem Sein, das sich vor einer Gebung an Subjekte gibt, entwickelt am prägnantesten Meillassoux' Essay *Nach der Endlichkeit*, und zwar im sogenannten „Argument aus der Anzestralität“.

In der Diskussion um das neuere spekulative Denken ist dieses Argument hinlänglich bekannt, ich skizziere es daher nur knapp: Beim „Anzestralen“ handelt es sich Meillassoux zufolge um „Ereignisse, die vor der Entstehung des Lebens sowie der Entstehung des Bewusstseins liegen“,¹¹ die sich aber dank radioaktiver Messverfahren datieren lassen, über die sich also Aussagen treffen lassen. Meillassoux fragt: „Wie den Sinn einer wissenschaftlichen Aussage begreifen, die sich explizit auf die Sachverhalte einer Welt bezieht, welche der Emergenz des Denkens vorausgeht und selbst dem Leben – d. h. die jeder menschlichen Form der Beziehung zur Welt vorausgeht?“¹²

¹⁰ Vgl. Sandra Lehmann: *Wirklichkeitsglaube und Überschreitung. Entwurf einer Metaphysik*. Wien 2012; sowie aktuell Sandra Lehmann: „Kraft des Überschusses. Versuch über die Dynamik metaphysischen Denkens“. In: Inga Römer, Alexander Schnell (Hg.), *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie & Métaphysique*. Hamburg 2020, 118–133.

¹¹ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 23.

¹² Ebd., 24.

Auch weil Meillassoux selbst zu Beginn seiner Argumentation vom „Großen Außen“¹³ oder vom „An sich“¹⁴ spricht, könnte man meinen, es ginge beim Problem des Anzestralen um eine Wiederholung des erkenntnistheoretischen Problems, ob sich die Welt objektiv, also „an sich selbst“, erkennen lasse. Genauer betrachtet verbirgt sich jedoch hinter dem Problem des Anzestralen die Frage, ob und wie Ontologie im strikten Sinne möglich ist, nämlich Ontologie als Entwurf eines Seins, in welchem dem Subjekt kein konstitutiver Rang dafür zukommt, wie und was Seiendes ist. Es geht also darum, ein Sein zu denken, das ist, wie es ist, ohne dass dafür subjektive Einsicht relevant wäre. Meillassoux' gesamte, oft gewundene Diskussion in *Nach der Endlichkeit* lässt sich als ein Versuch lesen, das Denken in eine Position zu bringen, in der es mit gutem argumentativem Recht von seinem eigenen Vollzug absehen kann. Die erkenntnistheoretische Frage nach dem, was sich wissen lässt, wird nach und nach abgelöst von einem ontologischen Entwurf dessen, was ist bzw. bei Meillassoux, was ohne Grund anders sein kann.¹⁵

Tatsächlich gelangt die klassische Phänomenologie an eine Grenze, wenn sie den ontologischen Status der Welt der anzestralen Aussagen angeben soll. Denn wie soll sie eine Welt vor dem Bewusstsein fassen? Sie kann nur antworten: Der ontologische Status dieser Welt-ohne-uns ist der einer Welt-ohne-uns-für-uns. Exemplarisch lässt sich an eine Formulierung in Husserls *Cartesischen Meditationen* denken, wo es heißt:

Transzendenz in jeder Form [also auch in der Form einer Welt vor oder nach der Existenz des Bewusstseins, S.L.] ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn [...]. Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewusstseins steht [...], ist unsinnig.¹⁶

Ähnlich äußert sich Heidegger in § 43 von *Sein und Zeit*: „Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An-sich‘.“¹⁷

Gegenüber beiden Positionen kann Meillassoux darauf verweisen, dass das anzestrale Sein-ohne-Subjekte und natürlich auch ein zukünftiges Sein-ohne-Subjekte,

¹³ Ebd., 48.

¹⁴ Zum Beispiel heißt es programmatisch, die Philosophie müsse wieder „aus sich selbst her-austreten, sich des Ansich bemächtigen, erkennen, was ist – ob wir selbst sind oder nicht“. Ebd., 45.

¹⁵ Vgl. ebd., 88.

¹⁶ Edmund Husserl: *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Bd.I. Herausgegeben von Stephan Strasser. Den Haag 1963, 117.

¹⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006, 212.

etwa nach der Implosion des Sonnensystems, zwar keinen Sinn haben mag; und doch wird dieses Sein-ohne-Subjekte auch ohne Sinn Bestand haben, einen Bestand, über den sich sogar sinnvolle Aussagen machen lassen, zum Beispiel: „Der Ursprung des Universums liegt ca. 13,5 Milliarden Jahre zurück“ oder „In ca. 8 Milliarden Jahren ist mit dem Verschwinden des Universums zu rechnen“. Aus der Perspektive Husserls und Heideggers lässt sich dieses Sein-ohne-Subjekte immer nur als ein Sein fassen, in dem weiterhin menschliche Subjekte als Sinninstanzen vorkommen. Aber dieses Sein-ohne-Subjekte ist gerade ein Sein ohne diese subjektiven Sinninstanzen. Husserl wie Heidegger verfehlen den Punkt, wenn sie dieses Sein weiterhin als ein Sein fassen, das in Beziehung zu subjektiven Sinninstanzen steht, während es gerade dadurch charakterisiert ist, dass es gar nicht in Beziehung zu subjektiven Sinninstanzen stehen kann, weil diese noch gar nicht bzw. nicht mehr existieren.

Zweifellos ist es möglich, die sich hier abzeichnende Grenze des Denkens einfach hin zu akzeptieren. Allerdings hieße das auch, sich mit dem abzufinden, was der spätere Heidegger als das „Ende der Philosophie“ beschrieben hat, nämlich die Kulmination der abendländischen Metaphysik in naturwissenschaftlich begründeten Techniken der Regulierung des Lebens. Faktisch nämlich handelt es sich bei der besagten Grenze des Denkens um die selbst auferlegte Grenze einer spezifischen Version philosophischen Denkens. Dagegen ist es naturwissenschaftlich durchaus möglich, von einer Welt zu handeln, in der menschliche Subjekte fehlen, von einer Welt also, die keiner menschlichen Subjekte bedarf, um zu sein, wie und was sie ist, und entsprechend in ihrem Was-Sein-ohne-Subjekte thematisiert zu werden.

Man mag einwenden, dass gerade Husserl und Heidegger versuchten, der mit der Rede von einem „Ende der Philosophie“ bezeichneten Situation entgegenzuwirken. So etabliert Husserl die Phänomenologie als Grundlagenwissenschaft aus apodiktischer Evidenz und begegnet damit dem naturwissenschaftlichen Reduktionismus. Heidegger wiederum transformiert Philosophie in Seinsdenken, um die Metaphysik – nicht zuletzt die mathematische Metaphysik der neuzeitlichen Naturwissenschaften – zu überwinden. Und doch sieht Meillassoux richtig, dass Husserl wie Heidegger eine Lücke lassen, der sie ebenso wenig beizukommen vermögen wie das Gros ihrer Nachfolger: eine Lücke, die „keine Lücke *im* Gegebenen und *für* eine Gebung, sondern eine Lücke *der* Gebung selbst“¹⁸ ist. Diese Lücke ist das irreduzible „Ohne-uns“ der Gebung, das im Rahmen der Gebung-für-uns auftritt. Es fordert das Denken auf, sich selbst zu überschreiten, dahin, wo es (das Denken) selbst nicht ist.

Die Philosophie kann die reduktionistische Metaphysik der Naturwissenschaften erst überwinden, sie kann erst wieder Grundlagenwissenschaft, oder besser und weniger szientistisch: grundlegende Erkenntnisform – Form, die in ein adäquates

¹⁸ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 37.

Verhältnis zum Seienden bringt – werden, wenn sie die selbst verhängte Grenze hinter sich lässt und der Lücke, dem „Ohne-uns“ Rechnung trägt. Allerdings muss die Lücke dabei im Weiteren ihren negativen Charakter verlieren. Negativ bleibt die Gebung, die in keiner Weise von uns abhängt, solange sie weiterhin relativ zu uns, zu menschlicher Subjektivität, veranschlagt wird. Dies geschieht etwa auch noch (und maßgebend) in Heideggers Ereignisdenken, dem zufolge sich die Gebung des Seins nie vollkommen gibt, sondern sich selbst im Geben verbirgt und entzieht. Die Gebung-ohne-uns ist aber an ihr selbst in keiner Weise negativ, sondern vielmehr absolut positiv. Um diese Positivität abzuheben, ist das negative „Ohne-uns“ als Index für ein irreduzibles, je schon vorgängiges „Über-uns-hinaus“ zu verstehen. Die Lücke der Gebung-für-uns erweist sich dann als der Überschuss einer Gebung, der viel mehr möglich ist, als sich je für uns geben könnte, als ein Exzess über unsere Anschauung wie über unsere Vorstellung hinaus.

4. Aus dem Vollzug des Seins denken

Das Theorem einer überschüssigen Gebung des Seins, die sich subjektunabhängig vollzieht, soll die subjektive Perspektive nicht eliminieren. Nach einem Sein-ohne-Subjekte zu fragen hat hier allein methodischen Charakter. Im Sinne einer Epoché kann es dazu verhelfen, das Sein vom Primat der Weisen, in denen es „für uns“ erscheint, zu lösen. Subjektivität hat dann ihr ontologisches Recht als eine Form der reflexiven Explikation des Seienden. Gleichwohl ist sie nicht mit der Form der Gebung des Seienden überhaupt identisch.

Dagegen manövriert sich ein Denken, das mit einer radikalen „Leidenschaft der Abschaffung“ (Danowski, Viveiros de Castro)¹⁹ an der ontologischen Beseitigung des Menschen arbeitet, in die Aporie. Ob Brassiers spekulativer Nihilismus oder Meillassoux' spekulativer Materialismus: Beide Entwürfe führen zu einer restlosen Verdinglichung des Seienden, die das Denken vom Realen abschneidet, statt zu ihm hin zu führen. Für beide Autoren ist der Kosmos maximal kalt, „eine eisige Welt“.²⁰ Bewusstsein, Leben, ja überhaupt Beziehungen zwischen Entitäten gelten als Epi-Phänomene ohne jegliche ontologische Relevanz. In Fortführung des Eliminativismus von Paul Churchland ist für Brassier allein die zukünftige Auslöschung des Seins ontologisch verbindlich, die dieses bereits jetzt informiert, das Alles-ist-Nichts als Ultima Ratio. Meillassoux hingegen feiert die naturwissenschaftliche Mathematisierung als „Erkenntnis einer Welt, die so indifferent wie noch nie gegenüber der

¹⁹ Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro: *Ha Mundo por Vir? Ensaio Sobre os Medos e os Fins*. Sao Paulo 2017, 70. Die portugiesische Wendung lautet „paixão de abolição“.

²⁰ Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 154.

menschlichen Existenz war, und somit auch und vor allem indifferent [ist] gegenüber der Erkenntnis, die der Mensch von ihr haben kann“.²¹

Bei aller vermeintlichen Radikalität bleiben Meillassoux wie Brassier damit in der für die Neuzeit geläufigen Subjekt-Objekt-Dichotomie stecken, wobei sie die subjektive Seite allerdings unterschlagen. Denn die Rede von der absoluten Negativität bzw. Indifferenz des Seins wird erst möglich, wenn das Subjekt das Sein wie einen Gegenstand von sich abtut, in dem dann auch das Subjekt selbst und sein Seinsinteresse nicht mehr vorkommen. Gerade die leidenschaftlich betonte Gleichgültigkeit des Seins gegenüber dem Menschen zeugt von der subjektiven Betroffenheit, die in sie eingeht, mit dem Ziel, das Subjekt im Objektiven zu suspendieren. Das Objektive ist aber niemals die Wirklichkeit; es bleibt ein Produkt des unterschlagenen Subjekts, das sich in ihm selbst vergegenständlicht.

Demgegenüber liegt die unübertroffene Stärke der Phänomenologie in der Einsicht, dass das Sein nichts – kein Ding, kein Etwas – ist, das sich einfach vor sich bringen lässt. Vielmehr ist jede Thematisierung des Seins, ja ist Subjektivität überhaupt eine Weise, in der sich das Sein selbst vollzieht. Die spekulative Analyse muss sich in diesen Vollzug des Seins begeben und aus ihm ansetzen. Kategorien wie „innen“ und „außen“ erübrigen sich damit. Es gibt keinen externen Raum, aus dem „etwas“ als Gegenstand an die Innenwelt des Ich herantreten könnte, auch keinen externen Raum, in dem sich das Ich gegebenenfalls zum Ding machen und auflösen könnte. Vielmehr ist davon auszugehen, dass alles, was „es gibt“, sich gibt, und zwar „sich gibt“ kraft der Gebung des Seins, in die jedes Sich-Gebende, es sei „Ich“ oder „Ding“, je schon involviert ist. Die phänomenologische Reduktion ist im spekulativen Interesse, aber möglicherweise auch im Interesse der Phänomenologie, bis zur absoluten Seinsgebung zu führen. Sowohl das Sein-ohne-uns wie das Sein-mit-uns erweisen sich dann als der sich vollziehenden Entfaltung des Seins inhärent. Das heißt, Sein gibt sich ebenso in der Weise menschlicher Auslegung, wie es sich auf vielfältige Weise anders und nicht-menschlich gibt.

5. Der Überschuss des Sich-Gebenden (Jean-Luc Marion)

In der phänomenologischen Tradition finden sich Ansätze, die darauf abzielen, die Gebung des Seins in ihrem Vorrang vor dem menschlichen Subjekt zu denken. Allerdings thematisieren diese Ansätze nicht oder nur spärlich eine Gebung, die sich gänzlich unabhängig von menschlichen Subjekten vollzöge. Noch seltener begegnet der Gedanke, die „Sachen selbst“ könnten sich auch allein im Kontext der „Sachen selbst“ geben. Beispiele für diese Sachlage bieten das bereits angesprochene Ereignis

²¹ Ebd., 155.

nisdanken Heideggers und die asubjektive Phänomenologie Jan Patočkas, die im oben angegebenen Sinne eine Epoché vorschlägt, „die vor der These des eigenen Selbst nicht haltmachen müsste“.²² Im Rahmen dieses Beitrags lassen sich diese Ansätze allerdings nicht angemessen diskutieren. Daher möchte ich mich darauf beschränken, die Problematik anhand derjenigen phänomenologischen Position zu skizzieren, an die meine Überlegungen auf eigene Weise anschließen, nämlich Jean-Luc Marions „phénoménologie de la donation“ oder „Phänomenologie der Gegebenheit“.²³ Marions Theorie besticht dadurch, dass sie den subjektiv inkommensurablen Überschuss der Seinsgebung in die Gebung des Seienden integriert. Damit erschließt sie zumindest partiell eine eigenständige Wirklichkeit des Seienden, die sich dem Vermögen des Subjekts entzieht und dennoch positiv einen Bereich der Selbstgebung des Seienden bildet.

Marions „dritte Reduktion“, die sowohl Husserls eidetisch-transzendente als auch Heideggers hermeneutisch-existenzielle Reduktion radikalisiert, löst das Erscheinen vom Zugriff der subjektiven Intentionalität und führt es auf die reine Gebung zurück. Diese liegt Marion zufolge noch vor dem Sein. Das Sein nämlich sieht er im Sinne Heideggers mit der menschlichen Offenheit für das Sein verknüpft. Daher nimmt das Sein unweigerlich die Form des Subjekts an, sei es fundamentalontologisch als zeitliches In-der-Welt-Sein oder sei es, indem es sich im Spiel von Verborgenheit und Entbergung seinsgeschichtlich entfaltet. Hingegen geht die reine Gebung dem Bezug des Menschen zum Sein immer schon voraus. Sie bezeichnet ein Moment im Erscheinen, welches das ins Erscheinen involvierte Subjekt überbordet, es ohne adäquate Begriffe lässt, nicht jedoch, weil die Erfahrung zu vage und arm wäre, sondern im Gegenteil, weil sie zu reich ist, weil sie ein Zuviel an Anschauung bietet.

Indem Marion vom exzessiven Charakter der Gebung ausgeht, vermag er die phänomenologische Eigenständigkeit des „Selbst“ wie auch des „Sich“ der Phänomene herauszuarbeiten. Er folgt damit Heideggers bekannter Formel in § 7 C von

²² Jan Patočka: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Stuttgart 1991, 420. Patočka geht es mit dieser Epoché um das „Erscheinen als solches“, also um die Gebung des Seins vor dem menschlichen Selbst. Allerdings wird das „Erscheinen als solches“ von Patočka umgehend spezifiziert als das Apriori der Welt, auf die sich das Selbst je schon verwiesen findet, während es selbst das Erscheinen des Weltlichen ermöglicht (vgl. ebd., 421).

²³ Im Französischen lassen sich „Gebung“ wie „Gegebenheit“ gleichermaßen mit „donation“ übersetzen. So spricht Meillassoux im französischen Original von *Nach der Endlichkeit* von einem „être antérieur à la donation“, was in der deutschen Übersetzung korrekt als „ein der Gebung vorausgehendes Sein“ wiedergegeben wird. Vgl. Quentin Meillassoux: *Après la finitude. Essais sur la nécessité de la contingence*. Paris 2006, 32 bzw. Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 29. Ich bevorzuge den Ausdruck „Gebung“, weil er offener und dynamischer ist. Im Weiteren verwende ich „Gegebenheit“ unabhängig von Marion nur, wenn ich einem perfektivistischen Moment Rechnung tragen möchte.

Sein und Zeit, der zufolge die Phänomenologie „das was *sich* zeigt, so wie es *sich* von ihm *selbst* her zeigt, von ihm *selbst* her sehen lassen“ (eig. Herv.)²⁴ soll – unter dem Vorbehalt, dass Heidegger selbst den Anspruch dieser Formel nicht einlöst.

Das *Selbst* dessen, was sich zeigt, entwickelt Marion in *Étant donné* (dt. *Gegeben sei*) als den spezifischen Impetus des Erscheinens der Phänomene, ihren Effekt oder *effet*. So heißt es (mit Cézanne als Gewährsmann):

Jeder Gegenstand ist ein mit einem Eigenleben und infolgedessen mit einem Effekt befähigtes Sein [...]. Die Komplexität verschiedenartiger Effekte bezeugt das Sich-Auferlegen eines autonomen und irreduziblen Sinnes – eines Sinneffektes –, womit ein eigenständiger Fundus bezeichnet wird, aus dem, wie aus einem Selbst, Sichtbares aufbricht.²⁵

Die Wendung „wie aus einem Selbst“ relativiert hier nicht die „Eigenphänomenalität“²⁶ des Erscheinenden. Sie zeigt nur an, dass es sich bei seiner Selbsttheit nicht um ein substantielles Selbst oder Etwas handelt. Denn die Selbsttheit des Erscheinenden ist nichts anderes als die Kraft seines Erscheinens, seines Effekts: „Das Gemälde (und dadurch jedes andere Phänomen in je unterschiedlichem Grad) lässt sich auf die ultimative Phänomenalität reduzieren, seinen Effekt zu geben. Als in dem Effekt, den es da gibt, Gegebenes kommt es zur Erscheinung.“²⁷ Dies eben macht das Erscheinende zu einem Selbst von eigener Wirklichkeit, das sich nicht auf das Subjekt, dem es erscheint, zurückführen lässt.

Die Charakteristik des *Sich* hängt mit der des Selbst des Erscheinenden auf das Engste zusammen, zumal die Bezeichnung für beide im Französischen identisch ist: „le soi“. „Selbst“ und „Sich“ bezeichnen gleichermaßen zwei Weisen, in denen das Sich-Zeigende seine Gegebenheit vollzieht und damit sich selbst als das Sich-Gebende erweist: „Was *sich* zeigt, *gibt sich* zuerst – einzig darin liegt seine Thematik.“²⁸ Für das Sich entscheidend ist, dass sich seine spezifische reflexive, nämlich zurückweisende und darin hervorhebende Qualität – im Sich tritt das Selbst einer Sache als es selbst hervor – im Zusammenspiel mit der Gebung konstituiert. Entsprechend hält „Gegebenheit als Prinzip geradezu fest, dass den Phänomenen nichts vorangeht, es sei denn ihre eigene Erscheinung von sich selbst her“.²⁹

²⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, 34.

²⁵ Jean-Luc Marion: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Übers. von Thomas Alferi. Freiburg i. Br./München 2015, 97–98.

²⁶ Ebd., 100.

²⁷ Ebd., 101.

²⁸ Ebd., 23.

²⁹ Ebd., 44.

Zu beachten ist, dass hier ein minimaler Abstand besteht, nämlich ein Abstand zwischen dem Erscheinenden und seiner Gegebenheit, auf die das Erscheinende verweist, während es erscheint. Dieser Abstand bildet gleichsam einen Resonanzraum, und in diesem Resonanzraum konstituiert sich das Erscheinende als auf sich selbst verweisendes Sich-Gebendes. Nicht die Initiative des subjektiven Sehenlassens steht also am Anfang des Erscheinenden, sondern die Exzessivität der Gebung, in der sich das Erscheinende je schon als Gegebenheit präsentiert.

Tatsächlich lässt sich das Sich des Sich-Zeigenden und Sich-Gebenden nicht adäquat denken, wenn man es vom menschlich-subjektiven Sehenlassen her versteht. Das menschlich-subjektive Sehenlassen nämlich kennt nur, was es für sich (das Sehenlassen) selbst erscheinen lässt: Was sich für mich zeigt, tut dies kraft des Resonanzraumes, den ich (bzw. mein Bewusstsein) ihm eingeräumt habe. Originär gehört das Sich also nicht dem Sich-Zeigenden, sondern mir, dem menschlichen Subjekt.

Erst wenn man von der Exzessivität der Gebung ausgeht, die über das Subjekt kommt, lässt sich das Sich der Phänomene eigens verstehen. In diesem Fall ist es die Gebung selbst, die den Resonanzraum schafft. In diesem Resonanzraum vollzieht das Erscheinende eine Doppelbewegung. Indem es erscheint, verweist es zum einen auf sich selbst als Erscheinendes. Da sich aber das Erscheinen im Erscheinenden manifestiert, verweist das Erscheinende zum anderen auf das Erscheinen selbst, d. h. auf die reine Gebung.

Obwohl Marion den phänomenologischen Vorrang der Gegebenheit aufzeigt, gelangt auch er nicht zum Konzept einer Gebung, die vom Subjekt schlechthin unabhängig wäre, also zu einer „Gebung vor der Gebung“ oder einer Gebung als „Lücke der Gebung“. So beschreibt er zwar die unabhängige Initiative der Phänomene, ihre spezifische Kraft der Selbstgebung. Zugleich jedoch hält er an der integralen Rolle des Subjekts fest. Zum Beispiel heißt es in *Étant donné*: „[I]m Gegebenen liegt immer ein Ankommen bei einem Gabe-Empfänger.“³⁰ Oder: „Das Sich-Gebende vermag sich als Phänomen nur zu zeigen, wenn es auf [...] ein Prisma trifft, das ihm allein der Hingegebene [also das menschliche Ich, S.L.] darbietet.“³¹ Marion mag das Subjekt als solches verleugnen, er mag es als einen gänzlich passiven und rezeptiven „Hingegebenen“ (*adonné*) fassen. Gleichwohl ist die menschliche Subjektstelle für die Gegebenheit der Phänomene unerlässlich. Kein Hinweis findet sich darauf, dass das Sich-Gebende seine Kraft der Selbstgebung auch unabhängig von menschlicher Subjektivität, also in einem Sein-ohne-uns entfalten könnte. Die Phänomene geben sich überwältigend, überschießend, exzessiv, *wenn* sie mit dem menschlichen Ich in Kontakt treten. Nichts davon jedoch scheint ihnen Marion zuzufolge zu eignen, wenn

³⁰ Ebd., 21.

³¹ Ebd., 483.

sie miteinander in Kontakt treten. In diesem Fall bleiben die Phänomene indifferent und ohne jeden eigenen Impuls, d. h., im eigentlichen Sinne gibt es gar keinen Kontakt zwischen ihnen. – Bestätigt das aber nicht unter der Hand Meillassoux? Wäre das Sein-ohne-uns dann nicht tatsächlich so verfasst, dass es sich „seiner Gebung gegenüber indifferent gäbe“, wie Meillassoux schreibt, eine Welt, „die sich uns gleichgültig gegenüber der Tatsache gibt, ob sie gegeben ist oder nicht“,³² ein kalter Kosmos, der das überbordende Ereignis seiner Existenz letztlich doch erst entfalten kann, wenn zuvor menschliche Existenz aufgetreten ist? Und müsste der ursachenlose Exzess des Erscheinens³³ dann nicht geradezu provozierend absurd sein, eine Überfülle an Sinn-für-uns vor dem Hintergrund absoluter Sinnlosigkeit?

6. Ansätze einer spekulativen Ontologie

Auf diese Fragen vermag eine Interpretation des Selbst und des Sich des Erscheinenden zu antworten, die den exzessiven Charakter seiner Gebung noch grundsätzlicher fasst. Was sich so erschließt, ist spekulativ, weil es das phänomenologische Prinzip der Anschauung überschreitet. Auch über Marions Figur einer übermäßigen, gesättigten Anschauung geht es noch hinaus. Zudem bringt ein grundsätzlicheres Verständnis der exzessiven Gebung mit sich, wieder ontologisch zu denken. Marion bindet die reine Gebung an das Erscheinen und damit an einen Rest menschlicher Subjektivität. Dagegen erweist sich das „Jenseits des Seins“ jetzt als das Werk des Seins selbst, genauer: als das Überschießende seiner Gebung vor und unabhängig von menschlicher Subjektivität.

Meillassoux' Theorem von der Indifferenz der Gebung zerfällt am Sich des Sich-Gebenden. Wie Marion zeigt, setzt das Sich des Sich-Gebenden den Resonanzraum der Gebung voraus. Dieser Raum entsteht, so lässt sich weiterhin sagen, indem die Gebung mit dem Erscheinenden ein Anderes hervorbringt, als dessen „Es gibt“ oder „Dass-es-ist“ sie sich manifestiert. Das Seiende, das sich gibt, steht in durchgängiger Beziehung zu seiner Gebung, es trägt seine Gebung an sich selbst aus, es gibt seine Gebung wieder als das Faktum, dass es (das Seiende) ist. In dieser reflexiven, aber nicht-gegenständlichen, auf sein Dass gerichteten Bewegung ist das sich gebende Seiende „etwas und nicht nichts“, Behauptung seiner Existenz gegen die mit dem Existenzfaktum entstehende Möglichkeit der Nicht-Existenz. Es braucht also kein menschliches Subjekt, für welches das Seiende bedeutsam ist, damit dieses aus der Indifferenz tritt. Vielmehr ist das Seiende allein dadurch, dass es ist, nicht gleichgültig. Als Resonanz seiner Gebung, als Sich, ist es Sich-Absetzen gegen die Nicht-Exis-

³² Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, 155.

³³ Vgl. Marion: *Gegeben sei*, § 17.

tenz, Affirmation, Bestätigung, Bekräftigung seiner selbst wie des Faktums, dass es existiert, Manifestation der unhintergehbaren Positivität des „Es gibt“ des Seins.

Ein gängiger Einwand gegen das Konzept einer Selbst- und Existenzbehauptung auch des nicht-menschlichen Seienden lautet, es handele sich dabei um einen Anthropomorphismus. Nur menschliche Subjekte seien in der Lage, sich auf sich selbst zu beziehen. Die Seins- und Selbstbezüglichkeit nicht-menschlicher Seiender sei eine menschliche Projektion. Bezeichnenderweise findet sich diese Kritik bereits in der Philosophie der frühen Neuzeit, maßgeblich bei methodisch so konträren Denkern wie Bacon und Descartes, die sich damit von der aristotelischen teleologischen Naturauffassung der Scholastik absetzen. Der Einwand ist also keinesfalls neutral. Er reproduziert die Episteme der europäischen Neuzeit. Er lässt sich aber zurückgeben: Der Anthropomorphismusvorwurf ist nur möglich auf der Grundlage des neuzeitlichen Anthropozentrismus; er setzt die Differenz zwischen der menschlichen Seinsform, die über Bewusstsein verfügt, und den übrigen Seienden schon voraus. Dagegen gilt für viele andere Wissensordnungen,³⁴ dass zwischen der menschlichen Seinsform und anderen Seinsformen eine grundsätzliche Kontinuität besteht. Das menschliche Bewusstsein markiert hier keinen Bruch. In all seiner Gestaltungskraft ist es eine spezifische Ausprägung eines einzigen Seins. Während die neuzeitliche Differenz das Ergebnis einer künstlichen, hochabstrakten Operation ist – siehe Descartes' *Meditationen* –, hat dieser ontologische Monismus offenbar seine eigene Evidenz. Kulturgeschichtlich ist er die Regel, während die europäische neuzeitliche Episteme die Ausnahme ist. Schließt man philosophisch an die monistische Linie an, bedeutet das also im Wesentlichen keinen Anthropomorphismus (das tut es nur aus der spezifisch neuzeitlichen Perspektive). Vielmehr handelt es sich um die Wiederaufnahme eines zurückgedrängten Denkens, das zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem die Kontinuität und nicht die Differenz, die Übergänge und nicht den Bruch sieht. Der eigentliche Ausweis dieses Denkens bestünde darin, eine Praxis des Lebens zu begründen, die der Wechselbeziehung aller menschlichen und nicht-menschlichen Wesen gerecht wird. Immerhin besteht auch innerhalb der neuzeitlichen Episteme eine Sensibilität für dieses Denken, wenn auch eher an den Rändern, etwa im Konzept von *appetitus* und *perceptio* der Monaden bei Leibniz, des *conatus* bei Spinoza, der *spirits* von Anne Conway³⁵ oder

³⁴ Verweisen lässt sich auf die sog. animistischen Wissensordnungen der ethnischen Religionen, aber auch auf die griechisch-römische Mythologie und ihre hochkulturellen Reflexe (eindrücklich etwa in Ovids *Metamorphosen*), auf die hinduistischen Veden, auf das Mahayana des Buddhismus. Dabei sei vorausgesetzt, dass es sich in all diesen Fällen um spezifische Formen von Wissen, also Formen einer kohärenten, auch praktisch orientierenden Welterschließung, handelt.

³⁵ Conway hebt den Dualismus von Körper und Geist auf. Jeder Körper ist ein fester und verdichteter Geist, jeder Geist ein verfeinerter Körper: „There are many degrees of [corporea-

auch der „zarten Empirie“ Goethes, „die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht“.³⁶

Mit Blick auf den Ansatz dieses Beitrags lässt sich allerdings weiterfragen, ob die nicht-indifferente, existenzielle Positivität des Seienden schon impliziert, dass das Seiende im vollen Sinne *sich* gibt, d. h. sich selbst *als* es selbst gibt. Kann man also sagen, dass dem Seienden an ihm selbst zukommt, was Heidegger „hermeneutisches Als“ nennt? Legt sich das Seiende von ihm selbst her aus, auch wenn es stumm ist, ohne Logos, ohne Sprache, ohne Bewusstsein? – Zwei Aspekte legen dies nahe. Erstens: Reflektiert das Seiende seine Gebung, gibt es damit unweigerlich auch sich selbst als Gegebenes wieder. Der Raum der Gebung schafft eine doppelte Resonanz, d. h., das Sich-Geben des Seins findet seinen Widerhall im Sich-Geben des Seienden, das sich im Rekurs auf seine Gebung *als* es selbst, *als* Gegebenes gibt.

Der zweite Aspekt ist problematischer: Auch wenn man die reflexive und zu einem gewissen Grade hermeneutische Beziehung von Gebung und Gegebenem zugesteht, bleibt die Möglichkeit, dass sich das Sich-Geben des Seienden, wenn nicht indifferent, so doch in Isolation vollzieht. Das Seiende mag die Resonanz seiner Gebung, seines Dass sein. Aber dieser Widerhall richtete sich an nichts, er bliebe in sich geschlossen.

Menschliche Seinsoffenheit ist unbestreitbar ein Modus, diese Geschlossenheit des Seienden zu öffnen. Jedoch ist dies nicht der einzige Weg. Noch zuvor vollzieht sich die Öffnung des Seienden in einer Pluralität *der* Seienden. Die hier entscheidende Einsicht hat bereits Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert: „Ein Zeug ist strenggenommen nie“³⁷ oder auch „ein Zeug ist ontologisch unmöglich“.³⁸ Heidegger erfasst damit die unhintergehbare Bezüglichkeit aller Seienden, einschließlich der unbelebten Dinge. Allerdings deutet er sie anthropozentrisch als Verweisungszusammenhang, der vom Seinsinteresse des Daseins organisiert wird. Ausgeblendet bleibt, dass die Gestalt der Verweisungsbezüge auch von den Weisen abhängt, wie die Seienden sich untereinander anordnen, sich untereinander gestalten, kurz: sich geben, indem sie sich einander geben.

Man mag einwenden, es sei unsinnig, von sich einander gebenden Dingen zu sprechen, weil die Dinge einander nicht empfangen können. Um zu empfangen, bedarf es aber nicht erst der menschlich-subjektiven Offenheit für das Sein. Vielmehr

lity] so that anything can approach or recede more or less from the condition of a body or spirit.“ (Anne Conway: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Übers. u. hrsg. von Allison P. Coudert und Taylor Corse. Cambridge 1996, 42). Conways Konzept hatte Einfluss auf Leibniz' Monadenlehre.

³⁶ Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Goethes Werke – Hamburger Ausgabe Bd. 8. München 1988, 302.

³⁷ Heidegger: *Sein und Zeit*, 68.

³⁸ Ebd., 353.

verfügt jedes Seiende, indem es als Selbst Resonanz oder Reflex seiner Gebung ist, über ein spezifisches Vermögen, sich selbst als es selbst zu entfalten. Mit anderen Worten, jedes Seiende handelt vom Exzess seiner Gebung, indem es sich in seinen Möglichkeiten entfaltet. Der Empfang eines anderen Seienden vollzieht sich im Schnittpunkt der Selbst- und Existenzbehauptung des Seienden und der Entfaltung seiner Möglichkeiten – ein Gedanke, der Anleihen bei Aristoteles' Dynamis-Energiea-Konzept nimmt, es aber mit dem Dass-es-ist des Seienden als einer exzessiven Gebung verknüpft und so auf eine offene Teleologie führt. Es ist hier auch ein vitalistisches Motiv am Werk, wobei jedoch das Konzept des Lebens durch das der Existenz / des Dass ersetzt wird, um eine grundlegendere ontologische Ebene zu gewinnen. Drei Momente sind dabei wesentlich:

1. Die selbst- und existenzbehauptende Beziehung auf die Gebung geht zunächst damit einher, dass sich Seiendes als es selbst entfaltet. Jedes Seiende gibt seine Gebung wieder: nicht direkt, denn die Gebung, das Dass lässt sich nicht vergegenständlichen; jedoch indirekt, indem sich jedes Seiende als es selbst verwirklicht.
2. Die Beziehung auf die Gebung ermöglicht aber auch den Empfang eines anderen Seienden. Ein Seiendes empfängt ein anderes Seiendes, indem es dessen Effekt in die eigene Verwirklichung übernimmt. „Effekt“ bezeichnet die Weise, in der ein Seiendes in die Möglichkeiten eines anderen Seienden eingreift, dieses erweitert oder seinen Widerstand hervorruft, ihm eine bestimmte Gestalt gibt. Der Vorgang ist naturgemäß reziprok, d. h. jedes Seiende empfängt sowohl, als es einen bestimmten Effekt ausübt. An der Weise, in der ein Seiendes ein anderes Seiendes empfängt, entscheidet sich, was dieses eine Seiende aktuell ist. Ein Seiendes ist also, was es ist, sowohl aufgrund der eigenen Möglichkeiten als auch aufgrund dessen, was ihm von anderem Seienden zukommt.
3. Die Beziehung des Seienden auf die Gebung hat aber noch ein weiteres Moment. Sie führt nämlich dazu, dass die aktuelle Ausprägung, also das im Wechselspiel mit anderem entstehende Was-es-ist des Seienden, niemals definitiv ist. Das heißt, als Reflex seiner exzessiven, nicht-gegenständlichen Gebung gibt sich jedes Seiende ebenfalls exzessiv, indem es anderes empfängt. Es weist über seine aktuelle Gestalt hinaus auf weitere unvorhersehbare, potenziell unendliche Gestalten. Im Wechselspiel mit anderem Seienden gibt sich jedes Seiende als spezifische Entfaltung seiner selbst und setzt sich zugleich als Uneinholbares von dieser Entfaltung ab. Jedes Seiende ist, was es ist, und zugleich auf überschießende Weise mehr als das, was es ist. Es ist damit an sich selbst spekulativ, denn es gibt sich, indem es noch unbestimmte, unausgeschöpfte und letztlich auch nicht auszuschöpfende Möglichkeiten mit sich bringt – Möglichkeiten, die der unabschließbaren Verwirklichung durch anderes Seiende offenstehen.

7. Perspektiven

Die hier vorgetragenen Überlegungen lassen sich als kurze Einführung in Aspekte einer phänomenologisch hergeleiteten spekulativen Ontologie lesen. Das Sein wird dabei als ein plurales System exzessiver Begegnungen gesehen, als ein offenes System, geöffnet und offen gehalten durch die Exzessivität der Gebung. Seiendes ist „es selbst“, indem es sich entfaltet, aber es ist dies nicht als feststehende Substanz, sondern als ein Unerschöpfliches, das je schon über jede Etappe seiner Selbstentfaltung hinausgeht. Der Überschusscharakter lädt das Seiende mit der absoluten Positivität der Selbst- und Existenzbehauptung auf. Auf menschliche Subjekte kommt diese Positivität zu als eine Überforderung, der sie mit den Mitteln ihrer Sprache und ihres Denkens begegnen und deren Hyperbolik sie seit der Neuzeit zumeist als Negativität missverstehen.

Da die Begriffe der spekulativen Ontologie nicht der Anschauung, sondern dem Überschuss folgen, ist ihr Status „problematisch, nicht assertorisch“, um mit Kant zu sprechen.³⁹ In dieser Problematizität allerdings sind sie wiederum als notwendig zu verstehen, und zwar, anders als bei Kant, nicht als Produkte der Vernunft, sondern vielmehr als notwendige intelligible Ausprägungen des Seins selbst. Wann immer sich das Denken der Öffnung des Seins öffnet, erfährt es, dass es an dieses nicht heranreicht, dass aber die Weisen, in denen das Denken von dieser Erfahrung Rechenschaft ablegt, ihre eigene Verbindlichkeit haben: als Zeugnisse des Seins, die das sich auf unendliche Weise entwerfende Sein durchscheinen lassen. Kategorien wie „Selbst“ oder „Sich“, die systematisch zu ergänzen wären, sind als eben solche Zeugnisse, als sozusagen „diaphane Markierungen“ zu verstehen.

Vor dem Hintergrund der vorgeschlagenen spekulativen Ontologie behält Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen-für-uns ihr theoretisches Recht. Allerdings wäre sie nun spekulativ informiert. Sobald sie den absoluten (statt subjekt-relativen) Überschuss im „Sich“ und „Selbst“ der sich selbst gebenden Phänomene anerkennt, erweitert sich der Horizont des Erscheinens um den virtuellen Horizont eines unendlichen Sich-Gebens, das nicht erscheint, das aber in Kontinuität zum Erscheinen steht und möglicherweise in es eingeht (wie etwa die Anordnung des Zeugs in den Verweisungszusammenhang des Daseins). Phänomenologie bekäme damit ebenfalls diaphane Qualität, sei es, dass sie explizit darauf reflektierte, oder sei es, dass ihre Analysen im Sinne der absoluten Exzessivität der Gebung des Seins lesbar werden.

³⁹ Vgl. Immanuel Kant: „Erstes Convolut“. In: Ders.: *Opus postumum*. Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften Bd. XXI. Berlin 1900 ff., 83.

Perspektivisches Sehen und Wirklichkeit

Eine phänomenologische Lektüre Friedrich Nietzsches

ABSTRACT: The paper is concerned with the concept of 'phenomenological seeing' in Edmund Husserl's work and its relation to Friedrich Nietzsche's concept of 'perspectivism'. While the differences between Nietzschean philosophy and Phenomenology are not to be denied, the paper argues that both come together in their aim to overcome the objectivist gaze on the world to renew the link between the subject, the world and the reality. The analysis shows that both concepts, Husserl's phenomenological and Nietzsche's perspectivistic seeing, are developed as an answer to the question of how world-disclosure is possible given the foundational fact of subjectivity.

KEYWORDS: Phenomenological Seeing, Perspectivism, Reality, Nietzsche, Husserl

1. Einleitung

Wer nach der Realität, der Wirklichkeit oder Wahrheit fragt, strebt für gewöhnlich eine grundlegende Unterscheidung an:¹ Er will wissen, was und wie die Dinge an sich sind, d. h. möglichst ungetrübt von der je subjektiven Perspektive, von der aus auf die Welt geblickt wird. Die Zufälligkeit des Blicks auf die Dinge soll in gesicherter Erkenntnis über eben diese überwunden werden. Was in der Frage nach der Wirklichkeit wirkt, ist eine Beunruhigung, die Descartes in die Philosophie getragen hat und die in der Einsicht besteht, dass die Dinge nicht notwendig so sind, wie sie einem erscheinen, und dass daher die Frage nach dem Verhältnis von Objektivem und Subjektivem, von Realem und Idealem, von Außen und Innen zu stellen ist.²

Von der Postmoderne zur unzeitgemäßen Frage degradiert, ist die Wirklichkeit in der Gegenwart wieder Gegenstand philosophischer Kontroversen geworden. Sie bewegt sich im Spannungsfeld zwischen ihrer vollständigen Negierung im Postfaktischen und ihrer zunehmenden Verabsolutierung in einer datenbasierten Faktizität. Ihre Relevanz darf jedoch nicht allein in der gesellschaftspolitischen Virulenz gesucht werden. Die Frage nach der Wirklichkeit ist eine Grundfrage des Menschen und darin auch im 21. Jahrhundert neu zu stellen: In ihr wird erfragt, ob wir hinaus-

¹ In diesem Sinne werden diese Begrifflichkeiten im Folgenden synonym verwendet.

² Vgl. dazu den exzellenten Nachvollzug dieser Frage bei Arthur Schopenhauer: „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“. In: Ders.: *Parerga und Paralipomena*. Werke in zehn Bänden I/1. Zürich 1977, 9–40.

treten können aus uns, d. h. ob die Welt jenseits der Befangenheit in unserer Subjektivität für uns erreichbar ist. Die Welt zu erreichen aber bedeutet, sie berühren zu können, in ihr ein Gegenüber zu finden – ein Anderes als das eigene Selbst zu erfahren. Die Suche nach Wirklichkeit ist die Sehnsucht nach der Welt.

Die Phänomenologie war von Anbeginn bestimmt von dieser Sehnsucht.³ „Mein ganzes Leben habe ich nach der Realität gesucht“,⁴ so ein von Plessner übermittelter Ausspruch Edmund Husserls. Der Beitrag möchte die husserlsche Idee eines phänomenologischen Sehens in ihrer Bedeutung für die Frage nach der Wirklichkeit herausstellen. Albert Camus schreibt, Denken heiße für Husserl „wieder sehen lernen“,⁵ woraus eine „tiefe Bereicherung der Erfahrung und eine Wiedergeburt der Welt in all ihrer Weite“⁶ entspringe. Phänomenologisches Sehen steht für das Bemühen um ein originäres Anschauen der Dinge – es gilt, so zu sehen, als sähe man die Dinge das erste Mal, unter Ausblendung von „Begriffsspekulationen, Plausibilitäten, Konstruktionen und möglichen Interpretationen“.⁷ Das husserlsche phänomenologische Sehen soll im Laufe der Untersuchung mit dem perspektivischen Sehen im Sinne Friedrich Nietzsches zusammengeführt werden. Dieses Unterfangen intendiert zweierlei: Zum einen soll die Relevanz Nietzsches für die aufgeworfene Frage nach der Wirklichkeit im Rahmen der Phänomenologie dargelegt werden, indem nachvollzogen wird, inwiefern seine Philosophie phänomenologische Züge – speziell in Hinblick auf das epistemische Sehen – aufweist.⁸ Zum anderen

³ Ferdinand Fellmann betont in seiner Einführung in die Phänomenologie, dass ihre Aktualität eben darin liege, dass sie „wie keine andere gegenwärtige Strömung den Wirklichkeitsbegriff thematisiert, der theoretisch durch die radikalen Konstruktivismen [...] zum Problem geworden ist“. Ferdinand Fellmann: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg 2006, 22.

⁴ Helmuth Plessner: „Bei Husserl in Göttingen“. In: Herman Leo Van Breda, Jacques Taminiaux (Hg.), *Edmund Husserl 1859–1959*. La Haye 1959, 35.

⁵ Albert Camus: *Der Mythos des Sisyphos*. Übers. v. Vincent von Wroblewsky. Hamburg 2013, 56.

⁶ Ebd.

⁷ Lambert Wiesing betont, dass eben darin die ungebrochene Aktualität Husserls für die Phänomenologie liegt. Vgl. „Zur Zukunft der Phänomenologie. Stellungnahmen von Christian Beyer, Hilge Landweer, Thomas Rolf und Lambert Wiesing“. In: *Information Philosophie* 1, 2011.

⁸ Rudolf Böhm stellt in einem Artikel zu Husserl und Nietzsche aus dem Jahr 1968 heraus, dass die Übereinstimmungen zwischen beiden Philosophen, insbesondere in Hinblick auf die Analyse der Krisis des europäischen Abendlandes, in der Forschung erstaunlicherweise kaum Beachtung gefunden haben, siehe: Rudolf Böhm: *Vom Gesichtspunkte der Phänomenologie*. Den Haag 1968, 219. An dieser Diagnose hat sich bis zur Gegenwart nicht viel geändert, die Literatur zum Verhältnis Nietzsche-Husserl und Nietzsche-Phänomenologie ist rar. Zwei lesenswerte Ausnahmen seien daher erwähnt: Élodie Boubilil, Christine Daigle (Hg.): *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*. Indiana 2013; Rodion Ebbighausen: *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg 2009.

dient die Verbindung von phänomenologischem und perspektivischem Sehen der zugrundeliegenden Sachfrage nach der Wirklichkeit, insofern der Perspektivismus sich mit derselben Grundfrage wie die Phänomenologie konfrontiert sieht, nämlich wie angesichts der unhintergehbaren Subjektivität des Erkennenden Erkenntnis möglich sei. Zentral sind dabei die Begriffe der „Konstitution“ und „Interpretation“ der Welt in Anlehnung an die These Rudolf Böhms, „phänomenologische Konstitution“ sei „wesentlich Interpretation“, die Interpretation, von der Nietzsche spreche, wiederum „Konstitution“ im phänomenologischen Sinne.⁹ Freilich ist eine phänomenologische Lesart Nietzsches nicht selbstverständlich, doch soll er nicht rezeptionshistorisch zum Vordenker der Phänomenologie erklärt werden; im Vordergrund steht vielmehr die zugrunde gelegte Sachfrage, der folgend die Analyse sich aller Differenzen zwischen Husserl und Nietzsche zum Trotz dem Einenden widmen möchte.¹⁰

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Zunächst wird die Idee des phänomenologischen Sehens nach Husserl dargelegt (1). Daraufhin wird das Verhältnis von Welt und Bewusstsein in der Philosophie Nietzsches auf seinen phänomenologischen Gehalt hin untersucht (2), um schließlich der Verbindung von perspektivischem und phänomenologischem Sehen in dessen Bedeutung für die Frage nach der Wirklichkeit nachzuspüren (3).

2. Vom natürlichen zum phänomenologischen Sehen bei Edmund Husserl

In den Mittelpunkt des phänomenologischen Philosophierens stellt Edmund Husserl das Problem der Wirklichkeit. Seine Hinwendung zu den „Sachen selbst“ soll ein neuer Anfang sein: ein Neubeginn der Philosophie sowie ein Neubeginn der Beziehung zwischen Mensch und Welt durch ein neues Sehen.¹¹ Die Notwendigkeit einer solchen Wiederbelebung ergibt sich für Husserl aus der bisherigen Vereinseitigung im Nachdenken über die Welt und ihre Wirklichkeit, sei es in radikal subjektivistischen Positionen, sei es im objektivistischen Zugriff auf die Welt, wie er ihn insbesondere in den Naturwissenschaften beobachtet. Während der Subjektivismus alle Wirklichkeit in subjektive Bezüge auflöst und infolgedessen negiert, verfehlt der wissenschaftliche Objektivismus die Wirklichkeit, insofern er die „ursprüngliche

⁹ Vgl. Böhm: *Vom Gesichtspunkte der Phänomenologie*, 228.

¹⁰ Mit Böhm sei festgestellt, dass ein solches Unterfangen notwendig verknappt ausfallen muss, da eine umfängliche und grundlegende Gegenüberstellung der beiden Denker ein überaus voraussetzungsreiches Verfahren wäre.

¹¹ Vgl. dazu ausführlich: Klaus Held: „Einleitung“. In: *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. Stuttgart 2018, 5–51.

Subjektivität aller Objektivität¹² verkennt: Er verschafft sich keine ausreichende Klarheit über die eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Wer so nach der Wirklichkeit greift, vergreift sich, da er die eigene Bedingtheit überspringt.

Husserl setzt mittels der Phänomenologie zur Überwindung dieser Vereinseitigungen an. Für ihn gilt: Der Durchgang zur objektiven Welt muss notwendig über das Subjekt erfolgen. Das bedeutet, dass aus der Hinwendung zum Subjekt keine Nihilierung der Wirklichkeit – wie in den radikalen Subjektivismen – folgen darf, vielmehr soll erst darin Wirklichkeit zugänglich und erkennbar werden. Die Wende zum Subjekt ist für Husserl eine Wende zur Welt: Die Welt ist nicht draußen, in der Empirie, in den fassbaren Gegenständen zu finden. Wer sie sucht, muss sich dahin wenden, wo sie sich konstituiert, wo sie dem Menschen erst Welt wird:¹³ im menschlichen Bewusstsein. Ein angemessenes Verständnis von Welt ist folglich nur als Bewusstseinsleistung des Menschen möglich. So wird die Erforschung des Bewusstseins zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis von Wirklichkeit. Die Wende zum Subjekt ist transzendentalphilosophischer Natur.¹⁴

Indem Husserl das Bewusstsein zum Ort der Weltkonstituierung macht, will er sowohl die klassische Trennung von subjektivem Bewusstsein und Welt, d. h. von Innen und Außen, sowie die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt hinter sich lassen. Ersteres erfolgt in der Überwindung der erkenntnistheoretischen Spaltung von Subjekt und Objekt cartesianischer Art.¹⁵ Diese beiden vermeintlich getrennten Sphären sind im Bewusstsein als Medium verwoben. Die Welt ist damit im Subjekt, das Subjekt immer bei der Welt. Die Trennung von Bewusstsein und Welt erscheint vor diesem Hintergrund als eine künstliche, ist doch das Bewusstsein immer schon „Bewusstsein von etwas“ und darin bezogen auf die Welt – es ist nicht leer, sondern in seiner Struktur bezogen, intentional.

Das bedeutet zum zweiten, dass die Welt nicht einfach da ist im Sinne eines Vorhanden-Seins. Sie ist für jemanden da und zeigt sich bzw. erscheint eben diesem.¹⁶ Es gibt daher keine absolute Darstellung der Dinge, zeigen sie sich doch im Bewusstsein nicht allein in einer einzigen Gestalt – einem An-Sich –, sondern in

¹² Rüdiger Welter: *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München 1986, 49.

¹³ Vgl. ebd., 57.

¹⁴ Vgl. Dan Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn 2018, 17; Sebastian Luft: „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2012, 5–29, hier: 20.

¹⁵ Dazu siehe: Jörg Zimmer: „Der Horizont des Wahren. Über eine notwendige Metapher in Husserls transzendentaler Phänomenologie“. In: *Phänomenologische Forschungen* 4(2), 1999, 256–276.

¹⁶ Vgl. Zahavi: *Phänomenologie für Einsteiger*, 18.

je verschiedenen Formen, Erfahrungen und Intentionalitäten.¹⁷ Das bedeutet, dass ein aperspektivischer Zugang zu den Dingen, in dem sich die Welt in ihrer Ganzheit enthüllt, nicht mehr zu denken ist. Rudolf Böhms folgert daraus, dass „eine jede Konstitution im phänomenologischen Sinne [...] *Interpretation*“ ist, „insofern eine jede Konstitution [...] Konstitution *von* ‚etwas‘ *als* ‚etwas‘ ist“.¹⁸ Die Dinge erscheinen folglich ohne Hinter- oder Nebensinn, die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt wird obsolet.

Wie nun ist das phänomenologische Sehen vor diesem Hintergrund einzuordnen?¹⁹ Die Welt ist für Husserl nicht direkt zu greifen, sondern nur über den Ort ihrer Konstituierung zugänglich. Um sich ihr in ihrer Genese durch die menschliche Bewusstseinsleistung zu nähern, tut ein neues Sehen not, ein Sehen, das sich frei von bestehenden Annahmen über die Welt den Bewusstseinsvollzügen zuwendet. Das phänomenologische Sehen soll darin ein unverstelltes, „echtes“ sein, und so eine tatsächliche Annäherung an die Welt als Bewusstseinsleistung möglich machen – durch die Befreiung des Blicks von allen Vorannahmen. Dies verlangt Husserl zufolge nach einer neuen Einstellung des Blicks, einem Übergang vom natürlichen zum phänomenologischen Sehen. Mit ihm ist ein grundlegender Perspektivwechsel indiziert: Der phänomenologisch Sehende blickt aus einer fundamental neuen Perspektive, gleichsam einer „dritten Dimension“,²⁰ auf die weltkonstituierenden Bewusstseinsvollzüge; er beobachtet sich darin selbst beim Sehen.²¹ Im Gegensatz zur natürlichen Einstellung des Blicks erfolgt hier – im Wissen um die Vermitteltheit der Weltwahrnehmung – eine Distanzierung von sich als Sehendem und dem Gesehenen gleichermaßen. Diese Anstrengung lässt den naiven Weltzugang des natürlichen Blicks hinter sich und soll so einen „interesselosen“ Blick generieren, der sich dem Akt der Weltkonstituierung zuwenden kann. Was für den natürlichen Blick selbstverständlich ist, wird im phänomenologischen zur Fragwürdigkeit.²² Interesselos aber wird der Blick durch die Außerkraftsetzung aller „auf die Welt gerichteten Interessen und Überzeugungen“,²³ Er schaut mittels der Einklammerung der Seinssetzung auf die Prozesse, die „das Seiende so zustande gebracht haben,

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Böhms: *Vom Gesichtspunkte der Philosophie*, 225.

¹⁹ Zum phänomenologischen Sehen, auf das sich die folgenden Ausführungen beziehen, sei verwiesen auf: Thomas Friedrich: „Phänomenologisches und ästhetisches Schauen im Ausgang von Husserl und Merleau-Ponty“. In: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Handbuch der Medienphilosophie*. Darmstadt 2018, 45–62.

²⁰ Luft: „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl“, 9.

²¹ Hanne Jacobs: „Phänomenologie als Lebensform? Husserl über phänomenologische Reflexion und die Transformation des Selbst“. In: Thomas Jürgasch, Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*. Tübingen 2017, 247–273, hier: 254.

²² Vgl. Welter: *Der Begriff der Lebenswelt*, 48.

²³ Jacobs: „Phänomenologie als Lebensform?“, 259.

wie es als ‚fertiges‘ vor uns da steht“.²⁴ Diese Methode der „Epoché“ bezieht sich auf Subjekt und Objekt gleichermaßen: Das „dass“ wird suspendiert, um das ihm vorangehende „wie“ in den Blick zu nehmen. Dem folgt die „eidetische Reduktion“ bzw. „eidetische Variation“.²⁵ Im Wechsel der Bewusstseinserebnisse soll das erforscht werden, was wesensmäßig konstant bleibt. Darin besteht für Husserl die Wesenschau eines Gegenstandes, in der Erkenntnis möglich wird.

3. Welt und Bewusstsein im Denken Friedrich Nietzsches

Die Philosophie Friedrich Nietzsches im Kontext der phänomenologischen Frage nach Wirklichkeit zu betrachten wird auf den ersten Blick als nicht selbstverständlich erscheinen.²⁶ So gibt beispielsweise die Durchsicht der Literatur zum „Neuen Realismus“ schnell Aufschluss darüber, wo Nietzsche für gewöhnlich in der aktuellen Debatte über die Wirklichkeit verortet wird: Er gilt als Paradigma für einen postmodernen Anti-Realismus.²⁷ Sein Satz, „es gebe keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen“,²⁸ dient als Grundlage einer solchen Lesart und gilt als Beleg für die restlose Zertrümmerung und Negierung jeder Wirklichkeit jenseits des Subjekts durch die Philosophie Nietzsches. Eine solche Lesart aber hält einer genauen Betrachtung nicht stand. Nietzsches Intention liegt nicht in der Abtrennung des Menschen von Welt und Wirklichkeit durch die Verabsolutierung der Subjektivität, sondern in der Wiederentdeckung und Wiederaneignung der Welt durch den Menschen, die, wie im Folgenden dargelegt werden soll, phänomenologische Züge aufweist. Die Welt soll dem Menschen wieder ein Gegenüber werden, doch nicht als etwas beliebig Überschreibbares und Interpretierbares. Nietzsches Philosophie intendiert die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Welt. Wie aber kann der Mensch die Welt wiederentdecken? Und: Wie hat er sie verloren?

²⁴ Luft: „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl“, 21.

²⁵ Vgl. dazu Friedrich: „Phänomenologisches und ästhetisches Schauen im Ausgang von Husserl und Merleau-Ponty“, 46f.

²⁶ Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis Nietzsche – Phänomenologie, siehe Fußnote 8.

²⁷ Vgl. dazu bspw. die Beiträge in Markus Gabriel (Hg.): *Der neue Realismus*. Berlin 2014. Gegen eine solche Lesart Nietzsche sei verwiesen auf: Lars Leeten: „Was verlangt die Perspektivität vom Erkennen? Zum Umgang mit endlichen Horizonten“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 44(3), 2019, 251–273; Jakob Dellinger: „Nietzsche‘, ‚Perspektivismus‘, ‚Postfaktizität‘: Drei Perspektiven“. In: *Le foucauldien* 5(1), 2019, 1–33.

²⁸ Vgl. dazu Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. Kritische Studienausgabe (KSA) Bd.12. Hrsg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. München 1999, 315. Die folgende Zitierung erfolgt mit Werktitel, Band- und Seitenzahl.

Nietzsches mittleres Werk setzt ein mit einer fundamentalen Kritik metaphysischen und wissenschaftlichen Denkens, das sich in seinen Augen zweier Dinge schuldig gemacht hat: Zum einen wurde die eigentliche Welt des Menschen zugunsten der Suche nach einem An-Sich, einer wahren Welt, übergangen. Der Versuch, die letzten Dinge zu erspähen, mündete in der Entwertung der Welt zur vernachlässigbaren Scheinbarkeit. Wer über sie hinaus und hinweg sehen will, übersieht sie notwendig. Diese Weltvergessenheit gründet zum anderen in einer fundamentalen Selbstvergessenheit, die Fremdheit der Welt in der Fremdheit des Menschen zu sich selbst. Ein Denken, das zur Ergründung eines An-Sich ansetzt, verkennt die eigenen Erkenntnisvoraussetzungen, nämlich die unhintergehbare Subjektivität in allem Weltzugang sowie die Bedingtheit der Welt durch die Subjektivität.²⁹ Es ist sich seiner eigenen Stellung in der Welt nicht gewahr.

Mit dieser Fremdheit will Nietzsche brechen, mittels einer „*Verschiedenheit des Blicks*“³⁰ auf das Gesehene wie den Sehenden gleichermaßen. Gegenstand der Betrachtung soll nicht mehr die wahre Welt sein; das Denken erstrebt nicht mehr, ein An-Sich aus der scheinbaren Welt zu destillieren. Nietzsche stellt den Fokus neu ein: Er schwenkt weg von den letzten Dingen, verabschiedet sich vom „Schwelgen in blassesten Wort- und Dingbildern“³¹ und wendet sich der übergangenen Welt zu: „Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken.“³² In diesem Geiste ist sein mittleres Werk verfasst. Es soll eine Rückkehr zum Eigentlichen sein; das Nächste und nicht das Fernste, das Einzelne und nicht das Ganze stehen im Mittelpunkt der Betrachtung, wodurch ein fundamentaler Bruch mit den großen Welterklärungen und Wahrheitsansprüchen markiert ist. Die „nächsten Dinge“ erfahren eine neue Aufmerksamkeit und Achtsamkeit, die bislang selbstverständliche Welt wird zur *terra incognita*, schlaglichtartig beleuchtet in seinen Aphorismen. Beginnend mit *Menschliches, Allzumenschliches* sind die ersten Gehversuche eines neuen philosophischen Selbstverständnisses zu beobachten, ein versuchendes Herantasten an die Welt, ein Neu-Anfangen, das sich von theoretischen Konstruktionen freimachen möchte. In eben diesem Sinne transportieren Nietzsches Aphorismen kein Wissen, aus ihnen ist keine Lehre oder Theorie ableitbar; sie sind Ausdruck von Tätigkeit, philosophischer Praxis, eines Denkvollzugs.

Die neue Betrachtung der Welt wird Nietzsche immer mehr zur Betrachtung der inneren Welt des Menschen, des Bewusstseins. Bereits in seiner frühen Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ rückt er das Bewusstsein

²⁹ Vgl. dazu Nietzsche: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, KSA 1, 875–890.

³⁰ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 13.

³¹ Nietzsche: *Morgenröte*, KSA 3, 50.

³² Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, 551.

als bislang verkannte Bedingung allen Weltzugangs des Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung.³³ In ihm liegt das eigentlich Bindende zwischen Mensch und Welt: zum einen insofern das Bewusstsein unhintergebar ist, die wahrgenommene und erkannte Welt notwendig immer Welt für den Menschen, nicht Welt an sich ist: „[E]s giebt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die wirkliche Welt“;³⁴ zum anderen da das Bewusstsein weltkonstituierend wirkt. Es bildet die äußere Welt nicht ab, im Gegenteil, die äußere Welt konstituiert sich im Bewusstsein. Nur insofern wir Bewusstsein haben, haben wir Welt. In eben diesem Sinne lassen sich Nietzsches genealogische Überlegungen lesen: als Suche nach der Genese der Welt, „die den Menschen etwas angeht“,³⁵ aus der Genese des Bewusstseins. In der Betrachtung der historischen Herausbildung des Bewusstseins sucht er zu verdeutlichen, dass die Annahme, die Welt sei allein etwas äußerlich Gegebenes, dem wir als unbeteiligte „Zuschauer oder Zuhörer“³⁶ beiwohnen könnten, verfehlt ist. Die Welt des Draußen entsteht im Innen, genauer: mit dem Innen.³⁷ In seinen genealogischen Studien stellt er beide als historisch geworden dar, wodurch deutlich werden soll, dass erst im Bewusstsein die Welt dem Menschen zur Welt wird. Beide sind untrennbar verwoben, da gleichursprünglich. Staunenswert ist für ihn so nicht der Umstand, dass die äußere Welt da ist oder so ist, wie sie es ist. Das Faszinosum liegt anderswo, nämlich im Menschen selbst, in dem Umstand, dass die Welt, wie sie ihm erscheint, in all ihren Facetten, ihrer Schönheit und Abgründigkeit aus dem menschlichen Bewusstsein, aus der „ganze[n] innere[n] Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt“,³⁸ hervorgehen konnte und immerfort kann.

Das so verstandene Bewusstsein als Band zwischen Mensch und Welt nihilisiert den Dualismus von Subjekt und Objekt. Die scharfe Trennung zwischen beiden wird als Irrtum ausgewiesen, da das Subjekt nicht isoliert von der gegenständlichen Welt an eben diese herantritt, gleichsam als neutraler Beobachter und Richter. Nietzsche stellt sich gegen eine Vorstellung von Subjektivität, die ihren Ausgang in der Idee eines „reine[n], willenlose[n], schmerzlose[n], zeitlose[n] Subjekt[s] der Erkenntnis“³⁹ nimmt. Hier werde verlangt, „ein Auge zu denken [...], das gar nicht gedacht werden kann, [...] das durchaus keine Richtung haben soll“; doch, so Nietzsche, Sehen bedeute notwendig „Etwas-Sehen“.⁴⁰ Bewusstsein, so lässt sich im phänomenologi-

³³ Vgl. Nietzsche: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, KSA 1, 876 f.

³⁴ Nietzsche: *Morgenröte*, KSA 3, 110.

³⁵ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 540.

³⁶ Ebd.

³⁷ Dazu sei auf „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ sowie die zweite Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* verwiesen.

³⁸ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 322.

³⁹ Ebd., 365.

⁴⁰ Ebd., 365.

schen Duktus ergänzen, ist immer Bewusstsein von etwas: Die Welt ist im Subjekt und das Subjekt bei der Welt. Die Bestimmung des Menschen als „Wille zur Macht“ widerlegt diesen Gedanken nicht, sondern untermauert ihn:⁴¹ Der Wille ist bezogen auf das Gewollte, notwendig ausgerichtet auf etwas. Ist das Bewusstsein vergeistigter – sublimierter – „Wille zur Macht“, so ist es seiner Struktur nach notwendig intentional. So ist zu schließen, dass der Gedanke der Intentionalität, wenn auch nicht dem Begriff, so doch der Sache nach in Nietzsches Denken vorgebildet ist. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch in den verschiedenen Formen von Intentionalität, die sich in seinem Werk finden: Nietzsches Denken erkundet die innere Welt des Menschen in ihrem Grenzgang zwischen Reflexion, Erinnerung, Traum, Phantasie, Wunsch, Hoffnung und vielem mehr. Es finden sich Schilderungen der Welterfahrung aus bestimmten Formen der Gestimmtheit, aus der Heiterkeit und dem Schmerz, aus Gesundheit und Krankheit.

Mit dem Subjekt-Objekt-Gegensatz fällt schließlich auch die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt. Die Welt ist nur für den Menschen, insofern sie ihm erscheint – das heißt: Es gibt keine andere Welt als die dem Menschen erscheinende. Für ein An-Sich fehlen ihm die Augen; die wahre Welt erweist sich so selbst als die dem Menschen erscheinende: „Was ist mir jetzt ‚Schein‘! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines!“⁴² Die Welt ist damit nicht mehr als das, was sie dem Menschen ist; jede Vorstellung eines endgültigen Hinter- oder Nebensinns ist abzulegen. Der Schein wird zum Ganzen, er ist all das, was ist: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*“⁴³

4. Die Perspektivität, phänomenologisches Sehen und Wirklichkeit

Die welterschließende sowie -erzeugende Rolle des Bewusstseins macht für Nietzsche die Perspektivität zur unhintergehbaren Grundbedingung aller Erkenntnis: „Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘.“⁴⁴ Alles Erkennen ist gebunden an den „Menschenkopf“,⁴⁵ mittels dessen der Mensch

⁴¹ Rudolf Böhm macht darauf aufmerksam, dass gerade der „Wille zur Macht“ als größtes Gegenargument einer phänomenologischen Lesart Nietzsches erscheint. Dass dem nicht so ist, versucht er eindrucksvoll nachzuweisen in: Böhm: *Vom Gesichtspunkte der Phänomenologie*, 228f.

⁴² Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 417.

⁴³ Nietzsche: *Götterdämmerung*, KSA 6, 81.

⁴⁴ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 365.

⁴⁵ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 29.

auf die Welt blickt. Für ihn gibt es keinen von der je eigenen Subjektivität losgelösten Zugang zur Welt, ebenso wenig wie die visuelle Wahrnehmung ohne ein konkretes Auge denkbar ist. Das bedeutet, dass Sehen als „Etwas-Sehen“⁴⁶ – sei es im visuellen oder epistemischen Sinne – nicht nur gerichtet, sondern auch standortgebunden ist: Das Auge blickt auf etwas von einem Standort, einer Perspektive, einem „*Sehwinkel*“⁴⁷ aus. Dies impliziert, dass der Horizont des Sehens endlich ist: „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes großes und kleines Verhängnis, dem ich nicht entlaufen kann.“⁴⁸ Nietzsche wendet sich damit gegen die Aufhebung der Perspektivität zugunsten der Vorstellung einer reinen und absoluten Erkenntnis, die „ein[en] Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt“,⁴⁹ gleichsam von einem göttlichen, d. h. unperspektivischen Auge ausgeht. Die „Grundbedingung alles Lebendigen“⁵⁰ aber ist das Perspektivische; es ist dem Menschsein, insofern Mensch für Nietzsche fortan als leiblich-sinnliches Wesen zu bestimmen ist, immanent und daher ursprünglicher als alle Erkenntnis.⁵¹

Der Mensch vermag es, nur „unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn“.⁵² Was Nietzsche mit seinen Überlegungen zur Perspektivität der Erkenntnis formuliert, ist als transzendente Bedingung zu verstehen.⁵³ Anders als Kant aber geht es ihm nicht allein um eine formal-logische Bestimmung, die sich auf die epistemische Ebene beschränkt. Nietzsche geht darüber hinaus: Seine transzendente Wende soll die Entdeckung der Welt in ihrer Fülle und Weite möglich und erfahrbar machen, insofern aus der Endlichkeit des menschlichen Horizonts die Unendlichkeit der Welt folgt: „Die Welt ist uns nochmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*.“⁵⁴ Zwei Gründe sind hierfür maßgebend: Zum einen schließen sich Perspektivität und die Möglichkeit finaler Erkenntnis aus; es gibt keinen endgültigen Telos der Erkenntnis, da es keine absolute, alle Perspektiven umfassende und durchdringende Zentral-Perspektive gibt. Welt kann nicht in absoluten Kategorien

⁴⁶ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 365.

⁴⁷ Volker Gerhardt: „Die Perspektive des Perspektivismus“. In: *Nietzsche-Studien* 18, 1989, 260–281, hier: 265.

⁴⁸ Nietzsche: *Morgenröte*, KSA 3, 110.

⁴⁹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 365.

⁵⁰ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 12.

⁵¹ Die Verdrängung des Perspektivischen geht einher mit der Ausklammerung des Sinnlichen aus dem Erkenntnisprozess, vgl. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 23. Darauf verweist auch Leuten: „Was verlangt die Perspektivität vom Erkennen?“, 254.

⁵² Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 626.

⁵³ Vgl. Volker Gerhardt: „Die Perspektive des Perspektivismus“, 274.

⁵⁴ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 627.

gefasst werden, sie ist nurmehr „Relations-Welt: Sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*“.⁵⁵ Die Perspektivität setzt die Vielfalt der Welt frei, entfesselt sie gleichsam, entgegen der Suche nach dem An-Sich, in der gerade die Aufhebung der Vielfalt in der Einheit angestrebt wird. „Das Meer“, so Nietzsche, „*unser Meer* liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘“.⁵⁶ Aus der Unendlichkeit der Welt folgt demnach die Unabschließbarkeit der Erkenntnis. Der Philosoph wird zum „Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender *nach* einem letzten Ziele: denn das giebt es nicht“.⁵⁷ Zum anderen ist aus Nietzsches perspektivischer Erkenntnis die Komponente der Welterfahrung nicht wegzurechnen. Entscheidend ist für ihn weniger die Sachlage, dass die Welt dem Menschen perspektivisch erscheint, als die Frage, wie sie sich ihm aus gewissen Perspektiven zeigt und wie sie sich darin verwandeln kann – wie also aus einer bestimmten Perspektive eine bestimmte Welterfahrung hervorgeht, die wiederum in Weltkonstituierung manifest wird. Dies verdeutlicht, dass Perspektive für ihn keine rein theoretische Kategorie ist, sondern in den Vollzug der Existenz eingebettet ist. So ist Nietzsches zentrale Frage – nämlich die nach dem Wert des Daseins – vor diesem Hintergrund zu betrachten: als eine Annäherung an die Frage, aus welcher Form von Welterfahrung gewisse Wertungsweisen entspringen. Die transzendente Bedingung Kants überschreitend vollzieht Nietzsche eine Wende, die durchaus in die Nähe der phänomenologischen gerückt werden kann.⁵⁸

Was bedeutet Perspektivität nun für das Problem der Erkenntnis von Wirklichkeit? Zunächst ist festzustellen, dass das Perspektivische zumeist mit einem erkenntnistheoretischen Relativismus konnotiert wird.⁵⁹ Wer von Perspektivität spricht, scheint notwendig die Negierung jeder objektiven Wirklichkeit zu implizieren, da in einem so gedachten Zugang zu den Dingen die Welt zur reinen Subjektivität zusammenschrumpfen muss. Gibt es nur Perspektiven auf die Dinge, so scheint die Frage nach der Wirklichkeit einer Sache zunächst unentscheidbar, da es keine Sache mehr gibt, der man sich annähern könnte; die Sache geht auf in den perspektivischen Setzungen und Interpretationen. Dementgegen machen zahlreiche neuere Veröffentlichungen darauf aufmerksam, dass der Zusammenhang von Perspektivität und Relativismus nicht zwingend ist:⁶⁰ Wird die Perspektivität als

⁵⁵ Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA 13, 271.

⁵⁶ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 574.

⁵⁷ Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 363.

⁵⁸ Zur Abgrenzung der transzendentalen Wende Kants von der phänomenologischen, siehe: Alexander Schnell: *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main 2019, 30f.

⁵⁹ Darauf weist auch Leeten hin, Leeten: „Was verlangt die Perspektivität vom Erkennen?“, 253.

⁶⁰ Darauf verweist auch Jörg Volbers in seinem Vorwort zum Themenheft „Perspektivismus“, Jörg Volbers: „Perspektivität ist kein ‚Käfig‘. Eine kurze Einführung in den Schwerpunkt“.

unaufhebbare Grundgegebenheit menschlicher Erkenntnis verstanden, so wird sie nicht zum Argument gegen die Möglichkeit von Erkenntnis, sondern im Gegenteil zur neuen Aufgabe einer epistemischen Praxis, die sich mit dieser ihrer Bedingtheit auseinanderzusetzen hat.⁶¹

Ebenso verhält es sich im Denken Nietzsches: Sein Perspektivismus ist alles andere als ein Relativismus, nämlich eine Neubestimmung der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Ein Verständnis von Objektivität im Sinne eines gänzlich vom Subjekt losgelösten Erkennens irrt ihm zufolge fundamental, was die eigenen Voraussetzungen betrifft, und widerlegt sich im mangelnden Bewusstsein um die eigene Perspektivität selbst.⁶² Es gilt so, zunächst die Grundlage zu berichtigen, bevor weitergedacht werden kann: Erkenntnis hat ihren Ausgang in der Perspektivität zu machen; nur von ihr ausgehend ist fortan Objektivität zu denken, was freilich eine Umdeutung dessen, was Objektivität ist bzw. sein kann, nach sich zieht. Endgültigkeit der Erkenntnis ist – wie oben dargelegt – nicht mehr vorstellbar, nurmehr Annäherung an den Gegenstand. Der Erkennende bewegt sich fortan im Bereich von Nuancen und Schattierungen, nicht mehr im An-Sich.

Eine zentrale Referenz für Nietzsches Reflexion auf die Möglichkeit von objektiver Erkenntnis unter perspektivischen Bedingungen ist die Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*.⁶³ Er formuliert hier einen Maßstab zur Differenzierung der Perspektiven, der entscheidend für die Frage ist, ob und wie eine Annäherung an den Erkenntnisgegenstand möglich ist. Maßgebend ist ihm gemäß fortan die „Umfänglichkeit der Perspektive“.⁶⁴ Diese ist nichts schlichthin Gegebenes, sondern etwas in einem unabschließbaren Erkenntnisprozess zu Erwerbendes. Nietzsche stellt der Vorstellung eines richtungs- und interesselosen Auges, das fähig ist, den Erkenntnisgegenstand gleichsam von oben in seiner Ganzheit fassen, die Vervielfachung der Blickwinkel, die man einer Sache gegenüber einnehmen kann, entgegen: „[f]e mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“⁶⁵ Die „Verschiedenheit der Perspektiven“⁶⁶ ist für das Erkennen entscheidend, denn: Ist ein Zugriff von Oben, vom Nirgendwo, nicht mehr denkbar, so wird die Annäherung

In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 44(3), 2019, 241–250. Weitere neue Publikationen zum Problem der Perspektivität: Hartmut von Sass (Hg.): *Perspektivismus*. Hamburg 2019; Christoph Asmuth, Quentin Landenne (Hg.): *Perspektivität als Grundstruktur der Erkenntnis. Philosophiegeschichtliche und systematische Aspekte*. Würzburg 2018.

⁶¹ Vgl. dazu auch Leeten: „Was verlangt die Perspektivität vom Erkennen?“, 253.

⁶² Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 364.

⁶³ Vgl. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 13–22.

⁶⁴ Ebd., 20.

⁶⁵ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 365.

⁶⁶ Ebd., 364.

von verschiedenen Seiten, über differente Betrachtungsweisen, zum Schlüssel für den Zugang zur Welt.

Wie nun aber ist der Gedanke einer Umfänglichkeit der Perspektive konkret zu verstehen? Zunächst schließt die Idee einer erweiterbaren Perspektive die Option einer reinen Metaerkenntnis aus. Es genügt nicht, lediglich um die Perspektivität des Weltzugangs zu wissen. Entscheidend ist es, sich am konkreten Gegenstand „vielerlei Augen“⁶⁷ für eine Sache zu machen. Doch ist auch diese Forderung zunächst nicht eindeutig: Sich vielerlei Augen zu machen, könnte bedeuten, sich einen Überblick über die möglichen Interpretationen einer Sache zu verschaffen. Eine größere Umfänglichkeit der Perspektive wäre damit durch Aneignung von Wissen um bestimmte Sichtweisen einer Sache zu erlangen. Dies lässt wiederum zwei weitere Aspekte fraglich werden: Zum einen ist zu klären, was mit den Sichtweisen konkret gemeint ist – handelt es sich um vorgefertigte und existente Meinungen und Perspektiven auf eine Sache? Zum anderen drängt sich das Problem der Objektivität von Neuem auf – ist die Sache nur die Summe der auf sie geworfenen Perspektiven? Liegt Erkenntnis im Wissen darüber, wie eine Sache gesehen werden kann?

Mit Blick auf die bisherigen Ausführungen erlaubt die Untersuchung folgenden Schluss: Nietzsches perspektivisches Sehen weist Züge phänomenologischen Sehens auf.⁶⁸ Für die aufgeworfenen Fragen bedeutet dies: Zu einer größeren Umfänglichkeit der Perspektive gelangt der Denkende nicht durch ein Mehr von Wissen über mögliche Sichtweisen einer Sache; die Umfänglichkeit muss mehr sein als eine quantitative Steigerung. Dies zeigt sich darin, dass es gerade das Wissen um die Dinge ist, welches Nietzsche zugunsten eines neu erfahrenen, anfänglichen Betrachtens der Dinge hinter sich lassen möchte. Spricht er von „vielerlei Augen“, so meint er eigene Augen, die sich versuchend einer Sache annähern, statt durch vorgegebene Brillen zu sehen. Doch ist das anfängliche Sehen selbst etwas, das der Aneignung, der Einübung, bedarf: Man muss „*Sehen-Lernen*“⁶⁹ so Nietzsche in *Götzendämmerung*. Das bedeutet,

dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen; das Urteil hinausschieben, den Einzelfall von allen Seiten umgehen und erfassen lernen. Das ist die *erste* Vorschulung zur Geistigkeit: auf einen Reiz *nicht* sofort reagieren, sondern die hemmenden, die abschließenden Instinkte in die Hand bekommen. *Sehen* lernen, so wie ich es verstehe, ist beinahe das, was die unphilosophische Sprechweise den starken Willen nennt: das Wesentliche daran ist gerade, *nicht* „wol-

⁶⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 144.

⁶⁸ Auch Rudolf Böhm sieht Nietzsches Perspektivismus als zentralen Anknüpfungspunkt für seine Zusammenführung mit Husserl. Vgl. Böhm: *Gesichtspunkte der Phänomenologie*, 228.

⁶⁹ Nietzsche: *Götzendämmerung*, KSA 6, 108.

len“, die Entscheidung aussetzen *können*. Alle Ungeistigkeit, alle Gemeinheit beruht auf dem Unvermögen, einem Reize Widerstand zu leisten – man muß reagieren, man folgt jedem Impulse.⁷⁰

Was Nietzsche hier schildert, kann als Versuch einer neuen Einstellung des Blicks gedeutet werden. Es gilt, sich von dem normalen, natürlichen Blick auf die Welt zu lösen, indem man sich als Sehender gewahr wird und den Akt des Sehens in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Ein so Sehender verschafft sich Distanz zum Gesehenen sowie zu sich selbst als Sehendem – er beobachtet sich beim Sehen, um sehen zu lernen. Was gelernt werden muss, ist das „An-sich-herankommen-lassen“ der Sache im Zurückhalten und Ausblenden jedes theoretischen Vorurteils. Eine solche Öffnung des Blicks setzt das Sehen ebenso frei wie das Gesehene, woraus die Möglichkeit entspringt, die eigene Perspektive zu transzendieren und darin weiter werden zu lassen – insofern man erst hier Welt zulässt, d.h. den Blick auf etwas anderes als man selbst hin zu transzendieren vermag, ja mehr zu sehen bekommt als das, was man immer schon durch das eigene Sehen in sie hineinlegt. In einer solchen, die Sachen umkreisenden Annäherung an die Welt entsteht Berührung mit der Wirklichkeit.

Dabei bindet Nietzsche das Sehen-Können, die epistemische Weitung des Blicks, an das Vermögen zur Selbstherrschaft.⁷¹ Es verlangt nach steter Selbstüberwindung, den Blick freizumachen und darin zu weiten; Welt zuzulassen bedeutet, die eigene unmittelbare Perspektive zurückzudrängen, die interpretativen Kräfte in sich zum Schweigen zu bringen, von den eigenen Wahrheiten loszulassen – also: nicht das in die Dinge hineinzusehen, was man in ihnen sehen will. Der Wille zur Wirklichkeit ist gebunden an die Bereitschaft zur Selbstveränderung, die für Nietzsche über den Bereich der rein theoretischen Reflexion hinausgeht, insofern die eigenen Prägungen, Meinungen und Überzeugungen eng verschlungen mit der eigenen Lebensführung sind – sowie in grundlegender Weise mit der eigenen Leiblichkeit.⁷² So ist der Übergang zur anderen Einstellung des Blicks für Nietzsche nicht nur An-

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 364.

⁷² „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem“. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 39. Nietzsches perspektivisch-phänomenologisches Sehen ist ganz aus seiner Bestimmung des Menschen als Leib heraus zu verstehen. Der Mensch hat nicht einfach einen Leib, er IST Leib. Indem er den Menschen als leibliches Wesen ausweist, intendiert Nietzsche keineswegs dessen Reduktion auf seine Physis und Materialität, sondern wagt den Versuch, die cartesianische Spaltung von Körper und Geist im Leibbegriff zu überwinden: Der Leib ist das Ganze, Körper und Geist vereinernd, und als das Ganze „das Selbst“. Vgl. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 40. Alle Welterschließung ist folglich notwendig leiblich. Dies wird exemplarisch an Nietzsches Ausführungen zu Krankheit und Gesundheit deutlich.

strengung, sondern Schmerz, wenn man so will: Wachstumsschmerz. Mit der Umfänglichkeit der Perspektive wächst man über sich hinaus, gegen den Widerstand alter „Seh-Gewohnheiten“, die nicht epistemisch isoliert sind, sondern lebensnotwendige Gewissheiten aufrechterhalten. Eben die eigenen, tiefsten Überzeugungen zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, ist für Nietzsche die Herausforderung desjenigen, der nach Wirklichkeit fragt; es gilt, da anzusetzen, wo die eigene Enge liegt – da, wo die eigene Perspektive am engsten ist und es am schwersten fällt, sie aufzugeben. So ist nicht allein die neue Einstellung des Blicks die Hürde, die der Erkennende zu nehmen hat: Man muss auch wissen, welcher Gegenstand ins Auge zu fassen ist – so wird der phänomenologische Blick auf die Wirklichkeit zur Aufgabe der Selbsterkenntnis. Nietzsche verleiht der phänomenologischen Frage nach der Wirklichkeit damit eine unbedingte Dringlichkeit, der sich keiner zu entziehen vermag.

Was ist unsere Wirklichkeit?

Watsuji phänomenologisch denken

ABSTRACT: This paper aims to consider what reality means from the perspective of modern Japanese philosophy. Before treating this subject, however, the following question is worth answering: Given that philosophy generally refers to Western thinking, beginning in ancient Greece, is there any philosophy in the Western sense of the term in Japanese (or non-Western) culture? In replying affirmatively, I would like to state that on the one hand modern Japanese philosophy is a branch of philosophy in the Western sense, which on the other hand strives to explore what logically precedes the principles of Western philosophy. In my view, this is the case with the Japanese philosopher Tetsurô Watsuji (1889–1960) in particular when it comes to the phenomenological ideas of reality by Husserl and Heidegger. Therefore, I try to show in what sense Watsuji's notion of absolute emptiness could lay the logical groundwork for Western phenomenological approaches to reality.

KEYWORDS: Reality, Japanese Philosophy, Tetsurô Watsuji

1. Gibt es eine japanische Philosophie?

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, die Wirklichkeit aus der Perspektive der modernen japanischen Philosophie zu betrachten. Bevor ich diese Betrachtung vornehme, möchte ich zunächst kurz auf eine Frage antworten, die man mir stellen könnte: Gibt es überhaupt eine japanische Philosophie oder – allgemeiner gesagt – eine nicht-abendländische Philosophie? Ist das japanische Denken, wie z. B. das Denken des Wegbereiters der „Kyoto-Schule“ Kitarô Nishida über das absolute Nichts oder das Denken des mittelalterlichen Zen-Meisters Dôgen über die Zeit – genauer gesagt über die Sein-Zeit (jap.: *uji*) –, keine Philosophie aus europäischer Sicht? Es gibt sehr wohl, so antworte ich, eine japanische Philosophie, wobei mit ‚Philosophie‘ die Geistes-tradition, die im antiken Griechenland entstand, gemeint ist. Nur hat man in Japan diese abendländische Denkweise, soweit ich sehe, grundsätzlich erst seit der Landesöffnung 1867, also im Zuge der Modernisierung und Industrialisierung, rezipiert. Dies bedeutet: Nishida, der die westliche Philosophie auf seine eigene Weise erforschte, gilt in meinen Augen als ein Philosoph, während Meister Dôgen ein außerphilosophischer Denker ist, dessen Denken gleichwohl philosophische Relevanz hat.

Wie z. B. die scholastische Philosophie des Mittelalters gut zeigt, entsteht ein neues philosophisches System immer gerade dann, wenn zwei fremde, scheinbar

unverträgliche Kulturtraditionen aufeinanderstoßen. Die moderne japanische Philosophie bildet dabei keine Ausnahme. Sie zählt also einerseits zur Philosophie im westlichen Sinne, aber andererseits erschöpft sie sich nicht in ihr, so dass sie exotisch oder sogar mysteriös anmutet. Welches ‚Mehr‘ oder welchen Überschuss hat die moderne japanische Philosophie? Ist dieses ‚Mehr‘ verständlich und womöglich sogar für Angehörige anderer Kulturen bedenkenenswert? Um darüber zumindest ansatzweise Aufschluss zu geben, möchte ich mich auf die Idee des „absoluten Nichts“ in der Kyoto-Schule berufen.

In Europa, mithin der westlich geprägten Philosophie, geht es bekanntlich seit der Antike um das Sein als den Anfangsgrund des Seienden überhaupt, obgleich das Wort ‚Ontologie‘ selbst erst in der Neuzeit geprägt wurde. Beispielsweise definiert Aristoteles seine „Erste Philosophie“ als die Wissenschaft, die „die ersten Ursachen des Seienden als solchen (*tou ontos he on tas protas aitias*)“¹ untersucht. Andererseits wird diese Wissenschaft auch „Theologie“ in einem erweiterten Sinn genannt, insofern sie „die würdigste Gattung (*to timiotaton genos*)“² oder das Göttliche als „das erste und vorzüglichste Prinzip (*[he] prote kai kuriotate arche*)“³ des Seienden zum Gegenstand hat. Zudem ist allgemein bekannt, dass die erste Philosophie des Aristoteles von seinen Schülern als Metaphysik bezeichnet wird. Warum aber belegen sie die Erste Philosophie mit dem Namen „*ta meta ta physika*“, also „das, was hinter dem Physischen steht“?

Hans Reiner vertritt die interessante Auffassung, dass die Erste Philosophie deshalb treffend als Metaphysik gekennzeichnet wird, weil mit diesem Namen gerade diejenige Wissenschaft gemeint ist, der es um den Anfangsgrund oder das Sein selbst geht, worauf wir *erst nach* einer Analyse der einzelnen konkreten Erfahrungen des Seienden zurückgehen können, die den Gegenstand der Physik im Sinne des Aristoteles bilden.⁴ Falls das der Fall ist, dann folgt m. E. daraus: Die Philosophie Europas geht prinzipiell von dem Sachverhalt aus, dass das Seiende ist (oder nicht ist), anders gewendet, dass es etwas gibt (oder nicht gibt), um dann den Bedingungen der Möglichkeit dieses Sachverhaltes nachzuforschen. Bildlich gesprochen handelt es sich hier ausschließlich um das Universum *nach* dem Urknall oder, um es anders zuzuordnen, nach der „Erschaffung der Welt“.

Nun können wir hingegen auch an den Zustand *vor* dem Urknall oder der Schöpfung denken. Zwar kann man sich einen solchen Zustand nur sehr schwer vorstellen, aber dennoch lässt sich einiges darüber sagen: Erstens kann der Urzustand vor Anbeginn der Welt mit dem schlechthinigen „Nichts“ im wahren Sinne des Wortes

¹ Aristoteles: *Metaphysik*. Hrsg. v. W. Jaeger. Oxford 1969, 1003a31.

² Ebd., 1026a21.

³ Ebd., 1064b1.

⁴ Vgl. Hans Reiner: „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 8(2), 1954, 210–237, bes. 215–217.

identifiziert werden. Zweitens muss er dem Umstand, dass es etwas gibt, „logisch“ vorangehen.⁵ Denn ohne ein solches „reines Nichts“ wären die Schöpfung sowie der Urknall unmöglich, da diese überflüssig wären, wenn es nicht nichts, sondern bereits etwas gegeben hätte. Und ohne die Schöpfung oder den Urknall wäre der Umstand, dass das Seiende ist (oder nicht ist), nicht möglich, von dem die Philosophie im Abendland ausgeht. Nur könnte man nicht sagen, dass das Nichts diesem Sachverhalt auch zeitlich vorangehe, wenn man wie Augustinus behauptet, dass es vor Gottes Schöpfung noch keine Zeitfolge geben könne, weshalb es auch unsinnig sei, den Ausdruck ‚vor der Schöpfung‘ im zeitlichen Sinne zu gebrauchen.⁶

Was hat es nun mit dem „absoluten Nichts“ auf sich? Wenn ich nicht falsch liege, ist damit gerade das oben genannte Nichts, das der Schöpfung wie dem Urknall vorausgeht, gemeint. Wohl könnte man es mit dem Sein, um das es der abendländischen Philosophie geht, insofern vergleichen, als es wie das Sein ganz und gar *kein* Seiendes ist. Anders gesagt, es kann als eine auf derselben Ebene liegende und gleichwertige Alternative zu dem Sein, also einfach als dessen ostasiatische Entsprechung angesehen werden – insoweit beide, das absolute Nichts und das Sein, einzig von dem schon existierenden Seienden oder dem Sachverhalt nach dem Urknall her erfahren werden. Falls man aber von einem „Geschehen“ *vor* dem Urknall her ansetzt, dann lässt sich m. E. aus dieser Perspektive leichter ersehen, dass das „Sein“ mit dem „absoluten Nichts“ gerade *nicht* gleichzusetzen ist. Jenes „absolute Nichts“, von dem hier die Rede ist – und dies gilt es aufzuweisen –, erweist sich gewissermaßen immun gegenüber Fragen nach einem Weltanfang, einem „ersten Sein“ und dergleichen Begrifflichkeiten mehr, die einem westlich legierten Begriff von „Metaphysik“ geschuldet sind und diesem auch zuarbeiten. Daher: Das „Nichts“, von dem hier die Rede sein wird, „gibt es“ nicht einfach so, es hat kein „ist“ oder auch „Sein“; und doch ist mit ihm ein Gefüge angesprochen, welches in Anspruch nimmt, *vor* jeglichem Weltanfang tätig zu sein. Demgegenüber scheint, wie oben angedeutet, das „Sein“ erst nach der Erschaffung der Welt „greifbar“ zu werden, und zwar als das, was das Seiende als solches möglich macht. M. a. W., das „absolute

⁵ In der Geschichte der europäischen Philosophie bildet Parmenides insofern eine bemerkenswerte Ausnahme, als er bekanntlich einen von den „Wegen der Forschung“ dadurch, „dass [es] Nicht-Sein [gibt] (*hos ouk estin*)“, kennzeichnet. (Herrmann Diels, Walter Kranz (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Erster Band. Dublin/Zürich¹⁵1971, 231 [Parmenides, Fragment B2].) Denn man könnte dieses „Nicht-Sein“, das von keinem Seienden als Subjekt ausgesagt wird, mit dem schlechthinnigen Nichts vor der Schöpfung aller Dinge, worum es sich hier handelt, vergleichen. Auch wenn dies der Fall wäre, wäre zu beachten, dass Parmenides dieses Nichts nicht als solches, sondern von Sein her erfasst, indem er es für das Nicht-*Sein* ansieht.

⁶ Vgl. Augustinus: *Les Confessions. Livres VIII–XIII. Œuvres De Saint Augustin* 14. Text nach der Edition M. Skutella. Einführung und Anmerkungen von A. Solignac. Übers. v. E. Tréhorel und G. Bouissou. Perpignan 1996, XI, xiii, 15.

Nichts“ und das „Sein“ erweisen sich in diesem fundamentalen Zusammenhang als gerade nicht äquivalent, weshalb ich im Folgenden dem Anspruch, dass das „Nichts“ dem „Sein“ vorausgeht, etwas näher nachgehen möchte.

Prononciert gesagt: Mit dem Begriff des „absoluten Nichts“ kennzeichnet die Kyoto-Schule dasjenige, was in der „ostasiatischen Denkwelt“ einerseits als Gegenfigur zum „Sein“ in Anschlag gebracht wird, andererseits aber zugleich intendiert, „Voraussetzungsgrund“ für dieses „zu sein“. In ihrer Absicht liegt es demnach, dass dieser Ansatz des „absoluten Nichts“ durchaus als ein fundierendes Gegenstück zum abendländischen „Seinsbegriff“ aufgenommen werden und darin für beide Seiten auch dienlich sein könnte.

Diese Absicht trifft aber nicht einzig für den Fall des „absoluten Nichts“ zu, sondern es handelt sich, folgt man dem Selbstverständnis der Vertreter der Philosophie der Kyoto-Schule, um eine umfassende Alternative zur philosophischen Denkart Europas.

Meiner Ansicht nach tritt dieses Ansinnen auch bei dem japanischen Philosophen Tetsurô Watsuji (1889–1960), mit dessen Ansatz wir uns näher beschäftigen werden, deutlich zu Tage. Insbesondere bezüglich seiner kritischen Aufnahme des Wirklichkeitsbegriffs der phänomenologischen Philosophie des Abendlandes wird dies ersichtlich. Wenn dem so ist, so stellt sich die Frage, welche Alternative Watsuji anzubieten hat.

2. „Wirklichkeit“ im phänomenologischen Kontext⁷

2.1 Husserl

Bevor wir uns aber mit dieser Frage befassen, müssen wir im Voraus fragen: Was sollen wir unter der phänomenologischen Idee der Wirklichkeit verstehen? Wie man diese Frage beantwortet, hängt wohl davon ab, was man mit dem Begriff und dem damit verbundenen Konzept von Phänomenologie meint. Doch kann es als unumstritten gelten, dass diese von Edmund Husserl gegründete philosophische Bewegung durch sein zweites Hauptwerk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* – vor allem dessen erstes Buch – repräsentiert wird. Bekanntlich gibt es in diesem Werk eine sehr bemerkenswerte Stelle, an der Husserl selbst ausnahmsweise kommentiert: „Unsere Betrachtung ist damit zu einem Höhepunkt gediehen.“⁸ Worauf

⁷ Inhaltlich zugrunde liegt diesem Teil mein japanischer Aufsatz: Hiroshi Abe: „Ware-ari (sum) no kakujitsusei: Fussârû to haideggâ“. In: *Ningen-sonzairon* 22, 2016, 63–76.

⁸ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Husserliana* III/1. Hrsg. v. K. Schuhmann. Den Haag 1976, 99.

bezieht sich dieser Kommentar? Nach meiner Lesart geht es um folgende berühmte These: „Der Thesis der Welt, die eine ‚zufällige‘ ist, steht [...] gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine ‚notwendige‘, schlechthin zweifellose ist.“⁹ Es ist allgemein bekannt, dass die Thesis der Welt nach Husserl deshalb nicht anders als zufällig ist, weil wegen der wesenhaften Abschattungsstruktur unserer Dingwahrnehmung die Dinggegebenheit im Prinzip einseitig und inadäquat sein muss. Dagegen ist die Thesis des reinen Ich (sowie des damit zusammenhängenden Bewusstseins), so behauptet Husserl, immer notwendig und gewiss. Denn „die Erlebniswahrnehmung ist schlichtes Erschauen von etwas, das in der Wahrnehmung als ‚Absolutes‘ gegeben (bzw. zu geben) ist“.¹⁰ Zudem ist alles Bewusstseinerleben, sei es aktuell oder inaktuell, prinzipiell wahrnehmbar, da sogar das momentan unreflektierte und nur als Hintergrund angesehene Erlebnis stetig „wahrnehmungsbereit“¹¹ ist.

Es ist aber auch bekannt, dass Husserl diesen Kontrast zwischen der Zufälligkeit der Welt und der Notwendigkeit des reinen Ich anders formuliert und sagt: „So ist denn in jeder Weise klar, dass alles, was in der Dingwelt für mich da ist, prinzipiell nur präsumptive Wirklichkeit ist; dass hingegen Ich selbst, für den sie da ist [...], bzw. dass meine Erlebnisaktualität absolute Wirklichkeit ist“.¹²

Aus dieser Paraphrase ist ersichtlich, dass Husserl unter dem Wirklichkeitsbegriff Gewissheit oder Gewissein versteht. Und mit dem Begriff des Gewisseins meint er offensichtlich so etwas wie ein Mir-gewiss-Sein, und zwar ein Mir-(als-dem-reinen-Ich)-gewiss-Sein. In Absehung von anderen Deutungsmöglichkeiten werde ich im Folgenden also unter der Idee der Wirklichkeit im phänomenologischen Kontext das Mir-gewiss-Sein verstehen.

Was ist nun das reine Ich, für das Gewissheit oder Wirklichkeit als solche bestehen kann? Husserl zufolge ist unsere Frage nach der Wirklichkeit im phänomenologischen Kontext also mit einer neuen Frage, nämlich einer Frage nach dem reinen Ich, gleichzusetzen.

Gleichwohl ist diese Frage sehr schwierig zu beantworten, wenn wir unsere Betrachtung auf Husserls Denken in der Zeit zwischen der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (1900/01) und den *Ideen I* fokussieren. Abgesehen davon, dass das Ich, das als das Subjekt der Bewusstseinsakte von diesen zu unterscheiden ist, in den *Logischen Untersuchungen* noch nicht angenommen wird, sondern sich dort vielmehr sogar bestreiten lässt, vertritt der Verfasser der *Ideen I* zwar die Auffassung, dass „jedes Erlebnis [...] Erlebnis seines reinen Ich“¹³ sei und dass da, wo es

⁹ Ebd., 98.

¹⁰ Ebd., 92.

¹¹ Ebd., 95.

¹² Ebd., 98.

¹³ Ebd., 182.

Bewusstseinsserlebnisse gibt, das reine Ich als „ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches“¹⁴ „ein notwendiges Dabei“¹⁵ sei. Aber dennoch hebt er hervor, es sei „nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte“,¹⁶ es sei demnach „an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter“.¹⁷ Dies wirft allerdings eine Frage auf: Wie kann man ein solches schwer zugängliches Ich erfassen, wie es ist?

Es ist selbstverständlich bekannt, dass das reine Ich, das dem ständigen Begleiter des reinen Bewusstseins entspricht, nach Husserl als phänomenologisches Residuum, d. h. eine Seinsregion, die bei der phänomenologischen Epoché zurückbleibt, aufgewiesen wird. Zwar ist klar, dass es eine bedeutende und offene Frage bleibt, wie man Husserls phänomenologische Epoché verstehen soll. Der Einfachheit halber möchte ich hier nur eine Interpretationsmöglichkeit anführen, und zwar eine aristotelische Deutung der Epoché.

Skizzieren wir dieser Lesart gemäß ganz kurz ihren Vorgang. Bevor wir die phänomenologische Epoché üben, befinden wir uns zunächst in dieser schon da-seienden, uns umgebenden Welt, die als „die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit“¹⁸ gilt. Anders gesagt: Bei der natürlichen Einstellung hält man sie für den „selbstverständlich vorgegebenen Seinsboden“,¹⁹ dessen Sein „das Sein, das für uns das Erste ist“,²⁰ besagt. Nachdem sie hingegen durch die phänomenologische Epoché eingeklammert worden ist, beginnen wir, so sagt Husserl, „Akte zweiter Stufe“,²¹ nämlich auf die der Generalthesis der Welt gehörigen Akte gerichtete Akte der Reflexion, anstatt solche Akte erster Stufe naiv mitzumachen, die unseren Blick – oder um es mit Husserls Ausdruck zu sagen: „Ichblick auf etwas“²² – auf die Welt geradehin richten. Und hierbei wird darauf hingewiesen, dass die oben erwähnte Wirklichkeit der Welt nur Produkt der Leistungen des reinen Bewusstseins ist. In diesem Sinne kann man mit Husserl sagen: „Das Sein, das für uns das Erste ist, ist an sich das Zweite.“²³ Dies bedeutet andererseits, dass das, was „An-sich-Erstes“²⁴ genannt werden soll, reines Bewusstsein mit seinem reinen Ich ist – das Ich, das

¹⁴ Ebd., 123.

¹⁵ Ebd., 180.

¹⁶ Ebd., 179.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 61.

¹⁹ Edmund Husserl: „Nachwort“. In: ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Husserliana* V. Hrsg. v. M. Biemel. Den Haag 1952, 138–162, hier: 148.

²⁰ Husserl: *Ideen. Erstes Buch*, 106.

²¹ Ebd., 107.

²² Ebd., 75.

²³ Ebd., 106.

²⁴ Husserl: „Nachwort“, 151.

dem Sein der Welt Seinsgeltung verleiht, was Husserl kurz und treffend folgendermaßen formuliert: „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses ‚Ich bin‘ ist für mich [...] der intentionale Urgrund für meine Welt.“²⁵

Schon aus dieser sehr groben Skizze ergibt sich m. E., dass der Vorgang der phänomenologischen Epoché (oder der phänomenologischen Reduktion), durch den das reine Ich thematisiert wird, gerade einen Rückgang besagt, der uns, mit Aristoteles zu sprechen, vom für uns Früheren (*pros hemas proteron*) zum der Natur nach Früheren (*physei proteron*), d. h. dem für uns Späteren, führt. Dies wirft, so scheint es mir, Licht auf die oben umrissene Frage nach dem reinen Ich. Dem regressiven Charakter der Epoché entsprechend gestaltet sich diese Frage notwendigerweise zu einer regressiven Frage, die auf das reine Ich als den intentionalen Urgrund zurückzugehen versucht – in der Form einer „Rückfrage von dem fertigen Produkt auf die Weise seiner Bildung im Bewußtsein“,²⁶ wie Ludwig Landgrebe treffend formuliert. Demnach könnten wir sagen: Um eine Antwort darauf zu finden, sollte man von einem gewissen Produkt, z. B. mir selbst, diesem bestimmten Subjekt, das sich in der natürlichen Einstellung verhält, ausgehen und von da aus Seinsmodi des reinen Ich als Leistungen seiner Selbstapperzeption, durch welche ich so konstituiert bin, wie ich jetzt und hier lebe, aufweisen.

In der Tat behauptet Husserl selbst auch in den *Ideen I*: Das reine Ich, das für sich genommen unbeschreiblich ist, lässt trotzdem mehrere Beschreibungen zu, „eben hinsichtlich der besonderen Weisen, wie es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodi erlebendes Ich ist.“²⁷ Zwar trifft zu, dass das reine Ich auf diese Weise einigermaßen erfasst werden kann. Gleichwohl erscheint mir eine solche Zugangsart problematisch. Warum? Lesen wir zunächst bei Landgrebe weiter:

In der regressiven Rückfrage können ihrem Wesen nach nur diejenigen Erlebnisse aufgefunden werden, die eine bestimmte intentionale Leistung haben: Konstitution einer gegenständlichen Einheit, etwa meiner selbst als des Menschen in der Welt, wie er für sich selbst und für die Anderen ist, nicht aber diejenigen Erlebnisse, die keine solche Leistung haben. [...] Sie geben keinen Leitfaden für irgendeine Intentionalanalyse, weil kein gegenständliches Produkt als ihre Leistung aufzuweisen ist, von dem aus man nach ihnen zurückfragen könnte.²⁸

In dieser Passage sehe ich die Auffassung dargelegt, dass man, solange man von einem bestimmten Subjekt wie mir selbst in der natürlichen Einstellung aus zu-

²⁵ Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik. Husserliana XVII*. Hrsg. v. P. Janssen. Den Haag 1974, 243.

²⁶ Ludwig Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1963, 35.

²⁷ Husserl: *Ideen. Erstes Buch*, 179 f.

²⁸ Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*, 36 f.

rückzufragen versucht, dementsprechende Leistungen des reinen Ich nur nach einem Selbstverständnis meiner selbst als des Menschen im Umgang mit Dingen sowie anderen Menschen in der Welt zu ermessen imstande ist und dass diejenigen Erlebnisse, die mich vor mich selbst stellen und so für die meiner derart vereinzelt Existenz zugrunde liegende Selbstapperzeption konstitutiv sein könnten, von vornherein außer Acht bleiben müssen. Daran wird deutlich, dass das reine Ich sowie das damit zusammenhängende Bewusstsein, wie Husserl sie in den *Ideen I* behandelt, einzig und allein der „uneigentlichen“ Existenz im Sinne von Martin Heidegger entsprechen.

2.2 Heidegger

In der Tat kritisiert Heidegger gerade wegen dieser Einseitigkeit bzw. Voraussetzungslosigkeit des Bewusstseinsbegriffs unablässig Husserls Phänomenologie. In einer der spätesten Handschriften, betitelt als *Vermächtnis der Seinsfrage* (verfasst vermutlich 1973–75), macht er eine erwähnenswerte Bemerkung, die nach meinem Dafürhalten auf Husserl gemünzt ist.

Solange die befreiende Erfahrung des Da-seins / ausbleibt und die Einsicht nicht vollzogen wird, / dass und inwiefern »Bewusstsein« im Da-sein den einzigen Bereich seiner Ermöglichung hat, solange / kann die Seinsfrage [...] nicht einmal / gefragt, geschweige denn beantwortet [...] werden. [...] Was hält den Menschen in der Sperrzone des »Bewusstseins« / gefangen? Warum wird der Rückgang ins Da-sein / nicht vollzogen und nicht gewährt?²⁹

Hier betont Heidegger erstens das Dasein als dasjenige, was Bewusstsein im Husserl'schen Sinne allererst möglich macht. Damit ist gemeint, wie er in den *Vier Seminaren* im Zusammenhang mit Husserl sagt, dass „das Bewusstsein im Dasein wurzelt und nicht umgekehrt“.³⁰ Zweitens, aus der Sicht Heideggers beschränkt sich Husserls Untersuchung trotzdem auf „das daseinslose Bewusstsein“³¹ und vernachlässigt eine von da aus weiter zu vollziehende phänomenologische Reduktion, nämlich eine Reduktion, die für Heidegger den „Rückgang vom Bewusstsein in die Erfahrung des Da-seins“³² darstellt.

²⁹ Martin Heidegger: *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript „Vermächtnis der Seinsfrage“*. Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2011/2012. Stuttgart 2011, 80.

³⁰ Martin Heidegger: *Seminare. Gesamtausgabe* Bd. 15. Hrsg. v. C. Schwadt. Frankfurt a. M. 1986, 380.

³¹ Heidegger: *Auszüge zur Phänomenologie*, 90.

³² Ebd., 80.

Wie sollen wir diese zwei Anmerkungen Heideggers interpretieren, und zwar unter Berücksichtigung der oben vorgebrachten These, dass das reine Ich der „uneigentlichen“ Existenz entspricht?

Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich den Heidegger'schen Begriff des Da-seins kurz erläutern. Bekanntlich lässt sich das Da-sein z. B. in der Abhandlung *Was ist Metaphysik?* als „Hineingehaltenheit in das Nichts“³³ kennzeichnen. Damit ist eine menschliche Seinsweise gemeint, die der Erfahrung der Nichtung des Nichts in der Angst entspricht. Was Heidegger ‚Nichtung des Nichts‘ nennt, ist ein einheitliches Phänomen, in dem sich das Nichts erstens als ‚Nichts-Seiendes‘ präsentiert und es zweitens zugleich das Seiende im Ganzen entgleiten lässt, und zwar als das, was ‚Nicht-Nichts‘ ist, um dann drittens das Seiende als solches offenbar zu machen und viertens gleichzeitig damit hinter diesem zurückzutreten und gerade dadurch sich selbst – d. h. das Nichts selber – zu verbergen. Hier ist bemerkenswert, dass wir, die wir bei der Erfahrung der Nichtung des Nichts als das Da-sein sind, zu „einem indifferenten Niemand“³⁴ werden, indem „wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten“³⁵ und somit „Name, Stand, Beruf, Rolle, Alter und Geschick als das Meinige und Deinige“³⁶ von uns abfällt. Anders gesagt, solches Niemand-Selbst des Da-seins ist der Seinsmodus, der in unserem „Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen“³⁷ liegt, das unser eigenes Sein in der Unheimlichkeit seiner Vereinzelung erschließt. Dies bedeutet: Dem Da-sein entspricht nicht uneigentliche Existenz, die von ihrem vertrauten Umgang mit anderen Menschen und Dingen her bestimmt ist, sondern eigentliche Existenz, die sich am unmittelbarsten – also ohne die geringste Vermittlung durch anderes Seiendes – versteht. Demzufolge kann man sagen: Mit dem zweiten Punkt seiner oben erwähnten Bemerkung, dass Husserl den Rückgang vom Bewusstsein in das Da-sein versäume, meint Heidegger, dass dem Husserl'schen reinen Ich die Möglichkeit einer Modifikation, die der Eigentlichkeit der Existenz entspräche, fehlt.

Gehen wir anschließend auf den ersten Punkt der Bemerkung ein, indem wir fragen: In welchem Sinne ist das Da-sein die Grundlage für das Bewusstsein? Nach Heidegger ist das obige Niemand-Selbst als das „alle Möglichkeiten des Daseins als Möglichkeiten Ermöglichende“³⁸ nämlich „der Grund seines Seinkönnens“³⁹ was

33 Martin Heidegger: *Wegmarken. Gesamtausgabe* Bd. 9. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976, 115.

34 Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe* Bd. 29/30. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1983, 203.

35 Heidegger: *Wegmarken*, 112.

36 Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 203.

37 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen¹⁸2001, 295.

38 Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 215 f.

39 Heidegger: *Sein und Zeit*, 284.

„seine Möglichkeiten trägt“.⁴⁰ Wegen seiner bloßen Nacktheit und Unbestimmbarkeit ist das Niemand-Selbst des Da-seins imstande, der Träger der verschiedenen Rollenfiguren zu sein, die als Möglichkeiten unseres Seins im alltäglichen Verkehr mit anderen Menschen und Dingen unsere uneigentliche Existenz ausmachen, und zwar so, dass wir, je nachdem, wem gegenüber oder wogegen wir uns verhalten, jeweils irgendeine geeignete Figur und eine dementsprechende Rolle spielen. Daraus ergibt sich: Ohne Da-sein gäbe es keine uneigentliche Existenz. Und ohne uneigentliche Existenz gäbe es auch keine Möglichkeit der Zurückführung auf das reine Ich sowie das damit zusammenhängende Bewusstsein. In diesem Sinne können wir mit Heidegger sagen, dass das Bewusstsein auf dem Da-sein basiert.

Es ist aber zu beachten, dass das Niemand-Selbst, auch wenn es als der Grund der möglichen Seinsweisen des Daseins gilt, nicht mit einer Art von unveränderlichem sowie selbständigem Substrat, das diesen Seinsweisen zugrunde läge und im Wechsel der Daseinsmöglichkeiten beharren könnte, zu identifizieren ist. Es ähnelt auch nicht einer wie immer angesetzten transzendentalen Apperzeption, die nach den Bedingungen der Möglichkeit fragend allen Seinsweisen des Daseins vorhergehen und diese a priori möglich machen würde. Vielmehr handelt es sich bei dem „Niemand-Selbst“ auch um eine Gestalt des Daseins selbst, da unsere eigentliche Existenz nach Heidegger nur als eine Weise zu existieren möglich ist. Worin aber besteht diese Weise zu sein, die das Niemand-Selbst zum Vorschein bringt?

Wie Heidegger in *Sein und Zeit* unterstreicht, ist sie das „Vorlaufen in den Tod“, wobei er hierunter „die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu“⁴¹ innerweltlichem Seienden versteht. Und beim Vorlaufen in diese Möglichkeit soll sie „ungeschwächt als Möglichkeit verstanden [...] und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden“.⁴² Anders ausgedrückt: Ein solches Vorlaufen lässt meinen Tod, obzwar unbestimmt, so doch unablässig gewiss auf mich selbst zukommen, und zwar als eine meinem Sein ständig bedrohlich bevorstehende Möglichkeit. Obgleich jedoch die Todesmöglichkeit mich jeden Augenblick gewiss bedrohen mag, oder vielmehr, je sicherer diese stetige Bedrohung meines Seins durch den Tod wird, desto mehr werde ich dessen gewahr, dass ich bin, insofern ich mich eben derselben unhintergehbaren Bedrohung aussetze. Dieses Mir-(als-dem-Dasein)-gewiss-Sein bezüglich meiner Existenz nennt Heidegger die „Grundgewissheit des Daseins selbst“,⁴³ die „eine echte Daseinsaussage [ist], während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist“.⁴⁴ Wenn wir, wie ich eingangs erwähnte, das Mir-gewiss-

⁴⁰ Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 216.

⁴¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, 262.

⁴² Ebd., 261.

⁴³ Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Gesamtausgabe* Bd. 20. Hrsg. v. P. Jaeger. Frankfurt a. M. 1988, 437.

⁴⁴ Ebd.

Sein mit der Wirklichkeit gleichsetzen, dann können wir hier eine Heidegger'sche Auffassung von der Wirklichkeit finden, obwohl er selbst, soweit ich sehe, dies nicht explizit macht.⁴⁵ Allerdings gilt zu beachten, dass eine solche Wirklichkeit (oder Gewissheit) des Daseins Heidegger zufolge konstitutiv an der Gewissheit der Todesmöglichkeit hängt. Deswegen sollten wir als einen Nachtrag das folgende bekannte Zitat aus *Sein und Zeit* hinzufügen: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“,⁴⁶ was keine bloße Umkehrung meint, sondern auf den „Vollzugssinn“ als ontologisch-existential vorgängiges Geschehen vor dem ontisch-kategorial vertorten Gehalts- oder Bezugssinn verweist.

3. Watsuji über „Wirklichkeit“

Die bisherigen Ausführungen zum phänomenologischen Wirklichkeitsbegriff haben, so hoffe ich, gezeigt, dass es bei ihm um das individuelle Ich (sei es das Bewusstsein oder das Dasein) und dessen Mir-gewiss-Sein bezüglich meiner selbst geht. Hier erhebt sich jedoch die Frage: Ist solche Selbstgewissheit des Ich resp. des Daseins wirklich unzweifelhaft? Genau an dieser Frage wird sich Watsuji kritisch abarbeiten. Denn in seinem Hauptwerk, betitelt als *Ethik* (jap.: *Rinrigaku*), äußert er Bedenken gegen den individualistischen Standpunkt der Selbstgewissheit: „Unsere Selbstgewissheit oder unser Selbstbewusstsein hinsichtlich eigener Haltung verwandelt sich oftmals zu einem Eigendünkel. Zur weiteren Selbstbestätigung darüber bräuchten wir notwendigerweise sogar einen Selbstbetrug.“⁴⁷

⁴⁵ Heideggers Verwendung des „Wirklichkeitsbegriffs“ ist stets pejorativ angesetzt. Vorzugsweise taucht er im Einzugsbereich des „Wahrheitsbegriffs“ auf, wie etwa im Zusammenhang von Aussage, Urteil, „Übereinstimmung“ von Urteil und Gegenstand etc. (meist Aristotelischer Bezug), vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, 214, was in philosophischen Diskursen unter korrespondenztheoretischer Wahrheitstheorie verhandelt wird, worin Wahrheit als Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit gleichgesetzt wird. Heideggers Denken ist davon geprägt, dass er geradezu alle klassisch gebrauchten philosophischen Begriffe auf fundamentale Weise de-konstruierte. So etwa auch im kantischen Kontext, wo „Realität“ als Kategorie der Qualität angesetzt ist, indes „Existenz“ als Kategorie der Modalität fungiert. Man darf den dimensionalen Unterschied von „Kategorien“ einerseits und „Existentialien“ andererseits nicht einebnen wollen, soll Heideggers Denkansatz überhaupt aufgenommen werden können. Die Kategorie der Existenz wird von Kant „Dasein“ genannt, vergleichbar dem, was heute meist mit „Wirklichkeit“ assoziiert, von Heidegger aber als „Vorhandenheit“ beschrieben wird.

⁴⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*, 38.

⁴⁷ Tetsurō Watsuji: *Rinrigaku [Ethik]. Erster Band. Gesammelte Schriften* Bd. 10. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962, 325 (meine Übersetzung aus dem Japanischen).

Was Watsuji mit dieser Kritik an der Idee der Selbstgewissheit meint, ist, dass das bloße Mir-gewiss-Sein leicht in eine solipsistische Selbstgerechtigkeit gerät, die unversehens zu einer nur angeblichen – also eventuell willkürlich verfälschten – Gewissheit führen würde. Anstatt von einem solchen unsicheren Standpunkt geht Watsujis Ethik, die er selbst als ‚die Wissenschaft vom Menschen‘ bestimmt, davon aus, dass der Mensch nicht bloß als ein selbständiges Individuum aufzufassen ist. Watsuji ist nämlich der Auffassung, dass das Wesen des Menschen als „individuell und sozial zugleich“⁴⁸ verstanden werden muss, was bedeutet, dass es durch einen „Doppelcharakter“⁴⁹ näher bestimmt ist, worin sich Individualität *und* Gemeinschaftlichkeit gegenseitig bedingen, ja konstitutiv auseinander hervorgehen. Man könnte also fragen, ob Watsujis Ansatz dem von Heidegger oder auch dem von Karl Löwith ähnelt, wonach sich zum einen das Dasein durch „Je-meinigkeit“ und „Mitsein“, und zum anderen das Individuum durch „Mitmensch“, „Mitwelt“ und „Miteinandersein“⁵⁰ auszeichnet. Ein solcher Vergleich wäre nicht nur zu vorschnell, er würde auch in eine falsche Richtung führen. Warum? Zunächst ist zu konstatieren, dass Watsujis Denken durchaus von diesen beiden zeitgenössischen Philosophen stark beeinflusst ist, dass aber seine Ethik als eine ‚Wissenschaft vom Menschen‘ doch von einer grundsätzlich anders gelagerten Fragestellung ausgeht.

Nach meiner Lesart gilt es hervorzuheben, dass Watsuji, anders als Heidegger und Löwith, sich fragt, was dem oben genannten menschlichen Doppelsein sowohl logisch als auch phänomenologisch vorausgeht. Bemerkenswerterweise antwortet er, dass es sich hier um „eine Bewegung der absoluten Negativität“ handle, „die durch Negation zu sich selbst zurückkehrt“⁵¹ wobei er unter dem Begriff der ‚absoluten Negativität‘ (jap.: *zettaiteki hiteisei*) „die Indifferenz, die sogar die Differenz zwischen Differenz und Indifferenz verneint“⁵² versteht.

Gehen wir also Watsuji folgend auf das Fundierungsverhältnis des menschlichen Seins (als Individuum und Gemeinschaftswesen zugleich) und der Bewegung der absoluten Negativität näher ein. Die Entstehung der Doppelstruktur des menschlichen Wesens beginnt einerseits damit, dass das Individuum seine Gemeinschaftlichkeit aufzuheben versucht.⁵³ Diese erste Stufe des Entstehungsprozesses bedeutet: Das Individuum fällt von der Gemeinschaft ab und will sich selbst dieser selbständig gegenüberstellen.⁵⁴ Dies resultiert aber nach Ansicht Watsujis aus der „Selbstvernei-

⁴⁸ Ebd., 16.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Sämtliche Schriften* Bd. 1. Hrsg. v. Klaus Stichweh. Stuttgart 1990, 9–197.

⁵¹ Watsuji: *Rinrigaku [Ethik]. Erster Band*, 125.

⁵² Ebd., 105.

⁵³ Vgl. ebd., 121.

⁵⁴ Vgl. ebd., 123.

nung der absoluten Negativität“.⁵⁵ Anders gesagt, da schon die Gemeinschaftlichkeit in der Verneinung des unabhängigen Individuums besteht, besagt die Aufhebung solcher Gemeinschaftlichkeit die Verneinung der Verneinung des Individuums.⁵⁶ Trotz der Gegenüberstellung versucht die Gemeinschaft andererseits dieses einmal abgefallene Individuum wieder zu unterwerfen und seine Selbständigkeit zu verneinen. Diese zweite Stufe bedeutet also „diejenige Aufhebung der Individualität als der Aufhebung der Gemeinschaftlichkeit“.⁵⁷ Das oben erwähnte menschliche Doppelsein kommt zustande, so behauptet Watsuji, indem die beiden Stufen übereinanderliegen und eine Einheit bilden. Oder, genauer gesagt, diese zwei Stufen folgen nicht aufeinander, sondern geschehen simultan, sodass man in Wahrheit nicht sagen kann, die eine sei die erste und die andere die zweite. Jedenfalls liegt dieser Vereinigung der beiden Stufen nach seiner Ansicht eine „Bewegung der Negation der Negation“⁵⁸ zugrunde, nämlich die „Bewegung der absoluten Negativität, die durch ihre Selbstverneinung zu sich selbst zurückkehrt“.⁵⁹

Hier erhebt sich allerdings eine weitere Frage: Was ist diese Grundbewegung der absoluten Negativität? Diese Negativität bezeichnet Watsuji auch als ‚Leere‘ (Sanskrit: *shunya*; jap.: *kū*). Was ist die Leere? Und was besagt ihre Bewegung?

Unter dem Begriff der Leere, der dem Buddhismus entlehnt ist, versteht Watsuji in meiner Lesart „den subjektiven Ursprung“,⁶⁰ d. h. das reine und unbestimmte Subjektive, das man nie objektivieren kann. Nach meiner Interpretation lässt sich Watsujis Position wie folgt rekonstruieren: Wenn ich richtig sehe, beschränkt sich seine Theorie der Leere interessanterweise nicht auf den Buddhismus, sondern ist auf einem Modell der Weltreligionen im Allgemeinen gebaut. Was die Weltreligionen betrifft, so könnte man sagen: Ziel der religiösen Praxis, ganz gleich ob im Judäo-Christentum oder im Islam oder im Buddhismus, ist es, sich selbst „auf den Grund zu gehen“. Wenn man einmal nach einer solchen harten Praxis zu seinem eigenen „Urgrund“ gelangt ist (wie z. B. beim Erleben der göttlichen Offenbarung, der Erleuchtung usw.), dann verliert man sich darin und ist außer sich, weil dieser Urgrund meiner selbst, der zugleich dem Ursprung aller Subjekte entspricht, jeder Individuation vorangeht, wodurch einzelne Subjekte wiederum differenziert werden. Eben einen solchen Ursprung der individuellen Subjekte vor ihrer Vielfalt und Verschiedenheit nennt Watsuji die „Leere“.

⁵⁵ Ebd., 124.

⁵⁶ Vgl. ebd., 123.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 124.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Tetsurō Watsuji: *Jinkaku to Jinruisei [Person und Menschheit]. Gesammelte Schriften* Bd. 9. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962, 384.

Die Geschichte der verschiedenen Weltreligionen lehrt uns aber, dass, wer nach der Erfahrung des Urgrundes seiner selbst (d. h. der Leere) zu einem Erleuchteten wird – sei es Jesus oder Mohammed oder Buddha –, mit der Seligkeit seiner von der Welt isolierten Einsamkeit nicht lange zufrieden ist, sondern seinen idealen geistlichen Orden (wie die Kirche, die islamische Umma und der Sangha, d. h. die Gemeinde der Buddhisten) zu gründen versucht.⁶¹

Die Grundbewegung der Leere, die dem obigen Prozess der Bildung solcher religiösen Gemeinschaften zugrunde liegt, interpretiert Watsuji so, dass die Leere zuerst durch ihre selbstverneinende Differenzierung zu einem einzelnen selbständigen Individuum (wie z. B. Buddha als dem erleuchteten Einsiedler) wird, um dann durch die Negation dieses Individuums wieder zu sich selbst Schritt um Schritt zurückzukehren. Aber dabei funktioniert diese Rückkehr der Leere zu sich selbst ähnlich den regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie als ein nie erreichbares Ziel, das jedoch stufenweise besser realisiert werden soll, und zwar in der Gestalt einer jeweiligen konkreten Gemeinschaft, die auf ihre Weise einzelne Individuen miteinander verbindet.

Kurz gesagt, Watsujis Theorie der Bewegung der Leere, die nach ihm als die Grundlage für unser doppeltes (d. h. individuell-soziales) Sein gilt, lässt sich in dem folgenden dreistufigen Schema zusammenfassen: 1. Die absolute Leere → 2. Individualität (Ich-Andere-Spaltung) → 3. Gemeinschaft (Nicht-entzweite Ich-Andere-Beziehung; jap.: *jita-funi*).⁶² Und diese Bewegung, aufgrund deren auch das obengenannte Mir-gewiss-Sein des individuellen Ich, nämlich die Wirklichkeit im Sinne der europäischen Phänomenologie entstehen kann, nennt Watsuji selber „die praktische Wirklichkeit“ (jap.: *jissenteki-genjitsu*).⁶³ Diese Idee der praktischen Wirklichkeit kann m. E. als eine mögliche umfassende Alternative zu dem bisherigen phänomenologischen Wirklichkeitsbegriff gelten, die wir in der modernen japanischen Philosophie finden könnten.

4. Schluss

Das bisher Gesagte zusammenfassend ergibt sich, so hoffe ich, dass das eingangs erwähnte ‚Mehr‘ oder der nicht-abendländische Überschuss der japanischen Philosophie Nachforschungen dahingehend nahelegt, was *logisch* vorangeht. Hierbei steht im Vordergrund, diesem Vorangehenden nicht von dessen Folge her, sondern

⁶¹ Vgl. Watsuji: *Rinrigaku [Ethik]. Erster Band*, 129 f.

⁶² Vgl. Tetsurō Watsuji: *Ningen no Gaku toshiteno Rinrigaku [Ethik als Wissenschaft vom Menschen]*. *Gesammelte Schriften* Bd. 9. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962, 35; 151 f.

⁶³ Watsuji: *Rinrigaku [Ethik]. Erster Band*, 124.

vielmehr von ihm selbst aus nachzugehen – was ich durch die schon angegebenen Hinweise auf das „absolute Nichts“ und die „Leere“ zu erläutern versucht habe.

Aber sind solche Betrachtungen über etwas logisch Vorangehendes bloße Spekulationen, die mit der Phänomenologie nichts zu tun haben? Nach meiner Auffassung sind sie nicht notwendig nur spekulativ, weil Watsuji beispielsweise, wie wir gesehen haben, anhand von Erfahrungen der Gründer der Weltreligionen auf seine Weise zu beschreiben versucht, wie die Grundbewegung der Leere uns erscheint. Andererseits kann man doch nicht verleugnen, dass es in der japanischen Philosophie, insbesondere innerhalb der Kyoto-Schule, eine eigentümliche Spannung zwischen Phänomenologie und Spekulation gibt. Könnte ein solches spekulatives Element der japanischen Philosophie vielleicht als eine Herausforderung dazu dienen, die Möglichkeiten des phänomenologischen Denkens fruchtbarer zu machen und zu bereichern? Mit dieser hier offenbleibenden Frage soll der vorliegende Aufsatz abgeschlossen werden, in der Aussicht, sie bei einer anderen Gelegenheit zu thematisieren.

II.

WIRKLICHKEIT – SOZIALITÄT – POLITIK

Emmanuel Alloa

Post-Truth und Neofaktualismus

Falsche Gegensätze in der gegenwärtigen Wahrheitspolitik und wie Perspektivenvielfalt heute verteidigt werden kann

ABSTRACT: Fake news, alternative facts, alternate reality: truth is hardly in a good shape today. In a postfactual condition, truth no longer matters, as this condition's opponents bemoan, and delusional narratives can proliferate in rank growth. The paper takes a look at the current 'defense of brute facts' as a response to this relativism (among others, P. Boghossian's proposal for a factual objectivism), and discusses its epistemological inconsistencies. Beyond post-truth and neofactualism, it suggests a third way, which consists in a phenomenologically informed perspectivism. By demonstrating that intentionality implies perspectivity, and by differentiating between *perspectives-for* and *perspectives-of*, the paper argues that only a perspectival approach which is not oblivious to the vantage point from which descriptions are made can claim a robust realism. Besides, perspectivism does not equal individualism, but implies shared perspectives: the more perspectives we are able to draw together, the more comprehensive our objectivity will be.

KEYWORDS: Facts, Relativism, Perspectivism, Orientation, Truth

1. Einleitung

Die Aufgabe der Philosophie – das behauptete Hegel einmal – besteht darin, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. Doch selbst wenn Hegel mit seiner Behauptung recht haben sollte: Fest steht, dass die Philosophie mit dieser Aufgabe nicht allein betraut ist. Führende Lexika wie etwa das anerkannte Oxford Dictionary küren jedes Jahr erneut ein Wort des Jahres, das den Nerv der Zeit treffen soll. Mit ihrer Wahl des Wortes ‚Post-Truth‘ für das Jahr 2016 schlug das Oxford Dictionary hohe Wellen und bereitete die vielerorts diskutierte Diagnose vor, wir seien mittlerweile in ein postfaktisches Zeitalter eingetreten. Die bis heute anhaltenden Diskussionen in den Medien, in der Öffentlichkeit sowie in den Wissenschaften belegen, dass die Frage keineswegs befriedigend beantwortet ist, und für eine Feindiagnostik der Gegenwart noch unverkennbar nachjustiert werden muss. Festgehalten werden darf vielleicht zunächst, dass die Tatsachen, wohin man auch schaut, gerade in schwere Mitleidenschaft gezogen werden, ja mehr noch: dass man aus der demonstrativen Missachtung der Verhältnisse sogar politisches Kapital schlagen kann. Politischer

Realismus scheint dem erkenntnistheoretischen Realismus ferner zu stehen denn je: Donald Trump, Tayyip Erdogan, Viktor Orbán oder Jair Bolsonaro legen jeden Tag ein neues Zeugnis dafür ab, dass es um die Wahrheit gegenwärtig nicht gut bestellt ist. Durch gezielte Desinformation, durch die Streuung von *fake news* und suggestiver Verschwörungshypothesen wird eine kognitive Dissonanz hergestellt, die letztlich dazu führt, auch bislang unhinterfragte Gegebenheiten nun nicht mehr für bare Münze zu nehmen. Welche politischen Konsequenzen dies hat, dürfte jedem klar sein: Nicht die Wahrheit setzt sich durch, sondern allenfalls der Stärkere.

Dass behauptet werden kann, der Brexit sei nötig, um zu vermeiden, dass jede Woche 350 Millionen Pfund nach Brüssel abgeführt werden, zu behaupten, der Klimawandel sei ein „Schwindel“, der von der chinesischen Regierung erfunden wurde, um der amerikanischen Industrie zu schaden (so Donald Trump zu Beginn seiner Amtszeit), oder wie der brasilianische Präsident Bolsonaro, das Coronavirus sei kaum mehr als ein schwerer Hustenanfall, all dies deutet darauf hin, dass Wirklichkeit momentan nicht mehr (oder kaum mehr) verpflichtet. In seinem Bestseller *The Art of the Deal* (1987) erklärt Trump sein Vorgehen: Menschen wollen begeistert werden, und da seien einige Freiheiten erlaubt.¹ Er nenne dies *truthful hyperbole*, wahrhaftige Übertreibung, und diese sei in Bezug auf die Wirklichkeit unschuldig. In ihrem 2009 erschienenen Buch *The Trump Card* geht seine Tochter Ivanka noch einen Schritt weiter und fasst den Kern des Trumpismus wie folgt zusammen: *Perception is more important than reality*, Wahrnehmung ist wichtiger als die Wirklichkeit.² Sollten dennoch Belege dafür auftauchen, dass die Behauptung eklatant irreführend war, gibt es noch immer die von der Trump-Beraterin Kellyanne Conway entwickelte Antwort: Als ein Fernsehjournalist wissen wollte, warum der Regierungssprecher Sean Spicer behauptet habe, bei der Einweihungszeremonie von Trump seien mehr Menschen anwesend gewesen als bei allen Vorgängern – obwohl die Filmaufnahmen von halbleeren Straßen die Zuschauer eines besseren belehrten –, erklärte Kellyanne Conway, der Regierungssprecher Spicer habe hier offenbar die Dinge anders interpretiert und verfüge über alternative Fakten. Im Zeitalter von *post-truth* kann sich folglich jeder, so der Folgeschluss, seine eigenen Fakten zu-rechtlegen.

Die Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. In Anbetracht neuer Lehrpläne, in denen neben dem Darwinismus auch noch alternative Wissenschaftsmodelle – darunter der Kreationismus – unterrichtet werden sollen, kam es vielerorts zu einem Schulterchluss einer Reihe öffentlicher Intellektueller, für die die Anwaltschaft der Fakten zur obersten Priorität erklärt wurde. Die Reaktion ist unter den gegebenen Bedingungen nachvollziehbar. Problematisch ist sie dennoch. Auf den

¹ Donald Trump, Tony Schwartz: *Trump: the art of the deal*. New York 2015.

² Ivanka Trump: *The Trump card: playing to win in work and life*. New York 2009.

zynischen Diskurs des *anything goes* mit einer Verteidigung der Tatsachen zu antworten sowie auf die Post-Truth-Bedrohung mit einem Neofaktualismus zu reagieren, ist ebenso unangemessen wie riskant. Was als politischer *backlash* diagnostiziert wird, könnte sich hier rasch in einen geistigen *backlash* verwandeln. Ein Versuch, hier zwischen Scylla und Charybdis hindurchzuschiffen.

2. Neofaktualismus

Es ist bezeichnend, dass das Recht auf Meinungsfreiheit und auf demokratische Vielfalt heute besonders gern von denjenigen Gruppen ins Feld geführt wird, die ansonsten nicht gerade dafür bekannt sind, ein besonders progressives gesellschaftliches Modell zu verfolgen. Niemand beruft sich momentan so gern auf die Notwendigkeit des Pluralismus wie die Verfechter der *alternative truth*; niemand führt die *Free-Speech*-Argumente lautstarker an als fremdenfeindliche Isolationisten. Geradezu harmlos wirken da Verschwörungshypothesen wie die über die nie stattgefundenen US-Mondlandung, die angeblich in einem Hollywood-Studio inszeniert wurde. Staatlich finanzierte Agenturen für Klimaforschung werden mit der Begründung geschlossen, dass die Vorhersagen zum Klimawandel nicht unumstritten sind, aus den Lehrbüchern in Polen soll Darwins Entwicklungsbiologie unter dem Vorwand entfernt werden, die Theorie sei zu komplex für die Gymnasialstufe, während in Italien hochrangige Politiker behaupteten, Impfkampagnen seien gesundheitsschädigend.

Angesichts derlei Entwicklungen regte sich gerade auch in den Wissenschaften Widerstand. Prominent ist etwa die Haltung des amerikanischen Philosophen Paul Boghossian. Nicht zuletzt sein eigener armenischer Hintergrund darf als Erklärung dafür herhalten, warum er die offizielle Haltung der gegenwärtigen türkischen Regierung nicht hinnehmen kann, wonach der Völkermord an 1,5 Millionen Armeniern mit dem Hinweis darauf nicht anerkannt wird, dass in kriegsähnlichen Situationen immer auf beiden Seiten Opfer zu beklagen sind und auch ein Recht auf alternative Erinnerungen dieser Jahre möglich sein muss.

Boghossian macht allerdings nicht bei der Instrumentalisierung von Erinnerung im Kontext von Völkermorden halt,³ sondern zieht gegen den Relativismus jeder Couleur ins Feld. Sein Buch *The Fear of Knowledge*, schon 2006 erschienen, sorgte für viel Aufsehen, bescheinigte er doch der Gegenwartsphilosophie darin allgemein eine Angst vor echter Erkenntnis bzw. eine ‚Angst vor der Wahrheit‘ (wie der Titel

³ Paul Boghossian: „The concept of genocide“. In: *Journal of Genocide Research* 12(1–2), 06.2010, 69–80.

auf Deutsch lautet).⁴ Jahrzehntlang habe der Konstruktivismus dafür gesorgt, die Tatsache zu verschleiern, dass sich die Welt nicht in unseren Interpretationen erschöpft. Als fatales Beispiel für einen solchen Konstruktivismus, der sich selbst um die Waffen bringt, aktuelle Erosionen der Wahrheit zu bekämpfen, bringt Boghossian den französischen Wissenschaftssoziologen Bruno Latour ins Spiel.

In einem nunmehr schon gut 20 Jahre alten Artikel⁵ nimmt Latour auf die Nachricht eines Ägyptologen-Teams Bezug, das mit dem Anspruch auftrat, endlich die Todesursachen des 1213 v. Chr. verstorbenen Pharaos Ramses II. geklärt zu haben. Das Ägyptologen-Team war im Zuge einer entsprechenden Autopsie an der Mumie zu dem Ergebnis gekommen, der Pharaos sei an Tuberkulose erkrankt und daran gestorben. Dem widerspricht Bruno Latour mit einer provokanten Volte: Ramses II. habe gar nicht an Tuberkulose sterben können, da der TBC-Bazillus erst 1882 von Robert Koch entdeckt wurde. Paul Boghossian zieht Latours provokanten Kommentar in *The Fear of Knowledge* heran und wertet ihn als Inbegriff von elegantem Unsinn. Die Aussage wird als Beleg dafür angeführt, wie schlimm es um den Konstruktivismus und den Relativismus in den Wissenschaften heute bestellt ist.

Boghossians bereits 2006 erschienenes Buch wurde vor dem Hintergrund des Postfaktischen wieder vieldiskutiert, und seine Kritik am Postmodernismus fand auch bei vielen anderen Autoren Zuspruch. Hier etwa ein Zitat aus dem *Scientific American*: „By undermining science’s claim of objectivity, these postmodernists have unwittingly laid the philosophical foundation for the new rise of authoritarianism.“⁶ Der Postmodernismus habe, so die Streitschrift *The New War on Truth*, einen Zynismus der Beliebigkeit eingeleitet.⁷ In ähnlicher Weise erklärt der Medienintellektuelle Kenan Malik, dass Teile der Wissenschaft und der Linken in den letzten Jahrzehnten dazu beigetragen haben, eine Kultur zu schaffen, in der relativierte Sichtweisen auf Fakten und Wissen unbedenklich erscheinen und es somit der reaktionären Rechten erleichtert haben, sich nicht nur wieder anzupassen, sondern auch reaktionäre Ideen zu fördern.⁸ Bei dem US-amerikanischen Philosophen Daniel Dennett klingt das so: „I think what the postmodernists did was truly evil.

4 Paul Boghossian: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Übers. von Jens Rometsch. Mit einem Nachwort von Markus Gabriel. Berlin 2014.

5 Bruno Latour: „Ramsès II est-il mort de la tuberculose?“. In: *La Recherche* 307, 03.1998, 84–88.

6 Shawn Otto: „A Plan to Defend against the War on Science“. In: *Scientific American* 09.10.2016, <https://www.scientificamerican.com/article/a-plan-to-defend-against-the-war-on-science/> (zuletzt abgerufen am 04.11.2019).

7 Matthew D’Ancona: *Post truth. the new war on truth and how to fight back*. London 2017.

8 Kenan Malik: „Not Post-Truth as Too Many ‚Truths““. In: *Pandaemonium* 05.02.2017, <https://kenanmalik.com/2017/02/05/not-post-truth-as-too-many-truths/> (zuletzt abgerufen am 04.11.2019).

They are responsible for the intellectual fad that made it respectable to be cynical about truth and facts. You'd have people going around saying: ‚Well, you're part of that crowd who still believe in facts.‘⁹ Der russischstämmige britische Kritiker Peter Pomerantsev schlägt in seinem Aufsatz *Why We're Post-Fact* einen ähnlichen Ton an: ‚This equaling out of truth and falsehood is both informed by and uses advantage of an all-permeating late post-modernism and relativism‘.¹⁰ Derjenige Autor allerdings, der dieses Argument vielleicht am energischsten und systematischsten mobilisiert, ist Maurizio Ferraris. In seinem *Manifest für einen neuen Realismus* argumentiert der italienische Philosoph, Berlusconi Medienpopulismus und seine Gesellschaft des Spektakels stellte die wirksamste – und bedrohlichste – Umsetzung der postmodernen Ironie dar.¹¹ Malik, Pomerantsev und Ferraris treffen sich bei all dem, was sie sonst unterscheidet, in folgender Überzeugung: Sie führen den Triumph der Beliebigkeit auf Nietzsches Philosophie des Perspektivismus zurück. Um hier nun Maurizio Ferraris zu zitieren:

Da der Fortschritt in der Philosophie (wie im Wissen im Allgemeinen) ein Vertrauen in die Wahrheit voraussetzt, setzt das postmoderne Misstrauen gegen den Fortschritt die Aneignung der Idee voraus, die ihren paradigmatischen Ausdruck bei Nietzsche findet: dass die Wahrheit etwas Schlechtes sein kann und die Illusion etwas Gutes und dass dies das Schicksal der modernen Welt ist, dessen harten Kern man nicht so sehr in dem Ausspruch ‚Gott ist tot‘ (wie – noch vor Nietzsche – Hegel behauptete) finden wird, sondern vielmehr in dem Satz ‚Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen‘, weil die wahre Welt zu Ende ist, um eine Fabel zu werden.¹²

Eine Position, die von Pomerantsev geteilt wird: Die Postmoderne habe

die Maxime Nietzsches übernommen, wonach es keine Fakten, sondern nur Interpretationen gibt, sodass jede Version von Ereignissen nur eine weitere Erzählung ist, bei der Lügen als ‚eine alternative Sichtweise‘ oder ‚eine Meinung‘ entschuldigt werden können, weil ‚alles relativ ist‘ und ‚jeder seine eigene Wahrheit hat‘ (und im Internet ist dies tatsächlich der Fall).¹³

⁹ Daniel Dennett: ‚I Begudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics‘. In: *The Guardian* 12.02.2017, <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview> (zuletzt abgerufen am 04.11.2019).

¹⁰ Peter Pomerantsev: ‚Why We're Post-Fact‘. In: *Granta*, 20.07.2016, <https://granta.com/why-were-post-fact/> (zuletzt abgerufen am 04.11.2019).

¹¹ Maurizio Ferraris: *Manifest des neuen Realismus*. Übers. v. Malte Osterloh. Frankfurt/M 2014.

¹² Ebd., 16.

¹³ Pomerantsev: ‚Why We're Post-Fact‘.

Auf den ersten Blick mag die Diagnose treffsicher sein. Sobald man die Aussage unterschreibt, wonach es ‚keine Tatsachen, nur Interpretationen‘ gibt, muss jede Kritik die Waffen strecken. Anders als Nietzsches Hoffnung auf eine „Bacchanalie freier Geister“ scheint die Perspektivenvielfalt vielmehr den Boden für autoritäres Gebaren vorzubereiten (nicht umsonst bekannte sich Donald Trump bei einer politischen Veranstaltung in Nevada im Februar 2016 dazu, die ‚*poorly educated*‘, die Halbgebildeten, vorzuziehen). Viele haben, darunter Paul Boghossian, den Unterschied zwischen Meinungen und Tatsachen unterstrichen, frei nach dem US-Senator Daniel Patrick Moynihan, der schon vor einigen Jahrzehnten die Losung ausgegeben hatte: „Jeder Mensch hat das Recht auf seine eigene Meinung, aber nicht auf seine eigenen Fakten.“ Doch bei genauerer Betrachtung ist die Verteidigung der Fakten keineswegs nur im progressiven Lager verortet.

Neofaktualistische Positionen sind in wachsendem Ausmaß bei solchen Intellektuellen zu verzeichnen, die in der kritischen Diskussion tradierter Deutungsmuster eine Gefahr für gesellschaftliche Werte vermuten. Der US-amerikanische Kolumnist Ben Shapiro versammelt in seinem Band *Facts don't care about your feelings* sämtliche journalistische Beiträge, in denen er gesellschaftliche Debatten ‚auf den Boden der Tatsachen‘ zurückholen möchte. Eigens dazu herangezogene Statistiken sollen mithin belegen, dass ethnisch motivierte Diskriminierung oder Polizeigewalt in den USA nur eine Frage einer verzerrten Wahrnehmung seitens bestimmter Bevölkerungsgruppen darstellt.¹⁴ Die Philosophie-Professorin Christina Hoff Sommers geht ähnlich vor, wenn es darum geht, den verzerrten, postmodernistisch geprägten Diskurs der Gender-Studien durch einen faktenbasierten Feminismus (*factual feminism*) zu ersetzen. Wichtig sei, so Sommers' vielbeachtete Video-Reihe *Factual Feminist* eine neuartige, datengestützte Analyse, mit deren Hilfe nachweisbar sei, dass feministische Anliegen überbewertet werden, und darüber die Ansprüche von männlichen Subjekten vernachlässigt werden. Auch an europäischen Beispielen mangelt es nicht, und darunter finden sich sogar anerkannte Wissenschaftler. Obwohl ursprünglich von Canguilhem, Foucault und der Wissenschaftsgeschichte beeinflusst ist der französische Philosoph Jean-François Braunstein unlängst lautstark gegen eine akademische Wirklichkeitsklitterung ins Feld gezogen, die jeden Bezug zu Fakten verloren habe. Es sei gefährlich, wissenschaftlich belastbare Gesetze in gesellschaftskritischer Absicht zu hinterfragen, und zwar speziell, so Braunstein, wenn über Geschlechteridentitäten jenseits biologischer Vererbung gesprochen werde, aber auch über Tierrechte, womit respektive Judith Butler und Peter Singer in die Verantwortung genommen werden.¹⁵ Das Gespenst des Szientismus geht wieder einmal um.

¹⁴ Ben Shapiro: *Facts Don't Care about Your Feelings*. Hermosa Beach, CA 2019.

¹⁵ Jean-François Braunstein: *La philosophie devenue folle. le genre, l'animal, la mort*. Paris 2018.

In ihrer Zurückweisung des Relativismus lassen die deflationären Neigungen bestimmter Regionen zeitgenössischer Theorie eine bestimmte Vorstellung von Philosophie als Begriffshygiene wiederaufleben, die die Probleme dann, nach gründlicher Reinigung, den exakten Wissenschaften überlassen kann. Stellvertretend für viele andere sei an dieser Stelle John Searle zitiert: „The task of the philosopher is to get the problem into a precise enough form, to state the problem carefully enough, so that it admits a scientific resolution.“¹⁶

3. Relativismus

Um es noch einmal zu sagen: Relativismus ist widersprüchlich, und zwar sowohl aus logisch-metaphysischen als auch aus politischen Gründen. Aus metaphysischen Gründen, weil der Relativist letztlich einen performativen Selbstwiderspruch begeht. Zur Erinnerung: Wenn es keine Tatsachen, nur Interpretationen gibt, dann kann dieser Satz nicht selbst wieder als Tatsache gelten, sondern unterliegt wiederum dem Spiel konkurrierender Deutungen. Wenn der Relativismus selbst nur Ansichtssache ist, gäbe es wiederum keinerlei schlagenden Grund, sich ausgerechnet dieser Ansicht anzuschließen, und es wäre genauso gut möglich, der gegenteiligen Überzeugung zu sein. Der Relativismus ist also aus logisch-metaphysischen Gründen selbstwidersprüchlich. Doch auch aus politischen Gründen widerlegt sich der Relativismus selbst, insofern diese radikale Form von Interpretationismus keineswegs die Deutungsvielfalt befördert, sondern umgekehrt, wie das Tagesgeschehen immer wieder aufs Neue belegt, Hegemonialansprüchen in die Hände spielt. Gegen solche Tendenzen jedoch die Deutungsunabhängigkeit der Fakten zu verteidigen, stellt jedoch kaum eine wirklich schlüssige Antwort dar.

Richard Rorty hatte sich auf die Kontroverse zwischen Galileo Galilei und Bellarmine bezogen, um zu zeigen, dass sich aufgrund divergierender Weltbilder ohnehin kein gehaltvoller Streit über den Sinn bestimmter astronomischer Beobachtungen führen lasse.¹⁷ Boghossian, der auf diese Episode Bezug nimmt, bescheinigt dem Autor von *Philosophy and the mirror of nature* eine regelrechte epistemologische Angst: Die Güte wissenschaftlicher Hypothesen messe sich an bewusstseinsunabhängigen Tatsachen, die ihrer Deutung logisch wie chronologisch vorausgehen. Auf den konkreten Fall bezogen: Der Mond war bereits mit Kratern bedeckt, bevor Galileo dies erkannte. Genauso wenig wie es Geschmackssache ist, ob und wann der Planet Erde entstand, ist es sinnvoll, den Satz „Jupiter hat für mich dreißig Monde“ auszuspre-

¹⁶ John R. Searle: *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York 2007.

¹⁷ Richard Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, N.J. 1980, 327–333.

chen. Laut Boghossian ist der Satz deswegen sinnlos, weil es sich hierbei ja nicht um Glaubensfragen handle, sondern um eine Tatsachenwahrheit. Doch gibt es wirklich keinen Kontext, in dem der Satz sinnvoll sein könnte? Als Galilei jedoch 1610 sein neues Teleskop auf den Jupiter richtete, sah er nur vier Satelliten, die den Planeten umkreisten. Gegenwärtig sind sich die Astronomen einig, dass Jupiter 67 Monde hat, obwohl sich die Zahl ständig verändert hat. Ist es wirklich Unsinn zu sagen, dass aus der Sicht eines Astronomen am Alma-Observatorium in der Atacama-Wüste, aus der Sicht Galileis oder eines Amateur-Sternforscher, der den Himmel mit bloßem Auge betrachtet, Jupiter ‚für ihn‘ jeweils 67, vier oder keine Monde besitzt? Gibt es wirklich eine und nur eine richtige Darstellung der Wirklichkeit?

Noch einmal zurück zur Boghossian-Latour-Kontroverse. Außenstehende werden den Eindruck nicht los, dass hier ein Schattenboxen stattfand und die Kontrahenten (sofern sie denn überhaupt solche sind) aneinander vorbeidiskutierten. Könnte es nicht sein, dass Latours Erkenntnisinteresse gar nicht den medizinischen Todesursachen eines ägyptischen Pharaos gilt, sondern den Kategorien des Wissens und der Geschichte ihrer Wahrheitsbedingungen? Denn ebenso wenig wie der Begriff des Hundes bellt, kann der Begriff der Tuberkulose für den Tod eines ägyptischen Pharaos verantwortlich gemacht werden. Überhaupt: Was behauptet man eigentlich, wenn man vom ‚Leben‘ des Bazillus spricht? An genau dieser Stelle führen einige Faktualisten gern eine Unterscheidung ein zwischen *Tatsachen* (die per definitionem unveränderlich sind) und ihren *Interpretationen* (die immer sozialen Konventionen unterliegen).

Zu den Philosophen, die sich für diese Unterscheidung starkmachen, gehört heute John Searle. Folgt man Searle, so muss die Ontologie von der Epistemologie losgelöst werden: Während die Epistemologie mit der Erkenntnis von Tatsachen betraut ist, zielt die Ontologie auf die Beschreibung deren Existenzweise. Die Spitze des Everest ist auch dann mit Eis bedeckt, wenn niemand hinschaut, so Searle, und daraus wird man schließen müssen, dass die Ontologie der Epistemologie vorausgeht (in Zeiten schmelzender Eiskappen und schwindender Gletscher, das sei nur am Rande vermerkt, dürfte das Beispiel, das Searle als Beleg für seine *brute physical facts* heranzieht, deutlich an Überzeugungskraft verloren haben).¹⁸ Ferner muss man, so Searle, ontologische Tatsachen von Behauptungen über diese Tatsachen unterscheiden. Searle führt hier ein weiteres Beispiel an: Man mag sich darüber streiten, ob Rembrandt der größte Maler aller Zeiten ist oder ob er als Künstler Rubens überlegen ist, es gebe jedoch keinerlei Anlass, daran zu zweifeln, dass Rembrandt tatsächlich 1606 geboren wurde.¹⁹ Searles Argumentation scheint einleuchtend zu sein. Und doch trägt die Selbstverständlichkeit, mit der sie vorgetragen wird.

¹⁸ John R. Searle: *The Construction of Social Reality*. New York 1995, 61.

¹⁹ Ebd., 8.

Auf welcher Basis wird die Unterscheidung in Ontologie und Erkenntnistheorie überhaupt getroffen? Inwieweit kann die Ontologie behaupten, gegen die epistemologischen Bedenken immun zu sein? Denn tatsächlich beruht der Anspruch der ontologischen Objektivität für die Aussage „Rembrandt wurde 1606 geboren“ auf einem engen Geflecht sozialer Konventionen. Je nach gesellschaftlicher Konvention, daran erinnerte etwa Hilary Lawson gegen Searle,²⁰ werden verschiedene Kalender verwendet (chinesischer, gregorianischer, julianischer, islamischer Kalender usw.), die für Rembrandts Geburtsdatum jeweils ganz unterschiedliche Jahreszahlen angeben würden (ebenso absurd wie die Behauptung, wonach der ‚objektiven Wahrheit‘ zufolge die sowjetische Oktoberrevolution im November stattfand, was dem gregorianischen Kalender zufolge ja der Fall war). Doch schon die Aussage „Rembrandt wurde geboren“ ist keineswegs so unschuldig, wie sie daherkommt; ein Kunsthistoriker könnte sehr wohl argumentieren, dass das Individuum namens Rembrandt Harmenszoon van Rijn zwar tatsächlich 1606 geboren wurde, es den heute mit dem Namen Rembrandt verbundenen Künstler allerdings, den man mit einer unverwechselbaren Maltechnik verbindet, erst seit den 1630er Jahren gibt. In gleicher Weise könnte man sich vorstellen, dass ein Kulturtheoretiker einen Vortrag mit dem Satz beginnt „Der erste Rembrandt der Geschichte wurde mit den Höhlenmalereien vor rund 35.000 Jahren geboren“.

Wie sich zeigt, gibt es eine Reihe von alternativen Daten, die um die Wahrheit konkurrieren. Ein Realist wird dann zwischen wörtlichen und metaphorischen Wahrheiten unterscheiden müssen, um konkurrierende Ansprüche auszuschließen und nur noch so etwas wie ‚Kern‘-Tatsachen (*core facts*) zuzulassen. Tatsächlich findet die Unterscheidung zwischen Kernwahrheiten und abgeleiteten Wahrheiten, mit denen Faktualisten so gern die physikalischen von den sozialen Tatsachen abgrenzen, selbst wiederum nur innerhalb eines diskursiven Feldes statt und stellt das Ergebnis einer sozialen Praxis dar. An dieser Stelle wird von den Faktualisten dann gern auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ verwiesen: Ja, freilich, auch unsere Beschreibung von beschreibungsunabhängigen Tatsachen sei kulturell bedingt und damit relativ, aber ‚man‘ wisse doch, was gemeint sei. In hochkomplexen wissenschaftlichen Zusammenhängen sei Unschärfe die Regel, und zwingt zur permanenten Anpassung der eigenen Beschreibungsmuster, aber der alltägliche *Commonsense* verschaffe dagegen einen relativ stabilen Boden belastbarer Tatsachen. Während sich Astrophysiker streiten mögen, ob Pluto nun als neunter Planet zu gelten habe oder nicht, sei völlig unzweifelhaft, dass man zwei Hände habe. Diese Unterscheidung muss stutzig machen, und Hilary Lawsons Argumente dürfen als

²⁰ Hilary Lawson: „After the End of Truth. Searle vs. Lawson“. 05.08.2015, https://iai.tv/articles/after-the-end-of-truth-part-2-auid-552?_ga=2.34789281.1297816412.1611263351-355026570.1611263351 (zuletzt abgerufen am 04.11.2019).

Warnung verstanden werden, sich in der Philosophie voreilig auf den sogenannten *Commonsense* zu berufen: Aussagen wie „Rembrandt wurde 1606 geboren“, „Paris ist die Hauptstadt Frankreichs“ oder deiktisch-okkasionelle Aussagen wie „Das sind meine Hände“ sind nur auf den ersten Blick unzweideutig, und überzeugend sind sie erst, weil sie in ein dichtes Netz sozialer Konventionen eingebettet sind. Mit anderen Worten, der Appell an den gesunden Menschenverstand kann genauso populistisch sein wie die Politik, die vom Neofaktualismus – im Übrigen zu Recht – in Frage gestellt wird. Wenn man einräumt, dass es schon zur Zeit der Dinosaurier Atome gab, muss man sich erst darüber verständigen, um welche Atome es sich hier handelt: um diejenigen von Niels Bohr, von Ernest Rutherford oder von Demokrit.

Aber nebst dem Problem der Kategorisierung, die einige Faktualisten ja unter Umständen sogar noch zugestehen würden, gibt es noch eine andere, gravierendere Schwierigkeit. Indem sie behaupten, Fakten müssten von unseren Zugangsweisen dazu freigehalten werden, behaupten Faktualisten nicht nur, Fakten seien interpretationsfrei, sondern auch, es gäbe eine Wirklichkeit, von der es eine – und nur eine – wahre Beschreibung geben kann. Diese Wahrheit mag für ein Erkenntnissubjekt noch nicht zugänglich sein (z. B. weil die Wissenschaft dazu noch in den Kinderschuhen steckt), und zumindest ist es denkbar, dass wir nie in die Geheimnisse dieser Wahrheit eindringen würden, wiewohl dies nichts daran ändert, dass es nur eine und einzige Beschreibung geben kann, die einen begründeten Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Wahrheit ist somit auf eine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit rückführbar, sodass neofaktualistische Positionen auf eine Neuauflage der klassischen Korrespondenztheorie von Wahrheit hinauslaufen. Während Faktualisten unentwegt darauf bestehen, dass die (kontextabhängigen) Beschreibungen von Tatsachen nicht mit der (unverrückbaren) Wirklichkeit von Tatsachen verwechselt werden darf, bleibt eine ihrer Prämissen dabei unausgesprochen: die Segmentiertheit der Welt. Einzelne Ausschnitte der Welt gelten unhinterfragt als gegeben; zwar mag ihre Rubrizierung unangemessen oder verbesserungsfähig sein, doch an der Existenz dieser ontologischen Segmente soll dies nichts ändern. Eine solche Ansicht setzt freilich voraus, dass eine Welt eine bezifferbare Zahl an Segmenten enthält, deren Segmentierung allerdings absolut sein und von jeder möglichen Bezugnahme unangetastet bleiben muss. Wie absurd eine derartige Ansicht ist, hat nicht zuletzt Hilary Putnam in seiner Kritik des dogmatischen Realismus erwiesen.²¹

Ob nun in Gestalt eines direkten Tatsachenobjektivismus, wie ihn Boghossian vertritt, oder aber in Form eines spekulativ raffinierten Anzestralismus, wie von Quentin Meillassoux verteidigt,²² wonach wir davon ausgehen müssen, dass es Ju-

²¹ Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*. Cambridge 1992, 96–104.

²² Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Übers. v. Roland Frommel. Zürich/Berlin 2008.

pitermode oder Krankheitserreger schon lange vor der Entstehung menschlichen Bewusstseins gab, geht es um einen organisierten Angriff auf dasjenige, was Edmund Husserl das „universale Korrelationsapriori“ nannte, nämlich dass Seinsweisen und Erscheinungsweisen miteinander korrelieren.²³ Der Ausbruch aus dem „Korrelationismus“, der laut Meillassoux das moderne Denken von Kant über Husserl bis hin zum Sozialkonstruktivismus beherrscht, versteht sich als neue Ethik, um die Tatsachen von ihren hermeneutischen Besetzungen zu entkolonisieren und jenseits selbstbezoglicher Idealismen ein „großes Außen“ (Meillassoux) wieder denkbar werden zu lassen. Hartmut von Sass hat auf den eigentümlich theologischen Anklang dieser neueren faktualistischen Ansätze hingewiesen, so als ginge es darum, zu einer Art Selbstoffenbarung der Dinge vorzustoßen: Man mag auf der unhintergehbaren Faktizität von Bergen, Dinosauriern und der französischen Revolution bestehen, diese ‚Tatsachen‘ verraten uns nicht, dass sie respektive Berge, Dinosaurier oder revolutionäre Ereignisse sind.²⁴

Gibt es jenseits relativistischer Beliebigkeit und jenseits von objektivistischem Tatsachenfetischismus noch eine andere Möglichkeit, der Faktizität von Sinn, aber auch der Sinnzusammenhänge der Fakten gerecht zu werden? Genau hier soll eine neue Fassung eines (phänomenologisch informierten) Perspektivismus ansetzen.

4. Perspektivismus

In der Husserl'schen Phänomenologie kommt bekanntlich der Möglichkeit ein Vorrang über die Wirklichkeit zu. Nur weil die Gegenstände in der sogenannten eidetischen Variation möglichen Veränderungen unterzogen werden können, nur weil sie sich in immer neuen Facetten und unter immer neuen Gesichtspunkten darstellen, können sich Wesensmerkmale oder Grundzüge herauschälen. In den *Ideen* bindet Husserl die Möglichkeit allerdings dahingehend an das Kontingente, als die jeweilige Faktizität nur als solches bestimmt wird, was immer auch anders sein könnte. Die jeweilige materielle Darbietung, die phänomenale Variation, die für die Gewinnung der Wesensmerkmale nicht maßgeblich ist, beschreibt Husserl auch als „Tatsächlichkeit“, sodass das tatsächliche Faktum auf der Seite der „Besonderung“ steht, der jeweiligen Instantiierung, die immer auch anders ausfallen könnte (das ist der „Sinn dieser Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt“).²⁵

²³ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana* VI. Hrsg. v. Walter Biemel. Dordrecht 1976, 161.

²⁴ Hartmut von Sass: „Wer hat Angst vor Paul B.? Über die unsinnige Suche nach absoluten Tatsachen“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62(3), 2014, 576–583, hier: 583. (zu Paul Boghossian: *Angst vor der Wahrheit*).

²⁵ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

Heidegger schließt in *Sein und Zeit* an Husserls Analysen an, nimmt aber mit seinem Begriff der ‚Faktizität‘ auch eine entschiedene Bedeutungsverschiebung vor. Faktizität, warnt Heidegger, „ist nicht die Tatsächlichkeit des *factum brutum* eines Vorhandenen“. ²⁶ Gemeinhin ist Heideggers Begriff der Faktizität dahingehend gedeutet worden, dass er diese Variationskomponente in Husserls Begriff der Tatsächlichkeit ablehnt, und dagegen vielmehr die ‚Geworfenheit‘ ins jeweilige Faktische ins Feld führt. Einige der spekulativen Realisten haben Heidegger neuerdings dafür in die Pflicht nehmen wollen, dass Faktizität nunmehr gleichbedeutend ist mit ‚Notwendigkeit‘. ²⁷ Doch dieses Kontrastbild zwischen Husserl und Heidegger trägt. Obwohl Husserl mit dem Faktum auf der Gegenstandsseite tatsächlich das Besondere meint, das in den eidetischen Variationen immer auch anders sein könnte, spricht er andererseits aber auch vom unhintergehbaren „Urfaktum“ der perspektivischen Monade, dem Umstand also, dass sich all das, was sich zeigt, in einer gewissen Hinsicht für ein Ur-Ich zeigt.

Darin liegt vielleicht auch ein wegweisender Ertrag, den die phänomenologische Tradition für eine erkenntniskritische Reflexion über das Problem des Realismus beisteuern kann. Dass es überhaupt Gegenstände, und – mittelbar – Tatsachen geben kann, worüber Aussagen getroffen werden können, setzt Bezugsrahmen voraus. Noch das kantische ‚Ding an sich‘ wird von irgendwoher prädiert. Anders als im Deutschen Idealismus allerdings ist das phänomenologische Absolute in seiner Faktizität zu denken, als eine Art verkörperter fokaler Brennpunkt aller Sinnergebnisse. „Ich bin das Urfaktum“, schreibt Husserl, insofern durch die jeweilige welthafte Verortung sinnhafte Horizonte eröffnet werden. ²⁸ Das Spiel der Modalitäten, mit denen sich Erscheinungsgegenstände zeigen, ist Ausweis einer realen sinnlichen Welt, und daher selbst wiederum nicht modalisierbar. Es handelt sich gleichsam um die Paradoxie eines Absoluten, das stets an seine verkörperte Situation rückgebunden ist. Meillassoux’ Rede von der Notwendigkeit der Kontingenz ist daher nur vordergründig antihusserlianisch und verdient in der Sache näher bestimmt zu werden. Wenn überhaupt etwas notwendig kontingent ist, darauf insistiert auch Eva Schürmann, dann unsere perspektivische Stellung in der Welt. ²⁹

Buch I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1. Hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag 1976, 12.

²⁶ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1976, § 29.

²⁷ Graham Harman: *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago 2002; Graham Harman: *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh 2011, 30: „If facticity can be taken to mean that there is no necessary reason for any feature of experience, the hidden surprise here is that facticity itself is necessary.“

²⁸ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana XV.* Hrsg. v. Iso Kern. Dordrecht 1973, 386.

²⁹ Eva Schürmann: *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*. Paderborn 2018, 201.

Prägnant hat Jean-Paul Sartre den Sachverhalt einmal auf den Punkt gebracht: In der Phänomenologie ist der Körper „die kontingente Form der Notwendigkeit meiner Kontingenzen“.³⁰

All denjenigen Neofaktualisten, die gegen die Beliebigkeit des Postfaktischen wieder Objektivitätsansprüche reklamieren, sei der Umweg über eine phänomenologisch unterfütterte Erkenntniskritik anempfohlen. Auch die Phänomenologie trat mit dem Anspruch an, den Repräsentationalismus des 19. Jahrhundert gegen eine dezidierte Rückkehr zu den Sachen selbst einzutauschen, ohne dabei jedoch schon der naiven Ansicht anzuhängen, die Hinwendung zu den Dingen fände nur im logischen Raum der Gründe statt. Das Projekt einer Freilegung der Dinge, so wie sie sind, geht Hand in Hand mit einer Reflexion über die epistemologischen Voraussetzungen eines solchen Unterfangens, soll der neue Realismus nicht in einer längst überwunden geglaubten naiven Metaphysik enden. Erst- und drittpersonale Perspektiven für absolut unvereinbar zu halten, wie das Daniel Dennett in seiner Heterophänomenologie tut,³¹ mutet ebenso überzogen an wie die Behauptung, es könnte eine Rede über Dinge geben, in der die Redenden selbst keine Spuren hinterließen (man erinnere sich an Nietzsches Hinweis: Wenn jemand ein Ding hinter einem Busch versteckt, es ebendort wieder sucht und auch findet, ist an dem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen³²). Weltausschnitte, Vergegenständlichungen und Objektivierungen werden immer von einem bestimmten Ort aus getätigt – hierin lässt sich eine Verbindung einer Phänomenologie als situierter Erkenntnistheorie und bestimmten Ansätzen aus der Wissenschaftsgeschichte herstellen. Für Lorraine Daston, die mit Peter Galison eine ‚Geschichte der Objektivität‘ vorlegte, speist sich der Anspruch auf Objektivität historisch aus dem Wunsch, Perspektivenbedingtheit überwinden zu können.³³

Inwiefern könnte eine Aktualisierung eines bestimmten perspektivistischen Erbes heute dazu dienen, die methodischen Schwachstellen eines faktualistischen Realismus auszugleichen? An anderer Stelle wurde ein systematischer Versuch dazu vorgelegt, inwiefern der Perspektivismus durchaus eine konsistente (und zwar die einzig konsistente) Form des Realismus darstellt.³⁴ Für den gegebenen Rahmen können abschließend nur einige Grundgedanken in geraffter Form vorgestellt werden.

Als realistisch sei grundsätzlich jede Position definiert, die davon ausgeht, dass sich das, was Gegenstände sind, nicht in der Art und Weise erschöpft, wie uns

³⁰ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hrsg. v. Traugott König. Übers. v. Hans Schöneberg. Reinbek bei Hamburg 1990, 549.

³¹ Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*. Boston 1991.

³² Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. KSA 1, 883.

³³ Lorraine Daston: „Objectivity and the Escape from Perspective“. In: *Social Studies of Science* 22(4), 11.1992, 597–618.

³⁴ Emmanuel Alloa: *Partages de la perspective*. Paris 2020.

diese Gegenstände entgegnetreten; es gibt mithin ein *Etwas*, ein ‚X‘, das über die Menge aller Auffassungsweisen hinaus eine Eigenständigkeit beansprucht. Phänomenologische Ansätze, die, im Anschluss an Merleau-Ponty etwa, bei der leiblich-sinnlichen Situation beginnen, vertreten de facto eine solche realistische Position, insofern sie von einem Überschuss der uns umgebenden sinnlich-materiellen Welt ausgehen. Phänomenologisch ist hier gemeinhin von einer ‚intentionalen Transzendenz‘ die Rede, womit schlechterdings dem Umstand Ausdruck verliehen werden soll, dass sich der intentionale Akt (das Gerichtetsein-auf) auf einen Gegenstand bezieht, der selbst über diese Bezugnahme hinausweist (diese ‚transzendiert‘) und dadurch eine eigene ‚reale‘ Gültigkeit besitzt. Um einen derartigen Realismus beanspruchen zu können, muss die intentionale Struktur allerdings um eine perspektivische Grundregel ergänzt werden: Wenn das, was sich zeigt, mehr als eine geistige Projektionsfläche sein soll, die von einem inneren Auge auf einen Schlag erfasst werden kann, kann es sich immer nur von einer bestimmten Seite her zeigen. Erst die Tatsache, dass ich nie alle Seiten eines Wahrnehmungsgegenstands auf einmal sehen kann, ja dass sich mit jedem neuen Aspekt, der erhascht wird, immer wieder neue Seiten auftun, die noch nicht erfasst wurden, verleiht dem Gegenstand seine sinnliche Wirklichkeit. Das perspektivische Sehen führt vor Augen, was Perspektivität allgemein auszeichnet: Perspektivität erschöpft sich nie in der eigenen Immanenz, sondern verweist stets auf Anderes; jede Perspektive ist eine Perspektive *von etwas* (oder, mit Merleau-Ponty gesprochen: „am Ende der Perspektiven gibt es Seiendes“³⁵). Dieser Überschuss tut dem Wirklichkeitsanspruch der Perspektive keinen Abbruch, ganz im Gegenteil, er beglaubigt sie allererst.

Wer auf die Bedeutung von Perspektivität pocht, hat sich darum noch keinesfalls dem Relativismus verschrieben. Die Schwäche des klassischen Relativismus liegt ja gerade darin, dass das Beziehungsgeflecht noch zu eng gedacht wird, und zwar immer nur als Bedingtheit-für-mich. Dabei geht es bei der Perspektivenpflichtigkeit der Erscheinungsdinge nicht nur um das Subjekt, für das diese Dinge erscheinen, sondern auch für Dinge, deren Ausdruck sie sind. Konsistent wäre der Relativismus erst, wenn dabei berücksichtigt würde, dass die Relativität stets in beide Richtungen geht; was erscheint, zeigt sich jemandem, ist aber auch eine Erscheinung *von etwas*. Dieses *Etwas* bedingt das perspektivische Erscheinen nicht minder als der Adressat dieser Erscheinungen. Neben der *Perspektive-für* gibt es also auch eine *Perspektive-von*. Sofern diese zweite Relativität berücksichtigt wird, kann der Perspektivismus mit Fug und Recht eine realistische Position beanspruchen.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty: „Notes préparatoires aux Cours sur la dialectique du Collège de France (cours du lundi et du jeudi, 1955/1956)“. Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque nationale de France, vol. XIV, f. [28, 3]: „il y a de l'être au bout des perspectives“.

Worin bestünde also der hier skizzierte operative Perspektivismus? Eine Perspektive ist kein Phänomen, sie ist nicht selbst sichtbar, sondern vielmehr solches, das *sichtbar macht*. Nota bene: das *anderes als sich selbst* sichtbar macht. Perspektiven treten nie selbst in Erscheinung, vielmehr treten sie hinter dem zurück, was durch sie allererst zur Erscheinung kommt. Perspektiven machen solchen Dingen Platz, die durch diese Perspektivierung gerade erst aspekthaft zum Vorschein kommen. Wenn die Perspektive also eine Sicht auf die Dinge bietet, dann deshalb, weil sie dabei selbst von sich ablenkt. Aus einem bestimmten Standpunkt heraus erschließt sich die Eigenart der jeweiligen Perspektive nicht. *Per-spicere*: Jede ‚Ein-Sicht‘ verdankt sich letztlich einer ‚Durch-Sicht‘. Perspektiven sind Medien des Realen; kraft der Perspektive erschließt sich solches, was sich in der jeweiligen Perspektive nicht erschöpft, sondern darüber hinausweist. Die Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro und Roy Wagner haben hier eine prägnante Formulierung gefunden, die in diesem Zusammenhang bemüht sei. Auf die Frage des Glaubens an die Realität bezogen, ist hier der große Unterschied zwischen Perspektivisten und Faktualisten der Folgende: Die Fakten zwingen einen, an sie zu glauben, die Perspektiven zwingen einen, an etwas zu glauben, das über die Perspektive hinausgeht.³⁶ Solange man davon ausgeht, dass jeder Aspekt des Wahrnehmungsgegenstands eine je eigene Bezugnahme verlangt, ist der damit implizierte Perspektivismus allenfalls additiv; erst wenn man davon ausgeht, dass es sich hier um einen Gegenstand handelt, der weder auf einzelne Bezugnahmen oder aber auf die Summe aller Bezugnahmen darauf rückführbar ist, stellt sich der Gegenstand als regulatives Ideal dar, das immer wieder neue Zugriffe verlangt.

Wenn es stimmt, dass jedes Sehen immer nur partiell ist, wenn es also stimmt, dass wir nur dann etwas Bestimmtes sehen, wenn sich dieser bestimmte Gegenstand vor einem Unbestimmtheithorizont abhebt, der anderes in den Hintergrund drängt, dann setzt die Perspektivität des Sehens stets schon ein plurales Sehen voraus. Etwas-Sehen heißt damit stets, dass sich Etwas auch in anderer Hinsicht zeigen könnte; Etwas-Sehen bedeutet, die Möglichkeit des Anderssehenkönnens immer schon mitbedacht zu haben. Die Perspektivenabhängigkeit, die den Gegenständen ihre Widerständigkeit verleiht, widersetzt sich jedoch auch gegen jede Überführung in eine höhere Ordnung. Es gibt keine Metaperspektive; keinen Hochsitz, von dem aus das Gewühl der Standpunkte geordnet werden könnte, hin auf eine Leibniz'sche prästabilisierte Harmonie oder auf einen Gadamer'sche Horizontverschmelzung. Es gibt keinen Blick von nirgendwoher, keinen *view from nowhere* – darin trifft sich die

³⁶ Roy Wagner: „Afterword: Facts Force You to Believe in Them; Perspectives Encourage You to Believe Out of Them“. In: Eduardo Viveiros de Castro (Hg.), *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago 2015, 295–324.

phänomenologische Kritik mit derjenigen eines Thomas Nagel.³⁷ „Immer sehen wir nur von irgendwoher“, wie Merleau-Ponty unablässig betont.³⁸ Selbst Gottes Schau ist perspektivisch – darauf besteht schon Husserl; wenn das Wort ‚Sehen‘ irgendwie gehaltvoll sein soll, muss auch Gottes Sehen räumlich bedingt und bestimmt sein.³⁹

Zum Abschluss seien noch Merkmale genannt, die für einen robusten Perspektivismus kennzeichnend sind:

1. *Orientierung*: Phänomene gibt es nicht in einem ausdehnungslos isotropen Raum, sondern nur in einem perspektivisch georteten Raum. Phänomene sind, insofern sie jemandem erscheinen, perspektivisch gerichtet, und zwar auf diejenigen hin, denen sie neue Gesichtspunkte eröffnen. Das hat Konsequenzen für den Sinnbegriff: Sinn ist eine Frage der Orientierung; ohne ein anschauungsbezogenes Feld, in das Bedeutung eingelassen ist, gibt es kein Sinngeschehen.
2. *Antirepräsentationalität*: Perspektiven sind keine Repräsentationen. Sie stellen keine Zwischeninstanzen, Abbildungen oder Vermittler dar, sondern wirken als Vektoren von Sinn. Sie stehen nicht zwischen Subjekten und Dingen, sondern stellen vielmehr die Art und Weise dar, wie Dinge zur Erscheinung kommen.
3. *Objektivität*: Jede Perspektive ist immer eine Perspektive auf etwas bzw. *von etwas*, es ist ein Standpunkt zu einem Objekt. Objektivität besteht gerade nicht im Ausbleiben von Perspektivität, vielmehr kommt hier eine Art ‚Trans-Perspektivität‘ zum Tragen, als etwas, das über jede beschränkte Einzelperspektive hinausgeht.
4. *Pluralität*: Eine Perspektive, die für sich beansprucht, die einzig gültige zu sein, verliert zugleich ihre Perspektivität, weil sie die Möglichkeit alternativer Perspektiven verneint. Wo es keine Alternativen gibt, gibt es keine Perspektiven. Wer einräumt, dass die Dinge Ansichtssache sind, räumt bereits ein, dass es immer mehr oder minder viele andere mögliche Ansichten darauf gäbe. Jeder Perspektivismus enthält – zumindest der Möglichkeit nach – die Forderung nach einer neuen Prüfung. Jedes Sehen verlangt eine prinzipielle Revidierbarkeit der Sichtweise.

Um zwischen dem Relativismus und dem Neofaktualismus hindurchzuschiffen, die jeweils so etwas wie Scylla und Charybdis des Gegenwartsdenkens darstellen, lohnt es sich, das Augenmerk auf diesen Perspektivismus des Erkennens zu

³⁷ Thomas Nagel: *The View from Nowhere*. New York 1989.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. Rudolf Böhm. Berlin 1966, 91.

³⁹ Husserl: *Ideen I*, 89; ders.: *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03. Husserliana Materialien 3*. Hrsg. v. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht 2001, 173.

legen. Vor der gegenwärtigen Diskurskulisse, in der postfaktischen Tendenzen mit neoobjektivistischen Rückzugsgefechten begegnet wird, tut eine Verteidigung von Perspektivenvielfalt not. Heute die Unumstößlichkeit der Fakten gegen Interpretationsspielräume zu verteidigen („Fakt ist, dass die Welt nicht in sieben Tagen erschaffen wurde“, „Fakt ist, dass die Erde nicht flach ist“, „Fakt ist, dass ein Klimawandel im Gange ist“), könnte sich langfristig – epistemologisch wie politisch – als Pyrrhussieg herausstellen. Denkt man an die Rede von den ‚alternativen Fakten‘ oder der ‚alternativen Wahrheit‘, ist es unbestritten so, dass das Pluralismusargument momentan von Kräften beansprucht wird, die sich kaum durch eine besondere Wahrheitspflicht hervorgetan haben. Ein Grund mehr, sich dieser Kaperung der Alternativen jetzt entschieden entgegenzustellen und die Möglichkeiten des Anderssehenkönnens resolut zu verteidigen.

Wirklichkeit als politische Kategorie

Hannah Arendt über Wahrheit und Lüge in der Politik

ABSTRACT: This article follows and reconstructs the question of reality in and throughout the work of Hannah Arendt. I argue that Arendt was always concerned with this question: philosophically in her early work on Augustin, politically in her book on totalitarianism and, as of *The Human Condition* and "Truth and Politics", explicitly as an issue that concerns the relation between philosophy and politics. Her late writings on *The Life of the Mind* finally move from a critique to a certain understanding of the philosophical urge to "overleap" reality, a tendency Arendt subverts by insisting on our fundamental "being of the world". The main aim of my paper is to show how throughout these differentiated treatments of the question of reality during her whole intellectual career, Arendt herself develops a philosophically refined thesis of the constitution of reality through plurality and "reality" as a politically relevant category.

KEYWORDS: Arendt, Reality, Plurality, Truth, Politics, Phenomenology

1. Einleitung

Die Frage nach der Wirklichkeit – sie gehört zweifellos zum Kerngeschäft der Philosophie, zu ihren Initiationsriten sogar. Sich von dieser Frage in ihrer Radikalität erschüttern zu lassen und damit für immer die unschuldig-unreflektierte „natürliche Weltkindschaft“¹ hinter sich zu lassen, ist mindestens seit der Cartesischen Moderne das Signum des Philosophierenden ebenso wie ein Stein des Anstoßes. Auch in der Phänomenologie hat diese Frage Wellen geschlagen, Gräben aufgerissen und die Landschaft strukturiert. Von einer transzendentalphilosophischen Konstitutionstheorie über existenzphilosophische Widerfahrnistheorien bis hin zu neueren Theorien von Sinnereignissen gibt es idealistische und realistische Spielarten in verschiedensten Schattierungen, inklusive Überwindungen und Verwindungen dieser Frage, Unvordenklichkeitsfiguren, postmetaphysischen Neudeutungen und, jüngst wieder, metaphysischen Ansätzen. Was ist Wirklichkeit? Und: Wie ist Wirklichkeit? Darauf kann man keinesfalls mit *einer* phänomenologischen Lehre antworten. Es ist vielmehr eine Arena, ein Kampfplatz, an dem sich die Vielfalt der phänomenologischen Zugänge oft in ihren zentralen Argumenten zeigt.

¹ Edmund Husserl: *Erste Philosophie 1923–1924. Zweiter Teil. Husserliana VIII*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag 1959, 123.

Mit dem vorliegenden Beitrag möchte ich Hannah Arendt als eine Mitstreiterin in dieser phänomenologischen Debatte um Faktum, Faktizität und Wirklichkeit vorstellen. Viele sehen Arendt höchstens als eine Randfigur in der Phänomenologie. Damit nicht genug – sie selbst lehnte bekanntermaßen dankend ab, überhaupt zum Kreis der Philosophen gezählt zu werden, da sie von der Politischen Theorie aus die Philosophie neu in den Blick nehmen wollte.² Wenn man jedoch einen genaueren Blick auf ihre Argumente und Thesen wirft, so wird man überrascht sein, wie sehr Arendt gerade die Frage nach der Wirklichkeit umtreibt: politisch, philosophisch und im Verhältnis von Philosophie und Politik. Und wie sehr sie diese Frage mit phänomenologischen Mitteln angeht, in Kritik, Transformation, Rekonfiguration. Arendt ist bekannt als eine Denkerin des Politischen, des Handelns, der Öffentlichkeit und der Banalität des Bösen. Doch alle diese Fragen haben für sie, so möchte ich behaupten, intrinsisch mit der Frage nach der Wirklichkeit zu tun. Nach einem fokussierten Durchgang durch ihr Werk in den ersten beiden Abschnitten des Textes, in welchem ich die Entwicklung der Wirklichkeitsfrage bei Arendt herausarbeite, folgt in einem dritten und abschließenden Teil die Frage nach politischer Wirklichkeit als Verhältnis von Wahrheit und Lüge in der Politik.

2. Die Wirklichkeitsfrage in Arendts Werk als politisches und als philosophisches Problem

2.1 Frühe Jahre: Kritik an Augustins „weltlosem“ Liebesbegriff

Die Sorge um die Frage nach der Wirklichkeit ist für Arendt keinesfalls eine bloß theoretische Sorge. Sie ist zuerst eine existenzielle und wird dann, spezifischer, eine politische. Doch es beginnt mit der Philosophie: Schon in ihrer Dissertation kritisiert Arendt die Weltlosigkeit in Augustins Liebesbegriff, die letztlich in einer abstrakten Beziehungslosigkeit resultieren muss, und diagnostiziert diesem Gemeinschaftsbegriff ein fundamentales Problem. Denn in der Nächstenliebe werde durch den Nächsten hindurch eigentlich immer nur Gott, der eigene weltlose Ursprung geliebt. Die *creatura* bleibe somit isoliert, weltlos; der Geliebte sei in seiner Einzigartigkeit im Grunde gleichgültig. Statt Brüder und Schwestern in Gott, die sich nicht von der Welt her, sondern aus dem Blickwinkel Gottes und der Ewigkeit verstehen, *coram deo*, versucht Arendt, das Alternativmodell einer weltlichen Gemeinschaft stark zu machen, die auf konkreten, wirklichen Beziehungen und Banden beruht.

² Vgl. Hannah Arendt: „Fernsehgespräch mit Günter Gaus“. In: Dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München 1996, 46–72, hier: 46–47.

Diese *civitas terrena*, die immer zugleich eine *societas* ist, d. h. bestimmt durch ein Mit- und Füreinander der Menschen und nicht durch ein einfaches Nebeneinander, ist nicht willkürlich gesetzt und ebenso willkürlich wieder aufhebbar, sondern sie ist begründet auf eine zweite geschichtliche Tatsache, die allein auch die geschichtlich wirkliche und wirksame Realität Christi ermöglicht [...], auf die gemeinsame Abstammung von Adam, auf der eine bestimmte und verbindliche Äquivalenz aller Menschen miteinander beruht.³

Noch taucht der Begriff der Pluralität nicht auf (vielmehr der der „Äquivalenz“), aber die Stoßrichtung der 24-Jährigen ist klar – und als Augustinusinterpretation auch einigermaßen kühn: Adam ist das Urfaktum, nicht Christus, bzw. die menschliche Gemeinschaft *de mundo* ist der urfaktische Boden. Die Beziehung zu Gott im Sinne der *civitas dei* kommt immer erst danach. Wirklichkeit kann nur *de mundo* sein. Selbst die Erlösungstat Christi hätte keinen Ort und keine Wirklichkeit, wäre sie nicht in der Welt verankert. Dieses Überspringen der weltlichen Vorgegebenheit, einer *Faktizität*, die immer eine soziale und plurale ist, auf einen vermeintlichen Ursprung hin, ist hier das Grundmotiv, dem sich Arendt entgegenstellt. Denn dieser Sprung ist für Arendt stets ein Sprung aus der Wirklichkeit hinaus, sei es in den Glauben, in das Denken, in das Sein, auf die „Regenbogenbrücke der Begriffe“⁴ – auf jeden Fall in die Isoliertheit einer vermeintlichen Beziehung mit einem Ursprung, in Gott oder sich selbst.

2.2 In finsternen Zeiten: Erfahrung und Analyse des Totalitarismus

Wenige Jahre später muss Hannah Arendt noch ganz andere Formen von Weltlosigkeit erleben und macht zudem die entscheidende Erfahrung, dass das Denken davor nicht bewahrt. Dies wird ihre Haltung der Philosophie gegenüber ein Leben lang prägen. Die Weltlosigkeit, die Deutschland 1933 überkommt, ist die Herrschaft des nationalsozialistischen Totalitarismus. Diese beruht nach Arendts späteren Analysen genau darauf, weltliche Bezüge zu zerschlagen und Menschen gleichzuschalten, sodass sie nicht mehr voreinander erscheinen oder miteinander handeln können, sondern nebeneinander marschieren und funktionieren. Die Pluralität der Perspektiven implodiert auf die Einlinigkeit einer Ideologie hin, die durch Terror, Führerkult und ständige Mobilisierung jede Stabilität, jedes Zwischen und jede Ver-

³ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Mit einem einleitenden Essay von Frauke-Annegret Kurbacher. Hildesheim etc. 2006, 77.

⁴ „Der deutsche Idealismus und die ‚Regenbogenbrücke der Begriffe‘“ ist der Titel eines Kapitels aus „Das Wollen“, in dem Arendt ein Diktum Nietzsches aufgreift. Vgl. Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München 2002, 62.

wurzelung eines *sensus communis* wegfeigt und einer Banalität des Bösen Raum gibt, die sich nicht mehr mit Wirklichkeiten konfrontieren muss, sondern sich gleichsam selbst in einem Vakuum vollstreckt.

Über der Sinnlosigkeit der totalitären Gesellschaft thront der Suprasinn der Ideologien, die behaupten, den Schlüssel zur Geschichte oder die Lösung aller Rätsel gefunden zu haben. [...] Dabei liegt die eigentliche Verrücktheit dieser Systeme nicht so sehr in der Prämisse selbst als in der zwangsläufigen Folgerichtigkeit, mit der aus ihr geschlossen wird, und in der um alle Realitätserfahrung unbekümmerten Konsequenz, mit der alle Folgerungen in die Wirklichkeit umgesetzt werden. In dem bekannten Wunsch, ein eindeutiges Weltbild, eine in sich stimmige Weltanschauung zu haben, der aus der Erfahrungsunfähigkeit der modernen Massen stammt und der eigentliche Motor aller Ideologien ist, liegt bereits jene Verachtung für Wirklichkeit und Tatsächlichkeit in ihrer unendlich variierenden und nie einheitlich zu fassenden reinen Gegebenheit, die eines der hervorstechenden Merkmale der totalitären fiktiven Welt bildet.⁵

Diese und andere Beschreibungen haben Hannah Arendt zu einer der ersten und einflussreichsten Theoretiker*innen des Totalitarismus gemacht. Sie charakterisiert diesen als eine neue, nie dagewesene Herrschaftsform. Wie schon im Zitat ersichtlich wird, operieren ihre Beschreibungen nicht unwesentlich mit den Begriffen der Weltlosigkeit, der Erfahrungslosigkeit (bzw. dem „Erfahrungsschwund“⁶) oder der Einsamkeit der Massen und ihres verlorenen Wirklichkeits- und Weltbezugs. Damit bringt sie phänomenologische und existenzphilosophische Begriffe und „frameworks“, also „Rahmenverständnisse“ in ihre politisch-geschichtlichen Analysen ein. Laut Eigenauskunft tut sie dies schlicht und einfach, um zu verstehen, was geschehen ist.⁷ Dieses methodische Oszillieren ist typisch für Arendt. Es verkompliziert die oberflächlich leichte Lektüre ihrer Texte nicht unerheblich, da sie klassische phänomenologische Begriffe scheinbar spielerisch politisch auflädt und sich gleichzeitig ihrer philosophischen Tiefe bedient.⁸ Nicht zuletzt führt dies in der Rezeption

⁵ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München ⁸2001, 939.

⁶ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München ¹²2001, 410.

⁷ Vgl. Arendt: *Ich will verstehen*, 48.

⁸ Nicht ganz zufällig beklagt Arendt den „fehlende[n] Sinn für Tiefe“ in der politischen Philosophie. Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München ²2005, 9. Ich habe an anderer Stelle genauer ausgeführt, inwiefern phänomenologische Grundbegriffe wie Erfahrung, Erscheinung, Welt, Intersubjektivität und Intentionalität bei Arendt eine wesentliche Rolle spielen und z. T. im Rahmen ihres politischen Denkens transformiert werden. Vgl. Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York 2017.

zu verkürzten Interpretationen, weil zu oft der phänomenologische Hintergrund fehlt, um zu verstehen, was sie da eigentlich tut.

Der Begriff der „Welt“ ist etwa ohne Heideggers Analysen in *Sein und Zeit* nicht in seiner Tiefe zu verstehen. Arendt intensiviert und politisiert diesen Begriff allerdings noch weiter mithilfe umfassender phänomenologischer Analysen. Kurz zusammengefasst: Welt ist für sie Erscheinungsraum, also das urfaktische „Wo“ des Erscheinungsgeschehens, das gleichzeitig immer Mitvollzug vor und mit anderen ist. Subjektivität ist veräußert in diesen Erscheinungsraum, sie ist in der Erscheinungswelt „zu Hause“ und erfährt sich dort performativ als vor anderen erscheinend und mit ihnen kommunizierend, in einem Bezugsgewebe. Diese Mitwelt, das „zweite Zwischen“,⁹ gewinnt für Arendt den Vorrang vor der Zeugwelt, dem „ersten Zwischen“, das als gegenständlicher Bezug durchaus zentral für unsere Weltlichkeit bleibt, in seiner Identität und Stabilität. Auch Gegenständlichkeit erscheint aber immer in Perspektiven, von sich selbst her und durch die verschiedenen Standpunkte der Anderen. Und dies ist für Arendts Wirklichkeitsverständnis essenziell. Wie sie später in der *Vita activa* schreibt: „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“¹⁰ Und weiter, unmittelbar zur Frage der Wirklichkeit:

Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so dass die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.¹¹

Ich werde später noch einmal zurückkommen auf diese, wie ich meine, *politische Variante* der Husserl'schen Konstitutionstheorie von Wirklichkeit durch transzendente Intersubjektivität. Bei allen Vorbehalten gegen eine transzendente Bewusstseinsphilosophie ist Arendt hier m. E. Husserl viel näher als Heidegger. Sie verbindet dies darüber hinaus mit Kants Theorie der ästhetischen Urteilskraft, wo der Bezug auf das Objekt stets auch ein Mit-Bezug zu anderen ist, also Differenz und Gemeinsamkeit gleichzeitig vollzieht und damit einen *sensus communis* stiftet: „[W]ie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“.¹² Die gemeinsame Welt, das ist der gemeinsame Wohnort, der Ort, der uns angeht, über dessen Aussehen wir uns streiten und um dessen Verfasstheit wir uns sorgen, weil die Welt uns überdauert – bzw. überdauern soll, so könnte man

⁹ Arendt: *Vita activa*, 225.

¹⁰ Ebd., 73.

¹¹ Ebd., 72.

¹² Ebd., 66.

seit dem Atomzeitalter und gegenwärtig umso mehr sagen. Das politisch-phänomenologische Moment an dieser Analyse von Welt und Weltlichkeit ist nicht nur die Betonung der Perspektivität, sondern das Erscheinen der Perspektive als solcher: der *doxa*,¹³ in ihrer Artikulation und Aktualisierung, und in einer „Sorge um die Welt“.¹⁴ Das macht gemeinsame Wirklichkeit aus.

Von da her erschließt sich nun auch besser, was mit „Weltlosigkeit“ im Totalitarismus gemeint ist. Einerseits zielt dieser Begriff auf die Weltlosigkeit der Massen ab. Diese wird erzeugt in einer Zerschlagung des „Zwischen“, des Verbindenden und Trennenden durch Gleichschaltung, Terror, Spitzelwesen und allgemeines Misstrauen, was die Einzelnen zunächst isoliert und kommunikationslos zurücklässt, um sie dann umso besser in der Gesamtbewegung *eines* großen Körpers aufgehen zu lassen.¹⁵ Weltlos gemacht werden aber auch die Opfer des Totalitarismus, in perfiden Strategien der schrittweisen Entpersonalisierung. Gezielt werden sie zuerst der politischen, dann der juristischen, schließlich der moralischen Person entkleidet und beraubt, bis zur Vernichtung der nackten physischen Existenz. Weltlos zu sein heißt hier ganz konkret: keinen Platz mehr in der Welt haben, nicht mehr zu zählen, überflüssig gemacht werden. Und damit nicht genug: Die Konzentrationslager als „zentrale Institutionen des zentralen Macht- und Organisationsapparats“,¹⁶ wie Arendt feststellt, sind Laboratorien, die letztlich auf die Vernichtung der Einzigartigkeit der Person zielen, „so daß jedes dieser Reaktionsbündel mit jedem vertauschbar ist“.¹⁷ Das eigentliche Projekt dieser Laboratorien des Überflüssig-Machens ist somit Vernichtung von *Pluralität*, der irreduzibel verschiedenen Ursprünge in der Faktizität der Welt, und Vernichtung von *Natalität*, des spontanen Sich-Ausdrückens dieses Perspektive-Seins. So lautet die Diagnose Arendts.

Darüber hinaus ist interessant zu sehen, dass in ihrer bitteren Abrechnung mit dem Versagen der Menschenrechte¹⁸ der weltlose Mensch, die „*creatura coram deo*“ in ihrer „absoluten Isoliertheit“ wieder auftaucht:¹⁹ Sie ist als der „abstrakte Mensch der Menschenrechte“ die edle Doublette des *homo sacer*, des Flüchtlings und Staatenlosen. „Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es

¹³ Die Rehabilitation der *doxa* für die politische, aber auch für die lebensweltliche Sphäre ist für Arendt von höchster Bedeutung: „In jeder *doxa* zeigt sich Welt. Sie ist nicht einfach Meinung. Und Welt zeigt sich nur in *doxa*.“ Hannah Arendt: *Denktagebuch. 1950–1973. Erster Band*. München 2016, 399.

¹⁴ Arendt: *Was ist Politik?*, 24.

¹⁵ Vgl. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 907.

¹⁶ Ebd., 908.

¹⁷ Ebd., 907.

¹⁸ Vgl. ebd., 624.

¹⁹ Arendt: *Liebesbegriff bei Augustin*, 70.

gleichermaßen weltlos bleibt.²⁰ Die Menschenrechte des 18. Jahrhunderts rechneten mit einem abstrakten Menschen, „den es nirgends gab“, weil jede/r einer konkreten politischen Gemeinschaft angehörte. Als er dann da war, der nackte Mensch, bzw. als die totalitären Apparate massenweise Flüchtlinge, Staatenlose, Ausgestoßene produzierten wie eine neue Kategorie Mensch, die nirgendwo dazugehörte, empfand niemand Ehrfurcht vor dieser Nacktheit. Im Gegenteil: „Ihre Unbezogenheit zur Welt, ihre Weltlosigkeit ist wie eine Aufforderung zum Mord, insofern der Tod von Menschen, die außerhalb aller Bezüge rechtlicher, sozialer und politischer Art stehen, ohne jede Konsequenzen für die Überlebenden bleibt.“²¹

Der *homo sacer* (wie Giorgio Agamben²² diese Kategorie Mensch später nannte), das heilige Wesen, das Gott schon nähersteht als der Welt, existiert kaum mehr, wenn er noch lebt. Er hat keine politische, keine juristische, keine moralische *Wirklichkeit* mehr. Insofern ist *Wirklichkeit als politische Kategorie* kein Gegenstand spitzfindiger philosophischer Argumentationen, sondern ist schlichtweg überlebenswichtig. Wer herausfällt, kann schneller tot sein als man denkt: ein Niemand, ein gar nicht mehr Wirklicher, eine Nullnummer.

Arendt insistiert in diesen bewegenden Passagen vehement darauf, dass weder Freiheit noch Gleichheit noch Zugehörigkeit irgendwelche Eigenschaften des „Menschen an sich“ sind, sondern nur „ein Produkt menschlichen Handelns“;²³ dass der Ausschluss aus der menschlichen Gemeinschaft den „Verlust der Relevanz und damit der Realität des Gesprochenen“ nach sich zieht. Dies „involviert in einem gewissen Sinn den Verlust der Sprache“ und zwar im Sinne eines *zoon logon echon*, das nach Aristoteles das *zoon politikon* ist. „Die Narrenfreiheit der Internierungslager wie die Verfolgungen, die unabhängig sind von dem, was einer sagt und meint, machen gleichermaßen den Betroffenen mundtot in des Wortes eigentlicher Bedeutung.“²⁴

Von da her muss man Arendts Betonung des Sprechens und Handelns verstehen, von da her ihre Sorge um Pluralität, um eine geteilte Wirklichkeit aus verschiedenen Perspektiven. Die Erfahrung, dass ich durch den Verlust meines Platzes, meiner Stimme, ja meiner Geschichte, de facto „niemand“ bin, ist ganz wesentlich für Arendts theoretische Konzeption, dass man „jemand“ nur im Vollzug von Pluralität in einem Erscheinungsraum sein kann. („Niemand weiß mehr, wer ich bin“, sagt der verzweifelte Geflüchtete.)

Das Überspringen der weltlichen Faktizität hat sich im Horror des Totalitarismus als weit mehr als ein philosophisches Problem herausgestellt: nämlich als ein Sich-

²⁰ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 624.

²¹ Ebd.

²² Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Übers. von Hubert Thüring. Frankfurt a. M. 2002.

²³ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 615 und 622.

²⁴ Ebd., 615.

Hinwegsetzen über alles, was man bis dahin für die *conditio humana* hielt. Dieses Überspringen gegebener Pluralität, gegebener Fakten und menschlicher Verschiedenheit war keine harmlose philosophische „Position“, sondern schuf sich zuerst eine Ideologie und schließlich eine Wirklichkeit, die nicht mehr von dieser Welt zu sein schien. Nicht mehr die *civitas dei*, sondern die ganz reale Hölle der Konzentrationslager ist nun Arendts Problem.

3. Kritik an der Philosophie, der Phänomenologie und späte Versöhnung

3.1 Existenzphilosophie und der Aufbruch zum eigenen Denken

Kommt man von dieser Höllenfahrt wieder zurück zur Philosophie? Arendt nimmt 1946 einen ersten Anlauf und mit voller Verve schießt sie sich nun auf alle philosophischen Ansätze ein, die sich der interaktiven, kommunikativen und politischen Realität des menschlichen Bezugsgewebes, mit dem ja offensichtlich etwas im Argen liegt, nicht direkt stellen. Was das für die Abrechnung mit den zentralen phänomenologischen und existenzphilosophischen Proponenten bedeutet, lässt sich mit dem Titel eines bekannten Westerns zusammenfassen – *The Good, the Bad, and the Ugly*: Jaspers geht als der Held hervor, Husserl kommt mit einem blauen Auge davon, Heidegger wird abgeschossen. Der Text *Was ist Existenz-Philosophie?*²⁵ ist insofern ein Dokument von Arendts politischem Denken nach dem Krieg *in statu nascendi* und teilweise von so schöner geburtswehenhafter Rohheit, dass ihn Arendt selbst nie in einen englischsprachigen Sammelband aufnahm. Will man diesen Text produktiv lesen, dann kann es nicht darum gehen, gelehrtenhaft zu ermitteln, ob sie allen Positionen gerecht wird. Viel eher zeichnet sich eine Stoßrichtung ihres eigenen Denkens ab, deren Nachvollzug sich lohnt.

Denn interessanterweise erzählt Arendt die Geschichte der Existenzphilosophie als ein Ringen um Wirklichkeit: ein Ringen, das einsetzte, nachdem Kant die Einheit zwischen Sein und Denken zermalmte und das pure Dass-Sein denkerisch nicht mehr zu fassen war. Die Existenzphilosophie will ausbrechen aus der Allgemeinheit der Begriffe, aber sie landet in der Falle des Selbst. Dieser Vorwurf trifft Heidegger am schwersten. In der absoluten Vereinzelung des Daseins in seinem ausschließlichen Selbstbezug eines „existenzialen ‚Solipsismus‘“²⁶ sieht Arendt aufs Neue eine Verleugnung der Faktizität des Miteinanderseins, ein Überspringen des faktischen, pluralen Menschseins zugunsten eines rein selbstbezüglichen Selbst. Statt Gott bei Augustinus ist nun das „Selbstsein“ ultimativer Bezugspunkt. Heideggers „hybride

²⁵ Hannah Arendt: *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt a. M. 1990.

²⁶ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, 188.

Leidenschaft“ ein Selbst zu sein, widerlege sich zwar durch seine eigene Philosophie, da er selbst zeige, dass genau das nicht möglich sei; letztlich versuche Heidegger aber seinen isolierten Selbst in „mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde wieder eine gemeinsame Grundlage nachträglich unterzuschieben. Es ist evident, daß derartige Konzeptionen aus der Philosophie heraus- und in irgendeinen naturalistischen Aberglauben hineinführen können.“²⁷

Jaspers hingegen sehe die Aufgabe der Philosophie darin, „ihn [den Philosophierenden, S.L.] ‚aus der Scheinwelt des nur Denkbaren‘ zu befreien und ihn ‚heimfinden (zu lassen) zur Wirklichkeit“.²⁸ Und zwar durch Kommunikation. Für Jaspers, den Arendt mit Sokrates auf der Agora vergleicht, wird Philosophieren selbst zum Vollzug, im Sprechen und Kommunizieren mit Anderen, und im Gegensatz zur Philosophie als Resultat. „In der Kommunikation bewegt sich der Philosoph prinzipiell unter seinesgleichen, an die er appelliert, wie sie an ihn appellieren können.“²⁹ Statt in Existenzialien denkt Jaspers von *Grenzsituationen* her: In ihnen „erfährt der Mensch, der als wirklicher und freier mehr ist als Denken“,³⁰ was Jaspers „Chiffren der Transzendenz“³¹ nennt. Dieses „Mehr“, der nichtbegriffliche Überschuss, ist nur im Moment der Aktualisierung, im Vollzug von Existenz zu erfahren: Das ist Jaspers' existenzphilosophische Übersetzung von kantischer Freiheit und Spontaneität in eine nichtbegriffliche Erfahrung und, gleichzeitig, in einen Entzug für das Denken. Im Scheitern des gegenständlichen Denkens erfahre ich die Wucht der Wirklichkeit selbst; „Daß ich Wirkliches nicht in Denkbare auflösen kann, wird Triumph möglicher Freiheit.“³² Freiheit ist für Arendt also ein weltlicher Vollzug jenseits des Scheiterns des Denkens, was gleichzeitig immer bedeutet: ein Vollzug *mit Anderen, vor Anderen, der auf andere angewiesen ist.*

Das blaue Auge Husserls ist, damit zusammenhängend, auf Arendts Anticartesianismus zurückzuführen. Den symptomatischen Welt- und Wirklichkeitsverlust eines „Rückzugs ins Bewusstsein“ wird sie später in dem noch viel breiteren Kontext einer Analyse der Moderne in der *Vita activa* eindringlich beschreiben. Zunächst schildert sie Husserls Projekt als „humanistisch“, wenn auch gleichzeitig „naiv“ und „hybrid“: Husserl versuche über den Intentionalitätsbegriff

die uralte Beziehung zwischen Sein und Denken, die dem Menschen die Heimat in der Welt garantiert hatte, auf dem Umwege über die intentionale Struktur des Bewusstseins wieder herzustellen. Da jeder Bewusstseinsakt seinem Wesen nach einen

²⁷ Arendt: *Existenz-Philosophie*, 38.

²⁸ Ebd., 45.

²⁹ Ebd., 41.

³⁰ Ebd., 43.

³¹ Vgl. Karl Jaspers: *Chiffren der Transzendenz. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961*. München 1970.

³² Arendt: *Existenz-Philosophie*, 42.

Gegenstand hat, kann ich zum mindesten einer Sache gewiß sein, nämlich daß ich die Gegenstände meines Bewußtseins „habe“.³³

Dies aber klammere die Seins- und Wirklichkeitsfrage letztlich aus und beruhige sie zu sehr. Der Versuch einer Versöhnung in einem intentionalen Bewusstsein bringe letztlich nichts anderes hervor als einen Herrschaftsanspruch über das Sein:

Mit der Verwandlung des fremden Seins in das Bewußt-Sein versucht er [Husserl, S.L.] die Welt wieder menschlich zu machen, wie Hofmannsthal mit dem Zauber der kleinen Dinge in uns wieder die alte Zärtlichkeit für die Welt zu erwecken sucht. Woran dieser moderne Humanismus, dieser gute Wille zur Bescheidenheit immer wieder scheitert, ist die gleichermaßen moderne Hybris, die ihm zugrunde liegt, und die heimlich (bei Hofmannsthal) oder offen und naiv (bei Husserl) hofft, auf diese ganz unauffällige Weise doch noch das zu werden, was der Mensch nicht sein kann, Schöpfer der Welt und seiner selbst.³⁴

Eine solche Interpretation macht aus der Konstitution eine *creatio*, und man kann sich fragen, ob es Husserl gerade in humanistischer Weise nicht ebenso um Verantwortung geht wie Arendt. Dennoch stimmt sie hier mit der Mainstream-Kritik an Husserl, auch innerhalb der Phänomenologie, überein: Das transzendente Ich als alleinige sinngebende Instanz (aber auch die transzendente Intersubjektivität als harmonisches Gebilde) gehe demnach am Realitätscharakter der Welt vorbei, der sich gerade durch einen Einbruch auszeichne, über den ich nicht mehr verfügen kann.

Wichtig ist für uns an dieser Stelle, dass Arendt sowohl der Bewusstseinsphilosophie Husserls als auch der „Selbstseinsphilosophie“ Heideggers einen Befreiungsversuch entgegensetzen versucht: Dies bedeutet nach Arendt, sich aus dem neuzeitlichen „Kerker“ des Bewusstseins zur Welt hin zu befreien, also zum Vernehmen und Vernommen-Werden auf der „Bühne“ der Welt. Doch dies heißt gleichzeitig: sich vom Selbst und der Illusion zu befreien, dass dieses in irgendeiner Weise souverän „ergriffen“ werden könnte. Im Sich-der-Welt-Überantworten – was nichts anderes bedeutet als zu „erscheinen“ – überantwortete ich mich auch immer schon den Anderen und gewinne erst in meiner Begrenztheit und meiner Bedingtheit eine konkrete Freiheit.

³³ Ebd., 7.

³⁴ Ebd., 11.

3.2 Das theoretische Hauptwerk: Weltlosigkeit in der *Vita activa*

Die *Vita activa*, die als Arendts theoretisches Hauptwerk gelten darf, erweitert, wie erwähnt, den Kontext nun noch einmal beträchtlich auf eine generelle Analyse der neuzeitlichen Weltentfremdung. Schließlich sind philosophische Theorien auch symptomatisch für ihre Zeit. Und schließlich fällt auch der Totalitarismus nicht einfach vom Himmel. Es wird hier ganz deutlich, dass es Arendt wieder und verschärft um das Problem der gemeinsamen weltlichen Wirklichkeit geht. Die *Vita activa* entfaltet hinsichtlich dieses Problems eine Diagnose, die für die Wirklichkeitsfähigkeit des Gegenwartsmenschen verheerend ausfällt. Arendt fasst diesen Gegenwartsmenschen begrifflich als *animal laborans*, ein Wesen, das durch einen „Erfahrungsschwund“³⁵ beherrscht wird und dem sich alles nur noch durch die Brille des ewigen, anonymen Lebenskreislaufs von Produzieren und Konsumieren zeigt. Die Geschwindigkeit dieses Prozesses lässt nicht nur das Individuum im Leben der Gattung verschwinden, es vernichtet auch alles, was Welthaftigkeit und Wirklichkeit für den Menschen ausmacht: die *Beständigkeit* eines Ortes, die Individuation in einer Geschichte, die Gemeinsamkeit der Welt in verschiedenen Perspektiven.

Die vielen verschiedenen Fäden, die Arendt im Verlauf des Buches entwickelt, verknüpft und zu ihrer beklemmenden Diagnose zusammenzieht, sind ökonomischer, politischer, geschichtlicher, philosophischer, geistesgeschichtlicher Art: Die Philosophie ist dabei nur der präzise Ausdruck der Befindlichkeit eines Wesens, das u. a. durch die Entdeckung des Teleskops (und die darauf folgenden Fortschritte der Naturwissenschaft) das Grundvertrauen in die sich direkt ihm zeigende Welt der Erscheinungen verloren hat. In vielen Momenten ähneln einander Arendts und Husserls Diagnosen der „Krisis“ frappant – doch wir wissen bereits, warum Arendt die transzendente Phänomenologie nicht für die Lösung des Problems hält, sondern in ihr ein weiteres Symptom sieht. Nicht die transzendente Subjektivität oder das Sein wurden vergessen, hält sie Husserl und Heidegger entgegen: sondern vielmehr, was es heißt, in einer gemeinsamen politischen Wirklichkeit zu handeln. Und Marx wirft sie entgegen: Das Problem ist nicht Selbstentfremdung, sondern Weltentfremdung!³⁶ Und das heißt: Wirklichkeitsverlust!

Was in der bereits handlungs- und politikvergessenen Sphäre übrigbleibt, ist der sich erhebende Mahlstrom des Kapitalismus, der immer sich steigernde „Wert“ des anonymen „bloßen Lebens“, die immer abstrakter werdende Naturwissenschaft, die die Natur zwar beherrscht, aber zu keinem sinnvollen Bild des Kosmos mehr gelangt – und schließlich ein zweifelndes Subjekt, das mangels einer „Welt“ auf sich

³⁵ Arendt: *Vita activa*, 410.

³⁶ Vgl. ebd., 325.

selbst zurückgeworfen ist: auf sein Bewusstsein, das sich ihm in der Selbstreflexion erschließt und auf seine Körperfunktionen, die sich in ihm als zwingender Lebensprozess kundtun. Sterile biopolitische moderne Unfreiheit.

3.3 *Das Spätwerk: „Von-der-Welt-Sein“ und Versöhnung mit dem Denken*

Schließlich kehrt Arendt in ihrem Spätwerk zu der spezifischen Frage „Wirklichkeitsverlust durch Philosophieren“ zurück und liefert nun mit fast nachsichtigem Verständnis eine Phänomenologie des Denkens als Tätigkeit, die die *déformation professionnelle* der Philosophen erklärbar macht: Denn für das denkende Ich sei die Aussetzung des *sensus communis*, der das Wirklichkeitsgefühl ausmache, etwas Selbstverständliches³⁷ – wir alle tun dies, wenn wir tatsächlich denken, indem wir uns von den Erscheinungen zurückziehen und sie entsinnlichen, um *Sinn* in ihrem Zusammenhang zu finden. Der Rückzug aus der „sinnlichen Gewissheit“ des Gemeinsinns und damit die Suspension der Wirklichkeitsthese gehöre also zu den ganz basalen Erfahrungen des denkenden Ich und sei daher die „größte Versuchung der ‚professionellen Denker‘“. ³⁸ Und *en passant* demokratisiert Arendt damit auch Husserls transzendente Reduktion zu einer Erfahrung, die alle machen, wenn sie denken.

Zum dritten Mal also beschäftigt Arendt die Frage nach der Wirklichkeit im Zusammenhang mit der Phänomenologie Husserls; doch Arendts Beurteilung ist in ihrem Spätwerk nicht nur etwas differenzierter, sie lässt in ihrer Interpretation der Husserl'schen Konzeption der Intentionalität auch Ansätze erkennen, die Arendts eigenen phänomenologischen Ansatzpunkt näher erläutern:

Das Wirkliche in einer Welt der Erscheinungen zeichnet sich vor allem durch „etwas Stehendes und Bleibendes“ aus, das so lange währt, daß es *Objekt* der Erkennung und Anerkennung durch ein *Subjekt* werden kann. Husserls grundlegende und größte Entdeckung geht in letzter Ausführlichkeit auf die Intentionalität aller Bewusstseinsakte ein, d. h. auf die Tatsache, daß jeder subjektive Akt ein Objekt hat. [...] Umgekehrt kann man mit der gleichen Berechtigung von der Intentionalität der Erscheinungen und der ihnen grundsätzlich eigenen Subjektivität sprechen. Alle Objekte verweisen auf ein Subjekt, weil sie erscheinen, und genau wie jeder subjektive Akt sein intentionales Objekt hat, so hat jedes erscheinende Objekt sein intentionales Subjekt.³⁹

³⁷ Vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 62.

³⁸ Ebd., 157.

³⁹ Ebd., 55.

Die Form der „Gegenintentionalität“, die Arendt hier vom Objekt aus entwirft, ist einerseits ihrer Merleau-Ponty-Lektüre geschuldet, andererseits reflektiert diese exakt den „Spiel-Raum“, um den es Arendt in ihren Betrachtungen immer geht: Dies ist eine Phänomenologie der Welt als Bühne, des Bezugsgewebes des „Zwischen“, wo Erscheinungen auf eines und mehrere Subjekte verweisen. Sinn kann sich nur in diesem Zwischen abspielen, in dem das konstituierende Bewusstsein eine besondere Stellung, aber auch nur *eine* Stellung, *eine* Perspektive einnimmt. Und schließlich ist dies auch entscheidend für die Frage der Wirklichkeit, meiner eigenen Wirklichkeit: Nur indem auch ich gesehen werde und wieder auf mich geantwortet wird, kann ich mir sicher sein, dass diese Welt nicht ein Traum ist, den ich ganz allein konstituiere. Insofern impliziert jede Erscheinung – und vor allem meine eigene – schon *mehr* als ein Bewusstsein. Das Erscheinen intendiert: Zuschauer.

Daß die Erscheinung stets Zuschauer erfordert und damit eine zumindest potentielle Erkennung und Anerkennung mit ihr verbunden ist, das hat weitreichende Konsequenzen für das, was wir als erscheinende Wesen in einer Welt der Erscheinungen unter der Wirklichkeit verstehen, unserer eigenen wie auch der der Welt. Unser „Wahrnehmungsglaube“ (Merleau-Ponty), unsere Gewißheit, daß das Wahrgenommene unabhängig vom Wahrnehmungsakt existiert, hängt in beiden Fällen völlig davon ab, daß der Gegenstand auch anderen als solcher erscheint und von ihnen anerkannt wird. Ohne diese stillschweigende Anerkennung durch andere könnten wir nicht einmal Vertrauen in die Art haben, wie wir uns selbst erscheinen.⁴⁰

Hier legt Arendt in aller Deutlichkeit dar, in welcher Weise sie das Wirklichkeitsproblem explizieren möchte: als das, was wir als erscheinende Wesen in einer Welt der Erscheinungen unter Wirklichkeit verstehen. Selbst als Denkende sind wir in der Welt der Erscheinungen zu Hause und noch niemandem sei es gelungen, in einem Gedankenreich zu leben. Doch das Denken wird damit nicht einfach verdammt. Ganz im Gegenteil, Arendt sieht darin die aktivste aller menschlichen Aktivitäten. Nur gehe es in seiner Ausübung darum, nicht dem transzendentalen Schein einer „wirklicheren“ philosophischen Wirklichkeit zu verfallen. Damit meint sie nicht nur der Tradition entnommene, sogenannte „metaphysische Hinterwelten“, sondern auch z. B. den Gedanken einer „Seinsgeschichte, [die] insgeheim das Geschehen an der Oberfläche [inspiriert und lenkt], während die Denker, verdeckt vom ‚Man‘ und von ihm abgeschirmt, auf das Sein antworten und es verwirklichen“.⁴¹ Ein ironischer Ton Arendts ist hier m. E. überhörbar, ebenso wie ihr Einwand

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 413.

gegen Heideggers These im „Humanismusbrief“:⁴² Denken ist eben nicht Handeln. Arendt ist in diesem Sinne tatsächlich den Phänomenen treu: Bieten sich diese, auch im Sinne von Aktstrukturen, als plural dar, so sind sie ihrem Phänomengehalt nach voneinander zu unterscheiden. Nie will sie auf *ein* Prinzip hinaus, das alles durchwirkt oder strukturiert, nicht einmal „das Politische“. Wenn das Denken, das anarchisch befreiend wirken kann, weil es Zusammenhänge verflüssigt und auflöst, in die Welt zurückfinden möchte, braucht es nach ihr daher das „Urteilen“ (gemeint ist: das reflektierende Urteil im kantischen Sinn). Denn dort wird das Einzelne in seiner Besonderheit in den Blick genommen und man bringt sich mit einem Standpunkt ein in die Debatte. Und dies, schließlich, geschieht nicht in der abgeschiedenen Stille des Denkers, sondern in der Öffentlichkeit.

4. Wirklichkeitskonstitution durch Pluralität

Die beiden vorangegangenen Abschnitte haben in einem raschen Durchgang durch Arendts Werk aufgezeigt, inwieweit die Wirklichkeitsfrage für Arendt lebenslang zentral bleibt, zuerst als ein philosophisches, dann vorrangig als ein politisches Problem und schließlich wieder in der Rückkehr zur Analyse der philosophischen Tätigkeit *par excellence*: dem Denken. Ich habe versucht zu zeigen, was Wirklichkeit als politische Kategorie impliziert und wie dies für Arendt notwendigerweise auf den philosophischen Diskurs kritisch zurückwirken muss; was dies schließlich für das Verhältnis von Politik und Philosophie, von plural verfasster Welt und Denken bedeutet. Ich möchte nun zuerst noch einmal kurz zusammenfassen, was ich für den Kern von Arendts Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit halte. Dies wird mich zum Schluss dieses Beitrags auf die Frage nach Wahrheit und Lüge in der Politik und die Fragilität des Faktums führen.

Arendt geht es um „weltliche Wirklichkeit“. Wie können wir nun noch einmal fassen, was damit gemeint ist? Es handelt sich gewiss nicht um die Objektivitätsvorstellung eines metaphysischen Realismus. Wirklichkeit hat für Arendt einen klaren Intersubjektivitätsbezug, es heißt, die Welt mit anderen zu teilen: „Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt.“⁴³ Weil es um das Erscheinen vor allen geht, verknüpft Arendt den Begriff der Wirklichkeit zudem unmittelbar mit dem der Öffentlichkeit.

⁴² Vgl. Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“. In: ders.: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1976, 313–364. Hier vertritt Heidegger u. a. die These, dass „das Denken ein Tun“ sei, „das zugleich alle Praxis übertrifft“. (361)

⁴³ Arendt: *Vita activa*, 62.

Wirklichkeit heißt damit aber auch nicht „absolute Gegebenheitsweise“, ergo Unbezweifelbarkeit. Denn diese gibt es nur in der Intimität meines Bewusstseins, in der Form von erstpersonalen Erlebnissen. Als solche sind diese, solange sie nicht in Mitteilbares transformiert werden (und dadurch etwas anderes werden), unteilbar. Wirklichkeit bedeutet bei Arendt daher eher „Teilbarkeit“ und „Mitteilbarkeit“ im kantischen Sinne: Kommunikabilität. Üblicherweise *sind* Gedanken und Gefühle mitteilbar, und

[s]obald wir anfangen von Dingen auch nur zu sprechen, deren Erfahrungsort im Privaten und Intimen liegt, stellen wir sie heraus in einen Bereich, in dem sie eine Wirklichkeit erhalten, die sie ungeachtet der Intensität, mit der sie uns betroffen haben mögen, vorher nie erreicht haben.⁴⁴

Man könnte sagen: *To go public makes you real*. „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst.“⁴⁵

Ganz im Gegensatz dazu zeigt das Beispiel des starken körperlichen Schmerzes, nach Arendt die „privateste aller Erfahrungen“, die sich „schlechterdings nicht mehr mitteilen lässt“,⁴⁶ dass ich in der intensivsten aller Empfindungen der gemeinsamen Welt und Wirklichkeit beraubt sein kann. Arendt unterscheidet deshalb „Wirklichkeit“ von „Intensität“, wobei sie die Wirklichkeit dem „Welthaften“ und die Intensität dem Lebendigsein zuschreibt, und verknüpft damit auch das Begriffspaar von „öffentlich“ und „privat“. Wieder sehen wir, wie sie auf diese Weise auf phänomenologischer Klaviatur in das Politische hineinspielt:

[D]ies Lebendigsein und das ihm entsprechende Lebensgefühl[...] ist nicht dasselbe wie Wirklichsein. Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe und ein Leben, das sich, außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort entsteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.⁴⁷

Das mag irritieren: Warum soll mein Privatleben unwirklich sein? Fühlen sich nicht die privaten Dinge, die unser Leben bewegen, viel „wirklicher“ an als irgendwelche

⁴⁴ Ebd., 63.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., 205f.

öffentlichen Rollen, die wir annehmen? Arendt bestreitet das nicht. Sie ist auch durchaus keine Feindin des Privaten und seiner existenziellen Bedeutung. Aber wir sollten nicht vergessen, dass wir schon allein dank unseres juristischen Status, unserer Staatsbürgerschaften, Ausweise, Pässe, und der Erlaubnis, uns frei zu bewegen, ganz selbstverständlich in eine Öffentlichkeit eingeschrieben sind, in der uns ein Platz gewährt ist, in deren Formen wir unsere Privatexistenz leben und in die wir aus der Geborgenheit des Privaten hinaustreten können. Menschen, die völlig aus dem politischen und öffentlichen Raum ausgeschlossen sind, verschwinden im Dunkel des *oikos* oder privatisierter Arbeitsverhältnisse, oder schlimmer, in irgendwelchen Lagern. Totalitäre Systeme wiederum vernichten sowohl die Verborgenheit des Privaten wie auch den Relevanzraum der Öffentlichkeit, wo Dinge aus verschiedenen Perspektiven diskutiert werden können. Wirklichkeit im Arendt'schen Sinne ist daher stets prekär und nicht einfach gegeben.

Was ist dies nun, ein politischer Idealismus oder Konstruktivismus? Ich möchte noch einmal auf das zurückkommen, was ich weiter oben andeutungshaft „Konstitutionstheorie“ nannte. Es handelt sich freilich nicht um eine klassische transzendente Konstitution im Husserl'schen Sinn, eher um eine Aktivität oder zumindest eine gemeinsame Aktualisierung, oft auch eine Praxis. Innerhalb dieser Bandbreite fasst Arendt jedoch den Begriff Wirklichkeit m. E. eindeutig phänomenologisch, d. h. vollzugs- und konstitutionstheoretisch, und weder bloß politikwissenschaftlich noch biologisch-physikalistisch, noch essentialistisch, noch metaphysisch-realistisch, noch konstruktivistisch:

So ist Realität unter den Bedingungen einer gemeinsamen Welt nicht durch eine allen Menschen gemeinsame „Natur“ garantiert, sondern ergibt sich vielmehr daraus, daß ungeachtet aller Unterschiede der Position und der daraus resultierenden Vielfalt der Aspekte es doch offenkundig ist, daß alle mit demselben Gegenstand befaßt sind. Wenn diese Selbigkeit der Gegenstände sich auflöst und nicht mehr wahrnehmbar ist, so wird keine Gleichheit der „Menschennatur“, und sicher nicht der künstliche Konformismus einer Massengesellschaft, verhindern können, daß die gemeinsame Welt selbst in Stücke geht; dieser Zusammenbruch vollzieht sich vielmehr zumeist gerade in der Zerstörung der Vielfältigkeit, in der dasselbe sich inmitten der menschlichen Pluralität als ein Selbiges zeigt und hält.⁴⁸

Also: kein Konstruktivismus, denn allein eine „künstliche Konformität“ wird nicht genügen, um Wirklichkeit „herzustellen“. Man kann Wirklichkeit nicht „herstellen“ und auch nicht bloß allein denken. Man kann sie höchstens gewaltsam zerstören. Es handelt sich also vielmehr um ein *Zusammenspiel* von *Gegebenheit* und *intersub-*

⁴⁸ Ebd., 71f.

jektiver Aktualisierung eines Bedeutungs- und Wirklichkeitszusammenhangs, über den ich nicht allein verfüge.

Wirklichkeit heißt daher auch nicht, dass es nur eine Sichtweise der Dinge gibt (die eine, objektive, wahre), sondern dass gegebene Dinge, Sachen, Situationen, sich wesensmäßig in unterschiedlichen Perspektiven als objektive dennoch unterschiedlich darbieten. Damit erweitert Arendt den phänomenologischen Wirklichkeitsbegriff um Potenziale, die schon in ihm enthalten sind. Wirklichkeit qua intersubjektiv konstituierte Objektivität: „[D]as besagt doch“, so Edmund Husserl, „nichts anderes als durch wechselseitige Kritik geläuterte und jeder Kritik standhaltende Resultate“. ⁴⁹ Dem könnte Arendt zustimmen. Doch damit diese Wirklichkeit kein bloß subjektiver und auch kein bloß objektivistischer Traum ist, müssen die Objektivität konstituierenden Perspektiven zusätzlich *als* plurale Perspektiven zum Vorschein kommen – und nicht bloß als anonyme Platzhalter für Rechtfertigungsprozeduren. Das ist „das Politische“ nach Arendt: sichtbar gemachte und aktualisierte Pluralität als gemeinsamer Weltbezug. Als *unsere* Wirklichkeit, in der auch ich meine Wirklichkeit als nur eine Perspektive erfahre. In der Debatte kämpfe ich um meine Sichtweise, mit und gegen andere. Möglicherweise verändert sich mein Urteil auch durch Argumente und durch die Annahme und Einfühlung in neue Sichtweisen. Diese Horizonte sind dynamisch. Ich muss mich dadurch erproben und erscheine und „ver-wirkliche“ mich, indem ich Stellung beziehe. Aber nicht nur die politisch Aktiven, sondern jeder ist nach Arendt auf einen funktionierenden Erscheinungsraum angewiesen:

[D]enn ohne den Erscheinungsraum und ohne ein Minimum an Vertrauen auf Handeln und Sprechen als Weisen des Miteinander wäre für Menschen weder die Realität der Außenwelt noch die ihrer eigenen Identität je wirklich vorhanden. Die Art und Weise, in der Menschen Wirkliches als wirklich erfahren, verlangt, daß sie die schiere Gegebenheit der Existenz realisieren, nicht etwa, weil sie sie ändern könnten, sondern um zu artikulieren und zu aktualisieren, was sie sonst nur erleiden und erdulden würden. Und diese artikulierende Aktualisierung vollzieht sich in den Tätigkeiten, die selbst reine Aktualität sind. ⁵⁰

Die Antwort auf die Wirklichkeitsfrage heißt also: Vollzug und Aktualisierung von Pluralität, von unterschiedlichen Perspektiven und Sichtweisen. Arendt ist eine Philosophin der *Gegebenheit und ihrer Aktualisierung*. Pluralität ist gegebene Faktizität,

⁴⁹ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. Hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag ²1973, 47.

⁵⁰ Arendt: *Vita activa*, 264.

die aktualisiert werden muss. In der Welt ist Faktisches gegeben, auf das wir uns beziehen müssen und zu dem wir uns verhalten können.

Damit komme ich am Ende dieses Beitrags in aller Kürze auf das „Faktum“ zu sprechen, nachdem ich viel über „Wirklichkeit“ und die „Faktizität“ von Pluralität und Welt gesagt habe. Das Verhältnis von Pluralität – also politischer Welt – und faktischer Wahrheit ist verwoben und komplex. Faktische Wahrheit ist fragil, denn sie kann einfach weggelogen werden. Im Gegensatz zu Vernunftwahrheiten, die immer wieder eingesehen werden können, sind faktische Wahrheiten auf Zeugen-schaft, Beweiskraft, also ein Pluralitätsgeschehen zumindest in der Weise angewiesen, dass sie nachhaltig aus der Welt befördert werden können. Und gelogen wurde in der Politik schon immer. In dem brillanten Aufsatz „Wahrheit und Politik“,⁵¹ von dem wir auch gerade heute noch viel lernen können, betrachtet Arendt das spannungsreiche Verhältnis von Wahrheit, Lüge und Politik. Dabei fasst sie das politische Lügen scharfsinnigerweise als eine Form des Handelns, da es nämlich etwas in der Welt verändern und bewirken möchte. Während dies *punktuell* seine Zwecke meist erfüllt, ist das Lügen im großen Stil, etwa in Form der Propaganda, eine menschliche Fähigkeit, die dazu führt, dass der Welt- und Wirklichkeitsbezug aus den Angeln gehoben wird (damit schließt sich auch der Kreis zur Totalitarismusanalyse). Das Handeln als ein Vermögen, das sich auf Zukünftiges richtet, also auf das, was tatsächlich offen ist, wird nämlich auf fatale Weise missbraucht, sobald man damit Vergangenes manipulieren will.⁵² Flächendeckendes Lügen zerstört nachhaltig den Sinn, mit dem wir uns auf die Welt beziehen, nicht aufgrund der Lüge an sich, sondern weil systematisches Lügen die Kategorie wahr/falsch ad absurdum führt und bedeutungslos macht – wie übrigens der paradoxe Ausdruck „*alternative facts*“ schön zeigt. Man *kann* die Welt mit systematischen Lügen deformieren. Aber der Preis ist, dass man seinen Fuß in der Realität verliert.

Arendt plädiert daher für folgendes Verhältnis zwischen Fakten und Pluralität:

Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.⁵³

Und gerade *weil* Tatsächlichkeiten komplex sind und verschieden aufgefasst und ausgedrückt werden können, muss es in einem funktionierenden Gemeinwe-

51 Hannah Arendt: „Wahrheit und Politik“. In: dies.: *Wahrheit und Lüge in der Politik*. München 2013, 44–92.

52 Vgl. ebd., 84.

53 Ebd., 57f.

sen auch einen „*disinterested pursuit of truth*“⁵⁴ geben, dem es um diese Integrität geht.

Arendt würde es wahrscheinlich für Sophisterei halten, dies für unmöglich zu erklären und damit vor die Alternative „entweder totalwissenschaftlicher Objektivismus oder haltloser Relativismus“ gestellt zu werden. Die Verquickung von Vorgegebenheit und ihrer pluralen Aktualisierung so weit zu einem philosophischen Problem aufzublasen, dass wir z. B. nicht mehr sagen können, ob nun Deutschland Belgien 1914 überfallen habe oder nicht, oder umgekehrt, ist mehr konstruiert als differenziert. Eine echte derartige Verwirrung, über solche „*basic facts*“ nicht mehr entscheiden zu können entsteht, wenn überhaupt, nur *durch* Politik und Propaganda, nicht durch Philosophie. Insofern würde Arendt auch den polemischen Argumentationen der Feuilletons eine Absage erteilen, die sogenannten postmodernen Denkern vorwerfen, dass sie dem postfaktischen Zeitalter Vorschub geleistet hätten, dass also Foucault, Derrida & Co gleichsam Schuld an „Trump & Co“ wären. Sich Gedanken über die Verknüpfung von Macht und Wissensproduktion zu machen oder auch auf die zentrale politische Wichtigkeit von unterschiedlichen Sichtweisen zu insistieren, heißt nicht, dass man aus jedem Faktum quasi sein Gegenteil machen kann. Vielmehr steckt hinter diesen Polemiken eher der philosophische Kampf der Wahrheiten, allerdings einigermassen politisch ausgetragen.

Und im Grunde haben wir vielleicht ein ganz anderes, dringenderes Problem. Damit greife ich einen Gedanken von Linda Zerilli⁵⁵ auf, in dem sie ganz richtig darauf hinweist, dass das erstaunliche Phänomen des sogenannten „postfaktischen“ Zeitalters gar nicht sei, dass es keine Fakten mehr gäbe. Es gebe sogar eine intensiv arbeitende Industrie des „*fact-checking*“ – die wir auch dringend bräuchten. Das Erstaunliche sei nur, dass es scheinbar gar keine Rolle mehr spiele, wenn Fakten ans Licht kommen. Es scheint politisch nämlich keinen großen Unterschied zu machen, ob Donald Trump die 10796ste Lüge in 869 Tagen seiner Amtszeit nachgewiesen wurde⁵⁶ oder ganz Österreich von der „Ibiza-Affäre“⁵⁷ weiß. Was bedeutet das? Offensichtlich, dass das bloße Feststellen von Fakten keineswegs genug ist. Die „Kraft des Faktischen“ bewegt weniger, als wir denken. Aber sowohl Arendt als auch Zerilli wollen hier kein moralisches oder epistemisches Problem sehen, sondern viel-

⁵⁴ Hannah Arendt: „Truth and Politics“. In: dies.: *Between Past and Future*. New York 1993, 227–264, hier: 262.

⁵⁵ Linda Zerilli: „Rethinking the Politics of Post-Truth with Hannah Arendt“. In: Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*. New York 2019, 152–164.

⁵⁶ Vgl. dazu die Website „Fact-Checker“ der *Washington Post*. Die erwähnten Daten beziehen sich auf September 2019, <https://www.washingtonpost.com/news/fact-checker/>.

⁵⁷ Politischer Skandal in Österreich, der im Mai 2019 zum Bruch der Regierungskoalition von ÖVP und FPÖ führte.

mehr ein politisches. Und zwar genau eines, das mit der Wirklichkeitskonstitution durch Pluralität zusammenhängt: Denn nur indem einem Ereignis ein Weltbezug verliehen wird, durch welchen Existenz aktualisiert und nicht bloß erlitten werden kann, gewinnt seine Wahrheit auch *praktische* Bedeutung und Bedeutsamkeit. Was wir dieser Überlegung nach brauchen, ist also eher eine Politisierung als eine Entpolitisierung des Faktischen. Die „nackte“ Wahrheit ohne Bedeutungszusammenhang ist politisch – leider – zu wenig wert und wird es auch durch bloße Appelle nicht mehr. In dieser praktischen Bedeutsamkeit liegt die Wahrheit und Wirklichkeit des Politischen, die Arendt meisterhaft artikuliert hat: Sowohl die gemeinsame Wirklichkeit als auch das Faktum bleiben auf der Strecke, wenn es nicht um eine gemeinsame Welt geht, um die wir in Sorge sind; und wenn diese Sorge nicht gemeinsam, wenn auch im Widerstreit, aktualisiert werden kann.

Die Zerbrechlichkeit der Welt

Hannah Arendts „Wahrheit und Politik“ revisited

ABSTRACT: In the recent debates on post-truth politics, Hannah Arendt's essay "Truth and Politics" operates as an important reference point. Arendt's essay is indeed one of the few texts of political philosophy and theory in which the longtime conflict of truth and politics takes center stage. However, detailed analysis of Arendt's essay demonstrates that the relation of truth and politics is less of antagonistic than it is of aporetic nature. Whereas Arendt attempts to 'solve' this aporia by excluding truth from the political realm, tolerating it solely at the very limits of the political, I argue – referring to Arendt's figure of the *truth-teller* and Michel Foucault's notion of *parrhesia* – that the recognition of the aporetic relation of truth and politics is the key to a thorough analysis and critique of our supposed post-truth condition.

KEYWORDS: Arendt, Foucault, Fact, Lie, *Parrhesia*, Politics, Reality, Truth

*Die Aufgabe des Wahrsagens ist eine unendliche Arbeit:
Sie in ihrer Komplexität zu beachten ist eine Verpflichtung,
die keine Macht einem ersparen kann.*

Michel Foucault: „Die Sorge um die Wahrheit“

1. Wahrheit und Politik im Widerstreit

In den aktuellen Debatten über Wahrheit, Faktizität und Wirklichkeit sowie über die Gefahr eines ‚postfaktischen‘ Zeitalters steht immer wieder ein Text im Mittelpunkt: Hannah Arendts 1967 im *New Yorker* veröffentlichter Essay „Wahrheit und Politik“.¹ Dafür gibt es gute Gründe. Denn Arendts Essay ist einer der wenigen Texte der politischen Philosophie (wenn nicht vielleicht sogar der einzige), der explizit die Frage nach dem komplexen Verhältnis von Wahrheit und Politik ins Zentrum rückt und zum Gegenstand einer detaillierten Analyse macht. Damit markiert Arendts Text ein wichtiges Forschungsdesiderat. Denn obgleich die Dringlichkeit, eine Antwort auf die Herausforderungen einer postfaktischen Politik zu finden, von allen Beobachter*innen einhellig anerkannt wird, steht eine systematische Analyse des Verhältnisses von Wahrheit und Politik weitgehend aus. Zwar mangelt es nicht an Versuchen, den scheinbar unaufhaltsamen Aufstieg einer postfaktischen Konstel-

¹ Die deutsche Fassung wurde von Arendt 1969 veröffentlicht.

lation zu erklären, doch diese Erklärungsversuche zeichnen sich vor allem durch vorschnelle Schuldzuweisungen (nicht zuletzt gegen die sogenannte ‚Postmoderne‘) und vereinfachte Ursache-Wirkungszusammenhänge aus.² Darüber hinaus divergieren die verschiedenen Ansätze stark darin, was sie unter *Post-truth*-Phänomenen verstehen, wie sie die Diagnose selbst bewerten, welche Konsequenzen sie daraus ziehen, und welche Handlungsvorschläge sie postulieren.

Drei Argumentationslinien lassen sich hier grob differenzieren: Während die einen (nennen wir sie die *Konservativen*) – motiviert von einem positivistischen Wahrheitsglauben und dem Ideal von Rationalität und Wissenschaftlichkeit – das Auftauchen eines postfaktischen Zeitalters als gefährlichen (Verfalls-)Prozess begreifen, im Zuge dessen Wahrheit, Wissenschaft und Fakten zunehmend in Misskredit geraten, verstehen die anderen (nennen wir sie die *Progressiven*) die Diagnose *post-faktisch* im Sinne eines historischen Übergangsphänomens, das – angesichts der fortschreitenden Digitalisierung unserer Lebenswelt – von dem nicht mehr zeitgemäßen Paradigma der Fakten zu dem neuen Paradigma der Daten führt.³ Daten bzw. Big Data übernehmen demnach von nun an die epistemische Funktion, die zuvor den Fakten zukam – einschließlich des damit einhergehenden Versprechens von Unmittelbarkeit, Objektivität, Neutralität und Universalität.⁴ Die dritte Argumentationslinie, der auch häufig Arendt zugerechnet wird, weist die einfache Diagnose eines ‚postfaktischen Zeitalters‘ mit dem Argument zurück, dass Täuschung und Lüge keine neuen Phänomene seien, sondern letztlich so alt seien wie Wissenschaft und Politik selbst.⁵ Emblematisch in diesem Zusammenhang sind Nietzsches Diktum, dass Wahrheit nichts anderes sei „als die Verpflichtung, nach einer festen

² Diesen Punkt unterstreichen u. a. Matthias Flatscher, Sergej Seitz: „Latour, Foucault und das Postfaktische: Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der ‚Wahrheitskrise‘“. In: *Le foucauldien* 4(1), 2018, <http://doi.org/10.16995/lefou.46>, 1–30; sowie Frieder Vogelmann: „Should Critique be Tamed by Realism? A Defense of Radical Critiques of Reason“. In: *Le foucauldien* 5(1), 2019, <https://doi.org/10.16995/lefou.61>, 1–34. Vgl. hierzu auch die Special Collection „Politics of Truth“ in *Le foucauldien* 6(1), 2020, hrsg. von Gerald Posselt und Sergej Seitz, <https://foucauldien.net/collections/special/politics-of-truth>.

³ Vgl. u. a. Michael P. Lynch: *The Internet of Us: Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data*. New York 2016; Jill Lepore: „After the fact. In the history of truth, a new chapter begins“. In: *The New Yorker* 21.03.2016, <http://www.newyorker.com/magazine/2016/03/21/the-internet-of-us-and-the-end-of-facts>.

⁴ Vgl. hierzu die kritische Diskussion bei Gernot Rieder, Judith Simon: „Datatrust: Or, the political quest for numerical evidence and the epistemologies of Big Data“. In: *Big Data & Society* 3(1), 2016, 1–6; Gernot Rieder, Judith Simon: „Big Data: A New Empiricism and its Epistemic and Socio-Political Consequences“. In: Wolfgang Pietsch, Jörg Wernecke, Maximilian Ott (Hg.), *Berechenbarkeit der Welt? Philosophie und Wissenschaft im Zeitalter von Big Data*. Wiesbaden 2017, 85–105.

⁵ Vgl. Claus Leggewie: „Internationale Wissenschaftsfreiheit in ‚postfaktischen‘ Zeiten“. In: *Journal für politische Bildung* 4(17), 2017, 42–47, hier: 43.

Convention zu lügen⁶ oder Arendts Feststellung, dass „niemand [...] je bezweifelt [hat], daß es um die Wahrheit in der Politik schlecht bestellt ist“.⁷

Allen diesen Ansätzen ist gemeinsam, so eine erste Diagnose, dass sie das Verhältnis von Wahrheit und Politik eher *entproblematisieren* als dass sie es zum Gegenstand einer kritischen Analyse machen. Während die konservative Position die klassische Vorstellung einer machtfreien Wahrheit fortschreibt und diese in einem vergangenen ‚goldenen Zeitalter‘ der Fakten verortet,⁸ propagieren die Big-Data-Apologet*innen ein altbekanntes Ideal von Objektivität, Neutralität und Unvoreingenommenheit, das alle Fragen von Macht und Interesse endgültig zu überwinden verspricht. Auch die These, dass die Lüge schon immer ein wesentlicher Bestandteil der Politik gewesen sei, tendiert dazu, das Verhältnis von Wahrheit und Politik vorschnell aus den Augen zu verlieren, insofern sie einerseits die Frage nach der Wahrheit in der Politik auf das moralische Problem von Wahrhaftigkeit und Lüge reduziert sowie andererseits auf ein verkürztes Verständnis von Lüge als absichtlicher Täuschung und von Ideologie als bewusster Verzerrung der Wirklichkeit zurückgreift.⁹

Angesichts dieser komplexen Gemengelage möchte ich mich im Folgenden nicht auf die Diskussion der unterschiedlichen Positionen und die Kartierung der jeweiligen Frontlinien einlassen, sondern vielmehr einen Schritt zurücktreten und Arendts Essay einer kritischen Relektüre unterziehen. Dabei interessiert mich – neben den inneren Ambivalenzen des Essays und Arendts „schillerndem Wahrheitsbegriff“¹⁰ – vor allem Arendts aporetische Zuspitzung des Widerstreits zwischen Wahrheit und Politik. Während die einen daraus den Schluss ziehen, dass Arendts Wahrheitsbegriff eher irreführend als erhellend sei und ihre Vorstellung des Politischen auf problematischen Voraussetzungen beruhe, verteidigen andere Arendt gegen ihre Kritiker*innen und zielen darauf ab, die Widersprüche und Inkohärenzen in Arendts Überlegungen durch Einordnung in den Gesamtzusammenhang ihres Denkens aufzulösen.¹¹

⁶ Friedrich Nietzsche: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München u. a. 1988, 873–890, hier: 881.

⁷ Vgl. Hannah Arendt: „Wahrheit und Politik“. In: *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München 2013, 44–92, hier: 44. Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle WP.

⁸ Vgl. Frieder Vogelmann: „Postfaktisch“. Die autoritäre Versuchung“. In: *Soziopolis* 20.12.2016, <https://soziopolis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/artikel/postfaktisch>.

⁹ Vgl. Silke van Dyk: „Krise der Faktizität? Über Wahrheit und Lüge in der Politik und die Aufgabe der Kritik“. In: *PROKLA* 47(3/188), 2017, 347–367, hier: 350.

¹⁰ Wolfgang Heuer, Stefanie Rosenmüller: „Between Past and Future/Zwischen Vergangenheit und Zukunft“. In: Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart u. a. 2011, 70–84, hier: 80.

¹¹ Zu dieser Debatte vgl. Frieder Vogelmann: „The Problem of Post-truth: Rethinking the Re-

Dagegen plädiere ich dafür, die Widersprüche in Arendts Text nicht vorschnell zu verwerfen, sondern diese vielmehr zum Ausgangspunkt für die weitere Analyse zu nehmen. Denn bei diesen ‚Widersprüchen‘ handelt es sich nicht einfach um Inkohärenzen, die einer ungenauen Lektüre geschuldet wären; vielmehr, so die Vermutung, sind sie Ausdruck einer grundlegenden Aporie, die für das Verhältnis von Wahrheit und Politik konstitutiv ist.¹² Erst wenn es uns gelingt, diese Aporie kenntlich und zum Ausgangspunkt einer systematischen Untersuchung zu machen, so die These, wird es möglich, unsere gegenwärtige *post-truth condition* nicht nur als eine schnelllebige Zeitdiagnose zu fassen, sondern als Symptom einer grundlegenden Krise und Transformation des gegenwärtigen Wahrheitsregimes, das für die modernen westlichen Gesellschaften kennzeichnend ist.

Um diese These zu plausibilisieren – mehr kann ich im Rahmen dieses Beitrages nicht leisten –, werde ich Arendts einflussreichen Essay einer genauen Relektüre unterziehen. Dazu werde ich mich zunächst (2) dem Streit zwischen Wahrheit und Politik vom Standpunkt der Wahrheit aus nähern, um ihn anschließend (3) aus der Perspektive der Politik genauer zu analysieren. Dabei zeigt sich (4), dass das Verhältnis von Wahrheit und Politik grundlegend aporetisch verfasst ist, insofern Wahrheit zugleich die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit von Politik darstellt. Während Arendt diese Aporie dadurch zu ‚lösen‘ versucht, dass sie die Wahrheit – entgegen ihrer ursprünglichen Intuition – aus dem politischen Bereich ausschließt und nur an der äußeren Grenze des Politischen akzeptiert, zeige ich (5) unter Rekurs auf Arendts Figur des *Wahrheitssagers* und Michel Foucaults Begriff der *parrhesia*, wie sich diese Aporie in produktiver Weise entfalten lässt.

2. Wahrheit und Politik vom Standpunkt der Wahrheit aus betrachtet

Gleich zu Beginn ihres Essays thematisiert Arendt das antagonistische, gleichsam kriegerische Verhältnis von Wahrheit und Politik in der westlichen Philosophie.¹³ Wenn es überhaupt eine Wahrheit gibt, die noch niemand je bezweifelt habe, dann wohl jenen „Gemeinplatz“, dass es um Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Politik

lationship between Truth and Politics“. In: *Behemoth* 11(2), 2018, <https://ojs.ub.uni-freiburg.de/behemoth/article/view/986>, 18–37, hier: 26.

¹² Dafür spricht allein schon, dass Arendt den Text zwischen 1963 und 1969 in sechs unterschiedlichen Fassungen – sowohl auf Deutsch als auch Englisch – vorgetragen und veröffentlicht hat, sodass ihr der aporetische Charakter ihrer Überlegungen kaum entgangen sein kann. Vor diesem Hintergrund wäre eher zu fragen, was Arendt dazu bewogen haben könnte, diese Aporie immer wieder erneut in Szene zu setzen.

¹³ Arendt spricht explizit davon, dass „Wahrheit und Politik miteinander auf Kriegsfuß stehen“ (WP, 44).

schlecht bestellt sei. Weder besitzt die Wahrheit im politischen Bereich Würde und Wert noch wurde jemals „die Wahrhaftigkeit zu den politischen Tugenden gerechnet“ (WP, 44). Ganz anders dagegen die Lüge. Sie scheint ein geradezu wesentlicher Bestandteil der Politik zu sein, der nicht nur „zum Handwerk [...] des Demagogen, sondern auch des Politikers und sogar des Staatsmannes“ gehört (WP, 44). Das aber ist ein gleichermaßen „bemerkenswerter und beunruhigender Tatbestand“; denn dies würde im Umkehrschluss bedeuten, dass Wahrheit und Macht sich gegenseitig ausschließen, sodass Wahrheit wesentlich ohnmächtig, während politische Macht grundlegend betrügerisch und lügnerisch ist (WP, 44). Das erklärt auch das Risiko, dass alle jene eingehen, die sich nicht damit begnügen, die Wahrheit zu suchen, sondern es wagen, diese offen auszusprechen, wie bereits Platons *Höhlengleichnis* zeigt: Solange die von ihren Fesseln Befreiten nur nach der Wahrheit streben, um unter dem „Himmel der immerwährenden Ideen“ unbeschwert zu wohnen, leben sie einigermaßen in Ruhe und Sicherheit; versuchen sie dagegen, ihre Mitbürger*innen von der Wahrheit zu überzeugen, riskieren sie unter Umständen ihr Leben und setzen sich der Gefahr des Todes aus (vgl. WP, 56).

Daraus darf allerdings nicht vorschnell geschlossen werden, dass Wahrheit für das politische Handeln und das Bestehen einer gemeinsamen Welt nicht von Bedeutung wäre. Weit davon entfernt, ohne Relevanz für die Politik zu sein, ist Wahrheit dem Politischen geradezu immanent. Denn wir können uns nach Arendt „ohne weiteres eine Welt vorstellen, die weder Gerechtigkeit noch Freiheit kennt [...]“. Mit der so viel unpolitischen Idee der Wahrheit ist das merkwürdigerweise nicht möglich.“ (WP, 46) Wahrheit erweist sich damit überraschenderweise als ein genuin politischer Begriff, der für jedes zureichende Verständnis des Politischen – und folglich auch für die Analyse unserer angeblich ‚postfaktischen‘ Konstellation – unabdingbar ist. So unterschiedlich sich das Verhältnis von Wahrheit und Politik in der Geschichte der Philosophie und des westlichen Denkens auch gestaltet haben mag, so lässt sich dieses doch keinesfalls auf einen einfachen Gegensatz oder eine rein äußerliche Beziehung reduzieren. Vielmehr befinden sich Wahrheit und Politik seit den Anfängen der Philosophie in einem ständigen Widerstreit, der „eine lange und vielfach verschlungene Geschichte [hat], die durch Moralisieren oder Simplifizieren weder einfacher noch verständlicher wird“ (WP, 46).

Waren lange Zeit sogenannte Vernunftwahrheiten Gegenstand dieses Streits, so sind in der Neuzeit – mit der Zurückweisung religiöser und philosophischer Absolutheitsansprüche – die Tatsachenwahrheiten an deren Stelle getreten.¹⁴ Ver-

¹⁴ Bezüglich der Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheit betont Arendt, dass es ihr weder auf die Legitimität dieser Unterscheidung ankomme noch auf die Frage, „was Wahrheit eigentlich sei“, sondern allein auf die Frage, „welchen Gefahren jede Art von Wahrheit im politischen Bereich ausgesetzt ist“ (WP, 48).

nunftwahrheiten, so Arendt im Anschluss an Leibniz, bezeichnen Wahrheiten, die allein durch die Vernunft entdeckt werden können, wie mathematische ($2 \times 2 = 4$), wissenschaftliche (‘Die Erde dreht sich um die Sonne’) und philosophische Wahrheiten (‘Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun’). Dagegen beziehen sich *Tatsachenwahrheiten* auf kontingente Ereignisse oder Sachverhalte, denen keine Notwendigkeit zukommt und die immer auch anders sein könnten – „Tatsachenwahrheiten sind niemals notwendigerweise wahr“¹⁵ –, wie etwa die Feststellung, so Arendts eigenes Beispiel, dass Deutschland im August 1914 in Belgien eingefallen sei oder, um ein aktuelles Beispiel zu wählen, die vermeintlich triviale Frage, ob bei Donald Trumps Inaugurationsfeier zum US-Präsidenten die Sonne geschienen habe. Diese Kontingenz der Tatsachenwahrheiten ist zugleich der Grund, warum diese im politischen Bereich einer sehr viel größeren Gefahr als die Vernunftwahrheiten ausgesetzt sind.¹⁶ Denn während Tatsachen und Ereignisse, wenn sie erst einmal vergessen oder weggelogen sind, unwiederbringlich verloren sind und durch keine noch so große Vernunftanstrengung zurückgebracht werden können, können „Axiome, wissenschaftliche Entdeckungen, philosophische Theorien“ wie die euklidische Mathematik, Einsteins Relativitätstheorie oder selbst Platons Philosophie zumindest prinzipiell noch einmal gedacht werden und „irgendwann in gleicher Form wieder auf[]treten“ (WP, 49). Grund hierfür ist, dass Fakten und Ereignisse – im Unterschied zu Vernunftwahrheiten – immer die „Ergebnisse menschlichen Zusammenlebens und -handelns“ sind, die als Produkte des menschlichen Handelns „die eigentliche Beschaffenheit des Politischen ausmachen“ (*constitute the very texture of the political realm*) (WP, 49). Die Tatsachenwahrheit befindet sich folglich nicht außerhalb des politischen Bereichs; vielmehr ist sie „von Natur politisch“ (WP, 57), was zugleich erklärt, warum „jeder Angriff auf Tatsachenwahrheiten innerhalb des politischen Bereichs selbst stattfindet“ (WP, 49).

Der genuin politische Charakter der Tatsachenwahrheiten wird noch dadurch unterstrichen, dass sie für ihren Bestand und ihre Gültigkeit immer auf das *Zeugnis* anderer angewiesen sind. Da Tatsachenwahrheiten „ihrem Wesen nach von rein menschlichen Dingen“ handeln, in die immer viele Menschen verwickelt sind, sind sie abhängig davon, „daß Menschen Zeugnis [von ihnen] ablegen“, sodass sich „ihre Wirklichkeit erst geltend [macht], wenn sie bezeugt und Gegenstand einer Kundgebung geworden [sind]“ (WP, 57). Welt und Wirklichkeit gibt es folglich nur unter der Bedingung menschlicher Pluralität: „Erst die Gegenwart anderer“, so Arendt in *Vita Activa*, „die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert

¹⁵ Hannah Arendt: „Die Lüge in der Politik“. In: *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München 2013, 7–43, hier: 9. Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle LP.

¹⁶ Die „rätselhafte[] Fähigkeit zu sagen ‚Die Sonne scheint‘, während es draußen Bindfäden regnet“, thematisiert bereits Arendt (WP, 74).

uns der *Realität der Welt* und unserer selbst“.¹⁷ Die Konsequenz ist, dass Tatsachen im strengen Sinne niemals als solche existieren, d. h. unabhängig davon, ob sie als Tatsachen wahrgenommen und bezeugt werden; vielmehr erfordern sie die Bestätigung durch andere, um Festigkeit und Beständigkeit zu erlangen und „um einen sicheren Wohnort im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zu finden“ (LP, 9 f.).¹⁸ Folglich ist die Anwesenheit von anderen, die unsere Wahrnehmungen und Erfahrungen teilen und bestätigen, die notwendige Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie ‚Objektivität‘ und ‚Wirklichkeit‘ im Sinne einer gemeinsam geteilten Welt überhaupt gibt, auch wenn sich „die Welt jedem Menschen anders, entsprechend seiner Stellung in ihr, erschließt“.¹⁹ Anders gesagt, eine „weltliche Wirklichkeit“ im Sinne einer gemeinsamen Welt erscheint nur dort, „wo Dinge [...] von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden“; dagegen verschwindet eine gemeinsame Welt, „wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“ (VA, 72 f.).²⁰

Aus der Zeugnisstruktur der Tatsachen resultiert auch ihre strukturelle Instabilität und Unzuverlässigkeit. Gerade weil Tatsachen für ihr Bestehen bezeugt und bekundet werden müssen, ist „die Etablierung von Tatbeständen so außerordentlich unsicher“ (WP, 65). Eine besondere Gefahr und Bedrohung für jede Tatsachewahrheit stellt entsprechend die Lüge dar. Das gilt nicht für einzelne Tatbestände, sondern für unsere gesamte faktische Wirklichkeit:

Der Historiker weiß, wie verletzlich das ganze Gewebe faktischer Realitäten ist, darin wir unser tägliches Leben verbringen. Es ist immer in Gefahr, von einzelnen Lügen durchlöchert oder durch das organisierte Lügen von Gruppen, Nationen oder Klassen in Fetzen gerissen oder verzerrt zu werden. (LP, 9)²¹

¹⁷ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich 2002, 63; meine Herv. Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle VA.

¹⁸ Vgl. hierzu auch Habermas' Unterscheidung zwischen der *Erfahrung mit Gegenständen* und der *Behauptung von Tatsachen*: „Das, was wir von Gegenständen behaupten, ist, wenn die Behauptung berechtigt ist, eine Tatsache. Tatsachen haben also einen anderen Status als Gegenstände. [...] Mit Gegenständen mache ich Erfahrungen, Tatsachen behaupte ich; ich kann Tatsachen nicht erfahren und Gegenstände (oder Erfahrungen mit Gegenständen) nicht behaupten.“ (Jürgen Habermas: „Wahrheitstheorien“. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1995, 127–186, hier: 132.)

¹⁹ Hannah Arendt: „Philosophie und Politik“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(2), 1993, 381–400, hier: 385. In dieser frühen Vorlesung aus dem Jahre 1954 analysiert Arendt die „Kluft zwischen Philosophie und Politik“ als einen Konflikt zwischen Wahrheit und Meinung (*doxa*), zwischen Dialektik „als Dialog zwischen zweien“ einerseits und Rhetorik als Persuasion der Menge andererseits.

²⁰ Vgl. Rahel Jaeggi: „Welt/Weltenfremdung“. In: Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart u. a. 2011, 333–335.

²¹ Es sei angemerkt, dass das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten nicht nur durch

Diese Gefahr besteht auch dort, wo unliebsame oder „unbequeme geschichtliche Tatbestände“, wie etwa die Tatsache, dass „die Hitlerherrschaft von einer Mehrheit des deutschen Volkes unterstützt [...] wurde“ oder, um unser aktuelles Beispiel nochmals aufzunehmen, dass die Sonne bei Trumps Inaugurationsfeier nicht geschienen hat, nicht einfach geleugnet oder weggelogen werden, sondern so behandelt werden, als seien sie „Dinge, über die man dieser oder jener Meinung sein könne“ (WP, 55). Möglich ist diese Verwandlung von Tatsachenwahrheiten in Meinungen, auf die wir später noch genauer eingehen werden, weil sowohl Tatsachen als auch Meinungen „beide dem politischen Bereich zugehören und aufs engste miteinander verbunden sind“ (WP, 59), sodass Tatsachenwahrheiten nicht per se eine stärkere Evidenz besitzen, sondern letztlich „genauso wenig evident sind wie Meinungen“ (WP, 65).

Zur ernsthaften Gefahr wird die Nähe von Tatsachen und Meinungen spätestens dann, wenn wir es nicht länger mit unterschiedlichen Meinungen (*doxai*) im Rahmen „einer gemeinsamen und gemeinsam erfahrenen Realität“ (WP, 55) zu tun haben, Meinungen, die es in ihrer je „eigenen Wahrhaftigkeit“ zu offenbaren gelte,²² sondern wenn die gemeinsame Welt selbst fraglich und brüchig wird. Auf dem Spiel steht hier nicht nur die Wahrhaftigkeit dieser oder jener Meinung, sondern „die faktische Wirklichkeit selbst“, und dies ist Arendt zufolge nicht einfach ein ontologisches oder epistemologisches, sondern „ein politisches Problem allererster Ordnung“ (WP, 55). Arendt zieht daraus die Konsequenz, dass Tatsachen und Meinungen, obgleich beide dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten angehören, „streng voneinander unterschieden werden müssen“ (WP, 57). Zwar macht sich auch die Wirklichkeit von Tatsachen erst geltend, „wenn sie bezeugt und Gegenstand einer Kundgebung geworden sind“, und folglich sind sie Bestandteil des politischen Bereichs (WP, 57). Aber während Meinungen „sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein [können], solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich

die Lüge, sondern, wie Arendt geltend macht, auch durch den Verlust der Heimat und der Welt bedroht wird – wie im Fall von Flüchtlingen und Staatenlosen. Die Konsequenz dieses Verlusts ist eine radikale Form der Verlassenheit, die Arendt von der Einsamkeit abgrenzt. Während der Einzelne auch in der Einsamkeit an der Welt teilhat und mit anderen verbunden ist, entsteht Verlassenheit, „wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht [...]. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur insofern sie uns von anderen mit garantiert ist.“ (Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München 2013, 977.)

²² Arendt: „Philosophie und Politik“, 386.

beziehen, respektieren“ (WP, 57f.), können widerstreitende Tatbestände keinesfalls in gleicher Weise legitim sein.²³

Damit scheint Arendt eine Art Fundierungsverhältnis von Tatsachen und Meinungen zu implizieren: „Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen“ (WP, 57f.), sodass Tatsachen, trotz ihrer Verletzlichkeit, die Basis für jeden informierten Meinungsbildungsprozess bilden. Berühmt ist in diesem Zusammenhang Arendts Diktum, dass „Meinungsfreiheit [...] zur Farce [wird], wenn die Information über die Tatsachen nicht garantiert ist“ (WP, 58), oder ihre Feststellung, dass das Recht auf Meinungsfreiheit zu einem „entsetzlichen Schwindel“ wird, wenn es kein „Recht auf nicht manipulierte Tatsacheninformationen“ gibt (LP, 42). In diesem Sinne sind Tatsachen zugleich die Ermöglichungsbedingung und Grenze jeder Meinungsbildung; „die Tatsachenwahrheit gibt der Meinungsbildung den Gegenstand vor und hält sie in Schranken“ (WP, 63). Während man „unwillkommene Meinungen [...] verwerfen oder Kompromisse mit ihnen schließen“ kann, stehen Tatsachen – trotz ihrer genuin politischen Natur – „außerhalb aller Übereinkunft und aller freiwilligen Zustimmung“, und damit paradoxerweise auch außerhalb des Politischen: Denn im Unterschied zu Meinungen sind Tatsachen und Tatbestände „von einer unbeweglichen Hartnäckigkeit, die durch nichts außer der glatten Lüge erschüttert werden kann“ (WP, 61).

Begründet wird diese Hartnäckigkeit von Arendt auf zweifache Weise: Einerseits geht sie – trotz des Zeugnischarakters von Tatsachen – von einer Ebene ‚reiner Tatsachen‘ aus, „die von Meinung und Interpretation unabhängig sind“, einer grundlegenden Ebene von ‚Tatsacheninformationen‘ (*factual information*), ‚Tatbeständen‘ (*factual matters*) und rohen ‚elementaren Daten‘ (*brutally elementary data*),²⁴ deren Unumstößlichkeit und Unzerstörbarkeit (*indestructibility*) auch „die extremsten und überzeugtesten Vertreter des Historismus immer als selbstverständlich vorausgesetzt“ haben (WP, 58).²⁵ Andererseits erklärt sie die Hartnäckigkeit und „seltsame Zähigkeit“ der Tatsachen damit, dass Tatsachen, „wie alle Ergebnisse menschlichen Handelns [...] nicht rückgängig gemacht werden können“ (WP, 85).²⁶ An dieser Irreversibilität der Tatsachen vermag keine Macht der Welt etwas zu ändern: „An

²³ Vgl. hierzu auch die Debatte um sogenannte ‚alternative Fakten‘. Vgl. u. a. Vincent F. Hendricks, Mads Vestergaard: *Postfaktisch: Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München 2018, 91 ff.

²⁴ Arendts Begriffsverwendung ist hochambivalent: Einerseits werden „Tatsachenwahrheit“, „Tatsache“ und „Tatbestand“ mehr oder weniger synonym verwendet – ein Eindruck, der sich noch verstärkt, wenn man die englische Fassung vergleichend heranzieht; andererseits scheint sie Tatsachen – verstanden als ‚reine Tatsachen‘ – als schlechthin Gegebenes aufzufassen und damit auf elementare Daten zu reduzieren.

²⁵ Vgl. auch Heuer, Rosenmüller: „Between Past and Future“, 81.

²⁶ Arendt spricht in der *Vita Activa* auch von den „dem Handeln eigenen Aporien“. Dazu gehören „die Unabsehbarkeit der Konsequenzen, das Nicht-wieder-rückgängig-machen-Kön-

Hartnäckigkeit sind Tatsachen allen Machtkombinationen überlegen.“ Grund hierfür ist, dass Macht punktuell, flüchtig und vorübergehend ist; „sie entsteht, wenn Menschen sich für ein bestimmtes Ziel zusammentun und organisieren, und verschwindet, wenn dies Ziel erreicht oder verloren ist“ (WP, 85; vgl. VA, 252). Die Konsequenz ist, dass Macht weder Wahrheit und Wirklichkeit dauerhaft garantieren noch ersetzen kann; niemals ist sie imstande, „einen Ersatz für die Sicherheit und Stabilität der tatsächlichen Wirklichkeit zu bieten, die in der Vergangenheit wurzelt, also einer Dimension, die unserem Zugriff prinzipiell entzogen ist“ (WP, 85).

Aufgrund dieser Entzugsdimension lässt sich die Hartnäckigkeit der Tatsachen auch nicht positiv aufweisen; vielmehr *zeigt* sie sich, sobald sich herausstellt, dass es einen „Ersatz für die Wahrheit“ ebensowenig gibt wie „einen halbwegs angemessenen Ersatz für Wirklichkeit und Tatsächlichkeit“ (WP, 83). In dieser Unersetzbarkeit liegt Arendt zufolge auch die spezifische Kraft der Wahrheit gegenüber rhetorischer Überredung und Gewalt:

Zwar ist Wahrheit ohnmächtig und wird in unmittelbarem Zusammenprall mit den bestehenden Mächten und Interessen immer den Kürzeren ziehen, aber sie hat eine Kraft eigener Art: es gibt nichts, was sie ersetzen könnte. Überredungskünste oder auch Gewalt können Wahrheit vernichten aber sie können nichts an ihre Stelle setzen. (WP, 85 f.)

Dies könnte auch erklären, warum Wahrheit – selbst dort, wo sie ihre Relevanz für das politische Sprechen und Handeln gänzlich verloren zu haben scheint, wie in unserem postfaktischen Zeitalter – keineswegs aus dem politischen Diskurs verschwindet, sondern im Gegenteil zum beständigen Referenzpunkt im politischen Spiel wird.

Wahrheit und Wirklichkeit werden damit von Arendt gewissermaßen ‚negativistisch‘ bestimmt: Sie sind einerseits das, was durch nichts anderes ersetzt werden kann; andererseits sind sie der feste Grund, ohne den kein gemeinsames Handeln möglich ist und dessen Fehlen wir erst bemerken, wenn alles zur Fiktion geworden ist. Dagegen ist Arendt zufolge „das klarste Zeichen der Faktizität eines Faktums [...] eben dies hartnäckige Da“, das sich jedem Zugriff entzieht und „das letztlich unerklärbar und unabweisbar alle menschliche Wirklichkeit kennzeichnet“, während sich systematische Lügen, Propagandafiktionen oder auch Verschwörungstheorien gerade dadurch auszeichnen, „daß in ihnen alle partikularen Daten einleuchtend geordnet sind“ und „daß jedes Faktum voll erklärt ist“ (WP, 84).

nen der einmal begonnenen Prozesse und die Unmöglichkeit, für das Entstandene je einen Einzelnen verantwortlich zu machen“ (VA, 279).

3. Wahrheit und Politik vom Standpunkt der Politik aus betrachtet

Dennoch ist Arendt weit davon entfernt, die Lüge moralisch zu verwerfen und aus dem politischen Bereich zu verbannen. Im Gegenteil, denn während das „hartnäckige Da“ des Faktums die Unabänderlichkeit der Tatsachen und die Unabweisbarkeit der menschlichen Wirklichkeit unterstreicht, steht die Lüge für die Möglichkeit der Veränderung und das Versprechen eines Neuanfangs. Dazu muss allerdings etwas, „das vorher da war, beseitigt oder zerstört werden [...]. Anders ausgedrückt: die bewußte Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen“ (LP, 8f.). Die Lüge ist folglich nicht nur ein gängiges Mittel der Politik, das zum täglichen Geschäft des Staatsmanns und Politikers gehört. Verstanden als die Möglichkeit, „sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften“ (WP, 92), ist die Lüge für die Politik geradezu konstitutiv, insofern allein die Lüge als das Vermögen, sich eine andere Welt vorzustellen und die Wirklichkeit zu verändern, Handeln als „das eigentliche Werk der Politik“ allererst ermöglicht (LP, 9).

Für den Begriff der Freiheit heißt dies, dass er nicht, wie man vermuten würde, mit dem Begriff der Wahrheit, sondern mit dem der Lüge verbunden ist. Denn allein „unsere Fähigkeit zu lügen – aber keineswegs unser Vermögen, die Wahrheit zu sagen“, so Arendt, gehört „zu den wenigen Daten [...], die uns nachweislich bestätigen, daß es so etwas wie Freiheit wirklich gibt“ (WP, 74). Folglich ist die Lüge nicht nur ein Element politischen Handelns, sondern auch ein Zeichen von Freiheit.²⁷ Das ist solange unproblematisch, wie die Lüge lediglich punktuell und lokalisiert auftritt, mit dem Ziel, die Gegner*in zu täuschen und die Wahrheit zu verbergen. Zur ernsthaften Gefahr für die menschliche Gemeinschaft wird die Lüge allerdings dort, wo sie eine systematische und organisierte Form annimmt – wie etwa in den totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts, in denen die Wirklichkeit durch bewusste Fälschung und systematisches Manipulieren bedroht und negiert wird (vgl. WP, 56).

Vor diesem Hintergrund lassen sich nach Arendt zwei Formen des Lügens unterscheiden. Während die *traditionelle Lüge* sich nur auf einzelne Wirklichkeitsausschnitte bezieht, zielt die „organisierte Manipulation“ der *modernen Lüge* auf die Wirklichkeit als Ganzes. In diesem Sinne ist die traditionelle Lüge partiell und asymmetrisch: Sie ist partiell, da sie nur einzelne Aspekte der Wirklichkeit in einem größeren Zusammenhang betrifft; sie ist asymmetrisch, da sie nicht alle ohne Unterschied täuscht, sondern sich nur gegen einzelne Personen, Bevölkerungsgrup-

²⁷ Oder um den bekannten Satz Jesu aus dem Johannes-Evangelium zu reformulieren: Nicht die Wahrheit, sondern die Lüge wird euch frei machen.

pen oder Staaten richtet, sodass die Fabrikant*innen der Lüge die Gefahr der Selbsttäuschung nicht zu fürchten haben (vgl. WP, 78). Für die Entlarvung der Lüge ist es ausreichend, „Unvereinbarkeiten, Lücken oder offensichtlich zusammengeflackte Partien“ aufzuzeigen. Denn solange sie nur einzelne Aspekte betrifft, während der Gesamtzusammenhang grundsätzlich intakt bleibt, „zeigt sich die Lüge gewissermaßen von selbst“ (WP, 78). Weder ist die „Verletzung der Welt“ durch den Lügenden vollständig noch ist „die Verletzung, die der Lügende sich selbst zufügt, [...] endgültig: er hat gelogen, aber er *ist* nicht verlogen“ (WP, 80).

Dagegen ist die moderne Lüge – sowohl im Sinne der systematischen Geschichtsfälschung als auch im Sinne moderner Public-Relations-Methoden, wie sie für moderne Demokratien typisch sind – universell und symmetrisch: Sie ist universell, da sie nicht nur einzelne Aspekte betrifft, sondern den „Gesamtzusammenhang, in dem die Tatsachen erscheinen“; auf diese Weise liefert sie „einen neuen Wirklichkeitszusammenhang“, der „zu einem vollständigen Ersatz der Tatsachenwahrheit“ wird, „in den sich nun die erlogenen Einzelheiten ebenso nahtlos einfügen, wie wir es von der echten Realität her gewohnt sind“ (WP, 78). Darüber hinaus verfährt sie symmetrisch, da die Fabrikant*innen der Lüge nicht nur andere täuschen, sondern unvermeidlich auch sich selbst. Dies gilt keineswegs nur für totalitäre Regime, sondern auch für „voll entwickelte Demokratien“, insofern hier – aufgrund der ‚Demokratisierung‘ und Enthierarchisierung der Kommunikation – „Täuschung ohne Selbsttäuschung [...] nahezu unmöglich“ ist (WP, 82).

Kurz gesagt: Während die traditionelle Lüge versucht, die Wahrheit vor bestimmten Personengruppen zu verbergen, zielt die moderne Lüge darauf ab, die gemeinsame Welt selbst zu vernichten: „So läuft der Unterschied zwischen traditionellen und modernen politischen Lügen im Grunde auf den Unterschied zwischen Verbergen und Vernichten hinaus.“ (WP, 77) Die wirklichkeitsvernichtende Kraft der Lüge zeigt sich dabei Arendt zufolge keineswegs nur in totalitären Regimen, sondern auch, obgleich auf weniger mörderische Weise, in den modernen westlichen Massendemokratien, in denen die Wirklichkeit durch Public Relations, Marketing und Image-Pflege systematisch „entwirklicht“ (*defactualized*) wird (vgl. LP, 41).²⁸ Das zentrale Problem ist dabei weniger, dass die Lüge an die Stelle der Wahrheit tritt, sodass „die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird“. Vielmehr ist das Problem, dass die sinn- und orientierungsstiftende Unterscheidung von Wahrheit und Lüge selbst aufgehoben und damit der „menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird“ (WP, 83). Dies erklärt auch den

²⁸ Als Begründer des modernen Marketings und der Public Relations gilt Edward Bernays, ein Neffe Sigmund Freuds, dessen 1923 veröffentlichtes Werk *Crystallizing Public Opinion* u. a. Joseph Goebbels beeinflusst hat.

potentiell gewaltsamen Charakter der Lüge im Allgemeinen und der organisierten Lüge im Besonderen, denn „jedes organisierte Lügen tendiert dahin, das zu zerstören, was es zu negieren beschlossen hat, wiewohl nur die totalitären Gewalthaber das Lügen bewußt als den Beginn des Mordens zu handhaben wissen“ (WP, 77).

Die modernen Demokratien, die sich der Freiheit und Gleichheit ihrer Bürger*innen sowie dem Wahrheitsideal der Aufklärung verpflichtet haben, gehen dagegen andere Wege. Hier ist weniger die bewusste und gezielte Fälschung vorherrschend als vielmehr die Tendenz, die für die Politik konstitutive Trennung zwischen *Meinungen* und *Fakten* systematisch zu verwischen, indem „Tatsachen in Meinungen“ umgedeutet und Meinungen als Fakten ausgegeben werden (WP, 56). Der Grund hierfür ist, dass sich die für totalitäre Regime charakteristischen Propaganda-Fiktionen in liberalen Gesellschaften – aufgrund der Dezentralisierung der Macht, der Entmonopolisierung und Pluralisierung der Medien sowie der „weltumspannenden Kommunikation“, wie sie auch für unser digitales Zeitalter kennzeichnend ist – kaum noch hermetisch gegen ihre Aufdeckung und Entlarvung absichern lassen (vgl. WP, 82). Wenn es schon nicht möglich ist, die Fakten selbst zu leugnen, dann kann man sie zumindest als bloße Meinungen präsentieren, was nach Arendt nur eine andere Form der Lüge ist (vgl. WP, 73). Tatsachenwahrheiten werden folglich nicht länger „von bewußter Fälschung und organisierten Lügen, sondern von ‚Ansichten‘ bedroht“ (WP, 56), die der ökonomischen Marktlogik unterworfen werden und den Menschen von Lobbyist*innen und Public-Relations-Expert*innen „nicht anders verkauft [werden] als Seifenpulver und Parfums“ (WP, 80).

Es ist diese Transformation von Tatsachenwahrheiten in Ansichten und Meinungen, die auf den ersten Blick auch für den gegenwärtigen postfaktischen Politikstil kennzeichnend zu sein scheint; denn hier wird „immer häufiger auf den Modus der Meinung ausgewichen, für die dann das Recht auf Meinungsfreiheit in Anspruch genommen wird“.²⁹ Trifft diese Diagnose zu, dann wird Wahrheit weniger durch die Lüge bedroht als vielmehr dadurch, dass historische Sachverhalte oder wissenschaftliche Erkenntnisse in bloße Meinungen umgedeutet werden, z. B. wenn behauptet wird, dass die Darwin'sche Evolutionstheorie ebenso wenig zu beweisen und entsprechend Ansichtssache sei wie der Kreationismus, oder wenn wissenschaftliche Forschungsergebnisse zum Klimawandel zu einer Meinungsangelegenheit umgedeutet werden.

Lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass Politik sich in ihren Entscheidungsprozessen allein auf wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse und bestätigte Tatsa-

²⁹ Van Dyk: „Krise der Faktizität?“, 352. In diesem Sinne definieren Hendricks/Vestergaard *postfaktische Politik* als eine Form der Machtpolitik, in der alles und jedes, selbst die Frage, ob die Sonne geschienen habe, zu einer Meinung erklärt und damit unzulässig *politisiert* werden kann. Vgl. Hendricks, Vestergaard: *Postfaktisch*, 158 f.

chen beziehen soll? Nicht ohne Weiteres: Denn nicht weniger problematisch ist die umgekehrte Tendenz, Meinungen im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zu entwerten und politisches Handeln – gemäß dem Margaret Thatcher zugeschriebenen Prinzip „There is no alternative“ – auf reine Sachfragen, Expertenwissen und bloße Verwaltung zu reduzieren. Hier besteht die Gefahr, dass politisches Handeln – unter Berufung auf rohe Daten und harte Fakten – selbst abgeschafft wird.³⁰ Zwar gehören Tatsachen und Meinungen Arendt zufolge beide zum politischen Bereich; Tatsachen unterscheiden sich jedoch „von Meinungen und Ansichten durch den Wahrheitsanspruch“, den sie erheben und der ausnahmslos einen zwingenden Charakter annimmt. Das gilt Arendt zufolge keineswegs nur für Vernunftwahrheiten, sondern auch für Tatsachenwahrheiten wie etwa die Feststellung, dass deutsche Truppen im August 1914 in Belgien eingefallen sind: „Jede Wahrheit erhebt den Anspruch *zwingender* Gültigkeit“ (WP, 59). Zwar werden mathematische, wissenschaftliche, philosophische und faktische Wahrheiten „auf völlig verschiedene Weise produziert und bewiesen; sind sie aber erst einmal als Wahrheit erkannt und anerkannt“, formulieren sie einen „absoluten Wahrheitsanspruch“, „der durch Übereinkunft, Diskussion oder Zustimmung weder erhärtet noch erschüttert werden kann“ (WP, 59f.).

Ganz anders dagegen die Situation mit Blick auf Meinungen. Diese sind immer begründungsbedürftig und das gemeinschaftliche Produkt argumentativer Prozesse des Gebens und Nehmens von Gründen. „Meinungen eignet keine axiomatische Gewißheit. Sie sind nicht evident, sondern bedürfen der Begründung; sie drängen sich nicht auf, sondern sind das Resultat der Überlegung.“ (WP, 62) Das hat die paradoxe Konsequenz, dass unser Denken nicht in Wahrheitsfragen, sondern allein in Meinungsfragen „wahrhaft diskursiv“ ist: Nur hier durchläuft es

die Standorte, die in den mannigfaltigen Teilen der Welt gegeben sind, die Ansichten, die sich aus ihnen bieten und einander entgegengesetzt sind, bis sie schließlich aus einer Fülle von solchen parteigebundenen Teilansichten eine relativ unparteiische Gesamtansicht herausdestilliert hat (WP, 62f.).

Dagegen ist Wahrheit „vom Standpunkt der Politik gesehen [...] despotisch“ (WP, 61). Denn insofern Wahrheit einen allgemeinen Gültigkeitsanspruch formuliert, der „von den Meinungen der Menschen unabhängig zu sein vorgibt“ (WP, 51) – und das gilt nach Arendt sowohl für Vernunft- als auch für Tatsachenwahrheiten –, wird

³⁰ Vgl. Linda Zerilli: „Truth and Politics“. In: Jeremy Elkins, Andrew Norris (Hg.), *Truth and Democracy*. Philadelphia 2012, 54–75, hier: 71; sowie Linda Zerilli: „Fact-Checking and Truth-Telling in an Age of Alternative Facts“. In: *Le foucauldien* 6(1), 2020, <https://doi.org/10.16995/lefou.68>, 1–22.

Wahrheit herrschsüchtig und legt „die Axt an die Wurzeln aller Politik und die Legitimität aller Staatsformen“ (WP, 51). Wahrheit hat folglich im politischen Feld nichts zu suchen. Denn indem die „Tatsachenwahrheit wie alle Wahrheit einen Gültigkeitsanspruch stellt, der jede Debatte ausschließt“ und jede Diskussion unterbindet, löscht sie zugleich „das eigentliche Wesen allen politischen Lebens aus“ (WP, 61).

4. Die Aporien von Wahrheit und Politik

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen, so zeigt sich, dass die Politik auf doppelte Weise bedroht ist: einerseits durch die Faktizität der Fakten, deren Umstößlichkeit jeden „Austausch und Streit der Meinungen“ verhindert und jedem politischen Handeln ein Ende setzt; andererseits durch die organisierte Lüge, die in den modernen Demokratien Fakten in Meinungen verwandelt und auf diese Weise – mit der Unterscheidung von Wahrheit und Lüge – auch den menschlichen Orientierungssinn in der Welt zerstört. Die Konsequenz aus dieser doppelten Bedrohung ist, dass die Reduktion von Politik auf rein faktenbasierte und prozeduralisierte Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse ebenso auf eine Post- oder Anti-Politik hinausläuft wie der ‚umgekehrte‘ Versuch, Fakten aus der Welt zu lügen oder in bloße Meinungen zu transformieren. Kurz gesagt: „Politisches Denken und Urteilen bewegt sich zwischen der Gefahr, Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar zu halten, und der anderen, es zu leugnen und zu versuchen, es aus der Welt zu lügen.“ (WP, 85) Akzeptiert man Arendts Diagnose, dann bestände die Herausforderung darin, das zerbrechliche Schiff der Demokratie und des politischen Handelns zwischen der Skylla einer rein faktenbasierten Expertokratie auf der einen Seite und der Charybdis einer postfaktischen Politik auf der anderen Seite erfolgreich hindurch zu manövrieren.³¹ Postfaktische Politik, wie wir sie derzeit erleben, wäre folglich nur die andere Seite der Medaille einer *faktischen* oder *technokratischen Post-Politik*,³² in der politische Fragen auf Sachfragen reduziert werden und in der die Akteure – mit Arendt gesprochen – nicht *urteilen*, sondern *rechnen* (vgl. LP, 35).

³¹ Hendricks, Vestergaard: *Postfaktisch*, 162, plädieren in diesem Sinne für eine „Arbeitsteilung zwischen der Aufdeckung von Fakten – als Aufgabe für Journalisten, juristische Instanzen und Wissenschaftler – und der demokratischen Erörterung, die Werte und Visionen für das gute Leben sowie die gute Gesellschaft beinhaltet und zwischen Bürgern und Politikern geführt wird“.

³² Vgl. Vogelmann: „Postfaktisch‘. Die autoritäre Versuchung“; van Dyk: „Krise der Faktizität?“; Oliver Marchart: „Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67(44–45), 2017, 11–16.

Dieser ‚Lösungsversuch‘ bleibt allerdings unzureichend, wenn wir das Verhältnis von Wahrheit und Politik sowie unsere derzeitige postfaktische Konstellation angemessen beschreiben und verstehen wollen. Denn wenn Politik und Wahrheit Gegensätze sind, die sich antagonistisch gegenüberstehen, wie Arendt auf den ersten Blick nahelegt, dann lässt sich weder plausibel erklären, warum Politik auf Wahrheit niemals ganz verzichten kann, noch warum umgekehrt Wahrheit politische Relevanz und Kraft entwickeln kann. Allerdings lassen Arendts Überlegungen auch eine andere Lesart zu. Denn wie die bisherige Analyse gezeigt hat, ist der Konflikt von Wahrheit und Politik, so wie er von Arendt rekonstruiert wird, weniger antagonistisch als vielmehr *aporetisch* verfasst – und zwar insofern als Wahrheit sowohl die Bedingung der Möglichkeit als auch die Bedingung der Unmöglichkeit von Politik darstellt: Wahrheit ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit von Politik, insofern sie die Grenze und die Basis politischen Urteilens und Handelns bildet; fällt Wahrheit als Orientierungsgröße weg und wird sie systematisch durch Lügen ersetzt, bedeutet das auch das Ende der Politik. Andererseits ist Wahrheit die Bedingung der Unmöglichkeit von Politik, insofern der zwingende, nötigende Charakter der Wahrheit jede Debatte und Meinungsbildung unterbindet und damit das „eigentliche Wesen allen politischen Lebens“ unterminiert (WP, 61). Diese aporetische Struktur zeigt sich unter ‚umgekehrten‘ Vorzeichen auch in der Relation von Lüge und Politik: Die Lüge ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit von Politik, insofern allein die Lüge die Möglichkeit des Handelns eröffnet. Andererseits ist sie die Bedingung der Unmöglichkeit von Politik, insofern die Lüge die Wirklichkeit als Basis des politischen Handelns unterminiert und damit den menschlichen Orientierungssinn zerstört.

Arendt versucht diese Aporie dadurch zu ‚lösen‘, dass sie die Wahrheit an einem „Standort außerhalb des eigentlich politischen Bereichs“ verortet (WP, 91), von wo aus sie die dem Handeln eigentümliche „Schrankenlosigkeit“ in Grenzen hält (vgl. VA, 237f.). Denn während „Verfassungen, gesicherte Bürgerrechte, Gewaltenteilung“ allesamt Faktoren sind, „die selbst dem politischen Bereich entstammen“ und insofern nur bedingt geeignet sind, Macht zu limitieren, stellt allein die Wahrheit eine Begrenzung der Macht dar, „die ihren Ursprung außerhalb des politischen Raums hat und deren Legitimität von den Wünschen und Ansichten der Bürger so unabhängig ist wie der Wille des schlimmsten Tyrannen“ (WP, 60). Daraus zieht Arendt die Konsequenz, dass Politik „ihr eigene Integrität nur wahren und das ihr inhärente Versprechen, daß Menschen die Welt ändern können, nur einlösen [kann], wenn sie die Grenzen, die diesem Vermögen gezogen sind, respektiert“ (WP, 92). Dazu gehören die vergangenen Handlungen und Ereignisse, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden können. Wird dagegen die Vergangenheit selbst noch zur Disposition gestellt, dann wird der „politische[] Raum nicht nur der stabilisierenden Kraft des Wirklichen beraubt, sondern in ihm auch der *Punkt* vernichtet, von

dem aus man handelnd eingreifen kann, um zu ändern oder um etwas Neues zu beginnen“ (WP, 85; meine Herv.). Folglich, so Arendts überraschende Formulierung am Ende ihres Essays, lässt sich Wahrheit „begrifflich definieren als das, was der Mensch nicht ändern kann; metaphorisch gesprochen ist sie der Grund, auf dem wir stehen, und der Himmel, der sich über uns erstreckt“ (WP, 92).³³

Andererseits hat Arendt wiederholt deutlich gemacht, wie brüchig und bodenlos der Grund der ‚tatsächlichen‘, in der Vergangenheit verwurzelten Wirklichkeit letztlich ist. Grund hierfür ist nicht nur die Zeugnisstruktur von Tatsachen – ganz abgesehen von der notorischen Unzuverlässigkeit von Augenzeugen und der Möglichkeit, dass historische Dokumente immer auch gefälscht werden können (vgl. WP 65) –, sondern auch die narrative Struktur der Wirklichkeit: „Denn was wir unter Wirklichkeit verstehen“ ist uns weder einfach gegeben noch „mit der Summe aller uns zugänglichen Fakten und Ereignisse identisch“, selbst „wenn es uns je gelänge, aller objektiven Daten habhaft zu werden“. Vielmehr ist das, was für uns als Wirklichkeit erfahrbar und intelligibel wird, notwendig narrativ verfasst: „Wer es unternimmt zu sagen, was ist – *legei ta eonta* –, kann nicht umhin, eine *Geschichte* zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.“ (WP, 89) Folglich sind Fakten und Tatbestände ebenso mit Geschichten verwoben wie das gesamte „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, und ebenso verletzlich und zerbrechlich wie die „menschlichen Einrichtungen und Gesetze, mit denen wir immer wieder versuchen, den Bereich der menschlichen Angelegenheiten halbwegs zu stabilisieren“ (VA, 238).³⁴ Dies erklärt einmal mehr, warum das „ganze Gewebe faktischer Realitäten [...], darin wir unser tägliches Leben verbringen“, so leicht durch Lügen und organisiertes Manipulieren verzerrt und zerrissen werden kann (LP, 9 f.). Denn es enthält – mit Nietzsche gesprochen, der damit ein Argument formuliert, das sich in ähnlicher Form auch bei Arendt findet – „keinen einzigen Punct, der ‚wahr an sich‘, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen wäre“.³⁵

³³ Zur ambivalenten Struktur von Arendts Wahrheitsbegriff vgl. Vogelmann: „The Problem of Post-truth“, 26: „Arendt’s position is especially interesting, however, because she neither defines away its coercive potential (as Habermas does) nor rejects truth altogether because of its coercive potential (as Rorty [sometimes] does). Instead, she realises that it is precisely the ambiguous nature of truth’s compelling force that makes it irreplaceable for us.”

³⁴ Gesellschaftliche Institutionen und Gesetze bilden Arendt zufolge die „Schranken und Grenzen, die von so großer Bedeutung in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten“ und doch alles andere als beständig sind; sie „stellen *den niemals verlässlichen Rahmen* her, in dem Menschen sich bewegen, ohne den ein Zusammenleben überhaupt nicht möglich wäre, und der doch oft noch nicht einmal stabil genug ist, um dem Ansturm zu widerstehen, mit dem jede neue Generation der Geborenen sich in ihn einschaltet“ (VA, 238; meinen Herv.).

³⁵ Nietzsche: „Ueber Wahrheit und Lüge“, 883.

So gesehen ist Wahrheit gleichsam das ‚konstitutive Außen‘ der Politik. Sie ist konstitutiv für die Politik, da sie politisches Handeln zugleich begründet und begrenzt; sie muss aus dem politischen Bereich ausgeschlossen und an dessen äußere Grenze verbannt werden, da sie aufgrund ihres zwingenden, despotischen Charakters jedes politische Handeln verunmöglicht. Damit ist jeder Versuch, den Konflikt zwischen Wahrheit und Politik ein für alle Male durch eine klare Grenzziehung zwischen beiden Bereichen zu lösen, zum Scheitern verurteilt. Dagegen gilt es, so die These, genau den umgekehrten Weg einzuschlagen und das aporetische Verhältnis von Wahrheit und Politik selbst zum Einsatzpunkt zu machen. Wahrheit und Politik, so viel sollte deutlich geworden sein, gehören nicht zwei getrennten Bereichen an, die sich vermöge des Prinzips von *Checks-and-Balances* gegenseitig kontrollieren und begrenzen könnten; vielmehr haben wir es mit einem komplexen Bedingungsverhältnis zu tun, das es nicht vorschnell wegzuerklären, sondern produktiv zu machen gilt. Wenn Arendt dies selbst nicht gelingt, so vermutlich deswegen, weil sie den engen begrifflichen Rahmen, der ihr durch die Dichotomien von Macht/Gewalt, Wahrheit/Lüge, Tatsache/Meinung, politisches Engagement/Modi des Alleinseins etc. gezogen ist, selbst nicht mehr zu reflektieren vermag. Dies leistet, wie ich abschließend skizzieren möchte, Foucaults Begriff der *parrhesia*, insofern er erlaubt, sowohl an Arendts Überlegungen zum *Wahrheitssager* (*truth-teller*) anzuknüpfen als auch zu fragen, warum und auf welche Weise die Wahrheit, die Macht und das Subjekt im abendländischen Denken immer wieder zum Problem geworden sind.

5. Von der Wahrheitssuche zum Wahrsprechen

Auf den ersten Blick scheinen Arendts Überlegungen zur *Wahrheitssager*in*, die Tatsachen lediglich feststellt oder berichtet, wenig Anschlussmöglichkeiten für eine Form des Wahrsprechens zu liefern, die mit der Vorstellung eines mutigen Individuums verbunden ist, das für das Sagen der Wahrheit sein Leben aufs Spiel setzt und riskiert. Dies gilt bestenfalls für philosophische Wahrheiten, wie jenes Axiom, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, die sie sich „in Gestalt eines Beispiels“ manifestieren und „durch die Praxis ‚bewiesen‘ werden“ können, wie im Fall von Sokrates, der sich dem von seinen Mitbürgern über ihn verhängten Todesurteil nicht entzieht (WP, 71). Keinesfalls aber vermögen Tatsachenwahrheiten politisch relevant zu werden; vielmehr weist Arendt explizit die Vorstellung zurück, dass Tatsachenwahrheiten selbst Prinzipien für das Handeln bereitstellen könnten. In dieser Hinsicht ist die Lage der *Wahrheitssager*in* noch aussichtsloser als die Situation Sokrates‘, da die Wahrheit der *Wahrheitssager*in* – im Unterschied zur Vernunftwahrheit des Sokrates – „sich auf keinen transzendenten Ursprung berufen kann und nicht einmal die relativ transzendenten Eigentümlichkeiten ech-

ter politischer Prinzipien besitzt – wie Freiheit, Gerechtigkeit, Ehre, Mut, die alle menschliches Handeln inspirieren und dann in ihm sich manifestieren können“ (WP, 65). Während Sokrates unter Berufung auf diese Prinzipien die „Probe aufs Exempel“ statuiert – „in der Tat die einzige ‚Beweisführung‘, deren philosophische Wahrheiten fähig sind“ (WP, 70) –, können Tatsachenwahrheiten bestenfalls Basis, aber keinesfalls Richtschnur des Handelns sein:

Tatsachenwahrheiten enthalten keine Prinzipien, die das Handeln inspirieren oder an denen es sich orientieren könnte; sie machen nichts manifest außer eben einen Tatbestand. Sollte jemand auf die Idee kommen, sein Leben für die Feststellung eines Tatbestandes aufs Spiel zu setzen, um ihn zu verifizieren, so hätte er einfach fehlgegriffen; denn was in seiner Tat manifest würde, wäre Mut oder auch Eigensinn, aber weder die Wahrheit seiner Aussage noch seine Wahrhaftigkeit. (WP, 72)

Anders gesagt, der- oder diejenige, die ihr Leben aufs Spiel setzt und den Tod in Kauf nimmt, um eine Tatsachenwahrheit zu beweisen oder einen Tatbestand zu verifizieren, ist nicht einmal ein*e Märtyrer*in, sondern bestenfalls ein*e Narr*in. Denn auch die Lügner*in kann durchaus bereit sein, ihr Leben zu riskieren, wenn es ihr aus „patriotischen Motiven“ oder zur Verteidigung „legitimer Gruppeninteressen“ opportun erscheint (WP, 72). Somit stellen Arendt zufolge weder das Sagen der Wahrheit noch die Wahrhaftigkeit der Sprechenden politische Tugenden dar: „[D]as einfache Sagen dessen was ist“ führt von sich aus „zu keinem wie immer garteten Handeln“ (WP, 74). Zwar kann unter Umständen die „Veröffentlichung von Tatsachen“ eine wichtige und „legitime Waffe im politischen Kampf“ sein (WP, 74) – man denke hier an die Veröffentlichung der Pentagon-Papers durch Daniel Ellsberg, Chelsea Mannings Weitergabe klassifizierter Dokumente an *Wikileaks* oder die Aufdeckung der NSA-Affäre durch Edward Snowden.³⁶ Solche Veröffentlichungen und Enthüllungen sind aber Arendt zufolge nicht per se politisch; sie werden es erst dort, wo sie zur Verfolgung politischer Ziele eingesetzt werden.

Andererseits unterstreicht Arendt gleich zu Beginn ihres Essays, dass auch das bloße Sagen dessen, was ist, ein *Tun* darstellt, ohne das keine „von Menschen erstellte Welt“ bestehen könnte: „Keine Dauer, wie immer man sie sich vorstellen mag, kann auch nur gedacht werden ohne Menschen, *die Zeugnis ablegen für das, was ist und für sie in Erscheinung tritt, weil es ist.*“ (WP, 46; meine Herv.) Allein schon aufgrund ihrer Zeugnisstruktur sprechen Daten oder Fakten niemals für sich, auch wenn dies sowohl von den ‚konservativen‘ Verteidiger*innen der Wahrheit als auch

³⁶ Vgl. Gerald Posselt: „Wahrsprechen, Wortergreifung und ‚Collateral Murder‘. Zur Aktualität von Michel Foucaults Begriff der *parrhesia*“. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 32(1), 2013, 71–92.

den ‚progressiven‘ Big-Data-Apologet*innen immer wieder behauptet wird. Tatsachen sind, wie bereits gezeigt, weder unmittelbar evident noch besitzen sie eine „zwingende Evidenz für den menschlichen Verstand“; vielmehr haftet ihnen eine „irritierende Kontingenz“ an, „da es sich immer auch anders hätte verhalten können“ (WP, 75).³⁷ In den meisten Fällen wird die Lüge sogar „einleuchtender klingen, gleichsam logischer“ als die Wahrheit erscheinen, da in der Lüge „das Element des Unerwarteten – das eigentliche Merkmal aller Ereignisse – wegmanipuliert ist“ (WP, 75) – ein Phänomen, das in der Sozialpsychologie auch als *kognitive Dissonanz* bekannt ist. Das bedeutet für die Wahrheitssager*in im Vergleich zur Lügner*in einen nicht auszugleichenden Nachteil: Während wir uns niemals sicher sein können, ob die Wahrheitssager*in tatsächlich und aus freier Übergang die Wahrheit sagt (und nicht nur aufgrund von Naivität, Selbstüberschätzung, Geltungsbedürfnis oder Eitelkeit), hat Arendts Lügner*in immer schon angefangen zu handeln und ihre Freiheit unter Beweis gestellt. Dagegen werden Wahrheit und Wahrhaftigkeit erst dort politisch, wo die Lüge in einem politischen Gemeinwesen omnipräsent geworden ist, wie etwa im Extremfall der totalen Herrschaft:

[D]ann allerdings kann Wahrhaftigkeit als solche, auch wenn sie von keinerlei Gruppen- oder Machtinteressen unterstützt wird, zu einem politischen Faktor ersten Ranges werden. Wo prinzipiell und nicht nur gelegentlich gelogen wird, hat derjenige, der einfach sagt, was ist [*the truthteller*], bereits zu handeln angefangen, auch wenn er dies gar nicht beabsichtigte. In einer Welt, in der man mit Tatsachen nach Belieben umspringt, ist die einfachste Tatsachenfeststellung bereits eine Gefährdung der Machthaber. (WP, 74 f.)

Das Sagen der Wahrheit kann Arendt zufolge also durchaus politisch sein, allerdings nur in einer Welt, in der bereits alles zur Lüge geworden ist. Das aber würde umgekehrt implizieren, dass die Wirklichkeit überall dort zur Fiktion wird, wo es einem Individuum oder einer Gruppe gelingt, sich erfolgreich als Wahrheitssager*in zu etablieren. Das ist, wie es scheint, das politische Wahrheitsspiel, das Donald Trump so meisterhaft beherrscht: Wenn Trump seinen Anhänger*innen wiederholt *verspricht*, ihnen immer die Wahrheit zu sagen, und dieser Sprechakt insofern erfolgreich ist, als seine Anhänger*innen seinem Wahrheitsversprechen unumschränkt Glauben schenken, so beweist dies gleichsam im Umkehrschluss, dass die

³⁷ An anderer Stelle spricht Arendt auch von der „eigentümlichen Undurchsichtigkeit“ und Intransparenz der Wahrheit. Während spätestens seit René Descartes die *Evidenz* das ausgezeichnete Kriterium der Wahrheit ist (vgl. *Discours* IV.3), sind Arendt zufolge Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, „wiewohl sie niemals dunkel sind, [...] weder von Natur transparent noch durch weitere Untersuchung transparent zu machen. Sie erhellen, aber sie können selbst nicht weiter erhellt werden“ (WP, 63).

Welt, so wie wir sie kennen, nichts als Lüge, Fiktion oder Fake News ist. Kurzum: So plausibel Arendts Behauptung, dass das Sagen der Wahrheit nicht per se eine politische Handlung darstellt, auf den ersten Blick auch sein mag, so verkennt sie doch, dass selbst das einfachste Sagen dessen, was ist, bereits ein komplexer Sprechakt ist, der Sachverhalte in der Welt nicht einfach beschreibt, berichtet oder feststellt, sondern eine Handlung vollzieht und Tatsachen schafft. Folglich ist auch die einfache Feststellung eines Sachverhalts niemals trivial, und es wäre zu fragen, ob nicht bereits das alltägliche Sagen der Wahrheit eine politisch relevante Praxis ist, die exzeptionelle Formen annehmen kann aber keineswegs muss.

Der Begriff, der uns für die Beantwortung dieser Frage weiterhelfen könnte, ist der griechische Begriff der *parrhesia*, den Michel Foucault in seinen Vorlesungen der 1980er Jahren entwickelt hat. *Parrhesia* bezeichnet nach Foucault eine Form des Wahrsprechens und der Wortergreifung, in der das Individuum, das den Mächtigen die Wahrheit freimütig ins Gesicht sagt, sich als sprechendes Subjekt konstituiert, indem es sich an die von ihm gesagte Wahrheit bindet. Folglich ist die *parrhesia* eine Form der Kritik, die von ‚unten‘ nach ‚oben‘ gerichtet ist und in der sich der- oder diejenige, die die Wahrheit kennt, aber nicht die Macht hat, an jene wendet, die über die Macht aber nicht über die Wahrheit verfügen. Dies geschieht nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken, weil es die Wahrsprecher*in als ihre Pflicht ansieht, anderen zu helfen und für diese Sorge zu tragen.³⁸ *Wahrsprechen* im Sinne der *parrhesia* bedeutet folglich weder – wie bei Arendt – das bloße Suchen und Sagen der Wahrheit etwa im Sinne des Prüfens und Kontrollierens von Tatsachen, wie wir es auch vom Faktenchecken kennen, noch das einfache Sagen der Wahrheit im Sinne des Berichtens oder Feststellens von Tatbeständen, sondern eine Sprechaktivität, die an andere gerichtet ist und von diesen her ihre Wirkung erhält. Es ist daher kein Zufall, wenn Foucault nicht wie Arendt vom *Wahrheitssager* (*truth-teller*), sondern – im Anschluss an Nietzsches *Wahrsagen* – vom *Wahrsprecher* spricht und damit sowohl das adverbiale Element der Wahrheit als auch die Dialogizität des *Wahrsprechens* (*dire-vrai*) unterstreicht.³⁹ Denn während Arendt zufolge „der *Wahrheitssucher* und *-sager* nur als einzelner mit einzelnen existieren kann“ (WP, 54; meine Herv.), was jedes „politische Engagement, das Eintreten für eine Sache“ von vornherein ausschließt (WP, 86),⁴⁰ existiert die *Wahrsprecher*in* immer schon mit anderen, nicht nur insofern, als sie sich mit der verletzenden Wahrheit an andere richtet, son-

³⁸ Vgl. Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Hrsg. von Joseph Pearson. Übers. von Mira Köller. Berlin 1996, 9–19.

³⁹ Vgl. das Vorwort der Herausgeber in: Michel Foucault: *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Hrsg. von Fabienne Brion und Bernard E. Harcourt. Übers. von Stephen W. Sawyer. Chicago 2014, 1–10, hier: 1.

⁴⁰ Zu den „existentiellen Modi des Alleinseins“ zählt Arendt „die Einsamkeit des Philosophen, die Isolierung des Wissenschaftlers und Künstlers, die Unparteilichkeit des Historikers und

dern auch insofern, als sie sich in ihrem Sprechen als verletzbares Wesen aufs Spiel setzt und riskiert. Vereinfacht gesagt: Während der ‚einsame‘ Wahrheitssucher und -sager in Platons Höhlengleichnis unvermeidlich in sein eigenes Verderben rennt, wenn er versucht, „seine Mitbürger aus den Fesseln des Irrtums und der Illusion zu lösen“ (WP, 47), anerkennt die Wahrsprecher*in nicht nur ihre Prekarität und Verletzlichkeit, sondern auch, dass ihre Beziehung zu sich selbst und zur Wahrheit immer schon über die Beziehung zum Anderen vermittelt ist.⁴¹

Foucault spricht daher auch von zwei unterschiedlichen Modalitäten, die Wahrheit zu *problematisieren*, die bis heute für die Philosophie kennzeichnend sind und sich beide auf die – auch für Arendt zentrale – Figur des Sokrates zurückführen lassen: Die erste, *analytische Tradition* zielt auf eine „Analyse der Wahrheit“ und fragt danach, „ob eine Aussage wahr ist“.⁴² Im Zentrum stehen hier der propositionale Wahrheitsgehalt einer Aussage und die Prüfung der argumentativen Gültigkeit der Aussagenverkettung, die prinzipiell von jedem rationalen Subjekt vollzogen werden kann. Die zweite, *kritische Tradition*, befasst sich mit der Bedeutung der Wahrheit für Individuum und Gemeinschaft und thematisiert die Rolle der Macht „im Spiel zwischen dem Subjekt und der Wahrheit“.⁴³ Hier lautete die Frage: „Worin besteht für das Individuum und die Gesellschaft die Bedeutung, wahr zu sprechen, die Wahrheit zu wissen und Leute zu haben, die die Wahrheit sprechen, und ebenso zu wissen, wie man diese erkennt?“⁴⁴ Damit ist nicht gesagt, dass die kritische Tradition die Analyse der Wahrheit vernachlässigt und ignoriert; aber diese Analyse ist dort kritisch zu reflektieren, wo sie von der Rolle der Wahrheit in der Beziehung des Subjekts zu sich selbst und zu anderen abstrahiert.

Die *parrhesia* ist folglich keine Analyse der Wahrheit etwa im Sinne der Analyse des propositionalen Gehalts einer Aussage oder des Prüfens und Kontrollierens von Fakten. Vielmehr ist sie, um Arendts eigene Wendung aufzunehmen, eine ‚wahrhaft diskursive‘ Praxis (vgl. WP, 62), die, wie Foucault zeigt, ursprünglich im politischen Bereich und der Demokratie verwurzelt ist und später auf die Ethik und den Bereich der persönlichen Beziehungen übertragen worden ist.⁴⁵ Als eine

des Richters und die Unabhängigkeit dessen, der Fakten aufdeckt, also des Zeugen und des Berichterstatters“ (WP, 86).

⁴¹ Vgl. Gerald Posselt: „Die Sorge um sich und die anderen. Selbstsorge und Wahrsprechen als ethisch-politische Praxis“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70(1), 2022, 116–138, <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0006>.

⁴² Foucault: *Diskurs und Wahrheit*, 177.

⁴³ Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Hrsg. von Frédéric Gros. Übers. von Jürgen Schröder. Berlin 2010, 22 f.

⁴⁴ Foucault: *Diskurs und Wahrheit*, 177.

⁴⁵ Zur *parrhesia* im Spannungsfeld von Politik und Ethik vgl. Foucault: *Diskurs und Wahrheit*, sowie Gerald Posselt, Sergej Seitz: „Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer

solche diskursive Praxis bringt die *parrhesia* Wirkungen und Ereignisse hervor, die das sprechende Subjekt sowie sein Verhältnis zu der von ihm geäußerten Wahrheit verändern und transformieren. Auf diese subjektkonstitutive und -transformative Dimension macht Foucault bereits in seiner Analyse von Descartes' *Meditationen* aufmerksam: Während die *Meditationen* als Analyse und Beweis ein Subjekt voraussetzen, das von der Wahrheitssuche oder der logischen Beweisführung selbst nicht berührt wird („es bleibt im Verhältnis zur logischen Ordnung beständig, unveränderlich und gleichsam neutralisiert“⁴⁶), erfordern die *Meditationen* als praktische Übung und Kritik ein Subjekt, das „sich unaufhörlich verschiebt, verwandelt, seine Überzeugungen wechselt, in seinen Gewissheiten vorankommt, Risiken auf sich nimmt und Versuche unternimmt“.⁴⁷

Darüber hinaus ist der *parrhesia* ein gewaltsames und verletzendes Moment inhärent: einerseits weil die Wahrsprecher*in den Mächtigen – sei dies der Tyrann oder die Volksversammlung in der Demokratie – die unbequeme und verletzende Wahrheit offen ins Gesicht sagt; andererseits weil immer die Möglichkeit besteht, dass die Adressierten nicht mit Worten antworten, sondern mit Gewalt – wie etwa Platons Höhlenbewohner*innen oder Dionysios von Sizilien, vor dessen gewaltsamen Zugriff sich Platon nur durch seine Flucht retten kann.⁴⁸ Diese Gewalttätigkeit hat die *parrhesia* zugleich mit der Lüge gemein. Es sei nochmals daran erinnert, dass nach Arendt das Lügen „potentiell gewaltsam“ ist. Gerade aber diese Gewalttätigkeit ist paradoxerweise sowohl die notwendige Voraussetzung menschlichen Handelns als auch das Zeichen menschlicher Freiheit; denn um „Raum für neues Handeln zu gewinnen, muß etwas, das vorher da war, beseitigt oder zerstört werden; der vorherige Zustand der Dinge wird verändert“ (LP, 9). Das bleibt nicht ohne Konsequenzen für Arendts zentrale Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt. Denn während nach Arendt Macht ein Phänomen des Miteinanders ist, das es nur dort gibt, wo Menschen miteinander sprechen und handeln, vermag Gewalt zwar Macht auszulöschen und zu vernichten; sie ist aber „gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen“ oder auch nur zu bewahren.⁴⁹ In diesem Sinne ist Gewalt ebenso im-

Artikulation bei Foucault und Rancière“. In: Oliver Marchart, Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden 2019, 185–209.

⁴⁶ Michel Foucault: „Mein Körper, dies Papier, dies Feuer“. In: *KultuRRevolution* 27, 1992, 31–41, hier: 36.

⁴⁷ Michel Foucault: „Erwiderung auf Derrida“. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II: 1970–1975*. Frankfurt a. M. 2001, 347–367, hier: 353. Zur Debatte zwischen Foucault und Derrida über Descartes' *Meditationen* vgl. Gerald Posselt: „Rhetorizing Philosophy: Toward a ‚Double Reading‘ of Philosophical Texts“. In: *Philosophy & Rhetoric* 52(1), 2019, 24–46.

⁴⁸ Vgl. Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Hrsg. von Frédéric Gros. Übers. von Jürgen Schröder. Berlin 2009, 81.

⁴⁹ Vgl. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. Übers. von Gisela Uellenberg. Mit einem Interview

potent wie machtlos, was auch erklärt, warum Gewalt verstärkt dort auftritt, „wo Macht verloren ist“.⁵⁰ Dagegen hat die Analyse zur Lüge in der Politik gezeigt, dass Gewalt als Möglichkeitsbedingung jedem Sprechen und Handeln unvermeidlich eingeschrieben ist. Oder anders gesagt: „Es gibt keine Macht, auch keine emanzipatorische“, so Oliver Marchart, „die nicht von einem Element der Gewalt in ihrem Inneren gezeichnet wäre“.⁵¹

Foucaults Begriff des parrhesiastischen Wahrsprechens vermag diese Spannung produktiv zu machen, indem er nicht nur die Wahrheit in die Politik wieder einführt, die von Arendt aufgrund ihres despotisch-zwingenden Charakters nur an den Rändern des Politischen geduldet wird, sondern auch die Wahrheit mit der Freiheit verbindet, die nach Arendt allein ein Zeichen der Lüge ist. Möglich wird dies unter anderem deswegen, weil Foucault – im Unterschied zu Arendt – Wahrheit nicht ausschließlich im Modus des Alleinseins denkt, sondern als eine diskursive Praxis mit anderen, die nicht isoliert und unabhängig von den Subjektivierungsweisen, Selbstpraktiken, gouvernementalen Regierungstechniken und Machtformen betrachtet werden kann, die für eine Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt, unter den jeweils prävalenten sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen maßgebend sind.

Das mindert keineswegs den Wert von Arendts Überlegungen. Vielmehr liefern sie uns, wie gezeigt, erst den reflexiven Rahmen, um das aporetische Bedingungsverhältnis von Wahrheit und Politik herauszuarbeiten und für die Analyse unserer gegenwärtigen ‚Wahrheitskrise‘ produktiv zu machen. Es ging folglich weder darum, Arendts schillernden und ambigen Wahrheitsbegriff einfach zurückzuweisen, noch war es das Ziel, Arendt eines (performativen) Widerspruchs zu überführen. Das wäre, mit Derrida gesprochen, „zweifelsohne die unfruchtbarste Wiederholung und Bestätigung des besagten Widerspruchs“.⁵² Im Gegenteil sollte deutlich werden, dass Arendts Text, insofern er bereits selbst jene Regeln, Formen und Begriffe kritisiert und dekonstruiert, die er notwendig in Anspruch nehmen muss, den Weg zu einer Analyse weist, in deren Zentrum nicht länger der unfruchtbare

von Adelbert Reif. München 2008, 57; sowie Gerald Posselt: „Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“. Zum Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Hannah Arendt“. In: Andreas Oberprantacher, Anne Siegetsleitner (Hg.), *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?* Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck. Innsbruck 2017, 411–422.

⁵⁰ Arendt: *Macht und Gewalt*, 55.

⁵¹ Oliver Marchart: „Klarsprechen, Wahrsprechen, Widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze“. In: Antonia Grunenberger u. a. (Hg.), *Perspektiven politischen Denkens: Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt a. M. 2008, 189–200, hier: 198.

⁵² Jacques Derrida: *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg (Mémoires II)*. Übers. von Elisabeth Weber. Wien 2000, 128.

Streit zwischen Wahrheit und Politik, sondern die spezifische „Politik der Wahrheit“ einer Gesellschaft steht.⁵³ Damit erscheinen auch die Zerbrechlichkeit der Welt, die Verletzlichkeit des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten sowie die Vulnerabilität der Wahrsprecher*in einem anderen Licht. Denn dabei handelt es sich nicht um Formen der Prekarität und Verletzlichkeit, die es um jeden Preis aufzuheben und durch ‚unumstößliche‘, ‚unzerstörbare‘ Daten und Fakten zu ersetzen gelte. Ein solches Begehren nach Unverletzbarkeit wäre letztlich totalitär. Vielmehr haben wir es mit einer Zerbrechlichkeit zu tun, die unsere Wirklichkeit nicht nur bedroht, sondern eine gemeinsame Welt mit anderen allererst eröffnet.⁵⁴

⁵³ Zu der Wendung „Politik der Wahrheit“ vgl. Michel Foucault: „Gespräch mit Michel Foucault“. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III: 1976–1979*. Hrsg. von Daniel Defert u. Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2001, 186–213.

⁵⁴ Für wertvolle Anregungen und Hinweise danke ich Sergej Seitz.

The right to have rights in orders of vulnerability

ABSTRACT: Facing the current humanitarian crises in global migration regimes, the article reflects on the possibility of considering human rights from an alternative point of departure to that provided by the paradigm of sovereignty. This paradigm leads to an insoluble struggle between individual and state sovereignty, which is inherent in the structure of modern nation state systems. Hannah Arendt's figure of the right to have rights allows us to dialectically overcome the dilemma and to conceive alternative political relations based on solidarity and vulnerability rather than sovereignty. The figure interprets the relationship between facticity and reality at the core of this volume as a dialectical relation between given political orders and the right to politics, intended as a performative act of critique and transformation of facticity. After a first discussion of this figure in Arendt's philosophy, the article discusses two possible interpretations, one termed 'legalistic' and the other 'agonistic', represented by the positions of Seyla Benhabib and Bonnie Honig respectively. The chapter advocates for the agonistic reading as a means of conceiving and implementing vulnerable, cosmopolitical orders of solidarity. Vulnerability is discussed in the tradition of Derrida and Lévinas as an ethical relation of solidarity, not as an anthropological, natural fact. In the end, the text illustrates the experience of the Solidarity Cities movement in Europe as a concrete example of a vulnerable order of solidarity.

KEYWORDS: Migration, Right to have Rights, Vulnerability, Solidarity, Hannah Arendt

1. Introduction

The outbreak of the corona pandemic and the following health crisis have revealed the limits of the modern constitutional state. The individual human right to life and physical integrity is considered universal and inalienable. It is nevertheless obvious that this right is anything but universal, but extremely unequally distributed in the global North and South, in countries with stable and countries with fragile security systems. If we look at the living conditions of refugees and migrants without secure residence status, who live on the streets or in shelters, in transit and deportation centers, the limits of human rights become even more obvious. According to current statistics, there are about 80 million displaced persons worldwide who are exposed to situations of extreme violence and disenfranchisement. Their situation illustrates a paradox that is anchored in the system of nation states: basic and human rights such as the right to life and to participate in socio-political orders apply to every individual, regardless of his or her citizenship; but they can only be guaranteed by states to which people without a secure residence status do not formally belong and from which they are excluded. In our current post-migrant societies, which are essentially shaped by migration due to global poverty, war, climate change and the

unequal distribution of resources and opportunities, this paradox leads to the exclusion of broader sections of the world population from the socio-political sphere.

This paradox initially appears as a conflict between an individual and a state collective right. Today, for example, it is critically noted that state measures against the spread of the corona virus invalidate individual basic rights – such as freedom of movement or assembly. In debates on migration, the individual right to asylum or to free global movement is played off against the state's right of exclusion. This is the case for the liberal migration ethics, which developed along the debate for or against open borders. The debate is structured along two axes, the first representing the perspective of individuals and the second that of states. Defenders of an individual universal right to free movement face the protectors of the state's right to sovereignty and self-determination. This struggle, I will argue in the first part of this essay, leads to an insoluble dilemma because it concerns two expressions of the same idea of sovereignty. Individuals and states are conceived as given factual entities, homogeneous in themselves, and autonomous. The dilemma can be overcome by means of another legal figure within the framework of a phenomenological and historical critical tradition of thought. This is the figure of the *right to have rights*, which Hannah Arendt coined on the occasion of the *UDHR* in 1949. This figure considers right as referred to the human conditions of plurality and natality, thus of non-sovereignty. It allows for a critique and transformation of existing and excluding political orders. The relationship between facts, facticity and reality at the core of this volume can be reflected through this figure as a dialectical relation between given political orders and the right to politics, intended as a performative act of critique and transformation of facticity. But Arendt left this figure open to different kinds of interpretation. In the second section, I will confront the normative legalistic interpretation of the right to have rights that prevails in contemporary political theory with the competing agonistic reading. The first understands the right to have rights as a cosmopolitan norm and risks shifting transnationally rather than overcoming the dilemma of sovereignty. I will therefore advocate the agonistic reading of the right to have rights as the anarchic beginning of politics. This reading is based on the idea of vulnerability and co-dependence rather than sovereignty. I will address the idea of vulnerability in the third part of the text, in which I argue for understanding vulnerability neither as an anthropological essence nor as a paradigm, but rather as a boundary and a link, as the *between* of relationships that characterizes a cosmopolitics of unbound solidarity. I will illustrate in a final step the experience and the model of *solidary cities* as a practical example of agonistic cosmopolitan orders that break the deadlock of sovereignty and remain on the path of a right to have rights.

2. The right to have rights as a response to the dilemma of sovereignty

In the ethics of migration, global freedom of movement is regarded as a subjective and universal right, which must be demanded from a liberal point of view and restricted from a republican one. While individuals have a right to free movement in order to self-determine their own ways of life, states have a right to decide sovereignly on membership, borders and political organization of their territories, and therefore also a right of exclusion. Since the beginning of the so-called open borders debate, which opened with the Canadian philosopher Joseph Carens' response to Michael Walzer's *Spheres of Justice*, the discussion about the right to migration in political theory has hardly moved beyond this stalemate.¹ The conflict between the two positions leads to a gridlock, as the sovereignty of individuals collides with that of states, leaving no possibility to decide which sovereignty is to be regarded as having priority over the other. The gridlock reminds us of an inherent contradiction in the modern civil law system. Christoph Menke recently discussed this contradiction in his *Critique of Rights*, departing from Marx's critique of the human rights.² The idea of the universal individual with equal rights, freedoms, moral value and abilities arises with the institution of the modern constitutional state, which recognizes equal subjective rights for citizens of a political order and thereby conceals their asymmetrical power relations. The bourgeois subject, formally and legally equal, is the result of a depoliticization, a naturalization of social differences in terms of class, gender, cultural and ethnic affiliations, which, however, continue to affect the socio-political, "material life" (*materielles Leben*).³ Human rights, according to Marx, go one step further. For they raise the bourgeois subject to the status of man per se who is entitled to certain freedoms in relation to the state. It is nevertheless the same subject as an "isolated and withdrawn monad" (*isolierte und zurückgezogene Monade*),⁴ which is now declared to be the basis and prerequisite rather than the product of the state. Insofar, political and human rights create, according to Marx, individuals as factual entities and formally equal subjects, but at the price of their de-politicization, the naturalisation of their concrete material lives. In this sense,

¹ Joseph Carens: "The Case for Open Borders". In: *The Review of Politics* 49(2), 1987, 251–273; Michael Walzer: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York 1983. For the latest state of the debate see Michael Blake: "The Right to Exclude". In: *Critical Review of International and Political Philosophy* 17(5), 2014, 521–537; Andreas Cassee: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer*. Frankfurt a. M. 2016; Lea Ypi, Sarah Fine (Eds.): *Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership*. Oxford 2015; Jan Brezger: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*. Frankfurt a. M. 2018.

² Christoph Menke: *Kritik der Rechte*. Frankfurt a. M. 2015.

³ Karl Marx: "Zur Judenfrage". In: K. Marx, F. Engels: *Werke*. MEW Bd. 1. Berlin, 1843/1976, 347–377, here: 354.

⁴ *Ibid.*, 364.

the facticity of the individual's sovereignty hides his/her reality, and the facticity of the sovereign state obscures the multiple relations and mechanisms that include and exclude different groups of people in and from the real, concrete and material life of a political order. That is why, beyond political emancipation which assigns equal formal rights to abstract subjects, Marx advocates a political revolution that understands the "real" human being in his concrete way of life and singularity as part of the human "genus" (*Gattungswesen*) and society.⁵ Christoph Menke makes Marx's critique his own and pleads for a revolution of the legal form that moves from the structure of subjective rights to one of "counter-rights" (*Gegenrechte*). I will return to this in the third section.

For now, I would like to stress the relevance of Hannah Arendt's figure of the right to have rights as a means of dialectically overcoming the impasse of the two conflicting sovereignties and of re-politicizing the subject(s) of rights. With its two-part composition of the "right" – once in the singular and once in the plural form –, the formula expresses the tension between an absolute claim to equality and freedom, and the codified human and civil rights. However, the relationship between the claim and the codification of human rights does not lead here to an impasse. For it is considered as a critical instrument, not as the foundation of sovereignty.

Hannah Arendt wrote on the right to have rights in a critical contribution to the *UDHR* of 1948.⁶ She integrated the essay a few years later as the ninth chapter into the Imperialism Part of *The Origins of Totalitarianism*.⁷ It is important to note that although both texts are almost identical, a significant modification took place between the first and second version of the text. Not only the title is different. The 1949 text also contains a plea for the sustainable development of supranational legal institutions, which has been deleted in *The Origins*. Thus, while Arendt in 1949 proposed a temporary solution to the structural conflict of human rights, in *The Origins* she was more concerned with the genealogical reconstruction of the formation of *superfluous* people under German National Socialism (NS). And in this process, universal human rights did not represent a counter-instrument, but one of its most important elements.⁸

The historical background of Arendt's reflections was the problem of the legal status of ethnic minorities, stateless people and refugees. As a result of the fragmentation of the imperial powers after the First World War and the deprivation

⁵ *Ibid.*, 369.

⁶ Hannah Arendt: "The Right of Man: What Are They?". In: *Modern Review* 3(1), 1949, 24–37.

⁷ Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. New York 1951/1958, 290–304.

⁸ On Arendt's changes of perspective before and after the publication of *The Origins of Totalitarianism* see Stefania Maffei: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*. Frankfurt a. M. 2019, 84–142 and on this particular text *ibid.*, 114–115, 123–124.

of citizenship for European Jews as well as for other persecuted groups under NS, this problem had taken on extraordinary and new dimensions. Several attempts, for example through the *Minority Treaties* of 1919/1920 and the Evian Conference of 1938, to protect stateless persons and minorities from their alienation and systematic murder through human rights conventions failed because the signatory states refused to consider persecuted and expelled people as citizens of their own jurisdiction. According to Arendt, the aporia consisted in the inextricable relation of human rights and state rights, which made it impossible to regard groups that had been deprived of any political affiliation as legal subjects. Human rights were treated as the rights of the rightless. However, they had to be enforced by nation states to which the rightless did not formally belong.⁹ Already at the time of the *Declaration of Human Rights* after the French Revolution and further with the *UDHR* of 1948, this aporia was perpetuated by the very idea of human rights, because this idea implied a distinction between citizens with civil rights and *only* humans as natural beings. Human rights were meant to protect *the* human in the singular, detached from any social and political relations and declared to be the source of justice. Arendt's criticism is strongly reminiscent of that of Marx. But Arendt writes from the background of the totalitarian experience and adds to Marx's classical critique that the construction of man as a monad led to the disenfranchisement of millions of people under National Socialism and transformed them into *superfluous* natural things, to whom no one wanted to or could guarantee any right.¹⁰

Despite this fundamental criticism, Arendt did not completely abandon the idea of human rights. She reformulated them as the right to have rights:

We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation.¹¹

This is the only passage, therefore repeatedly quoted, in which Arendt uses the formula of the right to have rights. In the 1949 text the right to have rights is positively defined as a right to membership and negatively as the right "for man as man" "never to be deprived of his citizenship", which can be guaranteed only by the comity of nations.¹² In this earlier text, Arendt thus appeals for the implementation

⁹ Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, 291f.

¹⁰ *Ibid.*, 300f.

¹¹ *Ibid.*, 296f.

¹² Arendt: "The Rights of Man", 36.

of international legal systems that would guarantee citizenship to all people.¹³ Here it seems that Arendt is not so much questioning the institution of nation-states as the possibility of statelessness. However, in the revised and expanded version of *The Origins*, Arendt deletes the concluding passage in the 1949 text appealing to the comity of nations. Here, she is much more critical of the legal form in itself. For the distinction between citizens and *only* humans is implied in every legal codification, Arendt writes, and the normative power of human rights would not increase even in the case of the emergence of a kind of world government and international law system. In this case, too, the rights and interests of one part of the world population (the world-citizens) would prevail to the detriment of other parts (the *only* humans):

A conception of law that identifies what is right with the notion of what is good for – for the individual, or the family, or the people, or the largest number – becomes inevitable once the absolute and transcendent measurements of religion or the law of nature have lost their authority.¹⁴

The right to have rights, therefore, cannot be defined by law. To explain what this right means, Arendt adopts the perspective of the rightless, both in the 1949 essay and in the ninth chapter of *The Origins of Totalitarianism*. For this right can only be understood and defined from the perspective of its loss. Arendt, who had fled Nazi Germany to Paris in 1933, had lived in the US since 1941, and only received American citizenship in 1951, knew this perspective from her own experience. It was from this point of view that she had reported even in wartime in the now widely known essay “We Refugees”.¹⁵ The rightless, Arendt writes in 1943, have lost their home and thus the familiarity of everyday life; they have lost a job and thus their location in the world; they have lost a language and thus “the naturalness of reactions, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings”;¹⁶ they have lost their family members and friends in the concentration camps. In the 1949 text she will summarize all these losses with the term “home”, “which meant the loss of the entire social texture into which they were born and within which they had established for themselves a distinct place in the world”.¹⁷ Finally, the rightless have lost the protection of their government. In *The Origins*, Arendt adds that “[t]hey are

¹³ The right to citizenship is enshrined in Article 15 of the *UDHR*. However, it does not oblige states to grant citizenship, nor does it allow stateless persons to acquire a citizenship of their choice. Minimum rights for stateless persons were laid down in the 1954 and 1961 Conventions, but the interdependence between human and civil rights was not resolved.

¹⁴ Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, 299.

¹⁵ Hannah Arendt: “We Refugees”. In: *The Menorah Journal* 31(1), 1943, 69–77.

¹⁶ Arendt: “We Refugees”, 264.

¹⁷ Arendt: “The Rights of Man”, 26.

deprived not of the right to freedom, but of the right to action; not of the right to think whatever they pleased, but of the right to opinion".¹⁸

According to Arendt, extreme situations of rightlessness are not characterized by the lack of certain particular rights, for example to work, housing or even mobility, but by the fact that the *human condition* itself is undermined: the relationship to a polity, in which a person can act, judge, take responsibility for her/his own deeds and words, and be judged accordingly. The right to have rights, in turn, is not a moral first norm or a natural freedom beyond the political order that would guarantee this freedom. The capacity for the political does not belong to single individuals but rests on the condition of human plurality and natality. Arendt elaborates on this in *The Human Condition*.¹⁹ People exist only in plural, in relation to each other. The right to have rights is therefore not a prerogative of individuals, because it derives from their relation; it exists only *between* people. Political action occurs between people when they question existing orders in their apparently self-evident nature and open up the possibility of new ones. Arendt doesn't claim for a right to membership in a system of national states but rather for a right to politics in the public realm. And this is not territorially defined, but rather conceived as a space of appearance and freedom, in which all participants act and are treated as equals, beyond their social privileges and differences.²⁰

Considering global mobility as a right to have rights, and not as an inalienable human right in the liberal sense, focuses it primarily as a political and politicizing process. Accordingly, global migration certainly needs, on the one hand, particular rights: a codified and binding human rights framework that helps to protect the life of each person, regardless of his/her citizenship status. As a right to action, however, global migration critically refers to and goes beyond any legal system, including the humanitarian one. For juridical orders inevitably operate within the dichotomy of sovereign legal subjects and *only* humans, wherein the latter are dependent on the will of the first. The trans-legal order of the right to have rights occurs on the contrary when people act and are considered as political subjects, regardless of their juridically ascribed identity. Intended as a right to have rights, migration challenges the construct of collective and individual sovereignty; it requires the implementation of conditions and practices through which people can find and create their *places in the world*, where their opinions matter and their actions are effective.

¹⁸ Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, 296.

¹⁹ Hannah Arendt: *The Human Condition*. New York, 1959/98.

²⁰ *Ibid.*, 175–180; 199–206.

3. The right to have rights in political theories of migration: normative vs. agonistic cosmopolitanism

Arendt's formula of the right to have rights is widely used in the current political philosophy of migration, but its meaning and relevance is valued very differently. Beyond the many different appropriations,²¹ I focus here on two main lines of interpretation. The first and predominant one, which can be called 'normative legalistic', reads Arendt's right to have rights as a kind of moral and juridical basic norm. This reading is best represented by Seyla Benhabib. She interprets the first part of the formula, *the right* in the singular, referring to Kant and Derrida as a cosmopolitan norm and as the moral imperative of absolute, unconditional hospitality. This right is cosmopolitan because it does not primarily regulate the relations between states and their citizens, as international law does, but rather "accrue to individuals as moral and legal persons in a worldwide civil society".²² Cosmopolitan right is anchored in international and human rights agreements and institutions that have been established since the *UN Declaration* of 1948. From a moral point of view, the right to have rights must also be understood as an imperative to welcome others as guests and to guarantee them political membership and participation. Benhabib refers the second part of the formula to civil rights in the system of democratic states, which constitute a sovereign demos as both subject and author of laws.²³ According to Benhabib, Arendt's formula expresses the "paradox of democratic legitimacy": the fact that civil rights are bound to universal and individual human rights on the one hand, and that a sovereign demos is separated from its others (second-class citizens and foreigners) on the other.²⁴ This paradox is fundamental to the emergence and development of cosmopolitan citizenship. Benhabib describes it as a discourse-ethical, 'jurisgenerative' process of negotiating and changing particular civil rights, which takes place between individuals or collective groups of actors and institutions or states. The process leads to new compositions of the sovereign demos, detached from formal citizenship, and to an ever-closer commitment of states to cosmopolitan norms.²⁵

²¹ See most recently Ayten Gündoğdu: *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford 2015; Stephanie DeGooyer, Alastair Hunt, Lida Maxwell, Samuel Moyn (Eds.): *The Right to have Rights*. London 2018; As an overview Maffei: *Transnationale Philosophie*, 449–460; Franziska Martinsen: *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*. Bielefeld 2019, 240–256.

²² Seyla Benhabib: *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*. Oxford/New York 2006, 16.

²³ Seyla Benhabib: *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge 2004, 56 f.

²⁴ Benhabib: *Another Cosmopolitanism*, 32 f.

²⁵ *Ibid.*, 48 f.

In Benhabib's perspective, Arendt's aporia between the right in the singular and the rights in the plural is institutionally and normatively suspended. On the one hand, the right to have rights functions like a last imperative and a moral principle of action *outside of politics*. On the other hand, this commandment is legally anchored in human rights institutions. Juridical processes that arise from the tension between cosmopolitan norms and particular civil rights derive their legitimacy from this imperative and from the juridical human rights framework, which are not themselves called into question.²⁶ This model tends, firstly, to resolve teleologically and mechanically the dialectical tension between codified and claimed rights contained in the formula. The right (in the singular) appears to be temporally and normatively before and above the rights (in the plural). Accordingly, normative imperatives of membership and codified human rights constitute legal claims that are negotiated in struggles and discourses and followed by positive particular laws, up to a utopian ideal of a peaceful world federation of all states that commit themselves to adhere to global laws of cosmopolitics. What is lost in this reading, secondly, is Arendt's critique of individual and state sovereignty. For Arendt, the decisive factor was that the right to have rights should not be considered individually or collectively, but rather as a relation. She was not primarily concerned with the imperative of citizenship in a system of national states, but with a critique of the legal form as per se excluding and with the establishment of transnational public spaces of freedom and equality between a plurality of actors. To this end, it was important to her to describe the right to have rights not normatively, not as a principle or a goal of action outside of politics, but phenomenologically as a *human condition* of relativity that can only arise politically and performatively. Benhabib focuses more on Arendt's plea for the establishment of cosmopolitan institutions than on her phenomenological description of the right to have rights from the perspective of its loss. According to Benhabib, Arendt's oscillation between an institutional and a phenomenological register only causes confusion.²⁷ Rather, the decisive factor for Benhabib is to understand the right to have rights as a principle of the proceduralisation of particular and excluding rights, for which human rights institutions and norms offer a conceptual and normative framework.

²⁶ Recently, therefore, Benhabib has included codified human rights among the particular rights that are renegotiated through juridical processes: Seyla Benhabib: *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton 2018, 101–124.

²⁷ On the relevance of Arendt's phenomenological approach to the category of plurality, and its relationship to Lévinas' thinking on alterity, see the detailed and thorough work of Sophie Loidolt, who also critically examines Benhabib's attempts to marginalize Arendt's political existentialism and rewrite it normatively. Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York 2018, 233–262.

In contrast to the normative reading of the right to have rights, there is a competing and less dominant interpretation which is called ‘agonistic’ and which, in my opinion, is better suited to articulate the political relevance of the right to migration. One of its main proponents is the political theorist Bonnie Honig. In the debate *Another Cosmopolitanism* Honig criticizes Benhabib’s normative understanding of the right of belonging. This would reproduce nothing more than a new universalism in which strangers would play the role of the particular and the different, subsumed under an already established “we” (citizens of the state or the world, Europeans, etc.). The normative model would thus operate with great abstractions like the general other, identified with all non-formal citizens, and states or supranational entities. The normative model would also follow a linear “subsumption logic”, according to which the other, i. e. the formally rightless, would appeal to already fixed cosmopolitan norms, adapt them to various particular civil rights and thus develop into a political actor. The model thus considers those others as responsible for their own politicization, neglecting social conditions and movements that make such processes of politicization possible, and finally, due to its strong normativity, the model leaves no room to experiment with and invent new forms and norms of political action.²⁸ The right to have rights is not, according to Honig, fixed in its meaning, but is realized and defined only through acts of active, agonistically cosmopolitan citizenship. In such acts, the double gesture inscribed in the formula is not solved normatively but dialectically maintained. On the one hand, the right to have rights would thus demand the development of increasingly inclusive, transnational legal institutions and guarantees. On the other hand, it would enable concrete and contingent spaces and practices of political participation beyond the juridically given framework. Honig decidedly takes the perspective of social movements of migration to observe concrete forms of this agonistically cosmopolitan citizenship. In particular, she refers to the movement of the *sans papiers* in France, who in the 1990s occupied various public places, especially churches, in order to protect themselves from threats of deportation. Their protests opened up a new terrain of confrontation with repressive asylum and migration policies and had synergetic, political as well as normative effects, as various appeals and attempts to implement a *droit de cité* demonstrate.²⁹

According to the agonistically cosmopolitan interpretation, the right to have rights is a non-normative, *anarchic* beginning of politics.³⁰ Political beginnings arise

²⁸ Bonnie Honig: “Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe”. In: Benhabib: *Another Cosmopolitanism*, 102–127, here: 110 f.

²⁹ Jacques Derrida: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris 1997; Etienne Balibar: *Droit de cité*. La Tour d’Aigues 1998; Honig: “Another Cosmopolitanism?”, 108.

³⁰ Etienne Balibar: “(De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”. In: John Kohn, Arien Mack (Eds.),

when differently positioned subjects find themselves in a relationship of co-dependence that suspends their social positionality and enables new forms of acting together. In line with Jacques Rancière, political beginnings *are* insofar subjectivation processes. In a critical examination of Arendt, whom he accuses of an elitist understanding of politics, Rancière rewrites the formula of the right to have rights as the difference between politics and the police.³¹ By “police” he means political and juridical orders that assign people, spaces and objects to different legal spheres, identities or material and symbolic structures. Police procedures especially separate citizens from *only* humans who are not allowed to participate in the social order. Politics arises for Rancière in the form of a dissensus, namely when “those that have no part”³² exercise their right to participate in social orders from which they are excluded. In political situations, reality goes through a process of verification, redistribution of positions, spaces and perceptions. Political situations initiate processes of subjectivation because they enable the articulation of experiences and claims that were not known as such before the political situation occurred. And they form new political *agencies* by abolishing existing social differentiations, for example between citizens and migrants.³³ From an agonistic point of view, the right to have rights is, first, a system of codified human rights. But furthermore, the right to have rights is a political instrument of subjectivation and articulation of experience that transcends the law. This does not primarily mean claiming rights for the rightless, but rather enabling situations in which the given divisions of spaces, resources and subjects are abolished and renegotiated.

4. The order of vulnerability

Both the normative and the agonistic reading of the right to have rights, here personified by Seyla Benhabib and Bonnie Honig, refer to the figure of alterity and vulnerability of Jacques Derrida. However, while alterity in the first reading is associated with a specific subject characterized as the other (the refugee, migrant, stateless person, second-class citizen, etc.), in the agonistic model, alterity characterizes the privileged form of relationship in a trans-legal order. What role does the category of vulnerability play in the right to migration?³⁴ Let us first look back at

Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives. Social Research Special Issue 73(4), 2007, 727–739, here: 735.

³¹ Jacques Rancière: “Who Is the Subject of the Rights of Man?”. In: *The South Atlantic Quarterly* 103(2–3), 2004, 297–310.

³² Jacques Rancière: *La Méésentente*. Paris 1995, 31.

³³ *Ibid.*, 58f.

³⁴ The category of the particularly “vulnerable subject” is also central in the jurisprudence of

Derrida's double gesture. On the occasion of the protests of the *sans papiers* in the mid-1990s, Derrida gave various lectures on the subject of hospitality at the École des Hautes Études en Sciences Sociales.³⁵ Here he did not quote Arendt's formula directly, but commented on it indirectly by addressing the aporetic character of human rights. Derrida rewrote the discrepancy between the first and second part of the formula as the antinomy between an absolute and a conditional right to hospitality. Conditional hospitality, according to Derrida, arises within laws conceived in the plural: codified norms by virtue of which someone is appointed a citizen while others are denied this status. Above and beyond the laws of hospitality, according to Derrida, there is the absolute law of hospitality, in the singular, which commits to unlimited hospitality for the "new arrivals" beyond all identification:

Let us say yes to *who or what turns up*, before any determination, before any anticipation, before any *identification* whether or not it has to do with a foreigner, an immigrant, an invited guest, or an unexpected visitor, whether or not the new arrival is the citizen of another country, a human, animal or divine creature, a living or dead thing, male or female.³⁶

The new arrival is the unidentifiable other that does not correspond to any particular category such as strangers, non-citizens, lawless, etc. Derrida first defines absolute hospitality in the Kantian sense of a categorical imperative,³⁷ and Benhabib's argumentation, which conceives the commandment of hospitality as a norm,

the European Court of Human Rights and in migration policies (see Petra Sußner: "Wer geht, ist selber schuld? Unionsrechtliche Perspektiven auf Gewaltschutzansprüche von LGBTQ-Asylsuchenden in Unterkünften – unter Berücksichtigung der Rechtsprechung des EGMR". In: *EuGRZ* 46(17–19), 2019, 437–453. This discursive field cannot be treated adequately in this framework. Nevertheless, I would like to point out that here, too, vulnerability is used and/or criticized on the one hand as an instrument of stigmatization and disempowerment of certain groups as well as weakening of asylum law conventions (see for a critical view Kate Smith, Louise Waite: "New and enduring narratives of vulnerability: rethinking stories about the figure of the refugee". In: *Journal on Ethnic and Migration Studies* 45(13), 2017, 2289–2307). On the other hand, from the perspective of a feminist critical legal philosophy, vulnerability is seen as an approach that does not treat rights and legal claims subjectively and formally, but rather on the basis of concrete social asymmetric conditions and experiences of multiple discrimination based on racism, classism and genderism: Marta Albertson Fineman: "The vulnerable subject and the responsive state". In: *Emory Law Journal* 60, Research Paper Nr. 10–130, 2010, <http://ssrn.com/abstract=1694740>, download on 15.12.2019.

³⁵ Jacques Derrida: *Of Hospitality*. Edited by Anne Dufourmantelle, transl. by Rachel Bowlby. Stanford 2010.

³⁶ *Ibid.*, 77.

³⁷ *Ibid.*, 75.

builds on this. But, in a second step, Derrida defines the law in the singular as a counter-law: “The law is above the laws. It is thus illegal, transgressive, outside the law, like a lawless law, *nomos anomos*”. This second understanding of counter-law, like Menke’s *Gegenrecht*,³⁸ characterizes Derrida’s double gesture: *the* law needs the laws to be realized; but at the same time, the laws also threaten and corrupt *the* law since they have an identifying trait. According to Derrida, there can be no compromise between absolute and conditional hospitality. Rather, the two different orders would always collide: the sanctioned, conditional right to hospitality, on the basis of which the (partial or full) status of citizen is granted, is irreconcilably opposed to the absolute law of hospitality. For Derrida, the collision between these two heterogeneous orders characterizes the institution of hospitality as an ambivalent relation between hosts and guests. It is a relationship of friendship *and* enmity at the same time, a relationship of hostage-taking between the historically given guests and hosts. According to the principle of absolute hospitality, guests are the *anomos*, the authoritarian sources of law outside the law, who take their hosts hostage. According to the principle of conditional hospitality, however, guests are assigned to an inferior status group and are thus themselves taken hostage.³⁹

Derrida’s divided relationship between hosts and guests depicts a general human condition of being exposed to others, reminiscent of Arendt’s condition of plurality. In fact, Derrida here refers critically to Arendt’s statements about the (native) language as the fundamental condition of belonging⁴⁰ and takes up Lévinas’ idea of language as hospitality⁴¹ to emphasize that the structure of hostage-taking transcends the order of identity and sovereignty. According to Lévinas, the starting point of ethics and politics is not, in fact, personal identity, the return from the other to the self, in the mode of a Hegelian phenomenology of the mind, but an opening to the other that allows it to be in its otherness. Exposed to the other, the self is pluralized, referred to its vulnerability and dependence. This fundamentally asymmetrical, irreconcilable relationship of the self to the other characterizes all ethico-political relations as relations of solidarity and responsibility. In the order of vulnerability, solidarity occurs neither between single sovereign individuals or collectives sharing certain qualities and interests, nor between sovereign subjects and the vulnerable others.⁴² Here, relations of solidarity are not intentional; they

³⁸ Menke: *Kritik der Rechte*, 318 f.

³⁹ Derrida: *Of Hospitality*, 123 f.

⁴⁰ *Ibid.*, 89.

⁴¹ *Ibid.*, 135.

⁴² The risk of identifying others with migrants, vulnerable and rightless subjects occurs in several interventions in the political theory of migration focusing on the “figure” of the refugee (for example in Giorgio Agamben: “We Refugees”. In: *Symposium. A Quarterly Journal in Modern Literatures* 49(2), 1995, 114–119; Thomas Nail: *The Figure of the Migrant*. Stanford

arise when the other occurs unexpectedly, as a disturbance, an interruption, or as a call to listen and to act responsibly.⁴³

But to what extent can this understanding of vulnerability as a fundamental asymmetry and dependence contribute to understanding the right to migration as an instrument of subjectivation, suspending existing hierarchies and inequalities and creating new relations between politically equal actors? Does the idea of vulnerability not contradict the idea of equality? This is a possible interpretation, which Christoph Menke, for example, favours. He conceives the order of counter-rights as one of “passivity of the sensual”, whereby passivity does not correspond to the individual and private will of the liberal tradition. Thus, it is not the opposite of (political) participation but rather the restlessness, power and negation of the given. Menke sees the order of passivity in contrast not only with the thinking of sovereignty, but also with Rancière’s political order. Understood as sensual affection, passivity is the possibility of letting the subject be powerful *and* at the same time powerless, participating *and* at the same time not participating in social practices of self-government.⁴⁴ Menke criticizes Rancière’s model for circumscribing the discrepancy between law and rights, in the terminology of police and politics, as an endless mechanical oscillation between the two orders, which, however, would not change the legal form as such. For Rancière’s political order of *the* right is also conceived, according to Menke, as a way of political empowerment, and not as a possibility of powerlessness.⁴⁵

Menke, however, fails to recognize the structure of alterity and vulnerability contained in Rancière’s reflections on processes of subjectivation and in Derrida’s interpretations of the hostage-taking structure. Subjectivation does not mean the empowerment of political actors to become sovereign subjects. Rather, from the perspective of alterity and vulnerability, the articulation of experience, in Menke’s words the exercise of judgement, can only take place in situations of co-dependence, within relations not between sovereign individuals but between people who depend on one another. Menke, in turn, seems to conceive of the exercise of judgement subjectively rather than relationally. It is important to him to eliminate the dichotomy between participants and non-participants or power and powerlessness.⁴⁶ But to the advocates of a political understanding of human rights it is rather important to

2015). However, stressing the refugee as an emblematic figure reproduces the aporetic game of human rights, which produces, identifies the rightless subject. According to this model, relations based on solidarity can only conceivable as power relations from altruistic, sovereign individuals towards vulnerable subjects.

⁴³ Emmanuel Lévinas: “La trace de l’autre”. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 25(3), 1963, 605–623.

⁴⁴ Menke: *Kritik der Rechte*, 281–288.

⁴⁵ *Ibid.*, 391–394.

⁴⁶ *Ibid.*, 397.

decenter and pluralize the subjects. This is achieved by understanding and practicing vulnerability or powerlessness not again as characteristic of a specific subject, but as the opening and dissolution of the individual, as the response to a call, as an interpersonal co-dependence.⁴⁷

Vulnerability as co-dependence is not a status, but an eminently ethical political relation or, in Adamczak's words, a solidary "way of relation" (*Beziehungsweise*): "Stronger than equality and freedom, which tend to manifest themselves on an external scale – distribution of goods, absence of direct constraints – the understanding of solidarity requires a thinking of that *between*, which forms the actual living space of the way of relation".⁴⁸ In relations of solidarity, a common living space is shared between differently positioned actors. Their co-dependence refers to this living space, which is inhabited jointly but occupied by no one in particular – neither individuals nor collectives. Certainly, non-participation in social practices can also be affirmed rather than merely suffered, as in the case of mechanisms of exclusion from the legal sphere of national states. But understood as a *human condition* in the Arendtian sense, the affirmation of passivity as non-participation to the world would be equivalent to physical death. What is decisive for thinking of vulnerability as a relation is rather the idea of extra-territorialization: the earth cannot be occupied but only inhabited. Donatella di Cesare and Judith Butler therefore call the relation of solidarity and vulnerability "cohabitation". Di Cesare refers explicitly to Arendt's right to have a place in the world and recalls the concluding passage in *Eichmann in Jerusalem*, in which Arendt writes her own verdict against Eichmann. Eichmann's execution was legitimate because he and the Nazis wanted to decide over who should inhabit the earth and who should not.⁴⁹ Consequently, cohabitation implies for di Cesare that it is not possible to decide with whom the world can be co-inhabited, because all people are equal co-citizens.⁵⁰ Butler also refers to the same passage of Arendt's Eichmann book and to Lévinas as she reframes the ethical relation of cohabitation as one of global solidarity. An ethics of cohabitation based on Arendt and Lévinas allows, on the one hand, to form solidary relationships not primarily on the basis of shared characteristics, languages, communities, practices, physical spaces or interests, but rather on the basis of an affective co-dependence, of being exposed to others. These solidary relationships are asymmetrical not in

⁴⁷ For a more elaborate critique and extension of Menke's concept of counter-rights through the structure of alterity see Matthias Flatscher, Sergej Seitz: "Destruktion der Souveränität. Das Verhältnis von Ordnung und Störung in Christoph Menkes Rechtsphilosophie". In: Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki, Johan Horst (Eds.), *Gegenrechte. Rechte jenseits des Subjekts*. Tübingen 2018, 165–185.

⁴⁸ Bini Adamczak: *Beziehungsweise Revolution*. Frankfurt a. M. 2017, 227 (my translation).

⁴⁹ Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem*. New York 1963/94, 279.

⁵⁰ Donatella di Cesare: *Stranieri Residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino 2017, 250–255.

the sense that they reproduce power relations between people with different rights, but because the other is given priority over the self. For it is precisely the other that compels the self to respond and constitutes it by continuously destabilizing it.⁵¹ But while Butler, in my view, re-naturalizes vulnerability as a physical affectedness and precariousness, I plead for the order of vulnerability to be viewed neither legally nor anthropologically or ontologically. The right to migration should be understood and practiced as an instrument for opening up conflicts over discriminatory political orders, as a process of negotiating and trying out transnational, non-territorial democratic practices and forms of citizenship. The right to have rights is primarily performative: its meaning is revealed at the moment of its exercise, not through a reflection on its foundations, be they normative or ontological. It is therefore necessary to understand the meaning of the right to have rights from its various performative manifestations and practices. That's why I would like to focus on a particular experience of exercising and interpreting the right to migration, which I have considered in more detail elsewhere,⁵² while it can only serve here as a brief illustration of my previous argumentation.

5. The right to have rights in movements and policies of migration: solidarity cities

In concrete, local practices and struggles of migration, it becomes immediately evident that the right to have rights is less a norm or a general status, but rather a process initiated and shaped by conflicts with existing orders and by movements of solidarity. The right to migration functions here as a vision, not in the sense of a utopian and abstract ideal, but as a concrete model in which cosmopolitan norms and practices of solidarity are formulated and selectively tested at the local level. A suitable example of these practices is the *solidarity* or *sanctuary cities* movement. The model of sanctuary cities was born in the USA in the 1980s to protect migrants and refugees, especially from Central and South America, from being deported. Against the restrictive asylum policy of the US government, religious and migrant organizations put pressure on local authorities to stop deportations and improve the living conditions of the refugees. The first *City of Refugee Ordinance* was passed in San Francisco in 1989. It prohibits local authorities from cooperating with federal authorities in identifying, prosecuting, detaining and deporting migrants. To date,

⁵¹ Judith Butler: "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation". In: *The Journal of Speculative Philosophy* 26(2), 2012, 134–151.

⁵² Stefania Maffeis: "Migration as a Human Right. Pathways of Global Solidarity at the Borders of Europe". In: Sigrid Quack, Bettina Mahlert, Christine Unrau, Katja Freistein (Eds.), *Imagining Pathways of Global Cooperation*. London (forthcoming).

500 cities in the USA and Canada have joined the sanctuary movement. Some cities, such as New York, have introduced city cards, which guarantee residents access to municipal infrastructure in terms of education, health, employment and housing, regardless of their residence status.⁵³

The sanctuary movement arrived in Europe during the protest actions and church occupations of the *sans papier* in France in the mid-1990s. This also led to the first experiences with the implementation of transnational urban or civil rights. After a boat accident off Lampedusa in October 2013, the mayor of Palermo, Leoluca Orlando, declared his city a refuge and all newcomers in Palermo as Palermitani. In March 2015, he adopted the *Charter of Palermo*, a joint statement of local politicians, NGOs and human rights activists, civil society and migrant organizations. Three principles are highlighted in the *Charter*: Migration is a human right and not a suffering, citizenship should be linked to residence, not to residency status, and the residence permit should be abolished.⁵⁴ These principles were realized by guaranteeing equal access to social rights and services to all Palermitani, regardless of their residence status or origins. Municipal councils (*consigli di cultura*) have also been formed, which can be elected and led by all residents, and decide on all political local issues.⁵⁵ Since 2015 and increasingly after summer 2018, various cities have joined the solidarity city network. Harbor cities such as Naples, Reggio Calabria, and Genova have declared themselves cities of refuge and safe havens. Several other cities without access to the sea did the same. In Germany alone, in March 2020, there were 140 such safe havens willing to accept refugees from the Turkish-Greek borders.⁵⁶

Solidarity city is a network and a model, which differs in its various forms of realization. However, there is a shared vision of a “city for all”: “A city no one is

⁵³ Henrik Lebhun: “‘Ich bin New York’. Bilanz des kommunalen Personalausweises in New York City”. In: *Luxemburg* 3, 2016, 114–119; Harald Bauder: “Sanctuary cities: Policies and Practices in International Perspective”. In: *International Migration* 55(2), 2017, 174–186; Wenke Christoph, Stefanie Kron (Eds.): *Solidarity Cities in Europe*. Berlin 2019.

⁵⁴ Luca Orlando et al.: “International Human Mobility. Charter of Palermo 2015”. In: https://www.comune.palermo.it/js/server/uploads/iosonopersona/charter_of_palermo_2015.pdf, download on 22.06.2019.

⁵⁵ Harald Bauder: “If you are in Palermo, you are a Palermitan. An Interview with Mayor Leoluca Orlando”. In: RCIS Research Briefs Nr. 2019/1, https://www.ryerson.ca/content/dam/rcis/documents/H_Bauder_2019_If_you_are_in_Palermo_you_are_a_Palermitan_An_interview_with_Mayor_Leoluca_Orlando.pdf, download on 25.10.2019; Stefanie Kron: “Struggles for Urban Citizenship in Europe. European Cities as Laboratories of post-migrant struggles for democratization”. In: Martin Krenn, Katharina Morawek (Eds.), *Urban Citizenship. Democratizing Democracy*. Zürich 2017, 77–88.

⁵⁶ Nelli Tügel, Stefanie Kron: “Drohendes Schweigen”. In: <https://www.rosalux.de/news/id/41706/droehndenes-schweigen/>, visited on 03.03.2020.

deported of, in which everyone can move freely and without fear. A city where no one is asked for papers or status, a city where no one is illegal.⁵⁷ The ambivalences have not been abolished: to the present, no European city has developed into a city without deportations; even if social rights formally apply to everyone, migrants often do not find access to them due to other obstacles such as language skills and fear; and finally, the self-declaration of safe havens has unfortunately saved far too few people from dying in the Mediterranean.⁵⁸ The concept and practice of solidarity cities remains a terrain of permanent conflict between local, state and international institutions, and between the right to equality and freedom and the identifying subjective rights. Nevertheless, the right to migration confronts political theory and practice with the challenging task of understanding and inhabiting, or better cohabiting, the orders of vulnerability it opens up, so that concrete models and possible codifications of solidary cosmopolitan citizenship can emerge contingently but spread globally and sustainably.

⁵⁷ <https://solidarity-city.eu>, visited on 03.03.2020.

⁵⁸ Mario Neumann: "Solidarity City in the Making". In: Wenke Christoph, Stefanie Kron (Eds.), *Solidarity Cities in Europa*. Berlin 2019, 19–36.

Imaginary Communities, Normativity and Recognition

A New Look at Social Imaginaries

ABSTRACT: How can imagination, which normally serves to break us free from reality, endow our social imaginaries with powers that can regulate actual social interactions? How can we imagine, properly speaking, together in the first place? And are those forms of imagining together in which we imagine something pertaining to 'us' more 'real' than others? Or do all collective imaginaries exert the same normative pressures on their members as to what and how they ought to imagine? In this paper, we propose to address these issues by going beyond the standard literature on social imaginary. We argue that what allows imagination to impact our social reality is, first, the way in which beliefs and desires intersect with our imaginings, and secondly, those normative features of imagination that make collective imagination possible and regulate what we can and ought to imagine together. Moreover, we suggest that different types of collective imagination need to be distinguished according to the different degrees and scope to which norms penetrate our shared imaginaries, as well as according to the recognition of those norms. Finally, by critically drawing on research on population genomics, we argue that social imaginaries are those collective imaginations in which imagination is most likely to intermesh with what we wish to be real or in which we imagine communities we wish to belong to.

KEYWORDS: Imagined Communities, Social Imaginary, Collective Imagination, Collective Intentionality

1. Introduction

Groups and communities, no doubt, have real enough effects on individuals' emotional, cognitive, practical and political lives. But what about imagined communities and so-called social and political imaginaries? In what sense are they real, or how do they impact our social interactions and being together? For several decades now, cultural theorists, sociologists, social philosophers and political scientists have emphasized the role of social imaginaries for understanding what binds individuals together, and indeed for the constitution of certain groups and communities.¹

¹ E. g., Edward W. Said: *Orientalism*. New York 1978; Cornelius Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*. Translated by Kathleen Blarney. Cambridge 1975[1987]; Chesire Calhoun: "'Belonging' in the cosmopolitan imaginary". In: *Ethnicities* 3(4), 2003, 531–553; Charles Taylor: *Social Imaginaries*. Durham, NC 2004; Chiara Bottici, Benoît Challand (Eds.): *The Politics of Imagination*. Abingdon 2011; Bernard Yack: *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago 2012; Chiara Bottici: *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the*

Famously, some go as far as to claim that certain groups, and in particular nations, are ‘imagined communities’.² This literature dwells on the very ‘real’ effects of imaginaries on our communities, while devoting little attention to the distinctive intentional and representational features and specific epistemology of imagination itself. But how can the products of imagination that allows us to break free from the bounds of reality come to acquire robust social regulatory power? Are certain social imaginaries ‘more real’ than others? Or do they all exert the same normative pressures on their members to act, think, and imagine together with others? After all, there seem to be crucial differences between, say, imaginary fairies or the imaginary community of a role-playing group of adolescents, on the one hand, and imagined national communities or the utopian imagination of humanity living in harmony with nature, on the other. Such differences are not just of theoretical but of utmost political relevance. Moreover, how can we engage in collective forms of imagination in the first place? It is uncontroversial that imagination is not always a ‘solitary affair’, but rather something we often perform with others, collaboratively or indeed collectively. However, on the face of it, given certain cognitive and sensory features of imagination, it seems mysterious how groups could have their own mental imagery or instantiate proper imaginary representations. Yet, as long as we have no clear understanding of how genuinely collective imagination is possible, any account of social imaginary seems amputated.

Against this background, we take a new look at social imaginaries: first, we fathom the bounds between imagination and reality, and specifically the relation between imagination, fiction, desires and norms. In a next step, we propose a normative account of collective imagination. Finally, we explore different types of social imaginaries according to the different degrees to which shared norms penetrate our imaginaries and the different ways in which the bounds demarcating imagination from what we wish to be real are drawn.

Imaginary. New York 2014; for further literature, see Serge Moscovici: “Social Consciousness and its History”. In: *Culture & Psychology* 4(3), 1998, 411–429; Noëlle McAfee: “Neo-liberalism and other political imaginaries”. In: *Philosophy & Social Criticism* 43(9), 2017, 911–931; and Thomas Szanto: “Collective imagination: A normative account”. In: Michela Summa, Thomas Fuchs, Luca Vanzago (Eds.), *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London/New York 2017, 223–245.

² Benedict Anderson: *Imagined Communities*. London 1983.

2. The Bounds of Imagination

It is no coincidence that theories of imagination are almost as old as philosophy itself.³ After all, what is at stake in this intriguing ability of the mind to represent something that is perceptually not present are the very bounds of the real. The culmination of the view that takes imagination to unhinge reality, as it were, can arguably be found in Sartre. Sartre views imagination as a “magical act [...], an incantation destined to make the object of one’s thought, the thing one desires, appear in such a way that one can take possession of it”.⁴ The ‘magic’ of imagination is twofold: On the one hand, imagination bears the “great ‘irrealizing’ function of consciousness”,⁵ presenting the unreal; on the other hand, it presents something that is not present, but that the subject *desires* to have present or to obtain. Let us analyze these two features in turn.

2.1 *Imagination and Fiction*

According to Sartre, one of the central features that marks off imagination from other mental states and acts – notably from perception, observation or conceiving something – is that it constitutively entails an ontological negativity, a certain in-built ‘nothingness’.⁶ Acts of imagination ‘posit’ their object as ‘not there’, ‘absent’ or as ‘not existing’, or they simply do not posit them at all.⁷ And yet, it would be a mistake to identify the imaginary realm as the realm of the *inexistent* or *pure fiction*. To posit an object as nonexistent in imagination doesn’t equal positing the object as fictional, let alone *believing* that it is not real. In order to understand this, it is important to emphasize the role of ‘positing’ here. The objects of imagination are mentally represented, or in the phenomenological jargon ‘posited’, in specific ways that distinguish them from other mental states such as memories, hopes, perceptions or beliefs. Imaginative acts present their objects ‘as if’ they were real. This is

³ Cf. Bottici: *Imaginal Politics*, 15–31; Amy Kind (Ed.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. London/New York 2016.

⁴ Jean-Paul Sartre: *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of Imagination*. London/New York 1940 [2010], 125.

⁵ *Ibid.*, 4.

⁶ For a concise overview of the other three determining characteristics of the Sartrean account of imagination (i.e., its imagistic or ‘image’-character, its ‘quasi-observational’ character, and its peculiar spontaneity), see Robert Hopkins: “Sartre”. In: Amy Kind (Ed.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*, 82–93; see also Edward S. Casey: *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington 2000.

⁷ See Sartre: *The Imaginary*, 13.

what phenomenologists call the doxastic modification of the ontological status of a given object, event or state-of-affairs in imagination.⁸

Importantly, however, as-if reality is not some faint mirror of reality or ‘faint’ perception, as in Hume’s account.⁹ Rather, the intentional ‘as-if’ modification is characterized by “an abstaining from judging in the sense of inhibiting the belief”, or a “voluntary abstention from every position”.¹⁰ For present purposes, the crucial point is that *one*, but by no means the *only*, doxastic modification of an imaginary object is to posit it as existing (only) fictionally. In fact, there are four different ways in which objects of imagination can be presentified, according to the four distinct ways in which they are posited: (i) as non-existent, as in fiction; (ii) as absent or non-actual, or existing elsewhere in time and/or space, for example when you imagine what a non-fictional person does when she is absent or did when she was still alive; (iii) as unreal, or existentially neutral, i. e., as neither existent nor non-existent; (iv) finally, there is a pervasivethetic modification of objects as pure possibilities. These different imaginary modalities often get confused in lay-accounts of imagination and are rarely explicitly distinguished in analytic philosophical accounts.

Two further features of imagination should be emphasized. First, according to most phenomenologists, imaginary (as-if)-objects are represented in a quasi-sensory way. In other words, imagination, like perception, makes its objects *directly present* to the subject. However, there is an important disanalogy, too: whereas perception presents its object “in person, as it were, as present itself [...], in phantasy [...], the object itself appears [...], but it does not appear as present. It is only presentified. It appears as if it were there but only as if”.¹¹ Accordingly, in imagination “I construct the as-if-object in the manner of an original quasi-perceptual as-if-giving of the object itself”.¹²

Finally, there is another, and related, epistemological feature, which further contrasts imaginations with beliefs. It concerns the spontaneity and voluntariness of acts of imagination. Following a widely accepted view in epistemology, beliefs are characterized by a specific lack of voluntariness: one cannot ‘decide to believe’ or believe at will. The reason is that beliefs bear an essential relation to truth and

⁸ Edmund Husserl: *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898–1925)*. Transl. by John B. Brough. Dordrecht 1980 [2005], e. g. 335–343, 355–361.

⁹ Cf. Fabian Dorsch: “Hume”. In: Amy Kind (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, 40–54.

¹⁰ Husserl: *Phantasy*, 694.

¹¹ *Ibid.*, 16; transl. modified.

¹² *Ibid.*, 696. Notice that there are not two distinct intentional acts or two types of modifications here – a doxastic and a representational one – rather, they are but two different aspects of one overall intentional modification at work in acts of imagination, or what Husserl calls ‘phantasy modification’.

evidence, such that one can only form or entertain a belief if one has some evidence warranting the belief. Beliefs, then, aim at truth. If one believes that *p*, other things being equal one believes that *p* is true.¹³ This is quite unlike imagination: imagination modifies or neutralizes the belief in the reality of the imagined object or state-of-affairs.

2.2 *Imagination, Desire and the Normativity of Imagination*

Let us now turn to imagination's peculiar relation to desires. The crucial difference between imagination and conative states, like desires, seems to be that, in the right circumstances, desires are action-eliciting and action-guiding in a way that imagination isn't. If I desire to go to the cinema, this will typically, together with the relevant beliefs about a showing tonight, money, etc., *make* me go to the cinema. Nothing of the like holds for imagining how it would be if I went to the cinema. For Sartre, however, objects of imagination often figure among the things desired, and accordingly one is led to make them appear in a way so as to be able to (mentally) take possession of them. The claim here is not that we can only imagine what we desire, nor that we desire everything we imagine, and even less that both states are equivalent: they are not, and Sartre would readily grant that. Nevertheless, if we look more closely, there are indeed cognitive and social-psychological mechanisms linking imaginations to desires and wishes.

In fact, imagination often robustly shapes and facilitates our desires and elicits emotions and actions. Imaginations are not as neatly quarantined from desires as many theorists maintain.¹⁴ There are at least three distinct cases in which imagination intermeshes with desires: (a) first, the case at hand, in which imaginations have an impact on 'real desires'; (b) secondly, what we might call 'imagined desires', where one entertains certain wishes *within* the bounds of an imaginary scenario, and wishes, for instance, that one's favorite hero doesn't die young, or imagines what desires one would have if one were that hero;¹⁵ finally (c) cases of so-called *desire-like imaginings*¹⁶ or *i-desires*¹⁷. Consider here again my desire that my imagined

¹³ Bernard Williams: "Deciding to believe". In: *Problems of the Self*. Cambridge 1973, 136–151; Jonathan L. Cohen: "Belief and acceptance". In: *Mind* 98(391), 1989, 367–389.

¹⁴ See Neil Van Leeuwen: "The Meanings of 'Imagine': Part II: Attitude and Action". In: *Philosophy Compass* 9(11), 2014, 791–802.

¹⁵ See, e. g., Husserl: *Phantasy*, 448–455; 539–540.

¹⁶ Gregory Currie: *The Nature of Fiction*. Cambridge 1990; Gregory Currie, Ian Ravenscroft: *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*. Oxford 2002.

¹⁷ Tyler Doggett, Andy Egan: "Wanting things you don't want: The case for an imaginative analogue of desire". In: *Philosophers' Imprint* 7(9) 2007, 1–17.

hero doesn't die, but now this being compatible with the contrary ('real') desire that the mafia-series portrays the events as not too rosy, which entails that the hero must die. This compatibility between seemingly contrary conative states – *i*-desires and 'real desires' – and the incompatibility of their respectively desired state-of-affairs (that my hero doesn't die *versus* that the story, in which she does in fact die, isn't altered) is, then, the reason why some conceive of *i*-desires to be analogues but ultimately different psychological furnishes of the mental than 'real' desires.

For our present purposes we only need to focus on the first type of cases (a), in which imagination directly impacts non-imaginary conations. Since conations exhibit a world-to-mind direction of fit (i. e., they aim at the world to change or at making changes in the world so as to fit the given mental state), imagination may thereby impact worldly reality. We contend that the role of imagination understood as a quasi-sensory intuitive act in such cases is to furnish intentions and desires with the requisite phenomenological detail about their targets to motivate the agent accordingly. Consider again the case of planning to go the cinema tomorrow. Even if imagination alone, without the whole intention/desire machinery, will not motivate me to enact the plan, imagining how nice it would be to watch the movie on the big screen, or to discuss the movie with friends over a beer afterwards, might significantly add to some abstract decision-making process based on my intention/desire-psychology alone. In other words, (ordinary) imagination may have action-eliciting and guiding functions inasmuch as it adds phenomenological force to desires and fills out intuitive details that merely proposition-like desires or wishes (of the sort 'I wish *that* my commuter trains were always on schedule') typically lack. Indeed, and notwithstanding the doxastic-*cum*-representational differences between imagination and belief, the same seems to hold for imaginations vis-à-vis perceptions and beliefs.

Consider in this respect the related phenomenon of 'imaginative contagion'. As Gendler argues "merely imagining or pretending that P has effects that we would expect only perceiving or believing that P to have", for example, "when imagining a vacation may make us more eager to take one".¹⁸ Gendler convincingly shows that the phenomenon arises because "certain features of our mental architecture are *source indifferent*", which means that we cognitively process information deriving from perception and from imagination similarly. Importantly, these similarities hold even if the respective information is "marked" as reality insensitive,¹⁹ i. e., even if the doxastic neutrality modification is in play, and belief in the reality of the information is suspended. Gendler reviews a number of different cases of what

¹⁸ Tamar Szabó Gendler: "Imaginative contagion". In: *Metaphilosophy* 37(2), 2006, 183–203, here: 184.

¹⁹ *Ibid.*

she calls “imaginary companionship”,²⁰ demonstrating that merely imagining oneself together with others has similar effects as actual companionship: For example, in bystander apathy in imaginary scenarios, one is asked to imagine other people witnessing an accident, which causes similar apathy as if one is in fact in a group of bystanders. In turn, one’s pro-social behaviour seems also affected: if one imagines engaging in a pro-socially neutral situation, such as booking a dinner-table for a group, one seems the less willing to pay for philanthropic funds the *larger* the group one imagines having dinner together. As Gendler concludes, “imagining or pretending that one is in the presence of others does at least to some extent cause one to behave as if one indeed were”.²¹

So far we have examined the ways in which imaginations can intermesh or even modulate what we take to be real, that is, their effects on ‘real’ beliefs, desires, emotions and behaviour. Yet, there is a further important domain of “violations of quarantining”²² imaginations from reality: moral normativity. According to the much-debated puzzle or paradox of imaginative resistance, we typically experience that moral norms exert their pull and place restraints on us when it comes to imagining scenarios that have a certain moral weight, or when it comes to imagine what is *right* or *wrong*. Roughly, the puzzle consists of explaining our difficulty to make ourselves believe fictional scenarios that we take to be morally blatantly wrong, say female infanticide, to be real. What we resist here is not only picturing such a scenario to be *real* but making ourselves believe that it would be a *moral fact*, or a *right* thing to do. And this notwithstanding the fact that we know that we are engaging in a purely fictional endeavor. There is an animated debate on how to understand this resistance, but regardless of where one stands in this debate, our point here is simply to show that even individually imagining fictional scenarios is subject to (moral) normativity.²³

Now, crucially, the pervasive normative dimension of imagination, rendered particularly conspicuous by the phenomenon of imaginative resistance, is not restricted to fictional scenarios. As we shall argue in the remainder, moral, and especially sociocultural, norms weigh heavily and in quite specific ways on imagination, be the imagination performed for the sake of artistic practice, individual pleasantries, or in collective or social imaginary contexts. Indeed, as we shall show, ‘norms of imagination’ are in important respects analogous to the social and moral norms that police our ordinary interpersonal and communal life. Curiously, this

²⁰ Ibid., 191.

²¹ Ibid., 192.

²² Ibid.

²³ See for references and discussion Thomas Szanto: “Imaginative Resistance and Empathic Resistance”. In: *Topoi* 39, 2020, 791–802. Online First: doi: <https://doi.org/10.1007/s11245-019-09642-9>.

has been largely overlooked both in social ontological and social-scientific research on collective mentality or collective representations²⁴ and social imaginaries, as well as, maybe even more surprisingly, in the literature on imaginative resistance.

Let us take stock concerning the bounds of imagination: We have argued that notwithstanding important epistemological, representational and cognitive-psychological differences between imaginations, beliefs and desires, in some cases and to an often non-negligible degree, imagination intermeshes with or even modulates what we take to be real. To avoid misunderstandings, we are not suggesting that these intersections and modulations are pervasive, let alone viewed representationally or epistemologically. On the contrary, the representational and epistemological texture of reality and that of the imaginary are, save for pathological cases, not porous. This has to do with the doxastic and presentational modification of imagination. However, contrary to standard quarantining arguments, we maintain that reality is not completely sealed off from the imaginary either.²⁵ Moreover, as we shall argue below (sect. 4), typically, in imagining collectives, or social imaginary, what happens is precisely that the boundaries between imagination, fiction, reality and desire become porous and imaginations become contagious both vis-à-vis (collective and inter-group) actions as well as desires. For now, let us stipulate that imaginations of this porous kind are ‘phantasies’. Phantasies, then, as we initially understand them here, are those imaginations which involve the desire that the imagined object, property, event or state-of-affairs be or become real or obtain. Before moving ahead to explore social imaginaries as phantasies (sect. 4), in the following section, we will outline a kind of imagination that underlies such social phantasies and allows for them to take off, namely ‘collective imagination’.

3. Collective Imagination: A Normative Account

Up to now we have limited our discussion to the epistemological, representational and affective bounds of imagination. But what about its *social* bounds? Are acts of imagination necessarily bound to individual subjects? There are few systematic accounts of the possibility and nature of shared imagination, despite its being a rather ordinary phenomenon. Walton, one of the leading philosophers of imagination,

²⁴ E. g., Bryce Huebner: *Macro-cognition: A Theory of Distributed Minds and Collective Intentionality*. Oxford 2014.

²⁵ For the most sustained phenomenologically inspired argument in this direction, see Kathleen Lennon: *Imagination and the Imaginary*. London/New York 2015, esp. 1, 11, 33.

not only acknowledges this possibility, but he even suggests that ‘joint fantasizing’ might be more powerful and exciting than our solitary reveries.²⁶

But what exactly is *shared* or *joint* here: the acts of imagination, the objects, the resulting experiences or (mental or physical) images, or the aids that one uses to coordinate the joint activity (e.g., toys, representational fiction or visual arts pieces²⁷)? To even begin to see the answer, it is crucial first to clarify the concepts ‘social’ and ‘sharing’. They can mean two related but distinct things: On the one hand, one can speak of a socially shared space of imaginary, or of social imaginary, when the *object* of imagination involves some reference to sociality (other people, social facts, communities, group agents, institutions, etc.); on the other hand, we can focus on the *subject(s)* of imagination and ask whether it is possible to share or to collectively engage in acts of imagination. Before turning to the former issue – the social imaginary and its varieties –, in this section we address the latter: call it the issue of *collective imagination* (CI). We contend that as long as we don’t tackle the question whether and how it is possible that individuals jointly imagine something, we will not be in a position to properly account for the nature of social imaginaries or imagined communities. In order to do that, we need to distinguish these two aspects of the sociality of imagination, since they are almost always²⁸ run together in discussions of social imaginary.

Having thus delimited the issue, the question we want to address in this section, viz. the question pertaining to the collective imagination issue, is this: Given the broadly phenomenological account of imagination outlined above, and especially the requirement of imagination involving a quasi-sensory phenomenology, how is it possible that two or more individuals imagine *I* together? One of us has previously argued in detail for the possibility and nature of CI.²⁹ We won’t repeat the arguments here and shall only lay out the bare bones of the account. To sum it up, two or more individuals (S₁...S_n) collectively imagine something if and only if:

²⁶ See Kendall L. Walton: *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA 1991, 18.

²⁷ Cf. *ibid.*, 19–24.

²⁸ A telling example for such lack of distinction can be found in Moira Gatens, Genevieve Lloyd: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London/New York 1999, where the term ‘collective imagination’ is used for various social dimensions of imagination (incl. social imaginaries). See, for the only exceptions we are aware of, Julia Jansen: “Shared Imagining: Beyond Extension, Distribution, and Commitment”. In: Michela Summa, Thomas Fuchs, Luca Vanzago (Eds.), *Imagination and Social Perspectives. Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London/New York 2017, 247–264, and Szanto: “Collective imagination”.

²⁹ Szanto: “Collective imagination”.

- (i) they all, individually, realize acts of imaginations, which are intentionally directed at the same object (an event, person(s), states of affairs, etc.);
- (ii) their imaginative acts all instantiate the same doxastic modification (viz. positing the imagined objects as either non-existent or purely fictional, absent or non-actual, existentially neutral, or purely possible);
- (iii) part of the intentional content of their acts of imagination contains a reference to the realization of the acts in (i) as being shared, and – in that specific sense – they are (mutually) aware of engaging in an imaginative project;
- (iv) there are certain commonly acknowledged and shared norms of imagination at play, which guide (though not fully determine) what and how to imagine something together, furnish the given imaginary world with a common imaginative ‘typology’, and determine membership in the given group of ‘fellow imaginers’.

Before elaborating on requirement (iv), let us point out what is *not* required here or what would make CI overly demanding, to a point that would make CI virtually, if not metaphysically, impossible. First, the proposed account does not require identity nor even fine-grained similarity in the quasi-sensory presentational contents of imaginative acts across subjects, or the sameness of the phenomenological vehicles of imaginations. It allows, for example, for the fact that my quasi-perceptual mental image of Sleeping Beauty and its quasi-sensory contents as well as its phenomenological givenness (my experience of the imagination) and yours differ. All the similarity that is required here is determined by the relevant norms and typicalities, mentioned in (iv), rather than by experiential or phenomenological standards. Moreover, our account neither requires nor tacitly assumes any plural, emergent, or generally: non-individual, subject of imagination above and beyond the individual members of the given group.

Finally, concerning (iii), though it is not metaphysically impossible, it would be cognitively overly demanding and also, for reasons of circularity, conceptually problematic to require that there must be mutual awareness in a strict sense in all instances of CI. I don’t have to be (explicitly) aware that you are also aware of my awareness that I and you are engaging in a shared imaginative project, and so for all participants. Awareness in our (and presumably also in Walton’s)³⁰ sense only requires that part and parcel of the intentional content of my imaginative act is that I am thus jointly and not solitary engaged.³¹

³⁰ Cf. Walton: *Mimesis as Make-believe*, 19–22.

³¹ For a fuller statement of this criterion in the context of emotional sharing, see Thomas Szanto: “Collective emotions, normativity and empathy: A Steinian account”. In: *Human Studies* 38(4), 2015, 503–527, and Thomas Szanto: “The phenomenology of shared emotions: Reassessing Gerda Walther”. In: Sebastian Luft, Ruth Hagenhuber (Eds.), *Women Phenom-*

As for (iv), the central normative requirement, we argue that both the decisive difference between individual and collective imaginings and a key to understanding the constitution of CI lies in the degree of normativity that is built into, guides and ultimately integrates individuals' imaginative projects. We propose that it is the high degree of normativity involved in CI that unifies individuals' imaginings and makes them eventually exhibit group-relative 'imagistic typologies'.

To be sure, as we argued above, norms guide what to and what not to imagine in any act of imagination. But there are important differences between the norms regulating solitary and joint imaginative projects. The differences concern the normative powers as well as the way in which norms regulate imaginations. Concerning normative power, the constitution and the success of CI will to a much larger degree depend upon the way in which the participants' presentational capacities comply with what their group takes to be essential features of the imagined object. If my imaginative intentional fulfillment falls too short of what my fellow imaginers require, I will no longer participate in the joint imagination, even if others or I myself fail to realize that. The reason for this is that the imagined object or world is supposed to be precisely not *my own* imaginative representation but *our common* one and must consequently respond to shared norms, values or commitments. And this is also the reason why each of us is entitled to (re-)claim our imaginative typologies if they are violated by our fellow imaginers – even if we know full well that in imagination there are no objective facts of the matter as to the representational properties of a given object.³²

Now, critics may object that normativity cannot constitute the decisive difference; for though there may be differences in the *degree* of the normative powers, normativity is involved in solitary just as well as in collective imagination. Rather, as the objection might proceed, collective acceptance of what counts as what in the imagined world would suffice. However, an account of CI based on collective acceptance will ultimately fail. First and foremost, collective acceptance depends upon linguistic or some form of discursive negotiation, but we often engage in joint imaginative projects without such negotiation. Collective acceptance fails to

enologists on Social Ontology. We-Experiences, Communal Life, and Joint Action. Dordrecht 2018, 85–104.

³² For the most sustained – and most convincing – account of the nature and bindingness of communal norms in general, see Bennett W. Helm: *Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity.* Oxford 2017, chap. 5. See also Szanto: "Collective emotions", for a discussion of the essentially normative component in the constitution of collective emotions. For evidence from developmental psychology regarding the normativity of imagination already at play in early infancy, see, e. g., Hannes Rakoczy: "Taking fiction seriously: Young children understand the normative structure of joint pretend games". In: *Developmental Psychology* 44(4) 2008, 1195–1201, and more in Szanto: "Collective imagination".

explain how we can engage in CI spontaneously, without complex discursive coordination, thus forfeiting the potential vivacity of imaginings. In contrast, norms can be internalized and habitualized such that they can ‘kick in’ spontaneously whenever individuals engage in CI. Also, norms can be ‘sedimented’ in collective ‘prompters’ (i. e., natural or cultural artefacts that help ‘broaden’ our imaginative capabilities³³), in a much more robust way than can explicit agreements, which often require constant and explicit reaffirmation to be upheld. Thus, sedimented norms more robustly determine the properties of imagined objects than the mere collective acceptance of, say, what representational contents the concept ‘Sleeping Beauty’ entails. There are two further problems with a collective acceptance account of CI: first, acceptance is an all-or-nothing affair. But CI admits of fine-grained differences in the sensory phenomenology across the participants. I can fill or leave out certain representational properties of a Sleeping Beauty, while still imaginatively referring to the same (shared) object as others. Habitualized norms can regulate this without complicated agreements concerning the exact properties of Sleeping Beauties. Secondly, acceptance is much more clearly context-bound than norms, which typically admit a wider scope and higher flexibility in application. While we collectively accept that X counts as Y in a *specific* context C,³⁴ norms can apply across a range of different contexts and thus much more flexibly regulate what is still, say, ‘pretty much like our Sleeping Beauty’. Recall that norms of imagining do not determine the fine-grained sensory phenomenology of imaginings.

And yet, if the phenomenon of imaginative resistance is real, even our solitary imaginings are shaped by norms, and we often resist filling out mere suppositions with imaginary and sensory detail. But given the bigger risk of exclusion from our fellow imaginers, this is so to a considerably larger extent in the social arena. Thus, our very phenomenology of CI, the ‘how’ we (ought to) imagine something, is deeply penetrated and modulated by norms, norms that often become internalized and habitualized and hence even work without our deliberate or conscious endorsement.

But still, one might object that a similar kind of normativity applies to all collective intentionality and regulates all collective practices. This is indeed so. So, what, if anything, is distinctive of collective imagination and imagining collectives? In the next section, we argue that certain types of collective imaginations are distinctive in terms of the *scope* of the respective norms, or in terms of who *recognizes* their application.³⁵

³³ Cf. Walton: *Mimesis as Make-believe*, 22.

³⁴ John Searle: *The Construction of Social Reality*. London 1995.

³⁵ For similar claims applying to political emotions, see Thomas Szanto, Jan Slaby: “Political emotions”. In: Thomas Szanto, Hilge Landweer (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. London/New York 2020, 478–492.

4. Social Imaginary and Imagining Collectives

Having reviewed central anti-quarantine arguments against drawing the bounds of imagination all-too strictly to beliefs about reality and our desires, and having presented our normative account of collective imagination, we turn now to the issue of social imaginary. We suggest that in certain types of social imaginaries, norms and desires pervade in a way unparalleled in ordinary individual imagination.

Famously, for Castoriadis, social imaginaries are both at the origin of individual imaginary signification and the very fabric of social groupings and society.³⁶ Social imaginaries according to Castoriadis are roughly shared visions or perspectives upon others, society itself and the (reality) of the world, or a certain imaginary “world-order”.³⁷ They are not just something that members within a certain community share, they are also what constitutes and determines membership as such. The extent to which a “shared imaginary salience”³⁸ has a certain homogeneity across social divisions related to class, gender, etc., or the unity of an imaginary vision, is what constitutes the unity and indeed the existence of social groupings as determinate entities. It is in this sense that societies, and according to Anderson nations, too,³⁹ should be viewed as imagined and indeed constituted by imagination (which is, as we shall see, not to say that they are not real).

The question we want to address here, however, is not the type of question that Castoriadis and Anderson are mainly interested in, namely whether or in what sense individual imagination depends on social imaginary and whether, in turn, communities or nations are constitutively dependent on imagination. Rather we want to explore how collective imagination can crystallize in different types of social imaginaries as well as different types of imagined communities. When we imagine together, we do not always imagine something about our communities, nor necessarily any collectives at all. When we do, however, we argue that our imaginings exhibit two features: first, a specific sort of normativity that plays a *constitutive* role in defining them, and secondly – typically, though not necessarily – an intermeshing of imagination with our beliefs and desires that goes beyond ordinary imagination in that the bounds between phantasy and imagination become blurred. These two features can be instantiated in different ways and to different degrees, which correspond to different varieties of collective imagination. We offer here a partial taxonomy of collective imagination and imagined collectives. We

³⁶ Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*; D. P. Gaonkar: “Toward new imaginaries: An introduction”. In: *Public Culture* 14(1), 2002, 1–19; cf. Lennon: *Imagination and the Imaginary*, chap. 5.

³⁷ Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*, 149.

³⁸ Lennon: *Imagination and the Imaginary*, 84.

³⁹ Anderson: *Imagined Communities*.

argue that what distinguishes the different types are the differences in the way in which imagined collectives and the according social-psychological mechanisms of group belongingness factor in, as well as the scope and degree of social recognition of the norms of imagination.

To begin with, we propose a distinction between three types of collective imagination: (a) collaborative imagination, (b) socio-cultural imagination and (c) social imaginary proper. Whereas in all three, we suggest, normativity plays a constitutive role, only in the latter two do we necessarily co-imagine certain collectives, and only in social imaginaries do group belongingness, phantasies and their social recognition matter.

(a) Let us first consider collaborative imagination. By this, we refer to the imaginative activity we engage in when we creatively work with others, for example, when architectural teams develop a project together, when a group of choreographers or dancers create a show together, when we write virtual media-based collaborative fiction, when we hold a group brainstorming session and so on.⁴⁰ In these contexts, we pool together our imaginative resources, spurring and inspiring each other to generate shared imaginings. What marks the difference between solitary and collective imaginings here is the sort of normativity distinctive of the latter. Individual and collaborative imagination do not essentially differ regarding their imaginary objects, as if there would be some 'ordinary' phantasma in solitary musings which were different in kind from the collaborative imaginary creations. In general, individual and collective imaginations do not necessarily have different vehicles either, as if individual imaginings were always more imagistic and less symbolic or discursive than collective ones. Finally, they don't necessarily differ in their representational qualities, vividness or spontaneity, as Walton, for example, suggests.⁴¹ A group of dancers creating a choreography together will likely use many of the same vehicles and resources, and imagine at least as vividly and spontaneously, as a single choreographer, but they will be bound by the normativity of collective imagination if they are to keep creating the same choreography together.

In addition to this, as the examples suggest, collaborative imagination requires participants to interact with and respond to each other, which means it is only possible in face-to-face or technologically mediated interaction (e. g., videoconferencing) with a minimal temporal delay. Furthermore, this type of collective imagination is typically creative and forward-looking, it projects itself into the future, regarding its products as new creations that didn't exist before and that will often

⁴⁰ Keith M. Murphy: "Imagination as joint activity: The case of architectural interaction". In: *Mind, Culture, and Activity* 11(4), 2004, 267–278; Keith M. Murphy: "Collaborative imagining: The interactive use of gestures, talk, and graphic representation in architectural practice". In: *Semiotica* 156, 2005, 113–145.

⁴¹ Walton: *Mimesis and Make-believe*, 18–19.

live on or come to fruition in the future. Finally, in this type of imagination there is typically no blurring of phantasy and imagination. Surely, creators of such imaginary products as, say, a piece of architecture, will be driven by the desire that their imaginations come true. But the bounds between reality and imagination will, save pathological fervor, at no time be corrupted by such desires. This contrasts with the two other cases of imagining collectives that we want to explore: socio-cultural imagination and social imaginary proper.

(b) What we call ‘socio-cultural imagination’ refers to the activity performed by individuals united by diachronically robustly shared practices, norms and values, who engage in the imaginary creation of fictional traditions, fairy tale worlds, rituals, etc. It involves a direct or, more often than not, indirect and discursively or symbolically mediated, mutual exchange between these individuals. It typically is neither forward nor backward looking and again typically won’t involve any blurring of phantasy and imagination.

(c) Socio-cultural imagination has to be distinguished from cases of social imaginary proper, such as collective memory, the construction of a shared past or utopian thinking.⁴² The decisive difference to socio-cultural imagination, we suggest, is that in social imaginaries, group belongingness and group identification are involved in the very way one imagines (oneself) together (with others). Social imaginaries can be instantiated by single individuals, but they will always have a group ‘in mind’, and typically a group to which they (wish to) belong or with which they identify. Moreover, in social imaginaries we not only co-imagine a group, there is more, namely a certain conative aspect to it: By imagining a group with which we group-identify, we attribute some positive values or attractive properties to the imagined group (e. g., social prestige, feelings of being at home), or at least emphasize or establish some relevant similarities between ourselves and the group members. And this goes hand-in-hand with the inclination or desire to belong to that group. Here, then, desires and imagination intermesh, such that we imagine groups we wish to have the characteristics we imagine and hence wish to belong to. Social imaginaries can be forward- or backward-looking and, due to the specific mechanism of group-belongingness at play, they typically involve a blurring of phantasy and imagination.

To avoid misunderstandings, note that a society being imaginary in this sense is not to say that it is unreal (recall that imagination is *not* an equivalent of fiction); on the contrary, as Castoriadis, too, rightly points out, this would not only be a conceptual mistake but a historically false and politically dangerous move.⁴³ But groups

⁴² For an intriguing discussion of utopian thinking as “wish fulfilment”, see Karl Mannheim: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Translated by Louis Wirth and Edward Shils. London 1954, 184ff.

⁴³ Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*, 149.

such as societies or nations are so large, they encompass so many members, living and dead, and they allegedly go so far back in time and possess so many features that it would be impossible for anyone to perceive or directly be in touch with all of them simultaneously. In this sense, an effort of imagination, i. e., the capacity to presentify to our consciousness what is *absent* (be it real or not), seems necessary.⁴⁴

To illustrate this claim, consider recent applications of molecular biology to historical research that have also been analyzed by social psychologists. The application of genomics and other molecular biology underline biological links that could not be established before. On the face of it, these studies empirically corroborate group belongingness and add objective criteria to narrative and socio-cultural identity construction by way of collective memory. Genetic codes thus become part and parcel of the ‘archival memory’ of communities.⁴⁵ Recently for instance, there has been a lively controversy in Denmark around the so-called ‘Egtved girl’, a Bronze-Age female burial that is considered a national archaeological treasure. In 2015, a research team used strontium analysis to argue that the famous girl actually came from the Black Forest region in Germany.⁴⁶ Since then, there has been much debate around the issue whether she was ‘German’ or ‘Danish’.⁴⁷

Other examples with more wide-ranging repercussions can be found in the Native American context. Consider the case of the so-called ‘Anzic child’, the skeleton of a 2-year-old boy from the Clovis culture. It was found in Montana, USA, in 1968, in a ranch belonging to the Anzic family. In 2014, a team of scientists found evidence that this approximately 12.600-year-old skeleton was genetically directly ancestral to nearly all Native Americans,⁴⁸ thus providing an important piece of the archaeological puzzle of how, when and by whom America was first populated. This in itself can have significance for the communities, given the colonial history of the US. But the Montana tribes seem to have taken this skeleton as ‘one of us’ in a stronger sense. They talked about the skeleton as ‘our boy’, and felt it deserved the same funeral rites as any other tribe member.⁴⁹ After some uncertainty and negotiation with the scientists and the Anzic family, they reburied it in a multi-tribal ritual. Something similar happened with the Kennewick Man, a ca. 9000-year-old

⁴⁴ See Anderson: *Imagined Communities*.

⁴⁵ See Marc Scully, Turi King, Steven D. Brown: “Remediating Viking origins: Genetic code as archival memory of the remote past”. In: *Sociology* 47(5), 2013, 921–938.

⁴⁶ Karin Margarita Frei et al.: “Tracing the dynamic life story of a Bronze Age female”. In: *Scientific Reports* 5(1), 2015, 1–7.

⁴⁷ Sophie Bergerbrant: “New research challenges the origin of ‘The Egtved girl’”. In: *Science Nordic* August 21 2019.

⁴⁸ Morten Rasmussen et al.: “The Genome of a late Pleistocene human from a Clovis burial site in Western Montana”. In: *Nature* 506(7487), 2014, 225–229.

⁴⁹ Linus Dahomé Mørk: *DNA-Detektiven*. Documentary. Copenhagen 2015, episode 3.

skeleton that was found in 1996. A two-decade long legal battle ensued between the Native Americans, who wanted to rebury the skeleton, and the scientists who wished to keep studying it. In 2015 genomic analysis concluded that Kennewick Man did indeed belong to a population that is ancestral to Native Americans and not Europeans, thus lending scientific support to the tribal claims, and securing the repatriation and reburial of the remains.⁵⁰

Molecular biology, especially genomics, can thus be seen as establishing a putatively direct genetic link (a kinship or ancestry link) between a given modern population and its ancestors. This link, however, is not always in tune with previous narratives or expectations shaped by culture or by family or personal history. Finding out about one's genetic identity often implies the need to re-imagine certain collectives and re-shape the respective identity.⁵¹ Indeed, a certain imaginative adjustment takes place even when the genomic data seem to confirm the extant narrative, since the new evidence from such a different source typically adds new facets to the collective identity at stake. Typically, we can see here not only the importance of imagination to maintain (or, less frequently, drop) group identification but also how the desire to belong to certain groups (and not to others) plays a crucial role.

In line with Castoriadis and Anderson, our contention is that in order to consider the remains of people who lived and died many thousands of years ago as ours or as a part of our present socio-cultural community an effort of imagination is needed; and this is often accompanied by forms of group identification that entail a wish to belong to the imagined collectives. But are all imagined collectives 'imagined' in the same sense? We argue that the answer is negative, and in what follows we wish to suggest important differentiations within the social groupings that can figure under the heading of what we label 'imagined communities' broadly speaking.

In order to start homing in on those differentiations, recall that especially in social imaginaries, we can observe a certain blurring of the conative and representational aspects of imagination. This is a clear feature of the above examples, where a nation or an ethnic group engages in an internal debate on what their group should look like, who should be considered a member, where the boundaries of nations should be drawn, etc. What we imagine and what we desire to obtain for our group

⁵⁰ David H. Thomas: *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, And The Battle For Native American Identity*. New York 2002; Morten Rasmussen et al.: "The ancestry and affiliations of Kennewick Man". In: *Nature* 523(7561), 2015, 455–458; Ben Guarino: "9,000-year-old Kennewick Man set to receive Native American burial after decades in limbo". In: *Washington Post* April 28 2016; Venla Oikkonen: "Kennewick Man and the evolutionary origins of the nation". In: *Journal of American Studies* 48(1), 2014, 275–290.

⁵¹ See Scully et al.: "Remediating Viking origins"; Alondra Nelson: "Bio science genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry". In: *Social Studies of Science* 38(5), 2008, 759–783.

are far from clear-cut in such cases. The boundary that usually marks off imaginings from mere desires typically becomes porous in these forms of heavily mediated, symbolically and discursively laden social imaginaries. In other words, when we collectively imagine, we often (co-)imagine collectives to which we wish to either belong or have belonged, or regarding which we wish that certain facts obtain.

The reasons why this is the case are not entirely clear, but we hypothesize that two socio-psychological mechanisms are central in leading to such blurring of wishes and imaginings: first, the well-studied social-identification mechanism, involving ingroup/outgroup demarcations and in-group favoritism,⁵² and, secondly, a series of more specific socio-psychological mechanisms related to imagination, such as the above-discussed imaginative contagion, or the cogent but different phenomenon of collapsed imagination.⁵³ Collapsed imagination is the phenomenon that when we imagine that another person *S* imagines *I*, we tend to imagine ourselves *I*, instead of imagining that *S* imagines *I*. If imaginations are thus iterated, they tend to collapse, whereas iterated beliefs usually do not (believing that *S* believes *p* does not lead us to believe *p*). We hypothesize that in collaborative and collective settings repeated, and hence nested, iteration will more easily lead to such collapse. In turn, collapsed imagination will arguably make it more likely that the bounds between what one imagines, and what one takes or wishes to be real will also collapse, at least in the case of certain social imaginaries. The reason seems to be that the bounds between the phantasies of others, whom one socially identifies with, about 'us', simulated from *their* perspective, will make one's own imaginations more phantasy-akin, since one will fail to quarantine not just the representational contents of their imaginings but also their conative and affective contents.

Finally, we conjecture that a phenomenon explored in social psychology and epistemology known as group polarization⁵⁴ will also be at work in some social imaginaries. Thus, similarly to deliberative groups that are inclined towards more extreme positions than initially held by their individual members, due to collective iteration, social comparison, and the stronger salience of extreme imaginaries, groups engaging in social imaginary will shift towards more extreme cases of phantasies or wishful thinking. Generally, in all these cases, by imagining with

⁵² See Michael A. Hogg, Dominik Abrams: *Social Identifications: A Social Psychology of Inter-group Relations and Group Processes*. London/New York 1998.

⁵³ Gregory Currie: "Imagination as simulation: Aesthetics meets cognitive science". In: Martin Davies, Tony Stone (Eds.), *Mental Simulation: Evaluations and Applications*. Oxford 1995, 151–169; Shaun Nichols: "Imagination and the puzzles of iteration". In: *Analysis* 63(279), 2003, 182–187.

⁵⁴ See Noah E. Friedkin: "Choice shift and group polarization". In: *American Sociological Review* 64(6), 1999, 856–875; Cass R. Sunstein: "The law of group polarization". In: *Journal of Political Philosophy* 10(2), 2002, 175–195.

others or simulating other's imaginations one will not only be led to imagine scenarios that one would otherwise, in a solitary setting, not; one will often be unable to distinguish between one's own and others' imaginations, and, moreover, between imagined, desired, and real properties of the communities one imagines.

Now, as we have seen, not all imagined collectives present the same degree of blurring of the boundary between imagining a collective and wishing it to be real or to have the characteristics one imagines. The degree of blurring seems maximal in the case of national, ethnic or other minorities (e. g., Danes, Native Americans, Jews, LGBTQ). But such blurring happens to a lesser degree in role-playing gaming groups (e. g., online gaming), or in role-playing political labs (e. g., a mediation group in an intergroup conflict), or in socio-culturally constructed 'purely fantasy' groups (e. g., a group of benevolent fairies). The difference among these varieties cannot be due to the fact that some groups, or their members, are real (like Native Americans or LGBTQ persons) while others are not (such as fairies). Recall again that imagining does not amount to making things up or creating falsehoods: imagining implies modifying our beliefs about the ontological status of the imagined object (positing the object as fictional, absent, non-actual, or non-existent).

It might then seem that the difference is a matter of normativity. To be sure, as we have argued, there are important differences regarding the degree of normativity involved in the different types of imagination. But this is only half of the story. Consider again that purely fictional phantasy worlds, such as the world of an online game or a political lab, also exhibit a high degree of normativity: within such collective endeavors, there will be things that take one outside of the game or disqualify one from participating. As amply confirmed in developmental psychology, already 3-year-olds reprimand others who don't respect the imaginary uses of their play-things, without, to be sure, being confused about their purely fictional functions.⁵⁵ The difference, we argue, is in fact a matter of normativity, but not simply of the degree to which norms guide and police our joint imagining, but, moreover, of the *scope* and *recognition* of the norms at play. Thus, the extent to which the line between phantasy and imagination gets blurred when we imagine different types of collectives depends, first, on the alleged origin as well as scope and impact of norms of imagination at play, and, secondly, on their recognition by both the ingroup and third parties. Let us look at these dimensions in turn.

Going back to the above examples, a clear difference between ethnic, national or other identity-constituting groups, such as the LGBTQ community, on the one hand, and political labs or purely fictional communities, on the other, is the alleged origin, scope and impact of norms. In the first case, the origin and application of those norms is not (or no longer considered) purely conventional (as it is the case,

⁵⁵ See Fn. 42 above.

e. g., in role playing games), but it refers to our shared past, current values, and so on. Furthermore, the scope of application of these norms goes beyond the boundaries of the imaginary world and encompasses lifestyles, behaviours in many everyday contexts, beliefs, rituals, etc. Note, however, that there is a broad range of overlapping between the shared norms and the different imaginary worlds, with various grey-zone cases; for example, many cultural groups have fairy-tale traditions with norms that depend on shared traditions or values that are, in turn, part of social imaginaries.

Secondly, and perhaps most importantly, the blurring of phantasy and imagination in imagining collectives will also depend on the *recognition* of the norms of imagination, and their scope, by both members of the imaginary community themselves and third parties. In the case of online gaming or a political lab, participants in the collective imagination project consider their norms to apply only to current members of their group: once you leave the community or temporarily stop playing, you no longer have to respect them. In the case of ethnic groups, nations and certain socio-cultural communities, in contrast, those norms are considered to also apply to past and future members. Disenrolling from such groups and ceasing to be bound by their norms is typically a rather complex affair.⁵⁶ But the crucial further difference is that these norms of imagination are not only recognized by the in-group, but are or ought to be also recognized by third parties. Thus, the norms are considered not only as applying for the respective group and having implications for their members' behaviour. There is also an actual recognition, or at least a *claim* to recognize, these norms as partly guiding third parties' own imagination about the given group: think about the controversies that surrounded the publications of the infamous Mohammed caricatures in Danish newspapers or in *Charlie Hebdo*. Not only did the Muslim community feel wronged because non-Muslims were violating their norms: many voices in Western countries also considered them as a disrespectful, racist and unnecessary provocation.⁵⁷ The example is contentious, but it shows that social imaginaries have a normative weight that cannot easily be dismissed by outgroup members.

To be sure, the inverse group mechanisms are not just possible, but indeed prevalent in the context of intergroup conflicts. Often groups are imagined in specific ways by outgroup members for precisely political reasons: not just as being of a certain kind or having certain properties but also as being more homogenous than they are, or as existing at all. Many, if not all, ethnic or racially defined groups are cases in point. Moreover, thus externally imposed norms of social imagination and social

⁵⁶ See again Helm: *Communities of Respect*, chap. 5.

⁵⁷ See, e. g., Tim Whyte: "Generalsekretær i mellemfolkeligt samvirke: Sig fra over for det skammelige flygtningestop". In: *Politiken*. October 10, 2017.

imaginaries constructed by outgroups are often imaginatively taken over, collectively internalized or re-affirmed by the object of those.⁵⁸ Finally, consider totalitarian or hegemonic (political, economic, etc.) systems, where we can also witness how the more or less explicit aim to regiment imagination exploits the normativity of social imaginaries, and eventually those norms 'invade' the minds of individuals or initially reluctant oppositional groups, such that it becomes not only impossible to think but even to imagine differently to how and what those norms dictate.

5. Concluding Remarks

In this paper, we addressed three interrelated questions: What features of imagination endow our imaginary worlds, and our social imaginaries in particular, with powers that can regulate 'real' social interactions? How can we imagine, properly speaking, together? And what happens in those cases of imagining together when we imagine something pertaining to 'us'? We have argued that what allows imagination to impact our social reality, is, first, the way in which beliefs and desires intermesh with our imaginings, and secondly, those normative features of imagination that make collective imagination possible and regulate what we can and ought to imagine together. Furthermore, we have suggested that different types of collective imagination need to be distinguished according to the different degrees and scope to which norms penetrate our shared imaginaries as well as to the recognition of those norms. Finally, we have argued that social imaginaries where group belongingness and other socio-psychological dynamics modulate our imaginative processes are those collective imaginations that are most likely to intermesh with what we *wish* to be real.

In imagining together, then, not everything goes – and much less than in solitary musings – even if we know full well that there are no facts of the matter as to the representational properties of any imagined world. And when it concerns social imaginaries in which the socio-political stakes are high, what goes and what doesn't in imagining together will not just be decided in light of our own group norms – these norms will also have to be recognized by those who do not directly partake in our imaginative projects, otherwise they will remain just social reveries, or fantasies without the real force of social imaginaries.

⁵⁸ For an intriguing, and not less contentious discussion, see Shlomo Sand: *The Invention of the Jewish People*. London 2010.

Acknowledgments

Thomas Szanto's work on this paper was supported by the Carlsberg Foundation research project "Who Are We? Self-identity, Social Cognition, and Collective Intentionality". Alba Montes Sánchez's work was funded by the University of Copenhagen research project "The Genomic History of Denmark".

III.
FAKTIZITÄT DER LEBENSWELT

Nam-In Lee

Der pluralistische Begriff der Lebenswelt und die verschiedenen Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt bei Husserl

ABSTRACT: The life-world is a central topic of Husserl's phenomenology. However, there are many misunderstandings of Husserl's phenomenology of the life-world. One misunderstanding concerns the variety of concepts of the life-world in Husserl and the possibility of developing various fields of the phenomenology of the life-world. It is the aim of this paper to show that Husserl has a pluralistic concept of the life-world. I will introduce the monistic view and the pluralistic view of the concept of the life-world in Husserl and will clarify what the life-world is, thereby showing that the monistic view of the concept of the life-world in Husserl is not legitimate. However, even though Husserl has a pluralistic concept of the life-world, nowhere does he systematically clarify the various concepts of the life-world. Hence I will sort out and clarify various concepts of the life-world. Based on the discussion of the various concepts of the life-world in Husserl, I will assess the monistic view and the pluralistic view of Husserl's concept of the life-world so that we can better understand his various concepts of the life-world.

KEYWORDS: Life-World, Husserl, Phenomenology, Horizon, Subjectivity

1. Einleitung

Die Lebenswelt ist ein zentrales Thema in der Phänomenologie Edmund Husserls.¹ Er beschäftigt sich mit diesem in einigen bereits zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werken sowie in posthum veröffentlichten Manuskripten. Seine Phänomenologie

¹ Ursprünglich erschienen als: Nam-In Lee: „The Pluralistic Concept of the Life-World and the Various Fields of the Life-World in Husserl“. In: *Husserl Studies* 36(1), 2020, 47–68. Die Übersetzung erfolgte mit Genehmigung von Springer Nature. Diese Arbeit wurde unterstützt durch das Global Research Network-Programm des Ministry of Education of the Republic of Korea und der National Research Foundation of Korea. (NRF-2017S1A2A2039388). Die englische Fassung dieses Artikels wurde auf der Tagung der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung* vorgetragen. Ich danke Herrn Christian Bermes und Herrn Georg Stenger für ihre freundliche Einladung. In einem Kolloquium der Sun-Yat-sen-Universität in Guangzhou (China), das am 15. November stattfand, konnte ich diese Überlegungen ebenfalls vortragen. Ich danke Herrn Wei Zhang für seine freundliche Einladung zu diesem. Eine frühere koreanische Fassung dieses Artikels wurde auf der 7. Tagung des *International*

der Lebenswelt hat viele nachfolgende PhänomenologInnen beeinflusst, zu denen M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, E. Fink, L. Landgrebe, A. Gurwitsch, A. Schütz, und J. Patočka zählen, die jeweils unterschiedliche Ausrichtungen der Phänomenologie der Lebenswelt entwickelten. Die Lebenswelt zählt zu den Themen, die am ausführlichsten in der Phänomenologie diskutiert wurden.² Dennoch liegen zahlreiche Missverständnisse zu Husserls Phänomenologie der Lebenswelt vor. Eines dieser Missverständnisse betrifft die Vielzahl der Begriffe der Lebenswelt bei Husserl und die Möglichkeit, wie verschiedene Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt entwickelt werden können. Es gibt sogar ForscherInnen, die eine monistische Ansicht vertreten, der zufolge Husserl nur *einen* Begriff der Lebenswelt hat. Darüber hinaus diskutieren diejenigen ForscherInnen, die eine pluralistische Ansicht vertreten, nur einige der vielen Begriffe der Lebenswelt, die wir bei Husserl finden können.

Das Ziel dieses Artikels besteht darin zu zeigen, dass Husserl einen pluralistischen Begriff der Lebenswelt hat, welcher es ermöglicht, verschiedene Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt zu entwickeln. In Abschnitt 1 werde ich die monistische und die pluralistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl vorstellen. In Abschnitt 2 werde ich erläutern, was die Lebenswelt ist und dabei zeigen, dass die monistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt nicht als berechtigt angesehen werden kann. Obwohl Husserl einen pluralistischen Begriff der Lebenswelt hat, führt er die verschiedenen Begriffe an keiner Stelle systematisch aus. Ich werde daher die verschiedenen Begriffe der Lebenswelt, die man in Husserls Werken finden kann, erläutern, wie einen engeren und einen weiteren (Abs. 3); einen allgemeinen und einen besonderen (Abs. 4); einen natürlichen und einen transzendentalen (Abs. 5); sowie einen empirischen und einen eidetischen (Abs. 6). Auf Grundlage der Untersuchung der verschiedenen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl in den Abschnitten 3–6 werde ich in Abschnitt 7 sowohl die pluralistische als auch die monistische Ansicht bewerten, damit wir seine verschiedenen Begriffe der Lebenswelt besser verstehen können. In Abschnitt 8 werde ich mit zwei Bemerkungen über die zukünftigen Aufgaben hinsichtlich eines pluralistischen Begriffes der Lebenswelt bei Husserl abschließen.

Center for Applied Phenomenology (ICAP) an Seoul National University in Seoul, in Südkorea vorgetragen, die am 24. August 2019 stattfand. Ich danke Frau Regina Schreiber für die Übersetzung dieses Artikels vom Englischen ins Deutsche.

- ² Zur Phänomenologie der Lebenswelt gibt es umfangreiche Forschungsliteratur. In den vergangenen zehn Jahren wurden einige Werke veröffentlicht, die sich mit Husserls Phänomenologie der Lebenswelt beschäftigen. Vgl. dazu beispielsweise Carl Friedrich Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011; Sebastian Luft: *Subjectivity and life-world in transcendental phenomenology*. Evanston 2011; Klaus Held: *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main 2012; Dermot Moran: *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge 2012.

2. Die monistische und die pluralistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl

Es gibt zahlreiche Untersuchungen über Husserls Begriff der Lebenswelt und verschiedene Ansichten zu diesem Thema. Da das Ziel meines Artikels darin besteht zu zeigen, dass Husserl unterschiedliche Begriffe der Lebenswelt hat, werde ich mich zuerst auf zwei Ansichten konzentrieren, die eng mit dem von mir verfolgten Ziel verbunden sind: die monistische und die pluralistische Ansicht.

2.1 Die monistische Ansicht

Zu den typischen Beispielen einer monistischen Ansicht über Husserls Begriff der Lebenswelt zählt die *Position*, nach der Husserl nur einen eidetischen Begriff der Lebenswelt hat. E. Ströker behauptet, dass es das Ziel der Husserl'schen Phänomenologie der Lebenswelt sei, „eine [...] allgemeine invariante Weltstruktur“³ aufzuzeigen, d. i. eine eidetische Struktur der Lebenswelt. In diesem Zusammenhang behauptet sie,

dass Lebenswelt als Geltungsfundament der Wissenschaft schon deshalb nicht die Welt konkreten gemeinschaftlichen Lebensvollzuges sein kann, weil sie dafür verschiedenen reflektierenden Maßnahmen, etwa der eidetischen Variation zwecks Exposition ihres universalen Kausalstils, unterworfen werden muss.⁴

Sie führt weiter aus, „dass die Lebenswelt [...] gar nicht außerhalb einer spezifischen Fragestellung der transzendentalen Phänomenologie vorfindlich werden kann“.⁵ Demnach stellt sich der eidetische Begriff der Lebenswelt, den E. Ströker einfach mit dem Husserl'schen Begriff der Lebenswelt gleichsetzt, als ein spezifisch transzendental-eidetischer heraus.

E. Dorfman spricht von einem „transzendentalen und eidetischen Ansatz Husserls“⁶ und vom „Husserl'schen Wunsch, zu einer ahistorischen und apriorischen Lebenswelt zu gelangen“,⁷ womit er dieselbe monistische Ansicht wie Ströker vertritt. Dass er von Ströker beeinflusst ist, wird anhand eines Zitates in einer seiner

³ Elizabeth Ströker: „Geschichte und Lebenswelt“. In: Dies. (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main 1979, 107–123, hier: 117.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Eran Dorfman: „History of the lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty“. In: *Philosophy Today* 53(3), 2009, 294–303, hier: 301 („Husserl's transcendental and eidetic model“).

⁷ Ebd., 300 („the Husserlian wish to arrive at an ahistoric a priori lifeworld“).

Fußnoten klar, in der er eine Passage eines ihrer Artikel zitiert: „Die zentrale Frage, die sich auf diesem Hintergrund für Husserl und Gurwitsch ergab, war, ob ebenso invariante Eigenschaften oder sogar eine invariante Struktur zu jeder möglichen Lebenswelt gehören.“⁸ E. Dorfman's monistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl führt ihn zu der Auffassung, dass Husserls Begriff der Lebenswelt anders als der nicht-eidetische, historische Begriff der Lebenswelt von M. Merleau-Ponty ist, der es als Aufgabe seiner Phänomenologie ansah „die Geschichte der Lebenswelt zu transformieren, wie sie sich im alltäglichen Leben zeigt“.⁹

Die monistische Ansicht über Husserls Begriff der Lebenswelt ist unter den ForscherInnen empirischer Disziplinen weit verbreitet, was dem Umstand geschuldet ist, dass Husserls Phänomenologie normalerweise als Wesensphänomenologie verstanden wird. J. Brook versucht beispielsweise, den Begriff der Lebenswelt bei Husserl auf die psychologische Forschung anzuwenden, und behauptet dabei: „Husserl konzipierte die Lebenswelt als vor-reflexiv – was bedeutet, dass unser Fokus darauf liegt, was wir wahrnehmen und weniger darauf, wie wir etwas wahrnehmen“.¹⁰ J. Brook führt weiter aus, dass es „Husserls Projekt war, Wesen zu isolieren – invariante Eigenschaften und Strukturen der Phänomene – und diese so genau wie möglich zu beschreiben“.¹¹

2.2 Die pluralistische Ansicht

Es gibt verschiedene pluralistische Ansichten zum Begriff der Lebenswelt bei Husserl. Ich werde hier jedoch nur die Ansichten derjenigen ForscherInnen vorstellen, die behaupten, dass Husserls Begriff der Lebenswelt mehrdeutig sei. Auch wenn unter ihnen keine Einigkeit über Husserls Begriff der Lebenswelt herrscht, können ihre Ansichten uns helfen, den pluralistischen Begriff der Lebenswelt bei Husserl genauer zu bestimmen.

⁸ Elizabeth Ströker: „Science and lifeworld: A problem of cultural change“. In: *Human Studies* 20(3), 1997, 303–314, hier: 304 („The main question which arose from this fact for Husserl and Gurwitsch was whether there are also invariant features or even an invariant structure pertaining to every possible lifeworld“). Zit. in: Dorfman: „History of the lifeworld“, 301.

⁹ Dorfman: „History of the lifeworld“, 299 („transform the history of the life-world as it is manifested in everyday life“).

¹⁰ Johanna Brooks: „Learning from the ‚lifeworld‘: Introducing alternative approaches to phenomenology in psychology“. In: *The Psychologist* 28(8), 2015, 642–643, hier: 642 („Husserl conceptualized the lifeworld as pre-reflective – that is, our focus is on what we are perceiving rather than how we are perceiving it“).

¹¹ Ebd. („Husserl's project was to isolate essences – invariant features and structures of phenomena – and to describe these as precisely as possible“).

D. Carr schlägt eine Unterscheidung zwischen „einem engeren Sinn“¹² und „einem ‚vollen‘ oder ‚konkreten‘ Sinn der Lebenswelt“¹³ vor. Im engeren Sinn ist die Lebenswelt die wahrgenommene Welt oder die Wahrnehmungswelt als „die Welt reiner Erfahrung“.¹⁴ Dabei ist die Lebenswelt „nicht nur die vorwissenschaftliche, im Sinne von vortheoretisch, sondern auch vorkulturell in dem Sinne, dass sie die Entitäten, Beziehungen und Horizonte nicht miteinbezieht, die einer Sprachgemeinschaft zur Verfügung stehen müssen“.¹⁵ Im Gegensatz zum engeren Sinn der Lebenswelt bezieht sich der „volle“ oder „konkrete“ Sinn der Lebenswelt nicht nur auf die Wahrnehmungswelt, sondern auch auf die kulturelle und wissenschaftliche Welt. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Wahrnehmungswelt, der kulturellen und der wissenschaftlichen Welt als Bestandteilen eines „vollen‘ oder ‚konkreten‘ Sinnes der Lebenswelt“ vertritt D. Carr die Ansicht, dass die Wahrnehmungswelt die Grundlage der Kulturwelt sei, die ihrerseits die Grundlage der wissenschaftlichen Welt bilde.¹⁶

U. Claesges behandelt zwei Sorten der Mehrdeutigkeit in Husserls Begriff der Lebenswelt. Der einen Mehrdeutigkeit zufolge bedeutet Lebenswelt dreierlei: (1) „Die Lebenswelt im engeren Sinn“ als die vorwissenschaftliche Welt; (2) die „Sonderwelt“, die sich auf besondere Welten bezieht, wie die soziale Welt, die kulturelle Welt, die wissenschaftliche Welt, etc.; (3) die „Lebenswelt im weitesten Sinn“, die sowohl die Lebenswelt im engeren Sinn als auch die Sonderwelten umfasst.¹⁷ Der anderen Mehrdeutigkeit zufolge bedeutet Lebenswelt den „Inbegriff“ der Gegenstände und den „Horizont im strengen Sinn“.¹⁸ „Bei der Bestimmung der Lebenswelt als Horizont ist ein transzendentaler Gesichtspunkt leitend“, wohingegen „bei der Bestimmung der Lebenswelt als Inbegriff ein rein ontologischer Gesichtspunkt leitend“¹⁹

¹² David Carr: *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston 1974, 196 („a narrower sense“).

¹³ Ebd. („a ‚full‘ or ‚concrete‘ sense of the life-world“).

¹⁴ David Carr: „Husserl’s problematic concept of the life-world“. In: Frederick A. Elliston, Peter McCormick (Hg.), *Husserl: Exposition and Appraisals*. Notre Dame 1977, 202–212, hier: 211 („the world of pure experience“).

¹⁵ Carr: *Phenomenology and the Problem of History*, 195 („not only prescientific in the sense of pretheoretical, but also precultural in the sense that it does not include those entities, relations, and horizons that require a linguistic community for their availability“).

¹⁶ Vgl. Carr: „Husserl’s problematic concept of the life-world“, 210, wo er behauptet, „die wissenschaftliche Ebene konstituiert eine dritte Stufe, die auf der zweiten oder kulturellen Ebene aufgebaut ist“ („the scientific level constitutes a *tertiary* stratum built on the second or cultural level“).

¹⁷ Ulrich Claesges: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“. In: Ulrich Claesges, Klaus Held (Hg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag 1972, 85–101, hier: 89.

¹⁸ Ebd., 95.

¹⁹ Ebd., 97.

ist. Es ist unmöglich für uns, die „Lebenswelt konsequent entweder als ontologisch-mundanen Begriff oder aber als transzendentalen Begriff“²⁰ zu bestimmen. Daher stellt sich Husserls Begriff der Lebenswelt als „ein ontologisch-transzendentaler Zwitterbegriff“²¹ heraus. Für U. Claesges besteht außerdem eine enge Beziehung zwischen diesen beiden Sorten der Mehrdeutigkeit im Begriff der Lebenswelt. Die Lebenswelt in einem engeren Sinn kann nur in Beziehung zu einer transzendentalen Subjektivität existieren, wobei die Lebenswelt vornehmlich als „Horizont im strengen Sinn“²² verstanden wird. Hingegen hat der Begriff der Lebenswelt im weitesten Sinn „kein lebensweltlich erfahrendes Subjekt, von dem gesagt werden könnte, sie sei ‚seine‘ Welt“²³ weshalb die Lebenswelt folglich als „Inbegriff“ erfahren wird.

S. Strasser behauptet, dass es drei verschiedene Begriffe der Welt²⁴ bei Husserl gebe,²⁵ und zwar (1) den „materialen“²⁶ Begriff der Welt, (2) den „formalen“²⁷ Begriff der Welt und (3) die Welt als „den universalen Horizont aller erfahrenden Intentionen“.²⁸ Der materiale Begriff der Welt bedeutet „die Allheit der konkreten Seienden“²⁹ als das noematische Bewusstseinskorrelat. Für diesen Begriff der Welt ist „das subjektive Moment“³⁰ wesentlich. Der formale Begriff der Welt bedeutet „eine strukturierte Ganzheit“.³¹ „In diesem zweiten Sinne spricht Husserl von der Welt als eine für alle Menschen geltende Identitätsstruktur.“³² S. Strasser setzt den dritten Weltbegriff – „der universale Horizont aller erfahrenden Intentionen“ – mit der „Welt als Generalthese der natürlichen Einstellung“³³ gleich.

20 Ebd., 90.

21 Ebd., 97.

22 Ebd., 96.

23 Ebd.

24 Was Strasser als Welt bezeichnet, meint zugleich Lebenswelt. In diesem Artikel benutzen wir „Welt“ und „Lebenswelt“ als austauschbare Begriffe.

25 Stephan Strasser: „Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie“. In: *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, 151–179, hier: 154 ff.

26 Ebd., 156.

27 Ebd.

28 Ebd., 157.

29 Ebd., 154.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd., 156.

33 Ebd., 157; Hua III/1, 60.

3. Die Beschränktheit der monistischen Ansicht und die verschiedenen Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt

Die monistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl kann nicht als berechtigt angesehen werden. Um dies zu zeigen, werde ich mich zunächst damit beschäftigen, was die Lebenswelt in Husserls Phänomenologie ist. Wie einige ForscherInnen zeigen,³⁴ ist die Lebenswelt bei Husserl „die Welt des Lebens“,³⁵ wobei der Begriff des Lebens zentral für das Verständnis des Begriffes der Lebenswelt ist. Hinsichtlich der engen Verbindung zwischen Lebenswelt und Leben schreibt Husserl: „Mit der Einheit des Lebens erwächst natürlich auch die Einheit meiner Lebensumwelt“.³⁶ In Husserls Phänomenologie der Lebenswelt wird aufgezeigt, dass es einen engen Zusammenhang zwischen seiner Phänomenologie und der Lebensphilosophie gibt, was der Grund dafür ist, dass er ausführt: „Der Grundcharakter der Phänomenologie ist also *wissenschaftliche* Lebensphilosophie“.³⁷ Die enge Verbindung zwischen Lebenswelt und Leben tritt hervor, wenn wir die Weise, wie die Lebenswelt erfahren wird, reflektieren.

In der natürlichen Einstellung wird die Lebenswelt erfahren als „die Welt, in der wir leben, denken, wirken, schaffen“.³⁸ Als solche ist sie „das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut“.³⁹ Auf „diese uns nun selbstverständlich als seiende Wirklichkeit geltende Welt bezieht sich das gesamte natürliche Leben“.⁴⁰ Die Lebenswelt stellt sich demnach in der natürlichen Einstellung als die Welt des Lebens heraus, in dem Sinne, dass sie die Welt ist, in der wir leben.

In der transzendentalen Einstellung wird die Lebenswelt als das konstitutive Produkt der transzendentalen Subjektivität erfahren, was später noch ausführlicher diskutiert werden wird. Die transzendente Subjektivität konstituiert die Lebenswelt durch ihre verschiedenen Bewusstseinsarten. Das Bewusstsein ist für Husserl keine bloße Fähigkeit, etwas zu repräsentieren, sondern viel grundlegender und im weitesten Sinne der Akt zu ‚leben‘,⁴¹ weshalb Husserl das Bewusstsein auch

³⁴ Werner Marx: *Vernunft und Welt*. Den Haag 1970, 65; Toru Tani: „Life and the life-world“. In: *Husserl Studies* 3(1), 1986, 57–78, hier: 57 ff.; Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993, 196 ff.; Christian Bermes: „Welt“ als Thema der Philosophie. *Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg 2004, 226–236.

³⁵ Hua VI, 176.

³⁶ Hua XV, 419 f.

³⁷ Hua XXXII, 241.

³⁸ Hua Mat IV, 18.

³⁹ Hua VI, 126.

⁴⁰ Hua IX, 56.

⁴¹ Vgl. Hua III/1, 59.

als „Bewusstseinsleben“⁴² bezeichnet. Bewusstsein als Bewusstseinsleben umfasst alle verschiedenen Bewusstseinsarten – und dabei ist das theoretische Bewusstsein keine Ausnahme, so dass Husserl die Lebenswelt als „Welt des aktuellen Lebens [bezeichnet], in welches das welterfahrende und welttheoretisierende Leben beschlossen ist“.⁴³ Da die transzendente Subjektivität als konstitutiver Ursprung der Lebenswelt nicht solipsistisch, sondern intersubjektiv ist, kann die Lebenswelt auch als Welt der „miteinander Lebenden, miteinander Welt-Habenden als ihre Geltungsträger, Geltungsvollzieher“⁴⁴ bezeichnet werden. Die Lebenswelt stellt sich in der transzendentalen Einstellung als Welt des Lebens im Sinne des konstitutiven Produktes verschiedener Bewusstseinsarten als Bewusstseinslebens heraus.

Die Lebenswelt als Welt des Lebens kann auf unterschiedliche Weisen untersucht werden, weshalb wir nicht nur einen, sondern verschiedene Begriffe der Lebenswelt haben, wie C. Bermes schreibt: „Es ist aber nicht der eine Weltbegriff, den Husserl vorstellt. Es handelt sich um die Explikation von Welt als einem vielschichtigen Thema der Philosophie in durchaus unterschiedlichen Kontexten“.⁴⁵ In unserer kurzen Darstellung der Lebenswelt haben wir bereits implizit zwei verschiedene Begriffe, einen natürlichen und einen transzendentalen, mit einbezogen. Wenn wir Husserls Ausführungen zur Lebenswelt genau betrachten, lässt sich feststellen, dass er verschiedene Begriffe der Lebenswelt hat und dass er es als Ziel seiner Phänomenologie ansieht, verschiedene Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt zu entwickeln, die den verschiedenen Begriffen der Lebenswelt entsprechen, wie der folgende Textausschnitt der *Krisis*-Schrift zeigt:

Der Titel „Lebenswelt“ ermöglicht und verlangt vielleicht verschiedene, obschon wesensmäßig aufeinander bezogene wissenschaftliche Aufgabenstellungen, und vielleicht gehört eben zur echten und vollen Wissenschaftlichkeit, dass nur alle in eins, aber ihrer wesensmäßigen Fundierungsordnung folgend, behandelt sein dürfen, und nicht etwa die eine, die objektiv-logische, für sich (diese besondere Leistung innerhalb der Lebenswelt), während die anderen wissenschaftlich überhaupt nicht in Arbeit genommen sind.⁴⁶

In den folgenden Abschnitten werden wir die verschiedenen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl und die damit verbundenen ‚wissenschaftlichen Aufgabenstellungen‘ hinsichtlich der Lebenswelt erläutern. Wir können diese aufgrund des hier vorgegebenen Rahmens weniger detailliert, aber dennoch in einer Ausführlichkeit

⁴² Hua VI, 151, 154; Hua IX, 37; Hua XXXIX, 488.

⁴³ Hua IX, 56.

⁴⁴ Hua VI, 465.

⁴⁵ Bermes: „Welt“ als Thema der Philosophie, 152.

⁴⁶ Hua VI, 127.

behandeln, die es uns ermöglicht, das Wesentliche jedes einzelnen Begriffes zu verstehen.

4. Der engere und der weitere Begriff der Lebenswelt

Auf der Grundlage der Ausführungen von D. Carr und U. Claesges können wir zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff der Lebenswelt unterscheiden. Husserl macht darauf aufmerksam, dass „die Vorgegebenheit der Welt für mich [...] ihre Stufen haben [muss]“.⁴⁷ Die Unterscheidung zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff ist demnach darin begründet, dass es verschiedene Stufen der Lebenswelt gibt, die zueinander in einem Fundierungsverhältnis stehen. An dieser Stelle sollte jedoch beachtet werden, dass das Fundierungsverhältnis zwischen verschiedenen Stufen der Lebenswelt unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Das Fundierungsverhältnis kann zum Beispiel das Verhältnis der Geltungsfundierung⁴⁸ als Thema der statischen Phänomenologie oder das Verhältnis der Genesisfundierung als Thema der genetischen Phänomenologie ausdrücken. Dazu möchte ich zunächst die Unterscheidung zwischen dem engeren und dem weiteren Begriff der Lebenswelt aus der Perspektive der Genesisfundierung kurz erläutern.⁴⁹

Der von D. Carr getroffenen Unterscheidung zwischen Wahrnehmungswelt, kultureller und wissenschaftlicher Welt folgend, können wir eine entsprechende Unterscheidung zwischen drei Arten der konkreten Lebenswelt vornehmen: (1) die Lebenswelt, die nur aus der Wahrnehmungswelt besteht, (2) die Lebenswelt, die aus der Wahrnehmungswelt und der kulturellen Welt besteht, und (3) die Lebenswelt, die aus der Wahrnehmungswelt, der kulturellen und der wissenschaftlichen Welt besteht. Diese Unterscheidung wurde aus der Perspektive der Genesisfundierung getroffen. Wir können diese Unterscheidung nachvollziehen, indem wir den Genesisprozess der Lebenswelt in der Erfahrung eines Neugeborenen betrachten.⁵⁰ Ein Neugeborenes erfährt die Welt als Lebenswelt, die nur aus der Wahrnehmungswelt besteht, ohne kulturelle Bestandteile wie Sprache, Freundschaft, Schule, Kunst, Re-

⁴⁷ Hua XXXIX, 30.

⁴⁸ Hua XV, 614 ff.

⁴⁹ Husserl unterscheidet zwischen statischer Phänomenologie, die sich mit der Geltungsfundierung beschäftigt, und genetischer Phänomenologie, die sich mit der Genesisfundierung beschäftigt. Vgl. Hua XV, 613 ff.

⁵⁰ In einem Manuskript von 1935 mit dem Titel „Das Kind. Die erste Einfühlung“ beschäftigt sich Husserl mit dem Problem der Genesis der Lebenswelt eines Neugeborenen und schreibt: „Der erste Aktus – was ist seine ‚Unterlage‘? Das Ich hat schon den ‚Welthorizont‘ – den uranfänglichen Horizont, in dem der menschliche Welthorizont implizit geboren wird“ (Hua XV, 604).

ligion, Geschichte etc. In seiner Entwicklung erfährt es die Welt als eine, die nicht nur ausschließlich aus der Wahrnehmungswelt besteht, sondern auch die kulturelle Welt in ihren Bestandteilen umfasst. Schließlich kann es ab einem bestimmten Alter die Lebenswelt auch als eine solche erfahren, in der Bestandteile der wissenschaftlichen Welt⁵¹ mitumfasst werden. Hinsichtlich der beschriebenen Varianten ist die Lebenswelt, die nur die Wahrnehmungswelt umfasst, die Lebenswelt im engsten Sinn, während die Lebenswelt, die die Bestandteile der Wahrnehmungswelt, der kulturellen Welt und der wissenschaftlichen Welt umfasst, die Lebenswelt im weitesten Sinn ist. Der engere Begriff der Lebenswelt könnte also die Lebenswelt, wie sie unter (1) oder die Lebenswelt, wie sie unter (2) beschrieben wurde, charakterisieren. Mit der Lebenswelt im weiteren Sinn meinen wir hingegen die Lebenswelt, wie sie unter (3) oder unter (2) beschrieben wurde.

Bezüglich der Unterscheidung der drei Arten der konkreten Lebenswelt möchte ich auf zwei Punkte hinweisen. Erstens ist festzuhalten, dass nicht nur die Stufen der Wahrnehmungswelt, sondern auch die Stufen der kulturellen Welt in weitere Unterstufen unterteilt werden können. Hinsichtlich der verschiedenen Unterstufen der Wahrnehmungswelt unterscheidet Husserl zwischen dem Wahrnehmungsgegenstand mit seiner objektiven Zeitlichkeit und Räumlichkeit und der „Empfindungshyle“,⁵² die er als „die urimpressionale immanente Sach-Gegenwart“⁵³ bezeichnet. Dementsprechend können wir eine Unterscheidung zwischen der Lebenswelt der Wahrnehmungsgegenstände und der Lebenswelt der Empfindungshyle treffen, wobei Husserl die letztere „eine ichfremde hyletische Quasi-Welt“ oder „Vor-Welt“⁵⁴ nennt. In ähnlicher Weise können wir eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Unterstufen der kulturellen Welt vornehmen, da es in der kulturellen Welt vorsprachliche kulturelle Stufen sowie vortheoretische und theoretische Sprachstufen gibt.

Zweitens könnte die Frage aufkommen, warum die wissenschaftliche Welt als eine Stufe der Lebenswelt im weitesten Sinne verstanden wird. In der *Krisis*-Schrift unterscheidet Husserl zwischen einer vorwissenschaftlichen Lebenswelt als einer Welt, die prinzipiell erfahrbar ist und einer wissenschaftlichen Welt, die nicht erfahren werden kann, und er führt dazu aus, dass es einen „Kontrast“⁵⁵ zwischen beiden gibt. Der Kontrast zwischen beiden scheint zu implizieren, dass die wissenschaftliche Welt nicht als Stufe der Lebenswelt angesehen werden kann. Es sollte festgehalten werden, dass, obgleich von einem Kontrast zwischen beiden gespro-

⁵¹ „Wissenschaftliche Welt“ bedeutet in diesem Zusammenhang „naturwissenschaftliche Welt“.

⁵² Hua Mat VIII, 111.

⁵³ Ebd., 109.

⁵⁴ Ebd., 350.

⁵⁵ Hua VI, 130.

chen wird, die wissenschaftliche Welt sehr wohl als eine Stufe der Lebenswelt im weitesten Sinn verstanden werden kann, da „die objektiven Wissenschaften als subjektive Gebilde [...] zur vollen Konkretion der Lebenswelt“⁵⁶ gehören. Es gibt hier demnach keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Wahrnehmungswelt, der kulturellen Welt und der wissenschaftlichen Welt, da sie alle die konstitutiven Produkte unterschiedlicher Bewusstseinsarten als Bewusstseinsleben sind. Vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Welt als einem konstitutiven Produkt des Bewusstseins, das als Bewusstseinsleben verstanden wird, betrachtet Husserl die Hypothese der theoretischen Physik als „eine der praktischen Hypothesen [...], die das Leben der Menschen in ihrer Lebenswelt – der ihnen jederzeit als verfügbar bewusst vorgegebenen – ausmachen“.⁵⁷

5. Der allgemeine und der besondere Begriff der Lebenswelt

Wir können zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Begriff der Lebenswelt unterscheiden. Um die Unterscheidung zwischen ihnen genauer herauszuarbeiten, müssen wir erneut auf die Unterscheidung zwischen den drei Arten der konkreten Lebenswelt, die oben besprochen wurde, eingehen. Wir sollten dabei berücksichtigen, dass jede von ihnen aus verschiedenen „besondere[n] Welt[en]“⁵⁸ oder „Sonderwelten“⁵⁹ besteht. Die Lebenswelt, die die Wahrnehmungswelt umfasst, hat zum Beispiel die visuelle, die auditive und die haptische Welt als ihre Sonderwelten. Dasselbe gilt für die anderen beiden Arten der Lebenswelt. Zum Beispiel gehören zu der Lebenswelt, die aus der Wahrnehmungs- und Kulturwelt besteht, auch die Sonderwelten der Wahrnehmungswelt und diejenigen der Kulturwelt, zu denen u. a. die ökonomische, die politische, die historische, die ästhetische, die ethische und die religiöse Welt etc. zählen. Somit können wir zwischen der allgemeinen Lebenswelt, deren Beispiele anhand der drei Arten der konkreten Lebenswelt bereits diskutiert wurden, und den Sonderwelten als den Bestandteilen der allgemeinen Lebenswelt unterscheiden.

Wie es W. Marx zutreffend beschrieben hat, ist die Sonderwelt „ein gesonderter Bereich, der durch einen bestimmten Zweck oder eine leitende Zweckidee konstituiert und abgeschlossen ist – gleichgültig ob es sich dabei um einen praktischen Zweck oder theoretischen Zweck handelt, um einen individuellen Zweck oder einen Gemeinschaftszweck“.⁶⁰ Tatsächlich bezeichnet Husserl die Sonderwelten auch als

⁵⁶ Ebd., 132.

⁵⁷ Ebd., 133 f.

⁵⁸ Ebd., 459.

⁵⁹ Ebd., 460.

⁶⁰ Marx: *Vernunft und Welt*, 63.

„Zweckwelten“.⁶¹ Da die verschiedenen Ziele, die Menschen verfolgen, mit den verschiedenen Arten von menschlichen Interessen verflochten sind, in denen ihrerseits der Ursprung der jeweiligen Ziele liegt, bezeichnet Husserl unsere Sonderwelt auch als unseren „Interessen-Horizont“.⁶² Entsprechend der verschiedenen menschlichen Ziele gibt es verschiedene Arten von Sonderwelten, wie die „Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt“,⁶³ die soziale, die historische, die kulturelle, die religiöse oder die ästhetische Welt. „Die vorgegebene Natur [...] die jedermann im Alltag bekannt ist und des ‚näheren‘ kennenzulernen ist“,⁶⁴ ist auch eine Sonderwelt, die von der wissenschaftlichen Welt als einer weiteren Sonderwelt unterschieden werden kann.

Es ist zu beachten, dass als noematisches Korrelat eines menschlichen Zieles jede der Sonderwelten ihre „besondere Universalität“ hat, was Husserl wie folgt verdeutlicht: „Jede jener ‚Welten‘ hat ihre durch den Berufszweck bestimmte besondere Universalität, jede den unendlichen Horizont einer gewissen ‚Allheit‘“.⁶⁵ Da die besondere Lebenswelt ihre eigene „besondere Universalität“ hat, kann sie in untergeordnete Stufen der Sonderwelt unterteilt werden, wobei jede von ihnen entsprechend den Umständen wiederum in noch untergeordnete Stufen der Sonderwelten unterteilt werden kann. So kann beispielsweise die historische Lebenswelt als eine dieser besonderen Lebenswelten ihrerseits in eine antike, in eine mittelalterliche, in eine moderne und in eine gegenwärtige Lebenswelt unterteilt werden, wobei jede von ihnen in weitere darunterliegende Einheiten historischer Lebenswelten unterteilt werden kann. Weiterhin kann beispielsweise die antike Lebenswelt in die östliche und westliche Lebenswelt sowie in die Lebenswelt des Mittleren Ostens unterteilt werden.

Die allgemeine Lebenswelt ist die Grundlage der verschiedenen Sonderwelten.

Die Lebenswelt [d. h. die allgemeine Lebenswelt] ist die ständig vorgegebene, ständig und im voraus seiend geltende, aber nicht geltend aus irgendeiner Absicht, Thematik, nach irgendwelchem universalen Zweck. Jeder Zweck setzt sie voraus, auch der universale Zweck, sie in wissenschaftlicher Wahrheit zu erkennen, setzt sie voraus, und schon voraus, [...] als eine in ihrer Weise seiende, aber eben seiende.⁶⁶

Die allgemeine Lebenswelt als Grundlage für die verschiedenen Sonderwelten kann auch als dasjenige definiert werden, in das sich die verschiedenen Arten von Sonderwelten „einfügen“, wie Husserl schreibt: „Aber all diese Allheiten [der

⁶¹ Hua VI, 460.

⁶² Ebd., 459.

⁶³ Hua III/1, 58.

⁶⁴ Hua VI, 461.

⁶⁵ Ebd., 460.

⁶⁶ Ebd., 461.

Sonderwelten] fügen sich der Welt ein, die alles Seiende und alle seienden Allheiten wie all ihre Zwecke und bezweckenden Menschen und Menschheiten um spannt“.⁶⁷

Die Sonderwelt ist das Thema verschiedener empirischer Wissenschaften. Sie kann zum Beispiel als historische Welt⁶⁸ ein Thema der Geschichtswissenschaften werden, wie Husserl bemerkt: „Historiker, die doch die wechselnden Lebensumwelten der Völker und Zeiten, die sie jeweils behandeln, rekonstruieren müssen“.⁶⁹ Die Möglichkeit, Sonderwelten zu erforschen, ist dabei nicht auf geschichtswissenschaftliche Forschungen beschränkt. Es ist möglich, verschiedene Sonderwelten als Thema weiterer Disziplinen zu untersuchen, wie in der Soziologie, den Bildungswissenschaften, der Ökologie, den Umweltwissenschaften, der Kulturanthropologie, der Archäologie, der Psychiatrie, der Humangeographie, der Architektur, den Verwaltungswissenschaften oder den Wirtschaftswissenschaften etc. Husserl hat nie eine konkrete empirische Disziplin entwickelt, die sich mit einer Sonderwelt beschäftigen würde. Hingegen haben viele ForscherInnen Disziplinen entwickelt, die verschiedene Sonderwelten zum Thema haben. Ein typisches Beispiel ist A. Schütz, der eine phänomenologische Soziologie entwickelt hat, die sich mit der Struktur der sozialen Welt beschäftigt.⁷⁰ Es ist weiterhin zu beachten, dass es viele ForscherInnen gibt, die verschiedene Ansätze in der phänomenologischen Soziologie auch nach Schütz entwickelt haben.⁷¹ Außerdem gibt es viele ForscherInnen, die verschiedene

⁶⁷ Ebd., 460.

⁶⁸ Zum Begriff der Lebenswelt in den Geschichtswissenschaften vgl. zum Beispiel: Eva-Maria Lerche: *Alltag und Lebenswelt von heimatlosen Armen*. Münster 2009; Arnold Esch: *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Pips*. München 2014; Christoph Auffarth: „Rezensionsessay. Das Mittelmeer als handelnde Person der Geschichte: Wie die klimatisch-geographische Lebenswelt Menschen und Religionen prägt“. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24(2), 2016, 213–220.

⁶⁹ Hua VI, 150. Wie R. Sowa in der Einleitung zu Hua XXXIX anmerkt, benutzt Husserl die Lebenswelt und Umwelt als austauschbare Begriffe (vgl. ebd., XLVII–XLVIII). Außerdem benutzt Husserl manchmal auch den Begriff „Lebensumwelt“, um die Lebenswelt zu bezeichnen.

⁷⁰ Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main 1974; Alfred Schütz: *Collected papers II. Studies in social theory*. Den Haag 1976; Alfred Schütz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt 1*. Frankfurt am Main 1979; Alfred Schütz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt 2*. Frankfurt am Main 1984.

⁷¹ Vgl. zum Beispiel: Thomas S. Eberle: *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur verstehenden Soziologie*. Konstanz 2000; Jochen Dreher: „The symbol and the theory of the life-world: ‚The transcendences of the life-world and their overcoming by signs and symbols““. In: *Human Studies* 26(2), 2003, 141–163; Thomas S. Eberle: „Phenomenological life-world analysis and ethnomethodology’s program“. In: *Human Studies* 35(2), 2012, 279–304; Lucia Ruggerone: „Science and life-world: Husserl, Schutz, Garfinkel“. In: *Human Studies* 36, 2013, 179–197.

Disziplinen mit jeweils verschiedenen Sonderwelten, die sich nicht nur auf die soziale Welt als Thema beschränken, entwickelt haben oder derzeit noch entwickeln.⁷²

6. Der natürliche und der transzendente Begriff der Lebenswelt

Die Lebenswelt kann in der natürlichen oder in der transzendentalen Einstellung erfahren werden. Der Begriff der Lebenswelt, der in der natürlichen Einstellung erfahren wird, kann als natürlicher Begriff der Lebenswelt oder als „natürlicher Weltbegriff“⁷³ bezeichnet werden. Der Begriff der Lebenswelt, der in der transzendentalen Einstellung erfahren wird, kann als transzendentaler Begriff der Lebenswelt bezeichnet werden. Zur Aufgabe der natürlichen Phänomenologie der Lebenswelt gehört es, die Lebenswelt, so wie sie in der natürlichen Einstellung erfahren wird, zu untersuchen. Die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie der Lebenswelt ist es, die Lebenswelt, so wie sie in der transzendentalen Einstellung erfahren wird, zu untersuchen.

Um die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem transzendentalen Begriff der Lebenswelt zu verstehen, ist es wichtig, den Unterschied zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung zu erläutern. Die natürliche Einstellung wird durch „die Generalthese der natürlichen Einstellung“⁷⁴ charakterisiert als die implizite und allgemeine Grundüberzeugung, dass die Lebenswelt „da ist“ als die „Welt [...] worin alles Seiende [...] inexistent“.⁷⁵ Die Lebenswelt in der natürlichen Einstellung wird als „das All der Dinge“⁷⁶ oder als die Gesamtheit des Seienden erfahren. Aufgrund der Generalthese der natürlichen Einstellung wird alles in der natürlichen Einstellung als etwas erfahren, das in der Lebenswelt existiert, wovon auch die Sub-

⁷² Vgl. zum Beispiel: Thomas Fuchs: „Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011, 262–275; Karl Mertens: „Nach und vor der psychologischen Forschung. Überlegungen zu einer phänomenologischen Wissenschaftstheorie“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011, 231–248; Jan Bengtsson: „With the lifeworld as ground: A research approach for empirical research in education: The Gothenburg tradition“. In: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 13, 2013, 1–18; Anne Honer, Ronald Hitzler: „Life-world-analytical ethnography: A phenomenology-based research approach“. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 44(5), 2015, 544–562; Rebecca A. Hardesty, Ben Sheredos: „Being together, worlds apart: A virtual-worldly phenomenology“. In: *Human Studies* 42, 2019, 343–370.

⁷³ Hua IX, 87; Hua XIII, 131; Hua XXXIX, 259. Eine ausführliche Analyse des natürlichen Weltbegriffes findet sich bei Bermes: „Welt“ als Thema der Philosophie, 114–128.

⁷⁴ Hua III/1, 60.

⁷⁵ Hua XXXIX, 73.

⁷⁶ Hua VI, 145.

jektivität nicht ausgenommen ist. Wenn wir durch die transzendente Reduktion von der natürlichen in die transzendente Einstellung wechseln, wird die Subjektivität, die als Gegenstand in der Welt – die Welt als die Gesamtheit des Seienden – erfahren wurde, nun als transzendente Subjektivität erfahren, die die Lebenswelt konstituiert. Entsprechend wird die Lebenswelt in der transzendentalen Einstellung als das konstitutive Produkt der transzendentalen Subjektivität erfahren, die sich als „Universalhorizont“,⁷⁷ oder als der „Totalhorizont“⁷⁸ im Sinne eines universalen *Verweisungszusammenhangs* aller konstituierten Gegenstände erweist. Die Lebenswelt als Universalhorizont aller konstituierten Gegenstände wird in der natürlichen Einstellung als Gesamtheit des Seienden erfahren, und daher weist K. Held darauf hin, dass die natürliche Einstellung durch eine „Lebensweltvergessenheit“ als Universalhorizont aller konstituierten Gegenstände und die damit verbundene „Subjektvergessenheit“ als transzendente Subjektivität charakterisiert werden kann.⁷⁹

Es ist der Vorteil der transzendentalen Phänomenologie der Lebenswelt, dass sie die Struktur der Lebenswelt konkreter und systematischer aufklären kann als die natürliche Phänomenologie der Lebenswelt. Das liegt daran, dass die transzendente Phänomenologie der Lebenswelt uns dazu befähigt nachzuvollziehen, „wie die transzendente Subjektivität in ihrer verborgen-inneren ‚Methodik‘ Welt hat, ‚zustande gebracht‘ hat, fortgestaltet“.⁸⁰ Da die Lebenswelt das konstitutive Produkt der transzendentalen Subjektivität ist, kann eine konkrete und systematische Untersuchung der transzendentalen Subjektivität uns zu einer konkreten und systematischen Untersuchung der Lebenswelt führen, wie sie in der transzendentalen Einstellung erfahren wird. Dazu möchte ich folgende Beispiele anführen.

Erstens, da die transzendente Subjektivität „der ‚Heraklitische Fluss‘ des konstituierenden Lebens“⁸¹ ist, stellt sich die Lebenswelt, wie sie in der transzendentalen Einstellung erfahren wird, als eine Welt heraus, die sich fortwährend verändert, eben wie der Heraklitische Fluss, wozu Husserl schreibt:

*Die Umwelt ist die Welt des heraklitischen Flusses. Meine Lebensgegenwart, die in diesem Leben selbst bewusste Gegenwart, ist in kontinuierlichem Fluss, und mit ihm fließt die Welt selbst, die die meines Lebens ist, die mir geltende, mich in Affektion und Aktion beständig bestimmende.*⁸²

⁷⁷ Vgl. Hua VI, 141.

⁷⁸ Hua XXXIX, 118.

⁷⁹ Klaus Held: „Husserls neue Einführung in die Philosophie. Der Begriff der Lebenswelt“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn 1991, 79–113, hier: 113.

⁸⁰ Hua VI, 180.

⁸¹ Ebd., 181.

⁸² Hua XXXIX, 690 f.

Zweitens, da die transzendente Subjektivität verschiedene Arten der Intentionalität als konstitutiven Ursprung der Lebenswelt umfasst, zeigt sich die Lebenswelt als Universalhorizont aller noematischen Korrelata eben jener Intentionalitäten. Drittens, da die transzendente Subjektivität eine „transzendente Intersubjektivität“ ist, zeigt sich die Lebenswelt als die intersubjektive Welt. Viertens, da die transzendente Subjektivität eine Geschichtlichkeit hat, lässt sich auch die Lebenswelt in ihrer Geschichtlichkeit bestimmen, weshalb Husserl die „Lebenswelt als historische Welt“⁸³ begreift und sogar eine Untersuchung der „Urhistorizität der vorgegebenen Welt“⁸⁴ in Angriff nimmt. In der natürlichen Einstellung können diese Aspekte der Lebenswelt nicht konkret und auch nicht in ihrer Lebendigkeit herausgestellt werden.

7. Der empirische und der eidetische Begriff der Lebenswelt

Die verschiedenen Arten von Lebenswelten, die oben diskutiert wurden, können sowohl empirisch als auch eidetisch untersucht werden, weshalb zwischen einem empirischen und einem eidetischen Begriff der Lebenswelt unterschieden werden kann. Entsprechend gibt es zwei Arten der Phänomenologie der Lebenswelt – die empirische und die eidetische Phänomenologie der Lebenswelt.⁸⁵ Ziel der empirischen Phänomenologie der Lebenswelt ist es, die Lebenswelt als eine empirische Tatsache zu untersuchen, während es das Ziel der eidetischen Phänomenologie der Lebenswelt ist, die eidetische Struktur der Lebenswelt zu untersuchen.

Ich möchte die Unterscheidung zwischen der empirischen und der eidetischen Phänomenologie der Lebenswelt im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem transzendentalen Begriff der Lebenswelt, die in Abschnitt 5 diskutiert wurde, erläutern. Die Lebenswelt, wie sie in der natürlichen oder transzendentalen Einstellung erfahren wird, kann jeweils empirisch oder eidetisch untersucht werden. Ich möchte zunächst auf die Möglichkeit, die Lebenswelt eidetisch zu untersuchen, eingehen.

⁸³ Ebd., 335.

⁸⁴ Ebd., 53.

⁸⁵ In diesem Zusammenhang unterscheidet Bermes zwischen „einer positiv-empirischen Deskription“ und „[einer apriorischen] Deskription“ (Bermes: „Welt“ als Thema der Philosophie, 127) der Lebenswelt. R. Sowa macht darauf aufmerksam, „dass Husserl seine Wissenschaft von der Lebenswelt als eine zweistufige Wissenschaft entworfen hat, die eine empirische Unterstufe und eine nicht-empirische (eidetische) Oberstufe hat“ (Rochus Sowa, „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt“. In: *Husserl Studies* 26(1), 2010, 49–66, hier: 49).

Wie wir am Titel des 51. Paragraphen der *Krisis*-Schrift („Die Aufgabe einer ‚Ontologie der Lebenswelt‘“) ablesen können, beschäftigt sich Husserl mit der Möglichkeit, eine „Ontologie der Lebenswelt“⁸⁶ oder eine eidetische Phänomenologie,⁸⁷ die sich mit der Aufklärung eidetischer Strukturen der Lebenswelt beschäftigt, zu entwickeln. Es sollte beachtet werden, dass es zwei Arten von Ontologien der Lebenswelt gibt: die natürliche Ontologie der Lebenswelt, die „auf dem natürlichen Boden, also außerhalb des transzendentalen Interessenhorizontes“⁸⁸ entwickelt wird, und die transzendente Ontologie der Lebenswelt, die in der transzendentalen Einstellung entwickelt wird.

Im Paragraphen 51 der *Krisis*-Schrift beschäftigt sich Husserl zuerst mit der Möglichkeit, eine natürliche Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln – eine Disziplin, die er in der Vorlesung von 1925 über phänomenologische Psychologie „[die] Wissenschaft von dem ‚natürlichen Weltbegriff‘“ oder „[die] universal deskriptive Wissenschaft vom invarianten Wesen der vorgegebenen wie jeder möglichen erfahrbaren Welt“⁸⁹ nennt. Dabei verweist er nur kurz auf die Möglichkeit, eine natürliche Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln. In der Tat hat er sich schon im Paragraphen 36 der *Krisis*-Schrift mit der Möglichkeit beschäftigt, eine natürliche Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln. Dort ging er kurz auf zwei Fragestellungen der natürlichen Ontologie der Lebenswelt ein: (1) die Beziehung zwischen der wissenschaftlichen Welt als Stufe der Lebenswelt im weiteren Sinn und der vorwissenschaftlichen Lebenswelt und (2) die eidetische Struktur der vorwissenschaftlichen Lebenswelt.

Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Welt als Stufe der Lebenswelt im weiteren Sinn und der vorwissenschaftlichen Lebenswelt weist Husserl auf die Möglichkeit hin, „[eine] prinzipielle Scheidung zwischen dem objektiv-logischen Apriori und dem Apriori der Lebenswelt [im engeren Sinn]“⁹⁰ vorzunehmen. Er vertritt dabei die Auffassung, dass das Apriori der Lebenswelt (im engeren Sinn) die Grundlage des objektiv-logischen Apriori ist. Außerdem betrachtet er das objektiv-logische Apriori als das konstitutive Produkt „einer gewisse(n) idealisierende(n) Leistung [...], welche die höherstufige Sinnbildung und Seinsgeltung des mathematischen und jedes objektiven Apriori zustande bringt, aufgrund

⁸⁶ Hua VI, 176.

⁸⁷ Für Husserl sind „ontologische Wissenschaft“ und „eidetische Wissenschaft“ austauschbare Begriffe. Es gibt verschiedene Ontologien als eidetische Wissenschaften, wie die formale und regionale Ontologie (Hua III/1, 23ff; vgl. auch Hua XIII, 12ff.), und die transzendental eidetische Phänomenologie, die Husserl „absolute und universale Ontologie“ (Hua VIII, 219) nennt. Die eidetische Phänomenologie der Lebenswelt ist auch eine Ontologie.

⁸⁸ Hua VI, 176.

⁸⁹ Hua IX, 93.

⁹⁰ Hua VI, 143.

des lebensweltlichen Apriori“.⁹¹ Es handelt sich dabei um die „Idealisierung“, die ausführlich in den Paragraphen 8 bis 10 in der *Krisis*-Schrift behandelt wird.

Hinsichtlich der eidetischen Struktur der vorwissenschaftlichen Lebenswelt bemerkt Husserl, dass es, auch wenn die vorwissenschaftliche Lebenswelt von einer Volksgruppe zu einer anderen wechseln kann, dennoch eine eidetische Struktur gibt, die alle verschiedenen Volksgruppen, wie „normale Europäer, normale Hindus, Chinesen usw.“⁹² gemeinsam haben. Die vorwissenschaftliche Lebenswelt jeder Volksgruppe hat beispielsweise die „Raumzeitlichkeit“⁹³ als wesentliche und allgemeine Struktur. Das ist der Grund, warum Husserl die vorwissenschaftliche Lebenswelt im engeren Sinn als „das All der Dinge, der in der Weltform Raumzeitlichkeit in doppeltem Sinne ‚örtlich‘ (nach Raumstelle, Zeitstelle) verteilten Dinge, der raumzeitlichen ‚Onta‘“⁹⁴ definiert.

Nachdem Husserl sich im Paragraphen 51 der *Krisis*-Schrift mit der Möglichkeit beschäftigt, eine natürliche Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln, beschäftigt er sich danach auch mit der Möglichkeit, eine transzendente Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln. Auch wenn Husserls Ontologie der Lebenswelt normalerweise mit der natürlichen Ontologie der Lebenswelt gleichgesetzt wird,⁹⁵ besteht Husserls Ontologie der Lebenswelt nicht nur aus der natürlichen, sondern auch aus der transzendentalen Ontologie der Lebenswelt. Letztere zielt darauf ab, die eidetischen Strukturen der Lebenswelt herauszuarbeiten, wie sie in der transzendentalen Einstellung erfahren wird. Im Paragraphen 51 der *Krisis*-Schrift versucht er, um auf die Möglichkeit einer transzendentalen Ontologie der Lebenswelt hinzuweisen, klarzustellen, was mit der Lebenswelt passiert, wenn wir die transzendente Reduktion üben: „Kehren wir nach dieser Erinnerung wieder in die transzendente Einstellung, die Epoché zurück, so verwandelt sich die Lebenswelt in unserem transzendentalphilosophischen Zusammenhang in das bloße transendentale ‚Phänomen‘“.⁹⁶ Wenn wir die transzendente Reduktion üben, wird die Lebenswelt, wie sie in der natürlichen Einstellung als die Gesamtheit des Seienden erfahren wurde, zum konstitutiven Produkt der transzendentalen Subjektivität und kann dadurch als „bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität“⁹⁷

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., 142.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., 145.

⁹⁵ U. Claesges, der sich mit der Zweideutigkeit im Begriff der Lebenswelt bei Husserl beschäftigt, sieht es zum Beispiel als gegeben an, dass die Ontologie der Lebenswelt mit der natürlichen Ontologie des Lebens, die in der natürlichen Einstellung entwickelt wird, identisch ist.

⁹⁶ Hua VI, 177.

⁹⁷ Ebd.

betrachtet werden. Deshalb ist es für uns möglich, „konsequent unseren Blick ausschließlich auf diese Lebenswelt bzw. ihre apriorischen Wesensformen zu richten“⁹⁸ und eine transzendente Ontologie der Lebenswelt zu entwerfen. Obwohl Husserl im Paragraphen 51 der *Krisis*-Schrift die Möglichkeit erwähnt, eine transzendente Ontologie der Lebenswelt zu entwerfen, führt er dieses Anliegen weder im Paragraphen 51 noch in den sich anschließenden Paragraphen aus. Es gibt jedoch zahlreiche Manuskripte, in denen er versucht, eine transzendente Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln. Ein typisches Beispiel dafür ist das Manuskript von 1931, das den Titel „Der raumzeitliche Totalhorizont der Welt und seine invariante Form“⁹⁹ trägt.

Obwohl Husserl die Hauptaufgabe seiner Phänomenologie darin sieht, eine Ontologie der Lebenswelt zu entwickeln, räumt er die Möglichkeit ein, eine empirische Phänomenologie der Lebenswelt auch als einen Bereich der „[empirischen] [...] Phänomenologie“¹⁰⁰ oder als einen Bereich der „[tatsachenwissenschaftlichen] Phänomenologien“¹⁰¹ zu entwickeln. Die Aufgabe der empirischen Phänomenologie der Lebenswelt besteht darin, die Lebenswelt als empirische Tatsache zu untersuchen. Dabei gibt es zwei Ausprägungen der empirischen Phänomenologie der Lebenswelt, die natürlich-empirische und die transzendental-empirische.

Das Ziel der natürlich-empirischen Phänomenologie der Lebenswelt ist es, die Lebenswelt als empirische Tatsache, wie sie in der natürlichen Einstellung erfahren wird, zu untersuchen. Wir können zum Beispiel eine natürlich-empirische Phänomenologie der Lebenswelt entwickeln, „wenn wir alle Zeiten und Völker und schließlich die ganze raumzeitliche Welt in der Einheit einer systematischen Umschau thematisch machen, und zwar unter ständigem Achten auf die Relativität der Lebensumwelten der jeweiligen Menschen, Völker, Zeiten in ihrer bloßen Tatsächlichkeit“.¹⁰² In einem Manuskript von 1933, das als Text Nr. 17 der *Husserliana* 39 veröffentlicht wurde und den Titel „Zur Orientiertheit des Verstehens: Heimwelt und Fremdwelt [...]“ trägt, diskutiert Husserl die Möglichkeit, eine natürlich-empirische Phänomenologie der Lebenswelt als eine „*deskriptive Wissenschaft von der Umwelt* auf Grund der Vorgegebenheit und einer theoretisch absichtlich beobachtenden und nach dem Individuell-Typischen fixierenden Erfahrung und Erfahrungsaussage“¹⁰³ zu entwickeln. Husserl nennt diese deskriptive Wissenschaft die „Wissenschaft der Erfahrungswelt [...], die über die ‚Gegenwart‘, die breite Gegenwart, hinausreicht“¹⁰⁴ und er behauptet, „es wird die Welt deskriptiv-historisch

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Hua XXXIX, 118–125.

¹⁰⁰ Hua IX, 298.

¹⁰¹ Hua XXXV, 373.

¹⁰² Hua VI, 150.

¹⁰³ Hua XXXIX, 172.

¹⁰⁴ Ebd.

erkennbar hinsichtlich der Vergangenheit und in einigem Maße die Weltzukunft“.¹⁰⁵ Wie Husserl jedoch behauptet, brauchen wir zur Entwicklung der „Wissenschaft der Erfahrungswelt“ die Methode der phänomenologischen Deskription als „eine Methode, in der wir selbsttätig die Typik der Umwelt uns immer vollkommener apperzeptiv aufbauen, die vorgegebene apperzipierte Umwelt immer besser kennenlernen als dieselbe, in ihrer Typik immer vollkommener bestimmte“.¹⁰⁶

Auf der anderen Seite versucht Husserl auch eine transzendental-empirische Phänomenologie der Lebenswelt¹⁰⁷ zu entwickeln – beispielsweise in einem Manuskript von 1935, das als Beilage 10 der *Husserliana* 39 veröffentlicht ist und den Titel „Die orientierte Umwelt [...]“ trägt. Indem Husserl vom „Problem der korrelativen Konstitution von Welt und Subjektivität für die Welt“¹⁰⁸ spricht und die Lebenswelt als empirische Tatsache analysiert, wird klar, dass er in diesem Manuskript eine transzendental-empirische Phänomenologie der Lebenswelt zu entwickeln versucht. Es gibt verschiedene Themengebiete der transzendental-empirischen Phänomenologie der Lebenswelt; eines davon wird im genannten Manuskript als Orientierung in der Lebenswelt diskutiert, was der Titel bereits andeutet („Die orientierte Umwelt [...]“).

In diesem Manuskript beschäftigt sich Husserl mit verschiedenen Weisen, wie man die Orientierung in der Lebenswelt als eine transzendental-empirische Tatsache, wie wir sie in der transzendentalen Einstellung erfahren, untersuchen kann. Es gibt verschiedene Subjekte, die eine Orientierung in der Lebenswelt haben, wie etwa eine individuelle Person, eine Familie, ein Stamm oder Bürger einer Stadt bzw. eines Staates. Dementsprechend können wir die jeweils vorliegende Struktur der Orientiertheit dieser Subjekte analysieren. Als in Freiburg lebender Bürger spricht Husserl über die Möglichkeit, die Orientiertheit eines Bürgers von Freiburg zu untersuchen:

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ S. Luft beschäftigt sich mit der Möglichkeit, eine empirisch-transzendente Phänomenologie der Lebenswelt zu entwickeln und schreibt: „Was so verbleibt, ist eine transzendente Phänomenologie, die als Thema das menschliche Subjekt in seiner Lebenswelt in notwendiger Korrelation hat, also eine transzendentalphänomenologische Anthropologie, die sich in ihrer Forschung empirischer Untersuchungen zu bedienen hat, ohne die genuin ‚transzendente Perspektive‘ aufzugeben“ (Sebastian Luft: „Phänomenologische Lebensweltwissenschaft und empirische Wissenschaften – Bruch oder Kontinuität?“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 47–65, hier: 64). Es sollte beachtet werden, dass das, was Luft versucht zu entwickeln, genau die besondere (und nicht die allgemeine) empirisch-transzendente Phänomenologie der Lebenswelt ist.

¹⁰⁸ Hua XXXIX, 151.

Wir, das Dorf, die Stadt. – Wir Freiburger. In eine Stadt reisen und dann dort sein, ergibt während des Aufenthaltes eine Orientierung um die Stadt herum – ergibt Übernahme der Orientierung, die der in Freiburg Lebende vorgegeben bzw. von Kindheit <an> erworben hat.¹⁰⁹

Anschließend beschäftigt er sich mit einigen damit verbundenen Themen. Zuerst schreibt er hinsichtlich der Orientiertheit eines Stammes: „Aber Menschen, die in Stämmen leben, [...] haben *gemeinsame Welt in der Hauptorientierung des Stammes*“.¹¹⁰ Zweitens bezieht sich Husserl in der Beschäftigung mit der Orientiertheit verschiedener subjektiver Lebenswelten auf die Möglichkeit, „die Orientierung nach Himmelsrichtungen (Ost, West, Süd, Nord) und [...] was subjektiv ‚Stelle‘ bedeutet und <was> den Orientierungsrichtungen von der Stelle aus entspricht“¹¹¹ zu analysieren. Da wir die Lebenswelt erfahren, während wir uns bewegen oder während wir uns an einem Ort aufhalten, können wir drittens zwischen der Orientiertheit in der Lebenswelt in der Bewegung und im Aufenthalt an einem Ort unterscheiden. Hinsichtlich der Möglichkeit, die Struktur der Orientiertheit in der Welt zu beschreiben, während wir uns bewegen, schreibt Husserl: „Konstitution einer Richtung im Gehen – Weg nach Osten, immerfort nach Osten gehen, oder immerfort nach Westen etc. Und entsprechend das Bewegtwerden von Dingen, dahin und von dort her. Dann: Wie konstituiert sich das ‚östlich von Freiburg‘ etc.“¹¹²

8. Eine Bewertung der monistischen und der pluralistischen Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl

Wie in Abschnitt 1 angekündigt, werde ich im Folgenden die monistische und die pluralistische Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl bewerten. Diese Bewertung gibt uns die Möglichkeit, die verschiedenen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl klarer zu verstehen.

¹⁰⁹ Ebd., 152.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., 153 f.

8.1 Eine Bewertung der monistischen Ansicht

In Abschnitt 2 konnten wir bereits ausführlich die Unzutreffendheit der monistischen Ansicht über den Begriff der Lebenswelt bei Husserl erläutern. Diese möchte ich nun ausführlicher bewerten. Wie oben bereits angesprochen, behaupten E. Ströker und E. Dorfman, dass Husserl nur einen einzigen Begriff der Lebenswelt habe, nämlich einen transzendental-eidetischen Begriff. Damit ignorieren sie die Existenz eines natürlich-eidetischen und eines empirischen Begriffes der Lebenswelt, bei dem wiederum zwischen einem natürlich-empirischen und einem transzendental-empirischen Begriff unterschieden werden kann. E. Ströker ist sehr genau bekannt, dass es einen empirischen Begriff der Lebenswelt gibt, und sie schreibt: „Jede Lebenswelt verändert sich in ihrer Konkretheit von Gesellschaft zu Gesellschaft und sogar in ein und derselben Gesellschaft gibt es Veränderung im Laufe ihrer Geschichte“.¹¹³ Dabei lässt sie aber außer Acht, dass auch Husserl einen empirischen Begriff der Lebenswelt hat und sie benutzt den empirischen Begriff der Lebenswelt als Argument gegen Husserl, wenn sie behauptet: „Die grundsätzliche Frage, die sich aus dieser Tatsache für Husserl und Gurwitsch ergibt, ist, ob es auch invariante Strukturen gibt“.¹¹⁴

Die von E. Dorfman vertretene Auffassung, nach der es einen grundlegenden Unterschied zwischen Husserls Begriff der Lebenswelt als einem transzendental-eidetischen und Merleau-Pontys Begriff der Lebenswelt als einem empirischen gebe, ist ebenfalls nicht berechtigt, da Husserl auch einen empirischen Begriff der Lebenswelt hat. Husserl, wie Merleau-Ponty, sieht es nicht nur als Aufgabe der Phänomenologie der Lebenswelt, die empirische Struktur der Lebenswelt aufzuklären, sondern auch „die Geschichte der Lebenswelt zu transformieren, wie sie sich im alltäglichen Leben zeigt“.¹¹⁵ Dieses Anliegen Husserls zeigt sich auch darin, dass er eine Phänomenologie der Lebenswelt im Zusammenhang mit der Krise der modernen menschlichen Existenz entwickelt, die ihrerseits nicht von der Krise ihrer gegenwärtigen Lebenswelt getrennt werden kann.

Diejenigen, die wie E. Dorfman davon überzeugt sind, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen der Lebenswelt bei Husserl und Merleau-Ponty gibt, sind wahrscheinlich auch davon überzeugt, dass Merleau-Ponty keinen eidetischen Begriff der Lebenswelt hat. Dabei sollte beachtet werden, dass Merleau-

¹¹³ Ströker: „Geschichte und Lebenswelt“, 304 („every lifeworld in its concreteness changes from society to society, and even in the same society a change takes place in the course of its history“).

¹¹⁴ Ebd. („The main question which arose from this fact for Husserl and Gurwitsch was whether there are also invariant structures“).

¹¹⁵ Dorfman: „History of the lifeworld“, 299 („transform the history of the life-world as it is manifested in everyday life“).

Ponty – wie Husserl – nicht nur ebenfalls einen empirischen, sondern auch einen eidetischen Begriff der Lebenswelt hat. Wenn er beispielsweise die Struktur der Wahrnehmungswelt im zweiten Abschnitt („Le monde perçu“) von *Phénoménologie de la perception*¹¹⁶ herausarbeitet, verdeutlicht er vor allem ihre eidetische Struktur, die für alle möglichen Wahrnehmungswelten gilt. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den Begriffen der Lebenswelt bei Husserl und Merleau-Ponty. Indem er in der Einleitung zu *Phénoménologie de la perception* aufzeigt, dass „das Heideggerische ‚In-der-Welt-Sein‘ nur auf dem Hintergrund der phänomenologischen Reduktion erscheint“,¹¹⁷ räumt Merleau-Ponty außerdem ein, dass, wie Husserls transzendente Phänomenologie und Heideggers Fundamentalontologie des Daseins, auch seine Phänomenologie der Wahrnehmung innerhalb einer transzendentalen Dimension entwickelt ist, und so stellt sich der darin behandelte Begriff der Lebenswelt als ein transzendental-eidetischer heraus.

J. Brooks Ansicht, nach der es „Husserls Projekt war, Wesen zu isolieren – invariante Eigenschaften und Strukturen der Phänomene – und diese so genau wie möglich zu beschreiben“,¹¹⁸ ist ebenfalls nicht korrekt. Auch wenn es wahr ist, dass Husserl einen eidetischen Begriff der Lebenswelt hat, ist dieser nicht der einzige, da es noch einen empirischen gibt. Es gibt zahlreiche Studien in den empirischen Disziplinen, die versuchen, die Lebenswelt als empirische Tatsache zu untersuchen.¹¹⁹ Dennoch sollte beachtet werden, dass die Phänomenologie der Lebenswelt, die in unterschiedlichen Bereichen der empirischen Wissenschaften entwickelt werden könnte, eine empirische Phänomenologie der Lebenswelt ist und keine eidetische. Letztere kann nicht als empirische Wissenschaft betrachtet werden, sondern sie ist eine Ontologie im Sinne einer philosophischen Disziplin.

8.2 Eine Bewertung der pluralistischen Ansicht

Im Gegensatz zur monistischen besteht der Vorteil der pluralistischen Ansicht darin, dass wir uns mit ihr im Klaren darüber sind, dass es verschiedene Begriffe der Lebenswelt bei Husserl gibt. In diesem Zusammenhang stellt D. Carr folgerich-

¹¹⁶ Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, 251.

¹¹⁷ Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, IX („In-der-Welt-sein‘ de Heidegger n’apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique“).

¹¹⁸ Brooks: „Learning from the ‚lifeworld‘“, 642 („Husserl’s project was to isolate essences – invariant features and structures of phenomena – and to describe these as precisely as possible“).

¹¹⁹ Vgl. etwa: Lerche: *Alltag und Lebenswelt von heimatlosen Armen*; Esch: *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters*; Auffarth: „Rezensionsessay“; Hardesty, Sheredos: „Being together, worlds apart“.

tig fest, dass „Husserls Ausdruck ‚Lebenswelt‘ verschiedene Begriffe auf einmal beinhaltet“,¹²⁰ und dass der Begriff der Lebenswelt bei Husserl „die Vielfalt von Interessen und Untersuchungsrichtungen, die Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* motivieren“,¹²¹ aufdeckt. Hinsichtlich des pluralistischen Charakters des Begriffes der Lebenswelt bei Husserl möchte ich auf die folgenden beiden Punkte eingehen.

Zuerst hatte ich vier Begriffspaare der Lebenswelt behandelt. Wir sollten uns über die Beziehung zwischen den verschiedenen Begriffen der Lebenswelt, die oben diskutiert wurden, im Klaren sein. Es ist nicht der Fall, dass sich einer der Begriffe der Lebenswelt als derselbe wie ein anderer herausstellt, wie U. Claesges meint, indem er darauf besteht, dass es eine enge Beziehung zwischen den beiden Sorten der Mehrdeutigkeiten des Begriffes der Lebenswelt gibt. In diesem Zusammenhang vertritt er die Ansicht, dass die Lebenswelt im engeren Sinn nur in Beziehung zur transzendentalen Subjektivität bestehen könne und hauptsächlich als „Horizont im strengen Sinn“¹²² zu verstehen sei, während der Begriff der Lebenswelt im weitesten Sinn „kein lebensweltliches erfahrendes Subjekt“¹²³ habe und er deshalb als „Inbegriff“¹²⁴ erfahren werde. Es sollte beachtet werden, wie wir bereits ausgeführt haben, dass sowohl die Lebenswelt im engeren Sinn als auch im weitesten Sinn in der natürlichen Einstellung als „Inbegriff“ und in der transzendentalen Einstellung als Horizont erfahren werden kann. Dies impliziert, dass jedes der vier oben besprochenen Begriffspaare der Lebenswelt jeweils unabhängig von jedem der drei anderen verstanden werden kann. Da jeder der beiden Begriffe eines Begriffspaars mit jedem der anderen Begriffe der weiteren Begriffspaare kombiniert werden kann, haben wir nicht $8 (2 \times 4)$, sondern 16 Begriffe ($2 \times 2 \times 2 \times 2$) der Lebenswelt. Einer davon ist der weitere, allgemeine, transzendente und eidetische Begriff der Lebenswelt, an den E. Ströker und E. Dorfman wahrscheinlich dachten, als sie sich mit Husserls Begriff der Lebenswelt beschäftigten.

Zweitens behaupte ich nicht, dass die verschiedenen Begriffe der Lebenswelt, die oben vorgestellt wurden, alle möglichen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl abschließend darstellen. Es gibt weitere Begriffe, die nicht behandelt wurden. Husserl unterscheidet beispielsweise zwischen der statischen und der genetischen Phänomenologie der Lebenswelt,¹²⁵ und dementsprechend können wir zwischen einem

¹²⁰ Carr: „Husserl’s problematic concept of the life-world“, 210 („Husserl’s term ‚life-world‘ involves [...] several different concepts at once“).

¹²¹ Ebd. („the great multiplicity of interests and directions of inquiry which motivate Husserl in *The Crisis of European Sciences*“).

¹²² Claesges: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“, 95.

¹²³ Ebd., 96.

¹²⁴ Ebd., 97.

¹²⁵ Vgl. Hua XV, 613 ff.; Hua XXXIX, 26 ff., 487 ff.

statisch-phänomenologischen und einem genetisch-phänomenologischen Begriff der Lebenswelt unterscheiden. Weiterhin trifft Husserl eine Unterscheidung zwischen der Egologie und einer intersubjektiven Phänomenologie,¹²⁶ wonach wir entsprechend zwischen einem egologischen und einem intersubjektiven Begriff der Lebenswelt unterscheiden können. Wenn wir alle weiteren Ansätze in der Bestimmung des Begriffes der Lebenswelt in Erwägung ziehen, die ich oben nicht besprochen habe, dann stellt sich der Begriff der Lebenswelt bei Husserl als noch pluralistischer dar, als ich es bereits ausgeführt habe.

Der pluralistische Charakter von Husserls Begriff der Lebenswelt zeigt, dass die Ansicht derjenigen ForscherInnen, die behaupten, dass Husserls Begriff der Lebenswelt mehrdeutig sei, verschiedene Schwächen hat, die ich nun darstellen möchte. Auch wenn D. Carr, U. Claesges und S. Strasser die Pluralität des Begriffes der Lebenswelt bei Husserl besprochen haben, indem sie sich auf dessen Mehrdeutigkeit bezogen, haben sie nur eine sehr begrenzte Anzahl an Begriffen der Lebenswelt behandelt, die bei Husserl gefunden werden können. Des Weiteren weisen die Ausführungen von U. Claesges und S. Strasser einige weitere Schwächen auf.

U. Claesges' Ansicht über die zweite Sorte von der von ihm festgestellten Mehrdeutigkeit des Begriffes der Lebenswelt ist problematisch. Nach seiner Ansicht kann die Welt auf zwei unterschiedliche Weisen erfahren werden – als „Inbegriff“ der Gegenstände oder als „Horizont im strengen Sinn“,¹²⁷ was durchaus nachvollziehbar ist. Wie oben besprochen, wird die Welt in der natürlichen Einstellung als Gesamtheit des Seienden erfahren, als „Inbegriff“, und in der transzendentalen Einstellung als konstitutives Produkt der transzendentalen Subjektivität als der Universalhorizont aller konstituierten Gegenstände. Aus diesem Grund ist seine Ansicht, nach der „bei der Bestimmung der Lebenswelt als Horizont [...] ein transzendentaler Gesichtspunkt leitend“¹²⁸ ist, berechtigt. Aber seine Ansicht, nach der „bei der Bestimmung der Lebenswelt als Inbegriff ein rein ontologischer Gesichtspunkt leitend“¹²⁹ ist, ist nicht berechtigt, denn was ‚bei der Bestimmung der Lebenswelt als Inbegriff‘ leitend ist, ist eher der natürliche Standpunkt oder die natürliche Einstellung und weniger der ontologische Standpunkt. Dabei sollte beachtet werden, dass der natürliche Standpunkt nicht dasselbe wie ein ‚rein ontologischer Standpunkt‘ ist. Auf der einen Seite gibt es zwei Arten von natürlichen Standpunkten – den empirisch-natürlichen und den eidetisch-natürlichen Standpunkt – und auf der anderen Seite gibt es zwei Arten von ‚rein ontologischen Standpunkten‘ – den natürlich-ontologischen und den transzendental-ontologischen Standpunkt. Seine

¹²⁶ Hua I, 38, 181.

¹²⁷ Claesges: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“, 95.

¹²⁸ Ebd., 97.

¹²⁹ Ebd.

Ansicht, dass Husserls Begriff der Lebenswelt „ein ontologisch-transzendentaler Zwitterbegriff“¹³⁰ sei, ist ebenfalls problematisch, da wir klar zwischen einem ontologischen und einem transzendentalen Begriff der Lebenswelt unterscheiden können.

S. Strassers Ausführungen sind voller Unklarheiten. Wenn er beispielsweise vom „[universalen] Horizont aller erfahrenden Intentionen“ als dem dritten Weltbegriff spricht, ist das problematisch, da die Welt nicht als „der universale Horizont aller erfahrenden Intentionen“, sondern als „der universale Horizont“ aller konstituierten Gegenstände einschließlich „aller erfahrenden Intentionen“ bezeichnet werden kann.¹³¹ Dass der dritte Weltbegriff als „der universale Horizont aller erfahrenden Intentionen“ dasselbe sei wie „die Welt als Generalthese der natürlichen Einstellung“,¹³² ist ebenfalls hoch problematisch. Dabei sollte beachtet werden, dass die ‚Generalthese der natürlichen Einstellung‘ nicht als die Welt betrachtet werden kann, da die Welt kein Bewusstsein ist, sondern der Horizont aller konstituierten Gegenstände einschließlich der verschiedenen Bewusstseinsarten.

Es gibt außerdem ein terminologisches Problem bei S. Strasser. Er unterscheidet zwischen einem materialen Begriff der Lebenswelt als der „Allheit der konkreten Seienden“¹³³ und einem formalen Begriff der Lebenswelt als „einer ‚für alle Menschen geltenden Identitätsstruktur‘“.¹³⁴ Was er mit dem „formalen Begriff der Welt“ meint, ist der eidetische Begriff der Welt, da er den formalen Begriff der Welt mit einer „für alle Menschen geltenden Identitätsstruktur“ gleichsetzt.¹³⁵ Wenn S. Strasser vom eidetischen Begriff der Welt als einem ‚formalen Begriff der Welt‘ spricht, war er wahrscheinlich von Husserl beeinflusst. Husserl bezeichnet die eidetische Struktur der Welt als „das Formal-Allgemeine“,¹³⁶ da die Welt ohne konkreten Inhalt als etwas Formales im Gegensatz zu den Dingen in der Welt, die einen konkreten Inhalt haben, gesehen werden kann. Dabei sollte beachtet werden, dass sowohl das, was S. Strasser als „formalen“ Begriff der Welt bezeichnet, als auch das, was er als „materialen“ Begriff bezeichnet, jeweils „formal“ genannt werden könnte, da der letztgenannte Begriff auch eine Welt bezeichnet, die von den Gegenständen, die sich in ihr befinden, verschieden ist.

130 Ebd.

131 Strasser: „Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie“, 157.

132 Ebd.

133 Ebd., 154.

134 Ebd., 156.

135 Ebd.

136 Hua VI, 145.

9. Abschließende Bemerkungen

Ich habe erläutert, dass es verschiedene Begriffe der Lebenswelt und verschiedene Bereiche der Phänomenologie der Lebenswelt bei Husserl gibt. Ich möchte mit drei Bemerkungen zu meinen zukünftigen Aufgaben schließen, die die Phänomenologie der Lebenswelt betreffen.

Zuerst habe ich mich mit verschiedenen Begriffen der Lebenswelt bei Husserl beschäftigt, die ich jedoch nicht ausführlich genug behandeln konnte. Ich habe sie nur so weit wie nötig erläutert, um das ihnen jeweils Wesentliche aufzuzeigen. Zu meinen zukünftigen Aufgaben gehört demnach eine genauere Betrachtung jedes einzelnen. Wie bereits erwähnt, konnte ich auf einige Begriffe der Lebenswelt nicht eingehen, weshalb ich diese in Zukunft genauer thematisieren möchte. Außerdem konnte ich das Thema der phänomenologischen Methode und das des Fundierungsverhältnisses zwischen den verschiedenen Begriffen der Lebenswelt nur in einer sehr begrenzten Weise besprechen. Auch diese möchte ich in meiner zukünftigen Arbeit genauer untersuchen.

Des Weiteren gibt es zahlreiche Ansichten über die Beziehung zwischen den Begriffen der Lebenswelt bei Husserl und bei den ihm nachfolgenden PhänomenologInnen. „Es wurden verschiedene Karten und Diagramme in der Entwicklung der Phänomenologie von Husserl über Heidegger, Merleau-Ponty und Patočka vorgeschlagen.“¹³⁷ Die verschiedenen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl, die oben besprochen wurden, bieten einen guten Ansatzpunkt, um die Beziehung zwischen seiner Arbeit und der von anderen PhänomenologInnen zu erläutern. Diese Beziehung zwischen Husserl und anderen PhänomenologInnen möchte ich zukünftig anhand der verschiedenen Begriffe der Lebenswelt bei Husserl ausführlich untersuchen.

Drittens könnten meine breit angelegten Darlegungen zu Husserls „Phänomenologie der Lebenswelt“ eine Art Prolegomena und zugleich Selbstvergewisserung darüber sein, ob und wie eine gegenwärtig hochaktuelle Diskurslage, wie sie auf der gleichnamigen Tagung der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung im September 2019 in Wien unter dem Titel „Faktum, Faktizität, Wirklichkeit“ zum Thema erhoben wurde, die „Lebenswelt“, und dies vor allem in ihrer inneren systematischen Vielschichtigkeit und Pluralität, voraussetzen, brauchen, oder auch kritisch zur Debatte stellen. In diesem Artikel versuchte ich darzustellen, dass es verschiedene Ebenen der Lebenswelt gibt, die wiederum in Phänomenolo-

¹³⁷ Nicolas De Warren: „Torture and trust in the world: A phenomenological essay“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 83–99, hier: 84 („various maps and charts have been proposed in the development of phenomenology from Husserl to Heidegger to Merleau-Ponty to Patočka“).

gien des „Faktums“, der „Faktizität“ sowie der „Wirklichkeit“ zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden können. Als möglicher Gewinn könnte sich hierbei eine zeitgemäße Phänomenologie der „Sonderwelt/en“ erweisen, was wiederum der aktuellen Brisanz einer „angewandten Phänomenologie der Lebenswelt“ Rechnung tragen würde. Zugleich wäre dies ein neuer wichtiger Input für das Selbstverständnis einer „allgemeinen Phänomenologie der Lebenswelt“. Wie oben diskutiert, gibt es verschiedene Bereiche der angewandten Phänomenologie der Lebenswelt, die den Herausforderungen verschiedener empirischer Disziplinen wie Geschichte, Soziologie, Psychologie, Kulturanthropologie, Archäologie, Krankenpflege, Human-geographie, Ökologie, Architektur usw. Rechnung tragen. In der Tat gibt es in verschiedenen empirischen Disziplinen schon zahlreiche Studien zur angewandten Phänomenologie der Lebenswelt, wobei hier oftmals „Phänomenologie“ mit bloßer Deskription vorliegender Sachverhalte gleichgesetzt wird, was der mit Husserl einsetzenden, methodisch geklärten Grundlagenforschung von phänomenologischem Zugang und damit verbundener, sowohl sedimentierter wie habitualisierter Lebenswelt gerade entgegensteht und kritisch zur Diskussion gestellt sein will.

Die Modalisierung des Faktischen und das Problem der Lebenswelt

ABSTRACT: The article relates the two topoi 'facticity' and 'lifeworld'. They denote both *apprehensions* (*Auffassungen*) of intentional subjectivity and the habitual *state* of this subjectivity. Facts are that which is apprehended in an elementarily stable way. The lifeworld functions as the elementarily stable way of apprehending. It cannot be overlooked that these terms for concrete things are themselves ideals. This is particularly evident with respect to the example of the lifeworld. On the one hand, it is an aspect of the transcendental phenomenological method(s) of reduction and on the other hand it denotes the *conditio humana* of intentional life. It is decisive that Husserl brings these two moments together. Two further results are to be pointed out. 1. Husserl's transcendental theory of reduction functions as a critique of reductionism. 2. The original sphere of the use of intentional activity (*Leistungen*) as 'worldization' (*Weltigung*) is the 'lifeworld'. In it, sense opens up as the distinction between possibilities of the 'so or so' – and thus *modalization*, which is connected with a shock of modalization. This shock is occasionally documented in a pathological syndrome – namely as a dyslexia of inculturation (*Inkulturationslegasthenie*) and as a contingency neurosis.

KEYWORDS: Modality, Fact, Reduction, Reductionism, Modalization, Lifeworld, World, Earth, Husserl, Blumenberg, Hans Jonas, Ernst Cassirer

1. Einleitung

Der Titel meiner Überlegungen hört sich an wie eine kontrastierende Gegenüberstellung: auf der *einen* Seite die Verunsicherung des Faktischen bis hin zu vielfacher Modalisierung in der Beliebigkeit von Auffassungen, auf der *anderen* die Solidität und Gediegenheit der Lebenswelt mit ihren normalen, einfachen und überschaubaren Gegebenheiten. Das ist nicht – wie man ja längst weiß – Husserls Position, denn für ihn gehört die Thematisierung der Lebenswelt in sein Projekt einer transzendentalphänomenologischen Reduktion. Insofern sind Husserls Lebensweltstudien, die uns – übrigens – nicht in einem so genannten Buch oder dergleichen vorliegen, Antworten auf das Modalisierungsproblem, das sich bei dem Versuch einer zureichenden Bestimmung von Wirklichkeit, von Wirklichkeit als *Welt* stellt.

Ich will hier nun nicht wieder die Differenzierungen des Befundes und Themas ‚Lebenswelt‘ vorstellen. Das alles kann man ja längst in einschlägigen Publikationen – z. B. von Christian Bermes oder auch von mir – nachlesen.¹ Lediglich vier

¹ Vgl. Christian Bermes: „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff. Hamburg 2004; Ernst Wolfgang Orth: Edmund Husserls „Krisis der europäischen

Aspekte der Rede von der ‚Lebenswelt‘ sollen noch einmal in Erinnerung gerufen werden. *Erstens* – der aus der fortgeschrittenen und Spätphilosophie Husserls bekannte Topos ‚Lebenswelt‘ bereitet sich sachlich in dem Theorem von der ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘ aus *Ideen I* von 1913 vor. *Zweitens* – ‚Lebenswelt‘ bezeichnet eine *wissenschaftstheoretische* Problematik mit besonderem Bezug auf die Historizität von Wissenschaften und deren Fundierung in vor- und außerwissenschaftlichen Orientierungsschichten. *Drittens* – ‚Lebenswelt‘ verschärft das Reduktionsproblem, indem auf die Fundierung transzendental leistender Subjektivität in konkreter Wirklichkeit und Weltlichkeit eingegangen wird.² *Viertens* wird schließlich unter dem Titel ‚Lebenswelt‘ auch ein *erkenntnistheoretisches* Problem gefasst. Es geht im Anschluss an Kants verborgen waltenden oder fungierenden Verstand um das Verhältnis von *Kern* und *Auffassung* (auch ‚Substrat‘ und ‚Form‘, wie in *Ideen I*).³ Die genannten vier Aspekte muss man in ihrem korrelierenden Zusammenspiel betrachten, wenn man Vereinseitigungen im Lebensweltverständnis vermeiden will. Wir wollen nun unsere Überlegungen nach folgenden (ebenfalls) vier Themenkreisen gliedern: (1) kontrafaktisch, transzendental – Modalität. Das Faktische wird als Konstituiertes erkannt. (2) Transzendentalphänomenologische Reduktion und Reduktionismus. Eine dissonante und doch sinnige Homonymität. Einstellung auf Einstellungen. Orientierung über Orientierungen. (3) Der Modalisierungsschock und die Fähigkeit etwas bei etwas sein Bewenden haben zu lassen. Ein kulturanthropologisches Motiv im Lebensweltbefund. (4) Die lebendige ‚Weltigung‘. Ein metaphysischer Ausblick. Lebenswelt als Zusammenspiel von Erde und Welt.

2. Kontrafaktisch, transzendental – Modalität

Beginnen wir mit dem *ersten* Punkt. Von der Verleugnung, Verfälschung oder gar Verhöhnung des Faktischen als bloßer Ansichtssache ist in neuerer Zeit oft die Rede – übrigens nicht selten gerade dort, wo solche Verfälschung und Verleugnung berufsmäßig betrieben wird, nämlich in den so genannten Medien. Dabei ist es ein altbekanntes Verfahren. Nur einfältige Gemüter und Kinder – oder zynische Betrüger – wundern sich darüber. Schon Jean Paul verweist in seinem *Hesperus*

Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie“. *Vernunft und Kultur*. Darmstadt 1999.

² Edmund Husserl: *Husserliana. Gesammelte Werke*. 43 Bände. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl Archiv (Louvain) unter der Leitung von Hermann Leo van Breda. Den Haag u. a. 1950 ff. Im Folgenden werden einzelne Bände mit der Sigle „Hua“ zitiert. Hier: Vgl. Hua VI, 182–190.

³ Zu beachten ist, dass 3 und 4 sich auf den dritten, erst in Hua VI edierten Textteil der *Krisis* beziehen.

verschmitzt auf ein antikes Gebot, in Reden vor dem Areopag nur „das nackte historische Faktum“ zu bieten ohne „alle poetische Einkleidung“;⁴ das heißt, zu reden ohne alle Rhetorik. Ein Gebot, das wohl eher selber rhetorisch ist (wie auch dasjenige, das ‚zu den Sachen‘ oder ‚der Sache selbst‘ ermuntert).

So meint ‚kontrafaktisch‘ nicht: ‚gegen die Sache‘; sondern bezeichnet zunächst die Erwägung, wie es wohl wäre, wenn die eine oder andere Tatsache nicht so, sondern so ausfiele. Und natürlich gibt es auch ‚alternative Fakten‘, wie jeder Fan von Krimis weiß. Vor allem aber bezeichnet ‚kontrafaktisch‘ den Inbegriff von Rahmenbedingungen, unter denen die Bestimmung und Erfassung eines Faktums oder auch mehrerer Fakten stehen. In dieser Hinsicht darf man ‚kontrafaktisch‘ einen *wissenschaftstheoretischen* Terminus nennen. Bemerkenswert ist in jedem Fall der Bezug des Faktischen zur Modalisierung, der hier zum Ausdruck kommt. Es sind Erwägungen des ‚so oder so‘, die dem Faktischen wissenschaftlich erst sein Gewicht geben.

Dieser Modalitätsbefund wird allerdings auch unter einem anderen Namen zur Geltung gebracht; denn statt von *kontrafaktisch* kann man auch von *transzendental* reden. Manchmal scheint ‚kontrafaktisch‘ auch nur als eine verschämte Variante von ‚transzendental‘ zu figurieren. Immerhin ist ‚transzendental‘ nicht so sehr ein wissenschaftstheoretischer als vielmehr ein *erkenntnistheoretischer* Terminus. Es geht nicht in erster Linie um pragmatisches methodisches Operieren in dieser oder jener Wissenschaft, sondern um besinnliche Reflexion darüber, was der Erkenntnis überhaupt und in mancherlei Richtungen möglich ist.

Just in diesem Sinne scheint Kant das Wort ‚transzendental‘ definieren zu wollen. In der „Einleitung“ zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* heißt es: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“⁵ Die englische Version dieser Kantpassage bietet uns Ernst Cassirer in seinem Londoner Vortrag „Critical Idealism as a philosophy of culture“ von 1936. Er spricht von „the mode of (all) our knowledge“.⁶ Es geht um den Modus. ‚Transzendental‘ wird nicht mehr nur adjektivisch, sondern vor allem adverbial verstanden. Unter diesem transzendentalen Begriff von Modus werden die erkenntnistheoretische und die kulturphilosophische Betrachtungsweise aufs engste verbunden. Modalisierung ist letztlich ein transzendentaler Befund, der sich

⁴ Jean Paul: „Hesperus oder 45 Hundsposttage. Eine Lebensbeschreibung“. In: Ders.: *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 1–2. Hrsg. v. Norbert Miller. München/Wien 1975, 471–1236, hier: 551.

⁵ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1974, B 25 (zitiert nach der Originalpaginierung der Erstausgabe); Kursivierung EWO.

⁶ Vgl. Ernst Cassirer: „Critical Idealism as a Philosophy of Culture“. In: ders.: *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*. Hrsg. v. Donald Phillip Verene. New Haven/London 1979, 64–91, hier: 69 ff.

als Kultur auswirkt und manifestiert. Der Weg vom Terminus ‚transzendental‘ zu dem des ‚Kontrafaktischen‘ erweist sich in diesem Licht eher als ein Prozess intellektueller Entkräftung.

Bereits in seinen *Ideen I* von 1913 hatte Husserl den Befund der Modalität mit dem Begriff des Transzendentalen – allerdings, *wie er ihn verstanden wissen wollte* – verknüpft. Er beginnt mit der „phänomenologischen Sphäre“ und deren Charakter der „Modifikation“,⁷ um dann an das *Transzendente* – zumal als *transzendente epoche* – anzuschließen.⁸ Viele Textstellen Husserls könnten hier angeführt werden. Vor allem aber wäre hierzu an den Beitrag von Helmuth Plessner zum Modalisierungsthema zu erinnern – aus der „Einheit der Sinne“ und den späteren „Stufen“.⁹

Das entscheidende Ergebnis, das wir bei diesen Überlegungen festzuhalten hätten, heißt: Das Faktische ist das Konstituierte. Die (intentionale) Konstitution im Sinne Husserls hat einen zweifachen Doppelcharakter: 1. Sie kann a) als *Auffassung*, b) als *Geschehen* beschrieben werden. 2. Bei Gelegenheit der (intentionalen) Konstitution a) von Gegenständlichem konstituiert sich b) korrelativ intentionale Subjektivität selbst als weltliches Selbst.¹⁰

Das heißt: Das Konstituierte – das Faktische – hat selbst einen modalen Charakter. Es ist so und so. Man kann und muss es bei ihm sein Bewenden haben lassen. Oder: Man kann es auch dahingestellt sein lassen, für eine möglicherweise nochmalige Nachfrage. Mit dieser fast unmerklichen Modifikation (vom eher objektiven Bewendenlassen zum eher subjektiven Dahingestelltseinlassen) ist das aufgebrochen, was Husserl die *epoche* nennt.

3. Transzendentalphänomenologische Reduktion und Reduktionismus

Dies führt uns zum *zweiten Punkt*, nämlich zu Husserls Reduktionslehre, bevor wir es unter dem dritten Punkt als Lebensweltbefund diskutieren. Erinnern wir uns noch einmal an den Sinn der Reduktionstheorie. Sie will zurückführen auf das intentionale Leben, die Quelle aller Konstitution, alles Faktischen, um sich den Fakten nicht einfach naiv zu überlassen. Zwei Momente sind dabei zu unterscheiden. Da kommt *zunächst* das *epochale* Bewusstsein ins Spiel, das als die originäre Fähigkeit des Menschen – gleichsam wie ein anthropologisches Radikal – eingeführt, um nicht zu sagen: aufgeboten wird. Es ist die an die antike Skepsis erinnernde Fähigkeit der Urteilsenthaltung, es nicht bei allem und jedem sein Bewenden haben zu

⁷ Vgl. Hua III, 3 ff.

⁸ Vgl. ebd., 69 ff.

⁹ Vgl. Helmut Plessner: *Gesammelte Schriften* III. Frankfurt am Main 1980; ders.: *Gesammelte Schriften* IV. Frankfurt am Main 1981.

¹⁰ Als Nr. 3 könnte man noch noetische – noematische Intentionalität erwähnen.

lassen, sondern auch einmal etwas oder gar alles dahingestellt sein zu lassen. Soweit es sich hier um Skepsis handelt, geht es darum, diese nicht im gleichgültigen Skeptizismus landen zu lassen. Vielmehr soll die *epochale* Skepsis des bloßen Dahingestelltseinlassens in der *anschließenden* Reduktion, die sich ‚transzendentalphänomenologisch‘ nennt, gleichsam zur Vernunft gebracht werden. Diese Reduktion ist ein in vielen Schritten sich vollziehendes methodisches Operieren zum Zwecke des Rückgangs auf die Grundstrukturen des intentionalen Lebens. Es handelt sich also um eine Pluralität von Reduktionen. Ich nenne hier nur drei, wenngleich wichtige Sets solcher Grundstrukturen intentionalen Fundierens:¹¹ 1. Ego – cogito – cogitatum. 2. Die innere Zeitlichkeit oder Zeitigung. 3. Die transzendente Intersubjektivität.

Auch die ‚Lebenswelt‘ ist ein solches Strukturset, das durch eine Reduktion herausgearbeitet wird. Allerdings hat diese Reduktion eine Besonderheit. Sie führt nicht nur auf eine Struktur intentionalen Leistens als ‚konstituieren‘. Sie beschreibt¹² auch ein Konstituiertes, nämlich eine bestimmte Art von Wirklichkeit gewordener Subjektivität. Wir hatten das schon erwähnt bezüglich der Konstitution von Gegenständlichkeit und der – bei dieser Gelegenheit korrelativ sich einstellenden – Selbst-Konstitution des Subjekts als weltliches Selbst. Die Lebenswelt erweist sich so als die erste (gleichsam elementare) tatsächlich gewordene Form voll fungierender Intentionalität. Wäre das die Ansicht von Hans Blumenberg, hätte er sie vielleicht so formuliert: Mit der Lebenswelt wirft die transzendente Intentionalität ihren ersten Schatten, der eigentlich unüberwindlich bleibt.¹³

In der Tat hat es die späte *Krisis*-Schrift mit dieser Lebenswelt und mit der Reduktion auf sie zu tun. Aber zunächst erscheint sie im Zusammenhang einer *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Und diese *Krisis* ist in dem in den Wissenschaften mehr und mehr um sich greifenden *Reduktionismus* auszumachen. Wir haben uns nun unter der Hand eines scheinbaren Kalauers bedient: Transzendentalphänomenologische Reduktion und Reduktionismus. Es handelt sich in der Tat um eine Homonymie. Bei näherer Hinsicht jedoch erweist sich die These, dass Husserls transzendentalphänomenologische Reduktion als eine Art *Pathologie* des Reduktionismus zum Einsatz kommt, durchaus als einleuchtend.¹⁴

Allerdings erfordert das die Modalisierung der Fakten. Das heißt: Das Verständlichwerden des Faktischen kann erst gelingen, wenn *Einstellungen* studiert werden,

¹¹ Man kann auch – im Anschluss an Husserl – von ‚cogitativen Typen‘ sprechen.

¹² Zu beachten ist dabei, dass ‚beschreiben‘ bei Husserl immer auch ein *reduktives Moment* hat.

¹³ Zu Texten zur Lebenswelt, vor allem auch aus dem Nachlass vgl.: Hans Blumenberg: *Theorie der Lebenswelt*. Hrsg. v. Manfred Sommer. Berlin 2010; und ders.: *Phänomenologische Schriften*. Hrsg. v. Nicola Zambon. Berlin 2018.

¹⁴ Vgl. die Kritik an dem naturwissenschaftlichen Wegabstrahieren der ‚Füllen‘ und die Galilei-Kritik in der *Krisis*-Schrift.

durch die Fakten als solche erst zum Ausdruck und zur Geltung kommen. Es ist eine durch und durch Reduktionismus-kritische Bemerkung, wenn Husserl in den *Ideen II* „das Erzieherische der phänomenologischen Reduktion“¹⁵ hervorhebt, „weil sie für die Erfassung von Einstellungsänderungen empfänglich macht“¹⁶ Wir können „von einer Einstellung in die andere“ „gleiten“.¹⁷ Es ist die Einstellung auf Einstellungen, auf die Husserl es abgesehen hat. Eine andere sprachliche Formatierung bei Husserl ist die über den Topos ‚Orientierung‘. Es geht um „Null-Orientierung“ und Orientierung über Orientierungen.¹⁸ Das jeweils so oder so Orientierte und ‚die Orientierten‘ sind mögliche Themen nachkommender Analysen und Besinnung, eben als Orientierung über Orientierungen.

Hier kann man eine bemerkenswerte Beobachtung machen. Husserl beginnt früh – in *Ideen I* – mit der *epoché*, um *dann* ein weittragendes Verfahren von Reduktion und Reduktionen anzustrengen. In späteren Texten – zumal im Umfeld der *Krisis* – scheint schließlich jedoch ein Begriff von *epoché* wirksam zu werden, der sowohl *nach* der Reduktion und den Reduktionen als auch nach dem Reduktionismus zum Ausdruck und zur Geltung kommt. Es handelt sich nun eher um eine *Geisteshaltung*, die wie eine Art Glaube an die Vernunft anmutet. Es scheint – frei nach Leopold von Ranke – nicht mehr so sehr darum zu gehen, das eine oder andere Mal klug zu sein, sondern weise für immer. Ranke lernt das aus der Geschichte – Husserl, auf seine Weise, auch.

4. Der Modalisierungsschock

Doch bevor man eine solche Position erreicht, ist noch eine andere Lehre aus der Lebensweltbetrachtung zu ziehen. Und das lässt uns zum *dritten Punkt* kommen: die Lebenswelt als Modalisierungsschock.¹⁹ Zunächst gilt die Lebenswelt als das Universum der Selbstverständlichkeiten *und* Selbstverständlichkeit. Es ist die Sphäre dessen, was selbstverständlich ist. Aber man darf dabei nicht vergessen, dass ‚selbstverständlich‘ auch eine Form von ‚Verständnis‘ ist – also nicht selbstlos, mechanisch, automatisch (oder naturalistisch – wenn auch sehr wohl ‚natürlich‘). Wir bewegen uns in dem schmalen, schon erwähnten Spalt zwischen dem sicheren

¹⁵ Hua IV, 179.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 181.

¹⁸ Vgl. auch Bühlers Origo-Modell in: Karl Bühler: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart u. a. 1982, 107, 136. Der Terminus Orientierung gehört zu den viel diskutierten Husserl'schen ‚operativen Begriffen‘.

¹⁹ Zum Topos des Modalisierungsschocks vgl. Ernst Wolfgang Orth: *Die Spur des Menschen. Kulturanthropologische Betrachtungen zwischen Welt und Krisis*. Würzburg 2014, 93–120.

‚es sein Bewenden haben lassen bei‘ und dem offenen ‚es dahingestellt sein lassen‘. Dazwischen steht das ‚Auf sich beruhen lassen‘ – gleichsam als naives Beginnen.

Kurz: Lebenswelt ist ein Modus, vielleicht sogar der *Urmodus*. Husserl bringt das ausdrücklich in *Erfahrung und Urteil* zur Sprache, ein nachgelassenes, von Ludwig Landgrebe redigiertes Werk, das „Untersuchungen zur Genealogie der Logik“ vorführt. Hier geht es um den „Modus der Glaubensgewißheit“, ihre „Modifikation“, ja um „Modalisierung jeder Art“²⁰ Man liest diese Texte allzu gerne als bloße Studien zum Aufbau von Logik im Sinne eines Rückgangs auf vor-logische (*vorprädikative*) Strukturen. Diese Sicht bedarf allerdings der Interpretation. In dieser ‚Genealogie‘ geht es nicht um den einfachen Blick auf das, was hinter unserem logischen Operieren liegt, sondern was an Strukturpotentialen sich *aus* dieser Genealogie allererst entfaltet. Wir begegnen hier der Idee eines *nachträglichen Apriori*.²¹ Des Weiteren ist die Entfaltung von Orientierungen – Husserl nennt es trocken „Anfang des erkennenden Tuns“²² –, die vor Möglichkeiten und ‚Vermöglichkeiten‘ gestellt ist, auch ein affektives, emotionales seelisches Geschehen. Und schließlich gibt es jemanden, eine personale Instanz, die diese Vorkommnisse bezeugt und nach-formuliert.

Damit erweist sich der Lebenswelt-Topos als eine dreidimensionale Größe: 1. Lebenswelt ist ein orientierungsgenetischer originärer Modus. 2. Lebenswelt ist affektiv-emotionales personales Geschehen (Tun und praktisches Einschätzen). 3. Lebenswelt ist das Projekt eines Zeugen (oder gar ein *Pro-jekt vor Zeugen*). Letzteres ist allen Lebensweltforschern, die nach etwas Vorzeigbarem suchen, bekanntzumachen: Lebenswelt ist eine *Idee*, auf die man verfällt, wenn man bereits etwas hinter sich hat.

Diese Idee verdankt sich dem Bedürfnis eines erneuten Maßnehmens, eines bewussten nochmaligen Trittfassens in einem intentionalen Orientierungsprozess, der ‚Weltigung‘ heißen kann.²³ In diesem Sinne ist Lebenswelt eine Schockerfahrung und zugleich der erste Versuch von dessen Bewältigung. Die originäre Quelle dieses Schocks liegt darin, dass Orientierung, ein intentionales Geschehen, zunächst als elementare Sinnstiftung auftritt, in der etwas ‚so oder so‘ sein kann und erfahren wird.²⁴ Kontingenter Stoff kann sinnhafte Bedeutung erlangen. Das ist die Wurzel allen Verständnisses und aller Verständigung. Zugleich aber liegt in diesem

²⁰ Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Redigiert und hrsg. v. Ludwig Landgrebe. Hamburg 1948, 23.

²¹ Vgl. dazu schon Karl Schuhmann: *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag 1971, 124. Im 19. Jh. finden sich bereits bei R. H. Lotze vergleichbare Überlegungen zu einem funktional sich generierenden Apriori.

²² Husserl: *Erfahrung und Urteil*, 23.

²³ Vgl. Hua XXIX, 334.

²⁴ Vgl. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, 53.

‚so und so‘ resp. ‚so oder so‘ auch die Möglichkeit eines bedrohlichen Sinnentzuges. Diese Möglichkeit ist aber gerade auch der Preis von aufbrechender Sinnstiftung und ihrem erwarteten Fortgang. Dabei ist das modal schwankende ‚so und so‘ ein doppeltes. Es bekundet einen möglichen Wechsel von Sinn, den Sinneswandel, und die letztliche Unerklärbarkeit des Zusammenspiels gerade *dieses* materialen Substrats mit *jener* sinnhaften Bedeutung (oder ‚bedeutsamem Sinn‘).²⁵ Diese zur *conditio humana* gewordene Modalität ist der sogenannten tierischen Intelligenz fremd. Das hat Max Scheler richtig gesehen.²⁶

Menschliche Intelligenz (Geist) erfasst nicht nur diesen oder jenen Sinn (zu Zwecken des Überlebens und der Daseinsfristung). Sie bedeutet Sinn für Sinn. Es ist diese gleichsam über den Organismus hinausweisende Heimsuchung, die den *Modalisierungsschock* hervorbringt. Der Schock bricht in der Lebenswelt auf. Und er wird zugleich – man ist versucht zu sagen: gleich-ursprünglich – in der und durch die Lebenswelt beruhigt. Hier tut die Praxis des ‚Etwas bei etwas sein Bewenden haben zu lassen‘ ihren Dienst. Bei genauerer Hinsicht erweist sich allerdings Kultur immer als ein mehr oder weniger gelingendes Know-How dieses Bewendenslassens. Dazu gehört allerdings ein ziemlich nachhaltiges Training. Eine gelingende Form derselben nennt man Erziehung.²⁷

Solche Erziehungsweisen kann man schon in der Lebenswelt (genauer: in ihren hypostasierten Formen wie ‚völkischen‘ Heimwelten und dgl.)²⁸ finden. Beispiele sind Riten und Mythen, Religion und Künste – bis hin zur Dichtung. In dieser Sphäre werden Sinn, Sinnkonfiguration und Modalisierungsfähigkeit sowie Modalisierungsverständnis eingeübt – auch thesauriert und transferiert. Erst aus einem derartigen Fundus emergieren ‚höhere‘ Grammatiken (Logiken und Stile) – wenn denn überhaupt – oder es werden im Blick darauf ‚neue‘ generiert.

Dass dieser kulturanthropologische Befund Störungen unterliegt, ist in dem, was ich *Modalisierungsschock* nenne, angelegt. Ich verweise auf zwei Symptome – eigentlich ein Syndrom: die *Inkulturationslegasthenie* und die *Kontingenzneurose*. Vermutlich ist das erste im letzteren fundiert. Das erste ist die Verweigerung überlieferter Sinnangebote, das zweite das inszenierte Leiden am ebenso inszenierten Sinnlosen.²⁹

²⁵ Zu beachten ist, dass der Sinneswandel sowohl subjektiv wie auch objektiv sein kann. Ein Extrem ist die völlige Entleerung wie bei Roquentin in Sartres *Nausée*. Vgl. auch die ‚innige Akteinheit‘ von Ausdruck und Bedeutung (in Husserls *Logische Untersuchungen*), die hier eben aufgelöst wird.

²⁶ Vgl. M. Scheler im Zuge seiner ‚Anthropologie‘ zu Edison und dem Schimpansen, in: Max Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: Ders.: *Späte Schriften*. Gesammelte Werke Bd. 9, Bern/München 1973, 7–73, hier: 31.

²⁷ An ihr mangelt es immer; denn der Mangel ist ihr Konstitutionsprinzip (wie beim Geld). So scheint sich auch allererst Intelligenz im eigenen Gespür ihres Mangels zu erweisen.

²⁸ Vgl. Hua XXXIX, 345.

²⁹ Siehe Georg Simmels Ausführungen zum Grenzgängertum zwischen Religion und Mode

Die Lebenswelt figuriert gelegentlich auch einmal als das, was man verleugnen kann.³⁰ Die Kontingenzneurose ergibt sich aus der fundamental anthropologischen Zumutung, dass (verständlicher) Sinn stets und nur bei Gelegenheit irgendeiner (als solcher kontingent zufälligen) Stofflichkeit vernehmbar wird. Das oben besprochene lebensweltliche ‚Trittfassen‘ ist ein erster Umgang mit diesem Grundverhalt und die Schaffung von ‚Vertrautheit‘ für vorläufige Sinnangebote. Die Inkulturationslegasthenie wird vermutlich durch einen Mangel an Einübung in dieses Vertrauen und den Umgang damit verursacht. Insofern hier das für alle Kultur wichtige ‚Über die Zeit bringen‘ von Sinn misslingt, kann man – buchstäblich von *Zeitkrankheit* sprechen als einem Versagen der Fähigkeit von Zeitgestaltung. Sie ist gekennzeichnet durch überwiegend bloß assoziative Reflexion nur noch ein Schatten von Be-sinnung –, die immer wieder einmal an diesem und jenem, ‚prinzipiell‘ aber an allem und jedem Anstoß nimmt, weil das Verständnis für die vielfältigen Zeitstrukturen kultureller Wirklichkeiten zwischen *longue durée* und momentanem Augenblick nicht mehr aufgebracht wird. Das zeigt sich sinnfällig in gegenwärtigen Streitformen um den ‚richtigen‘ Sprachgebrauch, in denen die zwei konstitutiven Momente von Sprache, nämlich Langzeitorganisation ihrer Strukturen und instantane Wir-

in seinen Abhandlungen von 1905 und 1906 „Philosophie der Mode“ und „Die Religion“. Vgl. Georg Simmel: *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/2/1912). Kant und Goethe (1906/3/1916). Schopenhauer und Nietzsche*. Gesamtausgabe Bd. 10. Hrsg. v. Otthein Ramstedt. Frankfurt am Main 1995.

³⁰ Ein sinnfälliges Beispiel solcher Verleugnung ist heute die Verwerfung der eigenen – gekannten und reichen – Muttersprache zu Gunsten einer bloß oberflächlich entliehenen Fremdsprache. Es geht nicht darum, ob man diese oder jene Fremdsprache beherrscht, sondern ob man von der eigenen Sprache beherrscht wird. Diese Herrschaft ist lebensweltlich, man kann sie nur im Nachhinein der Kritik aussetzen und nicht ehe man sie durchlebt hat. Die *Kontingenzneurose* ergibt sich aus der fundamental anthropologischen Zumutung, dass (verständlicher) Sinn stets und nur bei Gelegenheit irgendeiner (als solcher kontingent zufälligen) Stofflichkeit vernehmbar wird. Das oben besprochene lebensweltliche ‚Trittfassen‘ ist ein erster Umgang mit diesem Grundverhalt und die Schaffung von ‚Vertrautheit‘ für vorläufige Sinnangebote. Die *Inkulturationslegasthenie* wird vermutlich durch einen Mangel an Einübung in dieses Vertrauen und den Umgang damit verursacht. Insofern hier das für alle Kultur wichtige ‚Über die Zeit bringen‘ von Sinn misslingt, kann man – buchstäblich – von *Zeitkrankheit* sprechen als einem Versagen der Fähigkeit von Zeitgestaltung. Sie ist gekennzeichnet durch überwiegend bloß assoziative Reflexion – nur noch ein Schatten von Be-sinnung –, die immer wieder einmal an diesem und jenem, ‚prinzipiell‘ aber an allem und jedem Anstoß nimmt, weil das Verständnis für die vielfältigen Zeitstrukturen kultureller Wirklichkeiten zwischen *longue durée* und momentanem Augenblick nicht mehr aufgebracht wird. Das zeigt sich sinnfällig in gegenwärtigen Streitformen um den ‚richtigen‘ Sprachgebrauch, in denen die zwei konstitutiven Momente von Sprache, nämlich Langzeitorganisation ihrer Strukturen und instantane Wirkung ihres vergegenwärtigten Gebrauchs offensichtlich in ihrem Zusammenspiel nicht mehr verstanden werden. Weil der Sinn für Übung oder Trittfassen fehlt!

kung ihres vergegenwärtigenden Gebrauchs offensichtlich in ihrem Zusammenspiel nicht mehr verstanden werden. Weil der Sinn für Übung oder Trittfassen fehlt!

5. Die lebendige ‚Weltigung‘

Um aus diesen beklemmenden Bereichen der Pathologie wieder in höhere Gefilde zu gelangen, versuchen wir zum Abschluss – also unter dem *vierten Punkt* – einen metaphysischen Ausblick auf das Lebensweltthema. Ich formuliere eine Art These, die über die sozusagen professionelle Husserl'sche Lebenswelttheorie hinausgeht: Das Leben ist der *faktisch* gewordene Urmodus, der fortwährend Grammatiken generiert oder emergiert, die immer wieder bilanzierend auf diese *Weltigung*³¹ zurückblicken lassen und die Frage motivieren, worauf das alles hinausläuft, ja auch dieses ‚Worauf‘ gelegentlich pathetisch antizipieren. ‚Weltigung‘ ist der Inbegriff von Intentionen, die die Welt be-deuten. Die Lebenswelt ist hier nicht einfach das Vor-liegende; sie ist auch das Vor-legende im immer wieder erneut Trittfassen und gerade damit die dauernde Erinnerung an Bodenständigkeit.

In einem späten Husserl-Text,³² wo vom „Urmodus aller Seinsmodalitäten“ die Rede ist, wird festgestellt: „Durch das wahrnehmende Weltleben hindurch geht, wie die rückschauende Reflexion ohne weiteres lehrt, ein Prozess der Modalisierung“, der auch „als ein Prozess der Korrektur“ verstanden werden darf. In ihm ist „Welt [...] gemeint“³³ – und damit „Gewissheitsgeltung als Welt unmodalisiert bleibender Wahrnehmungen“.³⁴ Das ist ein Ideal! Hier ist eine transzendente *Genesis* ins Spiel gebracht, die sich als intentionales Leben vollzieht.³⁵

In seinem Sammelband *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*³⁶ von 1940 überliefert uns Marvin Farber einen Husserl-Text von 1934: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“. Husserl scheint hier Galileis These über die Erde zu bestreiten. Das ist nicht der Fall. Er zeigt uns eher den Horizont, in dem diese These zu verstehen ist. Die Erde ist für uns als solche nicht einfach objektivierbar, sondern ruhender Boden all unserer

³¹ Vgl. Hua XXIX, 334.

³² Vgl. Hua XXXIX, 86 ff.

³³ Ebd., 87.

³⁴ Ebd.

³⁵ Die Unterscheidung von transzendentaler Genesis und biologisch organismischer Genesis ist zu überdenken. Beide müssen als korrelativ gedacht werden, wobei gleichwohl letztere im Lichte der ersteren zu verstehen ist.

³⁶ Edmund Husserl: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“. In: Marvin Farber (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. New York 1968, 308–325.

Orientierungen. Sie gehört gleichsam zu unserer Leiblichkeit.

In diesem Text findet sich auch der Satz „Das Ego lebt“.³⁷ Und man muss ihn wörtlich nehmen! Es – das Ego – lebt tatsächlich und nicht nur – metaphorisch – als kulturell lebendiges Wesen; es ist gleichursprünglich ein Organismus, der mit der Erde (als Boden) verbunden ist. Und auch die Art dieser Verbindung ist ein phänomenologisches Thema. Husserl zeigt es in seinem Text deutlich an:

»Alle Tiere, alle Lebewesen, alles Seiende überhaupt hat *Seinssinn* nur von meiner konstitutiven Genesis und diese „irdische“ geht voran. Ja ein Bruchstück Erde (wie eine Eisscholle) kann sich vielleicht abgelöst haben, und das hat eine besondere Geschichtlichkeit ermöglicht. Aber nicht sagt das, dass ebensogut der Mond oder die Venus als Urstätten in Urtrennung denkbar wären und es nur ein Faktum sei, dass für mich und unsere irdische Menschheit eben die Erde ist. Es gibt nur eine Menschheit und eine Erde.«³⁸

Das ist das *Urfaktum*. Es bedeutet zudem, dass *Weltigung* (eben Welt) die Erde auf eigentümliche Weise voraussetzt. Der Horizont, den wir Welt nennen, als Horizont lebendiger, sich manifestierender Intentionen, eröffnet sich und geht auf vom Boden der Erde.

Aber wie das alles zusammenhängt, führt zu einem Fragen, das in der Tat unversehens ins Metaphysische gerät. Eine Minimal-Position dieser transzendentalphänomenologischen Metaphysik könnte lauten: Was man bisher *Welt* nannte, ist eigentlich immer auch *Lebenswelt* (die stets *auf Erde verweist*). Es scheint mir Hans Jonas zu sein, dessen eigentümliche Philosophie des Lebens in diese Richtung zeigt.³⁹ Doch dies eröffnet ein neues Kapitel, das, wenn man es in Angriff nähme, auch einen Rückblick in die jüngere Philosophiegeschichte erfordern würde – etwa von Johann Friedrich Herbart bis zu Hans Blumenberg.⁴⁰

³⁷ Ebd., 325.

³⁸ Ebd., 324.

³⁹ Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main 1994 (zunächst 1973 unter dem Titel *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* in Göttingen erschienen).

⁴⁰ Um ein Dutzend Philosophen und mehr, die für das Thema Faktum/Modus wichtig sind, samt relevanter Begriffe aufzuzählen: (1) Johann Friedrich Herbart (1776–1841): Ästhetische Erfahrung der Welt. Vorstellungsmassen, lebenslanges Interesse, Kultursystem(e). (2) Adolf Friedrich Trendelenburg (1802–1872): Konstruktive Bewegung, organische Weltanschauung, Wissenschaften als Kulturfakten. (3) Rudolf Hermann Lotze (1817–1881): Mikrokosmos, innere Regsamkeit und der Welt Lauf (Weltlauf!), Weltansicht, das Panorama von Ansichten, Wechselwirkung(en), Wissenschaften als (methodische) Abkürzungen von Weltansichten. (4) Wilhelm Dilthey (1833–1911): Der Mensch in seiner Geschichte als ein struktureller Seelenzusammenhang, der Satz der Phänomenalität. (5) Georg Simmel (1858–1918): Leben/

Mit Blick auf unsere anfänglichen Titelbegriffe – Modalisierung des Faktischen und Lebenswelt – lässt sich abschließend sagen: Das Faktum – oder auch Faktische – ist Resultat einer noematischen Gewohnheit, die als ontologische Suggestion⁴¹ lebensweltlich stabilisiert ist. Das Faktische ist Resultat der Entscheidung für die *Identifikation* von etwas als etwas, die in der Intention ebenso im Spiel ist wie die (modalisierende) *Differenz*. Die Lebenswelt identifiziert und sie blendet Modalisierung eher ab. Das Subjekt ist noetische Gewohnheit, die sich para-noematisch geriert. Das metaphysische Motiv ist wirksam zwischen Faktizität und Modalität. In diesem ‚Zwischen‘ waltet die Lebenswelt. Es ist die intentionale Korrelation von Faktum und Modus, die in der Lebenswelt Halt zu finden glaubt – oder sucht. Das manifeste Paradigma dieser Korrelation von Faktum und Modus ist der – beunruhigte – Mensch.

Seele, Wechselwirkungen, Achsendrehung des Lebens, Wendung zur Idee, Kultur. (6) Edmund Husserl (1859–1938): Weltigung, Intentionen, die die Welt bedeuten. (7) Max Scheler (1874–1928): Weltoffenheit und Wissensformen, Person und Werte. (8) Ernst Cassirer (1874–1945): symbolische Prägnanz, symbolische Formen und Formung, ‚Auseinandersetzung‘, neukantianische Hermeneutik (der Funktionen). (9) Martin Heidegger (1889–1976): Da-sein zwischen Sein und Zeit. (10) Helmut Plessner (1892–1985): exzentrische Positionalität, *conditio humana*. (11) Maurice Merleau-Ponty (1908–1961): Wahrnehmender und wahrgenommener Leib, *chair*. (12) Hans Jonas (1903–1993): Organismus und Freiheit, das Prinzip Leben. (13) Hans Blumenberg (1920–1996): Metaphorologie, Lebenswelt.

⁴¹ Statt von ‚Suggestion‘ könnte man sogar von ‚Illusion‘ sprechen, wenn man Illusion mit ‚Einspielung‘ übersetzt. Die ontologische Suggestion ist zunächst der durch die Weltigung eingespielte selbstverständliche Glaube an ‚Seiendes‘ (als anschaulich Wirkliches); man könnte es auch *ontische* Suggestion nennen. Insofern diese ontische Suggestion aber von vorneherein einem Minimum von Interpretation ausgesetzt ist, ist sie stets schon *onto-logisch*, d.h. Sinn von Seiendem deutend.

IV.
REALITÄT UND ALTERITÄT

Burkhard Liebsch

Welt – Exil – Faktizität

Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität

ABSTRACT: This essay examines how the notion of exile can be taken as a paradigmatic case that demonstrates circular relations between ‘existential’ descriptions of being a stranger in the world on the one hand and the hermeneutics of human ‘facticity’ on the other hand. In this way, an interpretative interplay between literature and ontology, reported ‘facts’ and ‘facticity’ comes to the fore.

KEYWORDS: Facts, Literature, Ontology, Hermeneutics, Facticity

Exilium vita est. [...]

Das Exil ist die Modellsituation unseres Menschseins.¹

1. Ausgang vom problematischen Weltbegriff: zwischen Tatsachen und Faktizität

Gleichsam in einem Handstreich schien Wittgensteins *Tractatus* mittels einiger weniger Definitionen ein für alle Mal geklärt zu haben, wie es um Tatsachen und um deren Tatsächlichkeit bestellt ist, die die Welt im Ganzen ausmacht: Die Welt besteht aus Dingen; diese stehen miteinander in Verbindung, sodass Sachverhalte vorliegen; und wenn von ihnen gesagt werden kann, dass sie ‚der Fall sind‘, dann handelt es sich um Tatsachen. Ironischerweise besteht zwischen Dingen, Sachverhalten und Tatsachen nun aber kein wiederum ‚tatsächlich‘ eindeutiges Isomorphieverhältnis, wie es die Punkte 1. und 2. des *Tractatus* zweifellos suggerieren.² Deshalb können sich zwischen ihnen interpretative Spielräume auftun, in denen es darum geht, was, inwiefern, für wen etwas als Ding, Sachverhalt oder Tatsache erscheint bzw. ‚zählt‘. Und das stellt sich keineswegs mit unanfechtbarer Evidenz wie von selbst heraus. Was ein Ding, Sachverhalt oder eine Tatsache ‚wirklich‘,

¹ Hilde Domin: *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/88.* München ²1992, 91.

² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung.* Frankfurt a. M. ⁴1979, 11.

‚tatsächlich‘ oder ‚in Wahrheit‘ ist, das mag sich jedem *prima facie* zunächst als ohne weiteres Einleuchtendes darstellen. Rasch kann sich aber herausstellen, wie anfechtbar diese Begriffe und die Erfahrungen sind, auf die sie sich stützen. Und das darin liegende Dissenspotenzial ist nur sozial zu bewältigen, wenn überhaupt. Mit anderen Worten: Was wenigstens bis auf weiteres als faktisch gelten kann, ist eine Angelegenheit menschlicher Sozialität – allerdings keineswegs nur einer sogenannten ‚sozialen Epistemologie‘, die sich dieser Fragen in den letzten Jahren verstärkt angenommen hat. Denn noch vor allem Erkennen, das sich kritisch mit Anderen auseinandersetzt, sind wir ‚in‘ der Welt und ‚zur‘ Welt, wie es Merleau-Ponty im Anschluss an Heidegger gezeigt hat, der bereits weit davon entfernt war, ein interpretationsfreies Vorliegen von Dingen, Sachverhalten und Tatsachen selbst als ein bloß faktisches zu verstehen. Vielmehr verlangte er ausdrücklich nach einer Hermeneutik der Faktizität selbst, die überhaupt erst darüber aufzuklären hätte, was Faktisches als solches ausmacht. Diese Hermeneutik brachte ‚existenziale‘ Strukturen des In-der-Welt-seins zum Vorschein, die einen bis heute andauernden und vielleicht niemals abzuschließenden Prozess der Revision nach sich gezogen haben – angefangen bei der Geburt bzw. Natalität menschlichen Daseins, nach der Hannah Arendt fragte, über die von Levinas energisch uminterpretierte Zwischenzeit, in die sie gewissermaßen mündet, bis hin zum Tod, den weder Levinas noch auch Sartre oder Ricœur weiterhin als „Möglichkeit der Unmöglichkeit“ gelten lassen mochten, wie sie in *Sein und Zeit* beschrieben worden war. Diese Revisionen zeitigen bis heute Umdeutungen auch der menschlichen Generativität in historischer Perspektive, die weit über *Sein und Zeit* hinausgehen³ – nicht zuletzt auch dadurch, dass sie zwischen ‚faktischem‘ Sichvorfinden in bestimmten existenziellen Situationen und jener Hermeneutik der Faktizität kein einseitiges Fundierungsverhältnis mehr zulassen (von dem Heidegger selbst bereits in *Sein und Zeit* ein Stück weit abgewichen war, wo er ausdrücklich anerkannte, dass die Hermeneutik der Existenzialien unvermeidlich von existenziellen Erfahrungen ausgehen und imprägniert bleiben musste). Heute, so meine ich, müssen wir in dieser Hinsicht von einem *methodisch zirkulären* Verhältnis ausgehen, das ich so knapp wie möglich anhand eines Paradigmas erläutern möchte (ohne es im verfügbaren Rahmen streng genug begründen zu können), ausgehend vom Paradigma des Exils nämlich, das sich wie kaum ein anderes dazu eignet, dieses Verhältnis vor Augen zu führen.

Es handelt sich gewiss nicht um einen einfach ‚bestehenden‘ Sachverhalt oder um eine Tatsache im Sinne Wittgensteins, wenn die Dichterin Hilde Domin an das Motto erinnert, das über der Eingangstür des Hauses von Victor Hugo auf Guernsey steht: *Exilium vita est*. Aber die vielfach artikulierte Erfahrung des Exiliertseins liefert doch zweifellos einen besonders prägnanten Grund, sie daraufhin zu

³ Burkhard Liebsch: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*. Zug 2016.

befragen, was sie über die Faktizität menschlichen In-der-Welt-Seins selbst lehren könnte, beschränkt sie sich doch gerade nicht bloß auf Ausnahmesituationen von Vertriebenen, Flüchtlingen und Verbannten, sondern suggeriert, in diesen spiegele sich gewissermaßen, wie es um uns alle bestellt ist. Dies aber ist gewiss weder einfach ‚Tatsachen‘ zu entnehmen noch auch direkt aus einer Ontologie abzuleiten, die sich gleichsam an allen, höchst verschieden ausgeprägten existenziellen Lagen vorbei unvermittelten Zugriff auf Existenzialien zutraut, ohne „Umwege der Deutung“ einschlagen zu müssen, die nach der Überzeugung nicht nur Ricoeurs das tägliche Brot der Hermeneutik sind. (Ob es sich *nur* um bedauerlicherweise unnötig lange ‚Umwege‘ handelt, kann hier ebenso dahingestellt bleiben wie die Frage, ob Existenzialien menschlicher Faktizität für den späteren Heidegger überhaupt noch von Interesse waren, wo er vom Sein unter Umgehung alles Seienden meinte handeln zu können.) – Ich gehe im Folgenden mit Bedacht nicht unvermittelt von einem hermeneutischen Begriff der Faktizität, sondern von ‚existenziellen‘ Artikulationen von Exil-Erfahrungen aus, um dann die Frage aufzuwerfen, was sie möglicherweise über erstere lehren, sofern sich zwischen entsprechenden Fakten und einer Hermeneutik, die zu zeigen versucht, was diese als solche ausmacht, die besagte Zirkularität abzeichnet.

2. Zum ‚Exilierten‘ werden. Begriffliche Abgrenzungen

Seit jeher haben sich die Menschen auf der Erdoberfläche bewegt, ob einzeln, in Gruppen oder auch in Massen und zu Millionen, sei es freiwillig, sei es gezwungenermaßen, sei es infolge klimatischer Herausforderungen, sei es infolge der Gewalt Anderer. Was zunächst der ursprünglich zweifellos nomadischen Lebensweise der ersten Menschen entsprochen haben mag und sich noch als Migration einstufen ließ, stellte sich im Verlauf der Geschichte immer mehr als erzwungen dar, aber so, dass sich Wanderung und Flucht, Emigration und Exil vielfach nur schwer unterscheiden ließen. Wenn es letztlich „die Weltgeschichte“ ist, „die uns treibt und vertreibt“, sind dann nicht „im letzten Sinne alle Erdwanderer Auswanderer“? Löwith, der diese Worte Sprangers gegen Ende der 1930er Jahre in seinem Bericht *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* zitiert, nimmt sie als Beleg für das „Versagen der deutschen Intelligenz“,⁴ die sich seinerzeit solcher Konfusionen von Vertreibung und Wanderschaft, Exil und Emigration schuldig machte und sich prompt als unfähig erwies, die heraufziehende Gewalt zu begreifen. Dabei war sich Löwith, der sich von den Nazis zur Emigration nach Italien, dann nach Japan und in die USA gezwungen

⁴ Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940]. Frankfurt a. M. 1989, 114.

sah, selber nicht ganz im Klaren darüber, ob er Emigrant oder Exilant war,⁵ obgleich zweifelsohne auf ihn zutraf, was Jaspers wenig später, mit Blick auf die NS-Zeit, als „Ausgestoßensein im eigenen Land“ und in diesem Sinne als „Verlassenheit“ charakterisierte.⁶ Dabei konnte es sich um „Daheimgebliebene“,⁷ aber auch wie Löwith zur Emigration Gezwungene und schließlich Zurückgekehrte handeln, die von dieser Erfahrung für immer geprägt blieben, sodass sie „das Exil nie mehr los[werden]“⁸ konnten, sich dann aber nicht selten als „Emigranten“ beschimpfen lassen mussten, die, wie Günter Grass in seiner Büchner-Preis-Rede 1965 bissig bemerkte, gefälligst „nicht heimzukehren“, sondern wie weiterhin Verbannte⁹ in der Fremde zu bleiben haben – sie, die man als „Vaterlandsverräter“ verleumdete.¹⁰ Dabei hatten die ‚Verräter‘ im eigenen Land die Macht ergriffen und Hunderttausende vor die Wahl gestellt, sich ihnen zu fügen oder das Land und schließlich den von ihnen okkupierten Kontinent zu verlassen, wenn sie nicht Verhaftung, Folter und jede Art der Vernichtung riskieren wollten. Genau darauf bezieht sich Aron Gurwitsch im Juli 1944 in einem Brief aus Cambridge/USA an seinen Kollegen Alfred Schütz in Wien:

Die Kräfte, die uns vertrieben, waren die Feinde Europas. Als man in Europa nicht mehr als Europäer leben konnte, genau da mußten wir gehen, um unser bloßes Leben zu retten. Wir mußten aus Europa gehen, gerade weil wir Europäer waren. Und eben dies machte uns zu Exilierten, – ein Titel, der in früheren Zeiten sehr respektiert war.¹¹

⁵ Ebd., 89. Wer die u. a. von Egon Schwarz und Matthias Wegner nicht umsonst unter dem Obertitel *Verbannung* bilanzierte Literatur zu Rate zieht, wird rasch feststellen, dass die besagte ‚Unklarheit‘ viele Zeitzeugnisse durchzieht. In *welchem Sinne* es sich jeweils um Exil und/oder Emigration, Vertreibung, Verbannung oder Flucht handelte, zählt offenbar konstitutiv zur existenziellen Fraglichkeit der deutungsbedürftigen Situationen, in denen sich die Betroffenen jeweils vorfanden. Als begriffliche Ungenauigkeit ist das insofern nicht abzutun. Vgl. Egon Schwarz, Matthias Wegner (Hg.): *Verbannung. Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil*. Hamburg 1964.

⁶ Karl Jaspers: *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich ²1946, 80. Der Begriff der Verlassenheit begegnet auch schon bei Hannah Arendt und Günther Stern (später: Anders) in einem gemeinsamen Aufsatz über „Rilkes *Duineser Elegien*“ (1930), in: Hannah Arendt, Günther Anders: *Schreib doch mal hard facts über dich. Briefe 1939 bis 1975*. München 2016, 105–128, hier: 117. Vgl. zum historischen Kontext Enzo Traverso: *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die „jüdisch-deutsche Symbiose“*. Berlin 1993; speziell zu Löwiths Emigration: Wolfgang Schwentker: „Karl Löwith und Japan“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 76 (2), 1994, 415–450.

⁷ Jaspers: *Die Schuldfrage*, 80.

⁸ Peter Weiss: *Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt a. M. 2005, 1175.

⁹ Vgl. ebd., 338.

¹⁰ Günter Grass: „Rede über das Selbstverständnis“. In: o. Hg.: *Büchner-Preis-Reden 1951–1971*. Mit einem Vorwort von Ernst Johann. Stuttgart 1987, 155.

¹¹ Aron Gurwitsch, Alfred Schütz: *Briefwechsel 1939–1959*. München 1985, 128 [Brief Gurwitschs

Dem Zitat sind im Hinblick auf die Abgrenzung von Begriffen wie Wanderung und Emigration wichtige Hinweise zu entnehmen: (1) Man wird zum Exilierten, ist also von sich aus keiner, (2) und zwar durch Andere, die bewirken, dass man nicht ‚bleiben‘ kann, weil man an Ort und Stelle nicht mehr ‚leben‘ kann; infolgedessen sieht man sich (3) dazu gezwungen, anderswohin zu gehen, wo man ‚leben‘ kann¹² – im Gegensatz zum europäischen Kontinent, wo es unmöglich geworden zu sein scheint, als Europäer zu leben. Die Lebbarkeit des eigenen Lebens erscheint nur noch anderswo verbürgt. (4) Ob es sich indessen wirklich so verhält, steht dahin, wie aus einer anschließenden Bemerkung Gurwitschs hervorgeht: Nicht bloß als *stranger*, sondern als *réfugié* angekommen, findet man sich ggf. wie „auf einem anderen Planeten“ wieder, zwar in einer Hinsicht „aus 3000 Jahren [europäischer] Vergangenheit“, aber vor Ort „in einer anderen Hinsicht wie aus dem Nichts“ komend – und offenbar zur bloßen Anpassung eigener *patterns of behaviour* und seines *way of life* gezwungen.¹³ Dabei dachten wir, so Gurwitsch weiter im Ton einer tiefen Enttäuschung – wobei er „appellier[t] an den Philosophen Schütz“ –, „daß der Mensch die Welt zu verantworten habe. So lernten wir es doch von unserem Meister Husserl, und so lasen wir es doch bei Platon (λόγον διδόναι).“¹⁴

So ist man als Exilierter der *offenen Frage*, ob man *anderswo leben* kann, *rückhaltlos ausgesetzt* – nachdem bereits mindestens einmal die Frage der Lebbarkeit an Ort und Stelle, wo man sich vorfand, ganz und gar negativ beantwortet werden musste. ‚Leben‘ aber heißt hier nicht bloß ‚am Leben sein‘ und nur ‚überleben‘, sondern die Welt mitverantworten und davon Rechenschaft ablegen. Ob man das anderswo, als unfreiwillig ‚Deplatziertes‘, im Exil, ebenfalls kann, steht gerade in Frage.¹⁵

vom 16.6.1944]. Zur Frage, wie es aktuell um jenen Respekt bestellt ist, vgl. den Beitrag von Can Dündar: „Dünn ist die Haut im Exil. Berlin muss die Hauptstadt der Exilierten bleiben“. In: *Die ZEIT* 15.8.2019 (34), 43.

¹² So führt denn auch Lion Feuchtwanger den Begriff des Exils auf zwei Worte zurück: auf „das Wort ‚Recke‘, das nichts anderes bedeutet als eben Vertriebener, Geächteter, und das Wort ‚Elend‘, das wiederum den Mann ohne Land, den aus dem Land Gestoßenen bedeutet“. Lion Feuchtwanger: „Größe und Erbärmlichkeit des Exils“. In: Schwarz, Wegner (Hg.), *Verbannung. 193–197*, hier: 195.

¹³ Gurwitsch, Schütz: *Briefwechsel 1939–1959*, 128 f.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Und genau diese Frage vermisst man, wo das Wort Exil zu einer Allerweltsvokabel heruntergekommen ist, die sich bspw. bei Bruno Latour auf die *happy few* bzw. das „eine Prozent“, das mit der Welt der Anderen so wenig wie nur möglich in Berührung kommen will, genauso angewandt findet wie auf den „modernen Geist“, der dem entgegentritt. Vgl. Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*. Übers. v. Bernd Schwibs. Berlin 2018, 28, 30, 54.

3. Das Exiliertsein als spezifisch historische oder universale Erfahrung – in jüdischer Perspektive

Vor diesem historischen Hintergrund, aber ohne derartige phänomenologische Zuspitzung, hat der Wiener Historiker Philipp Ther Europa als einen Kontinent der Flüchtlinge beschrieben, die millionenfach ins Exil getrieben worden sind.¹⁶ Mit statistischen Argumenten konnte er zeigen, in welchem Ausmaß u. a. Deutschland und Österreich im 20. Jahrhundert durch Fluchtgeschichten geprägt waren, von denen viele im Exil endeten, andere aber in Repatriierung oder Gefangenschaft, neuer Beheimatung oder Zwangsintegration mündeten. Die existenziellen, sozialen, politischen und kulturellen Situationen, in denen sich so oder so *displaced persons* wiederfanden, fielen entsprechend unterschiedlich aus. Was mich hier interessiert, ist aber der Befund, dass man sie ungeachtet aller Unterschiedlichkeit u. a. als Folge von Exzessen eines identitären, autochthonen Denkens deuten konnte, das auch die Philosophie infiziert hat, wo sie das Volk, das Blut, den Boden und die Erde zu maßgebenden Parametern zeitgemäßen Denkens erhoben hat.

Darüber hinaus wurde bestritten, dass es sich bloß um ein vorübergehendes pathogenes Geschehen handelt. Ist dieses Denken nicht viel tiefer verwurzelt, nämlich dort, wo man den Ursprung des Europäischen selbst – ungeachtet seiner ‚Sekundarität‘¹⁷ – vermutet hat – nämlich im Ausgang von einem Seienden, das, so Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*, im Besitz seiner selbst ist und folglich schon „absolut ‚auf eigenen Füßen‘ steht“, um seine autochthone Existenz zu verteidigen, die „kein Exil voraussetzt“?¹⁸ Ob Platon mit seinem ‚erotischen‘ Interesse an Unsterblichkeit in einem anderen Leben nicht schon gekannt hat, was laut Levinas ein ‚exiliertes‘ Leben ausmacht, ein „unstillbares Begehren“ nach dem Anderen nämlich, stellt Levinas selbst in Frage. Wichtig ist hier vorerst nur diese Weichenstellung, die eine radikale Alternative vorzugeben scheint: autochthone Existenz und ein entsprechendes Denken, das sich von ihr vorgeben lässt, was zu denken ist, einerseits *versus* vorgängiges Exil andererseits, das scheinbar nichts anderes nach sich ziehen kann als ein ‚exiliertes‘ Denken von Exilierten.

Letzteres wurde bekanntlich wieder und wieder für die Juden in Anspruch genommen. Für sie habe alles mit dem Exodus und mit dem darauf folgenden, im Grunde bis heute und bis ans Ende der Tage anhaltenden Exil begonnen. Nur „die Geschichte des jüdischen Volkes *beginnt* schon mit einem Exil und nicht mit der Au-

¹⁶ Philipp Ther: *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*. Berlin 2017. Siehe dazu den wegweisenden Aufsatz von Hannah Arendt: „Wir Flüchtlinge“. In: dies.: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin 1986, 7–21.

¹⁷ Vgl. Rémi Brague: *Europa. Eine exzentrische Identität*. Frankfurt a. M. 1993.

¹⁸ Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München 1987, 83.

tochthonie aller übrigen Völker der Welt“, lesen wir in Löwiths bereits erwähntem Bericht.¹⁹ Finkielkraut, der an Levinas' Apologie der „Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz“ anknüpft, behauptet, das jüdische Exil sei bis in unsere Gegenwart hinein „beispielhaft“.²⁰ Und Wurgaft erklärt, warum. Die „rootlessness“ sei nämlich eine „ideal preparation for ethics“;²¹ mehr noch: die „exilic experience“ sei als „gateway to ethics“ und als deren „precondition“ zu verstehen.²² So kann der Judentum nicht nur als „imaginative resource“, sondern als „essential modality of every human being“ erscheinen,²³ insofern er lehrt: „the first condition of humanity is exile“.²⁴

Demnach haben wir es hier keineswegs mit einer *politischen Ausnahmesituation* zu tun, die erst eintritt, wenn man faktisch an Ort und Stelle nicht mehr leben und bleiben kann, sodass man ‚gehen‘ muss, wie es bei Gurwitsch zunächst den Anschein hat;²⁵ vielmehr müssten sich *alle Menschen im Grunde von vornherein als ‚exiliert‘* begreifen. Aber sich exiliert vorfinden, darum wissen und das richtig (ethisch) deuten, sind verschiedene Dinge. Nur im Judentum kommen sie scheinbar angemessen zusammen. Nur ‚jüdisches Denken‘ scheint gewissermaßen seit jeher im Exil zuhause und insofern dazu in der Lage zu sein, über das *Exiliertsein aller* wahrheitsgemäß Auskunft zu geben. Wenn es sich darin allerdings häuslich einrichtet, droht es das Exil zu konterkarieren, von dem es handelt – es sei denn, *auch das Denken*

¹⁹ Löwith: *Mein Leben in Deutschland*, 132

²⁰ Alain Finkielkraut: *Die Undankbarkeit*. Berlin 2001, 55.

²¹ Benjamin A. Wurgaft: *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*. Philadelphia 2016, 97.

²² Ebd., 96, 246.

²³ Ebd., 244.

²⁴ So Anne Dufourmantelle; zit. nach: Thomas Claviez: „Introduction. ‚Taking Place‘ – Conditional/Unconditional Hospitality“. In: Ders. (Hg.), *The conditions of Hospitality. Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*. New York 2013, 1–9, hier: 3.

²⁵ Ein erstes Nicht-exiliert-Sein setzt auch das gängige Vorverständnis voraus, wie es in Definitionen wie der folgenden zum Ausdruck kommt: „To be in exile means to be away from one's home (i. e. village, town, city, state, province, territory or even country), while either being explicitly refused permission to return or being threatened with imprisonment or death upon return./ In Roman law, *exsilium* denoted both voluntary exile and banishment as a capital punishment alternative to death. Deportation was forced exile, and entailed the lifelong loss of citizenship and property. Relegation was a milder form of deportation, which preserved the subject's citizenship and property./ The terms diaspora and refugee describe group exile, both voluntary and forced, and ‚government in exile‘ describes a government of a country that has relocated and argues its legitimacy from outside that country. Voluntary exile is often depicted as a form of protest by the person who claims it, to avoid persecution and prosecution (such as tax or criminal allegations), an act of shame or repentance, or isolating oneself to be able to devote time to a particular pursuit./ Article 9 of the Universal Declaration of Human Rights states that ‚No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile.“ „Exile“. In: *Wikipedia. The free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Exile>, letzte Aktualisierung 30.12.2020 (Zugriff 13.01.2021).

und die Sprache bzw. die Schrift, in der es sich manifestiert, erweisen sich als „exiliert“ (wie es Imre Kertész tatsächlich mit seinem Buchtitel *Die exilierte Sprache* explizit nahelegt²⁶), ohne einen Grund und Boden, einen Lebensraum, politischen Nomos oder geistigen Raum als ganz und gar ‚eigenen‘ in Besitz und Beschlag zu nehmen, wie man es den Autochthonen vorgeworfen hat. In diesem Sinne, meine ich, kann man Levinas' Behauptung verstehen, „den Ort verlassen zu haben“²⁷ – wohlgemerkt nicht irgendeinen Ort, sondern jegliche Bindung an einen Ort, an ein Ethos (in der doppelten Bedeutung von ἦθος und ἔθος) und an eine Situierung in der Welt;²⁸ und zwar im Leben wie im Denken. Diese Bemerkung von Levinas ist zweifellos polemisch gegen eine Philosophie gerichtet, die im Ausgang von Heidegger „die Welt wiederfinden“, sich wieder auf der Erde einhausen und sich einem den „Geistern des Ortes“ verpflichteten Dasein hingeben will.²⁹

Wie auch immer man das Recht und die Fruchtbarkeit einer solchen Polemik beurteilen will:³⁰ So oder so stehen wir vor einem folgenreichen philosophischen Paradigmen- und Perspektivenwechsel, wenn uns abverlangt wird, nicht von einem bereits lokalisierten und situierten, an seinen Ort und an seinen Lebensraum gebundenen Dasein, sondern *vom all dies nicht nur entbehrenden, sondern geradezu verwerfenden Exil ausgehend zu denken, ohne diesen Begriff im Denken selbst zu kon-*

²⁶ Imre Kertész: *Die exilierte Sprache*. Frankfurt a. M. 2004; zum Exil der Schrift vgl. Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 200. Wobei die exilierte Sprache bei Kertész einem „Austreten aus dieser Welt“ gerecht werden soll, von dem man nicht weiß, wohin es führt; „nur eines ist gewiß: immer weiter fort von jedem möglichen Zuhause, jeder möglichen Zuflucht“ – auch im Begreifen dieser als „Wanderschaft“ bezeichneten Bewegung (ebd., 94). Vgl. Burkhard Liebsch: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*. Hamburg 2019, Kap. II.

²⁷ Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1992, 175.

²⁸ Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹*. Bern ²1954, 106 ff.; Jean-Luc Nancy: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Übers. v. Anette Hoffmann. Berlin 2003, 32 ff.

²⁹ Levinas: *Schwierige Freiheit*, 174 f.

³⁰ Dazu nur so viel: Muss man wirklich jegliche besagte Bindung an einen Ort aufgeben, um den Gefahren autochthonen Denkens entgegenzuwirken? Kommt es nicht gerade für eine Philosophie der Gastlichkeit, wie sie wohl auch Levinas im Sinn hatte, darauf an, eine nicht ‚identitär‘ limitierte Offenheit für diejenigen vorstellbar zu machen, die ‚ihren‘ Ort oder ‚Lebensraum‘ verlassen mussten? Wie sollte eine solche Offenheit ‚vor Ort‘ je möglich sein, wenn sich niemand räumlich gebunden und verpflichtet fühlt, sei es auch nur für eben diese Offenheit selbst, die doch stets ‚eingerräumt‘ werden muss? Hilft es in dieser Hinsicht weiter, jene „Geister“ zu beschwören und historisch zweifellos belastete Begriffe wie Lebensraum zu meiden – von der Fragwürdigkeit ganz abgesehen, auch in politischer Hinsicht behaupten zu wollen, jeglichen „Ort verlassen“ zu haben, wie es ein staatlich formiertes Gemeinwesen doch niemals kann.

terkarieren. Die Herausforderung besteht hier darin, dieses ‚Exil‘ als maßgeblich unsere Faktizität ausmachend zu denken, ohne es selbst in Beschlag zu nehmen, sei es auch nur als Topos eines Denkens, das unaufhörlich seinen Ort und seine Orientierung zu bestimmen sucht.

So kommt ein anderer als der Heidegger'sche Zugang zu menschlicher Faktizität in den Blick. In *Sein und Zeit* hatte der Autor selbst bereits zugegeben, dass deren existenziale Profile nur im Ausgang von existenziellen Situationen zugänglich werden, durch die ein gewisser Kontingenzspielraum auch in der Ontologie der Faktizität selbst zum Vorschein kommt. Dieser abstrakten Überlegung haben u. a. schon Sartre, Levinas und Ricœur dadurch Gewicht verliehen, dass sie auf andere Bedeutungen des Todes, auch des Todes Anderer, hingewiesen haben, als sie Heidegger voraussetzte.³¹ Von Erfahrungen des Exils als eines zwangsweise deplatzierten Daseins ausgehend, kommt nun auch letzteres selbst anders in den Blick (ohne dass man behaupten müsste, es handle sich um den einzigen und einzig wahren Zugang zu dem, was menschliche Existenz ausmacht).

Vom *Exil ausgehend* zu denken, heißt mindestens: sich nicht ‚immer schon‘ bei sich, *chez soi*, zu wöhnen, um dann erst aus sich herauszugehen und gegebenenfalls zu sich zurückzufinden, wie es von der *Odyssee* bis hin zu Hegels ‚An-und-für-sich‘ und zur Hermeneutik der ‚Wiederholung‘³² des Gewesenen nahegelegt wurde. Die Frage, ob wir demgegenüber nun von einem ersten „Außer-sich“ auszugehen haben – wie es in unterschiedlicher Weise besonders Levinas und Nancy suggerieren³³ – und ob es sich dabei um eine einfache Umkehrung eines eingespielten dialektischen Schemas handelt,³⁴ suspendiere ich zunächst, indem ich im Folgenden rekapituliere, wie uns die europäische Geschichte das Exil zu begreifen nahelegt – auch auf die Gefahr hin, dass auf diese Weise nur vor Augen zu führen ist, wie in dieser Geschichte verkannt wurde, was in Wahrheit das menschliche Exiliert-Sein ausmacht, so wie es von jüdischer Seite beschrieben wurde.

³¹ Als er vom Absturz in die bloße Vorhandenheit einer Leiche schrieb, ohne zu erkennen zu geben, ob er sich auch ein anderes, etwa trauerndes Verhältnis zum Tod eines Verschiedenen vorstellen konnte. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1984, § 47.

³² Vgl. Burkhard Liebsch: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München 1996, 277, 287.

³³ Emmanuel Levinas: *Außer sich*. Übers. v. Frank Miething. München/Wien 1991; Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*. Hrsg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Horst Brühmann. Wien 1987, 62, 81.

³⁴ Nancy betont ja, wir seien dem Außer-sich-sein ausgesetzt. So kommen Spielräume des Verhaltens zu dem, was ‚außen‘ ist und als befremdliche Exteriorität (Levinas) zu veranschlagen ist, in den Blick, die die Frage aufwerfen, ob sie auf deren ‚Aufhebung‘ hinauslaufen. Levinas wie auch Nancy bestreiten letzteres allerdings.

4. Exiliert sein oder ausgeschlossen werden. Auf der Suche nach einem ‚lebberen‘ Leben

In Anlehnung an Hegels Geschichte der Freiheit³⁵ könnte man sagen: Erst befanden sich einige im Exil, dann viele und schließlich alle. Zumindest stellt es sich in politischer Hinsicht so dar. Dem entsprechend begreift Judith Shklar, der wir einen ausgezeichneten Aufsatz über *The Bonds of Exile* in der Antike verdanken, als „exile [...] any person who has been compelled involuntarily to leave a country in which he or she has been living as a permanent resident or citizen“.³⁶ „No one becomes an exile willingly, although occasionally morally upright persons do force themselves to leave their homeland and so to exile themselves.“³⁷ Obgleich es sich um eine Ausnahme vom normalen politischen Leben zu handeln scheint, in dem die meisten sich nicht dazu gezwungen sehen, ihr Land zu verlassen bzw. ihre politische Lebensform aufzugeben, der sie sich zugehörig sehen, schreibt Shklar: „no experience is more fundamental“. Aus dem weiteren Verlauf ihrer Argumentation geht jedoch allenfalls indirekt hervor, was damit gemeint ist: Es handelt sich um die Erfahrung sozialen Todes, eines *civil death* (Edward Gibbon)³⁸ infolge eines Scherbengerichts (*ostracism*), von Verbannung oder Flucht vor unerträglicher Strafe und Gewalt. Die Exilierten mögen anderswo ein besseres Leben finden und an die politische Lebensform, der sie zugehörten, weiterhin gebunden bleiben, doch können sie in der Regel nichts mehr daran ändern, aus ihr *verstoßen worden zu sein*. (Wobei es zweitrangig ist, ob es manifest dazu gekommen ist oder ob die Betroffenen der entsprechenden Gefahr zuvorkommen.)

Das ist es, was die Ausnahme ‚fundamental‘ über die Normalität aller Lebensformen lehrt: Man gehört ihnen nur unter der Bedingung zu, im Prinzip jederzeit aus ihnen ausgeschlossen werden zu können. Erst der tatsächliche Ausschluss enthüllt die Normalität. Tritt der Ausschluss ein, so hat die Aufnahme anderswo unmittelbar lebenserhaltende Funktion. Ob und wie man unter dieser Bedingung dann aber noch ein lebbares Leben führen kann, hängt entscheidend davon ab, ob noch ein von den zerstörten politischen Bindungen an die frühere Lebensform unabhängiges ‚geistiges‘ Leben möglich ist,³⁹ wie es Plutarch, Epikur und Cicero erwogen haben – sei es mit, sei es ohne jegliche Rückkehrperspektive, sei es als ortsungebundener Weiser, sei es als Kosmopolit, der angeblich überall zuhause sein kann, sei es als Wanderer zwischen verschiedenen Welten, für den gerade das möglicherweise nicht gilt.

³⁵ Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Bd. 12. Hrsg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1987, 134.

³⁶ Judith N. Shklar: *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago/London 1998, 56.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. ebd., 68.

³⁹ Das Gleiche gilt für ein sog. inneres Exil; vgl. ebd., 68.

Shklar nimmt Cicero allerdings nicht ab, stoisch über die „enduring wounds of exile“ mit „healing powers of philosophy“ hinwegtäuschen zu können.⁴⁰

Während manche Stoiker sich einzeln als Exilierte begreifen und nach Möglichkeiten suchen, in der Unzugehörigkeit zum Leben mit Anderen, in Ruhmlosigkeit und Armut, unabhängig, einsam und doch autark zu bleiben,⁴¹ verschärfen die Christen ihre als *apolis* eingestufte Heimatlosigkeit zur existenziellen, ausnahmslosen Grundbedingung, der zufolge jedes „ego is an exile, a stranger in this world, which is only a transient vale of tears for men“.⁴² Waren zuvor nur einige im Verhältnis zu Anderen und ihren Lebensformen exiliert, so trifft das nun auf alle Christen, deren ‚Reich nicht von dieser Welt ist‘, im Verhältnis zu allen Lebensformen und insbesondere zum Staat zu.⁴³ Gerade in dem Maße, wie der Staat als moderner Macht-Staat zu einer scheinbar alles beherrschenden Gewalt aufrückt, wird der Gedanke radikalisiert, *im Verhältnis zum Politischen seien wir alle gleichsam ‚draußen‘*, wie es in Borcherts Drama *Draußen vor der Tür* heißt. „Wir stehen alle draußen. Auch Gott steht draußen [...]. Nur der Tod [...] hat zuletzt doch eine Tür für uns“⁴⁴ – eine Tür freilich, die, wie die des Schlosses bei Kafka, den Einzelnen möglicherweise nirgendwohin führt.

Denselben Grundton schlägt Camus mit seinen Romanen *Der Fremde* und *Der erste Mensch* an, bis heute,⁴⁵ wie rezente Rückbesinnungen auf die Erbschaft des sog. Existenzialismus bspw. bei Judaken und Bernasconi zeigen, die ihn als „nomadic and exilic“ charakterisieren.⁴⁶ Camus spricht tatsächlich vom Exil; in der deutschen Übersetzung des *Mythos von Sisyphos* ist vom „Verstoßen-sein“ die Rede, aus dem es

⁴⁰ Ebd., 71. Vgl. Marcus T. Cicero: *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum.* (lat./dt.). Stuttgart 2008, 289, 469.

⁴¹ Vgl. Peter Coulmas: *Weltbürger.* Reinbek 1990. Schon bei Diogenes v. Sinope ist Weltbürger ein Ausdruck für Unzugehörigkeit und Nichtvereinnahmbarkeit, weniger für eine überall einzulösende Zugehörigkeit (vgl. ebd., 76). Ähnliches gilt noch für Dante, wenn er nach seiner Verbannung sagt: Ich kann die Sonne überall schauen. So akzeptiert er das Exil. Er verschließt sich nicht in eine *politeia*, sondern weiß sich, wie schon Aristipp, als überall Fremder. Das habe mit Kosmopolitismus im modernen Sinne des Wortes wenig zu tun, schließt der Autor, „aber viel mit Unabhängigkeitsgefühl, das der Einsamkeit sehr verwandt ist“ (ebd., 272).

⁴² Judith N. Shklar: *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind.* Cambridge/London 1976, 149.

⁴³ Coulmas: *Weltbürger*, 152 f., 199.

⁴⁴ Wolfgang Borchert: *Draußen vor der Tür und Ausgewählte Erzählungen.* Reinbek 1956, 47. Die im Sinne Borcherts Exilierten *bleiben* ‚draußen‘; und es handelt sich um alle, auch wenn sie es nicht wissen wollen, nicht nur um die Nichtsesshaften, die eine Zeitschrift mit diesem Titel vertreiben.

⁴⁵ Jay Winter, Emmanuel Sivan (Hg.): *War and Remembrance in the Twentieth Century.* Cambridge 1999, 53.

⁴⁶ Jonathan Judaken, Robert Bernasconi (Hg.): *Situating Existentialism.* New York 2012, 17.

„kein Entrinnen“ gebe, weil der Mensch „der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt“ sei.⁴⁷

Sind das aber empirische Tatsachen? Durch wen oder was findet sich ‚der Mensch‘ nicht nur einer Heimat, sondern sogar jeglicher Erinnerungen an sie beraubt? Und warum soll das Gleiche für die Hoffnung auf ein gelobtes Land gelten? Im Lichte der monotheistischen Religionen konnte die Immanenz der Welt als Exil gelten, gerade weil man diese Hoffnung hegte. Nach Camus aber fehlt der Gegenbegriff zum Exil, das als im Ganzen ‚absurd‘ allerdings nur eingestuft werden kann, solange man implizit doch an einer Eschatologie festhält, die vom Ende der Welt her alles Vorherige sollte rechtfertigen und retten können. Versagt sie in dieser Funktion, so folgt die Diagnose der Absurdität auf dem Fuße.

Wer oder was auch immer den Menschen in dieses metaphysische Exil verstoßen haben soll, nunmehr scheint zu gelten: *Ausnahmslos alle sind ‚draußen‘*. Herausgefallen aus einer alles umfassenden Heilsordnung ebenso wie aus restloser Zugehörigkeit zum Staat, der sich nicht länger als Vehikel der Vernunft (in) der Geschichte deuten lässt. Dessen war sich, lange vor den beiden Weltkriegen und vor der Vernichtungspolitik der Nazis, in der sie schließlich kulminierten, Kierkegaard bereits sicher, um nur noch in der Verzweiflung des Einzelnen Rettung zu suchen. Für das ‚existenzielle‘ Exil, das als ‚existenzialistisch‘ geltende Autoren⁴⁸ auf seinen Spuren herausarbeiten, gilt nun gerade nicht, was das politische Exil seit jeher ausgemacht hatte: (1‘) Man wird nicht zum Exilierten; man existiert so oder so exiliert; und (2‘) nicht erst durch Andere, die bewirken, dass man nicht ‚bleiben‘ kann, weil man an Ort und Stelle nicht mehr ‚leben‘ kann. (3‘) „Bleiben ist nirgends“, wie es schon Rilke gesagt hatte;⁴⁹ aber es hat keinen Zweck, anderswo etwas Besseres als den Tod finden zu wollen. (4‘) Die Lebbarkeit des eigenen Lebens erscheint nirgends verbürgt. Auch für das ‚existenzielle Exil‘ aber gilt: (5‘) Der *offenen Frage*, ob man vor Ort oder anderswo leben kann, bleibt jeder *rückhaltlos ausgesetzt*. Dabei speist sich die Erinnerung an Heimat (in der man paradoxerweise nie zuvor gewesen sein muss⁵⁰) und die Imagination einer Welt, in der man ‚bleiben‘ dürfte, ohne damit rechnen zu müssen, aus ihr verstoßen zu werden, aus vielfältigen, mythischen, märchenhaften und ontogenetisch-biografischen Quellen. Wie es scheint, wird das Exil im Kontrast zu ‚erinnerten‘ und imaginierten Gegenbildern eines nicht-exilierten Lebens als

⁴⁷ Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Reinbek 1959, 11; vgl. Jonathan Judaken: „Sisyphos‘ Progeny: Existentialism in France“. In: Ders., Bernasconi (Hg.), *Situating Existentialism*, 89–122, hier: 102.

⁴⁸ Diese haben, mit der Ausnahme Sartres, alle diese Etikettierung zurückgewiesen und die Heidegger’sche Differenzierung des Existenzialen und des Existenziellen keineswegs durchgängig mitgemacht.

⁴⁹ Maurice Blanchot: *Der literarische Raum*. Zürich 2012, 143.

⁵⁰ Vgl. Ernst Bloch: *Spuren*. Frankfurt a. M. 1978, 80 f.

solches verständlich; und umgekehrt, was es bedeutet, auf ein solches Leben aus zu sein, wird ausgehend vom Exil, in dem man sich exiliert vorfindet, deutlich, so dass man sich hermeneutisch unvermeidlich im Kreise bewegt. In jedem Fall ist das Exil wie auch das entsprechende Gegenbild nichts, was sich einfach als ‚Gegebenes‘ vorfinden lässt. Und aus Gegebenem lässt sich nicht ohne weiteres entnehmen, ob und inwiefern es sich um ein Exil handelt. Das gilt auch für das Sein selbst, den Inbegriff des Gegebenen.

Als Inbegriff des Gegebenen lehrt uns das Sein nicht von sich aus, inwiefern ein Für-sich-Seiendes, das sich bewusst zu ihm ins Verhältnis setzt, sich nicht nur als „irreduzibel anderes“, sondern auch „als irreduzibel *im Exil* befindliches“ zu verstehen hat, wie Sartre behauptet.⁵¹ Gehört zum Begriff des Exils unabdingbar das Verstoßen-Werden, so lässt sich das ontologische Exil, wie es Sartre ins Auge fasst, nur mit Blick auf Andere verstehen, die die Existenz der Betreffenden ‚ins Sein gestoßen‘ und zu verantworten haben, um sie dann sich selbst zu überlassen. Genau davon ist bei Arendt als Verlassenheit und (indirekt) bei Heidegger als ‚Überlassenheit‘ des Daseins an es selbst die Rede. Deutet man beides relational, so liegt die Deutung nahe: Als dem Sein Ausgelieferter wird man dies als Exil begreifen, wenn man sich selbst überlassen und infolgedessen von Anderen verlassen wurde.⁵² Erst die tatsächliche Erfahrung der Verlassenheit enthüllt aber, dass man je nur lebt, existiert und ‚da‘ ist als jemand, der ihr überantwortet werden kann – so wie das faktische Verstoßen- und Ausgeschlossenwerden enthüllt, dass es *als mögliches* bzw. *als bedrohliches* immer schon die Normalität politisch formierten Zusammenlebens ausgemacht hat. Heißt das nicht, dass die Verlassenheit virtuell immer schon herrschte? Kommt es insofern überhaupt darauf an, ob ihr jemand faktisch überantwortet wurde? Genügt es nicht, sie vorwegzunehmen?⁵³

5. Literarisch bezeugt: Exil im Singular und Plural

Genau davon legt eine poetische Literatur des Exils Zeugnis ab, die ohne vorgängiges oder vorweggenommenes Verstoßen-, Ausgeschlossen- und Exiliertwerden nicht denkbar ist, die sich aber keineswegs auf die Erfahrung des politischen Exils als einer zwangsweisen Deplatzierung reduzieren lässt. Diese Literatur stößt auch von sich aus in ein am Ende nahezu ‚weltloses‘ „Wegsein“ vor.⁵⁴ Dabei erscheint „die

⁵¹ Jean-Paul Sartre: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek 2005, 843.

⁵² Vgl. José Ortega y Gasset: *Der Mensch und die Leute*. München 1961, 43; Annie Cohen-Solal: *Sartre 1905–1980*. Reinbek 1991, 348 f.

⁵³ Um sie ggf. als Existenzial menschlichen Lebens zu explizieren?

⁵⁴ Hugo Friedrich: *Die Struktur der modernen Lyrik*. Reinbek 1977, 99.

Welt so sehr neutralisiert, daß es ist, als gehöre sie nicht mehr zum Menschen“ oder der sich aus ihr entfernende, ins poetische Exil begebende Mensch nicht mehr zu ihr.⁵⁵ Dennoch soll die gleichsam „ins Fremde hinausrufende Sprache“ noch eine „Sprache des Exils“ sein, die sich als solche an Andere wendet und keineswegs jeglichen kommunikativen Sinn einfach preisgibt.⁵⁶ So kann sie zum Ausdruck bringen: Wir seien „kaum noch auf der Erde“; „zwischen den Orten [sei] kein Raum“ und die Zeit stehe still – wie auf einem Unstern (*désastre*), auf dem keine Welt mehr möglich ist.⁵⁷ So bezieht sich diese Literatur aber noch auf eben das, was sie als Abwesendes und Fehlendes evoziert, so dass es vermisst werden kann und nicht alles in ein „ewiges Wegsein“ und insofern in ein absolutes Exil mündet, in dem es keinerlei Sinn mehr ergeben würde, kommunikativ an Fehlendes zu erinnern.⁵⁸

Paradoxerweise kann nun aber auch die Erde als ein solcher Unstern beschrieben werden, wo man sich in Weltlosigkeit und Verlassenheit wiederfindet. Nicht umsonst handelt Blanchot von einer *écriture du désastre*, die sich durchaus auf ‚desaströse‘ irdische Erfahrung beziehen lässt,⁵⁹ wenn sie auch letztlich weit über gewisse historische Gewaltereignisse hinausweist und in Frage stellt, ob auf der Erde einer (menschlichen) Welt zuzugehören nicht nur unter der Voraussetzung möglich ist, ‚desaströser‘ Verlassenheit überantwortet zu werden.

Levinas hat Blanchots Begriff des Desasters weder psychologisch noch soziologisch oder historisch deuten wollen, sondern als eine „Art Sein, das sich [...] von seinem Bezug [...] zu jeglicher kosmologischer Existenz losgelöst zu haben scheint“⁶⁰ – so als könne es gewissermaßen die Not der Verlassenheit in eine Art Tugend ummünzen. Tatsächlich redet Levinas einem „Abschied von der Welt“⁶¹ das Wort, um gerade in der Unzugehörigkeit zur Welt die Verantwortung für den Anderen als ihr Fremden zu entdecken – was nur möglich sei, wenn man in keinem Ort, in keinem Lebensraum oder in der „astronomischen Ruhe der Welt“ je aufgeht und

⁵⁵ Ebd., 197.

⁵⁶ Ebd., 173; zu Saint-John Perse und Georg Trakl.

⁵⁷ Ebd., 194, 105. Von phänomenologischer Seite wird allerdings bestritten, dass man je aus der Welt ganz ‚herausfallen‘ könne. Auch das Exil wäre demnach noch eine Weise des In-der-Welt-Seins, nicht aber dieses wiederum als ‚exiliert‘ zu begreifen. An der Grenzlinie dieser entgegengesetzten Deutungen bewegt sich die zitierte Literatur. Für die einen steht fest, dass man „nicht aus der Welt fallen, höchstens krepieren“ kann; für die anderen dagegen handelt es sich tatsächlich um eine Erfahrung der Weltlosigkeit bzw. darum, dass man „die Welt verliert“. Vgl. K. Pinthus' und E. Blochs Beiträge in: Schwarz, Wegner (Hg.), *Verbannung*, 141 sowie 180.

⁵⁸ Ebd., 107, 190.

⁵⁹ Maurice Blanchot: *Die Schrift des Desasters*. München 2005, 64, 102, 181.

⁶⁰ Emmanuel Levinas: *Ethik und Unendliches*. Wien 1986, 37.

⁶¹ Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg i. Br./München 1988, 91f.

sich mit ihr beruhigt.⁶² So scheint Levinas paradoxerweise gerade in ‚desaströser‘ Weltfremdheit und Verlassenheit, die andere aus der politischen Erfahrung des Verstoßen-, Ausgeschlossen- und Sich-selbst-Überlassenwerdens gedeutet haben, die Identität des jüdischen Exils wiedergewinnen zu wollen, das seit jeher bestand und bestehen bleiben muss, insofern sich die Menschen in dieser Welt „des wahrhaften Verbleibs beraubt“ wissen. Dagegen bezieht Blanchot eben diese Formulierung⁶³ auf das Gedicht *Exil* von Saint-John Perse, das er als Hinweis darauf deutet, dass der Dichter „immer außerhalb seiner selbst“ und insofern „immer verirrt“ sein müsse. Allenfalls im „Umherirren“ seines immer neuen Aufbruchs anderswohin habe er noch seine Heimat, d. h. „im Exil“.⁶⁴

Hier fällt auf, wie leicht die Begriffe (Heimat und Exil) ihre Plätze tauschen können und wie leicht die Situation des Exilierten, der scheinbar jeglicher Heimat entbehrt, an die Lage jenes Wanderers erinnern kann, der genau zu wissen glaubt, wo die unaufhörliche ‚Irre‘ irdischen Lebens endlich ein Ende hat. Zudem entgeht weder Levinas noch Blanchot der Gefahr der Nivellierung unterschiedlichster Erfahrungen des Exiliertseins, deren radikalste sie in überraschender Verwandtschaft und Heterogenität als ‚desaströse‘ so charakterisieren, als mache sie aus, was man früher die *condition humaine* genannt hat. In beiden Fällen, bei Levinas und Blanchot, wird diese nicht länger von einem ‚georteten‘, an Ort und Stelle ‚sitierten‘ und kraft eines Ethos ‚verräumlichten‘ Dasein her begriffen, sondern von einem ‚originären Exil‘, das uns als der Welt Fremde ursprünglich ausmacht. Kommen wir nicht als Welt-Fremde zur Welt und scheiden so, wenn auch verwandelt, wieder aus ihr? Derrida und Malabou weisen allerdings mit Recht darauf hin: „There is no possible habitat without the difference of this exile. [...] But it does not follow that all exiles are equivalent.“⁶⁵

Darin liegt die Schwierigkeit, die mich hier beschäftigt: Lassen sich verschiedene philosophische Versuche, das Exiliertsein als *conditio humana* zu deuten, überhaupt mit einer Literatur zusammenführen, die, sei es im brieflichen Austausch, sei es in der biografischen Erinnerung, in der politischen Kritik, prosaisch oder poetisch von der Erfahrung des Exiliertwerdens Rechenschaft ablegt? Besagen jene Versuche nicht, dass wir uns so oder so als ‚faktisch‘ exiliert begreifen müssen, wohingegen die zitierte Literatur bezeugt, das sei jeweils nur auf Andere zurückzuführen, die die Exilierten zwangsweise deplatziert ihr Leben zu fristen zwingen?

Der Gefahr der Nivellierung entgeht allerdings auch die Literatur nicht, wenn sie sich etwa, wie im Fall Heinrich Manns, an den „Kaspar-Hauser-Komplex“ an-

62 Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Übers. v. Peter Engelmann. Wien 1996, 155.

63 Blanchot: *Der literarische Raum*, 247.

64 Ebd.; vgl. Traverso: *Die Juden und Deutschland*, 53, 135, 91, 95, 101.

65 Jacques Derrida, Catherine Malabou: *Counterpaths*. Stanford 2004, 47.

lehnt und in diesem berühmten „Fremdling der Erde, das Waisenkind, l'enfant de l'Europe“, kurz „das meistgeliebte Symbol“ des Exils dieser Zeit zu finden meint,⁶⁶ oder wenn sie mit Georges-A. Goldschmidt im gleichen Sinne in Karl Ph. Moritz' *Anton Reiser* das Paradigma eines Lebens sieht, das keinen „Ort“ hat, „wo e[s] in der Not Zuflucht fände“,⁶⁷ und an keinem Ort wahrgenommen wird, so dass es ihm nicht gelingt, vom ‚Bleibenden‘ eine Idee zu gewinnen. „In der Kindheit“, zitiert Goldschmidt den Aufklärer Moritz, „ist es insbesondere nötig, daß alle [...] Ideen sich an die Ideen des Ortes anschließen, weil sie gleichsam in sich noch zu wenig Konsistenz haben und sich an sich selber nicht festhalten können.“⁶⁸ Von Anfang an keinen Ort zu haben bzw. eingeräumt zu bekommen, bedeutet das unter diesen Voraussetzungen nicht, dass das eigene Selbst dazu verdammt wird, „exiled from himself“ Gestalt anzunehmen?⁶⁹

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allemal: Kein Exil gleicht dem anderen. Auch ein frühzeitig gleichsam in sich selbst exiliertes Selbst kann noch sozial und politisch ausgeschlossen werden, um sich endlich gewaltsam inclusive aller Bedingungen seiner bürgerlichen, geschichtlichen und kulturellen Existenz deplatziert vorzufinden – im Grenzfall so, dass es für immer verstummt. So geht es aus den Aufzeichnungen des ungarischen Exilanten Sándor Márai hervor, der 1945 im von Budapest kommenden Arlberg-Express nach Mitternacht an der Enns die Demarkationslinie erreichte und nach der Passkontrolle durch russische Soldaten realisierte: „Wir fuhren in die sternklare Nacht hinein und einer Welt entgegen, in der uns niemand erwartete.“⁷⁰ Seitdem verging kein Tag mehr, an dem er nicht an Ungarn und Europa dachte. In seinen Tagebüchern lässt er einen Musiker sagen: „Der Tag vergeht damit, daß man nicht in Europa ist.“⁷¹ Und 1949 notiert er: „Diese traurige Einsamkeit ist jetzt für uns alle, die wir unsere Heimat verlassen haben, bis zum Lebensende ein gemeinsames Schicksal. Wir lernen höchstens eine Unterhaltung zu führen – zu reden nie mehr.“⁷² So kommt es schließlich nicht nur zum Zusammenbruch einer Lebensform (wie schon 1914, als der Erste Weltkrieg ausbrach) und einer Gesellschaft, sondern einer ganzen „Welt“,⁷³ da es eine Gemeinschaft nahezu sprachlos Vereinsamter schlechterdings nicht geben kann, die sie allenfalls noch in

⁶⁶ Heinrich Mann: *Kind dieser Zeit* [1924]. Reinbek 1984, 179.

⁶⁷ Georges-Arthur Goldschmidt: *Der unterbrochene Wald*. Frankfurt a. M. 1995, 70; Ders.: *Der Spiegeltag*. Frankfurt a. M. 1989, 104, 111f.

⁶⁸ Georges-Arthur Goldschmidt: *Ein Garten in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1991, 73.

⁶⁹ Wie Terry Eagleton in einem anderen Zusammenhang formuliert: *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*. Chichester 2009, 227.

⁷⁰ Ernő Zeltner: *Sándor Márai. Ein Leben in Bildern*. München 2005, 153.

⁷¹ Ebd., 187f.

⁷² Ebd., 164.

⁷³ Ebd., 45.

geteilter Erinnerung aufrechterhalten könnten. Márai weiß, dass sein Exil darauf hinauslaufen wird, das Urteil zu vollstrecken, das da lautet: „Die Welt verlassen, wie weh es auch tut; allein leben, mit unpersönlichen Verbindungen, in immer tieferer Einsamkeit, in einer immer dichterem und wirklicheren Verborgenheit, beinahe unsichtbar.“⁷⁴ Das liest sich wie eine Reminiszenz an den einstigen Abschied in Budapest,

als das Häufchen der Verwandten und Freunde, die zum Adieusagen und Winken gekommen waren, ratlos und armselig auf dem Bahnsteig stand – keiner von ihnen wußte, ob es ein Abschied für lange oder für immer sein würde [...]. Auf Márais Bemerkung: „Diese Stille ist wie vor einer standrechtlichen Erschießung, wenn der Trommelwirbel erklingt“, hatte ein Freund hinzugefügt: „Nur weiß man nicht, wer der Verurteilte ist.“ Dieser vielsagende Nachsatz wollte ihm nicht aus dem Sinn gehen. Waren es die Zurückgebliebenen oder die Abgereisten?⁷⁵

Oder waren es am Ende alle, wenn sich jeder auf seine Weise, früher oder später, mit jenem „Urteil“ konfrontiert sieht? Macht das Schicksal des Exils am Ende nur die existenzielle Lage eines jeden kenntlich?

Erneut stehen wir hier vor der bereits erwähnten Zirkularität: Es sind zunächst kontingente, existenzielle Erfahrungen, die zu der Frage Anlass geben, ob sie nicht auf die Spur ‚grundlegender Situationen‘ führen, denen jeder von Geburt an ausgesetzt ist. Jeder ist von Anfang an Anderen in dem Sinne ausgesetzt, dass er ausgeschlossen, verstoßen, zwangsweise deplatziert werden kann, sodass schließlich jegliche ‚Welt‘, der man sich noch zugehörig wissen dürfte, zusammenbricht. Dabei handelt es sich aber nicht bloß um ein ‚faktisches‘ Überlassensein des Daseins an dieses selbst, wie es in *Sein und Zeit* beschrieben wird, sondern um eine Verlassenheit, die Anderen zu verdanken ist – psychisch, sozial und politisch. Diese Verlassenheit lässt allerdings sehr verschiedene Interpretationen zu, von der *névrose d’abandon*⁷⁶ über das soziale Im-Stich-gelassen-werden bis hin zum manifesten politischen Verrat. Wie sich die Erfahrung, der Verlassenheit ausgesetzt zu werden, konkret manifestiert, muss auf deren Bedeutung zurückschlagen. Ohne permanente Infragestellung durch entsprechende Erfahrungen würde sie sich am Ende auf ein rein formales und leeres Existenzial reduzieren, dem in keiner Weise zu entnehmen wäre, was es hermeneutisch wirklich zum Verständnis menschlichen Lebens beiträgt.

⁷⁴ Sándor Márai: *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München 2002, 275, 304. Allerdings suchte Márai nach einer eigenen Form der Weltzugewandtheit, ohne die Isolation des Exils dabei aufzugeben; ebd., 220.

⁷⁵ Zeltner: *Sándor Márai*, 155.

⁷⁶ Germaine Guex: *La névrose d’abandon*. Paris 1950.

Auch die Kategorie des Exils bleibt von der angedeuteten hermeneutischen Zirkularität nicht verschont, so dass sie nicht umstandslos in ein Existenzial umzumünzen ist, aus dem hervorgehen würde, wie es um menschliches Leben in seiner ontologischen ‚Faktizität‘⁷⁷ bestellt ist. Nicht nur gleicht kein Exil dem anderen, zumal dann nicht, wenn es schließlich in eine jeglicher Gemeinschaft entbehrende und somit nicht mehr vergleichbare Vereinsamung mündet. Jedes Exil kann auch in sich selbst eine veränderte Bedeutung annehmen, so dass es schließlich kaum mehr als solches wiederzuerkennen ist, wie Peter Weiss in seinem autobiografischen Roman *Fluchtpunkt* zeigt.

1946 hatte er den Krieg überlebt und musste nicht mehr fliehen. Es gab für den Bürger eines verschonten Landes „kein Fliehen und kein Exil mehr“.⁷⁸ So waren ihm nicht einmal mehr diese Kategorien zur Deutung seiner neuen Lage noch dienlich. Auf den Krieg folgte mitnichten eine bruchlose Integration in die sich unverschämt gut erholende Nachkriegsgesellschaft, sondern allenfalls eine „fruchtbare Unzugehörigkeit“ desjenigen, der „nirgends mehr hingehörte“.⁷⁹ Das war als Exil offenbar nicht mehr zu deuten, nur noch als „Ausgesetztsein“ und „Verlorenheit“, die ironischerweise auch das Exiliertsein als solches eingebüßt hat, das sich Weiss zuvor mit Kafka begreiflich zu machen suchte. Nach dem Krieg aber erhielt „die Welt, in der ich mit Kafka im Zwiegespräch stand, [...] den Todesstoß“.⁸⁰ Und es half dagegen nur noch eine Art Flucht nach vorn, in den Versuch, „sich dieser Welt ganz auszuliefern, und jede Rückzugsmöglichkeit aufzugeben“.⁸¹

So gibt sich der Schriftsteller gleichsam aus dem Exil in ein Jenseits-des-Exils im Sinne der Aufgabe jeglicher Deutung seiner Lage als einer Zuflucht vor dem, was ihn in die Flucht geschlagen hatte. Sein Denken des Exils wird, mit anderen Worten, auch darin nicht heimisch. Und so führt es auf die Spur eines exilierten Denkens, das in der Weise, wie es das Exil vorstellt, nicht von ihm Besitz ergreift,⁸²

⁷⁷ Bzw. in seinem „Seinssinn“, den Heidegger „aus Bewegtheiten [...] unseres Lebenszusammenhangs“ gewinnen will, die zeigen sollen, „worin [...] das Leben lebt“, d. h. wodurch es eigentlich als ‚lebendig‘ auszuzeichnen ist (vgl. ders.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 61/II. Frankfurt a. M. 1985, 114).

⁷⁸ Peter Weiss: *Fluchtpunkt*. Frankfurt a. M. 1965, 161.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 164.

⁸¹ Ebd.

⁸² Zweifel aber, ob das wirklich gelingen kann, bleiben. So fragen Malabou und Derrida, ob nicht der Topos der Odyssee alles wieder einholt, was als irreversibles (Sich-)Entfernen gedacht wurde, sei es auf dem Weg eines Exodus, sei es einer Flucht oder eines Exils (vgl. Derrida, Malabou: *Counterpaths*, 55, 190 f., 285). „Jede wirkliche Existenz vollzieht eine ‚Odyssee‘“, schreibt denn auch Mircea Eliade: *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*. Wien/München/Zürich 1977, 208. Aber: „there is perhaps no voyage worthy of the name“, die nicht

nicht einmal als „Unherirren, ohne Ausweg und Bleibe“. ⁸³ Der Preis dafür ist allerdings hoch: Am Ende bleibt dem *auch aus dem Exil ausgekehrten und doch zu nichts zurückgekehrten* Subjekt nur ein leeres „Ausgesetztsein“, eine „Verlorenheit“ und „Auslieferung“ an wen oder was auch immer, was hermeneutisch so wenig besagt wie die berühmten ‚formal-anzeigenden‘ Existenzialien, mit deren Hilfe man bestimmen wollte, was menschliches Dasein ‚faktisch‘ ausmacht, ganz gleich in welcher konkreten, auslegungsbedürftigen Situation es sich vorfindet. ⁸⁴

Noch Nancy folgt bis heute diesem von Heidegger eingeschlagenen Weg und erweckt den Anschein, als könne eine ‚direkte Ontologie‘ von dieser Faktizität Rechenschaft ablegen, ohne Gefahr zu laufen, sich in einem inhaltslosen existenziellen Formalismus zu erschöpfen. So handelt er von unserem Ausgesetztsein, als ob es nicht entscheidend darauf ankäme, ob es auch darauf hinausläuft, dass man Anderen (wehrlos?) ausgeliefert ist. Worin dieser Unterschied aber liegt und was er in sozialer und politischer Hinsicht ausmacht, ⁸⁵ ist ebenso wie der Unterschied zwischen dem Sich-selbst-überlassen-sein und der Verlassenheit von Anderen wenn nicht *nur*, so doch vorrangig im Ausgang von literarisch-poetischer Rede zu ermitteln, die allein sich jegliche Freiheit nehmen kann, ihn herauszuarbeiten. Auf diese Weise kann sie zwar ihrerseits nicht direkt beweisen, wie es um die Faktizität menschlichen Lebens unter normalen oder auch extremen Bedingungen bestellt ist. Immerhin kann sie aber den besagten Unterschied als solchen zum Vorschein bringen und diese Faktizität vor einer Dogmatisierung bewahren, die droht, sobald man sich an allen unterschiedlichen Ausprägungen menschlichen Lebens vorbei gewissermaßen direkten ontologischen Zugriff auf sie zutraut.

die Gefahr heraufbeschwört, „of getting *lost*“ (Derrida, Malabou: *Counterpaths*, 56). Und das betrifft auch jedes Woher und Wohin jedes Auszugs, jeder Reise und jeder Flucht ins Exil – nicht nur jedes Einzelnen, sondern ganzer Generationen, wie sie Borchert beschrieben hat, wo er von einer verlorenen Generation ohne Heimkehr, ohne Bleiben, ohne Abschied schreibt (Borchert: *Draußen vor der Tür*, 125), sondern auch der menschlichen Gattung, von der es bei Edgar Morin und Anne B. Kern heißt, sie sei „verloren“, verfüge aber über eine *terre-patrie*. Edgar Morin, Anne B. Kern: *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*. Wien 1999, 189.

⁸³ Weiss: *Ästhetik des Widerstands*, 865.

⁸⁴ Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg i. Br./München 1983, 135.

⁸⁵ Vgl. Burkhard Liebsch: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd.I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd.II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*. Freiburg i. Br./München 2018.

Gewalt und Gewohnheit

Zwischen vergangenen Zukünften und gegenwärtigen Vergangenheiten

ABSTRACT: This article shows the commonalities in temporal structure between the experience of violence and the experience of the strange. Employing the historian Richard Koselleck's concept of "past futures", the manner in which the present is always a possible future of the past is discussed with respect to the ambivalent temporal relation of habit. The article further shows that the temporal structure of both habit and violence excludes and includes possibilities, defines the impossible and thereby makes actual a possible future. In both cases what remains unassimilable is the formlessness (*apeiron*) of the strange, that which threatens to break asunder the temporal continuity and totality of meaning of the world. In the encounter with such formlessness the relation between self and stranger shows itself as infinitely fluid. This we can understand as peace: the allowing for a new relationship between past and future.

KEYWORDS: Violence, Time, Habit, Benjamin, Koselleck

1. Einleitung

Das Wirkliche ist eine Konfliktsache. Zwischen Welten (insbesondere Kulturwelten) erweist sich das Wirkliche als unterschiedlich konstituiert. Als „wirklich“ kann etwas nur bezeichnet werden, wenn es *für jemanden* wirklich ist, was es wiederum nur sein kann, wenn der- oder diejenige sich daran gewöhnt hat. Das Wirkliche ist das in der Erscheinung, was Kontinuität mit dem Vergangenen hat, und deshalb so ist bzw. so sein kann, wie es erwartet wird. In diesem Sinne ist das Wirkliche zeitlich konstituiert, wenngleich nur unter Einbeziehung des spezifisch intersubjektiv konstituierten Horizonts von Erfahrung und Erwartung eines Selbst, das sich daran gewöhnt hat. Solche zeitlichen und weltlichen Verhältnisse sehen sich aber immer wieder vom Fremden bedroht, insofern der aufgespannte Horizont von Erfahrung und Erwartung in der Begegnung mit dem Fremden gestört bzw. herausgefordert wird. Es ist schließlich die Gewalt, die in dieser bzw. als diese Störung auftritt – sowohl jene der Störung selbst (was Levinas als „gute Gewalt“ bezeichnet) als auch Strategien von Gewalt und Gegengewalt – und dabei einen Moment des Unassimilierbaren und Grenzenlosen (*apeiron*) offenbart, der in einer grundlegenden Weise die konstitutiven Bedeutungsverhältnisse von „Welt“ bedroht.

¹ Vgl. dazu Emmanuel Levinas: „Humanismus und Anarchie“. In: Ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg 2005, 61–85, hier: 75.

Im vorliegenden Beitrag wird nun anhand einer näheren Analyse der Zusammenhang von Gewohnheit und Gewalt sowie die Begegnung mit dem Fremden verfolgt. Die Gewohnheit ist ambivalent: Sie eröffnet zwar eine Zukunft, aber zugleich begrenzt sie die Form, in der die Welt als bewohnbare Welt strukturiert ist. Die Struktur dieser Zeiterfahrung ist von einer fortlaufenden Erneuerung geprägt. Die Gegenwart ist gegenüber dem Vergangenen immer neu – sie stellt die Zukunft des Vergangenen dar, die sich nicht in einer vollständig vorhersehbaren Form vorherzusagen lässt. Zugleich richtet sich jede Gegenwart auf das Zukommende hin aus, ein Gerichtetsein, welches anfällig für Störungen durch das Unerwartete ist. Der zeitliche Horizont von Erfahrung und Erwartung wird dabei von der Gewohnheit begrenzt; gleichzeitig bleibt das Vertraute immer dem Störenden ausgesetzt. Dass das Verhältnis von Erfahrung und Erwartung durch Gewohnheit vermittelt wird, zeigt sich in der Struktur der Protention, die bestimmte Möglichkeiten eröffnet, aber das Selbst affektiv vor anderen schützt. Das affektive Verhältnis zur Zukunft baut auf der Vergangenheit nicht als einer bloßen Aneinanderreihung diskreter Tatsachen, sondern als Gestaltung von wiederholter Erfahrung auf. Gleichwohl, näher besehen erweisen sich solche Zuordnungen bzw. gegenseitige „Schutzlinien“ als füreinander durchlässig: Da jede Erfahrung in gewissem Sinne neu ist, sind auch Erwartungen, sprich Antizipationsverhältnisse anfällig für das, was jenseits ihrer beabsichtigten Zukunft liegt. Es macht m. E. daher einigen Sinn, wenn die Beziehung von Vergangenheit und Zukunft hier in Anknüpfung an Reinhart Kosellecks Konzept der „vergangenen Zukunft“² untersucht und dies mit Husserls späteren Untersuchungen zur Retention-Protention-Struktur in Beziehung gesetzt wird.

Auffällig ist die Gemeinsamkeit der zeitlichen Struktur zwischen Gewalt und Gewohnheit. Wie bei der Gewohnheit eröffnet Gewalt zukünftige Möglichkeiten, während sie andere ausschließt. Sie bleibt auf vergangene Gestalten fixiert, die sie zwanghaft wiederholen will. Gewalt wiederum beginnt vor allem mit dem Herabsetzen des Materials: Die Gewalt im Kern des Machens unterwirft das Material der Form³ und strebt danach, dem Risiko der Grenzenlosigkeit zu entgehen. Aber diese Flucht ist eben das, was das Fremde bedroht. Dies liegt daran, dass die Produkte der Gewalt immer instabil sind, abhängig von einer Entscheidung, die letztendlich ohne ausreichenden Grund ist und auf einer Urgewalt beruht.

Die Begegnung mit dem Fremden ist selbst nicht die Begegnung mit der Grenzenlosigkeit. Im Gegenteil, es ist die Begegnung mit einer fremden Geschichtlichkeit, einer vergangenen Zukunft, die sich von der der Heimwelt unterscheidet. Die Begegnung geschieht hier mit einer anderen Reihe von Gewohnheiten, die genau als

² Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1989.

³ Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2011, 165.

solche die Kontingenz der gewohnheitsmäßigen Darstellung des Wirklichen zeigt und die Gewalt an ihrer Quelle offenbaren. Genau hier in diesem Grenzraum zwischen Zeitlinien, zwischen Geschichtlichkeiten, zwischen Erfahrungs- und Erwartungshorizonten erscheint das Moment der Grenzenlosigkeit.

Dieser Aufsatz wird in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt werden die konstitutiven Momente der Gewohnheit untersucht. Anhand von Ravaisson, aber auch von Husserl und Merleau-Ponty wird die ambivalente Struktur der Gewohnheit untersucht (2). Der nächste Abschnitt wird das Phänomen der Gewalt anhand zeitgenössischer Debatten untersuchen, um die Gemeinsamkeiten mit der zeitlichen Konstitution von Gewohnheiten aufzuzeigen (3). Der letzte Abschnitt wird dann die Begegnung mit dem Fremden darstellen und zeigen, wie sie eine grundlegende Herausforderung für Gewohnheit und Gewalt in ihren zeitlichen Strukturen darstellt (4). Schließlich gibt es noch einen kurzen Schlussteil (5).

2. Konstitutive Aspekte der Gewohnheit

Die Gewohnheit stellt die Verwandlung von Haben ins Sein dar, oder besser gesagt, von vergangenem Haben in gegenwärtiges Sein: Das vergangene Handeln schreibt sich in den gegenwärtigen Leib und den Habitus des Selbst ein. Hier besteht eine dynamische Beziehung, die bereits von Marcel beschrieben wurde.⁴ Das Haben ist eine äußere Beziehung zu dem, was in meinen Besitz kommt. Wenn ein Kind laufen lernt oder ein Erwachsener lernt, einen Golfschläger zu schwingen, sind ihre eigenen Beine und Arme so, als ob sie diese als äußerliche Gegenstände besitzen würden. Sie müssen lernen, sich so auf sie zu beziehen, dass sich dieses Haben-Verhältnis in ein Sein-Verhältnis – eine Identifizierung – verwandelt. Wir sehen dieses zweideutige Besitzverhältnis, indem unser eigener Körper am Anfang dieses Prozesses gegen uns zu rebellieren scheint: Er wird sich nicht bewegen, wie wir es wünschen. Die Entwicklung der Gewohnheit ist eine der Inkorporierung, bei der – wie beim Gehen der Beine und beim Schwingen eines Golfschlägers mittels der Arme – das Gehen und Schwingen Teil meines Seins wird. Dadurch bleibt das Vergangene aktuell und bildet durch die Gewohnheiten dauerhafte Strukturen in der Welt aus, die ein sinnhaftes Handeln in der Welt ermöglichen. Damit eine Handlung sinnvoll sein kann, muss sie von anderen als solche aufgegriffen werden. Dies kann nur geschehen, wenn die betreffende Maßnahme in den Horizont der Erwartungen derjenigen gestellt wird, an die sie gerichtet ist. Als solche ist eine sinnvolle Handlung nicht nur eine physische Bewegung, sondern eine Betätigung, die in die Seinsweise passt, die in einer Welt üblich ist.

⁴ Gabriel Marcel: *Sein und Haben*. Übers. von Ernst Behler. Paderborn 1954.

Gewöhnung ist ein Prozess, um in einer solchen Welt zu Hause sein zu können. Als solcher Prozess ist sie ein komplexes Verhältnis von Aktivität und Passivität, von willentlichen und nicht-willentlichen Vorgängen. Wie Ravaissou es ausdrückt, ist Gewohnheit „der dynamische Fluss vom Willen zur Natur“.⁵ Der Wille, ein bestimmtes Ziel zu erreichen – ein Instrument zu spielen, sich in gesellschaftliche Ereignisse einzufügen, einen komplexen Text zu lesen – kann nur verwirklicht werden, wenn Bewegung zur Gewohnheit wird und dabei die Sphäre des Willens und der Reflexion verlässt. Ravaissou bezeichnet dies als „unmittelbare Intelligenz, in der Nichts das Subjekt und das Objekt des Denkens trennt“.⁶ Diese Bewegung vom Willen zum Nicht-Freiwilligen, vom Aktiven zum Passiven ist nicht mit bloß mechanischen Handlungen zu verwechseln. Die Bewegung ist immer noch intentional, ja ihr intentionaler Sinn erweist sich dann am meisten verwirklicht, wenn sie zu einer Passivität umschlägt, bei der die gewohnte Handlung zur „zweiten Natur“ wird. Diese zweite Natur ist in Merleau-Pontys Sinne anonym.⁷ Die Gewohnheiten des Selbst sind auf den Habitus gerichtet, in dem es lebt; es nimmt jene Seinsmodi an, die es in die Welt einbeziehen, in die es eingebunden wird.⁸ Sein eigener Körper übernimmt dabei Strukturen, die sowohl von der Welt als auch von ihm selbst her stammen. Gewohnheiten werden dabei durch aktive und passive, willentliche und nicht-willentliche Vorgänge konstituiert und ausgeprägt.

Das Ziel der Gewohnheitsbildung kann mehr oder weniger spezifisch sein. Auf der einen Seite findet sich beispielsweise der Fall vom Verfügen einer Musikerin über ihr Instrument. Diese muss Bewegungen, Griffe und Haltungen durch wiederholtes Üben verinnerlichen und somit die Gewohnheit zu einer zweiten Natur machen, um ihr Instrument erfolgreich zu beherrschen. Auf der anderen Seite, weitaus weniger instrumentell auf das Erreichen eines spezifischen Ziels hin ausgerichtet, aber dennoch aktiv hervorgebracht, hat man jene Eigenschaften menschlicher Aktivität, die sich als „Charakter“ in die Psyche des Individuums einschreiben: Etymologisch verweist bereits der Begriff des „Charakters“ auf eine eingeritzte Spur oder Markierung. Die Art, in der eine Person ihr In-der-Welt-Sein ausgestaltet, lässt sich folglich an genau solchen charakterbildenden Handlungsformen nachvollziehen. Gewohnheiten können aber auch passiv und nicht-intendiert sein, wie das Beispiel

⁵ Félix Ravaissou: *De l'habitude/On Habit*. Französisch mit englischer Übersetzung. Einführung und Kommentar von Clare Carlisle und Mark Sinclair. London 2008, 58 (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt vom Verfasser).

⁶ Ebd., 54.

⁷ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966, 253f.

⁸ Diese treten immer nach dem unverwechselbaren Stil jedes Selbst auf. Dies ist ein Thema, das über die Grenzen dieses Artikels hinausgeht. Siehe dazu: ebd., 108-110.

der charakteristischen, körperlichen Gesten, mit denen eine Person ihr Verhältnis zur Welt ausdrückt, verdeutlicht.

Die Beschaffenheit von Gewohnheiten zeigt ein zeitliches Verhältnis zur Welt an, das konstitutiv für eine bewohnbare Welt ist. Die Gewohnheit setzt eine Welt voraus, die bereits da ist: Vom ersten Moment an, in dem es berührt wird, befindet sich ein Kind in einer Welt, die bereits durch Gewohnheiten der Fürsorge und Pflege strukturiert ist; einE StudentIn, die oder der zum ersten Mal an die Universität kommt, findet Seminar- und Vorlesungspraktiken, Gebäude und Gelände, Hierarchien und Kameradschaft, die auf Bildung ausgerichtet sind, vor; ein junger Mensch, die oder der in einem Auto sitzt, um das Fahren zu lernen, befindet sich in einem Verhältnis von Gefahr und Aufregung, Sicherheitsbedenken und Verkehrszielen, die auf Autobahnen und Nebenstraßen gelebt werden. In jedem Fall ist eine Welt da, in der man wohnen kann – auch weil andere Menschen darin bereits gewohnt haben bzw. „Zeitgenossen“ aktuell wohnen –, in der aber jedes Selbst lernen muss zu wohnen. In der Welt zu sein, ist, wie Heidegger sagt, anders als bei Wasser in einem Glas, nicht im Sinne eines Vorhandenseins zu verstehen,⁹ sondern eine Aufgabe, die eine Anstrengung beinhaltet, die Gewohnheiten eines solchen Wohnens zu erlangen. Man gewöhnt sich an dasjenige, was ist und schon so war. Das Individuum eignet sich durch Gewöhnung die der Vergangenheit entspringenden Bewegungs-, Handlungs- und Entscheidungsweisen an und inkorporiert diese. So gesehen birgt die Gegenwart also das Vergangene und die in ihr verborgene mögliche Zukunft. Indem sich das Gegenwärtige auf ein mögliches Zukünftiges hin ausrichtet, spannt es Kontingenzbereiche zukünftiger Möglichkeiten auf – ein Eintreten setzt Selektion von Möglichem sowie Exklusion von Unmöglichem stets voraus. Durch das Abtrennen eines im Vergangenen enthaltenen Zukünftigen formt sich die Gegenwart, indem sie eine spezifische Vergangenheit und das in ihr enthaltene Zukünftige zur Entfaltung bringt. Deshalb vergeht die Vergangenheit auch niemals vollständig, sondern wirkt als Sediment in und an der Gegenwart. Dieses Überdauern der Vergangenheit in der Gegenwart benötigt und ermöglicht Beständigkeit, Verlässlichkeit und Normalität in der Welt. Um Held hierzu zu zitieren: „Letzter Grund für die Endlichkeit der Heimwelt ist ihre Vorgegebenheit aus einer unvordenklichen generativen Vergangenheit.“¹⁰

Dabei lässt sich das Verhältnis zwischen Urimpression, Retention und Protention nicht sinnvoll als bloßes Aneinanderreihen chronologischer Ereignisse verstehen. Retention und Protention sind ineinander verflochten.¹¹ Das Vergangene ist schon

⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1953, 54.

¹⁰ Klaus Held: *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin 2013, 63.

¹¹ Vgl. Edmund Husserl: *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Husserliana XXXIII. Hrsg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht 2001, 20-27.

auf eine mögliche Zukunft hin ausgerichtet und kann Erwartungen entsprechend mehr oder weniger stark erfüllen oder enttäuschen. Jedes vergangene Jetzt schließt ein mögliches Zukünftiges ein, so wie es gleichzeitig andere mögliche Zukünfte auszuschließen versucht. Das Verwerfen und die Realisierung dieser Möglichkeiten strukturiert somit sowohl den Lebensvollzug des Individuums als auch die intersubjektiv erzeugte Teilhabe innerhalb einer gemeinschaftlich geteilten Welt. Diese Zeitstruktur lässt sich dabei teleologisch als Triebstruktur beschreiben. Das Begehren richtet sich auf seine zukünftige Erfüllung und durch Wiederholungen lotet das Selbst Möglichkeiten dieser Erfüllung aus. In diesem Sinne „zeichnet [jede Vergangenheit] Zukunft vor, wie immer diese dann anders eintreten mag; eingetreten zeichnet sie wieder vor; und so zeichnet meine überschaubare Vergangenheit jetzt meine Zukunft vor.“¹² Diese vom Trieb her motivierte Struktur stellt den Kern jeder Gewohnheit dar: „Sehe ich meine Gewohnheit, so sehe ich voraus, was ich tun werde.“¹³

Ein dergestalt habituiertes Denken und Handeln intendiert die Gegenstände seiner Welt nicht als identische, sondern als ein Gleiches, welches einen funktionalen Platz in einer beständigen Umgebung einnimmt. Dem Geiger ist jede Geige gleich, insofern seine Welt eine bestimmte Umgangsweise mit diesen Instrumenten vorsieht.¹⁴ Dies bedeutet nicht, dass jede Geige als Instrument gleich gut funktioniert oder sogar, dass eine bestimmte Geige am besten zu einem bestimmten Geiger passt, sondern dass die Geige als Geige – mehr oder weniger gut, mehr oder weniger passend – eine musikalische Welt eröffnet. Existierte eine solche Welt nicht, wäre das Konzept der Gewöhnung selbst widersinnig: In einer Welt radikaler Differenz müsste jedes Selbst ex nihilo agieren. Genau so ist die Welt eben nicht beschaffen: Jedes Jetzt ist zwar neu, insofern es einen einzigartigen Augenblick innerhalb des Zeitkontinuums abgrenzt, aber dennoch werden Schemata benötigt, durch die ein menschlicher Bezug zum Seienden aufgebaut, eine Situation (wieder-)erkannt und somit Orientierung und Sinn in der Welt ermöglicht werden kann. Die Dinge sind nur identifizierbar, indem sie in beständige Beziehungen zu Menschen und anderen Dingen eingeordnet werden. Die Gewohnheit spiegelt diese Verhältnisse wider, indem sie das Verhältnis zwischen Subjekt und den Dingen, sowie die Verhältnisse zwischen den Dingen in die körperliche und mentale Existenz des Individuums einschreibt. Dabei entsteht eine Ordnung, die dem Rhythmus des Selbst in seiner Sprache, seinen Gebärden und seinem Denken entspricht.

¹² Edmund Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Husserliana XLII. Hrsg. v. Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht 2014, 111.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. dazu das Beispiel vom Organisten in: Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 175.

Die Gewohnheit ist zwiefältig: Sie eröffnet mögliche Verhältnisse zu den Dingen, aber zugleich wiederholt sie Urbegegnungen mit ihnen und bindet das Selbst an eine Vergangenheit an, die nie vollständig vergeht. Um es mit Ravaisson zu sagen: Durch Gewohnheit „nimmt Rezeptivität ab und nimmt Spontanität zu (*la réceptivité diminue, la spontanéité augmente*)“.¹⁵ Die Gewohnheit bringt eine „nicht reflektierte Spontanität (*spontanéité irréfléchie*)“¹⁶ mit sich und blendet somit den habituellen Status des Handelns und Denkens im Umgang mit Gegenständen aus. Die Gewohnheit stellt die Einverleibung der Vergangenheit durch die Gegenwart dar. Deswegen sagt Merleau-Ponty, auf Hegel hinweisend, dass die Vergangenheit nie ganz vergangen ist.¹⁷ Das meint zugleich, dass die Gegenwart die vergangene Zukunft in sich birgt.

Jedes Jetzt ist gegenüber der Vergangenheit neu und die Gewohnheit ermöglicht dem handelnden und denkenden Subjekt mit dem Neuen umzugehen, da sie es dem Selbst ermöglicht, das Neue in seiner Ähnlichkeit mit dem Vergangenen zu erkennen und somit das Sein der Welt als harmonische Vielfalt heterogener Verhältnisse wahrzunehmen. Gleichzeitig schützt die Gewohnheit vor dem Skandalon des Anderen. Spontanes Handeln an der Welt setzt paradoxerweise die durch Gewohnheiten erzeugte Existenz leidenschaftlicher Verstrickungen des Selbst mit den Dingen in der Welt voraus. Aus Gewohnheit hält das Selbst beständig an seinen Leidenschaften fest und räumt somit dem Vergangenen einen Platz im Gegenwärtigen ein.

Wenn zwei Situationen zu stark voneinander abweichen, wenn das Verhalten von Personen sich drastisch von unseren Erwartungen unterscheidet oder wenn Ereignisse plötzlich und unvorhergesehen eintreten, dann erleben wir den Zusammenstoß zweier Zeitlinien. Während Gewohnheiten dazu tendieren, die Dinge auf bloße Gegenständen meines Handelns zu reduzieren, sehen wir uns in unerwarteten Situationen mit einer Störung der gewohnten Umstände konfrontiert – genauer gesagt treten uns in diesen Fällen zwei verschiedene vergangene Zukünfte entgegen. Diese „vergangenen Zukünfte“ lassen sich nur nachträglich wahrnehmen, als Erschütterung meiner Gegenwart und also als Enttäuschung von Gewohnheiten durch die Zerrüttung von Vertrautem. „Das Getroffensein erzeugt rückwirkend seine Geschichte, es strahlt auf das Vergangene zurück“.¹⁸ Diese Geschichte ist die der anderen zeitlichen Bahn, deren Sinn auf eine Zukunft jenseits meines Welt-horizonts verweist und der gegenüber ich mich verantworten muss. Eine solche Zerrüttung des Vertrauten stellt eine Form der Gewalt dar, die die Erfahrung selbst schon prägt – wie schon Gadamer feststellte, als er die Erfahrung als dasjenige

¹⁵ Félix Ravaisson: *De l'habitude/On Habit*, 30.

¹⁶ Ebd., 52.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens*. Übers. und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels. Berlin 2010, 241.

¹⁸ Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt a. M. 2002, 59.

definierte, was meinen Erwartungen widerstreitet.¹⁹ In einem solchen Fall existiert keine Reziprozität mehr zwischen Handelnden und Gegenständen. Vor allem findet sich das Selbst vor eine Zukunft gestellt, die auf einen Bereich außerhalb des selbstbestimmten Handelns verweist und somit den Weg in eine Zukunft öffnet, in der sich Beständigkeit, Normalität und Wirklichkeitsbezug und somit auch das gewohnte Handeln und Denken als prekär und gefährdet erweisen.

3. Die zeitliche Struktur der Gewalt

Gewohnheit ist konstitutiv für das In-der-Welt-Sein und sogar für die Welt als solche. Zugleich aber teilt Gewohnheit ähnliche zeitliche Strukturen mit der Gewalt. Sowohl Gewohnheit als auch Gewalt schließen mögliche Zukünfte ab und eröffnen normativ festgelegte Möglichkeiten.²⁰ So wie Gewöhnung Bewertungskriterien beinhaltet, die festlegen, welche Handlungen als akzeptabel gelten und welche nicht (gute und schlechte Gewohnheiten), so impliziert auch Gewalt Kriterien, um zwischen akzeptabler und inakzeptabler Gewalt zu unterscheiden. Gewalt und Gewohnheit basieren vor allem auf einer Logik der Ausgrenzung und Inklusion, die angesichts möglicher Überschreitungen dieser Grenze einen affektiven Ausdruck im Gefühl der Angst findet.²¹ Gewalt kann nicht ohne einen zeitlichen Bezug existieren. Um Simone Weil zu zitieren: „Leiden ist nichts ohne das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft [...] Die Zeit tut uns Gewalt an; sie ist die einzige Gewalt. [...] Würde ich zum Tod verurteilt, würde ich nicht hingerichtet, wenn inzwischen die Zeit stehen geblieben ist.“²² Die Gewalt eröffnet mögliche Zukünfte und verschließt gleichzeitig andere und sie tut dies entweder durch das langsame Entstehen von Gewohnheiten oder das plötzliche Auftauchen von Gegenständen und Situationen, die eine neue und herausfordernde Zukunft erzwingen.

Wie wir gesehen haben, richten sich Gewohnheiten nicht nur auf ihre Objekte, sondern auch auf andere in der Welt, die Handlungen als gewohnheitsmäßig oder nicht als gewohnheitsmäßig ausführen und sie dadurch auf bestimmte Weise als bedeutungsvoll erleben. Die intentionalen Objekte des Handelns werden durch Ge-

¹⁹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke Bd. 1 (*Hermeneutik 1*). Tübingen 1990, 359. Vgl. zu diesem Punkt Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, 61.

²⁰ Zum Thema vom Schließen und Eröffnen der Zukunft vgl. James Dodd: *Violence and Phenomenology*. London 2009, 71.

²¹ Vgl. Michael Staudigl: *Phänomenologie der Gewalt*. Dordrecht 2015, 220-224.

²² Simone Weil: *La pesanteur et la grâce*. Paris 1988, 85 (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt vom Verfasser: „*La souffrance n'est rien, hors du rapport entre le passé et l'avenir [...] Le temps fait violence; c'est la seule violence. [...] Qu'on me condamne à mort, on ne m'exécutera pas si, dans l'intervalle, le temps s'arrête*“).

wöhnung in stabile Beziehungen für das Selbst und die anderen in ihrer gemeinsamen Welt gebracht. In diesem Sinne ist Gewohnheit mit Bewältigung verbunden: Das Laufendlernen, das Spielen eines Musikinstruments oder sportliche Betätigungen stellen Versuche dar, der Welt eine bestimmte und kontrollierbare Ordnung zu verleihen. Durch solche Bewältigungsakte verlieren die Dinge unseres Alltags ihre ansonsten irreduzibel verbleibenden Eigenschaften und treten als funktionaler Teil menschlicher Gemeinschaft und Gegenwart auf. Die Dinge kommen in diesem Sinne in unsere Gewalt, was aber nur in einem intersubjektiven Zusammenhang möglich ist. Sich eine Gewohnheit anzueignen heißt, die Dinge innerhalb bestimmter Grenzen einzuordnen und in bestimmter Weise zu behandeln. Damit etwas unter unserer Gewalt steht, muss dies intersubjektiv erkannt werden. Dies ist so, weil die Gewohnheitsobjekte Dinge sind, die nur dann Bedeutung haben, wenn sie sich in einem weltlichen Kontext auf Andere beziehen. In der Welt der Musik würde die Gewohnheit, eine Geige als Waffe zu benutzen, oder in der Welt des Gartenbaus, Löwenzahn zu pflanzen, aufgrund mangelnder intersubjektiver Gültigkeit scheitern.²³ In diesem Sinne lernen wir, die Dinge als Gegenstände unseres Verhaltens nach bestimmten Regeln zu behandeln.

Wenn nun die Dinge die Ordnung der Welt, in die sie sich gestellt finden, stören, dann wird der Rhythmus des ihnen gewöhnlich zugeordneten Verhaltens unterbrochen.²⁴ Wir reagieren auf solche Brüche des Erwartbaren, indem wir unterschiedliche Affekte wie Überraschung, Erschütterung oder Schrecken erfahren. Diese Affekte werden dabei „nachträglich“ evoziert. Es ist nicht möglich, im Voraus überrascht, erschüttert oder erschreckt zu werden – höchstens lassen sich diese Reaktionen vorausahnen. Derartige Affekte stellen Reaktionen auf Geschehnisse in einer Welt dar, die außerhalb meiner Verfügungsgewalt liegen. Vorher in den Dingen verschlossene, mögliche Zukünfte erschließen sich mir plötzlich, indem sie sich auf unerwartete Weise in meinen Zeithorizont einschreiben und somit die gewohnten, individuell und intersubjektiv konstituierten Abläufe, die mich mit diesen Dingen verbinden, unterbrechen.²⁵

Selbstverständlich muss – wie im Fall der Überraschung – eine solche Störung keine drastische Unterbrechung eines gewohnten Weltbezugs darstellen. Wo aber

²³ Dies bedeutet natürlich nicht, dass Innovation nicht möglich ist. Gewohnheit ist schließlich das, was Möglichkeiten eröffnet, und in der Tat hat sich der Bau der Geige und die Technik des Geigenspiels im Laufe der Zeit geändert und neue Pflanzen wurden im Gartenbau eingeführt. Aber diese Modifikationen des Gewohnheitsmäßigen müssen wieder von anderen angenommen und selbst gewohnheitsmäßig gemacht werden.

²⁴ Zum Thema von Ordnung und Gewalt vgl. Michael Staudigl: *Phänomenologie der Gewalt*, 161ff., 209; Bernhard Waldenfels: *Ordnung in Zwielficht*. Frankfurt a. M. 1987, 82f.

²⁵ In diesem Zusammenhang ist es fruchtbar, Gewalt relational im Sinne von „Sinnereignis“ zu denken, vgl. Michael Staudigl: *Phänomenologie der Gewalt*, 205f.

die erhaltende Macht (oder erhaltende Gewalt) der Gewohnheit zusammenzubrechen droht, kann dies in unterschiedlicher Weise geschehen: Die im Ding zusammenwirkenden Bezüge selbst können dergestalt kollabieren, dass das Ding nicht mehr meinen Erwartungen entspricht und seine gewohnte Funktion verliert (Ruinanz); das Ding kann in neue Beziehungen eintreten, die mir zunächst fremd sind und somit meine Verhältnisse zu diesem Ding in ein anderes Niveau überführt (Störung); im Extremfall endet mit der Zersetzung eines Bezugsverhältnisses zwischen mir und dem Ding ein spezifischer Weltbezug – die Welt ist dann nicht mehr in der Form bewohnbar, in der sie es vorher war (Zerstörung).²⁶

Wenn etwas zusammenbricht, dann entzieht es sich mir und meinen verinnerlichten Verhaltensweisen. Dieser Zusammenbruch vollzieht sich wesentlich in der Zeit, nämlich als Ruinanz.²⁷ Schon in seiner *Physik* hat Aristoteles die Zeit als Maß des Verfalls aufgefasst²⁸ und sie nicht allein als Alterungs-, sondern auch als Verfallsprozess verstanden. Die Ruinanz lässt die Bedeutung einer Sache verfallen. Dinge können dann nicht mehr in der gewohnten Weise als Gegenstände des Denkens und Handelns funktionieren. Zwar lässt bereits die Verwendung von Dingen im Alltag einen solchen Funktionsverlust erahnen – denn Gebäude, Autos, Werkzeuge, Güter und auch Körper müssen permanent instandgehalten werden, sollen sie möglichst reibungsfrei funktionieren. So gesehen stellt die Ruinanz mit Simmel „die Rache der Natur“²⁹ oder mit Ravaisson eine Rache des Schicksals dar,³⁰ der es durch Sorgsamkeit zu widerstehen gilt. Diese Urgewalt liegt in der Materialität der Dinge begründet, da die Vergänglichkeit eines jeden identifizierbaren Dings dessen Stofflichkeit voraussetzt. Die Gewohnheit konfiguriert diese Stofflichkeit in einer spezifischen Weise. So gesehen lässt sich die Gewohnheit als eine Arbeit an den Dingen der Welt verstehen, durch die das handelnde Selbst eine Seinsweise beständig stabilisiert und somit dem Ruin permanent entgegenwirkt. Die Ruinanz stellt ein *apeiron* dar, einen Verlust von Grenzen und Formen und legt so die rohe Stofflichkeit der Dinge offen.³¹

²⁶ Für eine ausführlichere Diskussion dieses Themas, vgl. Felix Ó Murchadha: „The Temporality of Violence: Destruction, Dissolution and the Construction of Sense“. In: Lode Lauwert, Laura Katherine Smith, Christian Sternard (Hg.), *Violence and Meaning*. London 2019, 41-58, hier 46-51.

²⁷ Vgl. Felix Ó Murchadha: „Ruine als Werk. Die Grenze des Handelns als Urmoment der Geschichtlichkeit“. In: Heinrich Hüni, Peter Trawny (Hg.), *Die Erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin 2002, 351-368.

²⁸ Aristoteles: *Physik*. Philosophische Schriften Bd. 6. Übers. von Hans Günther Zekl. Hamburg 1995, 221b1-2.

²⁹ Georg Simmel: „Die Ruine“. In: Ders.: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Frankfurt a. M. 1996, 287-295, hier: 287.

³⁰ Ravaisson: *De l'habitude/On Habit*, 30.

³¹ Dieser „Begriff“ wird phänomenologisch von Richir weitergedacht. Vgl. Marc Richir: *Me-*

Die Störung vollzieht sich, wenn das Ding seinen gewohnten Platz innerhalb der normativen, funktionalen Bezüge durchbricht oder zu durchbrechen droht.³² Dem Künstler erscheint der Hammer plötzlich nicht mehr als Gegenstand, dessen Zweck sich im bloßen Akt des Hämmerns erschöpft, sondern als ein Objekt, welches im dichterischen oder malerischen Werk gerühmt werden kann. In der Störung verweigert sich ein Phänomen also seiner Funktionalisierung und lädt zur Erkundung verborgener Möglichkeiten seines Seins ein. In extremen Fällen evoziert eine solche Störung ethische Umwertungen – etwa wenn sich der Mensch seiner gesellschaftlichen Rolle verweigert und alternative Verhaltensweisen von seinen Mitmenschen einfordert.

Im Fall der Zerstörung werden die gewohnten Verhältnisse verunmöglicht – der gewohnte Rhythmus des vergangenen Verhaltens findet keine Entsprechung im Wesen der Gegenstände mehr und somit geht dem Selbst im umfassenden Verlust der Dinge gleichsam der eigene Wirklichkeitsbezug verloren. Die Welt, die durch Gewöhnung entsteht, entleert sich. Die Formlosigkeit, die sich im Fall der Ruinierung auf den einzelnen Gegenstand bezieht, umfasst nun die gesamte Lebenswirklichkeit des Selbst. Die Welt verliert ihre Wirklichkeit, wenn die Zukunft in radikaler Weise ihrer Vergangenheit beraubt wird. Das Selbst sieht sich mit der vergangenen Zukunft konfrontiert, die es nicht mehr sinnvoll als neue Gegenwart interpretieren kann.

Durch Ruinanz, Störung und Zerstörung wird das Verhältnis des Gegenwärtigen zur Vergangenheit neu ausgehandelt. Im Extremfall kann dieser Bruch so radikal sein, dass das Vergangene wie ein Traum erscheint, der keinen direkten Bezug zur Wirklichkeit mehr aufweist. Das gewalttätige Ereignis scheint die Vergangenheit auszusperren und untergräbt somit die Wirklichkeit des Selbst. Als traumatisches Ereignis lässt es die Vergangenheit unwirklich werden.³³

Dies demonstriert eine wesentliche Einsicht: Damit uns die Vergangenheit als real erscheinen kann, muss sie sich auf kohärente Weise auf das Gegenwärtige beziehen. Fehlen diese Bezüge, dann geht uns unser Sinn für die Wirklichkeit verloren und wir driften in unwirkliche, traumartige Zustände ab. Ironischerweise ist eine Trennung zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Zeit selbst angelegt, da

ditiones phénoménologique. Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble 1992, 58.

³² Im Hintergrund steht allerdings Heideggers Analyse sowohl von *Sein und Zeit* als auch von „Der Ursprung des Kunstwerks“. Vgl. dazu Felix Ó Murchadha: *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach Sein und Zeit.* Würzburg 1999, 69-79, 155-191.

³³ Vgl. Jean Amery: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten.* Stuttgart 1977, 77-78; Susan Brison: *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self.* Princeton 2002, 53.

die Zeit selbst-differenzierende Unterschiede zwischen Vergangenenem und Gegenwärtigem einführt. Diese Selbstdifferenzierung stellt einerseits die Bedingung für die Wahrnehmung und Integration des Neuen in bestehende Erfahrungsstrukturen dar; andererseits kann eine solche Differenzierung abgründige Erfahrungsweisen einführen, in denen die Kohärenz zwischen Gegenwart und Vergangenheit aufgelöst erscheint.

Nur ein verletzlichem Wesen kann solche Widerfahrnisse erleiden. Verletzlich zu sein heißt abhängig zu sein, da Verletzlichkeit die Abhängigkeit eines Selbst von einem Äußeren voraussetzt.³⁴ In Fällen extremer Gewalt wird diese Abhängigkeit in radikaler Weise offengelegt. Individuen oder ganze Gemeinschaften erfahren sich innerhalb solcher Gewaltereignisse als hilflos, da ihr Sein auf eine Anhänglichkeit an ein Äußeres reduziert wird.³⁵ Dieses Ausgeliefertsein gegenüber einem Äußeren kann als Hilflosigkeit, Abhängigkeit oder Verletzlichkeit erfahren werden und ist typisch für die Kindheit des Menschen. Es gibt eine Urhilflosigkeit, in der sich die Zukunft in die Hände von Erziehenden gelegt findet. Das Selbst wird zu einem Selbst durch die Gewohnheiten, die es als Reaktion auf die erfahrene Fürsorge entwickelt. Ein solches verletzlichem Sein kann allein durch ein Vertrauen in die Welt seiner Fürsorgenden eine bewohnbare Umgebung vorfinden. Dieses Vertrauen bezieht sich auf eine Welt, die dem Hilfsbedürftigen bestimmte Versprechungen machen kann.³⁶ Werden diese Versprechen radikal gebrochen, findet sich der Mensch wiederum – aber jetzt bewusst – mit dieser Urhilflosigkeit konfrontiert.

4. Das Fremde als Bruch des Gewohnten

Das Gewaltmoment, das dem Gegenwärtigen als mögliche Zukunft einer ausgeschlossenen Vergangenheit innewohnt, lässt sich strukturell auf die Begegnung mit dem Fremden zurückführen. Unter dem Fremden verstehe ich hier das, was nicht in die gewohnheitsmäßige Welt des Selbst aufgenommen werden kann. Die Begegnung mit dem Fremden kann mit einer anderen Person oder einer Gruppe von Menschen mit anderen Bräuchen und Überzeugungen geschehen. Es kann sich aber auch um eine Naturkatastrophe wie eine Flut oder einen Hurrikan handeln. Sie kann durch die Anwesenheit von etwas wie dem Corona-Virus eintre-

³⁴ Vgl. zu diesem Thema Leonard Lawlor: „Vulnerability and Violence: On the Poverty of the Remainder (or beyond Kant)“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 49(3), 2018, 1-12, hier: 1-3.

³⁵ Vgl. Adriana Cavarero: *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York 2009, 20-24.

³⁶ Vgl. Felix Ó Murchadha: „Speaking after the phenomenon: the promise of things and the future of phenomenology“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 48(1), 2017, 99-115, hier: 100-104.

ten.³⁷ Die Begegnung mit einem Fremden konfrontiert das Selbst mit einem Bruch des Gewohnten. Das Selbst findet sich hier der vergangenen Zukunft anderer ausgesetzt, die nicht der eigenen vergangenen Zukunft entspricht. Entsprechend kann es sich in Rollenzuweisungen und Funktionsbezüge eingebunden finden, die unverständlich und fremdartig wirken. Im Angesicht einer solchen fremdartigen Zeitlichkeit riskiert das Selbst den Verlust einer temporalen Einheit und erfährt sich als ohnmächtig. Das Fremde bricht mit den habitualisierten Gewohnheiten und scheint das Selbst mit einer anderen und seltsamen Wirklichkeit zu konfrontieren. Das Fremde existiert in anderen Zeitbezügen – seine Vergangenheit operiert auf einer anderen Zeitachse: Sich von einem Fremden angesprochen zu finden bedeutet, sich einer Gegenwart ausgesetzt zu sehen, die weder auf einer geteilten Vergangenheit beruht noch auf eine gemeinschaftlich hervorgebrachte, mögliche Zukunft verweist. Eine solche Konfrontation legt die zeitliche Triebstruktur meiner eigenen Existenz und des mit anderen geteilten Zusammenlebens offen, räumt mir aber im selben Moment die Möglichkeit ein, andere temporale Triebe wahrzunehmen, die sich nicht mit meinen Zeitbezügen versöhnen lassen.

Die durch das Fremde hervorgebrachte fremde Welt hat ihre eigene vergangene Zukunft, die ihrer Gegenwart Tiefe verleiht. Die Gewohnheiten dieser Gegenwart sind nicht unmittelbar als Gewohnheiten des Fremden wahrnehmbar, sondern erscheinen dem Selbst zunächst als Geschichtlichkeit. Uns gegenüber geben sich Gewohnheiten als ein Vertrautes zu erkennen; in der Geschichtlichkeit geht uns das Vertraute unserer Vergangenheit aber verloren. Im Angesicht des Fremden, dessen Gewohnheiten sich nicht in meine Gegenwart integrieren lassen, finde ich mich zugleich mit einer fremden Vergangenheit konfrontiert, die zwar auf mich verweist, aber in einer Weise, die ein Wiedererkennen zunächst verunmöglicht. Die unvertraute Erscheinung des Fremden gibt mir zu verstehen, dass ich mich auf unverständliche Weise in eine fremde Welt eingebunden finde. Indem ich die Fremdartigkeit dieser Welt anerkenne, offenbart sich mir gleichzeitig die Gegenwart einer andersartig gelagerten Triebstruktur, die sich auf eine Zukunft richtet, die nicht die meine darstellt.

³⁷ Obwohl der phänomenologische Unterschied zwischen Personen und Dingen hier nicht geleugnet wird, ist es wichtig, die Vertretung nichtmenschlicher Wesenheiten anzuerkennen, die ihre eigenen Geschichtlichkeiten haben und die menschliche Gewohnheiten unterbrechen und stören können. Jedes der oben angegebenen Beispiele hat seine eigenen Zeitachsen, seine eigene vergangene Zukunft. Wir können hier auch von Gewohnheiten sprechen. Im Gegenteil sollen solche (nicht-menschlichen) Entitäten auf nicht-mechanische Weisen untersucht werden. Vgl. dazu Maurice Merleau-Ponty: *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. bers. von Mira Köller. München 2000, 205-214; und Bruno Latour: *Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. bers. von Achim Russer und Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 2017.

Die Begegnung mit einem Fremden innerhalb der Gegenwart meiner Weltbezüge konstituiert eine Anomie³⁸ – wortwörtlich übersetzt als „das, was außerhalb des Gesetzes steht“ –, welche als fremde Gewalt Ruinanz, Störung und Zerstörung meiner habituell gesetzten Grenzen nach sich zieht. Um dies genauer zu untersuchen, ist hier der Hinweis auf Benjamins Analysen zur Gewalt fruchtbar. Für Benjamin hat Gewalt zwei Funktionen: eine rechtsetzende und eine rechtserhaltende.³⁹ Als Mittel ist Gewalt entweder gesetzsetzend oder gesetzerhaltend – sonst hat sie keine Gültigkeit. Eine solche Gültigkeit wurzelt nach Benjamin jedoch im Mythos und in der Tat weist der Mythos signifikante strukturelle Parallelen zur Gewohnheit auf: Der Mythos handelt von der Manifestation der Welt, er rechtfertigt sich nicht selbst, sondern legt die Grundlage für eine mögliche Rechtfertigung fest. Darüber hinaus bestimmt die Gewohnheit die normativen Grenzen sinnvollen Handelns, ebenso wie der Mythos die Grenzen dessen bestimmt, was unter dem Gesetz Geltung beanspruchen darf. Wie Benjamin feststellt, ist im Bereich des Staatsrechts „die Grenzsetzung, wie sie der ‚Friede‘ aller Kriege des mythischen Zeitalters vornimmt, das Urphänomen rechtsetzender Gewalt überhaupt.“⁴⁰ Demgegenüber spricht Benjamin auch von göttlicher Gewalt: „Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos.“⁴¹ Die „göttliche Gewalt“ bricht mit der Dialektik der gesetzsetzenden und erhaltenden Gewalt. Sie ist ein unterbrechendes Moment, ein Moment, das der Geschichte und der Ruinanz der Zeit entkommen kann.⁴²

Das Fremde löst, gewalttätig als Schock wirkend, die Ordnung meiner Welt auf und verwirrt so meine Antriebe, meine habitualisierten Weltbezüge und meine vergangenen Zukünfte. Es handelt sich um eine traumatisierende Gewalt, mit der das Fremde eine Lücke in der vertrauten Welt des Selbst aufreißt und eine Assimilation des Erlebten durch ordnende Gewohnheiten verhindert.

Die Begegnung mit dem Fremden wirkt sich als Bruch der Gewohnheiten des Selbst aus und setzt – wenn auch nur temporär – die Spontanität und die leidenschaftliche Verstrickung des Selbst in seine Gegenwart aus. Durch die Aussetzung

³⁸ Hier habe ich eine metaphysische (zumindest ontologische), nicht nur soziologische Bedeutung dieses Wortes im Sinn. Wie dies wiederum mit Durkheims Sinnbedeutung von „Anomie“ zusammenhängt, würde in eine andere Richtung führen.

³⁹ Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a. M. 2017, 40.

⁴⁰ Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, 57.

⁴¹ Walter Benjamin: Ebd., 59 (kursiv im Text).

⁴² Ich kann hier nicht näher auf Benjamins Bericht über das Verhältnis von Gewalt und Recht oder auf die umfangreiche Sekundärliteratur zu diesem Thema eingehen. Vgl. dazu Jacques Derrida: *Gesetzeskraft: Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. v. Alexander García Düttmann. München 1991; Alfred Hirsch: *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München 2004; Brendan Moran, Carlo Salzani (Hgs.): *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London 2015.

des Gewohnten wird sich das Selbst also selbst fremd. Waldenfels bringt dieses Fremdwerden auf den Punkt: „Fremderfahrung besagt nicht bloß, dass ich Fremde erfahre, sondern dass ich mir selbst fremd werde [...]. Gleich wie die Zeit befindet sich die Fremdheit im Übergang.“⁴³ Dieser Übergang, der für jede zeitliche Erfahrung konstitutiv ist, tritt in dem Moment in den Vordergrund, in dem meine vergangenen Zukünfte durch das Auftreten eines Fremden auf eine radikale Weise uneingelöst bleiben. Dies vollzieht sich in Form eines plötzlichen Einbruchs im Augenblick (*exaiphnes*),⁴⁴ der weder eine Zukunft für das Selbst setzt noch vergangene Grenzsetzungen aufrechterhält.

Die Begegnung mit dem Fremden und dessen Vergangenheit und Geschichtlichkeit mag sich für das Selbst zunächst als Fremdkörper und somit in einer Art Grenzenlosigkeit darstellen. Gerade dieses noch ungestaltete Verhältnis bietet dem Selbst aber die Möglichkeit, sein Sein neu zu erfahren: Setzt sich das Selbst der ungewohnten Fremdartigkeit einer anderen Geschichtlichkeit als Vergangenheit eines Unvertrauten aus, offenbart sich dem Selbst dadurch die Fremdartigkeit der eigenen Geschichtlichkeit und bietet durch diese Erfahrung die Möglichkeit in ein neues, nicht-mythisches Verhältnis zur Welt einzutreten.

Die Begegnung mit dem Fremden in dieser außergesetzlichen Situation eröffnet eine Zwischenzeit, einen Bereich, der sich zwischen – um mit Koselleck zu reden – „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ ansiedelt.⁴⁵ In dieser liminalen Zone findet sich das Selbst auf eine Urpassivität hilfloser Verletzbarkeit zurückgeworfen, da weder Erfahrungen noch Erwartungen dabei helfen, die Bedeutung dieser außerordentlichen Erlebnisse auszuhandeln. Freilich handelt es sich um einen nur vorübergehenden Zustand: Das Selbst kann durch sein Handeln neue Grenzen setzen, sich also in neue Gewaltstrukturen einordnen und durch neue Gewohnheiten seine Welt rekonstituieren. Dennoch lässt sich die gewaltige Macht des Fremden nicht leugnen – sie besteht in der Fähigkeit, das vertraute Heimische unheimlich werden zu lassen. Indem das Fremde in eine alteritäre Erfahrungswelt eindringt, findet sich die heimatliche, vertraute Welt unter *epoché* gestellt – die Triebstrukturen, die das Selbst in leidenschaftliche Verbindungen mit den Dingen verstricken, greifen aufgrund der stofflichen Formlosigkeit des Ereignisses der Fremdbegegnung nicht mehr und negieren somit die sinnstiftende Orientierung durch die Gewohnheit. Gleichzeitig beharrt die durch die Geschichtlichkeit des Fremden evozierte „Zwischenzeitlichkeit“ auf dem Anrecht des Fremden auf die eigene Alterität.

⁴³ Waldenfels: *Bruchlinien*, 213.

⁴⁴ Hier und mit den Hinweisen auf das „*apeiron*“ soll bewusst auf Platons *Parmenides* angespielt werden.

⁴⁵ Koselleck: *Vergangene Zukunft*, 267–288.

Hier entsteht ein ethischer Anspruch, der dem Moment der Gewalt durch den Fremden *und* gegen das Fremde verwandt ist. Wie dieser ethische Anspruch näher zu verstehen ist, ist in der phänomenologischen Diskussion umstritten. Nach Waldenfels tendiert der Anspruch des Anderen, ohne Betrachtung des Dritten, zur reinen Gewalt. Tengelyi hingegen besteht darauf, dass der Anspruch des Anderen „Ausdruck eines fremden Begehrens – dass er also Sprache, Rede, Sinn ist“.⁴⁶ Das Fremde allerdings ist weder das Selbst noch der Andere, sondern ein Geschehen zwischen beiden. Dieses Geschehen ist vom Selbst her gesehen zwar Ausdruck eines fremden Begehrens – was ich als Geschichtlichkeit bezeichnet habe –, das allerdings in seiner Erscheinung als seltsam und störend vorkommen mag. Ein solches Geschehen kann in einem Moment alle Grenzen zu vernichten drohen. Diese „göttliche Gewalt“ im Sinne von Benjamin ist ein Ereignis der Vernichtung der Grenzen, das einen ethischen Anspruch sowohl an das Selbst als auch an den Anderen erhebt, um die Fremdheit dessen zu erkennen, was nur im Zwischenraum und der Zwischenzeit auftreten kann. Dieser ethische Anspruch, den Benjamin als Gerechtigkeit denkt, lässt beim Überschreiten von Grenzen das *apeiron* erneut bekräftigen, was bei Anaximander zuerst zum philosophischen Ausdruck gelangt war, um Vielfalt und Unterschiede in den Dingen zu erklären. Der ethische Anspruch, der bei der Begegnung mit dem Fremden gerade in diesem Zwischen entsteht, ist (mit Schelling gesagt) das Ereignis eines „barbarischen Prinzips“⁴⁷ jenseits aller Gesetze und allen endlichen Sinns, das den Adressaten herausfordert, diesen Moment ohne den Willen zum Wiederaufbau von Grenzen zu leben.

5. Schluss

In ihrer zeitlichen Konstitution erweisen sich sowohl Gewohnheit wie auch Gewalt als doppelseitig. Beide grenzen Mögliches gleichzeitig sowohl ein als auch aus; und indem sie Unmögliches definieren, ebnen sie den Weg für eine mögliche Zukunft. In beiden Fällen zeigt sich, wie, angesichts einer nicht assimilierbaren Grenzenlosigkeit des Fremden, eine Welt in ihrer Bedeutungsganzheit zusammenbricht. In genau

⁴⁶ László Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht 2007, 28. Vgl. Bernhard Waldenfels: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt a. M. 1995, 319; ders.: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt a. M. 2005, 245; Zu dieser Diskussion vgl. Inga Römer: *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*. Hamburg 2018, 394–396.

⁴⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Die Weltalter*. Sämtliche Werke Bd. 8. München 1927, 342 f. Zur phänomenologischen Rezeption von Schelling seitens Merleau-Ponty, vgl. Jason Wirth und Patrick Burke (Hgs.): *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. Albany 2013.

einem solchen den Weltbezügen transzendenten Moment erweist sich das Verhältnis zwischen Selbst und Fremdem, zwischen verschiedenen Kulturen und somit zwischen verschiedenen Welten als ein unendlich fluides Geschehen. In gewisser Weise lässt sich dieses *apeiron* als friedlich bezeichnen; allerdings bricht dieser Bereich einer reinen Zwischenräumlichkeit gewalttätig in die Bezüge des Selbst ein. Gerade dieses Zwischen-Sein lässt seinerseits die Normativität der Vergangenheiten des Selbst offen zutage treten. In diesem Sinne hat Benjamin von einer „göttlichen Gewalt“ gesprochen und diese als Modell einer „messianischen Zeit“ bezeichnet, einer Zeit, die sich außerhalb des Gesetzes und somit außerhalb der Gewohnheit konstituiert. Genau dieser Augenblick bleibt aber produktiv: Die Anerkennung der körperlichen Verletzbarkeit bietet dem Selbst die Chance, das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft neu auszurichten und sich somit aus den darin enthaltenen eigenen und fremden Gewaltbezügen zu emanzipieren.⁴⁸

⁴⁸ Ich möchte Herrn Andreas Weidlich für die sprachliche Korrektur und Verbesserung dieses Textes herzlich danken.

Nicolas de Warren

The Dream, the Stranger, the Friend, and the Cat

Faktizität and *Wirklichkeit* in Martin Buber's Dialogical Thinking

ABSTRACT: To stand not just before the presence of others but to stand in the presence of others defines an essential human relation that proves vital for how we are to live together, with ourselves, and in the world. This insight underpins Martin Buber's dialogical thinking, which, as developed in this paper, offers an alternative and rejoinder to established phenomenological approaches to the themes of *Faktum*, *Faktizität*, and *Wirklichkeit*. The ontological originality of the I-Thou relationship as both openness to the world and to others, the relationality of inter-subjective existence, inter-action with animal life and nature, and the grounding sense in which participating in the lives of others indispensably shapes what it is to be in the world are explored in this paper.

KEYWORDS: Buber, Dialogue, I and Thou, Facticity, World, Inter-Subjectivity, Language, Nature, Animals

“How gladly you would let in the domestic cat ...”

Franz Rosenzweig to Martin Buber (letter of September 22, 1922)

1. Introduction

Intellectual life fundamentally involves dialogue and encounter. We regularly attend conferences, workshops, seminars, and other gatherings principally in the interest of meeting and speaking with others. We give lectures, write papers and books, lead workshops and seminars principally for the sake of addressing others and being ourselves addressed in turn. The life of the mind would indeed be critically impoverished without meeting and speaking. As Plato laid down in his writings, without dialogue there would effectively be no thinking, nor would thinking, as an address that stands itself to be addressed by others, have any bearing in the world. What characterizes intellectual life, dialogue, and encounter reflects within its own sphere what broadly holds true for life as such. As literally brought home with the global outbreak of the COVID-19 pandemic, the vitality of human existence is predicated on meeting and speaking. The need to meet one another and speak to each other has never been felt with greater poignancy and imperiled importance in our lifetime than when, over-night, we have been compelled to sequester our lives behind shuttered windows. Despite the continuance of social engagements and professional responsibilities via the internet, we acutely feel the lack of that defining human quality – that no amount of successful communica-

tion and broad accessibility would seem to replace *presence* in both word and deed affectively.

This global experiment in the migration of meeting and speaking, in the telescoping of human presence, concentrated, framed, and distributed within a gallery view where we face each other on screens, does not necessarily reveal – contrary to a conventional view – the non-reproducibility of everyday human presence and thus betrays the intrinsic limitation of technological means of reproduction. Media does not fall short of consubstantiating the “lived presence” of meeting and speaking, which we ordinarily take for granted in our face-to-face interactions, per se, for it is a remarkable aspect of meeting and speaking, made apparent with our contemporary pandemic, how much of our daily conversations, commerce, and communications are lived day to day *without* any vested presence of our being. Much of our life-world functions reliably, to our satisfaction and comfort, without having to entrust ourselves to others and participate in the lives of others through an investment of our own being. The successful migration of social interactions onto internet platforms attests to how much of our presence for each other is socially mediated to such a degree and form that we are able to live with each other without having to genuinely be present for each other. We constantly live with each other without genuinely meeting one another. We interact, engage, and communicate; rarely do we come into contact with others in the arc of their own presence. We are there without *being-there*. This is not to suggest that the lived experience of others in the concourse of daily life is *a priori* fraught with mistrust and suspicion, or invariably deals with figments of imagination or mere appearances, shadows or zombies of others; nor to suggest that sincerity, goodwill, and charity of interpretation are not regulative assumptions in our lives. We are *mostly* sincere, honest, benevolent, and, in this sense, represent ourselves truthfully to others; we are in no doubt that we are dealing with others as sentient, conscious individuals. The fever of our passions would not run so high or fall so low were we not assured that others are there as well. And yet, we nonetheless refrain from giving ourselves to each other in an openness of presence that would allow us to participate *in* the lives of others in contrast to (but not to the exclusion of) merely engaging or interacting with others. This difference between *being in the presence of another* and *being present with another* does not signal a skepticism regarding the minds of others or an acerbic individualism where all things are nothing to me. The issue is not whether the other “exists,” of how I “know” or “feel” that there are others in the world, other than myself. Nor is this suggested difference between “being in the presence of another” and “being present with another” molded on the contours of a distinction between “private” (or “profound”) self and “public” (or “superficial”) self.

The difference at issue – between *being in the presence of another* and *being present with another* – is admittedly elusive to formulate. In daily concourse and com-

merce, we stand before others, face to face, when we meet and speak, but rarely do we genuinely stand in the presence of one another, that is, are in contact with the presence of otherness. It is not that we remain hidden or repressed; it is not that the other is “absent” rather than “present.” It is that we dare not relate to others without due distance and discretion, without, in other words, the mediating forms of interaction provided to us by social forms such that we might afford – in both senses of this term – living with others by allowing ourselves to interact across a no-man’s-land standing between us rather than making contact with one another within a nearness held in-between us. Evidence for his condition is the unease we feel when sitting in the presence of others in blank silence, without uttering a word or exchanging knowing glances, or our tendency to avoid looking directly at each other, unable to endure – not just from shyness or shame – immediate eye contact. In that unbearable moment of silence or crossing of gazes, we quickly inhibit, rather than inhabit, nearness by redirecting ourselves towards the other in diffracted ways according to the norms of politeness, decorum, and professionalism. In meeting and speaking, our gazes constantly move about the other, always judiciously avoiding the directedness of addressing one another eye to eye. What we want the least of all from others is *directness*, that is, immediacy of presence, though we expect to be present for each other in mutual recognition. In much of our social existence, others are present to us without *being there for us* – recognizing the there-being of another does not necessarily entail contact with another’s being-there. This tension between recognition and presence makes the presence of others a complicated affair. The question is not whether others are either “present” or “absent” as “the Other.” Indeed, one can argue that a fixation with understanding how “the Other” is “constituted” or “given” as “present” or “absent” obscures the more fundamental question of how others can be present for us, recognized, without necessarily being there for me, of how, in other words, one can come to know, appreciate, and rely on others without genuinely *meeting* them at all (and hence: without meeting ourselves as well), as if something essential – their presence of being – remained withheld despite our engagements and communications, however intense and prolific. What proves challenging to understand is not the real absence of the Other, but the real presence of the Other – contact with the being-there of otherness in contrast to merely there-being others.

Heidegger, who shall serve in these reflections as an antipodal figure, captures this difference in his own manner when he remarks that “it could be that the who of everyday existence is precisely *not* who I am” (*nicht je ich selbst bin*).¹ “Vielleicht,” as Heidegger continues, “sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst im-

¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, 115; transl. by NdW.

mer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende 'nicht' ist."² Dasein exists in the inauthentic manner of being a worldly entity, or "there-being," and in the manner of being authentic existence, or "being-there." This does not imply that Dasein's every-day manner of inauthentic being represents a condition where Dasein is "absent" (in the sense of "not there or not present") or a semblance of itself (in the sense of an illusion or mere appearance). Heidegger's crucial point is rather to re-define the question "who is Dasein?" around *two* configurations of presence/absence ("inauthentic" and "authentic"), or, in the terms proposed here, "there-being" and "being-there." What Heidegger calls *Ichheit* and "genuine being-there" remains obscured and "lost" (*Selbstverlorenheit*) in every-day encounters, interactions, and communications with others in the world. We are present, engaged, and interacting, and yet not genuinely there; nothing concerning *who we are*, our being-there, is at stake or in play.

As I shall develop in this essay, to stand not just *before* the presence of others, but to stand *in* the presence of others defines an essential human relation that proves vital for how we are to live together, with ourselves, and in the world. This insight underpins Martin Buber's dialogical thinking, which, as I shall propose, offers an alternative and rejoinder to established phenomenological approaches to the themes of *Faktum*, *Faktizität*, and *Wirklichkeit*. My proposal represents an exploratory step towards the recuperation and revitalization of what can be called "the other" of the Continental tradition – dialogical thinking – in the interest of expanding our understanding of themes that have predominantly and yet inadequately been considered by phenomenological means, transcendental or otherwise.³ The reasons for

2 Ibid. ("Perhaps Dasein always addresses itself most intimately the loudest, 'I am in the final count who I am,' when it is 'not' this being;" transl. by NdW).

3 In his essay "M. Heidegger and F. Rosenzweig: A Postscript to *Being and Time*", Karl Löwith argued that the "new thinking" animating 20th-century European philosophy developed along two parallel lines, each with distinctive genealogical roots in 19th-century thought and yet each in critical reaction to a common philosophical situation. See Karl Löwith: *Nature, History, and Existentialism*. Translated by Arnold Levison. Evanston 1966, 51–78. – On the one hand, Löwith identifies Heidegger as the exemplary figure of phenomenological-existential thinking; on the other hand, Löwith identifies Rosenzweig as the paradigmatic figure of the dialogical thinking. These two movements – phenomenological thought and dialogical thought – presented a common front against an inherited metaphysics of consciousness of German idealism as well as more contemporary forms of positivism and naturalism which had claimed at the turn of the 20th-century the mantle of philosophy. Michael Theunissen sharpens this narrative of 20th-century philosophy. As he argues, dialogical thought positioned itself against transcendental phenomenology *and* phenomenological ontology. This critical posture towards transcendental philosophy is not extrinsic or accidental to dialogical thought. As Theunissen writes: "Vielmehr *ist* der Dialogismus als solcher und in der Wurzel eine Oppositionsbewegung." Michael Theunissen: *Der Andere*. Berlin 1965, 244.

the exclusion, ignorance, or repression (with rare exceptions) of dialogical thinking from the normal discourse (in Kuhn's sense of "normal science") of "phenomenological philosophy" and/or "Continental thought" shall not be addressed here. Although an intriguing topic, this would require an understanding of the development of 20th-century philosophy from historical, political, and sociological vantagepoints, and that still remains a striking lacuna in our philosophical self-understanding.

2. Sources of Personal Experience

Throughout his life, Buber insisted that the insights of his dialogical thinking were not the result of reading, but of personal experience. His accentuation of the experiential sources of dialogical thinking does not invalidate the fact that, as Buber equally acknowledged, "[i]n all ages it has undoubtedly been glimpsed that the reciprocal essential relationship between two beings signifies a primal opportunity of being, and one, in fact, that enters into the phenomenon that the human being exists."⁴ The experiential sources of dialogical thinking do not contravene its historical formation; experience and reading, trajectory and tradition are "in dialogue" in Buber's stressing of his own personal experiences for the nurturing of his thinking.⁵ With the invocation of "personal experience," we should not think of a phenomenological insistence on the "first person point of view" or, least of all, an extreme subjectivism. Buber himself formulated a trenchant critique of the appeal to "lived experience" (*Erlebnis*) as cultivated in *Lebensphilosophie* and lyrical Expressionism, under which a phenomenological espousal of "descriptive analysis" from the first-person point of view could likewise be subsumed. In stressing "personal experience," Buber does not endorse the presumed authority of "experience" (*Erlebnis*), "feeling," or "empathy." By the same token, Buber rejects (what once characterized his thinking before its dialogical conversion) the identification of "personal experience" with mystical experience or oracular revelation. By "personal experience," Buber denotes a transformative event in which an insight, or understanding, becomes realized in the dual sense of "revealed" to a person and "effectuated" in their own existence. Genuine philosophical awakening cannot transpire without transfiguration of one's own way of being. As Buber writes: "An 'experience' [*Erlebnis*] is of concern to me only insofar as it is an event."⁶

⁴ Martin Buber: "The History of the Dialogical Principle". In: Id.: *Between Man and Man*. London 1993, 249–264, here: 249.

⁵ As Buber outlines, the origins of dialogical thinking can be tracked back to Jacobi and (especially) Feuerbach. See *ibid.*, 250 ff.

⁶ Martin Buber: *On Judaism. An Introduction to the Essence of Judaism by One of the Most Important Religious Thinkers of the Twentieth Century*. New York 1997, 6–7; quoted from: Israel

Buber in this regard echoes his friend Franz Rosenzweig. As Rosenzweig writes:

Actually, my viewpoint is that philosophy must be philosophized from the standpoint of the philosophizing person if it is to be true. There is no possibility here of being objective except by starting honestly with one's own subjectivity. The obligation to be objective requires only that the entire horizon really be considered, but not in the sense that things are to be looked at from a standpoint that is not one's own or from no standpoint at all. One's own eyes are certainly only one's own eyes. But it would be stupidly bourgeois to believe that they must be plucked out for one to be able to see correctly.⁷

For Rosenzweig, revelation bridges any apparent opposition between "absolute subjectivity" and "absolute objectivity." In Buber's dialogical thinking, revelation becomes configured around an "address" (*Anrede*). What distinguishes a "lived experience" from an "event" is the latter's issuing of a demand – and hence a burden – that places one in a situation of awakening, questioning, and response. To speak from the standpoint of "the philosophizing person" – *the whole person* – is different from speaking from the "first-person point of view." Nothing about *who we are* needs to come to expression or into view – into contact with others – when reporting or ventriloquizing from the first-person point of view. Standing in testimony to an event, something of me is *demanded* even though *what* is demanded and *how* I am to respond remains uncertain, that is to say, yet unthought and hence in need of thinking. Reflective thinking (Buber speaks of *Besinnung*) is situated within an event that exceeds it.⁸ The event is an address, we are to be its response.⁹ On this view, the conventional alternative between "first-person point of view" and "third-person point of view" misunderstands *both* the perspective of subjectivity as well as that of objectivity in their dialogical relationship. Describing experience rather than responding to its address as an event inheres in a non-dialogical relation to the world;

Koren: *The Mystery of the Earth. Mysticism and Hasidism in the Thought of Martin Buber*. Leiden/Boston 2010, 121.

⁷ Franz Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher. Bd. 2. 1918–1929*. Dordrecht 1979, 597; transl. by NdW.

⁸ See Martin Buber: *Das Dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. Gütersloh 2019, 64 f.

⁹ The register of passion and response, event and address, themes that are central to Bernard Waldenfels' "phenomenology of the alien" are clearly already established as cardinal features of Buber's dialogical thinking. Unlike Waldenfels, however, Buber's dialogical relation does not exclude, on the one hand, nature and, on the other hand, the holy (or what Buber calls "the Eternal Thou"). In this respect, Waldenfels' phenomenology of dialogical relatedness exemplifies the secular conceit of contemporary phenomenology as well as its restrictive conception of the life-world in its exclusion of nature (including animals).

to describe experience is to stand *unaffected* in *looking* at the world rather than participate in its happening. Although Buber's thinking is predicated on turning towards "concrete experience" and "real actuality" – facticity and *Wirklichkeit* – it is strictly speaking *non-phenomenological*, but nonetheless is prosperously attentive to the grain of experience. Crafted in testimony to an event, Buber's philosophical language is comparatively less descriptively bland and prosaic, but thereby more evocative and lyrical.¹⁰

In the same vein, Buber does not propose a "theory" or "doctrine" of dialogical thinking, let alone a "system." As he declares: "Ich muß es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit [...]. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch."¹¹ The exposition of dialogical thinking must itself remain in dialogue within the unfolding life of the thinker and her intellectual, cultural, and political surroundings. This rejection of theory does not amount to a rejection of the rigor of conceptualization. Concepts, however, possess a distinctive consistency and function in Buber's thinking. Rather than producing an array of normative or descriptive concepts, Buber's conceptualizations are reflective testimonies as well as indications, or directional markers (*Zeichen*) that call to be realized.¹² A useful way to characterize the conceptualization at work in Buber's thinking is something that Max Kadushin identified as central to thinking in the Rabbinic tradition: "value-concepts". Value-concepts express communicable and objective ideas to a community. They are also value-laden in the sense of expressing "the personal and subjective" as "vehicles for the expression of an individual's personality" "embodied in a situation or event."¹³ Value-concepts are not merely expressive; they are imbued with a "drive towards concretization,"¹⁴ that is, effectiveness and effectuation. As testimony and indication, Buber's style of writing is polyphonic in composition, combining aesthetic, conceptual, and engaged registers. The philosopher must himself "be-there" in his writing as a teacher who exercises a responsibility in directly addressing his readership. The philosopher, according to this Buberian image, is not an abstracted researcher standing behind a neutered "third-person point of view," but more in the spirit of a *zaddik* whose *presence in being* participates in the content

¹⁰ The imprint of Rilke and Hofmannsthal is apparent in Buber's style.

¹¹ Martin Buber: *Schriften zu Philosophie und Religion*. Berlin 2017, 471 ("I must say it again and again: I have no teaching. I just point something out. I point to reality [...]. I have no teaching, but am leading a conversation;" transl. by NdW).

¹² "They are not formulated as abstract philosophical concepts, but rather as the fulfillment of value imperatives that are imbued with the drive to be implemented". Avraham Shapira: *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Translated by Jeffrey Green. Albany 1999, 6.

¹³ Max Kadushin: *The Rabbinic Mind*. New York 1972, 5 ff. For this connection, also see Shapira: *Hope for Our Time*.

¹⁴ Ibid.

and communication of his thinking, and thus, whose teachings are intrinsically dialogical in their signaled invitation to others.¹⁵ As Buber writes:

I call my philosophy “dialogical philosophy” not without a certain irony because basically it cannot be pursued otherwise than dialogically, but the writings dealing with it have been cast into the, for the most part, quite undialogically constituted human world of this hour – and must be cast there.¹⁶

What Thomas Mann said of *Magic Mountain* could equally be said of Buber’s *I and Thou*: “The book itself is the substance of that which it relates [...] its aim is always and consistently *to be* that of which it speaks.”¹⁷ In the same spirit, the philosopher must be in person the substance of that which he relates to others. A philosopher’s aim is *to be* that of which he speaks.

3. Dream and Facticity

Scattered throughout Buber’s writings, a reader finds different personal experiences that instigated the crystallization of his dialogical thinking. The singularity of each “personal experience” validates to the originality of its exhibited insight. Buber begins *Zwiesprache* (1929), a significant essay published after *Ich und Du* (1923), *in medias res* with an “original remembrance” (*Urerinnerung*).¹⁸ A reader is at once reminded of the Platonic conception of *anamnesis*, with the substantial difference that Buber’s “original remembrance” represents a recurring dream that does not reveal an innate knowledge from an immemorial past but an a priori structure, or moment, of dialogical relation embedded within the facticity of human existence. Buber recounts how he – intermittently over a span of years – dreamed of finding himself in a “primitive world”: a vast cave, a mud building, or at the edge of an immense forest. This recurring dream would begin in various settings, yet the basic situation of this dream remained constant: something “extraordinary” occurs to him in his dream – he recalls in particular a dream in which “a small animal resembling a lion-cub”¹⁹ gnawed on his arm. He cries out in pain. Buber surmises that his cry sounded differently with each dream, but recalls always awaking in the recollection

¹⁵ A “Zaddik” or “Tzadik” is a Hasidic title designating righteous individuals, teachers, and spiritual mentors.

¹⁶ Martin Buber: *Philosophical Interrogations*. New York 1970, 23.

¹⁷ Thomas Mann: “The Making of the Magic Mountain”. In: Id.: *The Magic Mountain*. Translated by H. T. Lowe-Porter. London: 1999, 717–729, here: 725.

¹⁸ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 139 ff.

¹⁹ Martin Buber: *Between Man and Man*, 2; id.: *Das dialogische Prinzip*, 139 f.

of having made the same inarticulate call (*Ruf*), “swelling to a fullness which my throat could not endure were I awake,” “a call that is a song” (*ein Lied-Ruf*).²⁰ Once his cry abates, his heart stops beating, then suddenly, as he recounts, “somewhere, far away, another cry moves towards me, another which is the same, the same cry uttered or sung by another voice.”²¹ Buber is certain that this second cry is not an echo of his own. It is distinctly heard in his dream as another’s cry, a “true rejoinder” and response to his own. It is undecipherable as his own cry is indistinct. It is not a kind of speech-act but the essential form of being-in-speech: an address. With the fading of this second cry, Buber speaks of possessing a “dream certitude” (*echte Traumgewißheit*) that “now it has happened” (*nun ist es geschehen*).²² He understands this gnomic certitude as saying that the circumstances (*Begebenheiten*) in his dream that provoked his call (*Ruf*) “really and undoubtedly happened.”²³ Blurring the lines between wakefulness and sleep, this “dream-certitude” that “nun ist es geschehen” – that the dream did happen not as a dream but as an event happening to him – occurs in the liminal time beyond wakefulness and sleep.²⁴ The dream says to him “this is not a dream,” while in the same breath not purporting to imitate everyday life. In this dream, there is an ontological awakening. Being-there has spoken.

Latching onto an established trope of casting philosophical awakenings as a dream – one thinks of Descartes’ famous dreams of 1619 – Buber’s “original remembrance” and *echte Traumgewißheit* enacts a revelation of facticity. The cry in response to a situation of danger symbolizes the despair of existential solitude. This cry of despair (in echo of Rilke’s lament in the *Duino Elegies*: “Who, if I cried out, would hear me scream among the angels’ orders?”)²⁵ is the innermost expression of selfhood, or what Buber calls the abyss of the I-within-me. It bespeaks an awakening of oneself or “self-illumination” in existential guilt. Thrown back onto the singularity of one’s own existence, despair prevails at the abjection of the self. This moment of revelation in despair opens to a conjoined address to another. To adopt Rilke’s words:

In addition to my voice which points beyond me, there is still the sound of that small longing which originates in my solitude and which I have not entirely mastered, a whistling-woeful tone that blows through a crack in this leaky solitude –, it *calls out*, alas, and summons others to me!²⁶

²⁰ Ibid.

²¹ Buber: *Between Man and Man*, 2.

²² Ibid.; id.: *Das dialogische Prinzip*, 140.

²³ Buber: *Between Man and Man*, 3; id.: *Das dialogische Prinzip*, 140.

²⁴ See *ibid.*

²⁵ See Rainer Maria Rilke: *Duino Elegies*. Translated by S. Mitchell. New York 2009.

²⁶ Rainer Maria Rilke: “Letter of 24 January 1920”. In: Id.: *War-time Letters of Rainer Maria Rilke*. Translated by M. D. Herter Norton. New York 1964, 155.

In the despair of being-there oneself, issues call for one another. The cry only becomes heard as a call in hearing the call of another in response. In this response, the cry becomes in turn veritably sounded. If, as Schopenhauer allegedly remarks, “the solipsist is a madman imprisoned in an impregnable fortress,”²⁷ the “dream of solipsism” collapses from within through the “certitude” (*Gewißheit*) “it has happened,” namely, that I have been addressed in response to the call who I am myself. Selfhood (*Ichheit*), or “being-there” (*Dasein*), is not anchored in self-certitude or self-presence, but in the despair of the self, its cry, that originally calls upon another whose response assures me of the certainty that there is being, of there-being myself in relation to there-being another. Transcendence of the self in dialogical relatedness is not transcendence *in* immanence. It takes the inverse form of immanence *in* transcendence. The question is not *how are you given or present to me?* The question is *how am I myself given or present to you?* With this inversion, however, the facticity of the I-Thou relation in the form of address and response should not be construed along Sartrean lines whereby I am given to myself in the gaze of the Other, who, in this manner, has already robbed me of my own self-presence, holding me hostage in their gaze so that I might attain consciousness of myself in relation to another. As vividly portrayed in this Buberian equivalent of a philosophical *anamnesis*, the ontological form of an original I-Thou relatedness is neither the gaze (as with Sartre), intentionality (as with Husserl), or *Mitsein* (as with Heidegger). In contrast to a phenomenology of the gaze or empathy in terms of which the question “who is the Other for me?” is situated and approached, Buber situates and approaches the question of the Other in the dialogical form of address and response: “*Wort muss Antwort sein, um Wort sein zu können*”, as Rosenzweig writes in a letter.²⁸ *Logos* is not fundamentally “speaking-about.” It is, what I would like to call, “the foundational or basic word” (*das Grundwort*), “speaking-to and being-spoken-to,” address and response. The “basic word” is the word-pair I-Thou: not I *and* Thou, but the original betweenness of I-Thou, or what Buber calls *das Zwischenmenschliche*.²⁹ In the beginning there was the deed of the word, and the word was originally dialogical.

Buber continues his account by remarking that this dream recurred in its typical form until two years ago, when, unexpectedly, rather than hearing a call responding to his own, there was silence instead. In this dream, he found himself for the first time *awaiting* a response that apparently was not coming. In earlier iterations

²⁷ Quoted after: Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes. London 2003, 253.

²⁸ Franz Rosenzweig: „Brief vom 26. August 1920“. In: Id.: *Briefe und Tagebücher* 2, 648 (“A word must be a response so as to be able to come to word;” transl. by NdW).

²⁹ Cf. the beginning of *I and Thou* and the essay “Elemente des Zwischenmenschlichen”; In: Buber: *Das dialogische Prinzip*, 9, 267 ff.

of his dream, the responding call always “surprised me as though I had never heard it before.” In this novel form, a responding call was not heard; nonetheless, something happened to him. Buber still finds himself “exposed to the distance.”³⁰ Not in the silence of infinite spaces, but in the silence of nearness in being. Issuing from no discernible location, he discovers that a responding call “was already there”, silently, fully received in his entire being. When compared to the responding call in earlier iterations of his dream, the call of the other in this manifestation occurs *as* silence. In the silence of there-being-another, this call exceeds earlier calls in “an unknown perfection which is hard to define, for it resides in that fact that it was already there.” Buber senses once more, as with his earlier dreams, the chime of another’s response, but in this novel form, it resonates in his being more fully, “(*glockenhafter als je*): *nun ist es geschehen*”.³¹

This shift from the *heard* call of response in his earlier dreams to the *silent* call of response marks a conceptual shift in Buber’s conception of I-Thou relatedness. The “the factual” (*das Faktische*), or “facticity,” of I-Thou relatedness becomes anchored in a “communicative silence” (*das mitteilende Schweigen*).³² This accentuation of silence relates to an accentuation of I-Thou relatedness as responsibility (a dimension of the I-Thou relation that was not pronounced in *Ich und Du*). As with Heidegger’s call of conscience (*Ruf des Gewissen*), the call to “the oneself of existence or being” (*das Selbst des Daseins*) transpires without the communication of any “givens” (*Begebenheiten*) or “vocalization” (*Verlautbarung*). As Heidegger writes: “Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*.”³³ Decidedly against Heidegger, however, the call in Buber’s conception issues from another, not from *das eigenste Selbstseinkönnen*. In fact, Heidegger explicitly rules out any ontological inclusion of *Mitsein* from the call of conscience “back to oneself.” As he writes:

Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. “Es” ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf *zweifellos* nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.³⁴

³⁰ Buber: *Between Man and Man*, 4.

³¹ *Ibid.*, 2; *Id.*: *Das dialogische Prinzip*, 141.

³² See *Ibid.*, 141 ff.

³³ Heidegger: *Sein und Zeit*, 277 (“The call speaks in an eerie fashion of silence;” transl. by NdW).

³⁴ *Ibid.*, 275 (“The call is not and never has been planned, prepared or deliberately carried out by ourselves. ‘It’ calls against expectation and even against will. On the other hand, the call certainly does not come from someone else who is with me in the world. The call comes from me and yet through me;” transl. by NdW).

In the staging of Buber's "original remembrance," the call of conscience – contra Heidegger – issues from another *in certainty*. Symbolized in Buber's dream, the call of the other is not "planted" by oneself nor does the other stand present in the world as an object of consciousness. The dream, as the call of conscience, comes "from me" and "over me." It is I who am dreaming and yet it is the dream that befalls me when sleep comes over me.

Manifest within the dialogical relation of address and response, the responding call of the Other to the call that I am myself initiates an awakening to real being (i. e., in the form of Buber's "dream certitude"). The I-Thou relation is not ontologically on par with other kinds of relations towards the world. The I-Thou relation determines the existential facticity of "there-being" in which the world is situated. There-being is fundamentally being-there-towards-another. The difference to Heidegger is emphatic here. What Heidegger forecloses with the presumed certainty that the call of conscience *can* issue from another is the possibility that the Other and, more specifically, I-Thou relatedness could stand as the existential foundation for being-in-the-world. This Heideggerian foreclosure of I-Thou relatedness from the facticity of existence and authentic *Dasein* hinges on the assumption that others can only be-there in the manner of *Mitsein* as a being in the world. Much as we care for things of the world, we are preoccupied with others in distraction from our ownmost. In Buber's dialogical thinking, authentic *Dasein* is I-Thou relatedness itself. This ontological inscription of I-Thou relatedness is not only inseparable from an ontological casting of language in its world-disclosing significance: the world becomes disclosed on the ontological basis of the foundational word I-Thou. The dialogical relation of I-Thou grounds the openness of one's existence to the world but also underwrites the way in which the world itself becomes entrusted to oneself. It is in this sense that we can understand Buber's formulation "the inwardness of the world is relatedness."³⁵ The world is not just "present at hand" or "ready at hand" for me as the domain of my concern and pre-occupation (*Sorge* in Heidegger's sense). When situated within dialogical openness, the world becomes entrusted to me in terms of what Buber calls an "existential guilt." Guilt, in this sense, marks a relation of entrustment, not thrownness. It is not that human existence is thrown into the world; it is that the world is "thrown" into human existence, entrusted to us, within a dialogical situation that necessarily implicates our relatedness to others as well. Rather than determine the "world" as "being-in-the-world" under an ontological heading of *Sorge*, Buber's ingenious insight, as I here propose to understand it, allows us to think the world ontologically as *creation* under an ethical heading of *participation* (what Buber calls *Anteil an der Welt*). To be is to participate.

³⁵ Buber: *Between Man and Man*, 6.

4. Our Word is our Bond

The second personal experience I shall discuss is also found in *Zwiesprache*. It occurred in the early months of 1914 before the outbreak of the First World War and the writing of *Ich und Du*. The years between 1914 and 1919 proved decisive for the transformation of Buber's thinking from "mysticism to dialogue."³⁶ During these tumultuous years, Buber underwent a "conversion" (*Bekehrung*), as he calls it, in his thinking. This conversion occurred through a series of personal experiences. As Buber remarks, these transformative war-time experiences each involved a meeting and situation in which "everything is suspended and directed so that you can hear what is said to you, precisely at this very moment, in one of the innumerable living languages, and that you respond to it properly in one of them."³⁷ Such transformative realizations were not limited to meetings with other human beings: friends and strangers. Encounters with animals and, indeed, nature also elicited inflection points in Buber's philosophical education. These events combined "awakening" and "coming to speech," the realization of insight as well as the realization of a way of speaking. I propose that we view Buber's conversion experiences as performing a dialogical reduction in which, in contrast to a phenomenological reduction, the "suspension" and "direction" of thinking does not distance the subject from the world through the neutralization of the world, but neutralizes the subject from itself so as to release the subject *to* the world. The dialogical reduction *opens* the subject to the world through the former's neutralization; the world can only become heard as a demand once I have neutralized my own need to talk *about* the world rather than respond to what becomes directly addressed to me in word and deed. This awakening to the world as well as others, in which the world and others address me in emphatic ways, making a claim on my responsibility and capacity of response, is the dialogical situation. Dialogical encounters are relational as well as situational. Awakening in dialogical relatedness to another provokes a reflective awakening towards oneself, and, in this sense, dialogical self-realization. Transformation in thinking depends on transformation in being-there, and this latter depends on encounters with others in dialogical situations.

The realization of the ontological anchorage of human existence, or "being-there," in dialogical relatedness occurred to Buber against the backdrop of a historical cata-

³⁶ Cf. Paul Mendes-Flohr: *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit 1989. – Of critical significance for the transformation of Buber's thinking is his friendship with Gustav Landauer, their violent disagreement about the war and reconciliation, as well as, most trenchantly, Landauer's murder during the 1919 Bavarian Revolution.

³⁷ Martin Buber: *Meetings. Autobiographical Fragments*. Translated by Maurice Friedman. London 2002, 56.

clysm. Unable and unwilling to speak to one another, unable and unwilling to live with one another, Europe plunged head-first into a “war to end all wars” that represented nothing less than a catastrophic loss of dialogical openness. What drives the 20th century philosophically is not the “death of God” but the “death of the human” (or “man”), or, in a post-modern idiom, “the death of the subject” in its egological and sovereign constitution. The circumstances for this crisis of the human are multiple: social, spiritual, and political.³⁸ These factors in the crisis of the human came to an explosive expression during the First World War. As Buber writes:

During the First World War it became clear to me that a process was going on which before then I had only surmised. This was the growing difficulty of genuine dialogue, and most especially of genuine dialogue between men of different kinds and convictions. [...] I began to understand at that time, more than thirty years ago, that this is the central question for the fate of mankind.³⁹

Speaking these words in 1951, Buber adds:

The human world is today, as never before, split into camps, each of which understands the other as the embodiment of falsehood and itself as the embodiment of truth [...] Each side has assumed monopoly of the sunlight and has plunged its antagonist into night, and each side demands that you decide between day and night.⁴⁰

More than seventy years later, the human world is arguably even more riven by fractious disputes and divisions that, exacerbated by the proliferation of new media, makes the imperative and importance of dialogue even more pressing for the fate of humankind.

Buber recounts how during Easter 1914, a group of individuals from different European countries came together for a meeting in Potsdam under the gathering storm clouds of an “undefined presentiment of the catastrophe.”⁴¹ The purpose of this gathering was, as Buber writes, “to make preparations for an attempt to establish a supranational authority.”⁴² This fellowship of intellectuals known as the Forte-Kreis convened under the spiritual guidance of the Dutch social activist, poet, writer, and doctor Frederick Van Eeden, whom Buber had known since 1910, and who enjoyed a wide circle of contact with Tagore, Gandhi, and Upton Sinclair, amongst others. The Forte-Kreis was united by a shared vision of spiritual renewal and a new Euro-

³⁸ Cf. Martin Buber: “What is Man?”. In: Id.: *Between Man and Man*, 140-244.

³⁹ Buber: *Between Man and Man*, 148.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 6.

⁴² Ibid.

pean unity beyond the conceits of nationalism and ethnic rivalries. Along with his friend Gustav Landauer, Buber's participation in the Forte-Kreis reflected a diffuse tendency at the turn of the 20th century among intellectuals, artists, and writers to experiment with new forms of community, "affirmative existentialism", and what Landauer called the *utopia of the present*. As Buber reminisces to Van Eeden in 1930: "It is thus still something wonderful, therefore, to be really contemporary with another person in the world and in the hiddenness of one's own spirit to be within his."⁴³

At this meeting, Buber befriended the Protestant intellectual and politician Florens Christian Rang.⁴⁴ While discussing the composition of their small group, Rang hinted that "too many Jews had been nominated" with the consequence of disproportional representation among certain nations on account of "their Jews." As Buber recounts, he responded to Rang by protesting that "we Jews knew" Jesus "from within, in the impulses and stirrings of his Jewish being, in a way that remains inaccessible to the peoples [i. e., Christians, NdW] submissive to him."⁴⁵ With the utterance of this provocative statement, he "addressed directly" Rang as both men suddenly stood up against each other. Each looked directly "into the heart of one another's eyes" and in the twinkle of an eye, "it is gone," Rang disarmingly declared; "before everyone we gave one another the kiss of brotherhood."⁴⁶ In this transformative moment of reconciliation the dialogical (*die Dialogik*) between both men became forged. In Buber's words: "[L]eibhaftig geschah das Faktische."⁴⁷ In a later comment, Buber observed that with this reconciliation "the discussion of the situation between Jews and Christians had been transformed into a bond between the Christian and the Jew."⁴⁸ Buber's friendship with Rang would strengthen until the latter's death in 1926.

Buber offers this experience to illustrate the transformation from communication to communion that, occurring within a dialogical situation, inaugurates a genuine openness towards the other across the divide of disagreement and conflict. Buber's statement against Rang provoked a near violent confrontation and breaking off of conversation. The passage from standing up against each other to the *denouement* of reconciliation enacts the transition between standing against the other as an "object" and standing in the presence of the other. In the first instance, one re-

⁴³ Quoted from Maurice Friedmann: *Martin Buber's Life and World*. New York 1981, 183.

⁴⁴ As Maurice Friedmann writes, Rang's "impact upon Buber was perhaps next in importance only to that of Paula [Buber's wife], Gustav Landauer, and Franz Rosenzweig." Friedmann: *Martin Buber's Life and World*, 184.

⁴⁵ Buber: *Between Man and Man*, 6f.

⁴⁶ *Ibid.*, 7.

⁴⁷ Buber: *Das dialogische Prinzip*, 146.

⁴⁸ Buber: *Between Man and Man*, 7.

lates to the other as an object (*Gegenstand*) according to an I-It (*Ich-Es*) relation. In the second instance, one relates to the other as present (*Gegenwart*) according to I-Thou relatedness. What incited this effectively unspoken (in both senses) reconciliation between Buber and Rang was neither compromise nor consensus, but the mutual affirmation of each other's *presence* disarmed, as it were, of any intention or desire to possess the other or supersede the other's contrary viewpoint. In forthrightly declaring the "inaccessibility" of his point of view (as, moreover, representative of Judaism) against Rang, the word became their bond, not despite their disagreement, but because of it. For Buber, dialogical reconciliation does not occur at the level of "world-views" (*Weltanschauungen*). Each individual remains within their own respective "world-view." In addressing and turning directly towards the other through, as it were, the inaccessibility of one's own point of view, Buber contends that an individual "experience[s] himself in a real way limited by the other."⁴⁹ Rather than functioning as an antagonistic boundary separating individuals, mutual affirmation of "being-there" transforms the polarization of conflictual views into the polarity of contact. What characterizes dialogical reconciliation is not the demand or expectation for "giving up one's point of view" or unifying consensus. Buber does not propose as a *necessary condition* an appeal to rational norms or final truth that would rule in favor of one view over another. World-views (here revealing the imprint of Dilthey's thinking) are intrinsically irreducible and irreconcilable with each other. While each individual does not need to abandon their own view, each individual enters into a "covenant" (*Bund*)⁵⁰ in which each becomes turned towards the other in sustained dialogical relatedness. In the dialogical situation of encounter, our word is our bond. In Buber's formulation, each individual stands in the realm of betweenness (Bernard Waldenfels, evidently borrowing from Buber, speaks of *das Zwischenreich des Dialogs*)⁵¹ in the presence of each other. Within this realm, the "the law of point of view no longer holds" (*das Gesetz der Ansicht nicht mehr gilt*).⁵²

Buber's point is subtle and significant. We might in this respect speak of a dialogical *epoché* in which different "world-views" and "points of view" become *suspended*, neither negated nor superseded. The suspension of one's point of view within a dialogical bond does not require or demand the negation of one's view. It compels, instead, the participation in the "being-there" of "inaccessible views" other than my own, and thus, not merely, a certain enlightened tolerance towards "there-being" views other than my own. In this manner, dialogical exposure towards the "being-

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ See *ibid.*; *id.*: *Das dialogische Prinzip*, 146.

⁵¹ See Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs*. The Hague 1971, 195–200, 288–294.

⁵² Buber: *Between Man and Man*, 7; *id.*: *Das dialogische Prinzip*, 146.

there” of others depends on adopting a critical distance and hence questioning one’s own presupposed “self-understanding” and “prejudices” (in the Gadamerian sense of *Vorurteile*). The horizon of dialogical relatedness, of standing in the presence of the other, is essentially oriented towards the future, of having a future together despite our differences. This horizon of the future edges the presence of the other without the expectation or goal of synthetic or dialectical unity between oneself and another. Instead, dialogical togetherness is dynamically tensed within a relatedness of polarity. A polarization of conflicts moves antagonistically along opposite lines of force, with individuals progressively turning away from each other towards the inevitable point of conversational rupture where words are genuinely no longer given to each other. Within a dialogical bond, the conflict of views becomes inscribed within a relation of polarity with individuals turning towards each other in the objective ambiguity, or aporia, obtaining between them. The ambiguity of the word “bond” in the formulation “our word is our bond” becomes dialogically braced. One remains committed to the words one utters to the other in accepting the ambiguity of “betweenness” that binds us as a liberating and constraining, opening and closing of possibilities.

The contact realized in dialogue brings I-Thou together within a communing space and time of betweenness. This negotiation between the affirmation of different points of views and dialogical covenant is more emphatically stated when Buber considers different confessions of faith (*Glaubenslehren*) in contrast to world-views.⁵³ On Buber’s construal, unlike world-views, faith determines a view of the world and set of beliefs for which one is “able to die or to slay.”⁵⁴ Faith is a commitment to a view of the world and of oneself for which individuals are willing to both die and to kill (this includes nationalism, though Buber does not make this connection himself). With such existential commitments of faith, no possibility of changing or abandoning one’s view can be envisioned. Unlike personal preferences and world-views, the law of perspective cannot be suspended, that is, placed in relation towards another in which the commitment of faith would no longer be valid. Nonetheless, Buber insists that inter-confessional dialogue is vitally predicated on the distinction between trust and beliefs. Trust is not identical with faith (or belief) which, for its part, is wedded to a point of view or confession. Dialogical reconciliation establishes a bond between irreconcilable points of view within the “objective aporia of existing conditions themselves”⁵⁵ in terms of reciprocal *trust*. Dialogical trust underwrites the future of dialogue through the reciprocal effectuation of rec-

⁵³ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 147.

⁵⁴ Buber: *Between Man and Man*, 8.

⁵⁵ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 147.

conciliation. As Buber writes: “*Versöhnung wirkt Versöhnung*,”⁵⁶ reconciliation effects reconciliation. To stand in the presence of the other in dialogical relatedness is thus to stand open towards a future of participating in the presence, or being-there, of the other. By contrast, the posture of antagonistic confrontation mounts in pitch of “againstness,” as it were, to a moment of rupture where the conversation breaks off, collapsing into resigned and jilted silence, or transforming into violence. When cast within a genuine dialogical form, the conversation between individuals continues within the tension of a polarity between I-Thou. Dialogical polarity is here to be distinguished from conflictual polarization. When trust obtains between individuals, the space and time of encounter is not haunted or overshadowed by the imperative of finding unity between individuals at the level of “world-views.” Trust, in this fundamental sense, is the “in-dwelling” or “betweenness” in which individuals can meet each other through their differences rather than oppose each other in their differences, and, in this latter sense, never genuinely meet each other, let alone accept each other as “being-there.” Whether in word or deed, indifference *and* violence are both forms of “mismatching,” the former, from reticence towards genuine encounter, the latter from eagerness for confrontation without genuine encounter.

5. The Stranger

A third revealing personal experience likewise occurred during the momentous year of 1914. In contrast with Buber’s reconciliation with Rang, who would become a life-long friend, this story involves a meeting with a stranger who would remain so. In July 1914, Buber received a visit “from an unknown young man”⁵⁷ who came to see him in search of conversation and counsel. Buber recalls that he welcomed this stranger warmly and politely: “I did not treat him any more remissly than all his contemporaries who were in the habit of seeking me out about this time of day as an oracle that is ready to listen to reason.”⁵⁸ Buber’s ironic attitude towards his own “there-being,” or how he was perceived by the public eye, is telling not only of his cultural prestige, but also of how Buber was identified as mediating between “ancient revelation and modern reason.”⁵⁹ Buber conversed with this stranger without grasping what passed unspoken between them. As Buber observes, he did not strive to “guess at the questions which he [the stranger, NdW] did not put.”⁶⁰ Some-

⁵⁶ Martin Buber: “Hoffnung für diese Stunde”. In: *Merkur* 6, 1952, 711–718; here: 718.

⁵⁷ Buber: *Between Man and Man*, 16. – This episode has also been published in: Buber: *Meetings*, 53–55.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Friedman: *Martin Buber’s Life and Work*, 188.

⁶⁰ Martin Buber, quoted from *ibid.*

time afterwards, Buber learns from an acquaintance that this stranger – Mehé was his name – had died. In Buber’s account, we are not informed of the cause of death. As Buber later clarified to his biographer Maurice Friedman, however, he died at the front in the war.⁶¹ Buber realizes after hearing of his visitor’s death that this stranger had come to him “not causally,” but looking for a “decision”⁶² in the face of despair. Buber wonders whether this young man’s despair did not contribute to his serving in the war and eventual death and holds himself accountable for not responding to this stranger’s address. As Buber explains to Maurice Friedmann, he died at the front “out of that may be defined partially as ‘no longer opposing one’s own death’.”⁶³ As Buber comments: “What do we expect when we are in despair and yet go to a man? Surely a presence by means of which we are told that nevertheless there is meaning.”⁶⁴ The guilt that befell Buber centered on his realization that he was not attentive and, perhaps, indifferent to the stranger’s predicament. Even if he might have felt the quiet despair of his interlocutor, Buber withheld himself from “being-there” in favor of being-present in congenial politeness. This missed encounter illustrates Buber’s coinage of the German term *Vergegnung* (“mismeeting” or “miscounter”) to characterize situations in which a person fails to respond to or hear the address of another.⁶⁵ The distinction between being-present for another and standing in the presence of another hinges on “knowing the fullness of claim and responsibility”⁶⁶ placed upon us by another. One stands in the presence of another (in contrast to standing before another) when one becomes defined in response and responsibility to another’s address. As Buber writes: “Genuine responsibility exists only where there is real responding.”⁶⁷ One must seize the day, as it were, and become (in Buber’s term) “resolute” (*entschlossen*) to enter into the presence of the other by participating in their “being-there.” To step into the presence of the other as Thou is to become entrusted with a responsibility towards another’s “being-there.”

Buber’s concept of “mismeeting” (*Vergegnung*) brings into relief the fundamental distinction between I-It relation and I-Thou relatedness that structures his dialogical thinking. “Mismeeting” is framed by relating to another according to the I-It relation; we are present to each other without *being-there* for each other. What Buber realizes in the poignancy of regret and guilt about his “mismeeting” with the stranger – is not the first encounter with any stranger necessarily a “mismeeting”? – is the interplay between two basic forms of conduct, of how we can encoun-

61 See Ibid.

62 Buber: *Between Man and Man*, 16.

63 Buber, quoted from Friedman: *Martin Buber’s Life and Work*, 188.

64 Buber: *Between Man and Man*, 16.

65 See Buber: *Meetings*, 22.

66 Buber: *Between Man and Man*, 16.

67 Ibid., 19.

ter each other while nonetheless missing each other. The “two-fold” character of the human condition forms a polarity between two essential forms of “being-in-the-world.” This polarity of the human condition is inextricable; it can be navigated and negotiated, never superseded or circumvented. Both compartments, or attitudes (*Haltungen*), are intrinsically relational and respectively they set the terms of how we find ourselves in the world.

Although Buber never employs this phenomenological term, the I-It relation characterizes structures of “intentionality” as an objectifying form of consciousness in which consciousness relates to an object (*Gegenstand*) and as a form of speaking in which we speak *about* things in the apophantic form of “something as something.” One could equally cast Heidegger’s analysis of care (*Sorge*) in its ontological definition of Dasein’s being-in-the-world⁶⁸ in the same mold of what Buber understands as I-It relation. The I-It relation is an “existential structure” of being-in-the-world. As with the contrasting I-Thou relation, the I-It relation is a form of speaking as well as a form of consciousness: the structure of “phenomenon” and the structure of *logos*. Both forms of relationality pertain to others and the world, thus displacing a Heideggerian distinction between “inauthentic” and “authentic” centered around a singular Dasein. In the I-Thou relation, the Thou does not stand “against me” as an object. The Thou is not an object (*Gegenstand*) but a presence (*Gegenwart*).⁶⁹ Buber speaks of standing *in* the presence of the Thou in contrast to standing before an object that stands opposite of me (*mir gegenübertritt*) as another ego. The sense in which I stand in the presence of the other as Thou is not to be conflated with standing before the other as an alter-ego, or another ego. I do not *have* an experience of the other as Thou. I *am* in the presence of the other as Thou. As Buber writes: “The human being to whom I say Thou I do not experience [*erfahre ich nicht*]. But I stand in relation to him, in the sacred basic word.”⁷⁰ Moreover, the passage from I-It relation to I-Thou relation involves a transformed understanding of temporality. The relation to the other according to I-It stands before me *in* time; the other is present before me in the now in which I stand. Within the dialogical relation of I-Thou, as Buber writes, “[entsteht] nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, [...] Gegenwart.”⁷¹ Temporality is here constituted with reference to the presence of the Thou; although we face each other in the same now, I stand in a presence that is not

⁶⁸ Cf. Heidegger: *Sein und Zeit*, §§ 39–44.

⁶⁹ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 18 f.

⁷⁰ Martin Buber: *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York 1970, 59 f.; transl. modified. For the sake of a coherent type face, in what follows I will use “Thou” as a translation for “Du”, rather than “You”, which Kaufmann prefers. Cf. also Buber: *Das dialogische Prinzip*, 15.

⁷¹ *Ibid.*, 18 (“[I]t is only in that the Thou becomes present that the present arises;” transl. by NdW).

my own, and, indeed, not anyone else's but the Thou's in whose presence I stand. The dialogical relation, in other words, takes the form of a temporalization of an original betweenness of "non-simultaneity." The Thou stands at once at the edge and at the center within a temporalization of participation, in which each individual is at the same time *a part within a whole and a whole within a part*, for each is entirely invested in a life of another which exceeds each other. In a technical sense, then, the Thou is not "experienced" in the sense of constituted as an object, even when construed as an "alter-ego" of my consciousness. As Buber writes: "Those who experience do not participate in the world. For the experience is 'in them' and not between them and the world."⁷² This is not to deny that others stand before me "in flesh and blood," as embodied and perceived. The argument is rather to distinguish between "there-being" others and the "being-there" of others. In the former instance, the other is *constituted* as an "It" through the gaze of identification, struggle for recognition or empathetic feeling. In the latter instance, rather than speak of constitution (and hence intentionality), one can speak of *election* in the dual sense of my turning towards the other in dialogical openness (and in this sense: electing the other) and the other gracing me with their presence (in this sense: I am elected). In Buber's terminology, the dialogical relatedness involves "volition" and "grace,"⁷³ activity and passivity, thus passing beyond the distinction between receptivity and spontaneity, and hence, synthesis or dialectic.

In our daily concourse, commerce, and communication with others, much of what transpires in speaking to others (as exemplified by Buber's mismeeting with the stranger) is in fact a speaking *about*, not a genuine address and response to "being-there." Much as with Buber's mismeeting with the stranger: Buber spoke with him but never *to him*. He interacted and conversed with "there-being another" without realizing *who* was there, or, in other words, without any realization of the other's "being-there." How we are present to each other, as "there-being" or "being-there," are ontologically determined by what Buber terms "the fundamental word" (*Grundwort*) of either I-It or I-Thou.⁷⁴ How the world appears, or, to state this differently, manifests as *phenomenon*, is inseparable from a primary form of speaking, or *Grundwort*. As Buber writes: "Basic words do not state something that might exist outside them; by being spoken they institute an existence" (*stiften sie einen Bestand*).⁷⁵ Our mode of being, the way in which we exist, "speaks," as it were the basic word, and in this existential speaking, one's whole being becomes bespoken. When one says "Thou," the "I" of the word-pair I-Thou is bespoken. In this manner,

⁷² Buber: *I and Thou*, 56.

⁷³ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 13.

⁷⁴ See *ibid.*, 9.

⁷⁵ Buber: *I and Thou*, 6; *id.*: *Das dialogische Prinzip*, 9.

there is no “I” as such but only the “I” of the basic word-pair I-Thou: to be is to say, and, thus, being I and saying I are the same; in saying “I” I am, and say I only in addressing the Thou, and to address the Thou is to “enter into the word and stand in it.”⁷⁶

In Buber’s description of intentionality (I-It relation), the tree (his example) can be taken-in as a picture, as movement, as determined categorically, as determined by laws of nature, as an abstract mathematical object – different ways in which an object becomes known to me. The stages of different orders or registers of perception: sensation, movement, classification, abstraction. But even with these descriptions, the “object” is first and foremost, in its basic sense, not an object of knowledge (which is constituted as a higher object with classification and abstraction); sensations are not inert (as “the tree is green” – which represents the standpoint of predication and judgment). But Buber describes the perceived tree, in an elegant neologism, as “greening” such that sensation-predicates or attributes are not “attributes” of a substance (based on an ontology of nouns and substances), but verbal, or adverbial forms: the greening tree. As he writes: “das spritzende Gegrün von der Sanftmut des blauen Grundsilbers durchflossen.”⁷⁷ The object is vibrant in its showing, or appearing. Significantly, Buber understands color “dynamically” in contrast to the arresting and static character of form. This inversion of the traditional relation between color and form, so that, for Buber, color modulations and vibrancies mold objects more primitively and dynamically than form (as with Cézanne’s technique of color modulation or Van Gogh’s handling of color) reveals a “verbal” ontology; it is not that the tree *is* green. The tree is “green-ing.”⁷⁸ When described in the register of movement (*Bewegung*), Buber speaks of the “flowing veins around the sturdy, striving tree-trunk” and the “breathing of the leaves”⁷⁹ to accentuate the Heraclitean flux of nature as teeming in vibrancy and be-ing. With a change in attitude or interest, the tree can become an object of knowledge, but even with this epistemological orientation (classify the species of tree, understand its construction, etc.), Buber speaks of relating to the tree “with an eye [...] to its way of life”⁸⁰ – its way of living as a tree. The natural world need not be related to in the form of I-It. This transformed mode of being-with the tree does not exclude or forgo the knowledge I have of the tree and the regard I have for it as movement, species,

⁷⁶ Buber: *I and Thou*, 54.

⁷⁷ Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*, 13 (“The softness of the blue base-silver flowed through the sparkling green,” transl. by NdW).

⁷⁸ The influence of Hofmannsthal’s reflections on Van Gogh in *Die Briefe des Zurückgekehrten* as well as Rilke’s *Dinggedicht* (see *Neue Gedichte*) are here markedly apparent. See Hugo von Hofmannsthal: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Frankfurt 1992.

⁷⁹ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 13; Id.: *I and Thou*, 57.

⁸⁰ Ibid.

etc. I am, however, no longer exclusively relating to the tree in the form of “it.” The tree is also not a Thou; but Buber speaks of the tree as “bodying forth” (*er leibt mir gegenüber*)⁸¹ in such a manner that what I encounter is not the tree as “ensouled” or “possession,” but the tree itself in its tree-ing, as it were, in its bodying forth as a tree.⁸² In this manner of being, the tree is neither exclusively perceived as an “object,” but not on that account related to as a Thou, which in the full sense is only possible with other human beings, to whom I can speak and whom I can address as thou and by whom I can be spoken to and addressed in return as I.

Another way to characterize the basic tenor of being in the It-world is that we perceive (and act on this perception and understand ourselves in this regard) the world first and foremost as the space for the exercise of our freedom and pursuit of our interests, the world as the space for the realization of *my* freedom, wherein others first and foremost appear to me as limitation of my freedom (as with Sartre). The transformation in attitude that comes to regard the world in accordance with the I-Thou relation changes the posture of the self, regarding the world, others, and itself. The world is no longer exclusively seen as the playground for my freedom, as the space for the pursuit of self-realization. The world is instead regarded as replete with signs (*Zeichen*) of address,⁸³ and these signs address me in making a claim on me and placing me in a dialogical situation of response and responsibility. These signs can only become intelligible or legible to us insofar as we are open to being-addressed, and this posture of exposure, the multiple ways in which we are called to participate in the world and lives of others, requires in turn that we “de-armor” ourselves and lay down our weapons and defenses. The self is encased in a membrane or armor, as Buber writes, “whose task is to ward off signs.”⁸⁴ Signs, however, occur without respite; we are constantly called and addressed – “living means being addressed.”⁸⁵

When Buber speaks of the I-Thou relation as “immediate” (*unmittelbar*),⁸⁶ one should not think of an immediate “feeling” or “emotion” of empathy. “Immediate” is here to be understood as *openness*. Unconditional openness, rare among human interactions, negatively entails the absence of intervening mediation in the form of purpose, utility, knowledge, though these are not excluded from such relations. The openness here at issue is exemplified in marriage – Buber’s own preferred reference – or friendship. In addressing the other as Thou, the Thou is not an “object” of my consciousness or experience as is the case when relating to the other as It.

⁸¹ Buber: *Das dialogische Prinzip*, 13; transl. by NdW.

⁸² See Buber: *I and Thou*, 58.

⁸³ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 36.

⁸⁴ Buber: *Between Man and Man*, 12.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ E. g. see Buber: *Das dialogische Prinzip*, 17f.

Within the I-Thou relation the other does not appear or stand as an object for me; in Buber's terminology there is strictly speaking no "experience" of the Thou and the Thou does not stand there as an object within a delimited system of classifications. When Buber writes, however, that "whoever says Thou does not have something; he has nothing. But he stands in relation,"⁸⁷ we should not derive a "negative theology" or "negative determination" of the Thou from such statements (as proposed by Theunissen).⁸⁸ The argument is rather that the I-Thou relation is not an *ontological* relation in which the other – their way of existing, or *Bestand* – is primarily determined *ontologically*, that is, as determined by the basic word and the question: *what is this?* To say that I have "nothing" of the Thou as *object* (It) and without limits is to say: The Thou is not inscribed within an ontological scheme of categories and not a possession. In turning towards the Thou, the basic word of speaking is the address (*das Ansprechen*) in contrast to "speaking about" (*das Besprechen*), which characterizes the basic word of I-It. The Thou, in this mode of revelation, is not a direct or indirect object, but a dative object. To say that in the I-Thou relation I *have* "nothing" of the Thou is not to ascribe or impute "non-being" or "nothingness" to the Thou. The Thou is beyond being, otherwise than being and non-being. I have "nothing" of the Thou and yet stand in a relation – an ethical relation of participation and responsibility. And this would mean that if the It-world is structured in accordance with intentionality, in which the world is set at a distance, bordered and configured in ontological categories, with the dialogical relationality of I-Thou, the relation instead crystallizes in terms of truthfulness (not propositional truth of judgements, but being truthful and true to the Thou).

Whereas relation of I-It can take many forms – knowing, utility, possession – the relation of I-Thou involves ontological effectivity on the Thou. This "effectuation" (*Wirken*) has no function of power and is, strictly speaking, not an effect issuing solely from one's own action. The Thou must grace us with its own presence. The reciprocity of "effectuation" partakes in the "realization" (*Verwirklichung*) of the other as Thou. When Buber defines the I-Thou relationship in terms of reciprocity (*Wechselwirkung*) the emphasis on reciprocal "realization" in terms of *participation* is of significance. To realize, or be-there, as oneself in relation to the other as Thou is to participate in the life of the other and likewise be-participated-in, as it were, by the other. Reality (*Wirklichkeit*) occurs in the betweenness of I-Thou. It is in this regard that Buber speaks of *Ich-wirkenden-Du* and *Du-wirkenden-Ich*.⁸⁹ The human becomes an I "via the Thou" ("Der Mensch wird am Du zum Ich").⁹⁰ I am "realized"

⁸⁷ Martin Buber, quoted from Theunissen: *Der Andere*, 347; transl. by NdW.

⁸⁸ See *ibid.*, 347ff.

⁸⁹ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 27.

⁹⁰ Buber: *Das dialogische Prinzip*, 34.

when standing in the real presence of the Thou. It is in this sense that “alles wirkliche Leben ist Begegnung.”⁹¹

6. The Cat and the Melancholy of our Fate

Buber would surely have understood T. S. Eliot’s query “How do you address a Cat?”⁹² Eliot’s clever disjunction of the prefix “ad” from “-dress” calls attention to the moment of “turning towards” which is implied in any genuine address, for which the cat, in return, stands “entitled to expect / These evidences of respect.”⁹³ The relations of I-It and I-Thou become established in three spheres of the world: life with nature, life with other humans, “life with spiritual beings” (*geistigen Wesenheiten*).⁹⁴ The sphere of nature sits at the threshold of language; creatures “stir across from us, but they are unable to come to us.”⁹⁵ We can, however, relate to the life of nature according to the I-Thou relation, as both the address of the animal as Thou and the response to the animal as Thou remain “at the threshold”⁹⁶ of language. It is only within the sphere of the human that the I-Thou relation manifests itself genuinely, reciprocally, and effectively. The third sphere of “spiritual beings,” for Buber, encompasses works of art and other “spiritual entities,” for such works are also relatable according to the I-Thou relation; works of art speak to us, and, in this sense, address us, and we respond to such works by stepping into *their presence* (as when enthralled by music), and yet, there is Thou to be heard. Across each of these three spheres, or ways of “worlding,” the Eternal Thou is addressed sotto voce and becomes present to us.⁹⁷ This essential dimension of Buber’s thinking, in terms of which he expands the scope of the other beyond the animal and the human, shall here remain, given the constraints and direction of this essay, unexamined.

What proves critical for the train of reflections here is Buber’s extension of the I-Thou relation to the life and nature, and, more specifically, to animals.⁹⁸ Meetings with animals are to be understood as dialogical situations, as depicted in Buber’s

⁹¹ Ibid., 17 (“All actual life involves meeting;” transl. by NdW).

⁹² Cf. Thomas Stearns Eliot: *Old Possum’s Book of Practical Cats*. New York 1982.

⁹³ See *ibid.*

⁹⁴ Buber: *I and Thou*, 57; *Id.: Das dialogische Prinzip*, 12.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ See *ibid.*

⁹⁸ Buber’s originality remains ignored or forgotten in contemporary discussions of “the situationality of human-animal relations.” For example, see Thiemo Breyer, Thomas Widlok (Eds.): *The Situationality of Human-Animal Relations. Perspectives from Anthropology and Philosophy*. Berlin 2018, where the absence of Buber is conspicuous throughout.

own personal experiences on the way to his dialogical thinking. The attempt of turning to the concept of “situation” rather than “cultural context” to capture the singularity of human-animal encounters defines Buber’s originality. Unlike Heidegger who pronounced the animal to be “world-poor” (*weltarm*), Buber markedly includes animals within the sphere of dialogical encounters. Heidegger’s ejection of animals from worldliness goes hand in hand with his erasure of nature from being-in-the-world.⁹⁹ This impoverishment of the animal stems from the animal’s lack of “this possibility of taking *something as something* as characteristic of the phenomenon of the world.”¹⁰⁰ Indeed, as Heidegger stresses: “The ‘as’ is thereby given as a *possible approach to the problem of the world*.”¹⁰¹ In this regard, the animal remains “impossibilized,” as it were, to relate to the world and itself “as a being.” As Heidegger states: “That *to which* it [*the animal*] stands is thus never given to it in its what-being as such: it is not given as what it is and how it is, not as a being.”¹⁰² Heidegger here reveals his argumentative hand. The animal remains ontologically encased within an I-It relation, which is both ascribed *and* denied, or rather: implicitly assumed as the exclusive way in which to relate to the world so as to be denied to the animal, thus deemed “world-poor.” This underhanded determination of the animal forecloses another possible approach to the problem of the world, namely, a dialogical approach that is not predicated on the apophantic structure of something as something. This would not place the animal outside of language nor beyond the situational place of encounter. It would, instead, situate the animal at the threshold of fundamental word of the I-Thou relation, as both outside and inside, and hence, within a register of participation that remains distinct, though not removed, from the dialogical participation of I-Thou among humans. The same goes for pets and domesticated animals, who, strikingly, play a distinctive role in Buber’s dialogical education.

In the essay “Dialogue”, Buber recalls spending one summer on his grandparents’ farm in Poland where he befriended a horse, whom he groomed and caressed. As he writes:

I must say that what I experienced in touch with the animal was the Other, the immense otherness of the Other, which, however, did not remain strange like the otherness of the ox and the ram, but rather let me draw near and touch it. [...]. [The

⁹⁹ At least in *Sein und Zeit*, where Heidegger writes that nature is “a limiting case of the being (*Sein*) of things in the world.” Id.: *Sein und Zeit*, 65; transl. by NdW.

¹⁰⁰ Martin Heidegger: *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington 2001, 311.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

horse] let me approach, confided itself to me, placed itself elementally in the relation of *Thou* and *Thou* with me [*sich elementar mit mir auf Du und Du stellte*].¹⁰³

The horse “approved” Buber’s nearness and, as Buber implies, consented to Buber’s caressing and care. In the immediacy of such contact *Thou* and *Thou*, Buber participates in the being of the horse. Buber recalls, however, how he then became conscious of his hand and the pleasure (“fun”) he derived from touching the horse. The horse became itself sentient and registered this distance, the way in which the horse became an object of Buber’s satisfaction, that is, the relation to the horse was no longer illuminated *from the presence of the horse, its way of being-there*, but from Buber’s own in his childish delight at petting the horse as an “it.” As Buber writes, the “game went on as before, but something had changed [...] when I stroked my friend’s head he did not raise his head.”¹⁰⁴ In becoming conscious of his hand and the pleasure of touching, his hand, as it were, becomes present (*vorhanden*), while the horse becomes given as “something as something.” The I-It relation is either instrumental or aesthetic. The horse no longer “approved” once the horse realized that he was deriving pleasure from this contact.

The life of nature at the threshold of dialogical encounter is nonetheless a possible dialogical situation in its own right that becomes revealing of the human condition in its twofold nature, caught, as it is, within an inextricable oscillation between I-It and I-Thou compartments towards the world. As Buber reminisces in *I and Thou*, “I sometimes look into the eyes of a house cat.”¹⁰⁵ The eyes of this cat – not the category of “animal” or “cat” as such, but this house cat – does not receive its “‘telling’ glance” (*‘sprechenden’ Blick*)¹⁰⁶ from us. We do not project an anthropomorphic look onto the cat, “as a human conceit suggests sometimes.”¹⁰⁷ Indeed, it is defining of this human conceit to assume that domestic animals, in this instance, Buber’s house cat, do not have telling glances or looks (*‘sprechende’ Blicke*) of their own, thus enlarging and enriching the field of dialogical openness to the world. For Buber, “[t]he eyes of an animal have the capacity of a great language”¹⁰⁸ without (humanized) sounds or gestures that in their own manner express “mystery in its natural captivity” and “the anxiety of becoming” (*Bangigkeit des Werdens*).¹⁰⁹ That

¹⁰³ Buber: *Between Man and Man*, 26f; id.: *Das dialogische Prinzip*, 171.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Buber: *I and Thou*, 145.

¹⁰⁶ See Buber: *Das dialogische Prinzip*, 98.

¹⁰⁷ Buber: *I and Thou*, 145.

¹⁰⁸ Ibid., 144.

¹⁰⁹ Ibid.; id.: *Das dialogische Prinzip*, 98. – In *The Animal That Therefore I Am*, Derrida reflects on his sense of shame in the presence of a cat’s gaze. Standing before the little cat looking at him, Derrida cannot inhibit sense of “malaise” and “reflex of shame.” (Jacques Derrida:

mystery is the mystery of creation which speaks to us in the animal at the threshold of the human. In Buber's words: "This language is stammering of nature under the initial grasp of spirit, before language yields to spirit's cosmic risk which we call the human being."¹¹⁰ The cat's telling glance is also a questioning glance that addresses Buber in response to his own look into the cat's eyes: "Do I concern you? Am I there for you?"¹¹¹ The cat's address is without self-reference of an I, but in this primitive address, one encounters an address of a Thou at the threshold of the I, before the formation of an I. In this sense, the cat cannot be regarded as an "alter-ego" nor confused with a responding Thou who would herself know to be an I (as with the human). For a brief moment, Buber's own look at the cat "no longer retained the flood of man's glance."¹¹²

In that twinkling of an eye, Buber catches sight of an insight into the human condition as refracted in this momentary suspension of his own "human" glance and contact with the "being-there" of the cat. The "anxiety of the world" comes to expression in Buber's realization of the melancholy of the human condition. As he writes:

It is for the sake of the language of this barely perceptible rising and setting of the spirit sun that I relate this minute occurrence that happened to me more than once [i. e., looking into the eyes of his house cat, NdW]. No other event has ever made me so deeply aware of the evanescent actuality in all relationships to other beings, the sublime melancholy of our fate, the fated lapse into It of every single Thou.¹¹³

In that instant of illumination with the telling glance of the cat, the It-world became momentarily suspended and thrown-off its rotational axis. As Buber writes: "Just now the It-world had surrounded the animal and me, then the You-world radiated from the ground for the length of one glance, and now its light has died back into the It-world."¹¹⁴

The Animal That Therefore I Am. Ed. by Marie-Luise Mallet. Transl. by David Wills. New York 2008, 4.) He sees himself naked and exposed before the cat's gaze. Derrida's ruminations on "the animal" remain, however, wedded to a primacy of the gaze which, in a Sartrean manner, exposes one's being. For Buber, the gaze of the cat "speaks" without denuding or exposing; rather, contact of presence in its dialogical form occurs without shame or vulnerability.

¹¹⁰ Buber: *I and Thou*, 145 f.; transl. modified.

¹¹¹ *Ibid.*, 146.

¹¹² *Ibid.* – Werner Herzog's documentary film *Grizzly Man* provides a revealing example of the suspension of "man's glance" in Timothy Treadwell's dialogical interactions with undomesticated animals in the wild.

¹¹³ *Ibid.*, 145 f.; transl. modified.

¹¹⁴ *Ibid.*, 145.

Everyday concourse, commerce, and communication with others occurs within a world structured in accordance to I-It relation, or, in phenomenological terms, as structured through the many ways of intentionality. The reality of the world in its everydayness is neither false nor deceiving. It is reliable and reassuring; it is a world predicated on familiarity and acquaintance. As Buber writes:

All of our knowledge assures us, “Be calm, everything happens as it must happen, but nothing is directed at you, you are not meant; it is just ‘the world’, you can experience it as you like, but whatever you make of it in yourself proceed from you alone, nothing is required of you, you are not addressed, all is quiet.”¹¹⁵

It is, in other words, our being-in-the-world as structured by our preoccupations, projects, and pursuits, or *Sorge* in Heideggerian terms. As Buber remarks, however, “I perceive it [the world, NdW] and take it for your truth,”¹¹⁶ and, indeed, the world allows itself to be taken by you as true, and nonetheless, this truth of the world I make and call my own appears superficial, not *relative*, but inessential, and inessential not because “the thing itself” has not been touched or grasped but because, in a striking formulation, “it [the world, NdW] does not give itself to you” (*aber sie gibt sich dir nicht*).¹¹⁷ We can, to be sure, come to an understanding and incessantly talk about the world with others; we come to an understanding with others about the world, and yet, we fail to meet others in the world, for the world has not given itself to us. Without the ordered world that is reliable, insured, familiar, and classified, I could not live; but if I were to die into it (become entirely fallen into it), I would be buried in nothingness, I would be nothing, and the span of life would *be* nothing more than a frivolous drama from dust to dust, ashes to ashes. The ordered world (*geordnete Welt*) is the world of reliability. As an ordered and configured world – classifications, territories, domains – we can survey the world and map it; it can be narrated; and it allows for collective existence with others as well as an abode for ourselves we call our own, our self. As Buber writes, “there the world stands [*sie steht ja da*] – right next to your skin if you think of it that way, or nestled in your soul if you prefer that.”¹¹⁸ What would seem more “there” (*da*) than the world as ordered, classified, and configured, extended in spaces, divided into territories and time, organized into narrative patterns, in which I can find or lose myself. It is in this diversified manner that the world is my “object” or an ever present theme of my consciousness, my world-consciousness, and, in this sense, as always there in

¹¹⁵ Buber: *Between Man and Man*, 12.

¹¹⁶ Buber: *I and Thou*, 82.

¹¹⁷ *Ibid.*; *Id.*: *Das dialogische Prinzip*, 37.

¹¹⁸ *Ibid.*

my thoughts and always there even when I sleep, it is both “outside and inside you” (*außer und in dir*).¹¹⁹ But there are those certain moments, like when a cat’s telling glance looks back, when the world becomes obscured to the point of becoming an apparition whose organized form recedes or evaporates, leaving behind in its wake a dissolution of the self, its relation to the world, and language; and in this wake, there is realization that everything that is *near* is in fact *far and remote*, that, in other words, the ordered world is fundamentally *urfremd*, its reliability, classifications, etc. notwithstanding. Nothing of the world has become broken; everything appears to be working, and yet, there it stands at once near to you and *urfremd*. The ordered world becomes *uncanny* as close to my skin and within me – for I am perpetually thinking about the world, where I fit into it, how others judge me, etc. – for in the telling glance of a house cat’s eyes there shines forth the knowledge that “the true name of concrete reality [*Wirklichkeit*] is the creation entrusted to me and every human being.”¹²⁰

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Martin Buber: *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Translated by S. N. Eisenstadt. Chicago 1992, 51.

Die Welt nach ihrem Ende

Interkulturelle Phänomenologie und Auto-Thanato-Polito-Graphie nach Derrida

ABSTRACT: In this paper I approach the reality-founding phenomenon of the world from its edges in order to open it to intercultural issues. In the first step, I will trace the outline of an intermundane phenomenology following Husserl, which breaks down the possibility of intercultural understanding from the difference between the home world (*Heimwelt*) and the foreign world (*Fremdwelt*). In a second step, I confront the phenomenological correlation of subject and world with a post-mundane auto-thanato-polito-graphy, which I systematically elaborate from relevant texts by Derrida on so-called “Impossible Mourning”. Through the prism of pre-original mourning, the original transcendence of existence is no longer revealed as a transition to the world, but as a retrospective-reference to the irreducible trace of the other, which appears beyond the closed horizon of a self-present subject. Rather, the obliging trace, which must be responsibly internalised, claims the haunted subject in such a way that it both enables and undermines its self- and world relationship.

KEYWORDS: World, Interculturality, Subjectivity, Alterity, Mourning

1. Einleitung

Was also ist die Welt? Gibt es sie überhaupt, die eine, einfache und einzige Welt? Von was für einer rätselhaften Gegebenheit sprechen wir, wenn wir sagen, dass es die Welt in ihrer fragwürdigen Ganzheit gibt – oder nicht gibt? Die Frage nach dem *Ganzen der Welt* kann als eine Grundfrage phänomenologischen Philosophierens bezeichnet werden. Im Anschluss an Husserl und Heidegger darf die Welt nicht mehr als präsenten Seiendes vorgestellt, sondern muss vielmehr als ein unthematisch gegebener Horizont ausgewiesen werden, der gleichsam den unscheinbaren Seinsboden der unhintergehbaren Korrelation von sich-zeigender Erscheinung (*φαινόμενον*) und ihrer offenbar-machenden Zugangsart (*λόγος*) ausmacht. Diese *Weltlichkeit* ist es, die unsere *Wirklichkeit* fundiert. Als unsichtbarer Grund des Sichtbaren, dem die innerweltlichen Erscheinungen erst ihre Phänomenalität verdanken, kann die unausdrücklich erfahrene Welt geradezu als die ureigene Sache der Phänomenologie gelten, die es immer wieder neu zum Ausdruck zu bringen gilt. Damit ist bekanntlich die zwingende methodische Forderung verbunden, sich bei der sachgemäßen Untersuchung der Welt und ihrer Konstitution nicht in leeren Spekulationen und theoretischen Gedankenkonstrukten zu verlieren. Stattdessen

gilt es, *die Sache der Welt selbst* als das der ‚natürlichen‘ und ‚phänomenologischen Einstellung‘ gemeinsame Korrelat dergestalt zu thematisieren, dass dabei ihre ursprüngliche Unthematisierbarkeit gewahrt bleibt.¹

Anliegen des Aufsatzes ist es, die klassischen phänomenologischen Grundbestimmungen von Subjektivität und Welt neu zu befragen, um sie für Probleme einer interkulturellen Philosophie fruchtbar zu machen, die um das Spannungsverhältnis von Identität und Differenz, Selbstheit und Andersheit kreist. Ist es überhaupt möglich, die Bedingungen interkultureller Verständigung im egologisch bestimmten ‚Universalhorizont‘ der einen Welt sachgemäß aufzuklären, wenn ihr unscheinbares *Es gibt* in der Begegnung zwischen den Kulturen selbst auf dem Spiel steht? Oder bedarf es gerade einer Öffnung dieses Horizonts, um den unabweisbaren Ansprüchen einer elementaren Alterität sowie dem irreduziblen Ereignis einer Differenzierung von Lebenswelt(en) Rechnung zu tragen?

Um diesen Fragen nachzugehen, gilt es in einem *ersten Schritt* die Grundlinien einer interkulturellen Phänomenologie in intermundaner Situation nachzuzeichnen, die – von der Differenz zwischen Heimwelt und Fremdwelt ausgehend – das prekäre Verhältnis zwischen einander fremden Kulturen im universalen Horizont der einen Welt aufzuklären versucht. Der *zweite Schritt* stellt dann das Unterfangen dar, diese *intermundane Phänomenologie* mit einer *postmundanen Auto-Thanato-Polito-Graphie* ins Gespräch zu bringen, die es aus einschlägigen Texten von Jacques Derrida zur Welt- und Selbstkonstitution systematisch herauszuarbeiten gilt. Am Leitfaden des von Derrida in Szene gesetzten Phänomens der sogenannten ‚unmöglichen Trauer‘ ist es dabei geboten, die Grenzen der phänomenalen Welt selbst auszuloten, welche im Rahmen ihrer Dekonstruktion weder einfach angenommen noch überwunden werden können.

In Abgrenzung zu Freuds psychoanalytischer Behandlung der Trauer geht es Derridas dekonstruktiven Interventionen nicht nur darum, die intrapsychischen Mechanismen freizulegen, die bei der Verwindung des konkreten Verlustes eines geliebten Menschen unbewusst am Werk sind. In „Trauer und Melancholie“ (1915) hatte Freud die Folgen einer solchen Verlusterfahrung analysiert, die im Rahmen einer möglichen Trauerarbeit erfolgreich bewältigt werden kann. Indem es sich von der libidinösen Besetzung des Anderen befreit und so seine Bindung zum verlorenen Lustobjekt kappt, kann das trauernde Subjekt den Verlust des Anderen aus psychoanalytischer Sicht abschließend überwinden. Demgegenüber zeigt Derridas *unmögliche Arbeit* (an) der Trauer performativ auf, inwiefern der im unabschließbaren Identifikationsprozess der Trauer anzueignende Andere seiner assimilierenden Verinnerlichung als Anderer im Selbst widersteht und diesem seine irreduzible

¹ Vgl. Klaus Held: *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin 2013, 20.

Andersheit (*Alterität*) unweigerlich aufprägt.² Durch die subjektbildende Identifizierung mit dem verlorenen Objekt wird der transzendente Andere zwar internalisiert, dabei aber als ein unzugänglicher Fremdkörper inkorporiert, der sich affektiv gegen das ihn aufnehmende Selbst wendet, es je schon spaltet, der Welt entfremdet und sein Inneres einer uneinholbaren Äußerlichkeit (*Exteriorität*) öffnet. Durch das Prisma der ‚vor-ursprünglichen‘ Trauerarbeit wird die ursprüngliche Transzendenz des Daseins daher nicht mehr als Überstieg zur Welt, sondern als Rückbezogenheit auf eine vorgängige *Spur des Anderen* offenbar, die sich jenseits des geschlossenen Verständnishorizontes eines selbstpräsenten und selbstidentischen Subjekts zu lesen gibt. Vielmehr kommt die in der Trauer symbolisch einzuverleibende Spur dem heimgesuchten Selbst dergestalt zuvor, dass sie dessen Konstitution bedingt.

Die in der Trauerarbeit aufbrechenden Grenzen der im Tod des Anderen paradoxerweise wiederholt endenden Welt bleiben nicht ohne Konsequenzen für das menschliche Selbstbild, die im Laufe des Beitrags überdacht werden sollen. Was für ein Selbstverständnis des Daseins spricht sich darin aus und was für ein fragiles Selbst gelangt auf diese Weise zu seinem Verständnis? Die gleichsam ‚in uns außer uns‘ verbleibende, da nie restlos internalisierbare Spur schreibt unserem *Selbst- und Weltbezug* je schon den elementaren *Entzug* einer uneinholbaren Alterität ein, durch welche sich die eigene Identität allererst konstituiert – und als verwundbar erweist. Sie markiert das responsiv in der Welt ‚nach dem Ende der Welt‘ *überlebende Selbst* als ein *exponiertes Außer-sich-Seiendes* und trägt ihm die Pflicht einer unbedingten Responsabilität auf. Insofern das in der aporetischen Trauer nur indirekt erfahrbare Todesereignis das eigene In-der-Welt-Sein und das Zur-Welt-Kommen des Anderen Derrida zufolge nur ermöglicht, indem es jedes Mal *ein Ende der Welt* evoziert, ist der Tod eine konstitutive Unterbrechung der Welt selbst, die ihrer Schließung (*clôture*) zu einer in sich geschlossenen Totalität zuvorkommt und es unmöglich macht, auf einen reinen Weltursprung zurückzugehen. Auf Grund der Iterativität ihres Endes in der Trauer des Überlebenden ist die Welt – die eigene oder die des Anderen, die eigene *als eine andere* – niemals absolut abwesend oder endgültig untergegangen. Doch erst in der Offenheit einer bereits entschwundenen oder noch im Entstehen begriffenen ‚weltlosen Welt‘, die sich als tragender Boden unter uns oder als Vermittlungsgrund zwischen uns entzieht, ist nach Derrida ein gastlicher Empfang des Anderen im Selben möglich. Durch diese affizierend-infizierende Inpflichtnahme des heimgesuchten Selbst durch den Anderen aber wird der *relationalen Ontogenese von Subjekt und Welt* eine ethisch-politische Dimension eingeschrieben, die es notwendig macht, die Grenzen der klassischen Phänomenologie zu erweitern.

² Vgl. Kathrin Busch: „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“. In: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.): *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg 2010, 176–188.

2. Im Horizont der Welt – Grundlinien einer interkulturellen Phänomenologie

2.1 *Das Problem der Fremderfahrung*

Im Brennpunkt einer Phänomenologie der Lebenswelt(en), die es mit den Bedingungen der Möglichkeit und des Gelingens interkultureller Verständigung zu tun hat, steht die mit der *Selbsterfahrung* je schon verschränkte *Fremderfahrung*, wie sie zuerst in Husserls Analysen der Intersubjektivität begegnet. Denn „in dem, was zwischen den Kulturen geschieht“, spiegelt sich, mit Waldenfels gesprochen, „stets auch etwas von dem [...], was zwischen Einzelnen und mit dem Einzelnen geschieht“.³ Genau hier setzen Husserls phänomenologische Untersuchungen der Intersubjektivität an. Dabei weisen sie bereits auf eine grundlegende Schwierigkeit hin, die das Problem der Fremderfahrung kennzeichnet: Wie können wir dem Fremden begegnen, ohne seine nicht reduzierbare Fremdheit von vornherein zu neutralisieren? Ist es überhaupt möglich, die Erfahrung des Fremden angemessen zu qualifizieren, wenn doch ein ‚unüberbrückbarer Unterschied‘ zwischen meinem Erfahrungshorizont und demjenigen des Fremden besteht?

Mit dem Erscheinen des Anderen als Alter ego, das in seinem leiblichen Walten lediglich durch ‚appräsentative Apperzeption‘ mitgegenwärtig gemacht werden kann,⁴ ist das Fremde da: „Also das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich)“, so Husserl, „ist das andere Ich“.⁵ Dabei zeigt es sich dergestalt, dass es sich dem uneingeschränkten Zugriff des Eigenen entzieht. Husserl geht nicht nur von der grundlegenden Einsicht aus, dass mein Leib mit dem des Anderen niemals ‚vertauschbar‘ ist, sondern hält auch fest, dass der „fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch ist“.⁶ Die Konstitution meiner selbst als Mensch ist daher „nur auf dem Umweg über die ‚Anderen‘“⁷ möglich.

Gerade weil dem Anderen eine irritierende Fremdheit anhaftet, schreckt Husserl davor zurück, ihn allein vom Eigenen her verstehen und in dieses Eigene assimilieren zu wollen. Indem der Phänomenologe damit ringt, den fremden Anderen in seiner uneinholbaren Andersheit und prinzipiellen Unaustauschbarkeit nicht auf ein bloßes Duplikat des Selbst oder Analogon des Eigenen zu reduzieren, schreibt er

³ Bernhard Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main 2016, 109.

⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana. Gesamtelte Werke* Bd. I. Hg. und eingeleitet von S. Strasser. Den Haag 1973, 121. – Im Folgenden werden einzelne Bände der Husserliana mit der Sigle „Hua“ zitiert.

⁵ Ebd., 137.

⁶ Ebd., 153.

⁷ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. Hua XIV. Hrsg. von I. Kern. Den Haag 1973, 416.

der Fremderfahrung bereits unausdrücklich das Grundmoment einer elementaren Alterität ein.⁸ Es lässt eine ursprüngliche Differenz zwischen Ego und Alter Ego aufklaffen, die nicht als symmetrisches Verhältnis fassbar gemacht werden kann. Vielmehr wird das Selbst durch das irritierende Auftauchen des Anderen mit einer uneinholbaren Fremdheit konfrontiert, die nicht restlos angeeignet und vom sicheren Standpunkt des Vertrauten her antizipiert oder verstanden werden kann. „Wäre das der Fall“, so Husserl, „wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei“.⁹

Die Fremderfahrung ist daher von einer fundamentalen Ambivalenz durchzogen: Einerseits würde die überraschende Erfahrung des Fremden aufhören, seltsam oder beunruhigend für uns zu sein, sobald wir sie nahtlos in den eigenen Erfahrungshorizont eingliedern, indem wir sie gleichsam vom vertrauten, eigenen Standpunkt aus domestizieren und normalisieren. Andererseits aber würde der Fremde, wenn er mir *absolut* different und vollkommen unzugänglich wäre, in seiner Fremdheit gar nicht erst erlebt werden können. Zwar ist das Fremde im Gegensatz zum Eigenen und Heimischen durch eine gewisse Unzugänglichkeit und Unzugehörigkeit gekennzeichnet; es muss in dieser Entzogenheit aber dennoch in irgendeiner Weise *erfahrbar* sein. So wie sich das Vergangene in der Erinnerung wiedererwecken lässt, so kann letztlich auch das unvertraute Fremde für Husserl appräsentativ in der je-meinigen Erfahrung vertraut gemacht werden.¹⁰ Aus diesem Grund ist die Fremderfahrung für den Verfasser der *Cartesischen Meditationen* (1931) durch das unauflösliche Paradox einer „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“¹¹ gekennzeichnet.

2.2 Die mundane Differenz

Um das Problem der Fremderfahrung für dezidiert interkulturelle Fragestellungen fruchtbar zu machen, ist zunächst eine Rückbesinnung auf Husserls Bestimmung der einen Welt als Universalhorizont nötig, der in einer *mundanen Differenz* zwischen den verschiedenen Kulturwelten aufscheint. Damit ist ein grundlegender Unterschied angesprochen, der zum einen für das Verhältnis der vielen, endlichen Welten zueinander und zum anderen für das Verhältnis dieser pluralen Welten zum

⁸ Vgl. Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.): *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben: Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg 2010, 7.

⁹ Hua I, 139.

¹⁰ Vgl. ebd., 175 („In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich – appräsentativ gespiegelt, und nicht als Original“).

¹¹ Ebd., 144.

unendlichen Universalhorizont der einen Welt im Singular konstitutiv ist.¹² Phänomenologisch gesehen gründet die *interkulturelle Wirklichkeit* in der *universalen Weltlichkeit* der mit der Subjektivität verflochtenen Lebenswelt, zu der wir als wesentlich weltoffene Subjekte je schon in einem leiblich-affektiven und ‚ekstatischen‘ Bezug stehen. Während wir den Seinssinn der Welt im vorphilosophischen Leben, das wir in der ‚natürlichen Einstellung‘ vollziehen, implizit voraussetzen, erweist ihr vorgegebener Horizont sich in der ‚phänomenologischen Einstellung‘ als ein vom konstituierenden Bewusstsein abhängiges Sinngebilde, das in Korrelation zur transzendentalen (Inter-)Subjektivität untersucht werden muss.

Wie Husserl im dritten Teil seiner Texte *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1929–1935) darlegt, fächert der immer schon unthematisch mit-intendierte Universalhorizont sich in spezifische Unterhorizonte endlicher Kulturwelten auf, von denen eine unsere jeweilige ‚Heimwelt‘ ist. „Wenn wir den Begriff ‚Welt‘ im Plural verwenden“, so resümiert Klaus Held, „dann gründet sich das [...] immer darauf, dass ich [...] mich in einer dieser Welten zuhause fühle und von ihrer Warte aus mit Vorkommnissen in anderen Welten zu tun habe, die nicht meine Heimat bilden und deren Vorkommnisse mir deshalb fremd erscheinen“.¹³

Für Husserl gehört zu jeder „als normale gewöhnliche Lebenswelt konstituierten Welt“ wesentlich „Endlichkeit und Möglichkeit der Überschreitung dieser Endlichkeit“.¹⁴ Das *Woher* der Transzendenz ist die wohlbekannte „erste objektive Weltstufe“: die intersubjektiv geteilte und generativ tradierte Heimwelt „einer in ihrer konkreten Gegenwart vergemeinschafteten heimatlichen Menschheit.“¹⁵ Das *Woraufhin* des Überstiegs kann als der unendliche Universalhorizont bestimmt werden, der „im Fortschreiten der allgemeinen Weltkonstitution“ gleichsam die in ihrer Totalität unthematisch bleibende ‚Rückseite‘ des heimweltlichen Horizonts eines spezifischen Kulturkreises bildet: „In dieses Menschentum und ihre einheitliche Welt (Umwelt) können nun gelegentlich ‚Fremde‘ hineinkommen aus der Fremde her, einer Fremde, die eine ebensolche Welt ist mit ebensolchen Menschen wie wir Heimmenschen, aber eben anderen, fremden.“¹⁶

Weil ich meine Welt in der natürlichen Einstellung zunächst für die einzige Welt halte, kommt „das Universum in erster Form als Heimwelt“, so Husserl, „nur zur Abhebung, wenn schon andere Heimwelten [...] mit im Horizont sind“.¹⁷ Zusammenfassend gesagt, hebt das Heimische „sich als solches erst durch den Kontrast zum

¹² Vgl. Held: *Europa und die Welt*, 26.

¹³ Ebd., 25.

¹⁴ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Hua XV. Hrsg. von I. Kern. Den Haag 1973, 205.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 205 f.

¹⁷ Ebd., 176.

Fremden ab“. Aus diesem Grund „kann die eigene Welt, die bis dahin die einzige Welt war“, erst durch den Kontakt mit einer Fremdwelt „als das uns Eigene, d. h. als Heimwelt erfahren werden“. ¹⁸ Die interkulturelle Begegnung spielt sich phänomenologisch betrachtet daher in einer *intermundanen Situation* zwischen pluralen Heim- und Fremdwelten ab, deren unthematischer Hintergrund der verborgen bleibende Universalhorizont der einen Welt als *singulare tantum* ist.

2.3 Die intermundane Situation

Die Berührung von Heim- und Fremdwelt hat ihren Ort im Medium einer *mundanen Differenz*, die den eigentlichen Einsatzpunkt jedes interkulturellen Verständigungsversuches markiert. Dabei (er)öffnet sich ein exterritoriales Grenzgebiet, das in seinem intermedialen Charakter, „weder auf Eigenes zurückgeführt, noch in ein Ganzes integriert [...] werden kann“. ¹⁹ Weil die mundane Differenz zugleich „eine aufhebbare Asymmetrie“ kennzeichnet, „aufgrund derer es unmöglich ist, die vielen Welten gleichsam aus der Vogelperspektive zu betrachten und auf diese Weise die eine Welt als das Ganze zu thematisieren, das alle diese Welten umfasst“, ²⁰ bleiben wir auch in der phänomenologischen Einstellung einer heimweltlich geprägten Perspektive verhaftet, die unsere Urteilsbildung im Dialog der Kulturen fundiert. ²¹ Die durch einen unaufhebbaren Hiatus gesonderten Kulturwelten lassen sich dann nicht mehr bruchlos in den globalen Zusammenhang einer ‚weltweit-werdenden‘ Gesamtkultur einfügen. Da es uns ebenso wenig möglich ist, einen kulturvergleichenden (Über-)Blick auf alle Sonderhorizonte von einer weltumspannenden und unvoreingenommenen Warte aus einzunehmen, wie uns an die Stelle des Fremden zu versetzen, bleibt der alle spezifischen Welten umfassende Universalhorizont, der sich im Entzogensein der Fremdwelt meldet, aus phänomenologischer Perspektive unbewohnbar. Heimischwerden kann man – dem ‚metaphysischen Bedürfnis‘ des Menschen zum Trotz – somit niemals im Seienden im Ganzen, sondern allein in der je-eigenen Heimwelt, die stets durch den konstitutiven Entzug der Fremdwelt mit gekennzeichnet ist. ²²

Obwohl zwischen dem Fremden und mir der Abgrund einer untilgbaren Asymmetrie aufklafft, verfällt Husserl doch allzu oft einem symmetrisierenden Denken. Für den Vater der Phänomenologie ist es stets ein vom Ego als anderes Ichsubjekt gespiegeltes Alter Ego, dem das ‚Fremdgeistige‘ zugesprochen wird. Auch über die

¹⁸ Held: *Europa und die Welt*, 57.

¹⁹ Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 110.

²⁰ Held: *Europa und die Welt*, 26.

²¹ Vgl. Klaus Held: *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main 2010, 29 ff.

²² Vgl. Held: *Europa und die Welt*, 26.

durch ‚analogische Apperzeption‘ vollzogene Einfühlung kann das leibkörperlich mitdaseiende Fremdich sich lediglich als Fremdes im Horizont des Eigenen konstituieren.²³ Wenn aber das jeder thematischen Fixierung vorausgehende Fremde, wie es in den *Cartesianischen Meditationen* heißt, billigerweise nur per Analogie durch eine appräsentative Apperzeption gespiegelt werden kann, die „ihrer Eigenart gemäß nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt“,²⁴ dann eignet ihm eine radikalere Andersheit, die sich auf Grund ihrer absoluten Transzendenz nicht in der Selbstgegenwart des Bewusstseins gegenwärtigen und im egologisch bestimmten Universalhorizont einer weltkonstituierenden Subjektivität einschließen lässt. Vielmehr macht sich in der Fremderfahrung eine elementare Alterität geltend, deren vorgängige Spur nicht *ex post* zu einem selbstgenügsamen und selbsttransparenten Ich-Subjekt hinzutritt, sondern dem von ihr immer schon in Anspruch genommenen und ‚ver-änderten‘ Selbst dergestalt zuvorkommt, dass es seine Genese betrifft.

Damit ist ein unermessliches phänomenologisches Forschungsfeld eröffnet, das Levinas pointiert als ‚intrigue de l’Autre dans le Même‘ kennzeichnen konnte. Jene ‚Verstrickung des Anderen im Selben‘,²⁵ die dem *Selbstbezug* des gespaltenen Subjekts einen konstitutiven *Selbstentzug* und seiner *Selbstpräsenz* je schon die unvordenkliche Spur einer irreduziblen *Absenz* einschreibt, gilt es nun im zweiten Teil dieser Studie am Leitfaden des von Derrida untersuchten Phänomens der sogenannten ‚unmöglichen Trauer‘ aufzuschlüsseln. Er wendet sich den *Grenzen der Welt* und ihrer Dekonstruktion im Entwurf einer über den Rahmen der egologischen Phänomenologie hinausgehenden *Auto-Thanato-Polito-Graphie* zu, die der relationalen Genese eines sich in der Trauerarbeit suchenden Subjekts Rechnung trägt, das nicht allein in sich selbst gründet und keinen reinen Selbstbezug zeitigt. Es handelt sich vielmehr um ein verwundbares Selbst, dessen Konstitution durch die ‚Phantasie-Affektion‘ des in der Trauer symbolisch internalisierten Anderen bedingt ist und dessen Situation durch ein (vor)ursprüngliches Ausgeliefert- und Angegangenwordensein charakterisiert ist.

²³ Vgl. Hua I, 127, 138 ff.

²⁴ Ebd., 121.

²⁵ Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer. Freiburg ²1998, 69.

3. Die Öffnung des Horizonts – Derridas Auto-Thanato-Polito-Graphie

3.1 Die Grenzen des Verstehens

Halten wir zunächst an uns, um einen Vers von Paul Celan auf uns wirken zu lassen, der sich Derridas zahlreichen Trauertexten tief eingebrannt hat: „*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.*“²⁶ Insbesondere Derridas Kondolenzrede für Gadamer versteht sich als Versuch, auf den Klang dieses Verses zu hören, um dem alteritären Anspruch, der sich darin ausspricht, auf betont verantwortliche Weise zu antworten.²⁷

Wenngleich Derrida in seiner Gedenkrede in Anspielung auf seine vorherigen Diskussionen mit Gadamer ausdrücklich von einem *Ununterbrochenen Dialog* spricht, so muss darin doch zugleich die konstitutive *Unterbrechung* gehört werden, aus der heraus jedes Gespräch erst verstanden werden kann. Derridas dekonstruktive Lektüre zeigt performativ auf, dass es jener von der ‚vor-ursprünglichen‘ Aufschubs- und Differenzierungsbewegung der *différance* gezeichnete Bruch ist, der die ursprüngliche Möglichkeit der Sprache samt ihres Verstehen- und Sagenwollens im unabschließbaren Verständigungsgeschehen allererst eröffnet. Damit stellt sie das epistemologische Paradigma eines vornehmlich in der Stimme (φωνή) erfahrenen und durch Selbstpräsenz charakterisierten λόγος, der auf die hermeneutische Erueirung eines ursprünglichen Bedeutungsgehaltes abzielt, radikal in Frage. Bereits Anfang der 1980er Jahre hatte Derrida den hermeneutischen Ansatz Gadamers mit der Frage konfrontiert, „ob die Bedingung des Verstehens, weit davon entfernt, ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug zu sein [...], nicht doch eher der Bruch des Bezugs ist, der Bruch als Bezug gewissermaßen, eine Aufhebung aller Vermittlung.“²⁸ Um das Grundanliegen der Hermeneutik, nämlich das Verstehen als solches zu verstehen, aufzuklären, rekurriert Derrida auf eine von der *différance* markierte Alterität, deren Spur sich nicht in der geschlossenen Totalität eines Verstehenshorizontes einfangen lässt. Als Bedingung jeder Selbigkeit zeitigt das ursprungslose Verweisungsspiel der *différance* einen irreduziblen Bezug des Selben zum Anderen, dessen unfassliche Andersheit sich der Selbst-Bindung jeder Identität einschreibt. So wie alle selbstidentischen Positivitäten die ihnen eingeschriebene Spur einer aufschiebenden Differenzierung zur Voraussetzung haben, die sie allererst sein lässt, setzt jeder Bezug zum Anderen für Derrida seinen eigenen Bruch voraus. Sofern er sich auf die inkommensurable Andersheit des transzendenten Anderen öffnet, ist er ein von

²⁶ Paul Celan: *Gesammelte Werke*, Bd. II. *Gedichte 2*. Frankfurt am Main 2000, 97. Zit. nach: Jacques Derrida: „Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht“. In: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Hrsg. von M. Gessmann. Frankfurt am Main 2004, 7–50, hier: 15.

²⁷ Vgl. ebd., 17.

²⁸ Ebd., 14.

Anfang an unterbrochener Bezug, der sich nur aus seiner eigenen Unterbrechung heraus entfalten kann. Weil der Andere in seiner absoluten Transzendenz nicht *als solcher*, sondern nur als bloße Spur seiner selbst erscheint, die auf eine unvordenkliche Vergangenheit verweist, die niemals Gegenwart war, entzieht er sich der hermeneutischen Sinn-Erfahrung, die auf dem ungeprüften Wert der Präsenz beruht.

Derridas kritische Befragung der Hermeneutik auf ihre präsenzmetaphysischen Voraussetzungen hin bedeutet selbstredend nicht, dass im Verständigungsprozess zwischen dem Anderen und mir überhaupt kein Verständnis aufkommen kann. Vielmehr wird damit zum Ausdruck gebracht, dass dieser unendliche Prozess sich schon der Möglichkeit nach niemals in der Erfahrung eines wechselseitigen Einvernehmens zu einem vollkommenen Einverständnis im Sinne der hermeneutischen Horizontverschmelzung abschließen lässt. Ein Gespräch setzt dann nicht nur voraus, dass der Andere Recht haben könnte, wie Gadamer einst zu bedenken gab. Vielmehr hat es bereits mit einer unentwirrbaren Verwicklung der Erste- und Zweite-Person-Perspektive begonnen, in der die jeder Identifizierung zuvorkommende Spur des Anderen mir einen uneinholbaren ethischen Anspruch auferlegt, der meine Selbstkonstitution bedingt. Die aporetische Beziehung zum ganz Anderen stellt somit die implizite Voraussetzung jeder verstehenden und sogar vorverstehenden Bezugnahme auf Selbst und Welt dar. Die damit einhergehende Erfahrung der Unmöglichkeit, einen Dialog abschließend zu umgrenzen und erschöpfend zu erschließen, macht es nach Derrida überhaupt erst möglich, hörend und sprechend in ein lebendiges Gespräch einzutreten.

3.2 *Aporien der Trauer*

Nicht zufällig wendet Derrida die Figur der *différance*, die sein gesamtes Werk durchzieht, in seiner Gedenkrede für den verstorbenen Freund Gadamer auf den scheinbar letzten oder äußersten Bruch, nämlich die Trennung von Leben und Tod an: „Sie drückt dem Gespräch ein Siegel auf, das von nun an das Denken vor ein erstes Rätsel stellen wird, das wir zu entziffern versuchen, unendlich.“²⁹ Von dem Moment an, in dem wir in eine freundschaftliche Beziehung treten, so Derridas Überlegung, bereiten wir uns bereits implizit auf die Möglichkeit vor, dass einer den anderen überleben wird, um ihn trauernd im Gedächtnis zu tragen. Die Freundschaft – eine ausgezeichnete Beziehung zum Anderen – erweist sich dann von Grund auf durch das unerhörte Ereignis des Todes bestimmt. Ohne dieses einsame Wissen um die Endlichkeit in einer antizipatorischen Trauer, die dem konkreten

²⁹ Derrida: „Der ununterbrochene Dialog“, 13.

Todesfall nicht nur folgt, sondern auch zuvorkommt, gibt es keine Freundschaft.³⁰ Freund zu sein, bedeutet Zeugnis und Rechenschaft für eine Sterblichkeit abzulegen, die unser Verhältnis zum Anderen je schon prägt: „Einen Freund haben, [...] das heißt auf eine etwas intensivere und im voraus verwundete, stets insistierende, immer unvergeßlichere Weise zu wissen, daß einer der beiden unweigerlich [...] den anderen sterben sehen wird.“³¹

Für dieses fundamentale Mitsein-zum-Tode in der von Trauer überschatteten Freundschaft ist es zunächst noch unerheblich, ob wir die Trauerarbeit bewusst oder unbewusst verrichten. Erst *ex post* können wir nach Derrida dasjenige thematisch machen, was *ex ante* – vor jeder Thematisierung – bereits an der Arbeit gewesen sein musste. Der existenziellen Einsicht Kierkegaards, dass das Leben nur rückwärts verstanden werden kann, aber vorwärts gelebt werden muss, trägt die dekonstruktive Arbeit (an) der Trauer auch methodologisch Rechnung, insofern sie selbst immer schon mit dieser ‚ursprünglichen Nachträglichkeit‘ ringt. Der Trauerfall macht uns, wenn er eintritt, nur im Nachhinein bewusst, dass unsere Freundschaft von vornherein durch das Hereinstehen des Todes ins geteilte Leben bedroht gewesen ist. Retrospektiv betrachtet hatte die Freundschaft bereits mit ihrem Ende begonnen: Von Anfang an wird sie unter dem Vorzeichen der Trauer sowie das Leben unter dem Siegel des Todes gestanden haben, das es seit jeher als ein endliches ‚Überleben‘ kennzeichnet.

Gerade weil er bereits vom Siegel des Todes gezeichnet ist, muss der Dialog als ein durch seine Unterbrechung zusammengehaltener, innerer Dialog weitergeführt werden. „Seine Spur“, so Derrida, „setzt sich im Überlebenden fort“,³² der die gespenstische Stimme des Anderen in sich weitersprechen lassen und zu Gehör bringen muss. Weil es die Spur des Anderen, auf die es antwortet, von jeher in sich aufgenommen hat, ist das als *Überleben* verstandene Leben niemals unversehrt. Es „trägt in sich die Spur eines unauslöschlichen Einschnitts (aus)“,³³ der den binärhierarchischen Gegensatz von Leben und Tod unterwandert. Das von der Spur getragene *Überleben* kommt nicht als etwas abgeleitetes zum Leben hinzu, sondern fungiert – ebenso wie die Freundschaft und die Trauer – selbst als ein ‚ursprüngliches Supplement‘, das an die vakante Stelle eines reinen Ursprungs tritt.³⁴ Die einschneidende Unterbrechung des Todes, von deren dunkler Vorahnung das Gespräch von Anfang an versehrt gewesen ist, zeichnet somit immer schon den ‚Atem‘ des

³⁰ Vgl. Jacques Derrida: *Mémoires: Für Paul de Man*. Hrsg. von P. Engelmann. Übers. von H.-D. Gondek. Wien 1988, 51.

³¹ Jacques Derrida: „Der Geschmack der Tränen“. In: Ders.: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Hrsg. von P. Engelmann. Übers. von Markus Sedlaczek. Wien 2007, 141–148, hier: 141.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übers. von H.-J. Rheinberger und H. Zischler. Frankfurt am Main 1974, 537.

Dialoges vor,³⁵ den sie zu stören scheint und der sich in der Trauer auch über das Ableben des Freundes hinaus als ein *ununterbrochener Dialog* fortsetzen muss.

Ganz im Sinne einer dekonstruktiven Intervention, die sich als performative Anwendung nicht methodisch festschreiben oder zu einer Theorie vereinheitlichen lässt, spricht Derrida nicht lediglich *über* die Trauer und die Toten oder bloß *von* ihnen. Als Texte „im Gedenken des anderen [...], im von Trauer getragenen Gedenken des Freundes“³⁶ sprechen seine zahlreichen Gedenkreden die Trauer angesichts des unwiderruflichen Verlustes eines unersetzlichen Freundes selbst aus und sind daher „Texte *der* Trauer *in* Trauer.“³⁷ Derrida nimmt darin Abschied von den in ihrer absoluten Singularität unwiederbringlich verlorenen Toten, indem er *mit* ihnen, *zu* ihnen, oder (zitierenderweise) *durch* sie spricht. Denn mit seinem Tod verbleibt der Andere hoffnungslos ‚in uns‘ oder ‚unter uns‘, die wir seiner gedenken. Alles, was je über ihn oder zu ihm gesagt wurde, ist von nun an den (Über-)Lebenden anvertraut und dem Gedächtnis hinterlassen oder aufgegeben:

Die [...] Verinnerlichung ergreift den anderen und nimmt ihn mit lebendig und tot zugleich in mir (in uns), sie macht aus dem anderen einen Teil von uns, unter uns – und der andere scheint nun genau deshalb nicht mehr der andere zu sein, weil wir ihn in uns beweinen und tragen wie ein noch zu gebärendes Kind, wie eine Zukunft.³⁸

Daher rührt das Bedürfnis, aber auch „die Verantwortung, nicht nur vom Toten zu sprechen, sondern mit ihm und sogar zu ihm, der Wunsch, den Schleier der Sprache zu zerreißen, der den Toten auf den Lebenden, den Anderen auf den Selben reduzieren würde“.³⁹

Anders als Freud, der die *Trauer* in Abgrenzung zur *Melancholie* als einen Zustand des Verlustes bestimmt hatte, welcher durch einen realen Todesfall ausgelöst wird und im Rahmen einer gelungenen Trauerarbeit, die auf eine abschließende Loslösung des trauernden Subjekts vom betrauten Objekt hinausläuft, seelisch bewältigt werden kann,⁴⁰ umkreist Derrida eine unabschließbare, jeder Präsenz

³⁵ Vgl. Derrida: „Der ununterbrochene Dialog“, 14.

³⁶ Derrida: *Mémoires*, 20.

³⁷ Pascale Anne Brault, Michael Naas: „Einleitung: Mit den Toten, den Toden rechnen. Jacques Derrida und die Politik der Trauer“. In: Jacques Derrida: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Hrsg. von P. Engelmann. Übers. von Markus Sedlaczek. Wien 2007, 17–58, hier: 19.

³⁸ Derrida: *Mémoires*, 59.

³⁹ Brault, Naas: „Einleitung“, 48.

⁴⁰ Vgl. Sigmund Freud: „Trauer und Melancholie“. In: ders.: *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe Bd. III. Frankfurt am Main 1989, 193–212, hier: 197.

immer schon zuvorkommende Trauer(-arbeit), die – im zukünftigen Rückblick des Futur II – *bereits eingesetzt haben wird*:

Die Trauer wartet nicht mehr. Seit der ersten Begegnung kommt diese Unterbrechung dem Tod zuvor, sie geht ihm voran und hüllt einen jeden in die Trauer einer unerbittlichen zukünftigen Vergangenheit. Einer von uns beiden *wird* alleine zurückgeblieben sein, wir wussten es beide im Voraus. Und immer schon.⁴¹

Erst aus diesem unheimlichen ‚Wissen‘ heraus, das älter ist als wir, können wir Derrida zufolge Selbst- und Mit-Sein. Alles, was sich in der ‚lebendigen Gegenwart‘ unserer Beziehung zum Anderen abzeichnet, trägt die Signatur jener nicht-präsentischen Trauer, die diese Gegenwart immer schon aushöhlt und ihre Bezüglichkeit strukturiert, ohne an ein Ende zu kommen. Um das Andenken an den verstorbenen Anderen lebendig zu halten, schreibt die Trauerarbeit *einerseits* vor, ihn als verlorenes ‚Lustobjekt‘ im Rahmen seiner mimetischen Internalisierung symbolisch ins eigene Selbstverhältnis aufzunehmen. *Andererseits* scheitert die identifizierende Verinnerlichung des phantasmatisch einzuverleibenden Anderen zwangsläufig an seiner absoluten Andersheit (*Alterität*), deren unaneigenbare Spur die subjektive Innerlichkeit des Selbst übersteigt und ihr eine uneinholbare Äußerlichkeit (*Exteriorität*) einschreibt. Gerade im Missglücken der Trauer bleibt der Andere anders und unser eigenes Selbst von dieser Andersheit durchdrungen. Dadurch aber erweist sie sich in ihrem Erfolg als gescheitert sowie in ihrem Scheitern als erfolgreich.⁴²

Aus den Aporien der Trauer(-arbeit) ergeben sich weitreichende Konsequenzen für eine Phänomenologie des Sterbens, so wie sie von Heidegger und Levinas in geradezu gegensätzlicher Weise artikuliert worden ist. Während für Heidegger das entschlossene Übernehmen der eigenen Sterblichkeit im ‚Sein-zum-Tode‘ dem endlichen Dasein die existenzial-ontologische Möglichkeit des Selbstseinkönnens in der eigentlichen Existenz erschließt, stellt Levinas dieses Primat des Eigentodes in Frage, um stattdessen dem Bezug auf die Sterblichkeit des Anderen eine vorrangige Bedeutung beizumessen.⁴³

Im Unterschied zu Heideggers selbstbezoglicher Verabsolutierung des eigenen Todes in der ‚Jemeinigkeit‘ gehören auch für Derrida Alteritätserfahrung und Todesbezug zusammen. Er zeigt aber auf, „dass allererst die Beziehung zum Tod als einer nicht anzueignenden Alterität ein Subjekt konstituiert, das den Anderen in

⁴¹ Derrida: „Der ununterbrochene Dialog“, 14.

⁴² Vgl. Derrida: *Mémoires*, 59.

⁴³ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁶1986, 250; Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Übers. v. Peter Engelmann. Wien 1996, 20 ff.

seiner Verschiedenheit erfahrbar werden lässt“.⁴⁴ Diesen Aufweis erbringt Derrida, indem er die Phänomenologie des Todes mit einer ‚quasi-transzendentalen‘ Trauerarbeit konfrontiert, in der die Selbstbeziehung des heimgesuchten Subjekts sowohl konstituiert als auch unterwandert wird: *quasi-transzendental*, weil die *Bedingungen der Möglichkeit* des Selbstseinkönnens in der Trauer zugleich die der *Unmöglichkeit* markieren, auf ein selbiges, mit sich selbst identisches Subjekt als transzendentalen Ursprung von Welt zu rekurrieren.⁴⁵

Erst durch die in der Trauer erfahrbare Todesbezüglichkeit kann das dezentrierte Subjekt in ein Selbstverhältnis eintreten, um sich in intersubjektiver Gemeinschaft selbst zu erscheinen. „Das ‚ich‘ oder das ‚wir‘“, so Derrida, „entstehen und grenzen sich ab, als das, was sie sind, nur durch diese Erfahrung des anderen hindurch, und zwar des anderen als anderen, der sterben kann oder in uns dieses Gedächtnis des anderen hinterlässt“.⁴⁶ Zwar gibt es, weil uns der Tod des Anderen ebenso entzogen bleibt wie der eigene, keinen Bezug auf den Tod *als solchen*: Der Tod ist ja, wie in Anlehnung an Wittgenstein gesagt werden kann, kein Ereignis des Lebens, sofern man ihn nicht erlebt.⁴⁷ Als guter Phänomenologe weist Derrida hier allerdings darauf hin, dass der Tod zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, ‚als Tod des Anderen in mir‘ im Rahmen einer subjektkonstituierenden Trauer erfahrbar wird, deren Aporien das Ich auseinanderreißen. Aus diesem Grund ist eine *Phänomenologie des Todes* für Derrida nur als *unmögliche Trauerarbeit* möglich,⁴⁸ welche dem Selbstbezug des in der Trauer gebildeten Subjekts eine intrasubjektive Andersheit einschreibt, die es auf den intersubjektiv bestimmten Anderen hin öffnet.

Weil er eine elementare *Andersheit in mir* markiert, schließt der in der Trauer aufbrechende Todesbezug die Seinsmöglichkeit eigentlicher Existenz in der Welt gerade aus. Die Trauerarbeit entlässt ein sich je schon selbst entfremdetes Selbst aus sich, das nie aufhört, sich an dieser internen Fremdheit abzuarbeiten. Sie ist für Derrida daher durch die Bewegung einer ‚Ent-Aneignung‘ (*ex-appropriation*) gekennzeichnet, in der wir uns den Anderen dergestalt zu eigen machen, dass er uns aufgrund seiner inkorporierten, aber nicht bleibend anzueignenden Andersheit gerade ent-eignet und unserer Eigentlichkeit beraubt. Deshalb ist das *Ereignis des*

⁴⁴ Kathrin Busch: „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“. In: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg 2010, 176-188, hier: 181.

⁴⁵ Vgl. Derrida: *Mémoires*, 50.

⁴⁶ Ebd., 56 f.

⁴⁷ Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main ⁸1971, 113.

⁴⁸ Vgl. Christian Sternad: „Phänomenologie des Todes oder: Die Arbeit der Trauer“. In: Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner (Hg.), *Crossing Borders – Grenzen (über) denken – Thinking (across) Boundaries: Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*. Wien 2012, 1017-1024 (Online verfügbar unter: <http://phaidra.univie.ac.at/o:128384>; Zugriff: 16.01.2021).

Todes, durch welches das Dasein eigentlich in sein Eigenes kommen soll, für Derrida immer auch ein *Enteignis*, das Selbstheit und Andersheit bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander vermengt.⁴⁹

3.3 Die postmundane Situation

Weil dem Anderen eine Weise der Erschlossenheit eignet, die auf mein eigenes In-der-Welt-sein nicht reduzierbar ist, bedingt er „die Gabe einer endlichen Welt“,⁵⁰ deren paradoxerweise endloses Ende vom Tod markiert wird. „Denn der Tod“, so Derrida, ist „jedemal einzigartig, jedesmal unwiederbringlich, jedesmal unendlich, nichts weniger als ein Ende der Welt“.⁵¹ Damit ist die *postmundane Situation* eines ausgesetzten Überlebens in der Welt „nach dem Ende der Welt“ skizziert, in der Anfang und Ende, An- und Abwesenheit, Innen und Außen ineinander übergehen und das dazu bestimmt ist, „sowohl den anderen als auch *dessen* Welt weiterzutragen [...], künftig in einer weltlosen Welt“.⁵² Einerseits ist die inkommensurable Welt des Anderen mit dessen Tod unwiederbringlich untergegangen. Andererseits schuldet der Überlebende, der in der Trauer selbst aus den Netzen seiner gewohnten Lebenswelt herausfällt, dem verstorbenen Freund, sich dessen fremde Welt im ethisch verstandenen Für-den-Anderen-Sein ebenso unweigerlich wie vergeblich zu eigen und gegenwärtig zu machen. Die Trauerarbeit läuft für Derrida also nicht auf eine Überwindung der Beziehung zum Anderen hinaus, sondern auf deren aporetische Vertiefung, in der die untilgbare Schuld des Einen vor dem Anderen immer weiter ausgetragen wird.

Hatte Heidegger in seiner Vorlesung *Was heißt Denken?* (vom Sommersemester 1952) noch auf die Wesensverwandtschaft von *Denken* und *Danken* hingewiesen,⁵³ um den responsiven Charakter des Denkens zu betonen, stellt Derrida einen Zusammenhang zwischen *penser* (denken) und *peser* (wiegen) her, um der *Responsivität* eine *Responsibilität* für den Anderen an die Seite zu stellen.⁵⁴ Zwar bleibt der Überlebende allein zurück, weil ihm nichts mehr als die bloße Spur des Anderen bleibt, die ihn trägt und die er gleichsam verantwortlich in sich weitertragen muss. Doch

⁴⁹ Vgl. Jacques Derrida: *Aporien. Sterben – auf die ‚Grenzen der Wahrheit‘ gefaßt sein*. Übers. von Michael Wetzler. München 1998, 124.

⁵⁰ Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Übers. von S. Lorenzer. Frankfurt am Main 2002, 383.

⁵¹ Derrida: „Der ununterbrochene Dialog“, 15.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Martin Heidegger: „Vorlesung vom Sommersemester 1952 mit Stundenübergängen“. In: ders.: Gesamtausgabe Bd. 8. *Was heißt Denken?* Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main 2002, 115–249, hier: 148 ff.

⁵⁴ Vgl. Derrida: „Der ununterbrochene Dialog“, 17.

sofern das auf den alteritären Anspruch antwortende Denken ein ‚Wiegen‘ ist, das die Last des Anderen auf sich nimmt, muss es im mehrdeutigen Sinne von wiegen und tragen – so wie man ein noch ungeborenes Kind in sich trägt, es austrägt, allererst zur Welt bringt und in den Armen wiegt – aufgefasst werden.⁵⁵ Daran wird deutlich, dass die phänomenale Welt im Zuge ihrer Dekonstruktion nicht einfach aufgelöst wird. Indem sie das mit Heidegger als „*Austrag von Überkommnis und Ankunft*“⁵⁶ verstandene Werden von Welt in einer auf die Spuren des Anderen bezogenen Trauerarbeit verankert, zeigt die Dekonstruktion vielmehr in einer doppelten Geste auf, wie diese „gezeugt (*conçu*) wurde, wie sie geboren wird, und sogleich nicht mehr ist, wie sie sich entfernt, und uns verläßt, wie sich ihr Ende ankündigt.“⁵⁷

Weil die in der Trauerarbeit als parasitärer Fremdkörper inkorporierte Spur des transzendenten Anderen sich der narzisstischen Einschließung im Ich entzieht, kommt hier alles darauf an, das trauernde In-sich-Tragen des Anderen nicht mehr als das Transportieren einer auf das Selbst reduzierbaren oder (wieder-)anzueignenden Habe zu verstehen. „Tragen“, so Derrida „heißt nicht mehr ‚mit sich bringen‘ (*comporter*), einschließen, in sich begreifen.“ Vielmehr ist damit gemeint, „*sich* zur unendlichen Unaneignbarkeit des anderen *hinzu*geben, in Richtung auf seine absolute Transzendenz in meinem Inneren selbst, das heißt in mir außer mir.“⁵⁸ In dem Maße, wie die transzendente Spur des Anderen die Immanenz des Subjekts übersteigt und ihrer subjektivierenden Verinnerlichung in der Trauerarbeit widersteht, verbleibt der Andere *in uns außer uns*. Durch diese innere Öffnung des außer-sich-gesetzten Selbst aber dringt dasjenige, was man meinte, aus einer ‚reinen‘ transzendentalen Subjektivität ausschließen zu können, von jeher in ihr Herz vor: die Abwesenheit, der Raum, das Außen, der Tod. Ohne diese intrasubjektive Alterität könnte es nach Derrida gar nicht zur Herausbildung eines Selbstverhältnisses kommen, sondern vielmehr nur zu einem Kurzschluss des Selbst, der die unabschließbare Selbstbildung gleichsam im Keim ersticken würde: Ein Selbst ohne Differenz zu sich selbst wäre, wie es bereits in *Die Stimme und das Phänomen* (1967) heißt, „absolut lebendig und absolut Tod zugleich“.⁵⁹

Demgegenüber erzeugt die Trauerarbeit ein durch den befremdenden Anspruch des Anderen immer schon zur Verantwortung gerufenes und angegangenes Selbst, das sich gerade in dieser Inanspruchnahme als verletzlich erweist. Sie signiert eine Verpflichtung gegenüber dem Anderen, indem sie uns eine unbedingte Verantwor-

⁵⁵ Vgl. ebd., 35.

⁵⁶ Ebd., 49.

⁵⁷ Ebd., 48 f.

⁵⁸ Ebd., 47 f.

⁵⁹ Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von R. Henschel und A. Knop. Frankfurt am Main ³2015, 138.

tung gegenüber seiner uneinholbaren Andersheit aufbürdet, die bereits damit eingesetzt haben wird, dass wir ihm eine Antwort schulden. Diese aporetische Spannung zwischen dem *Worauf* und dem *Was* des Antwortens, zwischen dem Aufgerufenen zum Antwortgeben und der Unmöglichkeit einer Entsprechung, zieht für Derrida nicht nur eine *Ethik des Anderen*, sondern auch eine *Politik der Trauer* nach sich, die der in dem gleichnamigen Werk bedachten *Politik der Freundschaft* (1994) beiseite gestellt werden kann. Weil die subjektkonstituierende Trauerarbeit der Dekonstruktion, die „nicht nur die Arbeit der Beziehung zu Verstorbenen, sondern jegliche Arbeit, jede Erfahrung und Beziehung zum Anderen“⁶⁰ betrifft, immer auch eine politische Geste darstellt, kann sie als Derridas *Auto-Thanato-Polito-Graphie* bezeichnet werden. Ihre unendliche Aufgabe ist es, die aporetische Entfaltung dieser irreduziblen Andersheit im Selben zu garantieren, anstatt sie zu nivellieren, indem sie sich auf immer neue Sinnhorizonte hin öffnet: „Offen zunächst wie eine Tür, offen für den Fremden, für den Anderen, für den Nächsten, für den Gast“, schreibt Derrida in *Schibboleth* (1986) – aber auch schmerzvoll aufgerissen, „klaffend wie eine Wunde“.⁶¹

4. Schluss

Am Ausgangspunkt der Untersuchung stand die Frage nach dem Ganzen der Welt in interkultureller Hinsicht, die im Rückgang auf Husserls Phänomenologie der intersubjektiven Fremderfahrung im Horizont der Lebenswelt erörtert worden ist. Die Erörterung hat gezeigt, inwiefern sich im *interkulturellen Miteinander*, das in der intermundanen Begegnung von Heim- und Fremdwelt stattfindet, das *intentionale Ineinander einer Intersubjektivität* spiegelt, in der bewusste Subjekte sich wechselseitig leiblich wahrnehmen. Erst die intersubjektive Verschränkung des Egos ermöglicht nach Husserl ja die teleologisch angestrebte Objektivität der universalen Weltgeltung. Am Leitfaden der ambivalenten Fremderfahrung wird allerdings deutlich, dass es sich bei dieser „offenen Vielheit von Subjektivitäten“⁶² keineswegs um die summarische Anhäufung homogener und substituierbarer Egos handelt, die in einem symmetrischen Verhältnis zu ihren als Alter Ego konstituierten Mitsubjekten stehen würden. Da die primordiale Sphäre des Fremden mir nicht als solche gegenwärtig, sondern nur über eine analogisierende und assoziative Apperzeption gegeben ist, in der meine Appräsentation des Anderen die Präsentation seines Lei-

⁶⁰ Stefan A. Seeger: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg 2010, 497.

⁶¹ Jacques Derrida: *Schibboleth. Für Paul Celan*. Hrsg. von P. Engelmann. Wien 1986, 121.

⁶² Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Hua XIII. Hrsg. von I. Kern. Den Haag 1973, 463.

bes begleitet, ist sie nach Husserl nur in einer gewissen Unzugänglichkeit zugänglich. Komplementär dazu ist auch die *mundane Differenz* zwischen der fremden und der eigenen Kulturwelt, der wir unweigerlich verhaftet bleiben, von einer nicht zu tilgenden Asymmetrie gekennzeichnet. Anliegen einer betont inter-kulturellen Phänomenologie ist es daher nicht, eine vermeintlich neutrale, kulturvergleichende Perspektive jenseits jeder lebensweltlichen Verwurzelung einzunehmen, die von der Austauschbarkeit oder Ersetzbarkeit unterschiedlicher Kulturwelten ausgeht. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Möglichkeitsbedingungen interkultureller Verständigungsprozesse überhaupt vom unhintergehbaren Standpunkt der je eigenen Welt aus aufzuklären.

Wenn die irritierende Fremderfahrung aber nicht spurlos am eigenen Selbst vorbeigeht, sondern eine Verfremdung der eigenen Erfahrung zeitigt, dann lässt sie sich nicht mehr im Rahmen einer reinen Egologie entschlüsseln, die sich primär auf intentionale Bewusstseinsakte stützt und eine zu „einseitige Verlagerung des Gewichts auf ein konstituierendes Ur-Ich“⁶³ vornimmt. Um dem phänomenologischen Grenzproblem jener Fremderfahrung, die ihre infizierende Wirkung von jeher im Herzen des Selben entfaltet, sachgemäß Rechnung zu tragen, bedarf es vielmehr einer Transgression der *deskriptiven* Phänomenologie hin zu einem *dekonstruktiven* Vorgehen, wie es exemplarisch am Leitfaden von Derridas ‚unmöglicher Trauerarbeit‘ beleuchtet worden ist. Darin trägt Derrida der relationalen Genese eines gastlichen, die uneinholbare Spur des Anderen in sich (aus-)tragenden Selbst Rechnung, in der Vorher und Nachher, An- und Abwesenheit, Phantasma und Wirklichkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit einander implizieren. Die *Möglichkeit* der Trauer, den Anderen ins Selbst aufzunehmen, um die Erinnerung an ihn wach zu halten, koinzidiert für Derrida mit der *Unmöglichkeit* einer aneignenden Verinnerlichung des Anderen, die dessen einschneidenden Verlust abschließend verarbeiten würde. Insofern sich die einzuverleibende Spur des transzendenten Anderen der objektivierenden (Re-)Präsentation im Bewusstsein entzieht, lässt sie sich nicht im Innern des sich vergeblich mit dem verlorenen Lustobjekt identifizierenden Subjekts einschließen. Da der verstorbene Andere in der Trauer zwar *in uns*, aber als Anderer *nicht unser* ist, kommt ihr ein aporetischer Gehalt zu. Die immer schon einsetzende und nie zum Abschluss zu bringende Arbeit (an) der Trauer bildet so ein von der inkorporierten Spur des Anderen besetztes und aus sich herausgesetztes Selbst aus, das sich zu sich selbst verhält, indem es von oder mit sich differiert und das sich zeitigt, indem es sich ‚ent-gegenwärtigt‘.

Weil die von der *différance* markierte (Ent-)Aneignung der radikalen Andersheit, die sich in jeder Differenz entfaltet, das Erscheinen des Erscheinenden nur ermög-

⁶³ Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag 1971, 28.

licht, indem sie es spaltet und seine Präsenz aushöhlt, ist es sowohl dem Selbst als auch der Kultur eigen, nicht restlos mit sich selbst zusammenzufallen. Die kontextuelle Trauerarbeit der Dekonstruktion, die gleichsam hinter dem Rücken des Bewusstseins immer schon *am Werk* ist und zu der es ‚kein Außerhalb‘ gibt, muss nach Derrida daher im Rahmen einer verantwortungsbewussten Auto-Thanato-Polito-Graphie *ins Werk* gesetzt werden, die der Ankunft des Anderen im Selben einen Spalt offenhält.

Dadurch aber wird auch der Sinn des Realen neu lesbar gemacht. Das, was wir Realität nennen, ist demzufolge eingelassen in eine ‚schriftlich‘ verfasste *Textualität* – im von Derrida strategisch erweiterten und verallgemeinerten Sinne – die nicht nur jede Form der sprachlichen Äußerung und jede Spur der Differenz, sondern auch alle Bezüge zum Anderen und unseren Zugang zur phänomenalen Welt im unentscheidbaren Spiel ihrer An- und Abwesenheit selbst betrifft.⁶⁴ Es handelt sich dabei um ein differentielles Gewebe von alteritären Spuren, die nicht auf eine ursprüngliche Präsenz oder einen präsenten Ursprung, sondern rein negativ aufeinander verweisen. Weil es nach Derrida kein ‚transzendentes Signifikat‘ gibt, das dem Verweisungsspiel der Spur eine Grenze setzen könnte,⁶⁵ reicht dieses über die nicht mehr eindeutig fixierbaren Ränder der Sprache hinaus in die Faktizität phänomenaler Verhältnisse hinein. Es unterwandert unsere Erfahrung selbst, die auf dem ungeprüften Wert der Präsenz beruht.

Wie am Leitfaden der Trauerarbeit deutlich wurde, versucht Derrida aber nicht, die Anwesenheit des Selben aus der Spur des Anderen zu begründen. Es geht ihm vielmehr darum, das ‚Aufplatzen‘ einer Gegenwart im Aufschub nachzuzeichnen, die sich verzögert oder stets auf sich warten lässt, weil sie seit jeher vergangen ist. In der abgründigen Sinn-Ökonomie der Trauerarbeit und ihrer paradoxen Logik einer ‚ursprünglichen Nachträglichkeit‘ und ‚konstitutiven Unentscheidbarkeit‘ im Verhältnis von Leben und Tod, Präsenz und Absenz, ist das Seiende in einer gespenstischen Abwesenheit anwesend oder nur da, indem es zeiträumlich verschoben ist. Der Trauerarbeit kommt ein ‚quasi-transzendentaler‘ Status zu, da sie die *Bedingungen der Möglichkeit* und – in eins damit – *der Unmöglichkeit* des Erscheinens einer als sie selbst gegebenen Erscheinung markiert. Allein in dieser doppelten Bewegung, welche die Anwesenheit ermöglicht und sie zugleich unterminiert, kann etwas sich zeigen: nicht, um als etwas zu erscheinen, sondern um als gespenstische Spur des Anderen aufzuscheinen, die das Selbe immer schon heimgesucht haben wird.

⁶⁴ Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 85 ff.

⁶⁵ Ebd., 129.

Die Wirklichkeit zwischen Spuren, Spiegeln und Bildern

Für ein Ethos des Unscheinbaren und Unsichtbaren

ABSTRACT: The starting point of this essay is the thesis that we need to think what is not exhausted in mere appearing in order to better understand the appearing itself and thus reality as it shows itself to us. Several philosophers of the 20th century have followed this path, such as Merleau-Ponty, Maldiney, Levinas and Heidegger. This essay seeks to demonstrate how their respective conceptions of the invisible, the nothing, the non-phenomenon and the inapparent are inhabited by ideas of mirrors of the invisible, forms of nothingness, traces of the non-phenomenon and portraits of the inapparent. In other words, this essay brings out the image-character that is attached to these approaches of an excess beyond the phenomenon or a withdrawal from the phenomenon and that alone does justice to this phenomenal overflow. Therefore, it is only by taking into account the image-character of what cannot be reduced to mere appearing that a thinking of ethos and of the ethical dimension of reality can be developed.

KEYWORDS: Inapparent, Invisible, Image, Trace, Ethos

1. Einleitung

Bereits mit Heidegger hat sich die Phänomenologie dem Unscheinbaren zugewandt, mit dem Ziel, das Erscheinen selbst besser zu verstehen und also die Wirklichkeit so, wie sie sich uns zeigt, adäquater zu denken. Andere Philosophen haben später – sei es in Heideggers Kielwasser oder in Abgrenzung von ihm – den Gedanken eines Überflusses jenseits des Phänomenalen oder eines Entzugs diesseits des Phänomenalen weiter entwickelt, indem sie ihn mit den Motiven des Unsichtbaren (Merleau-Ponty), des Nichts (Maldiney), des Unmöglichen (Derrida), des Hyperphänomens (Waldenfels) oder gar des Un-Phänomens (Levinas) assoziierten. Diese Philosophen waren sich alle darüber einig, dass das Verstehen dessen, was ist und erscheint, die Zuwendung zu dem, was sich im Erscheinen nicht erschöpft, voraussetzt.

Zwar kann dieser Überfluss jenseits oder dieser Entzug diesseits des Phänomenalen nicht mehr im Modus der Beschreibung angegangen werden, dennoch verlangt ein solches Denken meines Erachtens keineswegs einen Schritt über die Phänomenologie hinaus, gar bis in die Theologie, die Poesie oder die Mystik hinein. Es scheint mir im Gegenteil, dass dieses Jenseits oder Diesseits des Phänomenalen von der Phänomenologie selbst aufgegriffen werden muss, und zwar nicht an ihren Rändern als eine außer-ordentliche Ergänzung, sondern – wenn sie Anspruch erhebt, die ethi-

sche Dimension der Wirklichkeit in ihr Denken der Phänomene miteinzubeziehen – gerade im Kern der Phänomenologie. Erst dann kann der ethische Charakter, der der Existenz des Menschen innewohnt, als eine Facette der Phänomenalität gezeigt werden. In diesem Sinne bietet eine solche Phänomenologie einen privilegierten Zugang zu einem Denken der Wirklichkeit, in der das faktisch Gegebene stets in seiner ethischen Dimension aufgedeckt wird.

Dennoch bildet diese ethische Dimension keine präskriptive Moral, die einem Regeln der Lebensführung an die Hand gäbe. Vielmehr geht es dabei um die Ausarbeitung eines Ethos, d. h. um die Suche nach einer angemessenen und gerechten Haltung des Menschen gegenüber der Welt insgesamt, also gegenüber anderen Menschen und Lebewesen, aber auch gegenüber den Dingen. Diesem Ethos liegt die Hauptthese zugrunde, dass unsere Verhältnisse zur Welt sich niemals an definitiv entschiedenen und *a priori* festgesetzten Normen orientieren sollten, weil sich Gerechtigkeit immer nur in der Singularität ereignen kann. Dieses Ethos beruht demnach auf einer Normativität des Nicht-Normativen und auf einem Maß des „Übermaß[es]“,¹ die durch die oben genannten Motive des Nichts, des Unsichtbaren, des Un-Phänomens usw. veranschaulicht werden. Will sich ein phänomenologisches Denken diesen verschiedenen Formen des Unscheinbaren und Unsichtbaren widmen und sich dabei für ein grundsätzliches Ethos des Menschen einsetzen, muss es sich auf die Suche nach der angemessenen Ausdrucksform für das, was sich im Erscheinen nicht erschöpft, begeben. Diese Suche nach der geeigneten Sprache – im weiten Sinne – ist gleichzeitig die Ausarbeitung des Ethos selbst. Es wird sich herausstellen, dass eine besondere Konzeption des Bildes, und vor allem der Bildhaftigkeit, dabei zentral ist. In den ersten vier Teilen dieses Beitrags gehe ich jeweils auf Merleau-Pontys, Maldineys, Levinas' und Heideggers Ansatz ein, indem ich den bildlichen und bildhaften Charakter ihrer jeweiligen Konzeptionen des Unsichtbaren oder Unscheinbaren hervorhebe. Im abschließenden Teil werde ich die Bildhaftigkeit des Ethos im Ausgang von diesen Autoren noch einmal betonen und zusammenfassen.

2. Spiegel des Unsichtbaren (Merleau-Ponty)

Das Unsichtbare wird beim späten Merleau-Ponty bekanntermaßen als die Textur des Sichtbaren bezeichnet, so dass es keinen Widerspruch, sondern vielmehr das Gegenstück zum Sichtbaren bildet. In einer Arbeitsnotiz von Mai 1960 heißt es: „Es

¹ Martin Heidegger: „Das abendländische Gespräch (1946/47–48)“. In: Ders.: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. Gesamtausgabe 75. Hrsg. von Curd Ochwadt. Frankfurt am Main 2000, 57–196, hier: 117.

gilt zu verstehen, dass das Sichtbare selbst eine Nicht-Sichtbarkeit enthält.² Nicht nur *dass* ich sehe, ist für mich unsichtbar, sondern auch das, *was* ich sehe. Hierbei radikalisiert Merleau-Ponty Husserls Theorie der Abschattungen. Während nach Husserl die ungesehenen Aspekte eines Objekts, z. B. die Rückseite eines Hauses, gesehen werden können, wenn man den Standort oder die Perspektive wechselt, geht es bei Merleau-Ponty um eine prinzipielle Unsichtbarkeit, die jede scharfe Trennung zwischen Noesis und Noema in Frage stellt. Ich sehe nämlich kein klar definiertes Objekt, sondern eine „Dimensionalität [*dimensionnalité*]“,³ einen „Weltstrahl [*rayon de monde*]“,⁴ Daher hat das Unsichtbare selbst auch Teil am Erscheinen,⁵ und zwar als „sein Futter und seine Tiefe“ [*la doublure et la profondeur*].⁷ Durch diese Tiefe haben die Dinge der Welt eine eigene, von mir unabhängige Wirklichkeit und bleiben die Dinge, die sie sind, auch wenn ich sie nicht anschau.⁸

Erst auf der Basis dieser Zusammengehörigkeit zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Anwesenheit und Abwesenheit, Patenz und Latenz, kann das Motiv des „Fleisches der Welt [*chair du monde*]“ verstanden werden. Das „Fleisch der Welt“ bezeichnet das „Element“,⁹ aus dem die Struktur des Sinnlichen besteht und in dem sowohl mein eigener Leib als auch der Leib der Dinge und des anderen Menschen verwurzelt sind. Dabei handelt es sich um keinerlei Verschmelzung oder Unterschiedslosigkeit, im Gegenteil: Das Fleisch verweist von vornherein auf eine Differenz und eine Diskrepanz. Denn die Verschränkung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bedeutet gleichzeitig auch eine „Umkehrbarkeit [*réversibilité*]“, eine

² „Wenn ich nun sage, jedes Sichtbare sei unsichtbar, die Wahrnehmung sei Nicht-Wahrnehmung, das Bewusstsein habe ein ‚*punctum caecum*‘, Sehen bedeute immer, mehr sehen, als man sieht – so darf man dies nicht im Sinne einer *Widersprüchlichkeit* verstehen – Man darf nicht denken, dass ich einem Sichtbaren, das vollkommen als Ansich definiert wird, ein Nicht-Sichtbares hinzufüge (das nur objektive Abwesenheit wäre) (das heißt objektive Gegenwart *anderswo*, an einem ansichseienden *anderswo*) – Es gilt zu verstehen, dass das Sichtbare selbst eine Nicht-Sichtbarkeit enthält – Insofern ich sehe, weiß ich nicht, *was* ich sehe.“ Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris 1964, 295; bzw. dt.: ders.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München 1986, 311f. Im Folgenden werden Quellenangaben aus deutschen Übersetzungen mit „dt.“ abgekürzt, sofern sie Zitate aus dem französischen Original ergänzen.

³ Ebd., 296; dt. 312.

⁴ Ebd., 295; dt. 312.

⁵ Siehe dazu Renaud Barbaras: *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris 2003, 9.

⁶ Das „Problem der Negativität“ ist infolgedessen für Merleau-Ponty das „Problem der Tiefe“. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 285; dt. 299. Der Weltstrahl ist „selber das Sehen von Tiefe [*la vision même de la profondeur*]“. Ebd., 290; dt. 305.

⁷ Ebd., 193; dt. 195. Übers. leicht modifiziert.

⁸ „Die Tiefe ist das Mittel, das die Dinge haben, faßlich zu bleiben [*rester nettes*], Dinge zu bleiben, auch wenn sie nicht das sind, was ich aktuell sehe.“ Ebd., 268; dt. 279.

⁹ Ebd., 182 und 191; dt. 183f. und 193.

chiastische Verflechtung zwischen Sichtbarem und Sehendem, Berührbarem und Berührendem, die aber nie vollständig realisiert wird, sondern immer bevorsteht: „eine immerzu bevorstehende und niemals tatsächlich verwirklichte Reversibilität [*une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait*]“.¹⁰ Diese „partielle Koinzidenz“¹¹ ist exemplarisch an meinem Leib erfahrbar: Wenn meine rechte Hand die linke berührt, in dem Augenblick, da diese einen Gegenstand anfasst, so wird das Berührte gleichzeitig zum Berührenden. Dennoch vollzieht sich diese Überlapung nie vollständig: „[B]eide Sphären“, wie sie Merleau-Ponty nennt, sind immer schon „leicht gegeneinander verschoben“.¹² Diese Ambiguität lässt sich aber nicht auf eine Defizienz meines Wahrnehmungsvermögens zurückführen, sondern auf die Porosität des Seins selbst. Das Fleisch ist das „konkret[e] Emblem einer allgemeinen Seinsart“,¹³ auch die Dinge sind durch diesen inneren Spalt zerrissen. „Das Fleisch ist ein *Spiegelphänomen* [*phénomène de miroir*]“,¹⁴ und „das Sehen ist eine Spiegelung [*la vision est miroir*]“,¹⁵ schreibt Merleau-Ponty. Der Spiegel ist aber keine bloße Verdoppelung, sondern eher die Erfahrung einer Alterität im Selben, einer Fremdheit im Eigenen. Das Spiegelbild gründet „eine permanente Unkoinzidenz mit sich selbst“¹⁶ und daher eine „entfremdende Identität [*identité aliénante*]“,¹⁷ um mit Emanuele Coccia zu sprechen.

Nun bietet für Merleau-Ponty die Kunst, und insbesondere die Malerei, einen privilegierten Zugang zu diesem Spiegelphänomen, und er erinnert daran, dass viele Künstler in ihrer Praxis das unheimliche Gefühl beschleicht, sie würden von den Dingen beobachtet.¹⁸ Das Malen erweist sich für den Maler als eine Erfahrung von Demut, da er lernen soll, auf seine eigene Macht als Künstler zu verzichten, um sich vom Motiv durchdringen, mehr noch: überfluten und überschütten zu lassen. Die Dinge gehen in ihn ein, durch seinen Leib drückt sich die Welt aus. Jedes Weltfragment birgt in sich „eine unbegrenzte Anzahl von Gestalten [*figures*] des Seins“,¹⁹ die

¹⁰ Ebd., 191; dt. 193.

¹¹ Ebd., 161; dt. 163.

¹² Ebd., 180; dt. 182.

¹³ Ebd., 191; dt. 193.

¹⁴ Ebd., 303; dt. 322.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*. Paris 1964, 28; bzw. dt.: ders.: „Das Auge und der Geist“. In: ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Übers. von Christian Bermes. Hamburg 2003, 275–317, hier: 285.

¹⁶ Emanuele Coccia: *La vie sensible*. Paris 2010, 96.

¹⁷ Ebd., 95.

¹⁸ „Zwischen [dem Maler] und dem Sichtbaren kehren sich die Rollen unweigerlich um [*les rôles inévitablement s'inversent*]. Eben deshalb haben so viele Maler gesagt, daß die Dinge sie betrachten [*les choses les regardent*]“. Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, 31; dt. 286.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty: „Le langage indirect“. In: ders., *La Prose du monde*. Paris 1969,

im „verschlingenden Sehen [*vision dévorante*]“²⁰ der Malerei enthüllt werden können.²¹ Merleau-Ponty bezieht sich auf die Geschichte von Renoir, der einen Süßwasserbach malte, obwohl er am Mittelmeer in Cassis, bei Marseille, stand. Dabei malte er aber keine imaginäre Welt, sondern eine besondere Gestalt der wirklichen Welt, indem er „dem Meer nur abverlangte, es möge zeigen, wie es die flüssige Substanz interpretiert, wie es sie sichtbar macht.“²² In „Die indirekte Sprache“ nennt Merleau-Ponty diese Selbstverwandlung der Welt in der Malerei, diesen Übergang von der Oberfläche zur Tiefe, eine „kohärente Verformung“ [*déformation cohérente*]“²³ wobei er einen Ausdruck von Malraux aufnimmt.

Zu dieser kohärenten Verformung tragen im Gemälde die Linien sowie die Farben wesentlich bei. Entgegen Descartes' klassischer Annahme darf die Farbe – so Merleau-Ponty – nicht rein funktional als Färbung oder Verzierung eingesetzt werden. Die Farbe ist selbst eine „Dimension“,²⁴ die das unsichtbare Gewebe des Sichtbaren schafft, indem sie „die Schale der Dinge [*peau des choses*]“ sprengt und die üblichen Formen überfließt.²⁵ Merleau-Ponty erwähnt auch, inwiefern in Cézannes Gemälden die Linien als Umrisse und Querschnitte abgeschafft werden, weil diese die Mehrdeutigkeit der Dinge brechen. Durch die Vervielfachung und die Verformung der Konturen erscheinen die Dinge im Gemälde als „unausschöpfliche Wirklichkeit[en], die sich nie völlig preisgeb[en]“.²⁶

So eröffnet die Malerei eine Welt in Bewegung, eine Welt, die sich immer wieder und immer neu im Entstehen befindet und nie endgültig fixiert ist. Insbesondere durch Cézannes Gemälde wird klar, dass die Dinge nicht durch ihre äußere Erscheinung, durch ihre *morphè*, zu Dingen werden, sondern vielmehr durch den Raum, den sie um sich gestalten, durch ihre räumliche und sinnliche Ausstrahlung. Diese Welt ist eine unheimliche Welt, da sie weder für den Künstler noch für den Philo-

66–160, hier 88, bzw. dt.: ders.: „Die indirekte Sprache“. In: ders., *Die Prosa der Welt*. Übers. von Regula Giuliani. München 1984, 83.

²⁰ Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, 27; dt. 284.

²¹ Die Malerei „verleiht demjenigen sichtbare Existenz, was das profane Sehen für unsichtbar hält [*donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible*]“. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 27; dt. 284.

²² „Man kann nackte Frauen und einen Süßwasserbach malen angesichts des Meeres bei Cassis, weil man dem Meer nur abverlangt, es möge zeigen, wie es die flüssige Substanz interpretiert, wie es sie sichtbar macht.“ Merleau-Ponty: „Le langage indirect“, 88; dt. 83 [grammatikalisch angepasst].

²³ Ebd., 85; dt. 81.

²⁴ Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, 67; dt. 304.

²⁵ Henri Michaux, zit. nach Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, 69; dt. 305.

²⁶ Siehe Maurice Merleau-Ponty: „Le doute de Cézanne“. In: ders.: *Sens et non-sens*. Paris 1996, 13–33, hier: 20; dt.: ders.: „Der Zweifel Cézannes“. In: ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Übers. von Christian Bermes. Hamburg 2003, 3–27, hier: 12 [grammatikalisch angepasst].

sophen zu beherrschen ist, sie zeigt sich immer anders, und sie beobachtet uns, als würde sie etwas von uns verlangen. Die Gemälde bieten uns somit „eine bildhafte, gleichsam ikonographische Philosophie des Sehens [*une philosophie figurée de la vision et comme son iconographie*]“.²⁷ Dennoch schreibt die Malerei bloß das fort, was bereits in der alltäglichen Wahrnehmung geschieht, und es könnte keine künstlerischen Bilder geben, wenn die Welt selbst nicht bereits eine bildhafte und spiegelhafte Struktur hätte. Waldenfels bemerkt zu Recht, dass das Bild-Sein bei Merleau-Ponty sowohl auf „das Im-Bild-Sein als auch auf den Bildcharakter des Seins [*être dans l'image et comme caractère d'image de l'être*]“²⁸ verweist. Darauf komme ich später zurück und gehe zunächst zu einem weiteren französischen Phänomenologen – Henri Maldiney – über.

3. Formen des Nichts (Maldiney)

Maldiney verwendet die Ausdrücke „das Nichts [*rien*]“, „die Leere [*vide*]“, „der Grund [*fond*]“ oder „der Abgrund [*abîme*]“ und „das Chaos [*chaos*]“. Mit dieser Terminologie zielt er darauf ab, die Welt in ihrem Ursprung zu benennen, wobei der Ursprung nicht – in einem realistischen Sinne – auf den Zustand der Erde vor dem Aufkommen des Menschen verweist, sondern vielmehr – aus einer phänomenologischen Perspektive – auf unsere ursprüngliche Zugehörigkeit zur Welt. Denn – so Maldiney –: „Das Reelle ist das Paar, das wir mit der Welt bilden“.²⁹ Maldiney vertritt die Ansicht, dass dieser Ursprung nur in der Kunst zur Erscheinung kommen kann, da im Alltag die Welt immer schon im Blick auf instrumentelle Zwecke objektiviert und also verdeckt wird. Daher ist für ihn nicht – wie für Merleau-Ponty – die Wahrnehmung, die Maldiney zufolge noch immer auf einer Subjekt-Objekt-Trennung beruhe, sondern „das Empfinden [*le sentir*]“³⁰ die privilegierte Zugangsweise zu diesem pathischen Ursprung, in dem „wir mit der Welt kommunizieren“,³¹ anstatt ihr wie einem Schauspiel zuzusehen. „Die Kunst ist die Wahrheit des Sinnlichen [*la vérité du*

²⁷ Merleau-Ponty: *L'œil et l'esprit*, 32; dt. 287. Vgl.: „Ich sehe eher dem Bilde gemäß oder mit ihm, als daß ich es sehe [*je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois*]“. Ebd., 23; dt. 282.

²⁸ Bernhard Waldenfels: „Voir par images. Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture“. In: Emmanuel Alloa, Adnen Jdey (Hg.), *Du sensible à l'œuvre: esthétiques de Merleau-Ponty*. Bruxelles 2012, 43–70, hier: 60.

²⁹ Henri Maldiney: „Le faux dilemme de la peinture: abstraction ou réalité“. In: ders.: *Regard parole espace*. Paris 2012, 31–52, hier: 50.

³⁰ Über die Uneinigkeiten zwischen Merleau-Ponty und Maldiney siehe: Frédéric Jacquet: „Du sens du sentir: figures de l'être Maldiney et Merleau-Ponty“. In: *Philosophie* 130(3), 2016, 70–91.

³¹ Maldiney: „Le faux dilemme de la peinture: abstraction ou réalité“, 48.

sensible“,³² schreibt er, denn in der Kunst sucht der Künstler „den Ausdruck dieser konfusen Empfindungen, die wir bei der Geburt mitbringen“.³³ Auch Maldiney verweist auf Cézannes Malerei, in der dieser „den Schleier der Gegenstände zerrissen habe [*déchiré le voile des objets*]“, um auf eine ursprünglichere Art und Weise mit der Welt zu leben.³⁴

Die Arbeit des Malers besteht demnach darin, „diese konfusen Empfindungen“ auf der Leinwand erscheinen zu lassen, ohne sie jedoch objektivierend darzustellen. Dazu soll der Grund³⁵ als der Ort oder genauer der Nicht-Ort dieser Empfindungen aus dem unterschiedslosen Chaos an die Oberfläche kommen, ohne aber zu einer starren Gestalt zu werden, sondern vielmehr zu einer beweglichen Konstellation von Formen und „Flecken“.³⁶ Tatsächlich ist für Maldiney „das Ereignis einer Empfindung [*l'événement d'une sensation*]“ „ein Heraufkommen des ganzen Weltgrundes [*un avènement de tout le fond du monde*]“.³⁷ Das Erscheinenlassen des Grundes im Gemälde entspricht der Eröffnung eines neuen, autonomen und beweglichen Möglichkeitsraums, den Maldiney im Kielwasser Heideggers „das Offene [*l'ouvert*]“ nennt. Die Bewegung des Offenen ergibt sich aus dem Rhythmus des Gemäldes, aus der „raum-eröffnenden Kraft [*pouvoir spatialisant*]“³⁸ der Farben und aus der Leere zwischen den Formen, die wie eine Atmung wirkt, aus der das Gemälde sein eigenes Leben schöpfen kann.

In der Kunst soll der Maler die Wirklichkeit „sichtbar machen [*rendre visible*]“, ohne „das Sichtbare wiederzugeben [*rendre le visible*]“,³⁹ denn das, was die Kunst

³² Henri Maldiney: „L'esthétique des rythmes“. In: ders.: *Regard parole espace*, 201–230, hier 208; dt.: Ders.: „Die Ästhetik der Rhythmen“. Übers. von Claudia Blümle. In: Claudia Blümle, Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Berlin/Zürich 2007, 47–76, hier: 55.

³³ Maldiney: „Le faux dilemme de la peinture: abstraction ou réalité“, 48.

³⁴ Weit davon entfernt, wie sein Kutscher immer wieder dieselben Bäume und denselben Himmel zu sehen, ließ sich Cézanne durch „das Blau unter den Kiefern [*ce bleu sous les pins*]“ ansprechen: Versunken in „dieser eigenartigen Empfindung des Blaus [*cette sensation singulière de bleu*]“ „strahlte [er] vor Extase [*rayonnait d'extase*]“. Maldiney: „Le faux dilemme de la peinture: abstraction ou réalité“, 48 f.

³⁵ Zum Begriff des Grundes bei Maldiney, insbesondere in seinem Verhältnis zu Schellings Konzeption des Grundes, bzw. des Ungrundes, siehe Henri Maldiney: „L'art et le pouvoir du fond“. In: ders.: *Regard parole espace*, 231–270, hier: 232 ff. Siehe dazu auch meinen Aufsatz: „Die Welt im Bild. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit im Ausgang von Merleau-Ponty und Maldiney“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2020/1, 65–84.

³⁶ Siehe z. B. zur „*tache*“ Henri Maldiney: „Le non-lieu de la création. Les commencements et l'origine“. In: ders.: *Art et existence*. Paris 2017, 33–53, hier: 40 und 50.

³⁷ Maldiney: „L'esthétique des rythmes“, 207; dt. 54.

³⁸ Maldiney: „Le non-lieu de la création. Les commencements et l'origine“, 49. Maldiney schreibt auch: „jede strahlende Farbe ist porös oder luftig [*aérienne*], d. h. räumlich [*spatiale*]“. Ebd., 53.

³⁹ Zit. n. ebd., 39.

„sichtbar macht“, ist nichts anderes als „das Unsichtbare des Sichtbaren“. ⁴⁰ Dieses ist aber nicht die Textur des Sichtbaren, die in jeder Wahrnehmung bereits mitspielt, wie bei Merleau-Ponty, sondern es ist „das Sein des Sichtbaren“, ⁴¹ d. h. das Dass der Wirklichkeit: „Was der Berg Sainte-Victoire unaufhaltsam sichtbar macht, ist die unsichtbare Dimension der Realität: das *es vom es gibt* [*le y du il y a*]“. ⁴² Dennoch sollte dieses unsichtbare „Es gibt“ nicht mit einem metaphysischen *Quod* verwechselt werden, denn es bezeichnet die Genese der Welt, die Welt im ständigen Entstehen. So ist die unsichtbare Wirklichkeit ein Ereignis, das gerade im künstlerischen Bild aus dem Nichts, d. h. aus dem Ungrund vor jeder Objektivierung, geschieht, und Maldiney betont diesbezüglich, dass das deutsche Wort „Bild“ die Bewegung des „Bildens“ hervorhebt, während das französische Wort „image“ viel statischer ist. ⁴³ Wenn Maldiney also schreibt, dass das Kunstwerk nicht „das Bild der Wirklichkeit [*l'image de la réalité*]“ darstellt, sondern „die Wirklichkeit des Bildes [*la réalité de l'image*]“, ⁴⁴ so bedeutet dies, dass im Kunstwerk die Wirklichkeit selbst geschieht und in Bewegung erscheint, anstatt nachgeahmt zu werden, da die Wirklichkeit schließlich nichts anderes ist als die sich selbst bildende Begegnung zwischen einem Menschen, dem Künstler, und der Welt. ⁴⁵

4. Spuren des Un-Phänomens (Levinas)

Bei Levinas bemerkt man dem ersten Anschein nach ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber der Terminologie der Sichtbarkeit, der Entbergung und folglich auch gegenüber dem Bild und der plastischen Kunst. Er interessiert sich von vornherein aus einer ethischen Perspektive heraus für das, was sich jenseits der Welt als Ort des Erscheinens befindet, für das Andere, das er „das Un-Phänomen [*le non-phénomène*]“ ⁴⁶ nennt und im „Antlitz [*visage*]“ verortet. Dennoch ist das Antlitz keine Abstraktion, und ich kann seinen Überschuss gegenüber dem Erscheinen leiblich erfahren: Wenn ich einem anderen Menschen direkt in die Augen schaue, so sehe ich seine Pupille, ein schwarzes, fragiles Loch, das sich meinem Blick ent-

⁴⁰ Henri Maldiney: „L'art et le rien“. In: ders.: *Art et existence*, 171–212, hier: 191.

⁴¹ „Das Sein des Sichtbaren, das, wodurch es selbst ist, ist selbst nicht sichtbar [*L'être du visible, ce par où il est, n'est pas lui-même visible*]“. Ebd.

⁴² Henri Maldiney: „Cézanne et Sainte-Victoire: peinture et vérité“. In: ders.: *L'art, l'éclair de l'être*. Paris 2012, 23–39, hier: 26.

⁴³ Maldiney: „L'art et le pouvoir du fond“, 237.

⁴⁴ Maldiney: „L'art et le rien“, 194.

⁴⁵ „Reell ist das, was sich in der Begegnung gibt.“ Maldiney: „L'art et le pouvoir du fond“, 231.

⁴⁶ Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1978, 121; bzw. dt.: ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer. Freiburg im Breisgau/München 1992, 170.

zieht, das sich mir verweigert und das mich in diesem Widerstand und gleichzeitig durch seine Verwundbarkeit beansprucht. Insofern wurzelt das „Jenseits des Phänomenalen“ gerade in der Konkretheit der Phänomenalität und überschreitet sie gleichzeitig.

Wenn also Levinas' Ethik in einem Denken des „Jenseits des Seins“ gründet, so verlangt sie auch eine besondere Konzeption der „Sensibilität [*sensibilité*]“ und der „Inkarnation [*incarnation*]“, denn, wie er schreibt: „Die Bedeutung [*signification*] – der-Eine-für-den-anderen [*l'un pour l'autre*] – hat Sinn allein zwischen Seienden aus Fleisch und Blut.“⁴⁷ Der Leib ist der Ort der Differenz zwischen dem Sein und dem „Anders als Sein“. Der Leib ist selbst das Ereignis des Ausdrucks, durch das das Antlitz seine plastische Form durchbricht. Für Levinas haben wir gegenüber dem „Antlitz“ des anderen Menschen eine primordiale Verantwortung, die unserer Subjektivität innewohnt und sie gleichzeitig von innen her zerreißt. Die Sensibilität wird also als Nähe, mehr noch als Obsession oder Besessenheit durch den Anderen gedacht: Der Andere, mein Nächster, berührt mich ohne die Vermittlung einer Haut, unmittelbar, und zwar bis zu den Eingeweiden („*entrailles*“). Nur eine Subjektivität, die sich im Egoismus des Genusses gefällt und dadurch singularisiert, kann vom Anderen vereinnahmt werden, d. h. durch die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen sich selbst entrissen werden. Denn die Affektion durch den Anderen bedeutet ein „sich das Brot abringen, das man gerade verzehrt [*arracher le pain à sa bouche*]“.⁴⁸ Nur also weil sie Genuss ist, ist die Sensibilität gleichzeitig auch Vulnerabilität.

Die Unmittelbarkeit, mit der man dem Anderen ausgesetzt ist, diese Gewalt der Passivität, die „passiver [...] als die Passivität einer bloßen Rezeptivität“⁴⁹ ist, kurz, diese Infragestellung des Selben durch den Anderen, geht bei Levinas zunächst mit einem Bilderverbot einher. Es geht darum,

die Bilder [zu] überspringen, die Ansichten, die Spiegelungen oder die Abschattungen, die Phantomscheinungen, die Phantasmen, die Schalen der Dinge, die dem Bewusstsein von... genügen [*sauter précisément par-dessus les images, les aspects, les reflets ou les silhouettes, les fantômes, les fantasmies, les pelures des choses qui suffisent à la conscience de...*].⁵⁰

Das Bild ist für Levinas eine Darstellung, die die Wirklichkeit objektiviert, eine Figur, die sich zeigt, eine plastische Form, die die Manifestation in sich erstarren lässt, oder ein Spiegel, in dem das Selbe sich selbst abbildet und zu sich zurück-

⁴⁷ Ebd., 119; dt. 168.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Emmanuel Levinas: *Humanisme de l'autre homme*. Paris 1972, 75; bzw. dt.: ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg 2005, 63.

⁵⁰ Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 117; dt. 165.

kommt. Als solches ist es mit Levinas' Ethik der Asymmetrie und der „Stellvertretung [*substitution*]“ für den anderen unvereinbar. So äußert sich Levinas meistens sehr kritisch über das Bild, weil es in seinen Augen die lebendige Epiphanie des Anderen, die so genannte „Heimsuchung [*visitation*]“, zu thematisieren sucht und so die Ethik verhindert.⁵¹ Dagegen bedeutet die Tatsache, dass das Antlitz „seines eigenen Bildes entblößt [*dénudé de sa propre image*]“⁵² ist, gleichzeitig, dass es fragil und verwundbar ist und dass es mich ethisch beansprucht, wie folgende Stelle suggeriert:

Die Nacktheit [*nudité*] des Antlitzes ist Entblößung [*dénuement*] und in der aufrichtigen Geradheit, die mich meint, schon inständiges Flehen [*supplication dans la droiture qui me vise*]. Doch dieses inständige Flehen ist eine Forderung [*une exigence*]. [...] Die Gegenwart des Antlitzes bedeutet so eine unabweisbare Anordnung [*un ordre irrécusable*] – ein Gebot [*un commandement*] [...].⁵³

Der Terminologie des Bildes zieht Levinas die der Spur vor. In *Jenseits des Seins* ist zu lesen: „Das Gesicht [Antlitz, S.G.] des Anderen in der Nähe [...] ist nicht zu vergegenwärtigende Spur [*trace irréprésentable*], Modus des Unendlichen [*façon de l'infini*].“⁵⁴ Die Kundgebung des Anderen entspricht der Sinnhaftigkeit der Spur, insofern diese kein referierendes Zeichen ist, mit keiner Intentionalität verbunden ist und die Ordnung der Welt stört, anstatt sie zu bestätigen. Der Sinn der Spur zeichnet sich für Levinas in den Spuren ab, die ein Verbrecher am Tatort hinterlassen hat, indem er die Spuren der Tat verwischt hat. Die Vergangenheit, um die es hier geht, ist eine „absolut vergangene [*absolument révolu*]“⁵⁵ eine „unvordenkliche Vergangenheit [*passé immémorial*]“⁵⁶ die nie anwesend war. „Zu sein, indem man eine Spur läßt, das heißt vorbeizugehen, wegzugehen, sich zu absolvieren [*Être en tant que laisser une trace c'est passer, partir, s'absoudre*].“⁵⁷ Die Spur offenbart nichts und verbirgt genauso wenig. Sie eröffnet einen dritten Weg jenseits des Spiels zwischen Verbergung und Entbergung, einen Weg der „unendliche[n]

⁵¹ „Seine Manifestation [des anderen Menschen, S.G.] ist ein Mehr über die unvermeidliche Lähmung der Manifestation hinaus [*un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation*].“ Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, 51; dt. 41.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 52; dt. 42.

⁵⁴ Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 184; dt. 257. Siehe auch: „Das Jenseits, von dem das Antlitz herkommt, bedeutet als Spur.“ Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, 64; dt. 53.

⁵⁵ Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, 64; dt. 53.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., 66; dt. 55.

Überbietung [*surenchère infinie*]⁵⁸ der „Emphase“⁵⁹ des „Übermaßes“ oder „Maßlosigkeit [*démesure*]⁶⁰. So bleibt meine Bewegung auf den anderen Menschen zu, auf seinen Spuren, ein unendliches „Sehnen [*désir*]⁶¹, das nie befriedigt wird, aber sie ist weder ein Bedürfnis, das es zu stillen, noch ein Mangel, den es zu erfüllen gälte.

Trotz seiner Vorbehalte angesichts der Gefahr der Erstarrung und der Totalisierung, die dem Bild zugrunde liegt, beschreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* seine Ethik gerade als eine „Optik“⁶¹. Denn das Bild ist zwar das „Doppel“ und der „Schatten [*son double, son ombre*]⁶² der Wirklichkeit, wie es im frühen Aufsatz von 1948/49 *Die Wirklichkeit und ihr Schatten* heißt, aber der Schatten gehört auch zur Struktur des Sinnlichen, wenn es in der objektivierenden Wahrnehmung sich selbst ähnelt, wenn das Antlitz als eine sichtbare Form betrachtet wird, wenn also die Wirklichkeit sich selbst entwirkt. So sollte nicht das Bild selbst vermieden werden, sondern eher die Idolatrie des Bildes, die zum Beispiel in der Gestalt des Schönen die Selbstkarikatur der Wirklichkeit zu tilgen sucht. Wenn das Bild aber sein eigenes Risiko zur Fixierung der Wirklichkeit überwindet und zur Spur für das Antlitz des Anderen wird, so kann es für die Ethik eine Hilfe sein. In diesem Fall wird es zu einem Ort, an dem ich dem Anderen begegnen kann. Mit dem Begriff des „Ebenbildes Gottes“ lässt Levinas anklingen, inwiefern das Bild auch zur Spur des Anderen werden kann.

„Nach Gottes Ebenbild sein [*Être à l'image de Dieu*]“ bedeutet nicht, daß man die Ikone Gottes ist, sondern es bedeutet, daß man sich in seiner Spur befindet [*se trouver dans sa trace*]. [...] Auf ihn zugehen [*aller vers lui*] heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen. Es heißt, auf die Anderen [*aller vers les Autres*] zugehen, die sich in der Spur dieser Illeität halten.⁶³

Die Spur dient nicht dazu, uns wie ein Zeichen auf eine äußere Referentialität zu verweisen, sondern vielmehr sollten wir uns in der Spur aufhalten, um dadurch beim Anderen, beim Nächsten zu sein und auf ihn zuzugehen. Erst so sind wir wirk-

⁵⁸ Ebd., 67; dt. 57.

⁵⁹ Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 281; dt. 391.

⁶⁰ Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, 65; dt. 54.

⁶¹ Emmanuel Levinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1971, 8; bzw. dt.: ders.: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München 2008, 32.

⁶² Emmanuel Levinas: „La réalité et son ombre“. In: ders.: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier 1994, 133; bzw. dt.: ders.: „Die Wirklichkeit und ihr Schatten“. In: ders.: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*. Freiburg 2006, 112.

⁶³ Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, 69f.; dt. 59.

lich „nach Gottes Ebenbild“. Wenn das Bild so aufgefasst wird und des Ausdrucks fähig wird, so kann es auch „den Dingen ein Antlitz geben“.⁶⁴

5. Bildnisse des Unscheinbaren (Heidegger)

In Heideggers Spätphilosophie, insbesondere in seiner Auffassung des Dinges und in seiner „Phänomenologie des Unscheinbaren“⁶⁵ sind – wie ich es zeigen werde – Ansätze zu einer Konzeption des Bildes als Ort für die Begegnung der Alterität zu finden. Das Denken des sogenannten „Gevierts“ veranschaulicht die Art und Weise, wie wir uns in der Welt aufhalten sollen, wobei diese Veranschaulichung keiner Metapher gleichkommt. Für Heidegger ist eine Metapher die Übertragung eines Nicht-Sinnlichen in das Sinnliche oder einer Abstraktion in die Konkretion und beruht als solche auf einer metaphysischen Scheidung zwischen zwei künstlich getrennten Bereichen.⁶⁶ Das „Geviert“ ist vielmehr das „Bildnis“ oder genauer – in Heideggers Terminologie – „die Bildnis“⁶⁷ der Welt und des Dinges in ihr. Hierbei stütze ich mich auf den Text „Cézanne“ aus dem Jahr 1974, in dem Heidegger gerade auf das Wort „Bildnis“ zurückgreift, um Cézannes Kunst zu bezeichnen. Mit „Bildnis“ meint er nicht eine Abbildung, die – wie auf einem Passbild – einen Menschen so treu und exakt wie möglich darstellt, sondern er meint das lebendige Porträt, das das Unsichtbare eines Menschen so gut zu fassen vermag, dass der Mensch auf dem Porträt wirklicher noch als in der Wirklichkeit erscheint. Jean-Luc Nancy erklärt in seinem Buch *Au fond des images*, inwiefern solch ein Porträt im Gegensatz zu einem funktionellen Passbild uns anspricht und angeht,⁶⁸ gerade weil sich in ihm

⁶⁴ Emmanuel Levinas: *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris 2006, 23; bzw. dt.: ders.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main 1992, 18 (Übers. modifiziert).

⁶⁵ Martin Heidegger: „Seminar in Zähringen 1973“. In: *Seminare*. Gesamtausgabe 15. Hrsg. von Curd Ohwadt. Frankfurt am Main 1986, 399.

⁶⁶ Siehe dazu: „Die Vorstellung von ‚übertragen‘ und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche. Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt. [...] Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“ Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe 10. Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1997, 72. Auch Merleau-Ponty verwirft die Metapher: „Es gibt keine Metapher zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren“, denn „eine Metapher, das ist zu viel oder zu wenig“. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 271; dt. 282.

⁶⁷ Martin Heidegger: „Cézanne (spätere Fassung 1974)“. In: ders.: *Gedachtes*. Gesamtausgabe 81. Hrsg. von Paola-Ludovica Coriando. Frankfurt am Main 2007, 347.

⁶⁸ Jean-Luc Nancy: *Au fond des images*. Paris 2003, 16.

etwas von der Singularität eines Weltverhältnisses ereignet. „Die Bildnis“ meint für Heidegger gerade das Ereignis solchen Bildes.⁶⁹

In so einem Bildnis wird jemand beim Namen gerufen, wobei sich hier die enge Verbindung zwischen der Thematik des Bildes und der Konzeption des Nennens und des Rufens beim späten Heidegger abzeichnet. Um den Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu sprengen, kann ich darauf nicht detailliert eingehen. Ein Satz aus dem Vortrag „...dichterisch wohnt der Mensch...“ lässt diese Verbindung durchklingen: „Der Dichter ruft in den vertrauten Erscheinungen das Fremde als jenes, worein das Unsichtbare sich schicket, um das zu bleiben, was es ist: unbekannt.“⁷⁰ Das Rufen des Fremden und des Unsichtbaren geschieht im Sagen durch Bilder, die als „Ein-Bildungen“⁷¹ zu verstehen sind, nicht im Sinne von Illusionen oder Phantasien, sondern von einem Bilden des Fremden in das Vertraute. „Das Wesen des Bildes“, schreibt Heidegger, „ist: etwas sehen zu lassen“,⁷² und in „Sprache und Heimat“ aus dem Jahr 1960 steht dazu noch: „Bilden ist Her-vor-bringen, nämlich vor ins Unverborgene, Offenbare und her aus dem Verborgenen und Sichverbergenden. Das so verstandene Hervorgebrachte, Gebildete ist das Gebild.“⁷³ Dieses Gebild nennt Heidegger auch „das ursprüngliche Bild“ im Gegensatz zum „Ab- und Nachbild“, das für ihn „stets nur Bild in einer abgeleiteten Bedeutung“⁷⁴ bleibt. Interessant ist dabei auch, dass Heidegger im selben Vortrag das, was das Bild zeigt, mit dem „Gesicht“ in Verbindung setzt, und zwar an folgender Stelle: „Erst Gebild wahr (d. h. verwahrt) Gesicht. Doch Gebild ruht im Gedicht. Dies heißt: Das dichtende Sagen bringt erst das Gesicht des Gevierts hervor ins Scheinen.“⁷⁵

Inwiefern kommt in Heideggers Denken „das Gesicht des Gevierts“, d. h. das Gesicht der Welt im Gebild des Dinges zum Erscheinen? Im Voraus sei festgestellt, dass Heidegger mit dem Ausdruck des Gesichts auf die Offenheit verweist, die mit den unendlichen Sinnmöglichkeiten der Welt einhergeht. Lesen wir nun, was im Vortrag „Das Ding“ über den Krug steht: „Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist.“⁷⁶ Deswegen „gestaltet [der Töpfer] die

⁶⁹ Siehe dazu Hadrien France-Lanord: *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*. Paris 2018, 131f.

⁷⁰ Martin Heidegger: „...dichterisch wohnt der Mensch...“. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe 7. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2000, 204.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Martin Heidegger: „Sprache und Heimat“. In: ders.: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe 13. Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main 1983, 171.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., 180.

⁷⁶ Martin Heidegger: „Das Ding“. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe 7. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2000, 170.

Leere⁷⁷: „Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild.“⁷⁷ Dennoch bedeutet „das Unfassliche der Leere“⁷⁸ nicht – in einem wissenschaftlichen Sinne – die völlige Abwesenheit von Materie und Partikeln, sondern die Offenheit der Bezüge, die im Krug wurzeln und das Krughafte des Kruges ausmachen. Die Leere erweist sich somit als der Ort, an dem sich die Vier des Gevierts, die Sterblichen und die Göttlichen, die Erde und der Himmel, unsichtbar versammeln, und gerade diese unsichtbaren Verhältnisse zwischen den Vieren bilden das Ding Krug. Heidegger gibt hier ein Beispiel vom Ereignen des Gevierts im Krug: Die Sterblichen gießen den Wein in die Leere des Kruges, welcher Wein aus der Begegnung zwischen den Weintrauben als Frucht der Erde und der Sonne des Himmels kommt. Die Göttlichen empfangen in der Feier das Geschenk des Weins. Auf diese Weise – zum Beispiel – begegnet uns im Herzen des Kruges das Gesicht oder genauer ein Gesicht der Welt in ihrer Offenheit. In der Mitte des Dinges ereignet sich die Nähe der Welt, die Nähe, die – ähnlich wie es Levinas für den Anderen erklärte – von unserer Seite eine Verantwortung einfordert, und hierzu erinnert Heidegger, dass das römische Wort *res* ursprünglich „das Angehende“⁷⁹ bedeutet, „das, was den Menschen in irgend einer Weise angeht“,⁸⁰ anspricht und beansprucht. Das Ding ruft den Menschen, insofern als darin ein „Nahebringen“⁸¹ von Welt geschieht. Dieses „Nähern der Nähe“⁸² „wahrt die Ferne“⁸³ und schafft sie nicht ab. Während die Seienden in der Abstandslosigkeit des „Gestells“ in *a priori* festgesetzten „Weltbildern“⁸⁴ und Weltvorstellungen erstarren, entwirft das Geviert „das Spiegel-Spiel von Welt“⁸⁵. „Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes“,⁸⁶ liest man weiter: „Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.“⁸⁷ Diese freie Bindung, diese Beweglichkeit und Offenheit der Bezüge zwischen den verschiedenen Komponenten der Welt ist nichts anderes als das, was Heidegger das Seinlassen in das Eigene des Wesens oder auch – im Gefolge Schellings – die „Liebe“ nennt, und es könnte auch mit dem, was Levinas als „das Gute“

77 Ebd., 171.

78 Ebd.

79 Ebd., 176.

80 Ebd., 177.

81 Ebd., 179.

82 Ebd., 182.

83 Ebd., 179.

84 Siehe dazu Heideggers Kritik an den Weltbildern in „Die Zeit des Weltbildes (1938)“. In: ders.: *Holzwege*. Gesamtausgabe 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, 75–113.

85 Heidegger: „Das Ding“, 181.

86 Ebd., 180.

87 Ebd., 181.

bezeichnet, verglichen werden. Dieses „*Unscheinbare der Nähe*“⁸⁸ bildet das Ding als Phänomen, und in diesem Sinne kann Heidegger schreiben: „Das Phänomen: *ist das Unscheinbare*.“⁸⁹ Das Gesicht der Welt erscheint im Gesicht des Dinges, und beide spiegeln sich ineinander wider, wobei dieses Ineinanderspiegeln auf der inneren Kluft des Anderen im Selben beruht.

Heideggers Denken des Dinges und des Gevierts ist also in sich ein bildendes, und d. h. dichterisches Sagen, das das Unscheinbare zu sagen sucht, und als solches ist es bereits eine Form der etwas späteren Phänomenologie des Unscheinbaren. Unscheinbar ist hier das, was diesseits des Erscheinens entzogen und verborgen bleibt. Es ist jedoch nicht mehr nur das Sein des Seienden, wobei das Sein den unthematischen und doch vorherrschenden Sinnzusammenhang bezeichnet, sondern es verweist eher auf alle Sinnmöglichkeiten, die im Schatten bleiben – für lange oder für immer verdrängt und verschoben – und die, insofern sie als solche in der Leere einen Platz einnehmen, zum Gebild des Phänomens beitragen.

In diesem Sinne kann man sich fragen – so provokant es auch erscheinen mag –, ob Heideggers Ethosdenken schließlich nicht radikaler als Levinas' Konzeption der Ethik sei. Levinas sieht nämlich auch in der Nähe zum Anderen eine Quelle unendlicher Verantwortung, aber für Heidegger ist es die Nähe zur Welt als Ganzes, die diese ethische Verantwortung einfordert. Nicht nur gegenüber dem anderen Menschen muss Gerechtigkeit geübt werden, sondern gegenüber der Welt als solcher: gegenüber den Lebewesen, gegenüber der Beweglichkeit des Sinnes, gegenüber der Unscheinbarkeit dessen, was nicht erscheint und sich nicht auf den anderen Menschen beschränkt. Das Gesicht ist das der Welt und nicht nur das der anderen. Zwar besteht der Nachteil einer solchen Konzeption darin, dass die Spezifität des anderen Menschen in diesem Rahmen nicht genug berücksichtigt werden kann, aber der große Vorteil, der nie in den Vordergrund gerückt wird, ist eine Radikalisierung der Ethik: Ich soll mich nicht mehr nur gegenüber dem anderen Menschen ethisch verhalten, sondern gegenüber der Welt als Ganzes. Denn es ist das Unscheinbare, das den Appell zur Verantwortung hervorruft, und das Unscheinbare ist der Kern aller Phänomene.

⁸⁸ Martin Heidegger: *Zum Ereignis-Denken*. Gesamtausgabe 73,2. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2013, 924.

⁸⁹ Martin Heidegger: *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript „Vermächtnis der Seinsfrage“*. Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlass. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2011/12, 99 [Privatdruck].

6. Bildhaftigkeit des Ethos

Das Bild im hier verstandenen Sinne verlässt jede repräsentative und referenzielle Funktion. Das Bild ist in diesem Kontext primär ein Spiegelphänomen. Als solches ist es aber keine polierte Oberfläche, die eine Transparenz des Wissens ermöglichen und die Eingeschlossenheit des Selben in sich selbst krönen würde. Es ist eher eine opake Leinwand, die mich innerlich zerspaltet, auf der ich mich selbst als ein Fremder erfahre und jegliche Alterität als eine Erschütterung und Infragestellung meiner Subjektivität – die mich gleichzeitig zur Verantwortung verpflichtet – erleide. Dieses Bild ist als solches die Stätte meines Sehens, aber auch der Ort meiner Begegnung mit der Welt insgesamt. Es ist aber nicht bloß ein Ausgangspunkt, von dem ich als Subjekt heraustreten sollte, um zur Wirklichkeit draußen zu gelangen, sondern es ist – um die Formulierung des spanischen Philosophen José Ortega y Gasset aufzugreifen – „gewissermaßen der Rahmen [...], in dem uns alles erscheint“.⁹⁰ Dieser Rahmen ist keine äußere Konturlinie, sondern der Raum meines Aufenthaltes in der Welt, der Raum meiner Wirklichkeit. In diesem Bild begegne ich der Welt und die Welt begegnet mir. Dieser Rahmen ist somit der Ort unseres Ethos, der Ort, an dem meine Existenz Gestalt annimmt, an dem alles anfängt und endet. Dieses Bild ist unser Leib, wie es Merleau-Ponty und Ortega y Gasset betonen, denn alle meine Verhältnisse zur Welt involvieren meinen Leib. Und gleichzeitig ist der Sinn, in dem ich mich als Mensch zur Welt verhalte, wie es Heidegger hervorhebt, ein Sinn, der teilweise von mir unabhängig ist und teilweise von mir mit gebildet wird. Denn einerseits werde ich in eine bereits gebildete Welt geworfen, andererseits tragen meine Handlungen und Gedanken immer zum Gebild der Welt bei, ob ich es will oder nicht.

Dieses Bild ist daher meines und es ist nicht meines. Ich bin es und die Welt ist es. Beide sind ineinander verschränkt und verstrickt. Das Bild ist somit das Gespenst meiner Anwesenheit auf dieser Welt,⁹¹ es ist das Spektrum des Erscheinens,⁹² um mit Derrida zu sprechen, und das Spektrum der Gerechtigkeit, die jedes Phänomen von mir fordert, und hierbei spielt Derrida mit den verschiedenen Bedeutun-

⁹⁰ José Ortega y Gasset: „Vitalidad, alma, espíritu“. In: ders.: *El Espectador. Obras Completas II*. Madrid 2004, 566–592; dt.: ders.: „Vitalität, Seele, Geist“. Aus dem Spanischen übersetzt von Helma Flessa, Karl August Horst, Ulrich Weber und Helene Weyl. In: ders.: *Gesammelte Werke* 1. Stuttgart 1978, 316–350, hier: 324.

⁹¹ Siehe dazu Jacques Derrida: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris 1993, 126; bzw. dt.: ders.: *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main 2004, 185; „Das phänomenologische Ego (Ich, Du usw.) ist ein Gespenst.“

⁹² Siehe dazu ebd., 126: „Weil ihnen an Anwesenheit fehlt [*parce qu'ils manquent de présence*], sind die Gespenster [*les spectres*] die einzig wahren Erscheinungen [*les seules véritables apparitions*].“ (Übersetzt von SGC).

gen des französischen Worts „spectre“ – als Gespenst, als Lichtspektrum, und als Spektrum von Möglichkeiten. Denn genauso wie die Unscheinbarkeit ein Jenseits des Erscheinens impliziert, verlangt das Ethos ein Jenseits des Rechts, und beide Aspekte gehören zusammen. Wie es Derrida in *Marx' Gespenster* schreibt, kann man nur „jenseits der lebendigen Gegenwart [*au-delà du présent vivant*]“⁹³ gerecht sein. Das „Werk“ (*l'œuvre*) nach Levinas überschreitet meine eigene Existenz, es ist „das Sein-für-das-Jenseits-meines-Todes [*l'être-pour-au-delà-de-ma-mort*]“⁹⁴, das darauf verzichtet hat, die Früchte seines eigenen Werkes mitzuerleben. Ein Ethos in dem hier skizzierten Sinne gibt es also nur, wenn man dem flüchtigen Bild des Unscheinbaren gerecht wird, wenn man sein schillerndes Gespenst am Leben hält, seine entfremdende Spiegelung auf sich nimmt, auf seinen eindringenden Ruf im Bildnis hört, auf seine beweglichen Formen in der Kunst achtet, wenn man also in seiner fast verwischten Spur bleibt.

⁹³ Ebd., 17.

⁹⁴ Levinas: *Humanisme et l'autre homme*, 45; dt. 35.

V.

FAKTEN UND EMOTIONEN

Florian Schmidberger

Wider bessere Einsicht fühlen

Zur Widerständigkeit unseres Leibes bei Gefühlen

ABSTRACT: This contribution focusses on the affective phenomenon that we are able to feel against our better judgment, for example when a young researcher expresses confidence about his professional career prospects while he feels an unpleasant bodily feeling accompanying his words. Within such experiences, a discrepancy of an explicit and a pre-reflective meaning (“Sinnbildung”) occurs that points to a resistance of our mediating feeling body. It refers to a classic debate in philosophy of emotion concerning the relation of cognitive content and bodily feelings in emotions. The aim is to discover the phenomenon of a pre-reflective and bodily creation of meaning where we encounter an unavailable and possible resistance. The phenomenological investigation proceeds by challenging the provocative “voluntaristic thesis” of Robert Solomon as a prominent representant of judgment theories. According to him, emotions are choices and our responsibility; they may be changed by “argument, persuasion and evidence”. This contribution examines whether Solomon takes “affective counterforces” appropriately into account that resist endeavours to influence our emotions.

KEYWORDS: Phenomenology of Emotions, Generation of Meaning, Body, Solomon, Waldenfels, Fuchs

1. Einleitung

1.1 Thematische Hinführung zur phänomenologischen Erkundung

Im Zentrum dieses Beitrags steht die Erfahrung, dass wir imstande sind, *wider bessere Einsicht zu fühlen*. Mit dieser Wendung möchte ich eine Diskrepanz zwischen thematischer und leiblicher prä-reflexiver Sinnbildung bezeichnen, an der eine Widerständigkeit unseres Leibes in unseren Gefühlen sichtbar wird und in der wir uns selbst Widerfahrnis sind. Eine solche Erfahrung zeigt sich etwa dann, wenn eine Partnerin im freundschaftlichen Gespräch viele Gründe dafür anführt, warum sie sich von ihrem Partner trennen sollte, sie allen guten Gründen zum Trotz aber eine tiefe Sehnsucht im leiblichen Erleben bemerken kann; oder wenn ein Nachwuchswissenschaftler zuversichtlich über seine berufliche Perspektive spricht, dabei aber unangenehme leibliche Empfindungen wie ein flaes Gefühl im Magen verspürt,

die nicht zu seiner ausgesprochenen Zuversicht passen. Reflexive und leibliche prä-reflexive Sinnbildungen geraten hier aneinander bzw. in Spannung zueinander.

Der Fokus auf leibliche Sinnbildungen steht dabei im Kontext aktueller Debatten zur Phänomenologie des Welt- und Wirklichkeitsbezugs und zielt darauf ab, auf den Widerfahrnis-Charakter und ein Moment der Widerständigkeit in der affektiven, leiblichen Erfahrung aufmerksam zu machen. An einer leiblichen prä-reflexiven Sinnbildung zeigt sich die Genese eines leiblich spürbaren Sinnes, dem wir uns in der reflexiven Erfahrung gerne entziehen und widersetzen möchten, der sich uns aber hartnäckig durch unangenehme leibliche Empfindungen aufdrängen kann. Hierin werden wir uns selbst zum leiblich-affektiven Widerfahrnis.

Ein solcher phänomenologischer Aufweis nimmt Bezug auf eine klassische Diskussion einer Philosophie der Gefühle, die das Verhältnis von kognitiven Gehalten und leiblichen Empfindungen, von Intentionalität und Phänomenalität betrifft.¹ Hierbei treffen kognitivistische Emotionstheorien, mit Vertretern wie Robert Solomon, Martha Nussbaum, Peter Goldie oder Bennett Helm, auf non-kognitivistische Emotionstheorien, für die William James eine Schlüsselfigur darstellt. Hier geht es um die Frage, ob leibliche Empfindungen für Gefühle von Relevanz oder bloß sekundäre Begleiterscheinung sind, die hinter das Gerichtet-Sein und den kognitiven Gehalt von Gefühlen treten.

Für das Vorhaben dieses Beitrags sei der viel beachtete Aufsatz „Emotions and Choice“ von Robert Solomon,² dem „wohl einflussreichste[n] Verfechte[r] der Urteilstheorie der Emotionen“,³ aufgegriffen. Darin formuliert er seine (provokante) „voluntaristische These“:⁴ „emotions are choices and our responsibility“ – *wir wählen unsere Gefühle und sind dafür verantwortlich*. Mit seiner Urteilstheorie der Gefühle beschreibt Solomon die Erfahrung, dass sich unsere Gefühle mit unseren Urteilen über die Welt verändern. Indem wir unsere Urteile wählen bzw. beeinflussen, können wir auch unsere Gefühle wählen. Solomon differenziert seine starke These, indem er wohl zugesteht, dass wir unsere Gefühle nicht frei aussuchen können, wir aber imstande sind, „Schritte zu unternehmen“,⁵ um zu einem Wandel unse-

¹ Zusammenfassend siehe: Sabine Döring (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main 2009, 12–43; Sean Gallagher, Dan Zahavi: *The Phenomenological Mind*. London: 2012; Thomas Fuchs, Sabine Koch: „Embodied affectivity. On moving and being moved“. In: *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings* 5, 2014, 1.

² Vgl. Robert Solomon: „Emotions and Choice“. In: *The review of metaphysics* 17, 1973, 20–41. Siehe auch: Robert Solomon: „Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt“. In: Sabine Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main, 2009.

³ Döring: *Philosophie der Gefühle*, 36.

⁴ Solomon: „Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt“, 148.

⁵ „I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgements I hold and tend to make.“ (ebd., 32).

rer Gefühle beizutragen, etwa indem wir uns für „Argumente, Überzeugung und Beweise“⁶ öffnen.

Hieran anschließend möchte ich der Frage nachgehen, ob wir tatsächlich imstande sind, wie von Solomon beschrieben, über unsere Gefühle zu entscheiden und ob uns in unserem Fühlen nicht „affektive Gegenkräfte“ begegnen können, die weiter reichen als die Differenzierung von Solomon. Die Auseinandersetzung mit solchen „affektiven Gegenkräften“ unternimmt eine phänomenologische Erkundung des Phänomens einer *präreflexiven, leiblichen Sinnbildung*, die eine Schicht unserer Sinnbildung freilegt, die an unserer Wahrnehmungsschwelle tief in unsere leibliche Erfahrung hinabreicht, wo uns eine unverfügbare, eigenständige und (der Möglichkeit nach) widerständige Form der Sinnbildung begegnet und wo wir uns leiblich selbst Widerfahrnis sind. Ich möchte diese Schicht als „leibliches Du, das wir selbst sind“ beschreiben und den Zugang dazu als „propriozeptives Zuhören“, als eine bestimmte, leiblich-relationale Beziehung zu uns selbst charakterisieren. Diese Schicht der Sinnbildung möchte ich mit Thomas Fuchs und seinem Konzept leiblicher Sinnimplikate beschreiben.⁷ Zudem greife ich auf Bernhard Waldenfels⁸ Rede von einer „vorgängigen Ichhaftigkeit des Leibes“ bzw. einem „natürlichen Ich“ sowie seinen Ansatz zurück, Gefühle als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort zu begreifen. In diesem Zusammenhang beziehe ich mich auch auf Eugene Gendlin⁹ und sein Konzept des „Felt Sense“.

1.2 Zum Begriff der „Sinnbildung“

Um die Erfahrung fundiert und differenziert beschreiben zu können, möchte ich den phänomenologischen Begriff der „Sinnbildung“ im Sinne von László Tengelyi heranziehen. Was im Diskurs einer Philosophie der Gefühle mit den Begriffen des Kognitiven oder der Urteile diskutiert wird, lässt sich aus phänomenologischer Perspektive mit dem Begriff der „Sinnbildung“ bezeichnen.¹⁰

⁶ „We cannot simply have an emotion or stop having an emotion, but we can *open ourselves to argument, persuasion and evidence*.“ (ebd., 40).

⁷ Thomas Fuchs: „Leibliche Sinnimplikate“. In: Hans-Dieter Gondek, Tobias Klaas, László Tengelyi (Hg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011, 291–305, hier: 291.

⁸ Vgl. Bernhard Waldenfels: *Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main 1980.

⁹ Vgl. Eugene Gendlin: *Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode*. Stuttgart 2018.

¹⁰ Siehe hierzu: Hans-Dieter Gondek, Tobias Klaas, László Tengelyi (Hg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011; Michael Staudigl, Jürgen Trinks (Hg.): *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes*. Wien 2007; László Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“. In: Wolfram Högrefe (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. 23.-27. September 2002 in*

Von „Sinn“ oder „Sinnbeständen“ zu sprechen, verweist auf eine Begriffsverwendung, die von Husserl geprägt wurde. Es handelt sich hierbei um einen „erweiterte[n] Sinnbegriff“,¹¹ der über die Bedeutung sprachlichen Ausdrucks hinaus geht, etwa wenn von einem „Wahrnehmungssinn“ oder einem „Erfahrungssinn“ die Rede ist.¹² Tengelyi führt hierfür folgende Passagen aus Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* als Herzstück seiner Konzeption von Sinn an:¹³ „Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘. Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewusstsein* voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist.“¹⁴ Damit sind die „Grundeinheiten“ der Phänomenologie nicht Dinge, Gegenstände oder Tatsachen, sondern vielmehr ein „Zusammenhang von Sinnbeständen“¹⁵ und „Sinneinheiten“. Zur Veranschaulichung: Wenn wir unsere Lebenswelt nach unseren geläufigen „Letzteinheiten“ wie Zentimeter, Kilogramm oder Liter gliedern, handelt es sich bei all jenen Einheiten letztlich um Sinneinheiten, die auf ein sinnverstehendes Subjekt verweisen. Husserl konzipiert mit dem zweiten angeführten Satz ein absolutes, sinngebendes Bewusstsein als konstitutive Voraussetzung, worin dem Bewusstsein und seiner Verfügungsgewalt ein Vorrang eingeräumt wird.

Gerade dieses Motiv steht im Mittelpunkt einer breiten und vielfältigen Kritik nachfolgender Phänomenologen wie Merleau-Ponty, Richir, Henry, Levinas, Marion und Waldenfels. Sie richtet sich gegen die „Idee einer Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein“.¹⁶

Die meisten Denker der gegenwärtigen Phänomenologie streben aber auch keine Husserl-Orthodoxie an. Sie machen es sich vielmehr zur Aufgabe, *einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein zurückzuführen*.¹⁷

An Phänomenen wie der Enttäuschung von Erwartung, neuer Einsicht oder Einfällen,¹⁸ dem Aufkommen von Neuem, der Unverfügbarkeit des Gegebenen, dessen Widerfahrnis-Charakter sowie einer grundsätzlichen Passivität eines leibhaf-

Bonn. Vorträge und Kolloquien. Berlin 2004, 788–800; Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011.

¹¹ Gondek et al.: *Phänomenologie der Sinnereignisse*, 9.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“, 21.

¹⁴ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg 2009, 120.

¹⁵ Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“, 789.

¹⁶ Gondek et al.: *Phänomenologie der Sinnereignisse*, 9.

¹⁷ Gondek et al.: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 23.

¹⁸ Vgl. Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“, 795.

tigen Selbst¹⁹ findet eine Auseinandersetzung mit der Entstehung von Sinn statt, die „sich der Verfügungsgewalt des sinngebenden Bewusstseins entzieht“.²⁰ Staudigl spricht etwa von „Zwischenphänomenen“ und „Gegen-Erfahrungen“ und einer „Bewegung der Sinnbildung, die sich der Konstitutionsmacht der Intentionalität entgegensetzt, ja sich möglicherweise gegenläufig zu ihr die Bahn bricht und so die epistemologische Figur eines selbstgenügsamen Subjekts unterminiert.“²¹

Mit Tengelyi gesprochen geht es um die Frage: „Lässt sich die Welt [...] auf Sinnbestände zurückführen, ohne dass diese Sinnbestände von einem sinngebenden Bewusstsein hergeleitet werden müssten?“²² Gerade Widerfahrnisse (im Sinne von Waldenfels) machen auf Sinnmomente aufmerksam, die auf eine „Bruch- oder Rissstelle im Bewusstsein“²³ hinweisen bzw. „die Bruchlinien und Risse in der Totalität des intentionalen Bewusstseinslebens zutage treten lassen.“²⁴

Vor diesem Hintergrund möchte ich den Begriff der „Sinnbildung“ von Tengelyi aufgreifen, um eine Genese von Sinn zu bezeichnen, die über die Sinngebung eines autonomen und verfügungsgewaltigen Subjekts hinausgeht und Sinnmomente enthält, mit denen wir in unserer Erfahrung konfrontiert werden und die wir nicht aktiv hervorbringen. Dieser Begriff der „Sinnbildung“ fungiert als Leitbegriff meiner Ausführungen. Dabei fokussiere ich auf eine *affektive* Sinnbildung, wobei mit „affektiv“ in Anlehnung an Waldenfels die Gesamtheit unseres gefühlsmäßigen Lebens gemeint sei.²⁵

2. Prä-reflexive leibliche Sinnbildung: Erkundung eines Phänomens

2.1 Kritische Anfragen an Solomons These: Gegenkräfte gegen das Verfügen

Die phänomenologische Erkundung findet ihren Ausgangspunkt in der Frage, ob bei Solomon die Gegenkräfte gegen ein Verfügen über die eigenen Gefühle in einem ausreichenden Maße in den Blick kommen. Diese Frage findet ihren Boden in einer Erfahrung der Widerständigkeit in Gefühlen, die im Folgenden noch weiter Profil gewinnen soll. *Erstens* möchte ich auf den Widerfahrnis-Charakter hinweisen, der uns nötigt und nötigend nicht in Ruhe lassen kann, wie etwa der Tod einer geliebten Person, eine erlittene Ungerechtigkeit, physische Gewalt oder eine quälende Bla-

¹⁹ Vgl. Staudigl, Trinks: *Ereignis und Affektivität zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, 9.

²⁰ Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“, 790.

²¹ Staudigl, Trinks: *Ereignis und Affektivität zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, 10.

²² Tengelyi: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“, 790.

²³ Ebd., 789.

²⁴ Staudigl, Trinks: *Ereignis und Affektivität zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, 10.

²⁵ Vgl. Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität*. Berlin 2015, 113.

mage. *Zweitens* eine Widerständigkeit der Sinngebilde unserer Gefühle gegenüber Versuchen des Argumentierens, des Überzeugens oder des Beweisens, in denen eine widerborstige Unveränderbarkeit von Gefühlen durchschimmert. Dies lässt sich an einem klassischen Beispiel aus der Psychotherapie mit einer Person veranschaulichen, die zahlreiche Vorfälle, Grenzüberschreitungen und Beleidigungen des Partners als Belege dafür heranzieht, um sich davon zu überzeugen, sich von diesem zu trennen. Allerdings ändert sich trotz all dieser Kränkungen und Argumente nichts am Gefühl der Zuneigung und dem Wunsch nach Nähe zum Partner. *Drittens* sei auf die Haltung gegenüber unseren Gefühlen, also auf die Weise, wie wir ihnen begegnen, verwiesen. Ist der Modus des Argumentierens („argument, persuasion and evidence“) unseren Gefühlen in der Erfahrung angemessen? Können wir etwa das Gefühl der Kränkung „entschärfen“, indem wir uns vor Augen führen: „Die Argumente sprechen gegen mich, eigentlich fühle ich mich *ohne berechtigten Grund* gekränkt“? Vermag es das „bessere Argument“, unser fungierendes Für-Wahr-Halten im Fühlen gänzlich zu entkräften? Oder braucht es womöglich einen anderen Modus, um eine Sinnumbildung in Gang zu bringen? – Diesen Einwänden und Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen, um auf diese Weise eine „Schicht“ prä-reflexiver und widerfahrender Sinnbildung freizulegen, die zutiefst in die leibliche Erfahrung hineinführt.

2.2 Freilegung eines prä-reflexiven, vor-ichhaften leiblichen Sinngeschehens

Beginnen wir mit dem genannten Beispiel einer Frau, die in der Psychotherapie über ihre Partnerin, ihre Beleidigungen, ihre Grenzüberschreitungen und ihr unflätiges Verhalten klagt und trotzdem all diese legitimen Argumente nichts an ihrem Gefühl der Zuneigung zur Partnerin oder der Sehnsucht nach der gemeinsamen Nähe ändert. Dieses Phänomen sei als „Widerständigkeit“ gegen Argumente, die Bemühung des Überzeugens und den Beweis („argument, persuasion and evidence“), wie sie Solomon in seinem Text ins Feld führt, bezeichnet. Aber wie ist eine solche Widerständigkeit zu beschreiben? Was für eine Art von Sinnbildung zeigt sich hieran?

Um dieses Phänomen zu erhellen, möchte ich auf das Konzept der „leiblichen Sinnimplikate“ von Thomas Fuchs zurückgreifen. Dabei handelt es sich um „leibliche Sinnbildungen von besonderer Art“,²⁶ verstanden als „Komplex aus leiblich-emotionalem Spüren und darin eingeschlossenen Bedeutungen“.²⁷ Die Kernthese dieses Konzepts lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Letztlich ruft jede offene Situation mit ihren verschiedenen Möglichkeiten, denen wir uns gegenüber sehen, ei-

²⁶ Fuchs: „Leibliche Sinnimplikate“, 291.

²⁷ Ebd., 303.

nen gefühlten Sinn, ein präreflexives Verständnis hervor, das leiblich spürbar, wenn auch zunächst nur schwer zu explizieren und zu verbalisieren ist.²⁸ Fuchs beschreibt hier Phänomene leiblicher Sinnbildung, ein Sinnverstehen, das noch jeder selbstbewussten und absichtsvollen Durchdringung voraus liegt, das leiblich „gespürt“ bzw. durchlebt wird und dessen konkreter Sinn zunächst noch diffus ist, erahnt wird und erst noch zu artikulieren ist. Dem leiblichen Spüren sind prä-reflexive, diffuse, nicht-propositional verfasste, noch zu artikulierende Sinngehalte eingeschlossen.

Auch Bernhard Waldenfels kennt diese „Schicht“ leiblicher Sinnbildung: „Unser Verhalten zur Welt und Mitwelt trägt in sich eine Schicht von Unwillkürlichem und Ungewusstem, das weder rein der Natur gehört, noch auch meiner vollen Verfügung untersteht.“²⁹ Er spricht hier von einem „Vor-Ich“,³⁰ einer „vorgängige[n] Ichhaftigkeit des Leibes“³¹ sowie einem „natürlichen Ich“,³² das einem bewussten personalen Ich einen „Boden“ bildet. Auf dieser Schicht bietet der Leib in leiblichen Impulsen Sinnanfänge, verstanden als eine „anhebende und verebbende Aktivität“,³³ die wir aufgreifen oder nicht. Solche leiblichen, vor-ichhaften Impulse *stützen* alles bewusste Verhalten: „Überall wird das bewusste Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen“,³⁴ Waldenfels weist hier eine leibliche Sinnbildung auf, die sich prä-reflexiv vollzieht, die nicht bloß Inhalte für ein selbstbewusstes Selbst bietet, sondern dessen Quellen und Anfänge, eine Sinnbildung, die an den Grenzen unserer Bewusstheit stattfindet und einen Zug des Unwillkürlichen in sich trägt.

Dieses Phänomen findet sich auch bei dem amerikanischen Philosophen und Psychotherapeuten Eugene Gendlin³⁵ mit dem Begriff des „Felt Sense“ beschrieben. Seine konzeptuellen Beschreibungen seien herangezogen, um weitere Charakteristika zu umreißen, aus Platzgründen sei aber nur kurz auf ihn eingegangen. Gendlin definiert einen solchen „gefühlten Sinn“ mit folgenden Bestimmungen: „Ein *Felt Sense* ist die holistische, implizite körperliche Empfindung einer komplexen Situation.“³⁶ „Ein *Felt Sense* bildet sich an der Grenzzone zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten.“³⁷ „Man könnte sagen, er sei die Grenzzone selbst. Durch

28 Ebd.

29 Waldenfels: *Spielraum des Verhaltens*, 41.

30 Ebd., 42.

31 Ebd., 43.

32 Ebd., 41.

33 Ebd.

34 Ebd., 42.

35 Vgl. Gendlin: *Focusing-orientierte Psychotherapie*.

36 Ebd., 96.

37 Ebd., 44.

ihn können wir spüren, wie sich der gesamte Organismus in eben diesem Augenblick fühlt.“³⁸ Er ist „die körperliche Wahrnehmung von etwas, von einer Bedeutung, von einer impliziten Subtilität.“³⁹

Gendlin beschreibt hiermit also eine Form der Sinnbildung, die leiblich vollzogen wird. Es ist eine „ganzheitliche“ Sinnbildung in dem Sinne, dass der Felt Sense nicht bloß einen Aspekt am Weltbezug hervortreten lässt, wie es nach Gendlin etwa den Gefühlen zu eigen ist, sondern eine Situation, eine Angelegenheit, ein Problem als Ganzes erfasst: Er ist „ein komplexes Ganzes, eine Multiplizität, die in einer einzigen Empfindung verborgen ist.“⁴⁰ Dieses Erfassen des Ganzen einer Situation, einer Atmosphäre oder von Lebenszusammenhängen findet dabei an der Wahrnehmungsschwelle der bewussten Erfahrung statt und ist wesentlich ein leibliches Erleben. Wie angeführt, handelt es sich um ein „komplexes Ganzes“ oder eine „Multiplizität“; die leibliche Empfindung „beinhaltet [...] eine ganze Subtilität an Elementen“.⁴¹

2.3 *Verschiedene Formen von Sinnimplikaten*

Nachdem hiermit nun eine erste und vage Grundbedeutung jener leiblichen Sinnbildung umrissen ist, möchte ich durch eine Auseinandersetzung mit Fuchs fortschreiten, dieses Phänomen weiter auszudifferenzieren. So unterscheidet Fuchs verschiedene Formen solcher Sinnesimplikate bzw. Sinneseinschlüsse: *erstens* ein Erinnerungsimplikat, *zweitens* ein traumatisches Implikat sowie *drittens* ein prospektives Implikat. Bei den ersten beiden Formen steht ein Vergangenheitsbezug im Vordergrund, bei der dritten Form einen Zukunftsbezug.

Bei den Erinnerungsimplikaten sind in die leiblichen Empfindungen Erinnerungen eingeschlossen bzw. „eingeschmolzen“.⁴² Besonders Gerüche, Geschmäcker, Melodien oder räumliche Atmosphären vermögen es, vergangene Erfahrungen mit einem Mal in unsere Gegenwart hineinzuholen. Fuchs veranschaulicht dies anhand einer Stelle von Proust, an der dem Protagonisten beglückende Kindheitserinnerungen und Gefühle dieser alten Welt aufsteigen, als dieser ein aus jener Zeit vertrautes Teegebäck zu sich nimmt. Solche Erfahrungen sind jedem vertraut: Ein bestimmter Geruch, etwa der ländliche Duft von Heu am Abend eines heißen Sommertages, erweckt die eigene Kindheit zu neuem Leben, eine Melodie erinnert einen an eine besonders belastende Zeit, ein Besuch in den Räumlichkeiten der alten Schule holt

³⁸ Ebd., 113.

³⁹ Ebd., 105.

⁴⁰ Ebd., 39.

⁴¹ Ebd., 98.

⁴² Fuchs: „Leibliche Sinnimplikate“, 304.

all die vergangenen Erfahrungen in die Gegenwart hinein. Fuchs spricht hier von einer „besonderen Zeitlichkeit“,⁴³ bei der ein „Zusammenfallen von Vergangenheit und Gegenwart zu einer einzigen Zeit“⁴⁴ erlebbar wird. Ihm geht es weniger darum, dass eine sinnliche Empfindung eine Erinnerung evoziert, vielmehr *ist* die Empfindung die Erinnerung; entsprechend schreibt er auch, dass den sinnlichen Empfindungen Erinnerungen „eingeschmolzen“⁴⁵ sind. Solche Erinnerungen lassen sich nicht kontrollieren, sondern kommen vielmehr unwillkürlich auf.⁴⁶

Traumatische Implikate sind genau genommen ebenso Erinnerungsimplicate, aktualisieren aber eine massive Überforderung und Verletzung, deren symbolische Aneignung und Integration in ein biografisches Narrativ nicht gelingen konnte. Schmerzhaft und traumatische Erfahrungen haben sich einem „Leibgedächtnis“⁴⁷ eingeschrieben wie ein Fremdkörper. Fuchs veranschaulicht dies mit einem Marineveteran des Zweiten Weltkrieges, der im Alter an Taubheits- und Kälteempfindungen in der unteren Körperhälfte litt. Er hatte im Weltkrieg das Sinken seines Schiffes erlebt und mit dem halben Körper im Wasser auf einem Floß überlebt, während seine Kameraden ertranken.⁴⁸ Das leibliche Empfinden der Gegenwart, also die unerwartet aufgetretenen Kälte- und Taubheitsempfindungen, wird zu einem „Träger eines anachronistischen Sinns“,⁴⁹ die traumatischen Widerfahrnisse werden ohne bewusste Erinnerung aktualisiert, ohne dass jener Sinn zur gegenwärtigen Situation passen würde.⁵⁰

Prospektive Implikate hingegen sind auf eine mögliche Zukunft gerichtet. Fuchs geht es damit um

das Phänomen leiblicher Vorgefühle oder Vorverweise [...], um diffuse, aber doch vielsagende Eindrücke und Körperempfindungen, häufig in Form von Unbehagen oder Unruhe beim vorseilenden Erahnen von Gefahren, mitunter aber auch als Anmutungen oder Gestimmtheiten, die einem „intuitiven Möglichkeitssinn“ entsprechen.⁵¹

Hier geht es um ein Vorwegnehmen bzw. ein Antizipieren von Möglichkeiten, die leiblich gespürt werden. Solche „vorausblickende Gefühle“ bzw. „Vorgefühle“ er-

43 Ebd., 292.

44 Ebd.

45 Ebd., 304.

46 Vgl. ebd., 294.

47 Ebd., 296.

48 Vgl. ebd., 299.

49 Ebd.

50 Vgl. ebd.

51 Ebd., 300.

weisen sich als in ihrer keimhaften Bedeutung diffus und sind besonders deutlich spürbar in Eindrücken von Unbehagen und Unruhe, wenn ungünstige Ausgänge erahnt werden. Fuchs misst solchen Vorgefühlen eine besondere Rolle für Entscheidungen bei⁵² und integriert sie in ein Verständnis von Entscheidung, das bewusste Elemente – wie reflektierte Urteile, Kognition, aktiv-suchende Initiativen – sowie unbewusste Elemente – wie Intuitionen oder leibliche Empfindungen – umfasst, die prozesshaft miteinander verflochten sind und einander durchdringen. Die Rolle, die solche Vorgefühle für Fuchs haben, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ihm geht es um „das sichere Gefühl der Stimmigkeit einer Entscheidung“,⁵³ verstanden als eine „Kongruenz von Überlegung und Vorgefühl“,⁵⁴ also eine Deckung von leiblichem Spüren und bewusster, absichtsvoller Überlegung. Es ist hier also eine Integration von leiblichen Eindrücken und kognitiven Erwägungen am Werk. Das Gegenstück zu einer solchen Kongruenz stellt eine (Selbst-)Entfremdung dar.⁵⁵ Im Folgenden möchte ich hier aber weniger auf sein Verständnis von Entscheidung eingehen, als vielmehr herausarbeiten, inwiefern unseren leiblichen Empfindungen ein (zukunftsbezogener) Sinn eingeschlossen sein kann.⁵⁶

Diese von Fuchs angeführten Formen von Sinnimplikaten möchte ich ergänzen um eine Gegenwartsimplikation. Die Erinnerungsimplikate sowie die traumatischen Implikate zeichnen sich durch einen vordergründigen impliziten Vergangenheitsbezug aus; in ihnen wird Vergangenes präsent, Vergangenes schiebt sich in das gegenwärtige Erleben hinein. In den prospektiven Implikaten gibt es einen vordergründigen Zukunftsbezug; künftige Möglichkeiten werden vorausgeahnt. Es liegt die Frage auf der Hand, ob leibliche Sinneinschlüsse nicht auch auf vordergründig Gegenwärtiges bezogen sein können (ohne damit beanspruchen zu wollen, es gäbe eine Gegenwart, die nicht von Spuren des Vergangenen oder des Zukünftigen durchzogen wäre). Gibt es leibliche Sinnimplikate, die nicht primär auf Vergangenes oder Zukünftiges verweisen? Das Feld der Psychotherapie bzw. der psychotherapeutischen Arbeit mit Menschen bietet einen Reigen solcher Phänomene. Zur Veranschaulichung möchte ich eine Sequenz mit einer alkoholerkrankten Patientin wiedergeben, die in einer Psychiatrie eine Behandlung suchte. Im Gespräch schilderte sie: „Ich habe eine sehr liebe Familie und verbringe gerne die Wochenenden im Familienhaus.“ Bei der Schilderung der Patientin im Gegenüber ist im mimischen Ausdruck des Gesichts sichtbar, das sich dieses leicht verkrampft. Aus dem Kontext heraus ist bekannt, dass der Bruder der Patientin eine sehr dominante und grenz-

⁵² Vgl. ebd., 303.

⁵³ Ebd., 300.

⁵⁴ Ebd., 302.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Zu den Beiträgen von Fuchs zu einer leiblich fundierten Entscheidungstheorie siehe: ebd., 300–303.

überschreitende Persönlichkeit ist. Im Zuge des therapeutischen Arbeitens wird die Frage an die Patientin gerichtet: „Wie fühlt es sich für Sie in Ihrem Körper an, so über Ihre Familie zu sprechen?“ Nach einem kürzeren Schweigen antwortet die Patientin: „Eigentlich nicht gut, ich spüre dabei ein Stechen im Bauch auf der Seite. Es zwickt hier.“ Dabei zeigt sie auf eine Stelle an der linken Hüfte auf der Höhe der Milz.

Betrachten wir die Struktur jenes Phänomens: So zeigt sich hieran, was mit Fuchs eine fehlende Kongruenz aus Überlegung und Gefühl genannt werden kann. Dieses „Zwicken“ in der Hüfte *soll verstanden werden als Sinneinschluss* – so meine These –, *als ein leibliches Spüren, dass die sprachliche Formulierung der Beschreibung der Patientin – in einer noch unbestimmten Weise – nicht angemessen ist.* Die Formulierung einer „lieben Familie“ passt nicht zu dem von ihr erfahrenen Beziehungsgefüge, in dem sich der Bruder dominant und übergriffig gegenüber seiner Schwester verhält. Der Sinneinschluss des Zwickens ist damit unmittelbar bezogen auf den aktuellen Sprechakt der Patientin, es ist eine „intuitive, gefühlte Bewertung“.⁵⁷ Ein solcher Sinneinschluss lässt sich mit den bisher aufgewiesenen Charakteren weiter beschreiben: er ist ebenso diffus wie die anderen Sinnimplikate, auch hier ist eine passende Versprachlichung, das Finden eines propositionalen Sinns, der kongruent ist zum leiblichen Spüren, noch ausständig. Solche leiblichen Sinnimplikate sind prä-reflexiv und finden sich in der Regel am Rande unserer Wahrnehmungsschwelle. Aufgrund ihres noch unartikulierten, sprachlich noch nicht strukturierten Sinnes am Rande der Wahrnehmungsgrenze möchte ich von einem „keimhaften Sinn“ oder einem „Sinneskeim“ sprechen.

2.4 Differenzierung einer reflexiven und einer prä-reflexiven leiblichen Sinnbildung

Ich möchte damit fortfahren, zwei Formen der (affektiven) Sinnbildung zu unterscheiden: *Zum einen* eine ausdrückliche und selbstbewusste Sinnbildung, eine reflexiv zugängliche, die wir im Zuge einer sprachlichen Artikulation strukturieren – etwa wenn jemand zum Ausdruck bringt: „Ich schäme mich dafür, vor einer Seminargruppe ein so schlecht vorbereitetes Referat gehalten zu haben.“ Es ist dies eine Sinnbildung, die in der Helle und Klarheit unseres vollen Bewusstseins stattfindet, die wir nach Belieben anders versprachlichen, relativieren und auch auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen können. Es ist eine Sinnbildung, die durchzogen ist von Momenten des Willkürlichen und des Verfügen-Könnens. Diese Form der Sinnbildung steht meines Erachtens im Vordergrund kognitivistischer Emotionstheorien mit ihrem Fokus auf repräsentationale, propositionale und evaluative Charaktere von Emotionen.

⁵⁷ Ebd., 301.

Zum anderen eine leibliche Sinnbildung, die sich als prä-reflexiv, vor-ichhaft und diffus charakterisieren lässt und die in die „bewusstseinsdunklen“ Tiefen unserer leiblichen Erfahrungen hinabreicht. Hier geht es um die mit Fuchs beschriebenen leiblichen Sinnimplikate bzw. Sinneinschlüsse, wo leibliche Empfindungen – propriozeptive, olfaktorische, gustative, haptische, oder andere – an der Wahrnehmungsgrenze Sinn eröffnen, Sinn generieren oder Sinn aufdrängen: der Geruch bestimmter Blumen, der eine Kindheitswelt lebendig präsent werden lässt; eine Taubheits- und Kälteempfindung im Unterleib, die eine traumatische, biographische Kriegserfahrung anachronistisch in die Gegenwart holt; ein Voraushagen einer möglichen Zukunft bei der Entscheidung über eine Wanderroute; ein Zwicken an einer Stelle der Hüfte bei der Beschreibung einer familiären Beziehung, die – kontextuell gesehen – weniger positive Seiten aufweist, als es die Formulierung zunächst vermittelt. Diese Sinnbildung hat starke Züge des Unwillkürlichen; die leiblichen Sinneinschlüsse können wir nicht formen und verwerfen wie etwa ein Argument in einer philosophischen Diskussion.

Vor dem Hintergrund einer solchen ersten Schilderung ergeben sich erste Differenzierungskriterien: *erstens* der *Grad an Explizitheit und Selbstbewusstsein* der Sinnbildungen, der mit den Metaphern der „Bewusstseinsdunklen“ und des „Bewusstseinsdunklen“ zum Ausdruck gebracht wird und der die Klarheit eines thematischen Sinns von einem prä-reflexiven und diffusen Sinn unterscheidet. *Zweitens* das Spannungsfeld aus *Willkürlichkeit und Unwillkürlichkeit* der Sinnbildung, zwischen einer Sinnbildung, die wir selbst antwortend hervorbringen und einer Sinnbildung, mit der wir uns widerfahrend konfrontiert sehen. Vorausgreifend möchte ich an dieser Stelle ein *drittes* Differenzkriterium anführen, nämlich die *Wendigkeit der Sinnbildung*. In philosophischen Diskussionen erleben wir eine bemerkenswerte Leichtigkeit unserer Sinnbildungen: Argumente können leicht verworfen, Positionen revidiert werden. Ähnliches finden wir, wenn wir den Sinn unserer Gefühle artikulieren und Erwägungen wieder verwerfen. Wie sich an Widerstandsphänomenen der leiblichen Sinnbildung zeigt, erweisen sich leibliche Sinnbildungen hingegen als äußerst zäh und schwerfällig gegenüber Sinnumbildungen.

2.5 *Verhältnis der beiden Formen der Sinnbildung zueinander*

Es liegt die Frage nahe, in welchem Verhältnis beide Formen zueinander stehen. Sind die Sinnbildungen trennscharf voneinander zu unterscheiden? In welchem Verhältnis steht die sprachliche Artikulation zu einer diffusen leiblichen Sinnbildung? In Anbetracht des Umstands, dass die leiblichen Sinnimplikate als prä-reflexiv, vor-ichhaft und nicht-propositional bestimmt wurden, stellt sich außerdem die Frage, wie wir denn Zugang zu jenem nicht-propositional verfassten Fühlen haben.

Wie können wir im Zuge einer expliziten philosophischen Sprache über nicht-propositionale Sinneinschlüsse in unserem Fühlen sprechen?

An diese Fragen möchte ich mich schrittweise annähern. Vorweg seien die beiden umrissenen Formen als zwei Pole der Sinnbildung in einem Kontinuum mit Übergängen und einer wechselseitigen Durchdringung bestimmt. Leibliche Sinnbildung kann sich uns aufdrängen, wie sich etwa am Beispiel der Taubheits- und Kälteempfindung zeigt, die den Überschuss einer Kriegserfahrung wach werden lässt. Zudem kann eine leibliche Sinnbildung durch bewusste Sinnbildung auch transformiert werden. Nehmen wir als Beispiel die *Harry Potter*-Filmreihe: Die Figur des Severus Snape erscheint zunächst als Widersacher Harrys, als Betrachter empfindet man zunächst unangenehme leibliche Regungen gegenüber seiner Figur. Schließlich stellt sich im Verlauf der Handlung heraus, dass er eigentlich kein Widersacher, sondern auf berührende Weise mit dem Helden verstrickt ist und ihn unter dem Deckmantel der Feindschaft heimlich unterstützt. Kommt es in den Dialogen der Handlung zu einer solchen „kognitiven Umbewertung“ jener Figur aufseiten des Zusehers, wird die Figur auch leiblich anders erlebt, und zwar mit angenehmeren leiblichen Empfindungen. Die leiblichen Sinneinschlüsse, die Gegenwertsimplikationen zeigen sich darin als offen für Umdeutung und Prozesse der Bildung neuen Sinns.

Im Folgenden möchte ich am Verhältnis von reflexiver und leiblicher prä-reflexiver Sinnbildung zwei Motive näher beschreiben: *erstens* eine Inkongruenz, *zweitens* eine Kongruenz. Wir beginnen bei den Erfahrungen der Inkongruenz, des leiblichen Widerstands und der Entfremdung.⁵⁸ Ich möchte erneut auf das Beispiel der Frau zurückkommen, die sich nolens volens in einer Trennung befindet, sprachlich, bewusst, aufgebracht und im Zorn zahlreiche Gründe aufzählt, warum sie sich von ihrer Partnerin trennen sollte, bei der Wahrnehmung ihrer leiblichen Impulse jedoch tiefe Sehnsucht nach der Partnerin empfindet, die eher nach Nähe zu dieser Person streben anstatt nach einer Distanzierung. Hieran lässt sich mit Fuchs eine Inkongruenz zwischen reflexiver Sinnbildung und leiblichen Sinnimplikaten festmachen. Dieses Beispiel lässt sich auch dergestalt beschreiben, dass es uns möglich ist, *wider bessere Einsicht zu fühlen*.

Das zuvor beschriebene leiblich spürbare Zwicken der Patientin, als sie ihre Beziehung zu ihrem (dominanten und übergriffigen) Bruder als liebevoll beschreibt, lässt sich nicht nur als Gegenwertsimplikat beschreiben, sondern auch als leiblich fundierter Widerstand gegen die sprachliche Sinnbildung. Hier kommt es zu Diskrepanzen zwischen den beiden Formen der Sinnbildung. Übergeht man leibliche

⁵⁸ Vgl. ebd., 302. Auch bei Gendlin findet sich eine Beschreibung dieses Phänomens: „Der *Felt Sense* scheint zu widersprechen, zurückzuweichen oder mit völliger Unbeweglichkeit oder Unbeeinflussbarkeit zu reagieren.“ (Gendlin: *Focusing-orientierte Psychotherapie*, 96.)

Sinnimplikate, kann dies auch zur Selbstentfremdung beitragen – etwa wenn eine berufstätige Person aus einem Pflichtgefühl dauerhaft eine berufliche Tätigkeit fortsetzt, die diese mit zahlreichen leiblichen Empfindungen des Unwohl-Seins erfüllt.

Leibliche Sinnimplikate können außerdem auch eine andere Form der Widerständigkeit aufweisen. Beispielsweise wenn es der genannten Patientin mit dem Zwicken an der Hüfte gelingt, diesem Gegenwertsimplikat willentliche Aufmerksamkeit zuzuwenden und bewusst wahrzunehmen, dass etwas an ihrer Beschreibung ihrer Familie nicht stimmig ist. Daraufhin widersetzt sie sich dem Sinnangebot der leiblichen Empfindung: „Ich will, dass das weg geht. Ich will, dass mich dieses Zwicken in Ruhe lässt.“ So verändert sich der Sinngehalt der diffusen leiblichen Sinnesimplikation nicht, was bedeutet, dass wir über die Sinnbildung jener leiblichen Empfindung nicht verfügen können, wie es uns etwa bei philosophischen Gedanken möglich ist, mit einem gesteigerten Maß an Verfügungsmöglichkeiten verschiedentlich Sinnbildungen anders zu strukturieren oder zu verwerfen – beispielsweise wenn psychotherapeutische Phänomene einmal aus einer konstruktivistischen, einmal aus einer phänomenologischen Perspektive beschrieben werden. Die leibliche Sinnbildung kann sich also unserer willentlichen Sinnformung widersetzen und sich unseres willentlichen Zugriffes verweigern. Mit Waldenfels lässt sich die beschriebene Erfahrung leiblicher Sinnbildung als Widerfahrnis bestimmen. Damit sind es Widerfahrnisse, die wir propriozeptiv „in“ uns, und zwar in unserem Leib bzw. in unserem leiblichen Erleben vorfinden und mit denen wir konfrontiert werden. Dergestalt sind wir uns selbst Widerfahrnis.

Ich möchte die Ausführungen damit fortsetzen, jene leibliche Sinnbildung als ein „leibliches Du“ zu bezeichnen; und zwar als ein *Du, das man selbst ist*, als ein *vorichhaftes Gegenüber innerhalb einer Selbst-Differenzierung seiner selbst*. Das Verhältnis von bewusster Sinnbildung und prä-reflexiver Sinnbildung birgt darin dialogische Relationen in sich. Denn es ist möglich, dass wir in Opposition zu uns selbst geraten können, dass wir uns *mit einem Widerstand gegen uns selbst konfrontiert sehen, der wir aber selbst sind*.

Mit den bisherigen Ausführungen wurde das Verhältnis der beiden Formen der Sinnbildung entlang von Diskrepanzen und Inkongruenzen beschrieben. Eine andere Möglichkeit für deren Verhältnis wäre eine Kongruenz bzw. eine „Stimmigkeit“,⁵⁹ ein Verhältnis, das ich als *bewusstes, absichtsvolles Zuhören* beschreiben möchte. Fuchs beschreibt die Kongruenz im Rahmen der prospektiven Implikate und im Zuge seiner leiblich fundierten Entscheidungstheorie als „evident erlebt[e] und gespürt[e] Kongruenz: ‚das ist das Richtige‘, ‚so stimmt es für mich‘,

⁵⁹ Fuchs: „Leibliche Sinnimplikate“, 301.

„so soll es sein“,⁶⁰ bzw. als „Kongruenz von Überlegung und Vorgefühl“.⁶¹ Im Falle einer gelungenen Entscheidung fühlt sich diese „stimmig“ an, die Gedanken passen zu den leiblichen Sinnimplikaten. Es ist dies ein Verhältnis, in dem es gelingt, eine Haltung einzunehmen, bei der wir nicht versuchen, bewusst und willentlich „Herr“ bzw. herrschende und verfügende Instanz unserer Sinnbildung zu sein, sondern wir uns eingedenk der beschriebenen Widerständigkeit der leiblichen Sinnimplikationen mit unserer bewussten Sinnbildung darin üben, die Sinnbildung der leiblichen Sinneinschlüsse zu vernehmen, uns ihrer Sinnbildung zu fügen, die häufig nicht unseren Erwartungen und Vorstellungen entspricht, und für ihren Sinn eine angemessene sprachliche Artikulation zu finden. Eine solche Haltung ist weit von dem Topos entfernt, mittels des Geistes die Gefühle zu zügeln und zu kontrollieren. Es geht hier nicht um ein Verfügen, sondern um ein Vernehmen, das dialogische Züge eines Austausches und eines Begegnens hat.

Damit lassen sich zwei grundlegende Verhältnisse von bewusster und leiblicher Sinnbildung beschreiben: *erstens* ein Verhältnis der Inkongruenz und der Entfremdung, in dem beide Formen der Sinnbildung auseinander geraten und die diffuse Sinnbildung leiblicher Sinneinschlüsse nicht Eingang in die bewusste Sinnbildung findet; *zweitens* ein Verhältnis der Kongruenz und eines vernehmenden Zuhörens, in dem die bewusste Sinnbildung darum ringt, den Sinn der leiblichen Sinnimplikate zu „hören“ und nicht in Opposition dazu zu geraten. Das erste Verhältnis bringt eine Selbstentfremdung, das zweite lässt sich als Innigkeit bzw. inniges Selbstverhältnis beschreiben. Hierin eröffnen sich auch zwei verschiedene Konzeptionen von Subjekt und Selbst: Die Schilderungen erlauben die Differenzierung zwischen einem von seinem Leib *entfremdeten Subjekt* und einem seinem Leib *zuhörenden Subjekt*, zwischen einem *entfremdeten Selbst* und einem *hörenden Selbst*, zwischen *entfremdetem Fühlen* und einem *hörenden Fühlen*. Mit Waldenfels gesprochen sind beides unterschiedliche Formen des Antwortens darauf, wie uns unser Leib in den leiblichen Sinnimplikaten widerfährt.

2.6 Synopsis: Replik auf Solomon

Was ist mit dieser vorgenommenen phänomenologischen Erkundung nun gewonnen? Welche Replik auf Solomons These lässt sich hiervon ableiten? Die Beantwortung dieser Frage *kreist um die zuvor herausgearbeitete Erfahrung einer prä-reflexiven, leiblichen Sinnbildung – in ihrem Widerfahrnis-Charakter, wonach wir hierbei mit uns selbst konfrontiert sind, als ein leibliches Du im Horizont einer Selbst-Ausdifferenzierung;*

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 302.

in ihrem Vermögen zur Widerständigkeit, die eine Haltung eines Zuhörens erfordert, das nicht beansprucht, zu verfügen. Diese Erfahrung zeichnet eine Sinnbildung, die sich an der Wahrnehmungsschwelle ereignet und eine andere Ebene der „Urteilsbildung“ umreißt, die in die Tiefe unseres leiblichen Erlebens hinabführt – es bietet sich die Formulierung des „Erlebens“ an, eine Komposition aus „Erleben“ und „Leib“.

Vor dem Hintergrund dieser „ans Licht gebrachten“ Erfahrung möchte ich gegen Solomons These einwenden, dass sich hierin eine Gegenkraft gegen eine Wahl unserer Gefühle und unsere Verantwortung darüber entfaltet, die weiter reicht, als er in seinem Text vor Augen hat. So begegnet uns darin eine Sinnbildung, bei der wir uns selbst Widerfahrnis werden, und eine Widerständigkeit, die imstande ist, sich einer Veränderbarkeit von Gefühlen sowie einem Argumentieren, einem Überzeugen und einer Beweisführung („argument, persuasion and evidence“⁶²) entgegenzusetzen. Dem darin angeführten Modus des Argumentierens und Prüfens von Solomon ist damit auch eine Haltung des Zuhörens, der Würdigung und der dialogischen Beziehung zu uns bzw. unserem leiblichen Du entgegengehalten. Eine prinzipielle Veränderbarkeit unserer Gefühle sei damit nicht in toto in Frage gestellt, vielmehr verlangt sie – überspitzt formuliert – eine „Ethik der Begegnung“ anstelle der Schärfe und Härte eines folgerichtigen Argumentierens.

Meine vorgenommene phänomenologische Erkundung soll die Relativierung Solomons nun zusätzlich ergänzen und sie stärker ausarbeiten, indem sie zeigt, dass sich die Wahl und die Wandlung unserer Gefühle mit einer Widerständigkeit prä-reflexiver leiblicher Sinnbildung konfrontiert sehen, über die wir nicht verfügen können. Dies sorgt auch für eine Relativierung der These zur Verantwortung für unsere Gefühle. Mit Waldenfels möchte ich vorschlagen, jene Züge an Gefühlen im Lichte des Doppelereignisses aus Widerfahrnis und Antwort zu verstehen. Dies ist dann auch eine Gegenthese zu Solomon, wenn er schreibt: „Emotions are judgments and actions, not occurrences or happenings that we suffer.“⁶³ Mit Waldenfels wäre dem zu entgegen: unsere Gefühle sind *beides, sowohl, als auch*.

Die Wandelbarkeit unserer Gefühle trägt demnach gleichermaßen Züge unseres antwortenden Formens, wie Züge des Widerfahnisses und des Konfrontiert-Seins mit sich, was im selben Maße für die Verantwortung für unsere Gefühle gilt. Die These Solomons: „I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgments I hold and tend to make“,⁶⁴ ist dann in dem Sinne zu verstehen, dass sich die „positive steps“ mit einem Widerfahren konfrontiert sehen, das dem Bemühen entgegenlaufen kann. Wir können uns um eine Änderung unserer Gefühle bemühen, daraus folgt aber nicht, dass sie auch

62 Solomon: „Emotions and choices“, 40.

63 Ebd., 40.

64 Ebd., 32.

gelingt, so scharfsinnig und korrekt auch unsere Argumente oder Beweise sein mögen.

Für unsere Gefühle verantwortlich zu sein, bedeutet dann eine *Teilverantwortung* innezuhaben: Wir sind verantwortlich, wie wir antworten, aber nicht dafür, was uns widerfährt. Wenn wir nach einer Beleidigung, die uns trifft, das Gefühl des Ärgers in uns aufkommen spüren, liegt das Getroffen-Werden nicht in unserer Macht, die Antwort darauf in der Form eines ungehemmten Brüllens, einer ruhigen, aber scharfen verbalen Erwidern oder eines kurzen Innehaltens aber sehr wohl. Die Verantwortung ist dann also aus dem Geflecht von vorgängigem Widerfahrnis und nachträglicher Antwort zu denken, was umso komplizierter wird, wenn wir bedenken, dass das Widerfahrnis nach Waldenfels erst im Antworten zum Ausdruck kommt. Hieran zeigt sich, dass die Verantwortung für unser Fühlen eine komplexe Form annimmt und dass sie *nicht eindeutig zu bestimmen* ist. Unser Vermögen zur Verantwortung für unsere Gefühle sieht sich damit konfrontiert, dass uns in unserem Fühlen ein vorgängiges Widerfahrnis sowie eine mögliche Widerständigkeit und Eigenständigkeit unserer prä-reflexiven leiblichen Sinnbildung begegnet. Wenn wir in Trauer und Wut am Zu-Ende-Gehen einer Beziehung leiden, so tragen diese Gefühle gleichermaßen Züge an sich, für die wir nicht verantwortlich sind, etwa die Hartnäckigkeit, mit der sich jene Gefühle Raum verschaffen und uns in Anspruch nehmen; sowie Züge, für die wir verantwortlich sind, ob wir etwa versuchen, uns von jenen Gefühlen und dem Leid darin abzulenken oder Verständnis bei Freunden suchen. Dieses Paradox, das sich aus dem Doppelereignis der Gefühlskonzeption von Waldenfels ergibt, ist erforderlich, um die Wandelbarkeit von Gefühlen und unsere Verantwortung dafür, wie sie Solomon thematisiert, fassen zu können.

Emotion and the Ethical A Priori

ABSTRACT: According to a common prejudice in ethical theory, morality cannot be grounded in emotional experience unless we are to forfeit an *a priori* foundation for ethics. This prejudice in ethics is often buttressed by a formalist assumption about the *a priori* in general, according to which all *a priori* truth must ultimately redound to formal reason. Upon this view, even if we were to grant intentional directedness to certain affective experiential contents, the epistemic relevance of such contents would be limited to disclosing empirically contingent facts. In this paper, I aim to make some headway in overcoming this prejudice through an appropriation of Max Scheler's material *a priori* account of values. On the Schelerian account I defend, law-like constraints on evaluative truths are grounded in emotionally given value essences, which constitute a unique domain of *a priori* experiential facts alongside those pertaining to all experiential modalities (e. g. color, tone, space, etc.).

KEYWORDS: Emotion, Value, Ethics, Essence, Scheler

1. Introduction

According to a common prejudice in ethical theory, morality cannot be grounded in emotional experience unless we are to forfeit an *a priori* foundation for ethics. This prejudice in ethics is often buttressed by a formalist assumption about the *a priori* in general, according to which the unconditional necessity of all *a priori* truth must ultimately redound to those purely formal faculties that justify propositions irrespective of the material content of experience. Upon this view, even if we were to grant world-directed intentionality to certain affective experiential contents, the epistemic relevance of such contents would be limited to disclosing empirically contingent facts.

In this paper, I aim to make some headway in overcoming the formalist prejudice in ethics through an appropriation of Max Scheler's material *a priori* account of values. Central to Scheler's ethical framework is his rejection of an historically entrenched misconception of the nature of intuitive experience, one Scheler traces to a "groundless dualism" between reason and sensibility that finds its apotheosis in Kant, which assumes that knowledge derived from the material content of intuition is relegated to a *posteriori* contingency.¹ Against this picture, and in close keeping with the phenomenological notion of "essential intuition [*Wesensschau*]" inaugu-

¹ Max Scheler: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translated by Manfred S. Frings and Roger Funk. Evanston, IL. 1973, 64.

rated by Husserl,² Scheler advances an account of the non-formal or “material” *a priori*, according to which the self-posing contents of experience disclose a realm of experientially given yet *a priori* “phenomenological facts” – namely, *essences* and the *essential interconnections* between them.³ Extending this notion of the material *a priori* to the ethical domain, Scheler argues that law-like constraints on evaluative and ethical judgements are grounded in emotionally given value essences, which constitute a unique region of *a priori* phenomenological facts alongside those pertaining to all other experiential modalities (e.g. color, tone, space, etc.).

In what follows, I will attempt to vindicate a broadly Schelerian ethical framework in a way that keeps to the spirit but not the letter of Scheler’s own account, as my aim will be to advance historically neglected insights from Scheler in a way that remains ecumenical to a number of debates in contemporary metaethics.⁴ To this end, my appropriation of Scheler can be situated within a broader family of so-called “sentimental perceptualist” views,⁵ according to which certain emotional experiences afford perception-like epistemic access to evaluative facts and properties. Falling within this family of metaethical views is the notion of *Wertnehmung* or “value-ception” endorsed by Scheler among other early phenomenologists, ac-

² See Edmund Husserl: *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Indianapolis 2014, 9.

³ Scheler: *Formalism*, 52.

⁴ Most notably is the interpretive matter of whether, on Scheler’s account, values can be properly considered as *properties* of the value-bearing objects and states of affairs on which they supervene. This might be a matter of some complication given Scheler’s rejection of the claim that values must be encountered in and through the non-evaluative natural facts on which they supervene. As Scheler claims, “[g]oods have no foundation in things such that in order for them to be *goods* they must first be *things*” and thus “we know of a stage in the grasping of values wherein the *value* of an object is already very clearly and evidentially given *apart from* the givenness of the *bearer* of the value” (Scheler: *Formalism*, 17–20). In contemporary metaethics, however, it is common to speak of such a relation between *sui generis* values and their naturalistic supervenience base as a metaphysically discontinuous relation between natural and non-natural properties, and it is arguable that Scheler’s metaethics can be reconstructed in similar terms.

⁵ While “sentimental perceptualism” is not a new family of views, Michael Milona has recently introduced the coinage (see Michael Milona: “Taking the Perceptual Analogy Seriously”. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 19(4), 2016, 897–915). Some figures Milona includes under the sentimental perceptualist umbrella include the Third Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson, Alexius Meinong, Max Scheler, Mark Johnston, Graham Oddie, Antti Kauppinen, and Christine Tappolet, among others. Sentimental perceptualism stands in stark contrast to a broadly Brentanian family of fitting-attitude theories according to which values are not substantive properties of objects but mere syncategorematic terms that are reducible to deontic facts about the attitudes we ought to have towards the non-evaluative natural features of objects.

ording to which values are the objective correlates of intentionally directed feelings, and this by way of irreducibly affective intentional content. Taking this basic sentimental perceptualist thesis for granted, the question I will address in the following is whether such an emotion-based form of value realism can preserve an *a prioristic* ethics.

In an effort to motivate a Schelerian account of the material *a priori*, I begin by providing a case study of color incompatibility knowledge, arguing that traditional formalist analyses fail to adequately explain the *a priori* necessity of color incompatibility claims without adverting to experiential contents. Here I'll attempt to show how Scheler's essence-based account of the material *a priori* can provide a corrective explanatory framework. With this account of the material *a priori* in hand, I then turn to develop Scheler's claim that phenomenological reflection on evaluative phenomena also reveals *a priori* laws grounded in the nature of emotional experience itself: for instance, the fact that different value kinds are positively and negatively valenced and thus normatively ordered by nature, which for Scheler is self-evidently given through the experience of *preference*. I conclude by motivating two different explanatory models of how *a priori* value essences can ground a robustly action-guiding form of ethical normativity.

2. Formalism and the Material A Priori: A Case Study in Color Incompatibility

The prejudice against grounding *a priori* ethical principles in emotional experience often runs in tandem with a formalist prejudice about the source of *a priori* knowledge in general. The assumption behind this formalist prejudice is that all *a priori* truths must be knowable independently of any experiential content whatsoever. The problem with this assumption, I'll argue, is that it is unable to account for so-called "phenomenological propositions": i.e. those ostensibly *a priori* propositions whose constituent terms are experiential concepts, and thus whose justification appears to turn upon consultation with experiential content. By providing grounds to reject the formalist prejudice with respect to the domain of phenomenological propositions in general, we will secure some grounds for resisting the formalist prejudice in the ethical domain.

To this end, consider the following phenomenological proposition: "*If a given patch is completely red, then it is not completely green.*" If we grant that the color incompatibility proposition is both necessarily true and *a priori* justified, then according to the formalist picture, it must be derivable on the basis of its formal features alone. There are two canonical formalist strategies for explaining away such phenomenological propositions: One motivated by a Tractarian understanding of logical form strictly in terms of truth-functional propositional structure, and one

motivated by an expanded notion of logical form that includes a formal analysis of the semantic content of the constituent terms of a proposition. A brief consideration of the problems with each of these formalist explanations of phenomenological propositions will help to motivate our turn to Scheler's essence-based account of the material *a priori*.

If we follow the Tractarian understanding of logical necessity strictly in terms of truth-functional tautologousness, then in order for the color incompatibility claim to be necessarily true, we must be able to exhibit the necessary falseness of its negation from its propositional structure alone – i. e. the negation of the incompatibility claim in question must be a logical contradiction of the form “S is p and S is ~p.” However, on the basis of the purely formal-syntactic rules governing well-formed propositions, the proposition that “S is red” does not, at the level of truth-functional structure alone, contain the proposition that “S is not green.” If the color incompatibility claim is not a standard tautology, then, in what other sense can our knowledge of the proposition be purely formal in nature?

A second historically predominant formalist strategy for dealing with *a priori* phenomenological propositions is to extend our notion of formal structure to the semantic content contained within the conceptual terms of a proposition. An application of the latter kind of analysis towards the problem of phenomenological propositions can be traced back to Moritz Schlick, one of the most strident early twentieth-century opponents of the notion of an experientially grounded non-formal *a priori*. For Schlick, the *a priori* necessity of color incompatibility claims can be explained in formal terms by adverting to certain logical rules that determine the meaning of color words, rules that any competent speaker already understands in virtue of possessing a vocabulary of color concepts. As Schlick claims:

Red and green are incompatible [...] because the *sentence* ‘This spot is both red and green’ is a meaningless combination of words. The logical rules which underlie our employment of colour words forbid such usage [...]. *The meaning of a word is solely determined by the rules which hold for its use. Whatever follows from these rules, follows from the mere meaning of the word, and is therefore purely analytic, tautological, formal.*⁶

On the kind of account proposed by philosophers like Schlick, the color incompatibility is necessarily true simply because it belongs to the stipulative definition of the word “red” within a consistently constructed system of color rules that it cannot signify a patch that is “green.” In this way, once we have provided an exhaustive

⁶ Moritz Schlick: “Is There a Factual A Priori?”. In: Herbert Feigl (Ed.), *Readings in Philosophical Analysis*. New York 1949, 277–285, here: 284 f.

analysis of the constituent terms of the color incompatibility proposition, we reveal a “hidden” tautology: part of the meaning of the word “red” is the stipulated rule that it cannot refer to a surface that we also call “green.”

The problem with this formalist strategy arises when we try to explain the inauguration of those rules of use that determine the meaning of a color term. For unlike purely logical laws, which constrain the inferential relations of all well-formed propositions without regard to their content, the specialized rules of use governing color terms apply only to a specific domain of experiential phenomena. For instance, whereas the predication of “loud” to a tone does not preclude the predication of “high-pitched,” we know that the predication of “red” to a patch precludes the predication of “green.” But here, it seems we know that a rule of mutual exclusivity either holds or not only insofar as we are acquainted with the experiential properties in question. Rather than the meanings of the color terms being determined by rules of use, then, this suggests that any rules of use are determined by reference to some antecedent meanings of the color terms, meanings which somehow precede and constrain the linguistic rules through which they are signified. The latter would suggest that the necessity of the color exclusion claim depends upon a prior disagreement that holds between the nature of these experiential qualities themselves, one that is not liable to the contingencies of empirical observations. However, unless we are to deny the *a prioricity* of the color incompatibility proposition, this would entail that the proposition is at once *a priori* necessary yet also true in virtue of facts that are experiential in nature. How is this possible?

A promising effort to answer this challenge can be found in Scheler’s essence-based account of the material *a priori*. For Scheler, the distinction between a *posteriori* and a *a priori* sources of knowledge is not one between experience *tout court* and the mere formal conditions of the possibility of experience, but is rather a distinction between two different kinds of experience: (i) “non-phenomenological experience”; and (ii) what Scheler alternately calls “phenomenological experience” or “essential intuition [*Wesensschau*]”.⁷ The difference between these kinds of expe-

⁷ Scheler: *Formalism*, 48. Though Scheler describes phenomenological experience as equivalent to “‘essential intuiting’ [*Wesensschau*] or, as we will say, ‘phenomenological intuition’” he makes clear that his notion of phenomenological experience is at once in keeping with and divergent from the account of *Wesensschau* inaugurated by Husserl. In Scheler’s estimation, one major point of divergence between himself and Husserl is that the latter is committed to the “*prōton pseudos*” of “sensualism,” namely the “presupposition that sensory contents furnish the foundation of every other content of intuition” (Max Scheler: “The Theory of the Three Facts”. In: Id.: *Selected Philosophical Essays*. Translated by David R. Lachterman. Evanston, IL, 1980, 221). By contrast, for Scheler, essences are the foundation upon which an empirical observation can be posited in the first place: “it is a criterion of the essentialness of a given content that it must already be intuited in the attempt to ‘observe’ it” (Scheler: *Formalism*, 52.).

rience can be drawn into relief by attending to Scheler's general pattern of distinguishing between "empirical" facts and what he calls "pure facts" or "phenomenological facts."⁸

For Scheler, non-phenomenological facts, of which empirical facts are a paradigmatic case, are phenomena whose givenness is mediated by the positing of conditions not contained within the content of the experience itself, such as posited existence conditions of particular objects and their relations to the contingent states of particular subjects, and thus are facts given through "experience conditioned and mediated by positing the natural organization of a real bearer of acts."⁹ For example, the visual observation of the fact that there is (or is not) a red pen on my table depends not only upon positing the actual existence (or non-existence) of the pen, but also upon some particular connection between this state of affairs and some particular organization of my sensory apparatus. The *a posteriori* contingency of facts given through such non-phenomenological empirical observations lies not in the involvement of experiential content, but rather in that their truth is determined by and thus contingent upon the positing of variable conditions that exceed what is given in the experience itself.

Phenomenological facts, by contrast, are those "pure" phenomena that are immediately given in virtue of the immanent contents of an experience, and thus "without positing anything about the thinking subjects and their natural constitution and without positing anything about the objects to which they would be applicable."¹⁰ For example, in attending to the specific quality of redness as it shows up in my experience as if of a red pen on the table, I don't need to posit anything beyond what is already given within the experience itself. In this case, the "what" given through experience is *self-given*: "In phenomenological experience nothing is *meant* that is not *given*, and nothing is given that is not meant."¹¹ Now, according to Scheler, in virtue of their independence from contingencies in extra-phenomenological conditions, the phenomena that are self-given through such phenomenological experience constitute a domain of *a priori* facts that hold for all possible objects in all possible worlds – namely, *essences* and the *essential interconnections* that hold between them. While such essences are grasped only by way of intuitive content, they are nonetheless "*a priori* given" insofar as they can be attended to as "ideal units of meaning" apart from their instantiation in any particular objects.¹² Indeed, it is

⁸ Scheler: *Formalism*, 48. Elsewhere, Scheler provides a more nuanced tripartite distinction between empirical, natural, and phenomenological facts: See Scheler: "The Theory of the Three Facts", 201–203.

⁹ Scheler: *Formalism*, 52.

¹⁰ *Ibid.*, 48 (Translation modified).

¹¹ *Ibid.*, 51.

¹² *Ibid.*, 48.

precisely this existence-independence of essences that makes the propositions they fulfill invulnerable to defeat by empirical observation:

Whenever we have such essences and such interconnections among them [...] the *truth* of propositions that find their fulfillment in such essences is *totally* independent of the entire sphere of observation and description, as well as of what is established in inductive experience. This truth is also independent, quite obviously, of all that enters into causal explanation. It can neither be verified nor refuted by this kind of ‘experience.’¹³

To motivate this idea, suppose right now I am enjoying the experience *as if of* a spot of green paint on my desk. Now suppose I discover that this experience *as if of* a green spot of paint on my desk was a hallucination. Regardless of whether the green paint actually exists as presented, there is something which I am undoubtedly in a position to grasp: namely, the unique green color itself, not as a property of the putative paint spot on my desk, but as an immediately given content of experience, a color quality to which I can attend apart from its actual instantiation in any particular object. That is to say, I grasp the *essence* of the specific color in question. Once I have such an essence in view, I’m also able to attend to the unique relationships that hold between this essence and any other essences I also intuit – what Scheler calls “essential interconnections.” For instance, once I grasp the essence of some specific green and the essence of some specific red, I can have a self-giving intuition of the fact that participation in the essence of red excludes participation in the essence of green, and *vice versa*. If we follow Husserl’s method of imaginative variation, one way in which this phenomenological fact can be demonstrated is by attempting to imagine the co-extension of the two color contents, allowing me to see that for any extension of color X, X’s participation in the essence of red precludes X’s participation in the essence of green. Though for Scheler, it must be stressed that while such a demonstration might nominally appear to follow the inferential procedure of a deductive proof, such a “proof” can only be conducted insofar as it is already “pre-given” to us in immediate intuition that these color essences are incompatible: “An essential connection is distinct from an inferable connection, since every search for a proof inevitably *presupposes* the pre-given as a law in accordance with which the proof is carried out.”¹⁴

The upshot of the foregoing is that in attending to the immanent contents of color experience, I can come to know truths about color that hold independent of any

¹³ Ibid., 49.

¹⁴ Max Scheler: “Phenomenology and the Theory of Cognition”. In: Id.: *Selected Philosophical Essays*. Translated by David R. Lachterman. Evanston, IL. 1980, 158.

contingencies in empirically contingent facts, as none of these intuitions depend upon positing any objects or conditions beyond the immediate contents of the experience. Regardless of whether I am hallucinating, imagining, or perceiving colored objects, to have the experience as if of green or red objects in the world already necessitates that the essences of red and green are ideal units of meaning that stand in internal relations to each other. While subsequent observations can show that I might be mistaken about whether anything possessing those colors is instantiated in the actual world, I cannot be mistaken that something is given to me *as such and such a color*, and thus what it would be for any other object to be that color is immediately evident to me in virtue of having the experience: “All that is intuited as essence or interconnection can therefore neither be suspended by observation and induction nor be improved or perfected.”¹⁵ By the same token, while these essential interconnections of color phenomena are immune to the contingencies of empirical observations, we can know that every empirical phenomenon that participates in these essences must conform to their interconnections as well: “In all non-phenomenological experience the pure facts of intuition and their interconnections function, we can say, as [...] ‘formal laws’ in the sense that [...] this experience *conforms to them*, or happens according to them.”¹⁶ Accordingly, the color incompatibility propositions fulfilled by such essential interconnections must hold true for all possible objects in all possible worlds: “*These propositions are valid for all objects of this essence because they are valid for the essence of all these objects.*”¹⁷ On this view, I know that red and green cannot properly coincide in any possible object insofar as the essences that govern all possible color phenomena are immediately given to me in intuition. That is to say, the proposition “The same patch cannot both be red and green” is *a priori* justified only insofar as it finds intuitive fulfillment in a *phenomenological fact*.¹⁸

¹⁵ Scheler: *Formalism*, 49.

¹⁶ *Ibid.*, 52.

¹⁷ *Ibid.*, 76.

¹⁸ It is worth noting here that, for Scheler, it is to such phenomenological facts that we turn when we justify *every a priori* proposition, including logical principles. For on Scheler’s account, the relationship between formal logical laws and the laws of material consistency is not a “top down” *imposition* of empty laws of thinking onto unorganized matter, but a “bottom up” *constitution* of pre-ordered material regions (color, space, tone, etc.) whose coinciding essential interconnections together compose those laws governing objects in general. Properly speaking, then, the principle of contradiction is not validated first and foremost by way of an empty logical necessity, but rather by way of an intuition of a universally manifesting phenomenological fact: “[T]he proposition that one of the two propositions, ‘A is B’ and ‘A is not B,’ is a false proposition is true only on the basis of the phenomenological insight into the *fact* that the being and the non-being of something are irreconcilable (in intuition)” (*ibid.*, 53). In this way, the proper grounds of all *a priori* truths consist first and foremost in essences and their essential interconnections. Propositions are only *a priori* in the derivative sense that they find intuitive fulfillment in such phenomenological facts.

While such phenomenological facts can only be given through “immediate intuitive experience,” the propositions they justify they are no less *a priori* for that reason.

3. Emotion, Value, and the A Priori

Now, the critical takeaway from the foregoing is that the immanent content of every possible experience gives an *a priori* essence, which means that the material *a priori* will include a unique domain of phenomenological facts for all possible experiential modalities, including *affective* phenomena. If we grant the basic sentimental perceptualist thesis that values are the objective correlates of intentionally directed feelings, the material *a priori* must be seen to include an evaluative *a priori* as well. In which case, Scheler claims:

An “emotive ethics,” as distinct from a “rational ethics,” is not at all necessarily an “empiricism” that attempts to derive moral values from observation and induction. Feeling, preferring and rejecting, loving and hating [...] possess their own *a priori* contents independent of inductive experience and pure laws of thought. Here, as with thought, *there is the intuiting of essences [Wesensschau] of acts and their correlates, their foundations, and their interconnections.*¹⁹

For Scheler, just as we can have *a priori* insight into color essences and the essential laws that govern their interrelations, we can also have *a priori* insight into the essences of emotionally given values and acts of valuing in which they are given. As with the case of color knowledge, such phenomenological insight can be given only in consultation with the contents of our experiences themselves: “The actual seat of the entire value *a priori* (including the moral *a priori*) is the *value-cognition* or *value-intuition* that comes to the fore in feeling [...] These functions and acts supply the only possible *access to* the world of values.”²⁰ According to Scheler, through phenomenological reflection on our emotional experiences we encounter a realm of unanalyzable, yet lawfully ordered value essences, each falling within a taxonomy of distinct value kinds or “modalities,” of which Scheler maintains that there are at least four: sensible values, vital values, spiritual values, and holy values.²¹ In what follows, I’ll depart from Scheler’s own taxonomy of value modalities, focusing primarily on sensible values and their relation to deontic terms.

logical facts: “[T]he *a priori* belongs wholly to the ‘given’ and the sphere of *facts*. A proposition is only *a priori* true (or false) insofar as it finds its fulfillment in such ‘facts’” (ibid., 49).

¹⁹ Ibid., 65.

²⁰ Ibid., 68.

²¹ Ibid., 104–10. Scheler at one point changed the number of ranks to five, adding “pragmatic

However, before we turn to examine these value kinds and the ethically significant relations that hold between them, there are basic essential interconnections that Scheler claims will hold across all value modalities – what Scheler calls “axioms of values.”²²

3.1 *Axioms of Values: From Color Exclusion to Valence Exclusion*

One elementary axiom of values that Scheler believes is available to phenomenological experience is the fact that acts of feeling and their correlate values are either *positive* or *negative*, a bipolar experiential character unique to emotional attitudes and their correlates that is in keeping with what contemporary philosophers of emotion have termed the “valence” of affective phenomena. According to Scheler, this bipolarity in affective valence extends across all value modalities; for example, among sensible values there is the *agreeable* and the *disagreeable*, among aesthetic values there is the *beautiful* and the *ugly*.

Now, according to a predominant family of views extending back to Franz Brentano, positively and negatively valenced phenomena are to be found only among the constituent features of attitudes, not among the features of the intentional objects of those attitudes.²³ One of the most prominent contemporary examples of this kind of view can be found in T. M. Scanlon’s Buck Passing Analysis of Value, according to which an object X’s being positively valuable or “good” is a merely formal property of having lower-order non-evaluative natural properties that provide reasons to have a pro-attitude towards X.²⁴ The problem with these analyses is that they are not readily amenable to ordinary evaluative experience. In most ordinary cases of evaluative judgement, in taking something to be of positive value, we are directed towards some valenced way the object shows up for us in experience. As Roger Crisp (2005) argues, when one is viewing Piero della Francesca’s *Madonna*, one

values.” For a helpful discussion of this issue, see Manfred Frings: *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee 1997, 28.

²² Ibid., 64.

²³ Here I refer again to a broadly Brentanian family of views according to which values are not substantive properties of objects but mere formal terms that are reducible to facts about the attitudes we ought to have towards the non-evaluative natural features of objects. As Brentano claims: “If we call [*nennen*] an object good [...] we do not thereby want to add a further determination [*Bestimmung*] to the determinations of the thing in question [...] If we call certain objects good, and others bad, we say no more than that whoever loves this, hates that, is correct to do so [*verhalte sich richtig*]” (Franz Brentano: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg 1978, 144).

²⁴ Thomas Michael Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Cambridge 1998, 95–100.

might regard it as beautiful. However, Crisp argues, I don't encounter it in the first place as an object with non-evaluative natural properties that provide me reasons to have a positive attitude towards it, and only thereupon deem it to be beautiful. Rather, I have a positive attitude towards it precisely insofar as it already shows up for me as beautiful:

When I look at Piero della Francesca's *Madonna*, I see it as a good or beautiful painting. I recognize that it has certain natural, non-evaluative properties, and that its beauty depends on its having those properties [...] But the reason for admiration lies not in the natural properties – these could be understood by someone with no aesthetic sense – but in the beauty.²⁵

In consonance with Crisp's analysis, Scheler points to cases of ordinary experience wherein the evaluative significance of an object can present itself independently from our thematic apprehension of the non-evaluative natural facts that underlie or "bear" this evaluative aspect. For example, Scheler claims:

We know of a stage in the grasping of values wherein the *value* of an object is already very clearly and evidentially given *apart from* the givenness of the *bearer* of the value. Thus, for example, a man can be distressing and repugnant, agreeable, or sympathetic to us without our being able to indicate *how* this comes about; in like manner we can for the longest time consider a poem or a work of art 'beautiful' or 'ugly' [...] without knowing in the least which properties of the contents of the work prompt this. Again, a landscape or a room in a house can appear 'friendly' or 'distressing,' and the same holds for a sojourn in a room, without our knowing the *bearers* of such values.²⁶

Scheler takes the foregoing examples to demonstrate that the intentional contents by which we grasp non-evaluative natural facts and the intentional contents by which we grasp the values they bear are essentially different in kind. In each example, what allows an object to be seen in virtue of its positive or negative evaluative significance is the presence of some irreducibly affective content, content that is already intentional prior to any contribution from conceptual representation: "when I 'rejoice in something,' or when I 'am sad about something' or 'enthusiastic about something,'" Scheler claims, "[t]he use of the words *in* and *about* shows that in this rejoicing and sadness the objects 'about' which I am glad, etc., are [...] charged

²⁵ Roger Crisp: "Value, Reasons and the Structure of Justification: How to Avoid Passing the Buck". In: *Analysis* 65(1), 2005, 80–85, here: 82.

²⁶ Scheler: *Formalism*, 17.

with the value-predicates which are given *in feeling*.²⁷ According to Scheler, from the pleasantness *in* a verdant landscape to sadness *about* the loss of a loved one, the fact that values are already feelable as inhering *in* objects prior to the contribution of conceptual predication reveals a *sui generis* form of affective intentionality that cannot be reduced to non-axiological cognition: “This feeling therefore has the same relation to its value-correlate as ‘representing’ has to its ‘object,’ namely, an intentional relation [...] [F]eeling *originally* intends its *own* kind of objects, namely ‘values’.”²⁸ Such intentionally directed value feelings, or “value-ceptions” (*Wertnehmungen*), afford propriety access to the evaluative features of the world: “These functions and acts supply the only possible *access* to the world of values [...]. A spirit limited to perception and thinking would be absolutely *blind* to values.”²⁹

From natural beauty to horrifying scenes of suffering, our affectively mediated experiences present things in the world as if they possessed positively and negatively valenced features. Now, the crucial point I would like to make here is that whether or not these evaluative features actually exist as presented, the immanent content of these experiences already enables us to grasp *a priori* evaluative facts. For even if we pose skeptical worries about the non-veridicality of our ordinary experiences of valuable objects in the world, the mere fact that we have experiences *as if of* objects possessing positively and negatively valenced features would already enable us to grasp the *essences* of these properties as ideal units of meaning. For example, suppose I were to have a hallucinatory experience *as if of* a pleasant verdant landscape. In this case, I have an experience *as if of* a real object possessing positively valenced features, though no such object and no such properties are instantiated. While this experience would fail to establish the real existence of a value-bearing object to which I can come into more or less optimal contact, the experience nonetheless enables me to grasp a phenomenological fact that is immune to such contingencies in existence conditions – namely, the immanently given essence of these “pleasant” features themselves, not as real properties belonging to some transcendent object, but as valenced affective qualities to which I can attend apart from their actual instantiation in any object. In the same way that we can attend to the essence of red without presupposing the existence of any real objects, Scheler claims that value essences can be attended to apart from their instantiation in the actual world as “goods”: “It is only in goods that values become ‘real’ [...] There is a *genuine* increase of value in the real world [...] Value-qualities, however, are ‘*ideal objects*,’ as are qualities of colors and sounds,”³⁰ and thus:

²⁷ Ibid., 258.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 68.

³⁰ Ibid., 21.

Just as I can bring to givenness a red color as a mere extensive quale, e. g., as a pure color of the spectrum, without regarding it as covering a corporeal surface or as something spatial, so also are such values [...] in principle accessible to me without my having to represent them as properties belonging to things or men.³¹

In sum, while my hallucinatory value experience fails to establish a real good, this experience enables me to see, for all possible worlds, what some real good that participates in the essence of these value qualities would be like. Accordingly, once we have such value essences in view, we can also grasp necessary internal relations between them and any other value essences we also grasp. One such essential interconnection of values is the fact that the same value cannot be both positive and negative. Of course, as the familiar phenomenon of a “love-hate relationship” attests, we certainly can and often do hold simultaneous positive and negative evaluations of the same value bearing object: for example, the same pollutant-filled crimson sky can simultaneously be the site of *beauty* and *harmfulness*. In such cases, however, the opposing valuations correspond to wholly distinct ways of considering the same object, and thus possess entirely different intentional matters. As Scheler puts this point: “One can ‘value’ the same things positively and negatively, but only because of *different complexes of values* [*verschiedenen Wertverhaltes*] intended in the same thing.”³² For instance, we might see the fact that the crimson sky is full of harmful airborne pollutants as a site of negative value without making it the case that the beauty of the sky is itself of negative value. Properly speaking, the intentional object of our negative feeling is not the sky *qua* beautiful object, but rather the essentially different evaluative fact that it will cause harm. In this way, Scheler concludes: “the same complex of values can never be of both positive and negative value [...] If this seems to happen, there are *different* value-complexes hidden behind the supposedly identical intention of valuation.”³³

Now, at this point, one might object that such “essential interconnections” of values are themselves only the products of formal laws of thought which are always operative in all cognitions, no matter the content, as conditions of the possibility of any objectifying act whatsoever. On this view, the fact that a positive value cannot at the same time be a negative value does not reveal an autonomous regional ontology of values, but is rather only an artefact of certain laws governing all cognitions of objects, including in particular the principle of non-contradiction. The so-called principle of valuation would then be nothing more than the manifestation of the principle of non-contradiction within the realm of value cognition: that is, the fact

³¹ Ibid., 12.

³² Ibid., 84.

³³ Ibid.

that the same value cannot be both positive and negative would only be a permutation of the fact that “A is B and not-B” must necessarily be false for all objects of cognition.

The problem with this line of objection, however, is that the determination of positive values and negative values as mutually exclusive properties is not established by the form of contradiction alone. As we have seen in the case of color incompatibility, whether a given pair of property attributions falls under the form of contradiction can only be determined by a prior disagreement that holds between the essences of these properties themselves. For instance, the fact that “loud” and “high pitched” are not incompatible property pairs for a given object, while “completely red” and “completely green” are incompatible, is determined by the essential interconnection that obtains between these material contents as hypothetical properties of the same object. Likewise, whereas the being of a loud tone does not entail the non-being of a high-pitched tone, we know that the being of a positive value entails the non-being of a negative value. But here, we know that this mutual exclusivity either obtains or does not obtain only insofar as we are acquainted with the material content of each phenomenon in question. Accordingly, the mutual exclusivity of positive values and negative values cannot be seen as a mere application of the principle of non-contradiction, but rather as its material exemplification. If the same value cannot both be positive and negative, this is only insofar as the emotionally given essences of positive and negative values excludes this possibility.

4. Preference and the Order of Values

Now, if we accept the foregoing axioms of value, then we would have secured the minimal foundations necessary for an emotionally grounded explanation of *a priori* evaluative truths. On this picture, evaluative judgments would be subject to law-like necessary constraints determined by emotionally given phenomenological facts, not by formal reason or the contingencies of empirical observations. Of course, even if such axioms are sufficient to demonstrate material *a priori* evaluative facts, they are hardly sufficient to generate the kind of normative criteria necessary for an action-guiding ethics. Indeed, the latter would require some explanation of how values determine which states of affairs ought to be and which actions we ought to do, such that we can determine constraints on ideal agency. This in turn would require some explanation of why the realization of some values should take normative priority over that of other values. In this way, value realism *sans phrase* does not necessarily yield *moral* realism. And the challenge to providing the latter is to explain how values can generate constraints on ideal agency without appealing to a non-emotional source of normativity. Scheler himself acknowledges the crucial

significance of this point, claiming that the prospect of a value-based ethics depends upon the existence of a non-formal order of normative priority among material values themselves. Indeed, Scheler claims, it was precisely Kant's presumption that there could be no such non-formal order of values that led him to ground constraints on moral agency in a rational imperative: "Kant is certainly correct in stating that the realization of a certain non-formal value is itself never good or evil. One would have to adhere to Kant's position [of rationalism] if there were no *order of ranks* among non-moral values, no order that lies in the essence of such values."³⁴ In other words, if the realm of values were not ordered into relations of normative priority, then it would seem that an action-guiding ethical theory could scarcely be derived from a material axiology: there would be no criteria for prioritizing the realization of one value over any other. "But *there is* such an order,"³⁵ Scheler avers, and like all essential necessities, to determine this we can only turn to the things themselves – that is, the particular non-formal values and the essential connections that hold between them. To this end, Scheler claims that an *a priori* order of values is made evident in the experience of *preference*, which is a kind of *sui generis* experience of certain values as being "higher" or "lower" than others in their intrinsic worth, and that within a given value modality, the positive value is *always* preferable to the negative value. Scheler claims:

In the totality of the realm of values there exists a singular order, an '*order of ranks*' that all values possess among themselves. It is because of this that a value is '*higher*' or '*lower*' than another one. This order lies in the *essence* of values themselves, as does the difference between 'positive' and 'negative' values [...]. The fact that one value is 'higher' than another is apprehended in a special act of value-cognition: the act of *preferring*.³⁶

By "preference" Scheler is careful to make clear that he does not mean a conative act or a subjective "choice." Preference for Scheler is a *cognitive* act, not a *volitional* act. The distinction between preference and volition is made manifest in ordinary discourse when we talk about preferring prior to any decision between courses of action: as Scheler notes "we can say, 'I prefer roses to carnations,' *without* thinking of a choice."³⁷ In this way, preference should rather be seen as a kind of perceptual recognition of a relation between values, analogous to color discrimination in visual experience. In the same way that the difference between red and green is not made

³⁴ Ibid., 25.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 87.

³⁷ Ibid.

but only revealed through visual discrimination, preferring a value does not make it higher than another but only discloses this relation: “[T]he being-higher of a value with respect to other ones is *given* in the act of ‘preferring.’”³⁸

Now, while the height of a value is an experientially given fact, this height is not itself a discrete substantive property to be given as an object of intuition. Rather, the height of a value is always a relational feature of *being higher or lower than some other value*. Furthermore, preferring a value is not a matter of seeing some separate set of facts that explain why it is higher than another value. In the same way that the difference between redness and greenness can only be grasped by reference to the color contents themselves, Scheler claims that the order of value ranks between value modalities is likewise a primitive internal relation between the value essences in question: “[T]he order of the ranks of values can *never be deduced or derived*. Which value is ‘higher’ can be comprehended only through the acts of preferring and placing after. There exists here an *intuitive ‘evidence of preference’* that cannot be replaced by logical deduction.”³⁹ Since there are no further explanatory facts that determine the order of value ranks beyond the internal relations that hold between value essences themselves, any explanation of the objective preferability of one value over another will always invoke the very order of preference it intends to explain. In order to delineate the order of values, then, we can only look in the direction of the values themselves. Scheler’s proposed value hierarchy as articulated in the *Formalism* consists of four ranks: The lowest rank is that of sensible values; higher than the sensible values are vital values; higher than the vital and sensible values are the spiritual values; and finally the highest of the four value ranks is that of holy values.⁴⁰ Scheler’s taxonomy of values also includes a distinction between *non-moral values*, which are found at every rank of values, and *moral values*, which belong to the rank of spiritual values and are grounded in intentional acts aiming at specific non-moral values. On the picture Scheler endorses, the moral value of an action is a numerically distinct substantive value, one that supervenes on actions aiming at the realization of higher as opposed to lower non-moral values.

The value “good” appears by our realizing a higher positive value (given in preferring). This value appears *on* the act of willing. It is for this reason that it can *never* be the content of an act of willing. It is located, so to speak, on the back of this act, and this by way of essential necessity.⁴¹

³⁸ Ibid., 25.

³⁹ Ibid., 90.

⁴⁰ Ibid., 103–110.

⁴¹ Ibid., 26–27.

Now, an adequate examination of the merits and demerits of Scheler's own hierarchical taxonomy of value essences is beyond the aim of the present discussion. Nevertheless, departing from Scheler's analysis, if there are grounds to establish at least one self-evident preference relation between value essences, then we would have the minimal resources needed to ground normative constraints on ideal agency in phenomenological facts. To this end, I submit that we can already provide such an account by attending to the order of preference that obtains between positive and negative values within a given value rank. Of course, as Scheler insists, the positive-negative preference relation constitutes a wholly different relation than that of the order of ranks between different value modalities, insofar as the latter involves a preference relation between positive values of different heights.⁴² Nevertheless, Scheler also insists that within any given value modality, the positive-negative preference relation is an *a priori* necessity that is entirely explained by the internal relation between the value essences in question. Therefore, if we can motivate an objective order of preference between particular positive and negative values within the same modality, we would have cleared the way for a more expeditious taxonomy of material *a priori* preference relations, as we would have demonstrated that normative relations between values can be explained by the internal relations that hold between the phenomenological facts themselves.

I submit that a compelling case for one such *a priori* order of preference can be found in Scheler's discussion of the sensible values, which are those values given through the feelings of agreeableness and disagreeableness involved in states of sensory pleasure and pain. In the same way that we can know *a priori* that there is no subject that can represent red and green as properly coextending, Scheler here suggests that we can know *a priori* that there can be no subjects who are contingently constituted such that they prefer the disagreeable feeling of pain to the agreeable feeling of pleasure, *ceteris paribus*. In each case, the impossibility is determined by the adequate intuition of the essential contents in question. As Scheler claims:

The proposition that the agreeable is preferable to the disagreeable (*ceteris paribus*) is not based on observation and induction. The preference lies in the essential contents of these values as well as in the nature of sensible feelings. If a traveler or a historian or a zoologist were to tell us that this preference is reversed in a certain kind of animal, we would "a priori" disbelieve his story.⁴³

⁴² As Scheler claims: "Higher and lower values form an order that is completely different from the positive and negative natures of values, for positive and negative values are found at every level." (ibid., 26).

⁴³ Ibid., 105.

Scheler goes on to claim that putative counterexamples drawn on the basis of observed behaviors can be explained by a kind of valence inversion in certain organisms, whereby an organism experiences as agreeable what is experienced by most organisms as disagreeable:⁴⁴ “We would say that this is impossible unless it is only *things* different from ours that this animal feels are disagreeable and agreeable [...] There may also be cases of perverted drives in this animal, allowing to experience as agreeable those things that are *detrimental* to life.”⁴⁵

Recent studies on so-called “hedonic reversals” in masochistic sexual behaviors support Scheler’s suggestion. For example, an ethnographic study by Newmahr (2010) found that self-reports from masochistic subjects frequently reframed pain as something that is “not pain” and is “experienced as pleasure.”⁴⁶ Similarly, a study by Silwa (2010) found that one of the top three reasons masochistic subjects provided for pursuing painful experiences included the fact that pain affords a kind of “sensation contrast” that “intensifies” positive feelings of pleasure.⁴⁷ Drawing upon research that demonstrates that the brain – spinal circuits responsible for pain processing – can be influenced by higher-order psychological factors in a way that modulates pain experiences, Dunkley et al. (2019) propose that such hedonic reversals can be explained through a “bottom-up/top-down” model of masochistic pain transformation, whereby “pain is consciously and immediately transformed in the brain after receiving the sensory input from nerve cells in the body, and is there interpreted as pleasure, which is then relayed from the brain back to the nerve cells that are being stimulated.”⁴⁸ On this picture, when certain emotional and erogenous cognitive cues are in place, localized pain sensations can trigger a cognitive feedback loop that generates localized pleasure sensations.

Far from providing a counterexample to the order of preference between sensible values, the existing research on masochistic subjects suggests that pain-seeking

⁴⁴ Scheler also claims that other putative counterexamples to the objective preferability of sensible pleasure can be explained by cases in which the organism tolerates genuine pain for the sake of realizing a preferred value from a higher rank, in which case “the animal would only ‘put up with’ the disagreeable in preferring the value for the extra modality” (ibid., 106).

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Staci Newmahr: “Rethinking Kink: Sadoomasochism as Serious Leisure”. In: *Qualitative Sociology* 33, 2010, 313–331.

⁴⁷ Andrea Duarte Silva: “Through Pain, More Gain? A Survey into the Psychosocial Benefits of Sadoomasochism”. Master’s Thesis. University of Oslo 2015 (Retrieved from: <https://www.duo.uio.no/handle/10852/48652>; accessed: 20.01.2021).

⁴⁸ Cara R. Dunkley, Craig D. Henshaw, Saira K. Henshaw, Lori A. Brotto: “Physical Pain as Pleasure: A Theoretical Perspective”. In: *The Journal of Sex Research* 57(4), 2019, 421–437, here: 425.

behaviors are actually best explained in part by reference to an *a priori* preference for sensible pleasure over sensible pain. First, the self-reported distinction between pain and pleasure as distinct elements of sensation contrast suggests that feelings of pleasure and pain, even if experienced concurrently, are nonetheless experienced by the masochistic subject as two distinguishable phenomenological essences. Thus, while there is good reason to believe that most experiences of pain and pleasure will involve admixtures of both, this does nothing to undercut the essential difference between the two value essences, as the very possibility of “mixed” cases depends upon an experientially assessable distinction between positive and negative sensible feelings. Second, the fact that masochistic behaviors are self-described by subjects as aiming at the intensification of positive feelings suggests that any putative case of preferring pain involves either (a) transforming or augmenting the content of the preferred experience so that this content no longer participates in the phenomenological essence of sensible disagreeableness, or (b) tolerating pain only instrumentally in anticipation of a preferred sensible pleasure. Taken together, these findings suggest that if we could isolate the agreeable and disagreeable contents of the hedonic reversal and submit the masochistic subject to a series of imaginative variations, any subject who adequately grasps the isolated essences in question could not fail prefer the feeling of pleasure to feeling of pain, *ceteris paribus*. Indeed, it seems that the ability to discriminate between agreeable and disagreeable feelings of pleasure and pain *just is* in part to recognize a preference for the former over the latter. According to Scheler, insofar as this preference is grounded in the internal relations between phenomenological facts, the claim that the agreeable is preferable to the disagreeable is an *a priori* necessary proposition that is immune to empirical contingency.

5. ‘Only Values Ought to Be’: Values and the Ethical Ought

With this account of *a priori* value preference in hand, I’d like to conclude by mapping out how the foregoing essence-based value realism can furnish a host of normative concepts needed to ground an action-guiding ethics. Supposing we endorse a broadly Schelerian account of *a priori* preference relations between material value essences, how do values and the order of preference between them determine deontic facts about which states of affairs ought to obtain and which actions we ought to do?

On Scheler’s account, deontic terms are ontologically parasitic on facts about values, such that a fact about what “ought to be” or what we “ought to do” *just is* in part a fact about values:

Whenever we speak of an ought the comprehension of a value must have occurred. Whenever we say that something ought to happen or ought to be, a relation between a positive value and a possible real bearer of this value, such as a thing, an event, etc., is also grasped [*miterfasst*].⁴⁹

Here Scheler tells us that the ought is always grounded in a *modal* fact about values: “The ought always has its foundation in a value that is viewed in terms of its *possible* being-real, i. e., in a value that is considered in light of this relation.”⁵⁰ On this picture, to speak of an “ought to be” or “ought not to be” is always to talk about the possible realization of some positive or negative value in a particular state of affairs. Scheler thereby rejects the idea of a value-independent “ought-being [*Soll-Seins*]”⁵¹ that would precede and determine ontological facts about values: “[A]ll oughtness must have its foundation in values – i. e., only values ought or ought not to be.”⁵² Nevertheless, in claiming that deontic facts are grounded in values, Scheler also insists that this is not meant to suggest that oughtness is *reducible* to such modal facts about values: “What we are saying is that this ought is based essentially on a relation between value and reality, not that the ought ‘consists’ in this relation.”⁵³ Rather, in claiming that “only values ought or ought not to be,” the claim is that the ought is an irreducible way of being or “mode of givenness” belonging only to value essences and the unique relation that values alone bear to their possible conditions of instantiation.⁵⁴ We can get a clearer idea of what Scheler has in mind by attending to the distinct modes of givenness that correspond to different deontic notions – e. g. the ideal ought-to-be, the ought-to-do, duty, obligation, demand, etc. – as each distinct mode makes essential reference to some unique way in which values are considered. For example, what Scheler calls the “ideal ought” refers to the givenness of values purely in terms of their non-actual possibility without regard to any practical obligation to realize the state of affairs which ideally ought to be. Simply put, from the standpoint of the ideal ought, “anything of positive value ought to be and anything of negative value ought not to be,”⁵⁵ which includes those possible values attaching to mutually exclusive states of affairs as well as to those possible values attaching practically unattainable states of affairs. In contrast to the merely

⁴⁹ Scheler: *Formalism*, 184 (Translation modified)

⁵⁰ *Ibid.*, 185.

⁵¹ *Ibid.*, 207.

⁵² *Ibid.*, 82.

⁵³ *Ibid.*, 184.

⁵⁴ As Scheler claims, the oughtness of values is an “autonomous mode of the givenness of *contents* that do *not* have to be comprehended in the modes of givenness of *extant* being in order to be comprehended as something that ought to be or ought to be done” (*Ibid.*, 186).

⁵⁵ *Ibid.*, 206.

ideal ought, when the givenness of some value that ought to be is mediated by an awareness of a conative ability to practically realize such values, the oughtness of values is given as an “obligation” or “duty:”

Whenever we speak of “duty” or “norms,” we are not concerned with an “ideal” ought, but with a specification of it as something that is *imperative* [...] If some content of the ideal ought is given and is referred to a conation, it will *issue* a demand to this conation. Such an experience of a demand is therefore not the ideal ought itself, but its *consequence*.⁵⁶

Now, Scheler’s central claim that deontic terms are grounded in modal facts about values is on a promising track to providing a coherent picture of emotionally grounded ethical normativity. However, as it stands, Scheler’s own analysis of the value-based ought is limited in its action-guiding explanatory power. In particular, Scheler’s account says little about the relationship between the ought and the order of value preference. For Scheler, *every* positive value ought to be from the standpoint of the ideal ought, even those “conflicting” positive values whose realization attaches to mutually exclusive and practically unattainable states of affairs. And while Scheler does maintain that notions like obligation are constrained by practical attainability, he does not directly address the ways in which conflicts between competing practical obligations might arise nor how such conflicts might be resolved. Departing from Scheler’s analysis, I submit that a more complete account of the ought should be able to explain how we might adjudicate between such conflicting oughts, especially where these conflicts involve values of different heights, such that we could generate “conclusive” or “all things considered” oughts that allow us to determine which states of affairs ought to be realized over and against some range of possible alternatives.

To this end, I submit that the general pattern of Scheler’s analysis of the relation between non-moral and moral values can be fruitfully repurposed towards a more comprehensive analysis of the “ought.” To give an initial outline of this model: Whenever some possible state of affairs P would realize a preferable set of values relative to the a given range of alternative possibilities, this fact then grounds a higher-order modal fact, namely that it ought to be case that P *all things considered*. Call this the “conclusive ought.” We can advance this account of the conclusive ought in one of two different ways depending upon how we understand the ontological relationship between deontic terms and the values that determine them: what I’ll call *Reductive Values Fundamentalism* and *Non-Reductive Values Fundamentalism*, respectively.

⁵⁶ Ibid., 203.

5.1 Reductive Values Fundamentalism

On the more ontologically parsimonious alternative, deontic terms would be reducible without residue to modal facts about values and their existence conditions. If we pair this format of analysis with the endorsement of value hierarchy, deontic terms like “ought” and “obligation” can be exhaustively analyzed in terms of values, their order of ranks, and their relations to possible conditions of instantiation in states of affairs. For example, if we apply this reductive analysis to the conclusive “ought to be,” to say that some possible state of affairs *P* ought to obtain would be reducible to the fact that *P*’s instantiation would realize a set of values that are preferable when compared to some range of alternative possibilities. Absolute and relative senses of the conclusive “ought to be” could then be delineated by defining the range of alternative possibilities: The absolute “ought-to-be” would refer to those possible states of affairs possessing a set of values that are higher than all alternative possible states of affairs; The relative “ought to be” would refer to those states of affairs whose value-set is higher relative only to some sub-set of other possible states of affairs. This same reduction can then be carried over to agential deontic terms like “obligation” by mediating the analysis with modal facts about what it is possible for some agent to do. To give one example: the claim that some agent *S* is obligated to Φ would be reducible to a claim about what *S* must do in order to satisfy the condition of aiming to realize an objectively preferable value set given a range of practically attainable possibilities for *S*.

As mentioned, in view of his claim that neither values nor the ought are reducible to one another, Scheler does not endorse Reductive Values Fundamentalism. Nevertheless, insofar as it represents logical space in the landscape of possible metaethical views, the position deserves consideration in its own right, especially in light of the reductive trends in recent analytic metaethics. If reductive analyses of value are thought to be attractive in view of their alleged ontological parsimony, there are dialectically motivated reasons to ask whether reducing reasons to facts about values provides similar explanatory attractions. For my own part, I think that parsimony should never come at the expense of fidelity to the nature of the phenomena: we should posit as many ontological categories as there are, no more and no less. Nevertheless, the account is not without its attractions to the parsimonious at heart, and it represents one way in which a broadly Schelerian essence-based value realism can contribute to the contemporary explanatory debate. While deontic terms are reduced to facts about values, it is arguable that this account still possesses resources to preserve robust action-guiding constraints on ideal agency. For on this picture, the order of values can be thought to provide its own irreducibly evaluative standard for action: from the standpoint of the order of values, ideal action *just is* action that conforms to the order of preference, and the normative bindingness

of values can be reduced to facts about what one necessarily must do in order to conform to the objective order of values.⁵⁷ The proponent of this explanation might what ask more could be gained by introducing ontological posits beyond material value essences and the internal relations between them.

5.2 Non-Reductive Values Fundamentalism

According to the less parsimonious alternative – one that appears to be compatible with Scheler’s own account – deontic terms supervene upon modal facts about values, yet the oughtness of values remains a *sui generis* and irreducibly normative ontological category. This picture would dovetail with the kind of intrinsic irreducible normativity embraced by G. E. Moore and derided by J. L. Mackie, according to which a positive value would possess a kind of intrinsically prescriptive “to-be-pursuedness,” to borrow Mackie’s language.⁵⁸ To put the point in G. E. Moore’s terms, to say that every positive value “ought to be” is to say that it belongs to the very nature of a positive value that it “ought to exist for its own sake.”⁵⁹ This version of a material value ethics would subscribe to an ontological picture in keeping with the so-called “layer-cake conception” of value-based normativity articulated by Jonathan Dancy. As Dancy describes this picture: “[O]ur normative reasons are based on values [...]. At bottom there are the features that generate value; above that there is the value so generated, and above that are the reasons and requirements that are laid on us by the prospect of value; and only by that.”⁶⁰ While the layer-cake conception isn’t a charming picture for the ontologically parsimonious of heart, it

⁵⁷ One potential worry is that by reducing normativity to values we *eliminate* normativity altogether, such that we can ask why we ought to care about values at all. Here, however, the proponent of a material value ethics might take up a constitutivist account of practical normativity and argue that practical reasons are constitutively grounded in the nature of what it is to be a value-responsive agent – that is, a *caring* agent. To give a brief care-based sketch of how a material axiology can provide a constitutivist account of agency-based normativity: (i) Unlike merely imperativistic forms of agency, caring is an irreducibly value-laden intentional act: To care is always to take something as a site of positive or negative value. (ii) Caring is a non-optional feature of what it is to be an ethical agent and is prior to all other forms of personal agency. (iii) Caring has a constitutive aim – to be responsive to values – and is thus subject to constitutive constraints: by virtue of taking anything as a positive or negative value, one, so to speak, enters the “space of values,” and is thereby subject to the hierarchy of values on pain of violating what it is to care, and *ipso facto*, what it is to be an ethical agent.

⁵⁸ John Laslie Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York 1977, 40.

⁵⁹ George Edward Moore: *Principia Ethica*. Cambridge 1993, viii.

⁶⁰ Jonathan Dancy: *Practical Reality*. Oxford 2000, 29.

retains the advantage of keeping all normative concepts at our disposal in accounting for the spectrum of ethical life.

Now, an initial challenge for the non-reductive layer-cake account is to explain how the intrinsic irreducibly normative character of the ought is supposed to relate to the order of preference, such that we can derive conclusive oughts between conflicting states of affairs that bear values of different heights. For if every value possesses the intrinsically normative feature that it ought to exist for its own sake, how can conflicting oughts be brought into a commensurable system that would allow us to determine what there is *most* normative reason to do?

One possible strategy is to appropriate the contemporary metaethical notion of “weighing reasons,” upon which *pro tanto* reason-giving “weight” is apportioned incrementally according to the degree to which a given consideration counts for or against some action or attitude; conflicting considerations are then “weighed” to determine what there is most reason to do *all things considered*. Now, if normative reasons are grounded in intrinsically normative facts about material values, then variable degrees of reason-giving force will have to be determined according to the relations between the value essences in question. If we adapt this account to accommodate the order of value preference, we can consider each rank of value essences as possessing a specific normative “weight” that corresponds to its phenomenologically given height, one that provides a *pro tanto* ought that would be sufficient to enjoin an all-things-considered ought in the absence of countervailing considerations. The weight of this *pro tanto* ought can then be overridden by the normative weight possessed by those higher values attaching to conflicting possible states of affairs. The all-things-considered ought would then be determined by the total balance of all *pro tanto* oughts, which is itself determined by the order of ranks that holds between the values to be realized. Certain possible actions and states of affairs would possess a greater intrinsically normative force or “oughtness” only insofar as the values that they yield are objectively preferable. Since the order of preference is determined by internal relations between material essences, the result is that action-guiding deontic facts would be determined by *a priori* laws grounded in the nature of emotional experience.

6. Summary

On either of the foregoing explanatory accounts, a broadly Schelerian axiology is able to furnish *a priori* normative constraints on ideal agency. In each case, action-guiding facts about what ought to be are determined by facts about value essences and the order of preference between them. We can summarize the broadly Schelerian metaethical scheme underlying each account as follows:

1. The self-posing contents of emotional experience afford the immediate givenness of material *a priori* value essences. The latter constitute a domain of irreducibly experiential “phenomenological facts” that are immune to contingencies in empirical observation and are wholly autonomous from formal logical laws. These emotionally given phenomenological facts determine law-like necessary constraints on evaluative intuitions and judgments that hold for all possible worlds.
2. Value essences stand in internal relations to one another in virtue of their essence alone. Among these “essential interconnections” is the fact that values stand in normatively ordered relations of preference – e. g. sensible agreeableness is objectively preferable to sensible disagreeableness, *ceteris paribus*. The order of preference between values is an irreducibly experiential relation between the phenomenological facts themselves, and preference is the cognitive act in which this order is given.
3. Action-guiding deontic facts are either reductively or non-reductively grounded in modal relations between values and their possible conditions of realization. Conclusively or “all things considered” deontic facts – i. e. facts about what ought to obtain given a range of conflicting possibilities – are grounded modal relations that hold between (i) value essences, (ii) the order of preference between them, and (iii) a range of possible conditions of instantiation that provide a comparative basis for generating the objectively preferable value state.

Contrary to the formalist prejudice in ethics, insofar as the order of value preference that allows us to derive conclusive deontic facts is determined by the internal relations that hold between *a priori* phenomenological facts, granting the foregoing would entail that action-guiding *a priori* normative principles can be grounded in emotionally given experiential phenomena. Of course, even if granted, this account provides at most a provisional proof of concept for a much larger metaethical enterprise that will need to be undertaken. In the first place, far more will have to be said about the nature of the acting persons capable of realizing values, including an account of the relationship between an acting agent’s affective, conative, and deliberative faculties. Furthermore, a far more comprehensive taxonomy of values is required, as well as phenomenologically detailed accounts of the order of preference between different value modalities beyond those belonging to the rank of the sensible values. Nevertheless, if the foregoing is even provisionally correct, we would have the minimal resources needed to show that emotionally given value essences can ground *a priori* ethical principles. On this picture, ethically ideal action *just is* action determined by the adequate intuition of and appropriate responsiveness to the material *a priori* order of values.

Note of Thanks

I owe special thanks to Daniel O. Dahlstrom, Walter Hopp, Karin Frings, Eric Mohr, Kevin Mulligan, Yena Purmasir, Daniel Star, Guy Schuh, and audience members at the 2019 meeting of the Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung and the 2018 meeting of the North American Society for Early Phenomenology.

VI.
TECHNISCHE TRANSFORMATIONEN
DES WELTBEZUGS

Florian Arnold

Mediale Sinn-Gebilde

Zur (Techno-)Imagination der Wirklichkeit

ABSTRACT: Today most images are not simply perceived but technically produced in a way that points back to our own imagination and its constitution. Applying Alexander Schnell's "constructive phenomenology", the paper reconstructs the creation of our "pictures of reality" ("Wirklichkeitsbilder") to pin-point a specific moment within the so called "reflexibility" ("Reflexibilität") of our thinking: Meister Eckhart's concept of "trans-formation" ("Überbildung"). This initially mystical concept allows for a media-phenomenological reformulation: through this immanent transformation by and of the subject, the horizon of a new ordering of time-space opens up, in which the formation of meaning takes place polycentrally. The respective centers can be understood as media. Media are technical sense constructions, manifestations of and by a transsubjective power of imagination. Vilém Flusser's reflections on "techno-images" and the pursuant "techno-imagination" already point in this direction.

KEYWORDS: Imagination, Constructive Phenomenology, Media, Technoimagination, Transformation

1. Bilder, Bildung, Einbildung

Wir leben in einer Welt der täglich steigenden Bilderflut. Dabei werden Bilder nicht einfach in der Welt angetroffen und rezipiert, sondern, wie gerade heute ins Auge sticht, technisch produziert und digital generiert. Das mag Folgen haben, wie eine leichtere Manipulierbarkeit unserer Weltbilder oder die Erosion unseres Urvertrauens in Fragen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, könnte zugleich aber auch unsere Aufmerksamkeit auf die eher verborgene, transzendente Ebene unseres Wirklichkeitsverhältnisses lenken und uns womöglich zu einer kritischen Revision von vermeintlichen Selbstverständlichkeiten veranlassen. Letzteres soll im Folgenden geschehen, indem unter anderem eingehender auf den Begriff der Bildlichkeit reflektiert wird. Tauchen wir nämlich in die heutige Bilderflut ein, lässt sich auf ihrem Grund insbesondere mit phänomenologischen und medienphilosophischen Mitteln eine Entdeckung machen: Was ein Bild im Grunde ist, entbirgt sich heute nicht mehr vornehmlich der Wahrnehmung, sondern der Einbildungskraft, und zwar als Sinngebilde einer

transsubjektiven Einbildungskraft,¹ die zugleich unser eigenes Menschenbild in Frage stellt.

Wie es dazu kommen konnte, dass dieses ehemals bloß subjektive Vermögen, das zudem im Verruf stand, die Realität eher zu konterkarieren, statt zu konstituieren, in den letzten Jahrzehnten vermehrt in seiner fundamentalen Funktion für unser Wirklichkeitsbild thematisiert wurde, dürfte mehrere Gründe haben. Ich möchte nur einen herausgreifen, der sich zugleich in der allgemeinen Tendenz der *Neueren Phänomenologie in Frankreich* ausdrückt, wie sie von László Tengelyi und Hans-Dieter Gondek dargestellt wurde: „einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein zurückzuführen.“² Der Grund wäre also ein gesteigertes Interesse an transsubjektiven Sinnbildungsereignissen.³

Wie diese sinnvoll zu denken sein sollen, ohne wiederum die Sinnstiftungen des eigenen Denkens auszublenden oder umgekehrt zu überblenden, ist zu einer paradoxen Denkherausforderung geworden – einer Denkherausforderung jedoch, die bereits eine eigene Geschichte besitzt. Insbesondere die deutschsprachige Philosophie hat diese Zusammenhänge unter dem eigentümlichen Programmwort der „Bildung“ verhandelt und dabei ein altes Platonisches Motiv, das der „*homioiosis theo kata to dynaton*“, der „Angleichung an Gott nach dem Vermögen bzw. soweit wie möglich“,⁴ aktualisiert. Dabei darf allen voran Meister Eckhart als Stifter dieser Tradition gelten, indem er dieser Selbstvergöttlichung nicht nur auf den Grund geht, sondern dieses Zugrundegehen und den Grund selbst als Momente eines Bildungsprozesses begreiflich macht, der wesentlich mit Fragen der später so genannten Einbildungskraft zusammenhängt:

1 So Alexander Schnell treffend und auch für die folgenden Ausführungen programmatisch: „Die Einbildungs-kraft ist kein Vermögen, das sich einem Subjekt zuschreiben ließe, sondern sie hat einen ‚anonymen‘ transzendentalen Status.“ (Alexander Schnell: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen 2015, 64).

2 László Tengelyi, Hans-Dieter Gondek: *Neuere Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011, 23.

3 Hier werden mit Absicht zwei Begriffe verschränkt, die Schnell aus folgendem Grund auseinanderhält: „Der grundlegende Unterschied zwischen der ‚Sinnbildung‘ und dem ‚Sinnergebnis‘ besteht dabei darin, dass die phänomenologische Analyse der ersteren sich nicht bloß (wie jene des letzteren) dem ‚Widerfahren‘ eines mitunter nicht zu antizipierenden, zuallererst wahrnehmungsmäßig erfassten Geschehnisses gegenüberstellt, sondern die jedem Sinnphänomen innewohnenden genetisch-*imaginativen* Prozesse zutage zu fördern versucht.“ (Vgl. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 2) – Wir wollen den Begriff des Ereignisses weder auf die Wahrnehmung beschränken noch an einem subjektivistischen Produktionsidealismus der Einbildungskraft festhalten. Gerade *philosophische Einfälle* scheinen dagegen diejenigen ‚Phänomene‘ zu sein, die beides ausschließen.

4 Vgl. etwa Platon: *Theaitetos*, 176a (zitiert nach der Stephanus-Ausgabe).

Und wenn sich daher der Mensch in Liebe ganz [blöz] zu Gott fügt, so wird er entbildet [entbildet] und eingebildet [ingebildet] und überbildet [überbildet] in der göttlichen Einförmigkeit, in der er mit Gott eins ist [in der göttlichen einförmigkeit, in der er mit got ein ist].⁵

Wie das Zitat andeutet, entwirft Meister Eckhart erstmalig im deutschen Sprachraum ein dreistufiges Bildungsmodell, in dem das Subjekt schrittweise von seinem eigenen Sinnen ablässt, um sich im Inneren gänzlich Gott zu überlassen („gelazeneheit“): Die *erste Stufe* beschreibt eine „Entbildung“ der gewöhnlichen Bilder der Welt im Sinne einer Selbstabscheidung von allen weltlichen Einflüssen. Auf der *zweiten Stufe* geht es um eine „Einbildung in Christus“ im Sinne einer *imitatio christi*, bei der sich der Gläubige Christus in dem Maße zum Vorbild nimmt, bis sich dieser ihm umgekehrt einbildet, sodass er seiner eigenen Gottessohnschaft inne wird. Jedoch erst auf der *dritten Stufe* der „Überbildung“ ist mit dem Eingang in den tiefsten Seelengrund zugleich die Einswerdung mit einer *Gottheit* erlangt, die noch über die Binnendialektik des trinitarischen Gottes hinausweist und doch Gott und die Welt zugleich miteinschließt: Denn die Gottheit sei, so Eckhart, gerade durch ihre Ununterschiedenheit von allem anderen unterschieden.⁶ Erst auf dieser Stufe des Aufstiegs, eines unverkennbar (neu-)platonistischen Aufstiegs angekommen, führt der Weg wieder zurück in eine nunmehr von Grund auf verwandelte Welt, deren Wirklichkeitsbilder als Sinngebilde einer gottheitlichen Einbildungskraft offenbar werden.

Diese Dramaturgie von Entbildung, Einbildung und Überbildung scheint bei Eckharts historischen Nachfolgern bis heute dort *mutatis mutandis* weiterhin in Geltung zu bleiben, wo es um eine immanente Selbsttranszendierung menschlichen Denkens geht, das nicht in einem bloß subjektivistischen Transzendentalismus verharren möchte. Wie sich im Folgenden zeigen wird, lässt sich auch bei Johann Gottlieb Fichte und Alexander Schnell, aber nicht zuletzt ebenso bei Vilém Flusser und dessen Fragen nach einer Technoimagination dieses Bildungsprogramm aufweisen. Und wie nicht anders zu erwarten, lässt es sich fruchtbar machen für eine Umbildung unseres eigenen Menschenbilds. Beginnen wir aber zunächst, indem wir erneut *in medias res* gehen; indem wir diesmal jedoch nicht in die Bilderflut der äußeren, sondern der inneren Welt eintauchen, um nachvollziehbar zu machen, dass im Grunde beides ein und dasselbe ist; oder mit Schnell gesprochen eine „Seinsendoexogenität“.⁷ Wir beginnen also mit der „transzendentalen Induktion“.⁸

⁵ Meister Eckhart: *Werke* Bd. 1. Hrsg. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008, 433.

⁶ Vgl. Florian Arnold: *Nach der Unendlichkeit. Metaphysik, Bildung und eine Kritik der Einbildungskraft*. Heidelberg 2016, 70 (Online verfügbar unter: <https://doi.org/10.11588/heidok.00020422>; Zugriff: 21.01.2020).

⁷ Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 47.

⁸ Vgl. etwa Alexander Schnell: *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt a. M. 2019, 153: „Diese

2. Reflexibilität und imaginäre Schwebel

Hier ist freilich nicht der Ort, das ganze Panorama der Neugründung einer nicht allein deskriptiven, sondern „konstruktiven Phänomenologie“ vor Augen zu führen. Dennoch soll es hier unternommen werden, zumindest deutlicher zu erkennen zu geben, was ihre Vorgehensweise ausmacht, nämlich ihre sinnbildende Performativität. Bezeichnend ist hierbei zunächst, dass die phänomenologische Konstruktion sich gleichsam selbst zu tragen hat. Was als haltlose Spekulation missverstanden werden könnte, folgt innerlich jedoch einer vorerst unscheinbaren performativen Notwendigkeit. Die Notwendigkeit einer Konstruktion ergibt sich dabei erst im Vollzug der Konstruktion selbst, weil sie nicht nur unsere Schematisierungen von Subjekt und Objekt auf ihre Notwendigkeit hin reflektiert, sondern zugleich auf höherer Stufe erst ein eigenes phänomenologisches Schema herausbilden muss, das es der konstruktiven Reflexion erlaubt, sich selbst einzuholen und zu legitimieren. So heißt es bei Schnell:

Gefordert wird ein Legitimationsprinzip der Erkenntnis, das nicht faktisch hingestellt werden darf (wie das etwa mit der anschaulichen Evidenz der Fall ist), sondern sich phänomenologisch ausweisen muss – und zwar in einer fortwährenden, nach und nach verinnerlichenden Reflexion. Dieses Prinzip stellt sich zunächst in einer begrifflichen „Vorstellung“ dar – ohne dass man dabei gleich wüsste, was sie eigens beinhaltet. Auf diese reflektieren wir nun nicht äußerlich, sondern lassen sie sich vor unseren Augen gleichsam selbst reflektieren. In dieser ersten Selbstreflexion begreift sich die begriffliche Vorstellung als bloße Vorstellung – was ihr Vernichten als Vorstellung nötig macht. Was bleibt übrig? Nicht *nichts*, sondern die eben beschriebene plastische Doppeltätigkeit eines Entwerfens und Vernichtens. In einer zweiten Reflexion, die nun auf keine auf einen Gegenstand gerichtete Tätigkeit [...], sondern auf das bloße rein innere Reflektieren selbst geht, begreift sich dieses Reflektieren als Reflektieren, das Erkennen als Erkennen. Und die Ermöglichung – in der die Doppelbewegung reflektiert wird – lässt hierdurch also das transzendente Reflexionsgesetz hervortreten.⁹

Was hier zuletzt als „Ermöglichung“ anklingt und anderen Orts mit Blick auf Martin Heideggers Entwurfsbegriff aus *Sein und Zeit* expliziert wird als Möglichkeit der Möglichkeit selbst,¹⁰ ist am wirkungsmächtigsten wohl in Fichtes Begriff oder, wie

bezeichnet im wörtlichen Sinne die ‚Einführung‘ in die selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung.“

⁹ Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 46.

¹⁰ Siehe Schnell: *Was ist Phänomenologie?*, 92 ff. Vgl. auch Florian Arnold: *Logik des Entwerfens? Eine designphilosophische Grundlegung*. Paderborn 2018, 249 ff.

man präziser sagen müsste: Begreifen der *Wissenschaftslehre* als der Lehre, die ein Wissen vom Wissen schafft, herausgestellt worden. Die dabei auftretende, reflexive Verdoppelung ist hierbei nun zugleich eine „reflexible“, weil sich das Reflektieren selbst in eine Schwebelage zwischen „Grenzfakten“¹¹ versetzt, worin sich diese seine eigene Tätigkeit gleichsam von selbst schematisiert, methodologisiert und kodifiziert, will sagen: *ihr eigenes Reflexionsgesetz, und zwar im Akt seiner Auslegung festsetzt*.

In Anlehnung an Fichte könnte man im auch bei Schnell durchscheinenden Dreierschritt eine Art Schrittfolge von der *Tatsache* über die *Tathandlung* zum *Tatgesetz* erblicken: Die gegebene Vorstellung entpuppt sich als eine selbst-gegebene, die abermals, im Vollzug ihrer sich reflektierenden Reflexion nurmehr als eine selbst-ein-gegebene konstruiert werden kann. Eine Parallelstelle in der *Wissenschaftslehre* von 1804 (zweiter Vortrag) macht das deutlich und gewährt zugleich Aufschluss darüber, inwiefern die besagte „Doppeltätigkeit eines Entwerfens und Vernichtens“ auch einem doppeldeutigen *Sein-Lassen* (im Sinne Meister Eckharts) entspricht.

Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein. [...] Nun ist die *Unbegreiflichkeit* doch nur die Negation des Begriffes, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wissen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal. Dies beachtet, und daher von diesem Merkmale abstrahiert, bleibt Nichts an der Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich. [...] Was ist das rein selbstständige Wissen an sich? Diese Frage sollte die W.=L. [*Wissenschaftslehre*; FA] beantworten, oder, wie wir uns schärfer ausdrücken: die vorausgesetzte innere Qualität des Wissens sollte sie konstruieren. Diese Construction haben wir nun so eben vorgenommen; die Vernichtung des Begriffs durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Construction der inneren Qualität des Wissens.¹²

Fichte fragt nach zwei scheinbar entgegengesetzten Richtungen, zum einen nach dem Begreifen des Unbegreiflichen und zum anderen nach dem Begreifen des Begreifens bzw. dem Wissen des Wissens. Beide Richtungen aber haben bei Fichte einen gemeinsamen Ausgangspunkt, der auch mit Blick auf Schnells transzendente

¹¹ Vgl. Alexander Schnell: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg 2011, 96.

¹² Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Gereinigte Fassung. Hrsg. v. Reinhard Lauth und Joachim Widmann unter Mitarbeit von Peter Schneider. Hamburg 1986, 36.

Induktion sowie eine Sinnbildung diesseits des klassischen „Korrelationismus“¹³ zugleich den spekulativen Fluchtpunkt ausmacht, nämlich den eines für sich unbegreiflichen Begreiflich-Seins resp. eines an sich unbegreiflichen Begreiflich-Machens; oder anders gewendet: Was sich hier zeigen soll, indem es sich gewissermaßen selbst „construir[t]“, ist das Sein *des Sinns*.

Soll das Wissen des Wissens kein reflexiver Leerlauf sein, sondern seiner „inneren Qualität“ gemäß konstruiert werden, muss es ein Gewusstes geben, dass auch das Wissen des Wissens noch bestimmt. Gilt *omnis determinatio est negatio*, so kann im hiesigen Fall eines Wissens des Wissens wohl nur noch das Wissen eines Nicht-Wissens in irgendeiner Weise bestimmend sein, mithin das Begreifen eines Unbegreiflichen *qua* Unbegreiflichen, das Begreifen eines nicht immer schon im Grunde Begreifenen. Der klassische Grenzbegriff des Denkens, fast unnötig es zu sagen, ist seit Parmenides das Sein. Erst an diesem Maß nehmend und sich selbst beschränkend, kann sich das Begreifen selbst als ein (*de-finitives*) Begreifen begreifen, das nunmehr nicht nur begreift, *was* es begreift, sondern *wie* es begreift, letztlich „fungiert“.

Angesichts des Unbegreiflichen begreift das Begreifen also erst seine eigene Möglichkeit sowie Unmöglichkeit. Entwerfen und Verwerfen des Begreifens entsprechen einem „Sein-Lassen“ nun in dreifacher Bedeutung, erstens dem eigenen *Unterlassen*, zweitens dem *Zulassen* seines fundamentalen Gegenbegriffs (Sein) und drittens dem *Sich-Überlassen*.

Mit etwas Phantasie lassen sich hierbei die drei Stufen von Eckharts Bildungsbegriff wiedererkennen, die zugleich den Stufenbau von Fichtes und Schnells Genetisierung des Begreifens widerspiegeln. Das Entbilden beschreibt gewissermaßen den Übergang der ersten Stufe: Die weltlichen Phänomene, Primärgegenstand der deskriptiven Phänomenologie, entpuppen sich als Selbstgegebenes im Sinne einer genetischen Phänomenologie. Auf dieser zweiten Stufe angelangt, kommt es zur Einbildung in dem Sinne, dass die konstitutive Eigenleistung zum Gegenstand eingehender Betrachtungen wird und das transzendente Subjekt in diesem Zuge Gefahr läuft, sich in einem monadischen Selbstentwurf zugleich als Mitschöpfer zu entwerfen. Doch bei der Einbildung vernichtet sich nicht nur der Weltentwurf, sondern zugleich der Selbstentwurf des Subjekts, das sich nicht mehr als alleinige Ursache der Reflexionstätigkeit zu begreifen vermag, sondern gleichermaßen in die Schwebegerät. Erst auf der dritten Stufe, der der Überbildung, verliert sich dieser quasi-messianische Anflug dann gänzlich, nachdem das Selbstbild des Subjekts und seiner Welt vernichtet und in den Seelengrund hinabgestoßen wurde. Dieser jedoch bedeutet nicht nichts, sondern lässt gerade das eigentliche Selbst wiedererstehen im

¹³ Vgl. den umstrittenen Begriff von Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*. Übers. von Roland Frommel. Zürich/Berlin ²2013, 18.

Bewusstsein seiner Wandlung, sodass am Ende, das zugleich einen neuen Anfang markiert, das Reflexionsgesetz offenbart und erfüllt ist. Hier zeigen sich nunmehr Sinnbildungsprozesse in vollem Gange, die nicht mehr von einer transzendentalen Subjektivität gestiftet werden, sondern umgekehrt erst die Basis bilden, auf der sich ein subjektives Selbstverhältnis etablieren kann. Fortan aber ist es der Sinnbildungsprozess selbst, der durch das Subjekt spricht. In den Worten Schnells:

Sie [die transzendente Induktion; FA] ermöglicht es, die Schwelle der deskriptiven Verfahrensweise dahingehend zu überschreiten, dass nicht mehr der *Phänomenologe* die phänomenologische Analyse vollzieht, sondern die reflexive Grenzstruktur der Phänomenalität und das, was sie ermöglicht, sich gleichsam „selbst“ reflektiert.¹⁴

Was man mit Eckhart die Überbildung nennen kann, ist für Fichte ein Absolutes, das sich in der Vernichtung des Begreiflichen als Unbegreifliches selbst erst konstruiert und darin zugleich eine Wirksamkeit bekundet, die letztlich eins ist mit der vermeintlich rein subjektiven Tätigkeit des Entwerfens und Verwerfens. Was Fichte also das Absolute nennt, ist nicht weniger das Unbegreifliche wie das Begreifen selbst, das sich in der Wissenschaftslehre über seine eigene Wissensschaffung und Sinnbildung belehrt. Was bei Fichte dabei aber noch durch manche Züge eines neuplatonischen Absoluten verdeckt wird,¹⁵ gewinnt erst bei Schnell eine im besten Sinne phänomenologische Evidenz.

Mit Überschreiten der „Schwelle“ bzw. der letzten Stufe ist eine gewisse Schwebelage, die der „Reflexibilität“,¹⁶ erreicht. Das Verlassen des Bodens der Tatsachen bedeutet dabei keinen Realitätsverlust, sondern gleichsam den nötigen Sprung – nicht des Glaubens, sondern den nötigen Sprung in die Notwendigkeit selbst einer freischwebenden Konstruktion. Mehr als eine bloße Gedankenfigur ist diese Konstruktion damit *per se* Aufdeckung und gleichzeitiger Vollzug des Sinnbildungsprozesses an sich und derart gewissermaßen (konstruktive) Sinnbildung eines (realen) Sinnereignisses sowie (reales) Sinnereignis einer (konstruktiven) Sinnbildung. Voraus-

¹⁴ Schnell: *Was ist Phänomenologie?*, 154.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Jahnke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam 2009. Bereits der Titel deutet den (Neo-)Platonismus des späten Fichte an, der von Jahnke *en detail* herausgearbeitet wird.

¹⁶ Vgl.: „Dieser ‚Sprung‘ [...] wird nicht von außen durch irgendeinen ‚Betrachter‘ vollzogen, sondern er realisiert [...] in einer ‚Reflexion der Reflexion‘ [...] die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in einer für die Ermöglichung charakteristischen Verdoppelung besteht (nämlich in der Tatsache, dass das wahre Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit enthält und sichtbar macht). Ich gebrauche für diese selbstreflektierende ‚Reflexion der Reflexion‘ (in Anlehnung an Fichte) den Begriff der ‚Reflexibilität‘.“ (Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 103).

greifend formuliert: In dieser Konstruktion ereignet sich eine Selbstvermittlung des Transzendentalen am Abgrund der Phantasie, die es zugleich als eine Selbst*media-*lisierung zu begreifen gilt.¹⁷

Hier erst kommt auch das Fichteanische Muss-Soll-Argument, die sogenannte „kategorische Hypothesizität“¹⁸ voll zum Tragen: Die „spezifische Performanz der phänomenologisch relevanten Reflexionsform“, die transzendente Induktion, muss sich gewissermaßen als „Gleichsetzung der präimmanenten Sphäre mit der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung“¹⁹ entwerfen, konstruieren, soll sie ihre eigene Notwendigkeit überhaupt denken können. Könnte sie dies nicht, täte sie es nicht. Sie tut es aber, weil sie es soll. Und sie soll es, weil sie von der inhärenten Notwendigkeit des transsubjektiven Sinnbildungsprozesses selbst genötigt wird. Diese Notwendigkeit ist demnach ein Müssen-Können, die Ermöglichung eines Sollens überhaupt. Unterließe man es dagegen, ihr zu folgen, wollte man das Sollen nicht wahrhaben, würde man in eins alle Legitimationsansprüche des Denkens überhaupt fahren lassen.

Was diese transzendental induzierte Schwebung als solche betrifft, in die wir uns just in diesem Moment selbst versetzt sehen, indem wir diese Gedanken mitvollziehen, braucht es kaum mehr den Hinweis auf die eidetische Variation Husserls oder die ästhetische Erfahrung bei Kant und dessen Schematismusbegriff, um sich zu

¹⁷ Was mit dieser „Medialisierung“ genauer bezeichnet ist, wird sich noch zeigen, wobei vorausgeschickt sei, dass damit keine Selbst-Phänomenalisierung des Transzendentalen intendiert wird, sondern – eingedenk der Unmöglichkeit einer Phänomenalisierung der Bedingungen der Phänomenalisierung selbst – vielmehr ihr „Wesen“ im verbalen Sinne. Insbesondere die konstruktive Phänomenologie ist ein Reflexionsmedium, das es erlaubt, Reflexionen, wenn auch nicht erscheinen, so doch sich einbilden, „wesen“ zu lassen. Vgl. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 92 und speziell 95, Fußnote 12, wo es heißt: „Hieraus folgt, dass die Phänomenalisierung nicht die einzige Erscheinungsform des Seienden ist. Dies betrifft nämlich lediglich die bewusstseinsmäßige und innerweltliche Realität. Die Welt hingegen erscheint nicht“, sondern, wie zu ergänzen wäre: Sie west (als sich reflexiv einbildender Gedanke).

¹⁸ Vgl.: „Wie kann sich die Reflexion dann also als ‚Proberstein‘ für die Realität erweisen? Durch die ‚kategorische Hypothesizität‘, das heißt durch eine (zuerst im Denken Fichtes anzutreffende) logische Gestalt, die eine Notwendigkeit (Kategorizität) dort hervortreten lässt, wo zunächst etwas hypothetisch (Hypothesizität) gesetzt wurde. Was rechtfertigt es, in ihr den Übergang vom Hypothetischen ins Kategorische zu vollziehen? Zweierlei: sowohl eine Wesensnotwendigkeit als auch eine Generativität. Die Wesensnotwendigkeit besteht in der Selbstgegebenheit des Phänomens. Die Generativität dagegen ist das – teilweise kontingente – Aufkommen der Übereinstimmung zwischen der Konstruktion und dem zu Konstruierenden (wobei dann das unzerstörbare Band, das das Kategorische an das Hypothesische bindet, in dieser Bewegung eines ‚genetischen Zickzacks‘ dafür sorgt, dass man sich nicht in einer reinen Dekonstruktion oder Kontingenz verliert).“ (Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 134).

¹⁹ Schnell: *Was ist Phänomenologie?*, 154, Fußnote 31.

vergewissern, dass wir uns zugleich in der Schweben einer transsubjektiven, (auch spekulativ) produktiven Einbildungskraft befinden. Soll das nun bedeuten, dass sich die Realität gänzlich in ein Phantasma verwandelt hat? – Jein:

Sein ist Reflexion der Reflexion – aber nicht im Sinne einer verstandesmäßigen Rückbindung oder Zurückwendung auf Reflexion, sondern als „reflexible“ (Fichte), d. h. die Reflexionsgesetzlichkeit zum Vorschein bringende und das Sein selbst allererst herauspringen lassende Reflexion. Dieses Sein ist „Grund“ aller Realität; es ist nicht vorgängig gegeben oder vorausgesetzt, sondern genetisch konstruierter, reflexibel genetisierter „Träger der Realität“.²⁰

Wir ergänzen: Sein qua „Reflexion der Reflexion“ ist in eine Einbildung der Einbildung²¹ – und in diesem Sinne nicht eine bloß subjektive Vorstellung, sondern als Phantasma zugleich (doppelsinniger) „Ab-Grund“ aller Realität, eben Schweben.²²

Das Sein zeigt sich uns so als ein Kippbild von Reflexion und Einbildung, ja als eine Einbildung der Reflexion in sich selbst, sodass gerade wir *via* transzendente Induktion Einsicht in den Sinnbildungsprozess und die durch ihn gestiftete Realität im Sinne eines wörtlichen „Zugrundegehen[s] des Bewusstseins“²³ gewinnen können. Dergestalt weisen wir uns zugleich als *Sinnbild* der Sinnbildung selbst auf, indem das vormals unscheinbare *Sein* des Sinns nunmehr *seinen eigenen* Sinn offenbart (nämlich Reflexion der Reflexion bzw. Einbildung der Einbildung zu sein): Das Sich-Zeigen-Können zeigt sich uns und zwar erst mittels dieser ermöglichenden Einbildung der Reflexion in sich selbst, oder wie ich es nennen möchte, dieser *Inflexion*.

Wollen wir nun genauer zusehen, wie sich seinsendoexogen, anonym und zersplittert Sinn bildet, braucht es einen regelrecht phantastischen Realitätssinn. Das heißt, unsere subjektive Einbildungskraft selbst *muss* sich neu entwerfen, umbilden gewissermaßen in unserem Seelen(ab)grund *überbilden*, *soll* Sinnbildung über die Grenzen des klassischen Subjekts hinaus konstruierbar sein. Wie ist das aber möglich? – Indem wir es ermöglichen. Wie ermöglichen wir es aber? Indem wir es inflektieren und zwar ausgehend von unserem Raum-Zeit-Bild und seiner phänomenologischen (De-)Konstruktion.

²⁰ Ebd., 159.

²¹ Vgl. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 45, wo es im Zuge der Charakterisierung des „Urphänomens“ heißt: „Deswegen wäre hier wohl der Begriff des ‚Einbildens‘ der geeignetste – was zugleich darauf verweist, dass hier die (transzendente) Einbildungskraft vorrangig ist [...]. Das ‚ein-‘ in ‚ein-bilden‘ drückt nämlich implizit eine Innerlichkeit aus. Und dieses Einbilden ist nun also nichts anderes als ein sich als reflektierendes Reflektieren!“

²² Vgl.: „Das (bestimmte) Wirkliche steht dem Imaginären nicht entgegen, sondern das Imaginäre macht vielmehr dessen Stoff und geordneten Plan aus.“ (Ebd., 68).

²³ Ebd., 91.

3. Sinngebilde als mediale Zeitspielräume oder das Sein des Sinns

Dafür muss zuerst daran erinnert werden, dass die Phänomenologie grundsätzlich einen subjektiven Zeitzugang präferiert, der vom Zeiterleben her die objektive Zeitmessung (wie sie von Aristoteles erstmals definiert wurde) begreift als eine Art symbolischer Abstraktion vom Fluss unseres Zeitbewusstseins. Quantitative Diskretheit und qualitative Kontinuität scheinen sich dabei dergestalt gegenüberzustellen, dass unser Zeitempfinden im Grunde keine Brüche aufweist bzw. aufweisen darf (geht es hierbei doch immer auch um die Integrität unserer Identitätsvorstellung), sondern in seinem Flussbett, mal stürmisch, mal ruhig, aber immer in einer Richtung, unbeirrbar dahinfließt. Der einzige Eindruck, der diesen Verhältnissen offensichtlich widerspricht, sind jene phantastischen Eindrücke, die uns in Tag- und Alpträumen oder gar im Wahnsinn heimsuchen. Mögen sie auch keine klassischen Urimpressionen sein, so dürfte nach dem bisher Gesagten ein vorschnelles Darüberhinwegsehen jedoch entscheidende Einsichten verfehlen.

Im Gegensatz zur Annahme Husserls, dass dieser [Bewusstseinsfluss; FA] stetig sein müsse, muss vielmehr eine unstetige Struktur veranschlagt werden – alles andere ist phänomenologisch nicht ausweisbar und somit unhaltbar. Die Zeit ist ursprünglich diskontinuierlich, „löchrig“, heterogen.²⁴

Das heißt freilich nicht, dass sich hierin nicht auch eine Ordnung erkennen ließe. Ich folge hier bereitwillig Schnells (bzw. Richirs) Konzeption der „Zeitkerne“ und einer präintentionalen „All-In-tentionalität“,²⁵ die gleichsam am Puls der Zeit, Spannung und Entspannung, oder, wie es bei Goethe heißt, das ewige Gesetz von Sys- und Diastole,²⁶ phänomenologisch spürbar macht. Davon ausgehend möchte ich gar betonen, dass Intentionalität, bereits eine partielle Intensivierung (= „In-“) innerhalb eines Spannungsfeldes (= „Tentionalität“) zu sein scheint und darin abkünftig.²⁷ Doch geht es hier zugleich um etwas anderes,

²⁴ Ebd., 151.

²⁵ Ebd., 81.

²⁶ Vgl. etwa Marc Richir: *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble 2010, 23 f., der explizit auf dieses Begriffspaar zu sprechen kommt, um mithilfe des Moments des Erhabenen gleichsam den Pulsschlag der Sinnbildung zu beschreiben. Vgl. dazu auch Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 206 ff.

²⁷ Vgl. „Der Urprozess, weit davon entfernt, eine Folge objektiver Jetzte zu sein, die sich aneinanderreichten und die immanente Zeit ausrichteten (was einer unberechtigten Orientierung an der objektiven Zeit gleichkäme), macht vielmehr ein ‚Spannungsfeld‘ aus, das die transzendente Subjektivität als intentionales ‚Leben‘ strukturiert. [...] Im Einvernehmen mit einer treffenden (freilich etwas abgewandelten) Charakterisierung Klaus Helds könnte man sagen, dass man die Protention und die Retention nicht von der Intention her verste-

gleichsam um die nicht-anthropomorphen Spannungspole innerhalb dieses Netzwerks.

Die Konzeption der Zeitkerne scheint in einer wesentlichen Hinsicht über herkömmliche Zeitkonzeptionen hinauszugehen: Sie nähert sich einer gequantelten Diskontinuität (die zwar mit der herkömmlichen „objektiven“ Zeitauffassung kollidieren mag, aber etwa mit der physikalischen Zeitmessung der Atomuhren gewisse Ähnlichkeiten aufweist).²⁸ Die intensiv vibrierenden Zeitatome bilden so zugleich eine extensive Diastase, die sich nicht bloß in den Raum erstreckt, sondern den Raum erst streckt, ihn gewissermaßen erst einräumt und zwar als das erwähnte Spannungsfeld der Intentionalitäten.

Kann an dieser Stelle auch nicht ins Detail gegangen werden, so lässt sich doch von hieraus bereits einsehen, dass dieses Zeitraum-Spannungsfeld samt seiner intensiven und extensiven Entropie oder in seiner Zersplitterung, dieses präimmanente Feld „wilder Wesen“ also, zugleich negentropische Sinnkerne herausbildet, gleichsam Gravitationszentren der Einbildungskraft, die sich als *selbstbildende Sinngebilde* ansprechen lassen.

Die uns vertrautesten Sinngebilde sind unseresgleichen. Weniger vertraut, aber nicht weniger sinnvoll und sinnbildend sind hingegen diejenigen, die man gemeinhin „Medien“ nennt. Medien sind dabei nicht nur gebildet aus Sinn, sondern bilden zugleich Sinn, indem sie ihn in aller Mehrdeutigkeit *vermitteln*: „Der Sinn bezeichnet nicht den ‚Gegenstand‘ und auch nicht die Art seines ‚Gegebenseins‘, sondern den ‚Spielraum‘ oder das ‚Element‘, in welchem bzw. durch welches das Erscheinende sich eben mit einer mehr oder weniger bestimmten Bedeutung bekundet.“²⁹

Sinn ist demnach transsubjektiv, wenn auch nicht a-subjektiv und zwar in der Hinsicht, dass der „sich in einer anonymen Genesis bildende Sinn [...] nicht einem ‚Subjekt‘ zu verdanken [ist], er [...] aber auch keinesfalls eine Art ‚absolute‘ oder ‚neutrale‘ Struktur [darstellt], die etwa in einer rein ‚begrifflichen‘ oder gar grammatikalischen Analyse erfasst würde“.³⁰ – Vielmehr ist er „medial“ zu denken oder, um die Fundamentalität dieser Behauptung zu unterstreichen: Medien selbst wiederum sind nicht nur Sinne und Sinneserweiterung, sondern im Wesentlichen Sinnene-

hen muss, sondern im Gegenteil, dass das ‚protentional‘-, ‚retentionale‘ Feld selbst die Intentionalität strukturell konstituiert.“ (Ebd. 152).

²⁸ So könnte man sich zu der steilen These versteigen, dass, was als Inbegriff der objektiven Zeit gilt, die isometrische Zeitreihe, bereits eine normierende Abstraktion industrieller Verhältnisse darstellt, wohingegen der tatsächliche Zeitverlauf sich paradoxerweise am präzisesten durch den Atomzerfall bemessen lässt. Entspräche die innere Rhythmik, das Erfüllen und Einfallen der Zeitkerne etwa dem äußeren Zerfall von Atomkernen wie zwei Aspekte, wie Innen- und Außenansicht desselben Zeitraum-Pulses? Liegt im Kern dieser Analogie selbst nicht die Logik einer phantasmatischen Strahlung und Bündelung?

²⁹ Schnell: *Was ist Phänomenologie?*, 47.

³⁰ Ebd., 83.

ratoren (wir als Subjekte eingeschlossen). Medien im weitesten Sinne vermitteln, indem sie ins Mittel treten, was Zugang und Blockade zugleich, Möglichkeit und Unmöglichkeit des „Austausches“,³¹ mithin einen Aufschub bedeutet, der Sinn überhaupt entstehen lässt als das Aufbrechen einer *per se* sinnlosen Unmittelbarkeit, als Eröffnung des „Spielraums“ der Bedeutsamkeit – des „Zeit-Spiel-Raumes“.³²

Nochmals tiefer auf die zeiträumliche Verfassung eingehend lässt sich hier gleichermaßen von augenblicklich aufkeimenden „Sinnkernen“ sprechen, wo etwas ereignishaft einleuchtet. Diese Sinnereignisse jedoch sind zugleich Bildungen, die wie jede Gegenwart nur als Gegen-warten³³ zu sich selbst, als *dauernde* Selbstverdopplung oder sich aufschiebende Selbstvermittlung reifen (und wieder vergehen). Das *Warten* ist an sich schon bei einem anderen – bei dem anderen seiner selbst, gleichsam dem „Gegen-sich“. Das monadische, zwischen Epigenese und Präformation schillernde Jetzt des Sinns kommt sich entgegen (= Noch-nicht), indem es sich schon vorausgegangen ist (= Nicht-mehr), und erweist sich dabei selbst als ein Medium in der inhärenten Spannung zwischen Potential und Aktualisierung: Possibilität, Impossibilität oder auch Transpossibilität.

Jede Gegen-wart ist demnach selbst ein Medium *qua* Zeit-Spiel-Raum, wie umgekehrt jedes Medium eine Gegen-wart und damit Keimzelle des Sinns. In anderen Worten: Das *Sein* des Sinns, die „genetisierte Faktualität“ als „Träger der Realität“,³⁴ ist das *Medium* – oder genauer: sind die *Medien* in einem gleichsam prismatischen Pluralismus. Wir als „Subjekte“ sind davon nicht ausgenommen. Denn was wir gemeinhin als Medien im Alltag ansprechen und gebrauchen, spiegelt unsere eigene Medialität, unsere eigene transzendente Konstitution, uns als das Sinnbild aller Sinngebilde, will sagen: es spiegelt unsere eigene (medial-aufschiebende) *Ermöglichungsnatur* wider. Als technische Sinngebilde haben sie gleichermaßen Teil an einer wuchernden Sinnbildung und sind ihrerseits Manifestationsformen der Einbildungs-Kraft, einer transsubjektiven Einbildungs-Kraft wohlgemerkt, die – nicht mehr als bloßes Vermögen eines Subjekts aufgefasst – gleichsam die *Vermöglichkeit des Seins* selbst, d. i. Sinn, zum Ausdruck bringt. Kurzum: Medien „er-eignen“ Sinn, Medien „wesen“. Umgekehrt bedeutet dies: Der Sinn des Seins ist Sinn zu sein –

³¹ Dabei ist freilich schon der „Austausch“ selber nur *via* Medium zu denken, ebenso der Stoffwechsel. Die Betonung liegt hier aber auf der (unmöglich) zu denkenden Unmittelbarkeit des bloß Faktischen. Gemeint ist damit eine Un-mittelbarkeit, die nicht einmal mehr Verneinung der Mittelbarkeit oder einer egozentrischen Vermittlung ist, wie das Schweigen des menschlichen Antlitzes, sondern eine tatsächliche trostlose Stille. Dasselbe gilt für den Overkill der Überfülle.

³² Vgl. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 214.

³³ Zum Begriff der „Gegen-wart“ vgl. ebd. 213; sowie ders.: *Gesamtausgabe* Bd. 79. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1994, 83.

³⁴ Vgl. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, 107, 109.

Sinn, der sich und uns medial er-eignet. Man könnte auch sagen: Sinn bildet sich nur dort zu einem Sinngebilde, wo sich ein Überschuss an Möglichkeit ergibt.

4. Technoimaginärer Ausblick

Sollte von einem Möglichkeitsüberschuss zu reden nun tatsächlich „sinnvoll sein“, wie müssten dann die entsprechenden Sinngebilde heute aussehen? Und was wiederum bedeutete diese inflexive Einsicht in die *Vermöglichkeit des Seins* für die Einbildungskraft selbst und unsere Zeit-Spiel-Räume? Ich möchte die Inflexion der Einbildungskraft an dieser Stelle vorerst dadurch zu einem Abschluss bringen wie in eins neu eröffnen, dass wir sie sich gewissermaßen in eine „Technoimagination“ transformieren, „überbilden“ lassen. Die Vorstellung einer Technoimagination stammt von Vilém Flusser und meint in der pointierten Zusammenfassung von Daniel Irrgang den imaginären Neuentwurf unserer imaginären Geworfenheit. Die Dramaturgie des Eckhartschen Bildungsprozesses: Entbildung, Einbildung und Überbildung, ist hier abermals unverkennbar:

Die traditionelle Einbildungskraft [...] ist [...] jene Fähigkeit des Menschen, von der konkreten Welt zu abstrahieren und sich ein Bild von ihr zu machen. Diese epistemische Bewegung resultiert, kulturgeschichtlich betrachtet, in der Produktion erster Bildartefakte [...]. Nach Flussers kulturgeschichtlichem Modell wurde die Schrift für die analytische Beschreibung der Bilder erfunden, die fortgeschrittene mathematische Kalkulation basiert wiederum auf Erkenntnissen wissenschaftlicher Texte. Dieser Stufengang in die immer höhere Abstraktion, die in der Flusser'schen Nulldimension vorübergehend in der Sackgasse stecken bleibt, kann dank der Technobilder, sofern ihr Potential ausgeschöpft wird, umgekehrt werden: Bei Flusser bilden Technobilder keine Sachverhalte resp. Objekte in der Welt ab, sondern entwerfen Modelle als realisierte Virtualitäten in die Welt. [...] Flusser erweiterte die *traditionelle* Einbildungskraft um den Aspekt des konkreten Bildermachens und koppelte sie somit an eine Medienpraxis.³⁵

³⁵ Daniel Irrgang: *Vom Umkehren der Bedeutungsvektoren. Prototypen des technischen Bildes bei Vilém Flusser*. Köln 2017, 22 f. Flusser hat diese kulturgeschichtliche Dramaturgie in seinen Werken immer wieder durchgespielt und dabei auch gelegentlich im Detail verändert, so dass es hier schwerfällt, ihn in der gebotenen Kürze selbst zu Wort kommen zu lassen. Irrgang wiederum hat nicht nur viele Jahre am Flusser-Archiv gearbeitet, sondern zählt zu den weltweit besten Kennern von dessen Werk. Daher stehe er hier repräsentativ für ein Originalzitat.

Was von Irrgang *äußerlich* als kulturgeschichtlicher Werdegang von der Höhlenmalerei in Lascaux bis hin zur digitalen Diagrammatik von Interfaces abgebildet wird, zeigt nach der transzendentalen Induktion zugleich einen *inneren* Bildungsprozess an: das Abenteuer der Sinnbildung, die Metamorphosen der Einbildungskraft anhand ihres Mediengeschicks. In seiner letzten Vorlesungsreihe, bevor er tödlich verunglückte, bemerkte der eifrige Husserl- und Heidegger-Leser Flusser selbst einmal: „Phänomenologie ist die philosophische Form der Fotografie.“³⁶ – Angesichts ihrer Neubegründung als *konstruktive* Phänomenologie würde der thesenfreudige und zu überschießenden Phantasien neigende Flusser wohl ergänzt haben, dass sie die philosophische Formatierung Künstlicher Intelligenzen sei. Doch nicht nur angesichts einer heute eher äußerlich verfahrenen KI-Forschung fehlt uns zu dieser Einsicht womöglich noch die nötige, nötigende Einbildungskraft. Die Politik der Bilder, der Technobilder hat gerade erst angefangen.

³⁶ Vilém Flusser: *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 2008, 168.

Für eine Phänomenologie digitaler Operativität

Zur Transformation unseres Wirklichkeitsverhältnisses im Zuge der Digitalisierung

ABSTRACT: The dominant understanding conceives the digital as a representation of a pre-existing analogue reality. In contrast, this paper foregrounds *digital operativity* [digitale Operativität], i. e. the automated manipulation of discrete symbols by computer technology, which increasingly permeates the lifeworld (internet of things, smartphones, etc.). Following Martin Heidegger's critique of onto-theology, it is argued that digital operativity (1) neutralizes the irreducibility of the material (even though it is based on material processes) and (2) transforms social practice by re-constructing it on the basis of pre-defined grammars of action (Philip Agre) that function as generative rules (Scott Lash). Thus digitization, understood as the permeation of the lifeworld with digital operativity, entails a collapse of the tension between earth and world (Heidegger), resp. between the empirical and the transcendental (Lash), enforcing the self-identity both of the functions of technological artefacts and of the human practices that rely on them.

KEYWORDS: Heidegger, Digital Practices, Materiality, Onto-Theology, Generative Rules, Grammars of Action

Ein Bild hielt uns gefangen.
Ludwig Wittgenstein

1. Einleitung: das repräsentationalistische Paradigma

Wenn der in immer mehr Bereiche unserer Lebenswelt immer tiefer vordringende Prozess der Digitalisierung in den Forschungen innerhalb der Geistes- und Kulturwissenschaften zum Gegenstand¹ gemacht wird, so sind es bevorzugt zwei Themenbereiche, die im Zentrum der Auseinandersetzung stehen: einerseits die Aushandlungsprozesse rund um Privatsphäre und Datenschutz, andererseits die Problematik der *fake news* und *filter bubbles*. Digitalisierung erscheint aus dieser Perspektive erstens deshalb als brisant, weil sie mit einer Erosion oder zumindest einer Rekonfiguration des Privaten einhergeht, und zweitens deshalb, weil im Zuge der Ablöse

¹ Eine solche Thematisierung des Digitalen als Gegenstand geistes- und kulturwissenschaftlichen Nachdenkens ist streng zu unterscheiden von der Inanspruchnahme digitaler Technologien und Verfahren als Mittel dieser Forschung, worauf u. a. Roberto Simanowski mit Vehemenz hingewiesen hat. Vgl. ders.: *Stumme Medien. Vom Verschwinden der Computer in Bildung und Gesellschaft*. Berlin 2018.

traditioneller Medienöffentlichkeiten durch das Internet bisherige Strukturen und Monopole der Informationsverbreitung sich auflösen: Dieser Vorgang war zunächst euphorisch als Demokratisierung der Mitsprache am massenmedialen Diskurs begrüßt worden. Angesichts des Zerfalls einer geteilten Öffentlichkeit in selbstbestätigende Echokammern und der Möglichkeit der manipulativen Verbreitung von Fehlinformationen setzte jedoch Ernüchterung ein. So brisant der Erhalt von Datenschutz sowie einer faktenorientierten bzw. ausgewogenen Informationslandschaft auch sein mögen, wäre es doch voreilig, darin die einzigen Gesichtspunkte zu sehen, hinsichtlich derer der Prozess der Digitalisierung relevant sein könnte. Die genannten Brennpunkte des gesellschaftlichen wie des wissenschaftlichen Interesses scheinen mir eher Symptom einer verbreiteten Verengung in der Weise zu sein, wie über das Digitale nachgedacht wird. Den Flaschenhals dieser Denkweise bildet *das repräsentationalistische Paradigma*. Damit meine ich eine Auffassung des Digitalen, welche dieses ausschließlich als *nachträgliches Abbild einer ihm vorgängigen Wirklichkeit* sieht. Im Fall des Datenschutzes steht zur Disposition, wer solche Abbilder erstellen und nutzen darf, im Fall der transformierten Öffentlichkeit geht es um die Korrektheit und Reichweite der jeweils zirkulierenden Wirklichkeitsabbildungen. Anschaulich artikuliert sich das zugrundeliegende Paradigma in der populären Vorstellung der numerisch-approximierenden Rasterung einer analogen Realität nach dem Schema der (folgenden) Abbildung:

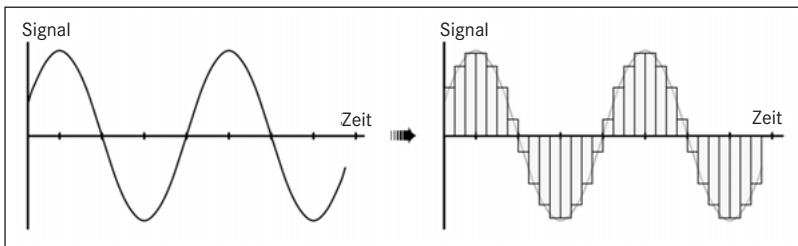


Abb. 1: Sampling einer Sinusschwingung²

Das digitale Bild der analogen Realität ist hierbei umso besser, je höher seine Auflösung bzw. Bitrate ist. Da sich die Granularität, faktisch nur begrenzt durch die aktuellen Kapazitäten der Datenspeicherung bzw. -übertragung, prinzipiell stets erhöhen lässt, kann das Analoge in theoretisch beliebiger Präzision digital abgebildet

² Abbildung aus Jörg Pflüger: „Wo die Quantität in Qualität umschlägt. Notizen zum Verhältnis von Analogem und Digitalem“. In: Martin Warnke, Wolfgang Coy, Georg Christoph Tholen (Hg.), *HyperKult II. Zur Ortsbestimmung analoger und digitaler Medien*. Bielefeld 2005, 27–94, hier: 56.

werden – wenn nur die Datenkapazitäten weiterhin fleißig erhöht werden. Das gilt für die Qualität von Fotografien gleichermaßen wie für die von Audioaufnahmen oder menschlichem Bewegungs- bzw. Verhaltenstracking.

Nicht zufällig steht am Anfang der geistes- und kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Digitaltechnologie gerade das digitale Bild im engeren, nämlich visuellen Sinn. Theoretiker wie William J. Mitchell³ oder Peter Lunenfeld⁴ brachten eine Diskussion über die fehlende Indexikalität digitaler Fotografien ins Rollen. Demzufolge sei das photographische Bild durch sein Digital-Werden mit einem grundlegenden Glaubwürdigkeitsverlust konfrontiert.⁵ Bereits diese Debatte war also am Abbild ausgerichtet, an seiner Korrektheit bzw. Fälschbarkeit. Und noch einer der jüngsten Vorstöße, „die erste Gesellschaftstheorie der digitalen Gesellschaft“⁶ zu entwickeln, Armin Nassehi Buch *Muster*, verbleibt weitgehend im repräsentationalistischen Paradigma: Vor dem Hintergrund des Megatrends *big data* konstatiert Nassehi, dass die Digitalisierung überhaupt nur deshalb erfolgreich sein konnte, weil sie soziale Wirklichkeit dergestalt abzubilden vermag, dass sie einen aufgrund der Komplexität moderner Gesellschaften bereits gegebenen Bedarf nach Mustererkennung befriedigen konnte.

Die omnipräsenten Diskussionen um die ökonomische, politische oder wissenschaftliche Relevanz von digitalen Daten, die Metaphorik der Datendoubles oder Datenschatten, die Rede von der Selbstinszenierung im Digitalen etc. – all dies legt Zeugnis davon ab, wie verbreitet und maßgeblich das Bild vom Digitalen als einem (adäquaten oder inadäquaten) Bild einer vorgängigen Wirklichkeit ist. Selbst wenn der Einsatz von Algorithmen diskutiert wird – bei der Job- oder Kreditvergabe, bei der Errechnung von Versicherungsbeiträgen oder beim *predictive policing* –, so ist es *algorithmic bias*, der problematisiert wird: die verzerrte Repräsentation der konkreten Wirklichkeit durch Kategorisierungen, die dann meist auf bereits bestehende gesellschaftliche Stereotypen und deren Einschreibung in die in Frage stehenden Algorithmen (oft nicht direkt, sondern über die Trainingsdaten für *machine learning*) zurückgeführt werden.

³ Vgl. William J. Mitchell: *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. Cambridge 1994; darin insbes. der Aufsatz „Intention and Artifice“, 23–57.

⁴ Peter Lunenfeld: „Die Kunst der Posthistoire“. In: Hubertus von Amelunxen (Hg.), *Fotografie nach der Fotografie*. Dresden/Basel 1996, 93–99.

⁵ Kritisch zu derartigen Einschätzungen vgl. etwa Jens Schröter: „Ende der Welt. Analoge vs. digitale Bilder – mehr oder weniger ‚Realität‘?“. In: Alexander Böhnke, Jens Schröter (Hg.), *Analog/Digital: Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*. Bielefeld 2004, 49–65, hier: 50 (Online abrufbar unter: <https://www.transcript-verlag.de/media/pdf/cd/c5/2d/0a9783839402542.pdf>; Zugriff: 23.01.2021).

⁶ Armin Nassehi: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*. München 2019, 26.

All diese Diskurse haben ihre Berechtigung und ihre Notwendigkeit. Es könnte aber dennoch erforderlich sein, über das repräsentationalistische Paradigma des Digitalen hinauszugehen, um zu einer volleren und grundsätzlicheren Bedeutung von Digitalisierung vorzudringen, die eine *lebensweltliche* ist.⁷ Diese Bedeutung beschränkt sich nicht auf die Produktion einer Flut angemessener oder unangemessener Abbildungen lebensweltlicher Sachverhalte in diversen Kontexten. Sie rührt vielmehr daher, dass digitale Artefakte – in Form von Programmen, mit denen wir interagieren, in Form von Algorithmen, von denen wir uns leiten lassen, in Form von ständigen Akten der Auswahl aus vorprogrammierten Optionen – diese Lebenswelt und unser Handeln in ihr transformieren. Nicht bloß das Wuchern digitaler Abbildungen ist demnach zu bedenken, sondern zuvor die Weise, wie sich unsere Praktiken, unsere Gewohnheiten des Handelns und Denkens, ja unser Wirklichkeitsbezug im Gesamten, im Umgang mit digitalen Artefakten verändern. Nicht nur die Problematik der Angemessenheit oder Unangemessenheit von Repräsentationen von Fakten, nicht nur die Frage, wer auf diese Repräsentationen in welchem Umfang Zugriff hat, ist aus dieser Perspektive zu beachten, sondern zunächst diese *Transformation unseres Weltbezugs*.⁸ Denn auf eine noch zu erläuternde Weise schafft diese Transformation für viele der digitalen Abbildungen unseres Handelns erst die Voraussetzungen.

Wenn wir das Digitale im Zusammenhang von Praktiken und nicht bloß von Repräsentationen zu verstehen versuchen, und entsprechend das Handeln und Interagieren mit Algorithmen in den Blick nehmen, so erweist sich eine weitere Revision

⁷ Die hier beabsichtigte Überschreitung des repräsentationalistischen Paradigmas im Denken des Digitalen knüpft offensichtlich an analoge Bewegungen über ein repräsentationalistisches *Sprachverständnis* hinaus an, wie sie u. a. Heidegger oder Wittgenstein vorgenommen haben. Zweifellos sind nicht alle der oben angeführten Ansätze im Denken des Digitalen einer „eng“ gefassten repräsentationalistischen Denkweise zuzuordnen, insofern sie auch gleichsam *performativen* Effekten des Digitalen Rechnung tragen. Dennoch werden vorwiegend nur solche performativen Effekte in Betracht gezogen, die wiederum von digitalen Wirklichkeits*repräsentationen* ausgehen. Der vorliegende Aufsatz versucht demgegenüber, ein unmittelbareres Eingreifen des Digitalen in lebensweltliche Praktiken freizulegen, das für digitale Repräsentationen überhaupt erst die Voraussetzungen schafft – Voraussetzungen, deren Spezifität noch phänomenologisch herauszuarbeiten ist. (Ich danke Sergej Seitz für einen Einwand, der den Anstoß zu dieser Anmerkung gab.)

⁸ Methodisch ermöglicht es ein phänomenologischer Zugang, die Weisen des *Entbergens* (mit Heidegger gesprochen) zu untersuchen, die mit digitalen Technologien einhergehen, während posthumanistische Ansätze wie die Akteur-Netzwerk-Theorie letztlich nur ein von diesen Technologien ausgehendes *Bewirken* in den Blick bringen. Vgl. hierzu Andreas Beinsteiner: „Das Handeln der Dinge und die Vorgängigkeit der Zugänglichkeit. Überlegungen zur Differenz von Bewirken und Entbergen im Anschluss an Arendt, Heidegger und Latour“. In: *Sociologia Internationalis*, 57(1–2), Sondernummer: Takemitsu Morikawa, Christian Dries (Hg.), *Handeln = Herstellen? Unterwegs zu einem postpoietischen Paradigma in den Sozialwissenschaften*, 2019, 11–38.

der gängigen Konzeption des Digitalen als notwendig: Nicht allein das Diskontinuierliche, Diskrete im Unterschied zum Kontinuierlichen, Analoges ist konstitutiv für dasjenige, was wir heute als digital bezeichnen. Entscheidend ist darüber hinaus die automatisierte Symbolmanipulation, wie sie durch Computertechnologie ermöglicht wird. Ich spreche deshalb im Folgenden von *digitaler Operativität* und nicht von bloßer Digitalität. Ein anspruchsloser Digitalitätsbegriff, welcher lediglich die diskrete Verfasstheit eines Zeichensystems meint, verleitet nämlich zu der Einschätzung, Gesellschaft sei ohnehin zumindest bereits seit dem Aufkommen der alphabetischen Schrift digital gewesen, was eine unangemessene Relativierung der Neuheit und Andersartigkeit computerbasierter Technologie mit sich brächte.

Worin besteht also dieses Neuartige der digitalen Operativität und wie lässt es sich phänomenologisch erschließen? Da die Frage nach seinen lebensweltlichen Effekten hinsichtlich des gelebten menschlichen Weltbezugs im Mittelpunkt stehen soll, wird im Folgenden eine phänomenologisch-praxistheoretische Herangehensweise⁹ gewählt, die an Martin Heidegger anknüpft. Heidegger ist für dieses Unterfangen aus mehreren Gründen hilfreich: (1) Seine praxeologische Reformulierung der Intentionalität als Besorgen situiert praktische Vollzüge als Kern und Fundament menschlicher Weltbezüge. (2) Heidegger macht deutlich, wie diese Vollzüge stets an Dinge und deren Materialität gebunden sowie von ihnen geleitet sind. (3) Zugleich vernachlässigt er aber nicht die Maßgeblichkeit von Sinn und Verstehen, was sich insbesondere in Konzeptionen des zunächst existentialhermeneutisch bzw. später sprachlich verfassten „als“ dessen, womit man zu tun hat, niederschlägt.¹⁰ (4) Damit macht Heidegger ein Spannungsverhältnis von Sinn und Materialität denk- und artikulierbar, das im vorliegenden Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist. Meine These wird nämlich sein, dass digitale Operativität eine *Rekonfiguration des Verhältnisses von Sinn und Materialität* mit sich bringt, die deren – vormals irreduzible – Spannung in präzedenzlosem Umfang neutralisiert. Erst die Zurichtung

⁹ Zum Verhältnis von Phänomenologie und Praxistheorie vgl. die Beiträge in: *Phänomenologische Forschungen* 2017(2), Sondernummer: Thomas Bedorf, Selin Gerlek (Hg.), *Phänomenologie und Praxistheorie*.

¹⁰ Praxistheoretische und pragmatistische Bezugnahmen auf Heidegger beschränken sich zumeist auf *Sein und Zeit* und vernachlässigen entsprechend die Relevanz des Sprachlichen beim späten Heidegger. Vgl. etwa Hubert L. Dreyfus: „Overcoming the myth of the mental“. In: *Topoi* 25(1), 2006, 43–49; oder Jens Loenhoff: „Zur Reichweite von Heideggers Verständnis impliziten Wissens“. In: ders. (Hg.), *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weilerswist 2012, 49–66. Für die Irreduzibilität von Sinn und Sprache gegenüber einer selbstgenügsamen Sphäre des Praktischen argumentiere ich in Andreas Beinsteiner: „Kommunikationsmittel oder Medium der Zugänglichkeit des Seienden? Überlegungen zur Sprache und Mit-Teilung“. In: Chiara Pasqualin, Maria Agustina Sforza (Hg.), *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*. Freiburg im Breisgau 2020, 53–76.

unserer Praktiken auf Formalisierbarkeit, die mit dieser Neutralisierung einhergeht, ermöglicht jene enorme Datenproduktion, die immer genauere Abbildungen individuellen wie kollektiven menschlichen Verhaltens zuzulassen scheint. Diese Zurichtung menschlicher Praktiken durch digitale Operativität ist jedoch bereits für sich genommen brisant und nicht erst wegen der Verhaltensdaten, die sie zu erstellen erlaubt.

Der vorliegende Text gliedert sich folgendermaßen: Der nächste Abschnitt zeichnet anhand einer kontrastiven Darstellung von Husserls Analysen zum Bildbewusstsein und Heideggers Kunstwerkaufsatz die gewandelte Bedeutung nach, die dem irritativen Potential von Materialität innerhalb des repräsentationalistischen Paradigmas und seiner praxistheoretischen Überschreitung zukommt. Der dritte Abschnitt rekonstruiert, wie sich der Zusammenhang zwischen besorgendem Umgang mit einem Artefakt und verstehendem „als“ bei Heidegger darstellt und welche Rolle Materialität dabei spielt. Der vierte Abschnitt geht den onto-theologischen Ambitionen der Metaphysik nach, einen bestimmten Sinn ungestört durch materielle Irritationen durchzusetzen, bevor der fünfte Abschnitt darlegt, wie diese Metaphysik ihre technische Implementierung in Form digitaler Operativität findet. Den Abschluss bildet eine Auseinandersetzung mit der daraus resultierenden Zurichtung menschlichen Handelns auf Formalisierbarkeit und Selbstidentität, welche ihrerseits Datenproduktion und -analyse erst ermöglichen.

2. Materielle Irritationen: vom Bild zur Praxis

Husserls Analysen zum Bildbewusstsein verharren vorbehaltlos im Repräsentationalismus. Als Bild kommt für ihn nur das Abbild einer Sache in Betracht. Das Bild bietet eine Repräsentation dieser Sache, und zwar nicht in der Weise eines bloßen Symbols bzw. willkürlichen Zeichens, sondern als eine spezifische Form der Repräsentation, die den Charakter der Ähnlichkeit mit dem Repräsentierten hat. Näher unterscheidet Husserl hinsichtlich des Bildes drei verschiedene Objekte: Erstens *das physische Bild*, d. h. das jeweilige Ding aus Leinwand im Fall eines Gemäldes oder aus Marmor im Fall einer Statue etc.; zweitens *das Bildobjekt*, womit das erscheinende Bild gemeint ist, das etwas darstellt bzw. abbildet; und drittens schließlich *das Bildsujet*, d. h. dasjenige, das repräsentiert bzw. abgebildet wird.¹¹

Was nun die repräsentative Funktion des Bildobjektes anbelangt, so partizipieren nicht alle seine Momente gleichermaßen an dieser Funktion: Es gibt Züge, die das Bildsujet darstellen bzw. veranschaulichen, insofern sie zu ihm passen. Durch

¹¹ Vgl. Edmund Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Husserliana XXIII. Den Hague/Boston/London 1980, 19.

sie hindurch wird eine Vorstellung des Sujets erweckt. In diesen Zügen geht das Bildobjekt jedoch nicht zur Gänze auf; es gibt stets auch andere Momente an ihm, die mit dieser darstellenden Funktion im Widerstreit stehen. Diese unweigerlich vorhandene Differenz zwischen erscheinendem Bildobjekt und gemeintem Bildsujet ist für das Bildbewusstsein konstitutiv; ohne sie wäre das bloße Bild nicht von einem tatsächlichen, unmittelbaren Erscheinen des Sujets zu unterscheiden. Es käme zu einer Suspendierung der imaginativen Funktion, welche „eine volle, mit dem normalen Glauben ausgestattete Wahrnehmung“¹² mit sich brächte. Von solchen „Jahrmarktseffekte[n]“¹³ will Husserl das ästhetische Interesse am Bild streng unterschieden wissen: Dieses bleibt stets auf das Bildobjekt selbst bezogen und hängt auch an dessen „nichtanalogisierenden Momenten“. Zu letzteren zählt u. a. „die ästhetische Funktion der Reproduktionsmittel und -materialien, z. B. die breite Pinselführung mancher Meister“ oder „die ästhetische Wirkung des Marmors“ etc.¹⁴ Eine nicht ästhetisch orientierte Betrachtung etwa einer Fotografie hingegen, die bloß darauf abzielt, das Aussehen z. B. einer Person zu vergegenwärtigen, ist an diesen nichtanalogisierenden Momenten nicht interessiert.

An dem Widerstreit hinsichtlich der darstellenden Funktion des Bildes, den Husserl thematisiert, haben materielle Qualitäten der bildlichen Darstellungsmittel entscheidenden Anteil. Er verortet diesen Widerstreit auf zwei Ebenen. Einerseits zwischen dem physischen Bildding und der Bildobjekterscheinung: Dieselbe Zeichnung kann als Anordnung von Punkten und Strichen gesehen werden oder als erscheinende plastische Gestalt; eine Statue kann als Ding aus Gips genommen werden oder als weiße menschliche Gestalt.¹⁵ Andererseits liegt auch zwischen Bildobjekt und Bildsujet ein Widerstreit vor, insofern dieses, wie bereits erwähnt, nie völlig mit jenem zur Deckung kommt, wobei neben der Kontinuität der Wahrnehmung über den Bildrand hinaus¹⁶ und der Leblosigkeit und Unbeweglichkeit des Dargestellten¹⁷ wiederum die materiellen Qualitäten des Bilddings eine Rolle spielen: Die Weise der Verbildlichung, an der das ästhetische Interesse seinen Genuss findet,¹⁸ schließt Materialwahl, Pinselführung, Farbgebung etc. mit ein.

Dieser zweifache Widerstreit führt dazu, dass sich abwechselnd die Auffassung des gemeinten Sujets, des darstellenden Bildobjekts oder auch nur der materiellen Qualitäten des Bilddings in den Vordergrund drängen. Für unseren vorliegenden Zusammenhang ist ausschlaggebend, dass Materialität in diesem Widerstreit eine

¹² Ebd., 40.

¹³ Ebd., 41.

¹⁴ Ebd., 52.

¹⁵ Vgl. ebd., 44.

¹⁶ Vgl. ebd., 46 f.

¹⁷ Vgl. ebd., 32.

¹⁸ Vgl. ebd., 37.

entscheidende Rolle spielt. Sie ist es, die auf mehreren Ebenen verhindert, dass das Bild gänzlich in der Darstellung seines Sujets aufgeht. Die Materialität des Bildes steht im Widerstreit mit seiner repräsentativen Funktion und irritiert diese unablässig.

Wenn Heidegger sich in seinem Kunstwerkaufsatz von einem Schuh-Gemälde von van Gogh dazu anregen lässt, die Rolle der Schuhe im Leben der Bäuerin zu beschreiben, welche diese angeblich bei der „Mühsal der Arbeitsschritte“ ihrer Gängen durch die „Furchen des Ackers“ und die „Einsamkeit des Feldwegs“ trage,¹⁹ so könnte man meinen, Heidegger nehme bei seinen Ausführungen ebenfalls eine repräsentationalistische Funktion dieses Gemäldes in Anspruch. Heidegger verwahrt sich jedoch gegen die Deutung, er wolle mit seiner Wendung vom „Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ im Kunstwerk „jene glücklich überwundene Meinung wieder aufleben [lassen], die Kunst sei eine Nachahmung und Abschilderung des Wirklichen“.²⁰ Eine Rückkehr zu einem repräsentationalistischen Kunstverständnis (und damit zum Kriterium der *adaequatio*) führt er sogleich ad absurdum: So werde etwa in Conrad Ferdinand Meyers Gedicht *Der römische Brunnen* „weder ein wirklich vorhandener Brunnen poetisch abgemalt, noch ist das allgemeine Wesen eines römischen Brunnens wiedergegeben“.²¹ Angesichts anderer Beispiele, etwa eines griechischen Tempels, erhebt sich ebenso die Frage, was durch diesen dargestellt werde. „Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab.“²² Eine repräsentationalistische Fehldeutung seiner Ausführungen zum Kunstwerk wäre leichter vermeidbar gewesen, hätte Heidegger konsequent auf „Lichtung“ bzw. „Unverborgenheit“ als Übersetzung der griechischen *aletheia* gesetzt, anstatt sich auf eine radikale Umdeutung des Begriffs „Wahrheit“ zu kaprizieren.²³ Worum es ihm geht, ist die aller *adaequatio* vorausgehende, primär welteröffnende Qualität eines Kunstwerks. Dieses versucht im Allgemeinen nicht, irgendein Objekt oder einen Sachverhalt in angemessener Weise darzustellen, sondern es eröffnet ein Bezugsgefüge, das von lebensweltlicher Relevanz ist: Aus diesem Bezugsgefüge heraus wandelt sich die Weise, wie all das, womit wir es im Alltag zu tun haben, uns zugänglich wird und uns angeht. Ein Kunstwerk stellt gleichsam eine neue Brille bereit, durch die wir das Seiende, mit dem wir im alltäglichen Leben zu tun haben, betrachten können. Kunst schlägt dergestalt „inmitten des Seienden eine of-

¹⁹ Martin Heidegger: *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main 2003, 19. Im Folgenden werden Werke aus der *Martin Heidegger Gesamtausgabe* mit der Sigle „GA“ zitiert.

²⁰ Ebd., 22.

²¹ Ebd., 23.

²² Ebd., 27.

²³ Vgl. das späte diesbezügliche Eingeständnis in: Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. GA 14. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main 2007, 85–87.

fene Stelle“ auf, „in deren Offenheit alles anders ist als sonst“. ²⁴ Konstitutiv für Kunst ist also Heidegger zufolge nicht einfach eine darstellende Funktion, sondern vielmehr jene sich durch das Kunstwerk vollziehende Verschiebung und Dynamisierung des Bezugsgefüges, das für unser Denken und Handeln maßgeblich ist.

Diesem Perspektivenwechsel von der abbildenden Repräsentation zur lebensweltlichen Bedeutsamkeit entsprechend wird auch dem irritativen Potential der Materialität von Heidegger anders Rechnung getragen als von Husserl. Materialität steht hier nicht mehr im Widerstreit zur Bedeutung eines Bildes, indem sie mit dessen abbildender Funktion interferiert, sondern sie interferiert mit dem lebensweltlichen Bedeutsamkeitsgefüge, welches das Kunstwerk etabliert. Heidegger fasst diese Interferenz als *Streit von Welt und Erde*. Welt steht hierbei für das relationale Bezugsgeflecht, an dem sich menschliche Praktiken je orientieren und vor dessen Hintergrund jegliches Seiende auf je spezifische Weise zugänglich und verständlich wird. Erde dagegen meint die sinnliche, sich jeglicher Intelligibilität verweigernde Materialität der Dinge. Die Erde ist „die wesenhaft Unerschließbare“ bzw. „das wesenhaft Sichverschließende“; ²⁵ Welt hingegen als Bezugsgefüge, aus welchem heraus sich das Seiende sinnhaft erschließt, „duldet [...] kein Verschlussenes“. ²⁶ Die sinnhaften Bezüge, die das Kunstwerk evoziert, werden so von dessen sinnlicher Materialität stets unterlaufen und destabilisiert. Ähnlich wie bei Kant die reflektierende Urteilskraft in der ästhetischen Erfahrung das Singuläre unter Allgemeinbegriffe zu subsumieren sucht und diese Suchbewegung angesichts der sich stets aufs Neue erweisenden Unangemessenheit des jeweiligen Allgemeinbegriffs in der Schwebelage bleibt, ²⁷ scheidet bei Heidegger die sinnhafte Erschließung des Kunstwerks stets an der unerschöpflichen Sinnlichkeit der Erde, sodass die vom Werk etablierten Bezüge unabdingbar oszillieren und in der Schwebelage bleiben. ²⁸ Im vorliegenden Zu-

²⁴ Heidegger: GA 5, 60. Im Gegensatz zu Heidegger-Lektüren, die das *Stiften* einer Welt durch Kunstwerke o. Ä. in den Mittelpunkt stellen, etwa in Form eines hegemonial werdenden neuen kulturellen Paradigmas, möchte ich hervorheben, dass das Kunstwerk Heidegger zufolge nicht einfach ein neues Bezugsgefüge positiv herstellt, sondern dass von ihm ebenso destabilisierende Impulse ausgehen: Der dergestalt erfolgende „Wandel der Unverborgenheit des Seienden“ (Heidegger: GA 5, 61), der Weise, wie das Seiende sich uns erschließt und uns angeht, verhärtet sich im Kunstwerk nämlich gerade nicht zu einem stabilen Paradigma, sondern bleibt gewissermaßen in Oszillation. Der „stille Stoß“, der vom Kunstwerk ausgeht, tendiert, wie Vattimo treffend feststellt, dazu, „die Eindeutigkeit der Welt in einen Schwebezustand zu versetzen“. (Gianni Vattimo: *Die transparente Gesellschaft*. Wien 1992, 72).

²⁵ Heidegger: GA 5, 33.

²⁶ Ebd., 35.

²⁷ Vgl. etwa die Darstellung in Rüdiger Bubner: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt am Main 1989, 34–38.

²⁸ Obwohl er Kunstwerke als kulturelle Paradigmen versteht, argumentiert auch Dreyfus:

sammenhang ist das von Heidegger diagnostizierte irritative Potential von Materialität jedoch nicht von kunsttheoretischem Interesse, sondern insofern, als es Teil einer *Phänomenologie der lebensweltlichen Relevanz von Artefakten* ist. Diese Relevanz ist insofern gegeben, als sich Artefakte dem lebenspraktischen Existenzvollzug *als* dieses oder jenes erschließen. Das irritative Potential von Materialität destabilisiert dergestalt Heidegger zufolge nicht einfach nur die darstellende Funktion von Bildern, sondern hält letztlich, weit über den Phänomenbereich der Kunst hinausgreifend, das gesamte Feld lebensweltlicher Praktiken in Bewegung.

3. Artefakt und „als“

Der *cultural turn* in der Sozialtheorie stellte die Frage nach den symbolischen Ordnungen, die die Individuen dazu veranlassen, die Welt als sinnhaft geordnete anzunehmen und somit handlungsfähig zu werden. Praxistheorien verorten diese Ordnungen als implizites Wissen im Bereich der Praktiken, wobei sie der Körperlichkeit der Praktiken sowie der Materialität der Dinge besondere Bedeutung beimessen.²⁹ Heideggers Konzeption des *Besorgens*³⁰ ist in diesem Zusammenhang von Belang, insofern sie betont, wie unsere Praktiken stets auf Dinge verwiesen und an ihnen orientiert sind. Das Bezugsgefüge, das die Dinge durch ihre Verweisungen aufeinander etablieren,³¹ spielt in diesem Sinne eine entscheidende Rolle bei der Etablierung von Subjektivität:

Aus den Dingen her verstehen wir uns selbst im Sinne des Selbstverständnisses des alltäglichen Daseins. [...] Das Dasein versteht sich aus dem Seinkönnen, das durch

„Earth is not passive matter, but comes into being precisely as what resists the attempt to abstract and generalize the point of the paradigm. And since no interpretation can ever completely capture what the work means, the work of art sets up a struggle between earth and world.“ (Hubert L. Dreyfus: „Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics“. In: Charles Guignon (Hg.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge et al. 2006, 345–372, hier: 356).

²⁹ Vgl. Andreas Reckwitz: „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32(4), 2003, 282–301.

³⁰ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1977.

³¹ Aufeinander bezogen sind die Gebrauchsdinge hinsichtlich ihrer Inanspruchnahme in menschlichen Praktiken, seien es Hammer und Nägel in einer Werkstatt oder Tafel, Kreide, Schwamm und Pult in einem Hörsaal oder Klassenzimmer. Im Kontrast zu gegenwärtig populären posthumanistischen Ansätzen bestimmt Heidegger *die menschliche Praxis als das Medium*, in dem die Interrelationalität der Dinge sich konstituiert. Vgl. Martin Heidegger: *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main 1996, 75 f.

das Gelingen und Mißlingen, durch die Tunlichkeit und Untunlichkeit seines Umgangs mit den Dingen bestimmt ist.³²

Wie ist diese Maßgeblichkeit des Umgangs mit den Dingen für unser Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis genau zu verstehen?

Sein und Zeit liefert mit der sogenannten Zeuganalyse einen tendenziell funktionalistisch bzw. instrumentell enggeführten Zugang³³ zu jener zentralen Frage, mit der sich auch Heideggers späteres Denken auseinandersetzt, nämlich: wie Seiendes im Zusammenhang unserer Lebenspraxis für uns zugänglich wird, und dabei insbesondere, *als was* es zugänglich wird. Dass wir ein Ding beispielsweise *als* Hammer verstehen, bedeutet, dass es uns im Vollzug unserer alltäglichen Praktiken als Zeug zum Hämmern dienlich ist. Die Struktur des Etwas-*als*-etwas-Verstehens wird von Heidegger von der Intentionalität in die Praxis verlegt. Was seinen Ansatz von anderen praxistheoretischen Konzeptionen abhebt, ist insbesondere die Rolle, die dem „als“ in einer Praxis des Umgangs mit einem Ding zukommt.³⁴ Diese hat mehrere bemerkenswerte Implikationen.

So lassen sich Praktiken in dem Maße als *soziale* Praktiken fassen, in dem das „als“, das für den Umgang mit einem Ding bestimmend ist, ein *geteiltes* ist. Menschen bewohnen insofern eine gemeinsame Welt, als sie sich in eine Unverborgenheit des Seienden teilen.³⁵ Die Welt, d. h. das Bezugsgefüge, aus dem heraus das Ding einem begegnet, kann in diesem Sinne für unterschiedliche soziale oder kulturelle Milieus eine unterschiedliche sein, so dass das Ding auch je *als* etwas unterschiedliches in Erscheinung tritt: Während Heidegger und seinen Studierenden die Artefakte eines Hörsaals oder Seminarraums hinsichtlich der Weise, wie sie in Praktiken eingebunden werden, bekannt sind, konnte er nicht davon ausgehen, dass sich einem Bauern aus dem Schwarzwald oder einem Senegalesen die Dinge im Seminarraum *als* Tafel, als Schwamm, als Kreide etc. erschließen würden.³⁶ Das Argument zielt nicht auf eine chauvinistische oder rassistische Abwertung von Individuen, die nicht im westlich-akademischen Milieu sozialisiert wurden, sondern schlicht auf die soziokulturelle Variabilität des „als“, gemäß dem Artefakte in Praktiken einbezogen werden.

Das „als“ offenbart insofern, dass unser praktischer Bezug auf die Dinge kein unmittelbarer ist. Ihm wohnt eine Kontingenz inne, die nicht nur soziokultureller

³² Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1997, 410.

³³ „Zeug“ ist hierbei Heideggers Terminus für die Gebrauchsdinge.

³⁴ Zur praxistheoretischen Relevanz von Heideggers „als“ vgl. Beinsteiner: „Kommunikationsmittel oder Medium der Zugänglichkeit“.

³⁵ Vgl. Heidegger: GA 27, § 13–14.

³⁶ Vgl. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main 1999, 71f.

Art ist, sondern auch innerhalb ein und desselben lebensweltlichen Bezugsgefüges aufbrechen kann. Vielleicht erinnert sich manch einer an Kindheitserlebnisse im Klassenzimmer, wo sich in Abwesenheit von Lehr- und Aufsichtspersonen herausstellte, dass Kreide und Schwamm nicht nur zum Beschreiben und Löschen der Tafel gebraucht werden, sondern sich im Zuge von Schwamm- und Kreideschlachten auch *als* Wurfgeschosse erschließen können. In solchen Beispielen der – sowohl soziokulturellen als auch situativen – Variabilität des „als“ zeigt sich etwas Bemerkenswertes: Die Dinge gehen nicht in dem auf, was sie sind. Ihnen wohnt ein Überschuss inne, der das „als“, gemäß dem sie je in Praktiken eingebunden werden, stets übersteigt. Nie erschöpfen sich die Dinge in einer bestimmten Weise der Inanspruchnahme; sogar Dinge, die gezielt zu einem bestimmten Zweck angefertigt wurden und deren Gebrauch so hochgradig konventionalisiert und normativ reguliert ist wie der von Kreide und Schwamm im Klassenzimmer, können in anderer und unvorgesehener Weise zur Geltung kommen. In den Diskursen der Techniksoziologie oder der Medienwissenschaft spricht man in solchen Fällen von *Umfunktionierung* oder von *subversivem Dingegebrauch*.

Im subversiven Dingegebrauch zeigt sich nicht nur die Variabilität des „als“, das den praktischen Bezug auf ein Ding jeweils trägt, sondern auch seine Selektivität. Kein „als“ schöpft je ein Ding zur Gänze aus, keines erfasst es in seinem Wesen. Jegliches „als“ macht das Ding stets nur in selektiver Weise zugänglich, lässt bestimmte Aspekte zur Geltung kommen und hält andere im Verborgenen zurück. Wenn das Ding als Kreide in Anspruch genommen wird, erschließt es sich als Zeug zum Schreiben insbesondere hinsichtlich seines Potentials, sichtbare Spuren auf der Tafel zu hinterlassen; wird es dagegen als Zeug zum Werfen verwendet, so bringt sich seine Kompaktheit, sein Gewicht und seine Werfbarkeit zur Geltung. Dass es *als* Schreibzeug hergestellt wurde, verhindert nicht, dass es *mehr als das* ist und *als etwas anderes* in Praktiken eingebunden werden kann.

Die Variabilität und Selektivität des „als“, das unsere Praktiken im Umgang mit den Dingen informiert, ist deshalb von subjektivierungstheoretischer Relevanz. Je größer der Spielraum des „als“, desto größer ist auch unsere Freiheit, unterschiedliche Praktiken zu vollziehen. Nicht zufällig ist deshalb die Etablierung bestimmter Konfigurationen des „als“ ein entscheidender Ansatz der Machtausübung. Will eine Instanz das Repertoire der Praktiken einschränken, welche wir vollziehen können (im Fall von Kreide und Schwamm könnten daran etwa Schulleitung und -personal interessiert sein), so wird sie erfolgreich sein, wenn es ihr gelingt, das „als“ zu fixieren, das unseren Bezug zu den Dingen trägt. Effektiver als das repressive Unterbinden von Praktiken ist es, in unser Verstehen von etwas *als* etwas zu intervenieren.³⁷

³⁷ In diesem Sinne kann Heideggers „als“ mit Foucaults Konzeption nichtrepressiver Macht subjektivierungstheoretisch zusammengedacht werden; vgl. Andreas Beinsteiner: „Unob-

eine symbolische Ordnung durchzusetzen,³⁸ welche nur die erwünschten Praktiken intelligibel macht; ein ausschließliches Vokabular vorzugeben, als was die Dinge zu verstehen sind.³⁹ Genau dies war von je her das Anliegen der Metaphysik. Diese speist sich einerseits aus einer onto-theologischen Begründungsgeste, andererseits aus der sogenannten Seinsvergessenheit.

4. Onto-Theologische Ambitionen: die Metaphysik gegen die Materialität

Das „als“, das unseren Bezug zu den Dingen trägt, bleibt nämlich zumeist und zunächst unbeachtet. Insofern Heidegger mit dem Wort „Sein“ die Anwesenheit des Anwesenden meint, bedeutet Seinsvergessenheit das Vergessen dieser Anwesenheit, und das bedeutet insbesondere ein Vergessen der „als“-haften Gegebenheit dessen, was uns zugänglich ist, oder anders gesagt, des Seinsverständnisses, gemäß welchem wir das Anwesende verstehen. Ich habe vorgeschlagen, dass man Metaphysik in diesem Sinne auch als *Medialitätsvergessenheit* bezeichnen könnte. Sie gründet nämlich nicht in einer Verfehlung der Metaphysiker, sondern in einem konstitutiven Selbstentzug des Medialen.⁴⁰ Heidegger spricht von einem „Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst dabei jedoch zurückhält und entzieht“,⁴¹ Was sich damit zugleich entzieht, ist die Selektivität des Medialen; insbesondere die Selektivität des jeweiligen „als“, gemäß welchem uns ein Seiendes zugänglich wird. Dies führt zur

trusive Governance. Heidegger and Foucault on the Sources of Social Normativity“. In: Hans-Bernhard Schmid, Gerhard Thonhauser (Hg.), *Conventionalism. Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*. Cham 2017, 79–97.

³⁸ Von der *hegemonialen* Macht, die diskursiv über die symbolische Ordnung die Intelligibilität des Seienden zu kontrollieren versucht, wäre mit Scott Lash eine *posthegemoniale* Macht zu unterscheiden, bei der sich diese Ordnung ins Empirische selbst eingeschrieben hat (vgl. Scott Lash: „Posthegemoniale Macht: Cultural Studies im Wandel?“. In: Rainer Winter (Hg.), *Die Zukunft der Cultural Studies. Theorie, Kultur und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*. Bielefeld 2011, 95–126; sowie im vorliegenden Text unten, Abschnitt 6).

³⁹ Hierbei wird deutlich, dass das „als“ nicht auf eine selbstgenügsame Sphäre der Praktiken reduzierbar ist, sondern dass in ihm ein Überschuss liegt, den der späte Heidegger in der Sprache verortet; vgl. Beinsteiner: „Kommunikationsmittel oder Medium der Zugänglichkeit“. Dank der Sprache kann das „als“ eine Variabilität entfalten, ohne dass diese sich unmittelbar in gewandelten Praktiken niederschlagen muss: Die Sprache ist das Medium, in dem das „als“ in der Schwebe bleiben bzw. oszillieren kann. (Vgl. Andreas Beinsteiner: „Ontoludologie: Zum medial-agonalen Charakter von Phänomenalität nach Heidegger“. In: Astrid Deuber-Mankowsky, Reinhold Görling (Hg.), *Denkweisen des Spiels*. Wien 2017, 137–154).

⁴⁰ Vgl. Andreas Beinsteiner: „Sein als Medialität“. In: Gerhard Thonhauser (Hg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*. Freiburg im Breisgau 2017, 191–206.

⁴¹ Heidegger: GA 14, 12.

Verselbstverständlichung und Verabsolutierung eines unabdingbar partikulären Wirklichkeitszugriffs. Wie Heidegger ausführt, tilgt die Seinsvergessenheit nicht das Seinsverständnis, sondern „verfestigt“ im Gegenteil „eine hergebrachte Weise desselben unbesehen. Das Seinsverständnis verschwindet nicht überhaupt, sondern versteckt sich hinter einer Maske, nämlich der Maske des Fraglosesten.“⁴²

Entsprechend behandelt etwa Platon das „als“ nicht als eine geschichtlich situierte und kontingente Weise der Intelligibilität eines Seienden, sondern als dessen Wesen.⁴³ Metaphysik versucht nicht zu *rekonstruieren*, wie die Dinge in einer spezifischen Weise *zugänglich* geworden sind, sondern zu *begründen*, warum sie *so sind*, wie sie eben zugänglich geworden sind. Sie geht davon aus, dass es eine Verständnisweise gibt, die dem Seienden ausschließlich und erschöpfend angemessen ist, weil sie dessen Wesen erfasst. Die Gegebenheit eines eindeutigen Wesens des Seienden versucht die Metaphysik zu rechtfertigen, indem sie das Seiende auf eine erste Ursache zurückführt. Diese Strategie bezeichnet Heidegger als *Onto-Theologie*: Die Dinge haben ein klar definiertes Wesen, weil ein Schöpfer sie in sinnvoller Absicht gemäß einer Idee hervorgebracht hat.⁴⁴ Dementsprechend kann die Gesamtheit des Seienden einem vorgegebenen und kohärenten Sinnzusammenhang entsprechen.⁴⁵

Soweit der Anspruch der Metaphysik. Allerdings erweist sich, wie im vorangegangenen Abschnitt am Beispiel von Kreide und Schwamm diskutiert, die Idee zumindest eines irdischen Herstellers nicht uneingeschränkt als bindend für den

⁴² Heidegger: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. GA 35. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2012, 96.

⁴³ Heidegger versteht seine Konzeption des „als“ gerade als vergeschichtlichte Aneignung der Platonischen Idee: „[A]ls Dieses und Jenes anwesend sein“ bedeutet nichts anderes als „in seinem ‚Aussehen‘ (eidos, idea) sich zeigen“. (Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main 2012, 56). In diesem Sinne liegt bei Heidegger eine praxeologische Transformation der Ideenlehre vor. (Vgl. Beinsteiner: „Kommunikationsmittel oder Medium der Zugänglichkeit“, 58 f.)

⁴⁴ Vgl. etwa Heidegger: *Wegmarken*. GA 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2004, 180 f. Eine ähnliche Rekonstruktion des Essentialismus legt auch Sartre vor. (Vgl. Jean-Paul Sartre: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“. In: Ders.: *Drei Essays*. Frankfurt am Main 1973, 7–51.)

⁴⁵ Ein Zeichen dafür, dass die Vorstellung der Hergestelltheit des Seienden auch noch in der Neuzeit herangezogen wurde, um die Exklusivität und Angemessenheit des damals etablierten, nunmehr mathematischen Wirklichkeitszugriffs zu rechtfertigen, kann in jenem Satz von Galilei gesehen werden, wonach das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben worden sei. Genau so, wie die Idee, die der Schöpfergott bei der Erschaffung eines *ens creatum* diesem zugrunde legte, die Verbindlichkeit des Wesens dieses Geschaffenen gewährleistete, so ist es hier jene Sprache, mit der der Autor das Buch der Natur geschrieben hat, durch welche sichergestellt ist, dass dieses Buch dann auch in der einzigen ihm adäquaten Weise gelesen und verstanden werden kann. Implizit folgt also auch und gerade die Durchsetzung des naturwissenschaftlichen Weltbildes einer ontotheologischen Begründungsgeste.

tatsächlichen Gebrauch eines Artefakts. Zwar „untersteht“ das Zeug „hinsichtlich seines möglichen Gebrauches einer [...] Vorschrift“, und diese Vorschrift ist „immer dem Plan entnommen, der schon die Erzeugung des Zeugs und seinen spezifischen Zeugcharakter bestimmt hat“.⁴⁶ Entsprechend ist ein Hammer „gemäß seiner Gestaltung, seinem Material dienlich zum Hämmern“.⁴⁷ Aber dennoch kann diese Gestaltung nicht restlos ausschließen, dass sich der Hammer auch jenseits dieses intendierten Um-Zu, z. B. als Gewicht oder als Hebel, in Praktiken einbringt. Dass dem so ist, ist im Überschuss des Materiellen begründet. Dieser ist im Verhältnis von Hersteller und Artefakt ebenso wirksam wie im Verhältnis von Nutzer und Artefakt.⁴⁸

Insofern die Erde gerade keine passive, unbegrenzt plastische Materialität ist, zerbricht an ihr der Anspruch des Designers, das „als“ eines Artefakts eindeutig festzulegen. Die Erde ist das, was sich der Gestaltbarkeit gegenüber unfügsam erweist, sie ist in den Worten Heideggers „nicht [...] von einem Schöpfergott geschaffen, sondern ungeschaffener Abgrund, in dem alles heraufkommende Geschehen erzittert und gehalten bleibt“.⁴⁹ Wir treffen hier eine Metaphorik der Destabilisierung, des Schwingens und Vibrierens an, die für Heideggers Ereigniskonzeption konstitutiv ist. Nicht zufällig charakterisiert Heidegger das Ereignis als einen in sich schwingenden Bereich, in dem Mensch und Sein „jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat“.⁵⁰ Verlieren die über onto-theologische Begründungsfiguren beanspruchten Konfigurationen des „als“ angesichts der Irreduzibilität des Materiellen ihre Verbindlichkeit, so eröffnet sich im Seinsverständnis ein Spielraum, in dem das „als“ oszillieren kann. In diesem Sinne lässt sich das Ereignis als *hermeneutische Oszillation* deuten.⁵¹ Der von Heidegger konstatierte Streit von Welt und Erde erodiert damit auf theoretischer Ebene Begründungsge-

⁴⁶ Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1983, 333.

⁴⁷ Ebd., 334. Im Herstellungsvorgang erfolgt gemäß der Vorzeichnung des „als“ eine stetige *Auslese* aus Möglichkeiten der zukünftigen Verwendung; vgl. Martin Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA 33. Hrsg. von Heinrich Hüni. Frankfurt am Main 1990, 136 f.

⁴⁸ Zur folgenden Überlegung, ihrem Aufgriff in Postphänomenologie und -hermeneutik sowie subjektivierungstheoretischen Implikationen vgl. Andreas Beinsteiner: „Digitale Durchdringung der Lebenswelt und posthegemoniale Macht“. In: Andreas Beinsteiner, Lisa Blasch, Theo Hug, Petra Missomelius, Michaela Rizzolli (Hg.), *Medien – Wissen – Bildung: Virtuelle und augmentierte Wirklichkeiten*. Innsbruck 2020, 89–96 (Online abrufbar unter: https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187894.pdf#page=90; Zugriff: 23.01.2021).

⁴⁹ Heidegger: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. GA 39. Hrsg. von Susanne Ziegler. Frankfurt am Main 1999, 107.

⁵⁰ Heidegger: *Identität und Differenz*. GA 11. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main 2006, 46.

⁵¹ Vgl. Beinsteiner: „Ontoludologie“, 147 f.

sten, die auf einen Schöpfergott rekurren; zugleich jedoch auch in konkreten, faktischen Herstellungsvorgängen die Verfügungsgewalt des Herstellers.

Bei technischen Artefakten bzw. Gebrauchsdingen bringt sich dieser Streit insbesondere als Spannung von Funktionalität und Materialität zur Geltung. Wenn gleich hier, wie Heidegger sagt, die Erde in der *Dienlichkeit* zu verschwinden, d. h. die Materialität in der Funktionalität aufzugehen scheint,⁵² ist dieses Aufgehen doch nie vollständig. Materialität bringt sich weiterhin zur Geltung, nicht nur in Momenten der Dysfunktionalität, sondern auch in der grundsätzlichen Umfunktionierbarkeit jeglichen materiellen Dings: In dieser Materialität vibrieren stets Möglichkeit anderer Zugänglichkeits- und Gebrauchsweisen jenseits der etablierten Praktiken. Heidegger unterscheidet entsprechend die Dienlichkeit bzw. Funktionalität eines Gebrauchsgegenstandes von seiner *Verlässlichkeit*.⁵³ Mit letzterer ist jener Überschuss gemeint, der aus der irreduziblen Materialität des Dings stammt und der dessen in Anspruch genommene Funktionalität stets übersteigt und den Menschen genau dadurch einen Halt gibt jenseits der Starre eines eindeutig definierten Funktionszusammenhangs. Wie Heidegger sagt, *schwingt* die Dienlichkeit in der Verlässlichkeit,⁵⁴ d. h. die Funktionalität findet an der materiellen Irreduzibilität des Dings einen Widerstand, der sie in Bewegung hält.

Die Unfügsamkeit des Materiellen bringt sich also in der Herstellung und im Gebrauch von Dingen gleichermaßen zur Geltung, indem sie konzeptuelle Festlegungen sowie die Praktiken, die diese informieren, unablässig irritiert und auflockert. Was gemeinhin subjektivistisch als Kreativität bezeichnet wird, wäre aus dieser Perspektive als das responsive Auffangen von Überschüssen des Materiellen zu denken.

Der Streit von Welt und Erde ist somit nicht auf Kunstwerke beschränkt. Dort mag er sich zwar in besonders betonter Weise zur Geltung bringen, insofern in dieses das nackte Faktum des *dass es ist*, an dem jegliche Konzeptualisierung abprallt, eigens hineingeschaffen ist:⁵⁵ Die Intentionen des Künstlers werden durch dessen Responsivität gegenüber der Materialität des Werks unterlaufen,⁵⁶ so dass das „factum est“, das *dass* des Werks, sich anstelle der Autorschaft im Sinne des „N.N. fecit“ zur Geltung bringt.⁵⁷ Jedoch kennzeichnet die Spannung von Materialität und Sinn über die Sphäre der Kunst hinaus jegliches materielle Artefakt. Die spezielle Rolle der Kunst liegt darin, für die antagonistische Dynamik des Streits zwischen Welt und Erde auch in allen anderen Dingen zu sensibilisieren und so etablierte Konfi-

⁵² Heidegger: GA 5, 32.

⁵³ Ebd., 19.

⁵⁴ Ebd., 20.

⁵⁵ Vgl. ebd., 52 f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 34.

⁵⁷ Ebd., 52 f.

gurationen des „als“ bzw. etablierte Praktiken grundsätzlich in Bewegung zu versetzen. Während Kunst den Überschüssen des Materiellen dergestalt zur Geltung verhilft, werden diese, wie ich im Folgenden argumentieren werde, durch digitale Operativität gerade umgekehrt neutralisiert. Digitale Operativität setzt damit die Ambitionen der Metaphysik technisch um.

5. Digitale Operativität als implementierte Metaphysik

Technischer Fortschritt, so könnte man argumentieren, zielt tendenziell darauf ab, Verfügungsgewalt auszubauen und die Unfügbarkeit des Materiellen zurückzudrängen.⁵⁸ Für digitale Technologien gilt dies jedoch in besonderer Weise. Wie eingangs erwähnt, möchte ich digitale Operativität unterscheiden von bloßer Digitalität, welche nicht mehr besagt als den durchwegs diskontinuierlichen Charakter eines Zeichensystems,⁵⁹ so dass man auf Grundlage dieses Konzepts nicht wirklich hinausgelangt über die Banalität, dass die abendländische Kultur von Anfang an digital gewesen sei und sich somit im Zuge der Digitalisierung nichts Wesentliches geändert hätte.⁶⁰ Digitale Operativität meint dagegen die automatisierte Zeichenmanipulation in einem Alphabet endlicher diskreter Zeichen, welche ihrerseits eindeutig bestimmbar sein müssen, damit eine solche Manipulation überhaupt automatisiert, d. h. ohne Einbeziehung menschlicher Zeicheninterpretatoren erfolgen kann. Wie Heidegger konstatiert, „fordert“ die Maschine „überall die Eindeutigkeit des Zeichens und der Zeichenfolge“.⁶¹ Genau dafür ist eine quantitative Einhegung der Widerständigkeit des Materiellen erforderlich. Was auf diesem Wege nämlich tech-

⁵⁸ Grundsätzlich zur Ausweitung von Verfügbarkeit jenseits des spezifischen hier diskutierten Zusammenhangs vgl. die instruktiven Überlegungen von Hartmut Rosa: *Unverfügbarkeit*. Wien/Salzburg 2018.

⁵⁹ Die vielleicht prominenteste formalisierte Ausarbeitung einer solchen Definition des Präoperativ-Digitalen hat Goodman in seiner *Theorie der Notationssysteme* erstellt. (Vgl. Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Frankfurt am Main 1973, 135–180) Während analoge Messgeräte „die absolute Position in einem Kontinuum registrieren“, liegt die Leistung des Digitalen gerade darin, *Notationssysteme* zu ermöglichen, welche durch „Bestimmtheit und Wiederholbarkeit des Ablesens“ charakterisiert sind. (Vgl. ebd., 167).

⁶⁰ Gegen diese Tendenz, „mit kulturgeschichtlich versöhnlichen Gesten harte Differenzen zu verwischen“, polemisiert u. a. Wolfgang Ernst in seinem Aufsatz: „Den A/D-Umbruch aktiv denken – medienarchäologisch, kulturtechnisch“. In: Alexander Böhnke, Jens Schröter (Hg.), *Analog/Digital: Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*. Bielefeld 2004, 49–67.

⁶¹ Heidegger: *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen 1989, 23. Mit Goodmans *Sprachen der Kunst* gedacht stellt sich dieses Erfordernis in zweifacher Weise: einmal *syntaktisch* als eindeutige Zuordenbarkeit einer Marke zu einem Zeichen, und dann *semantisch* hinsichtlich der eindeutigen Bedeutung eines Zeichens.

nisch gewährleistet wird, ist die Einrichtung einer *verbotenen Zone*, wie sie sich in den Debatten der Kybernetik als konstitutives Kriterium des Digitalen herausstellte (vgl. Abb. 2): Signalwerte innerhalb dieser Zone (also im Bereich zwischen α_2 und β_1), wie sie in der materiellen und kontinuierlichen Wirklichkeit unabdingbar vorkommen, werden schlicht als ungültig ignoriert. Werte, deren Schwankung im erlaubten Spektrum liegt, werden dagegen einheitlich den Zuständen A bzw. B zugeordnet.

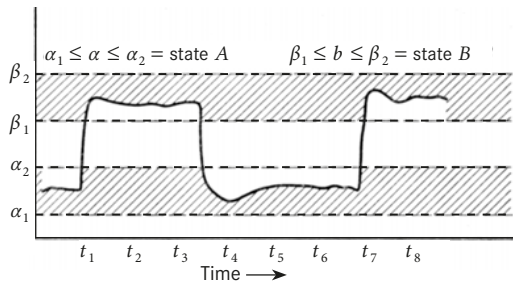


Abb. 2: Physikalischer Schaltvorgang bei einem zweiwertigen Speicherelement.⁶² Zwischen den Zuständen A bzw. B zugeordneten Signalbereichen liegt die verbotene Zone.

Allein handelt es sich bei dieser Abgrenzung zum Analogen keineswegs, wie seine weitgehend computerfreie Lebenswelt Nelson Goodman noch zu glauben erlaubte, bloß um zwei unterschiedliche Lektüremodi, die an ein Zeichensystem herangetragen werden:⁶³ Im Falle digitaler Operativität ist ein einziger und eindeutiger Lektüremodus von vorneherein Voraussetzung der Symbolmanipulation. Damit hat sich jedoch der Status von Materialität in substantzieller Weise gewandelt.

Es ist unzählige Male – und zweifellos nicht zu Unrecht – darauf hingewiesen worden, dass Computerprogramme bzw. Software keineswegs als immateriell zu bezeichnen sind.⁶⁴ Gleichwohl behaupte ich, dass wir es im Zuge digitaler Operativität mit einer radikalen *Neukonfiguration* des Verhältnisses zu tun haben, in dem

⁶² Abbildung aus Pflüger: „Wo die Quantität in Qualität umschlägt“, 42.

⁶³ Goodman erläutert z.B., wie eine (analoge) Uhr sowohl digital als auch analog abgelesen werden kann. (Vgl. Goodman: *Sprachen der Kunst*, 164.)

⁶⁴ Selbstverständlich haben wir es bei den Zuständen von Prozessoren und Speichern mit materiellen Zuständen zu tun, die auf vielfältige Weise an Materielles rückgebunden sind – neben der erforderlichen Hardware und dem Energieverbrauch ist hier auch die Eingebundenheit in ökonomische Zusammenhänge etc. zu nennen. Vgl. Andreas Beinsteiner: „Immaterialität oder Hypermateriellität? Hermeneutisch-phänomenologische Überlegungen zur Entmaterialisierungshypothese“. In: Valentin Dander, Veronika Gründhammer, Heike Ortner, Daniel Pfurtscheller, Michaela Rizzolli (Hg.), *Medienräume – Materialität und Regionalität*. Innsbruck 2013, 25–36 (Online abrufbar unter https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/medienraeume_sw.pdf#page=25; Zugriff: 23.01.2021).

Materie und Sinn stehen, insofern die Widerständigkeit des Materiellen nunmehr eingeeht und *neutralisiert* ist. Im Anschluss an Heidegger könnte man das so formulieren, dass wir es hier mit einer Neutralisierung des Streits von Welt und Erde zu tun haben; dass also die Materie ihre Irreduzibilität gegenüber dem Sinn einbüßt und sich in zuvor nie dagewesener Weise in Sinn, Konzeptualität und Funktionalität einfügt.

Dies hat nicht unwesentliche Konsequenzen für Praktiken, die mit digital operativen Artefakten interagieren. Als „ungeschaffener Abgrund“ kommt Erde in solchen Interaktionen nämlich nicht mehr zur Geltung. Mit einer materiellen Kreide kann man nicht nur an einer Tafel schreiben, sondern, wie in Abschnitt 3 ausgeführt, alles Mögliche machen. Mit einem Like-Button auf einer Social-Media-Plattform dagegen wird man nie etwas anderes machen können als liken.⁶⁵ Während ein materielles Artefakt stets *mehr* ist als seine Funktion aufgrund des materiellen Überschusses, der ihm innewohnt, ist ein Computerprogramm *nichts anderes* als die im Programmcode spezifizierte Funktionalität. Damit der Programmablauf überhaupt stattfinden kann, muss die Widerständigkeit des Materiellen technisch soweit minimiert worden sein, dass er dann auch wirklich wie geplant funktioniert. Die einzige Weise, wie Materialität die Vorgaben des Codes noch überschreiten kann, ist nicht mehr in der Destabilisierung und Oszillation von Sinnzusammenhängen, sondern bloß im Error, in der reinen Dysfunktionalität.

Digitale Operativität macht damit erstmals Artefakte möglich, die restlos mit ihrer Funktionalität ident sind: nämlich Computerprogramme. Sie verwirklicht so endlich den metaphysischen Traum eines Vokabulars, das die Dinge restlos beschreibt: nämlich den Quellcode, der ihre Funktion ohne jede Ambivalenz vorschreibt. Damit wird zugleich auch die Ambivalenz menschlicher Praktiken in dem Maße beseitigt, in dem diese mit Computerprogrammen interagieren. Das „als“, gemäß welchem ein Ding in Praktiken eingebettet werden kann, verliert angesichts der Nicht-Gegenständlichkeit digitaler Programme jeglichen Spielraum. Was dem Handeln bleibt, ist lediglich der Nachvollzug vorgegebener Handlungspfade.

⁶⁵ Die Brisanz derartiger Transformationen von Kommunikationspraktiken liegt für Heidegger darin, „daß von den technischen Möglichkeiten der Maschine die Vorschrift gestellt wird, wie die Sprache noch Sprache sein kann.“ (Heidegger: *Überlieferte und technische Sprache*, 24.) Um die Tragweite dieser Diagnose zu ermessen, ist zu berücksichtigen, dass Heidegger der Sprache eine weit über ihre kommunikative Funktion hinausreichende welterschließende Bedeutung zuschreibt.

6. Digitale Praktiken

Menschliche Praktiken, die sich in Interaktion mit digital operativen Systemen entfalten,⁶⁶ weisen eine grundsätzlich andere Struktur auf als prädigitale Praktiken. Erkannt hat dies 1994 der nicht zufällig phänomenologisch gebildete Informatiker Philip Agre, des sich u. a. mit der Formalisierbarkeit lebensweltlicher Zusammenhänge auseinandergesetzt hat. Zwar bleibt auch Agre auf das repräsentationalistische Paradigma bezogen, insofern seine Überlegungen primär darauf abzielen, ein neues Konzept von Überwachung („capture“) zu entwickeln,⁶⁷ das der durch die Digitalisierung gewandelten Situation besser entspricht als der traditionelle Überwachungsbegriff („surveillance“).⁶⁸ Agres Ausführungen machen aber dennoch begreifbar, wie Praktiken durch die Interaktion mit Computern – ganz unabhängig von ihrer Repräsentation in Überwachungsdaten – eine Transformation erfahren. Das Handeln muss nämlich so umgestaltet werden, dass es überhaupt erst mit digitaler Operativität kompatibel wird.⁶⁹ Dafür wird dem menschlichen Verhalten

⁶⁶ Präziser formuliert sind hier Praktiken gemeint, die sich den Vorgaben der digitalen Programme fügen. Genau in dem Maße, in dem diese Programme selbst über einen materiellen Träger operieren, ist nach wie vor deviantes Verhalten möglich: Eine computergesteuerte Schranke lässt sich ggf. überklettern, ein Laptop (ebenso wie eine Kreide oder ein Schwamm) aus dem Fenster werfen. In dem Maße jedoch, in dem sich das Verhalten auf das Programm und die Interaktion mit ihm einlässt, erhält es eine andere Tiefenstruktur.

⁶⁷ Zur ungebrochenen Relevanz dieses Überwachungskonzepts vgl. Till A. Heilmann: „Datenarbeit im ‚Capture‘-Kapitalismus. Zur Ausweitung der Verwertungszone im Zeitalter informatischer Überwachung“. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 13. *Überwachung und Kontrolle*, 2015, 35–48 (Online abrufbar unter: <https://mediarep.org/handle/doc/2550>; Zugriff: 23.01.2021). Auf die Bedeutung, die der von Agre beschriebenen Formalisierung sozialer Praktiken jenseits der Überwachungsthematik zukommt, wurde hingewiesen von: Timo Kaerlein: „Social Bots und die Formalisierung von Sozialität auf Online-Plattformen“. In: Theo Hug, Günther Pallaver (Hg.), *Talk with the bots. Gesprächsroboter und Social Bots im Gespräch*. Innsbruck 2018, 17–28 (Online abrufbar unter: https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187290.pdf#page=18; Zugriff: 23.01.2021).

⁶⁸ Vgl. Philip Agre: „Surveillance and capture: Two models of privacy“. In: *The Information Society. An International Journal* 10(2), 1994, 101–127. Der Begriff „surveillance“ weckt nämlich, so Agre, die Assoziation totalitärer Regime. Damit trägt er zur Verharmlosung anderer Problemaspekte digitalisierten Verhaltens jenseits offen repressiver Überwachung bei (vgl. ebd., 106).

⁶⁹ Agre war 1994 davon ausgegangen, dass diese Umgestaltung von Handlungen auf den Widerstand der Handelnden stoßen würde. Zweifellos kann etablierten Praktiken ein gewisses Beharrungsvermögen zugesprochen werden. Heute jedoch haben wir es im Digitalen größtenteils mit Praktiken zu tun, die nicht aus dem Analogen ins Digitale transferiert wurden, sondern dort erst entstanden sind. Entsprechend wenig kommen hier Kontrasterfahrungen zur Geltung: Die andersartige Tiefenstruktur der digitalen Praktiken wird schlicht nicht wahrgenommen und erregt deshalb auch keinen Anstoß.

eine *Handlungsgrammatik* auferlegt (*imposed*),⁷⁰ die dieses formalisiert und damit in die Strukturen der Operativität des Computers einpasst. Eine solche Handlungsgrammatik spezifiziert einerseits die möglichen basalen Aktionen, andererseits die Verknüpfungen, mittels derer einzelne Aktionen zu komplexeren Handlungsabläufen zusammengesetzt werden können. Wirksam wird hierbei eine Metaphorik, die menschliches Handeln – ebenso wie die Operativität des Computers – als *formale Sprache* (i. S. von Chomsky) begreift.

Digitale Operativität erweist sich für menschliche Praktiken als flexibler und weniger restriktiv, als es die industrielle Automatisierung bzw. der Taylorismus waren. (Genau dies gab, wie Agre treffsicher konstatiert, Anlass für einen „corporate discourse of ‚empowerment“ – für jene Rhetorik der Partizipation und Ermächtigung also, die teilweise noch heute Vorstellungen von Internet und Digitalisierung prägt.) Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass diese vorgebliche Freiheit in der Interaktion mit digital operativen Systemen sich stets nur innerhalb eines vorgegebenen Möglichkeitsraums bewegen kann: Es geht um „free creation within a system of rule“.⁷¹ Der User kann eine (abzählbar) unendliche Vielzahl von Handlungssequenzen realisieren, die sich jedoch alle restlos der vordefinierten Handlungsgrammatik fügen.

Handlungsgrammatiken bilden damit ein Beispiel für jene *generativen Regeln*, die dem Soziologen Scott Lash zufolge im algorithmischen Zeitalter (in Ergänzung zu John Searles konstitutiven und regulativen Regeln) die soziale Wirklichkeit prägen.⁷¹ So wird verständlich, was Lash in einer der bemerkenswertesten rezenten Zeitdiagnosen als ein Zusammenfallen des Empirischen und des Transzendentalen bezeichnet hat:⁷² Für alle Praktiken im Umgang mit digitaler Operativität bilden die generativen Regeln der jeweiligen im Programm veranschlagten Handlungsgrammatiken eine unhintergehbare Möglichkeitsbedingung. Was allgemein „Digitalisierung“ genannt wird, wird von hier aus lesbar als die völlige Neukonstruktion der Sphäre sozialen Handelns auf der Basis vorgegebener Regeln. Nirgends folgten nämlich prädigitale Kommunikationspraktiken einer unhintergehbaren und diskreten Handlungsgrammatik. Wie könnten sich z. B. eine kommunikative Mitteilung oder einer Geste, die darauf reagiert, im Fluss des Verhaltens je präzise abgrenzen oder ambivalenzfrei als Zusammensetzungen aus Basisaktionen aufschlüsseln lassen? Auf Facebook jedoch ist der Kommunikationsakt nichts anderes als ein Posting, und die reagierende Geste nichts anderes als ein Like. Der völligen Selbstidentität des „als“ entspricht die der Praktiken, die auf ihm ruhen.

⁷⁰ Vgl. Agre: „Surveillance and capture“, 109.

⁷¹ Ebd., 117.

⁷² Vgl. Lash: „Posthegemoniale Macht“, 117.

So werden erst die spektakulären Erfolge dessen verständlich, was innerhalb des repräsentationalistischen Paradigmas als Mustererkennung in Verhaltensdaten durch *big data analytics* präsentiert wird: Zum ersten Mal in der Geschichte haben es diese *analytics* nämlich nicht mehr mit einer irreduziblen und unfügsamen Empirie sozialen Verhaltens zu tun, die sich jeglicher konzeptuellen Aufschlüsselung stets nur partiell fügt, sondern mit einer Empirie, die in transzendentalen Kategorien zur Gänze aufgeht, weil sie aus diesen Kategorien generiert wurde. In diesem Sinne gilt Lashes Beobachtung, dass hier „das Empirische dem Transzendentalen bereits immanent“⁷³ ist. Handeln, das im Analogen ein diffuses und ambivalentes Geschehen war, ist dank seiner Einbettung in digitale Operativität zu einer Sequenz genau abgrenzbarer und bestimmbarer Aktionen geworden.

Die Anbieter digital operativer Plattformen, Programme und Infrastrukturen betreiben in diesem Sinne mit der Artikulation von Handlungsgrammatiken, die in die Software eingeschrieben werden, eine eigentümliche Form der Sozialtheorie, die die soziale Wirklichkeit unmittelbar umgestaltet: „[T]his theorizing is not simply a scholastic exercise, but is part of a much larger material process through which these new social ontologies, in a certain specific sense, become real.“⁷⁴ Diese Sozialontologien fixieren nämlich im Voraus – so können wir auf Grundlage der vorangegangenen Überlegungen den Sachverhalt präziser formulieren – das „als“, das für menschliches Handeln im einzelnen Fall je maßgeblich wird, in eindeutiger Weise. In dem Maße, in dem die Digitalisierung in immer mehr Lebensbereiche vordringt, fügen sich auch immer mehr unserer Praktiken diesen Vorgaben. Bereits vor über 25 Jahren konstatierte Agre als den „most significant technical trend“ in der Weiterentwicklung des Computers die „tendency toward ever ‚deeper‘ articulation and capture of activities“. Noch vor Web 2.0, Smartphones und dem Internet der Dinge zeichnete sich also eine Tendenz zu „ever more refined ontologies and grammars of activity“ ab.⁷⁵ Die gesteigerte Granularität, mit der menschliches Verhalten so digital nachverfolgbar wird, wird mit Unbehagen beobachtet und diskutiert. Die zugrunde liegende Tiefenttransformation unserer Lebenswelt und unserer Praktiken selbst, die die Spielräume für Mehrdeutigkeit, Unvorhergesehenes und Subversion immer weiter zurückdrängt, findet vergleichsweise wenig Beachtung.

⁷³ Ebd., 121. Wie Agre feststellt, werden Handlungsgrammatiken mit der Mythologie bzw. Ideologie legitimiert, das Verhalten hätte bereits zuvor die Struktur aufgewiesen, so dass die Grammatik bloß *gefunden*, nicht *aufgezwungen* worden wäre; vgl. Agre: „Surveillance and capture“, 110, 120.

⁷⁴ Agre: „Surveillance and capture“, 121.

⁷⁵ Ebd.

7. Konklusion

Das Digitale ist nicht bloß ein immer genaueres Abbild der Wirklichkeit. Zuvor ist es eine Transformation ihrer Tiefenstrukturen, die die Irreduzibilität des Materiellen neutralisiert und so die Dinge und Praktiken ihrer Vieldeutigkeit beraubt. Diese Transformation schafft erst die Möglichkeitsbedingung für jene Fortschritte, die hinsichtlich digitaler Repräsentationen sozialer Wirklichkeit erzielt werden. Die Aussagekraft jener heute im großen Umfang produzierten *born digital*-Daten, mit der die Sozialwissenschaft in zunehmendem Maße forscht, verdankt sich einer vorgängigen Zurichtung unserer Lebenswelt, die die Spielräume unseres Handelns auf den Nachvollzug generativer Regeln beschränkt.

Mit einer an Heidegger anknüpfenden Phänomenologie des praktischen Umgangs mit Dingen kann einerseits jener Spielraum aufgewiesen werden, mit dem eine Praxis ein Ding je als dieses oder jenes einbezieht; andererseits lässt sich so die irreduzible Materialität der Dinge als Grundlage dieses Spielraums ausweisen. In dem Maße, in dem unsere Praktiken in digitale Operativität eingebettet werden, wird diese Irreduzibilität neutralisiert, sodass die entsprechenden Praktiken die Struktur von Aktionssequenzen in einer vordefinierten Handlungsgrammatik annehmen.

Mit Heidegger war konstatiert worden, dass die Begegnung mit Kunstwerken ausstrahlt in die Entbergungsweise von Seiendem überhaupt. Dasselbe darf auch von der Interaktion mit Computern erwartet werden. Doch während Kunstwerke das „als“, gemäß dem das Seiende entborgen wird, irritieren und dynamisieren, darf vermutet werden, dass an digitale Operativität gekoppelte Praktiken dieses „als“ auch hinsichtlich des nicht digital operativen, materiell Seienden eher zu vereindeutigen und zu verhärten tendieren. Die in jüngerer Vergangenheit diagnostizierte Tendenz zu einer „Vereindeutigung der Welt“⁷⁶ steht in völligem Einklang mit der inhärenten Logik digitaler Operativität. Praktiken, die sich im Digitalen vollziehen, sind in diesem Sinne eine stetige Einübung in metaphysisches Denken, für das im Vorhinein festgelegt ist, *als was* ein jedes Ding zur Geltung kommen darf.

⁷⁶ Vgl. Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, 114.

Gesammeltes Literaturverzeichnis

- Abe, Hiroshi: „Ware-ari (sum) no kakujitsusei: Fussâru to haideggâ“. In: *Ningen-sonzairon* 22, 2016, 63–76.
- Adamczack, Bini: *Beziehungsweise Revolution*. Frankfurt a. M. 2017.
- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Übers. v. Hubert Thüring. Frankfurt a. M. 2002.
- Agamben, Giorgio: „We Refugees“. In: *Symposium. A Quarterly Journal in Modern Literatures* 49(2), 1995, 114–119.
- Agre, Philip: „Surveillance and capture: Two models of privacy“. In: *The Information Society. An International Journal* 10(2), 1994, 101–127.
- Albertson Fineman, Marta: „The vulnerable subject and the responsive state“. In: *Emory Law Journal* 60, Research Paper Nr. 10–130, 2010, <http://ssrn.com/abstract=1694740>.
- Alloa, Emmanuel: *Partages de la perspective*. Paris 2020.
- Amery, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart 1977.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities*. London 1983.
- Anderson, Chris: „The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete“. In: *WIRED.com*, 23.6.2008, <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.
- Arendt, Hannah: *Denktagebuch. 1950–1973. Erster Band*. München 2016.
- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Mit einem einleitenden Essay v. Frauke-Annegret Kurbacher. Hildesheim etc. 2006.
- Arendt, Hannah: „Die Lüge in der Politik“. In: *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München 2013, 7–43.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem*. New York 1963/94.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München *2001.
- Arendt, Hannah: „Fernsehgespräch mit Günter Gaus“. In: Dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München 1996, 46–72.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. Übers. v. Gisela Uellenberg. Mit einem Interview v. Adelbert Reif. München 2008.
- Arendt, Hannah: „Philosophie und Politik“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(2), 1993, 381–400.
- Arendt, Hannah; Anders, Günther: *Schreib doch mal hard facts über dich. Briefe 1939 bis 1975*. München 2016.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. New York, 1959/98.
- Arendt, Hannah: „The Right of Man: What Are They?“. In: *Modern Review* 3(1), 1949, 24–37.

- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. New York 1951/1958.
- Arendt, Hannah: „Truth and Politics“. In: Dies.: *Between Past and Future*. New York 1993, 227–264.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 122001.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München 22002.
- Arendt, Hannah: „Wahrheit und Politik“. In: Dies.: *Wahrheit und Lüge in der Politik*. München 2013, 44–92.
- Arendt, Hannah: *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt a. M. 1990.
- Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München 22005.
- Arendt, Hannah: „We Refugees“. In: *The Menorah Journal* 31(1), 1943, 69–77.
- Arendt, Hannah: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin 1986.
- Aristoteles: *Metaphysik*. Hrsg. v. W. Jaeger. Oxford 1969.
- Aristoteles: *Physik*. Philosophische Schriften Bd. 6. Übers. v. Hans Günther Zekl. Hamburg 1995.
- Arnold, Florian: *Logik des Entwerfens? Eine designphilosophische Grundlegung*. Paderborn 2018.
- Arnold, Florian: *Nach der Unendlichkeit. Metaphysik, Bildung und eine Kritik der Einbildungskraft*. Heidelberg 2016, <https://doi.org/10.11588/heidok.00020422>.
- Asmuth, Christoph; Landenne, Quentin (Hg.): *Perspektivität als Grundstruktur der Erkenntnis. Philosophiegeschichtliche und systematische Aspekte*. Würzburg 2018.
- Auffarth, Christoph: „Rezensionsessay. Das Mittelmeer als handelnde Person der Geschichte: Wie die klimatisch-geographische Lebenswelt Menschen und Religionen prägt“. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24(2), 2016, 213–220.
- Augustinus: *Les Confessions. Livres VIII-XIII. Œuvres De Saint Augustin* 14. Text nach der Edition M. Skutella. Einf. u. Anm. v. A. Solignac. Übers. v. E. Tréhorel u. G. Bouissou. Perpignan 1996.
- Balibar, Etienne: „(De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy“. In: John Kohn, Arien Mack (Hg.), *Hannah Arendt’s Centenary: Political and Philosophical Perspectives. Social Research Special Issue* 73(4), 2007, 727–739.
- Balibar, Etienne: *Droit de cité*. La Tour d’Aigues 1998.
- Barbaras, Renaud: *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris 2003.
- Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen 2018.
- Bauder, Harald: „If you are in Palermo, you are a Palermitan. An Interview with Mayor Leoluca Orlando“. In: RCIS Research Briefs Nr. 2019/1, https://www.ryerson.ca/content/dam/rcis/documents/H_Bauder_2019_If_you_are_in_Palermo_you_are_a_Palermitan_An_interview_with_Mayor_Leoluca_Orlando.pdf.
- Bauder, Harald: „Sanctuary cities: Policies and Practices in International Perspective“. In: *International Migration* 55(2), 2017, 174–186.

- Beinsteiner, Andreas: „Das Handeln der Dinge und die Vorgängigkeit der Zugänglichkeit. Überlegungen zur Differenz von Bewirken und Entbergen im Anschluss an Arendt, Heidegger und Latour“. In: *Sociologia Internationalis*, Sondernummer: Takemitsu Morikawa, Christian Dries (Hg.), *Handeln = Herstellen? Unterwegs zu einem postpoietischen Paradigma in den Sozialwissenschaften*. (im Ersch.).
- Beinsteiner, Andreas: „Digitale Durchdringung der Lebenswelt und posthegemoniale Macht“. In: Andreas Beinsteiner, Lisa Blasch, Theo Hug, Petra Missomelius, Michaela Rizzolli (Hg.), *Medien – Wissen – Bildung: Virtuelle und augmentierte Wirklichkeiten*. Innsbruck 2020, https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187894.pdf#page=90.
- Beinsteiner, Andreas: „Kommunikationsmittel oder Medium der Zugänglichkeit des Seienden? Überlegungen zur Sprache und Mit-Teilung“. In: Chiara Pasqualin, Maria Agustina Sforza (Hg.), *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*. Freiburg i. Br. 2020, 53–76.
- Beinsteiner, Andreas: „Immaterialität oder Hypermaterialität? Hermeneutisch-phänomenologische Überlegungen zur Entmaterialisierungshypothese“. In: Valentin Dander, Veronika Gründhammer, Heike Ortner, Daniel Pfurtscheller, Michaela Rizzolli (Hg.), *Medienräume – Materialität und Regionalität*. Innsbruck 2013, 25–36, https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/medienraeume_sw.pdf#page=25.
- Beinsteiner, Andreas: „Ontoludologie: Zum medial-agonalen Charakter von Phänomenalität nach Heidegger“. In: Astrid Deuber-Mankowsky, Reinhold Göring (Hg.), *Denkweisen des Spiels*. Wien 2017, 137–154.
- Beinsteiner, Andreas: „Sein als Medialität“. In: Gerhard Thonhauser (Hg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*. Freiburg i. Br. 2017, 191–206.
- Beinsteiner, Andreas: „Unobtrusive Governance. Heidegger and Foucault on the Sources of Social Normativity“. In: Hans-Bernhard Schmid, Gerhard Thonhauser (Hg.), *Conventionalism. Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*. Cham 2017, 79–97.
- Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*. Oxford/New York 2006.
- Benhabib, Seyla: *Exile, Statelessness, and Migration. Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton 2018.
- Benhabib, Seyla: *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge 2004.
- Bengtsson, Jan: „With the lifeworld as ground: A research approach for empirical research in education: The Gothenburg tradition“. In: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 13, 2013, 1–18.
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a. M. 2017.
- Benoist, Jocelyn: *Elemente einer realistischen Philosophie*. Übers. v. David Espinet. Berlin 2014.
- Bergerbrant, Sophie: „New research challenges the origin of ‚The Egtved girl‘“. In: *Science Nordic* August 21 2019.
- Bermes, Christian: *„Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg 2004.

- Bitbol, Michel: *Hat das Bewusstsein einen Ursprung? Für eine achtsame Neurowissenschaft*. Übers. v. Daniel Creutz. Paderborn 2019.
- Bitbol, Michel: *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu?* Paris 2019.
- Bitbol, Michel: *Physique et philosophie de l'esprit*. Paris 2000.
- Blake, Michael: "The Right to Exclude". In: *Critical Review of International and Political Philosophy* 17(5), 2014, 521–537.
- Blanchot, Maurice: *Der literarische Raum*. Zürich 2012.
- Blanchot, Maurice: *Die Schrift des Desasters*. München 2005.
- Bledowski, Jaroslaw: *Zugang und Fraktur. Heideggers Subjektivitätstheorie in Sein und Zeit*. Tübingen 2021.
- Bloch, Ernst: *Spuren*. Frankfurt a. M. 1978.
- Blumenberg, Hans: *Phänomenologische Schriften*. Hrsg. v. Nicola Zambon. Berlin 2018.
- Blumenberg, Hans: *Realität und Realismus*. Hrsg. v. Nicola Zambon. Berlin 2020.
- Blumenberg, Hans: *Theorie der Lebenswelt*. Hrsg. v. Manfred Sommer. Berlin 2010.
- Boghossian, Paul: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Übers. v. Jens Rometsch. Mit einem Nachwort v. Markus Gabriel. Berlin 2014.
- Boghossian, Paul: „The concept of genocide“. In: *Journal of Genocide Research* 12(1–2), 06.2010, 69–80.
- Borchert, Wolfgang: *Draußen vor der Tür und Ausgewählte Erzählungen*. Reinbek 1956.
- Bottici, Chiara: *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. New York 2014.
- Bottici Chiara; Challand, Benoît (Hg.): *The Politics of Imagination*. Abingdon 2011.
- Boublil, Élodie; Daigle, Christine (Hg.): *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*. Indiana 2013.
- Böhm, Rudolf: *Vom Gesichtspunkte der Phänomenologie*. Den Haag 1968.
- Böhme, Gernot: *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Berlin 2019.
- Brague, Rémi: *Europa. Eine exzentrische Identität*. Frankfurt a. M. 1993.
- Brassier, Ray: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. London 2007.
- Brault, Pascale Anne; Naas, Michael: „Einleitung: Mit den Toten, den Toden rechnen. Jacques Derrida und die Politik der Trauer“. In: Jacques Derrida: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, Hrsg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien 2007, 17–58.
- Braunstein, Jean-François: *La philosophie devenue folle. le genre, l'animal, la mort*. Paris 2018.
- Brentano, Franz: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg 1978.
- Breyer, Thiemo; Widlok, Thomas (Hg.): *The Situationality of Human-Animal Relations. Perspectives from Anthropology and Philosophy*. Berlin 2018.
- Brezger, Jan: *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*. Frankfurt a. M. 2018.
- Brooks, Johanna: „Learning from the ‚lifeworld‘: Introducing alternative approaches to phenomenology in psychology“. In: *The Psychologist* 28(8), 2015, 642–643.
- Buber, Martin: *Between Man and Man*. Übers. v. Maurice Friedman. London 1993.
- Buber, Martin: *Das Dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen*.

- Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips.* Gütersloh 192019.
- Buber, Martin: „Hoffnung für diese Stunde“. In: *Merkur* 6, 1952, 711–718.
- Buber, Martin: *I and Thou*. Übers. v. Walter Kaufmann. New York 1970.
- Buber, Martin: *Meetings. Autobiographical Fragments*. Übers. v. M. Friedman. London 2002.
- Buber, Martin: *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Übers. v. S. N. Eisenstadt. Chicago 1992.
- Buber, Martin: *On Judaism. An Introduction to the Essence of Judaism by One of the Most Important Religious Thinkers of the Twentieth Century*. New York 1997.
- Buber, Martin: *Philosophical Interrogations*. New York 1970.
- Buber, Martin: *Schriften zu Philosophie und Religion*. Berlin 2017.
- Bubner, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1989.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart u. a. 1982.
- Busch, Kathrin: „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“. In: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg 2010, 176–188.
- Butler, Judith: „Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation“. In: *The Journal of Speculative Philosophy* 26(2), 2012, 134–151.
- Bryant, Levi; Snricek, Nick; Harman, Graham (Hg.): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne 2011.
- Calhoun, Chesire: „Belonging‘ in the cosmopolitan imaginary“. In: *Ethnicities* 3(4), 2003, 531–553.
- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Übers. v. Vincent von Wroblewsky. Hamburg 2013.
- Carens, Joseph: „The Case for Open Borders“. In: *The Review of Politics* 49(2), 1987, 251–273.
- Carr, David: „Husserl’s problematic concept of the life-world“. In: Frederick A. Elliston, Peter McCormick (Hg.), *Husserl: Exposition and Appraisals*. Notre Dame 1977, 202–212.
- Carr, David: *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston 1974.
- Casey, Edward S.: *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington 2000.
- Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer*. Frankfurt a. M. 2016.
- Cassirer, Ernst: „Critical Idealism as a Philosophy of Culture“. In: Ders.: *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*. Hrsg. v. Donald Phillip Verene. New Haven/London 1979, 64–91.
- Castoriadis, Cornelius: *The Imaginary Institution of Society*. Übers. v. Kathleen Blarney. Cambridge 1975[1987].
- Cavarero, Adriana: *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York 2009.
- di Cesare, Donatella: *Stranieri Residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino 2017.
- Chalmers, David: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford/New York 1997.

- Christoph, Wenke; Kron, Stefanie (Hg.): *Solidarity Cities in Europe*. Berlin 2019.
- Cicero, Marcus T.: *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*. (lat./dt.). Stuttgart 2008.
- Claesges, Ulrich: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“. In: Ulrich Claesges, Klaus Held (Hg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag 1972, 85–101.
- Claviez, Thomas: „Introduction. ‚Taking Place‘ – Conditional/Unconditional Hospitality“. In: Ders. (Hg.), *The conditions of Hospitality. Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*. New York 2013, 1–9.
- Clough, Patricia Ticineto; Halley, Jean (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham 2007.
- Coccia, Emanuele: *La vie sensible*. Paris 2010.
- Cohen, Jonathan L.: „Belief and acceptance“. In: *Mind* 98(391), 1989, 367–389.
- Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905–1980*. Reinbek 1991.
- Conway, Anne: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Übers. u. hrsg. v. Allison P. Coudert u. Taylor Corse. Cambridge 1996.
- Coulmas, Peter: *Weltbürger*. Reinbek 1990.
- Crawford, Matthew B.: *Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreuung*. Übers. v. Stephan Gebauer. Berlin 2015.
- Crisp, Roger: „Value, Reasons and the Structure of Justification: How to Avoid Passing the Buck“. In: *Analysis* 65(1), 2005, 80–85.
- Currie, Gregory: „Imagination as simulation: Aesthetics meets cognitive science“. In: Martin Davies, Tony Stone (Hg.), *Mental Simulation: Evaluations and Applications*. Oxford 1995, 151–169.
- Currie, Gregory: *The Nature of Fiction*. Cambridge 1990.
- Currie, Gregory; Ravenscroft, Ian: *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*. Oxford 2002.
- D’Ancona, Matthew: *Post truth. the new war on truth and how to fight back*. London 2017.
- Dancy, Jonathan: *Practical Reality*. Oxford 2000.
- Danowski, Deborah; Viveiros de Castro, Eduardo: *Ha Mundo por Vir? Ensaio Sobre os Medos e os Fins*. Sao Paulo 2017.
- Daston, Lorraine: „Objectivity and the Escape from Perspective“. In: *Social Studies of Science* 22(4), 11.1992, 597–618.
- DeGooyer, Stephanie; Hunt, Alastair, Maxwell, Lida; Moyn, Samuel (Hg.): *The Right to have Rights*. London 2018.
- Dehaene, Stanislas; Lau, Hakwan, Kouider, Sid: „What is consciousness, and could machines have it?“. In: *Science* 358, 2017, 486–492.
- Dellinger, Jakob: „‚Nietzsche‘, ‚Perspektivismus‘, ‚Postfaktizität‘: Drei Perspektiven“. In: *Le foucauldien* 5(1), 2019, 1–33.

- Dennett, Daniel: *Consciousness Explained*. Boston 1991.
- Dennett, Daniel: „I Begrudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics“. In: *The Guardian* 12.02.2017, <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>.
- Derrida, Jacques: *Aporien. Sterben – auf die ‚Grenzen der Wahrheit‘ gefaßt sein*. Übers. v. Michael Wetzels. München 1998.
- Derrida, Jacques: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris 1997.
- Derrida, Jacques, Malabou, Catherine: *Counterpaths*. Stanford 2004.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt a.M. 2003.
- Derrida, Jacques: „Der Geschmack der Tränen“. In: Ders.: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Hrsg. v. P. Engelmann. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien 2007, 141–148.
- Derrida, Jacques: „Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht“. In: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Hrsg. v. M. Gessmann. Frankfurt a.M. 2004, 7–50.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft: Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. v. Alexander García Düttmann. München 1991.
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. H.-J. Rheinberger u. H. Zischler. Frankfurt a.M. 1974.
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt a.M. 2004.
- Derrida, Jacques: *Mémoires: Für Paul de Man*. Hrsg. v. P. Engelmann. Übers. v. H.-D. Gondek. Wien 1988.
- Derrida, Jacques: *Of Hospitality*. Hg. v. Anne Dufourmantelle, übers. v. Rachel Bowlby. Stanford 2010.
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. S. Lorenzer. Frankfurt a.M. 2002.
- Derrida, Jacques: *Schibboleth. Für Paul Celan*. Hrsg. v. P. Engelmann. Wien 1986.
- Derrida, Jacques: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris 1993.
- Derrida, Jacques: *The Animal That Therefore I Am*. Hg. v. Marie-Luise Mallet, übers. v. David Wills. New York 2008.
- Derrida, Jacques: *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg (Mémoires II)*. Übers. v. Elisabeth Weber. Wien 2000.
- Diels, Herrmann; Kranz, Walter (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Erster Band. Dublin/Zürich 1971.
- Dodd, James: *Violence and Phenomenology*. London 2009.
- Doggett, Tyler; Egan, Andy: „Wanting things you don't want: The case for an imaginative analogue of desire“. In: *Philosophers' Imprint* 7(9) 2007, 1–17.
- Domin, Hilde: *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/88*. München 1992.

- Dorfman, Eran: „History of the lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty“. In: *Philosophy Today* 53(3), 2009, 294–303.
- Döring, Sabine (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a M. 2009.
- Dorsch, Fabian: „Hume“. In: Amy Kind (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, 40–54.
- Dreher, Jochen: „The symbol and the theory of the life-world: ‚The transcendences of the life-world and their overcoming by signs and symbols‘“. In: *Human Studies* 26(2), 2003, 141–163.
- Dreyfus, Hubert L.; Taylor, Charles: *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Übers. v. Joachim Schulte. Berlin 2016.
- Dreyfus, Hubert L.: „Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics“. In: Charles Guignon (Hg.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge et al. 2006, 345–372.
- Dreyfus, Hubert L.: „Overcoming the myth of the mental“. In: *Topoi* 25(1), 2006, 43–49.
- Drossel, Barbara; Ellis, George: „Contextual Wavefunction Collapse: An Integrated Theory of Quantum Measurement“. In: *New Journal of Physics* 20, 2018.
- Dunkley, Cara R.; Henshaw, Craig D.; Henshaw, Saira K.; Brotto, Lori A.: „Physical Pain as Pleasure: A Theoretical Perspective“. In: *The Journal of Sex Research* 57(4), 2019, 421–437.
- Dündar, Can: „Dünn ist die Haut im Exil. Berlin muss die Hauptstadt der Exilierten bleiben“. In: *Die ZEIT* 15.8.2019(Nr. 34), 43.
- van Dyk, Silke: „Krise der Faktizität? Über Wahrheit und Lüge in der Politik und die Aufgabe der Kritik“. In: *PROKLA* 188, 47(3), 2017, 347–367.
- Eagleton, Terry: *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*. Chichester 2009.
- Ebbighausen, Rodion: *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg 2009.
- Eberle, Thomas S.: *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur verstehenden Soziologie*. Konstanz 2000.
- Eberle, Thomas S.: „Phenomenological life-world analysis and ethnomethodology’s program“. In: *Human Studies* 35(2), 2012, 279–304.
- Meister Eckhart: *Werke* Bd. 1. Hrsg. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008.
- Eliade, Mircea: *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*. Wien/München/Zürich 1977.
- Eliot, Thomas Stearns: *Old Possum’s Book of Practical Cats*. New York 1982.
- Ellis, George: *How Can Physics Underlie the Mind? Top-Down Causation in the Human Context*. Berlin/Heidelberg 2016.
- Ernst, Wolfgang: „Den A/D-Umbruch aktiv denken – medienarchäologisch, kulturtechnisch“. In: Alexander Böhnke, Jens Schröter (Hg.), *Analogue/Digital: Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*. Bielefeld 2004, 49–67.

- Esch, Arnold: *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Pips*. München 2014.
- „Exile“. In: *Wikipedia. The free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Exile>.
- Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg 2006.
- Ferraris, Maurizio: *Emergenza*. Turin 2016.
- Ferraris, Maurizio: *Manifest des neuen Realismus*. Übers. v. Malte Osterloh. Frankfurt/M 2014.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Gereinigte Fassung. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Joachim Widmann unter Mitarbeit v. Peter Schneider. Hamburg 1986.
- Fink, Eugen: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“. In: Ders.: *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie*. Freiburg i. Br. 2004, 139–157.
- Finkelkraut, Alain: *Die Undankbarkeit*. Berlin 2001.
- Flatscher, Matthias; Seitz, Sergej: „Destruktion der Souveränität. Das Verhältnis von Ordnung und Störung in Christoph Menkes Rechtsphilosophie“. In: Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki, Johan Horst (Hg.), *Gegenrechte. Rechte jenseits des Subjekts*. Tübingen 2018, 165–185.
- Flatscher, Matthias; Seitz, Sergej: „Latour, Foucault und das Postfaktische: Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der ‚Wahrheitskrise‘“. In: *Le foucauldien* 4(1), 2018, 1–30, <http://doi.org/10.16995/lefou.46>.
- Floridi, Luciano: *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford 2014.
- Flusser, Vilém: *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 2008.
- Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Hrsg. v. Frédéric Gros. Übers. v. Jürgen Schröder. Berlin 2010.
- Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Hrsg. v. Frédéric Gros. Übers. v. Jürgen Schröder. Berlin 2009.
- Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Hrsg. v. Joseph Pearson. Übers. v. Mira Köller. Berlin 1996.
- Foucault, Michel: „Erwiderung auf Derrida“. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II: 1970–1975*. Frankfurt a. M. 2001, 347–367.
- Foucault, Michel: „Gespräch mit Michel Foucault“. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III: 1976–1979*. Hrsg. v. Daniel Defert u. Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2001, 186–213.
- Foucault, Michel: „Mein Körper, dies Papier, dies Feuer“. In: *KultuRRvolution* 27, 1992, 31–41.
- Foucault, Michel: *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Hrsg. v. Fabienne Brion u. Bernard E. Harcourt. Übers. v. Stephen W. Sawyer. Chicago 2014.

- France-Lanord, Hadrien: *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*. Paris 2018.
- Frei, Karin Margarita et al.: „Tracing the dynamic life story of a Bronze Age female“. In: *Scientific Reports* 5(1), 2015, 1–7.
- Freud, Sigmund: „Trauer und Melancholie“. In: Ders.: *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe* Bd. III. Frankfurt a. M. 1989, 193–212.
- Friedmann, Maurice: *Martin Buber's Life and World*. New York 1981.
- Friedkin, Noah E.: „Choice shift and group polarization“. In: *American Sociological Review* 64(6), 1999, 856–875.
- Friedrich, Hugo: *Die Struktur der modernen Lyrik*. Reinbek ⁸1977.
- Friedrich, Thomas: „Phänomenologisches und ästhetisches Schauen im Ausgang von Husserl und Merleau-Ponty“. In: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Handbuch der Medienphilosophie*. Darmstadt 2018, 45–62.
- Frings, Manfred: *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee 1997.
- Fuchs, Thomas; Koch, Sabine: „Embodied affectivity. On moving and being moved“. In: *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings* 5, 2014.
- Fuchs, Thomas: „Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011, 262–275.
- Fuchs, Thomas: „Leibliche Sinnimplikate“. In: Hans-Dieter Gondek, Tobias Klaas, László Tengelyi (Hg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011, 291–305.
- Gabriel, Markus: *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg/München ²2014.
- Gabriel, Markus: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York 2006.
- Gabriel, Markus (Hg.): *Der Neue Realismus*. Berlin ³2015.
- Gabriel, Markus: *Fiktionen*. Berlin 2020.
- Gabriel, Markus: *Ich ist nicht Gehirn*. Berlin ²2016.
- Gabriel, Markus: „Ist die Kehre ein realistischer Entwurf“. In: David Espinet, Toni Hildebrandt (Hg.), *Suchen Entwerfen Stiften: Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*. München 2014, 87–106.
- Gabriel, Markus: *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin 2020.
- Gabriel, Markus: *Neo-Existentialism. How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge 2018.
- Gabriel, Markus: „Neutraler Realismus“. In: Thomas Buchheim (Hg.), *Jahrbuch Kontroversen 2. Markus Gabriel: Neutraler Realismus*. Freiburg/München 2016.
- Gabriel, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin 2016.
- Gabriel, Markus: *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt a. M. 2009.

- Gabriel, Markus: *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. New York/London 2011.
- Gabriel, Markus: „What Kind of an Idealist (if any) is Hegel?“. In: *Hegel-Bulletin* 27(2), 2016, 181–208.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke Bd.1 (*Hermeneutik 1*). Tübingen 1990.
- Gaitsch, Peter; Lehmann, Sandra; Schmidt, Philipp (Hg.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel: Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*. Wien 2017.
- Gallagher, Sean; Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*. London: 2012.
- Gaonkar, D. P.: „Toward new imaginaries: An introduction“. In: *Public Culture* 14(1), 2002, 1–19.
- Gatens, Moira; Lloyd, Genevieve: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London/ New York 1999.
- Gendlin, Eugene: *Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode*. Stuttgart 2018.
- Gerhardt, Volker: „Die Perspektive des Perspektivismus“. In: *Nietzsche-Studien* 18, 1989, 260–281.
- Gethmann, Carl Friedrich (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011.
- von Goethe, Johann Wolfgang: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Hamburger Ausgabe. Bd. 8. München 1988.
- Goldschmidt, Georges-Arthur: *Der unterbrochene Wald*. Frankfurt a. M. 1995.
- Goldschmidt, Georges-Arthur: *Der Spiegeltag*. Frankfurt a. M. 1989.
- Goldschmidt, Georges-Arthur: *Ein Garten in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1991.
- Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011.
- Gondek, Hans-Dieter; Klaas, Tobias; Tengelyi, László (Hg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München 2011.
- Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Frankfurt a. M. 1973.
- Gourdain Castaing, Sylvaine: „Die Welt im Bild. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit im Ausgang von Merleau-Ponty und Maldiney“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2020/1, 65–84.
- Grass, Günter: „Rede über das Selbstverständnis“. In: o. Hg.: *Büchner-Preis-Reden 1951–1971*. Mit einem Vorw. v. Ernst Johann. Stuttgart 1987, 155.
- Guarino, Ben: „9,000-year-old Kennewick Man set to receive Native American burial after decades in limbo“. In: *Washington Post* April 28 2016.
- Guex, Germaine: *La névrose d'abandon*. Paris 1950.
- Gündogdu, Ayten: *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford 2015.
- Gurwitsch, Aron; Schütz, Alfred: *Briefwechsel 1939–1959*. München 1985.

- Habermas, Jürgen: „Wahrheitstheorien“. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1995, 127–186.
- Hampe, Michael: *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Erweiterte Ausgabe. Berlin 2016.
- Hampe, Michael: *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*. Frankfurt a. M. 2007.
- Hampe, Michael: *Tunguska oder das Ende der Natur*. München 2011.
- Hardesty, Rebecca A.; Sheredos, Ben: „Being together, worlds apart: A virtual-worldly phenomenology“. In: *Human Studies* 42, 2019, 343–370.
- Harman, Graham: *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago/La Salle 2005.
- Harman, Graham: *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London 2017.
- Harman, Graham: *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh 2011.
- Harman, Graham: *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986 ff.
- Heidegger, Martin: *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript „Vermächtnis der Seinsfrage“*. Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlass. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2011/12.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. 102 Bände. Hrsg. v. Hermann Heidegger et al. Frankfurt a. M. 1975 ff.
- Heidegger, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹*. Bern ²1954.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006.
- Heidegger, Martin: *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*. Übers. v. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington 2001.
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
- Heidegger, Martin: „Zeit und Sein“. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen ²1976.
- Heilmann, Till A.: „Datenarbeit im ‚Capture‘-Kapitalismus. Zur Ausweitung der Verwertungszone im Zeitalter informatischer Überwachung“. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 13. *Überwachung und Kontrolle*, 2015, 35–48 <https://mediarep.org/handle/doc/2550>.
- Held, Klaus: „Einleitung“. In: *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. Stuttgart 2018, 5–51.
- Held, Klaus: *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin 2013.
- Held, Klaus: „Husserls neue Einführung in die Philosophie. Der Begriff der Lebenswelt“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn 1991, 79–113.
- Held, Klaus: *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt a. M. 2012.
- Held, Klaus: *Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity*. Oxford 2017.

- Hendricks, Vincent F.; Vestergaard, Mads: *Postfaktisch: Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München 2018.
- Heuer, Wolfgang; Rosenmüller, Stefanie: „Between Past and Future/Zwischen Vergangenheit und Zukunft“. In: Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart u. a. 2011, 70–84.
- Hirsch, Alfred: *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München 2004.
- von Hofmannsthal, Hugo: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Frankfurt 1992.
- Hogg, Michael A.; Abrams, Dominik: *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. London/New York 1998.
- Hogrebe, Wolfram: „Das Dunkle Du“. In: Markus Gabriel, Jens Halfwassen (Hg.), *Wolfram Hogrebe: „Die Wirklichkeit des Denkens“. Vorträge der Gadamerprofessur*. Heidelberg 2007.
- Hogrebe, Wolfram: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings Die Weltalter*. Frankfurt a. M. 1989.
- Hogrebe, Wolfram: *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*. Berlin 2009.
- Hogrebe, Wolfram: „Riskante Lebensnähe“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie 15. - 19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen*. Hamburg 2011, 40–62.
- Honer, Anne; Hitzler, Ronald: „Life-world-analytical ethnography: A phenomenology-based research approach“. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 44(5), 2015, 544–562.
- Honig, Bonnie: „Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe“. In: Benhabib: *Another Cosmopolitanism*, 102–127.
- Hopkins, Robert: „Sartre“. In: Amy Kind (Hg.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*, 82–93.
- Horwich, Paul: *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Oxford 2012.
- Huebner, Bryce: *Macro-cognition: A Theory of Distributed Minds and Collective Intentionality*. Oxford 2014.
- Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil*. Redigiert u. hrsg. v. Ludwig Landgrebe. Hamburg 1985.
- Husserl, Edmund: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“. In: Marvin Farber (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. New York 1968, 308–325.
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. 43 Bände. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl Archiv (Louvain) unter der Leitung v. Hermann Leo van Breda. Den Haag u. a. 1950 ff.
- Husserl, Edmund: *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Übers. v. Daniel O. Dahlstrom. Indianapolis 2014.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg 2009.

- Husserl, Edmund: *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898–1925)*. Übers. v. John B. Brough. Dordrecht 1980 [2005].
- Irrgang, Daniel: *Vom Umkehren der Bedeutungsvektoren. Prototypen des technischen Bildes bei Vilém Flusser*. Köln 2017.
- Jacobs, Hanne: „Phänomenologie als Lebensform? Husserl über phänomenologische Reflexion und die Transformation des Selbst“. In: Thomas Jürgasch, Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie*. Tübingen 2017, 247–273.
- Jacquet, Frédéric: „Du sens du sentir: figures de l’être Maldiney et Merleau-Ponty“. In: *Philosophie* 130(3), 2016, 70–91.
- Jaeggi, Rahel: „Welt/Weltenfremdung“. In: Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart u. a. 2011, 333–335.
- Jahnke, Wolfgang: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam 2009.
- Jansen, Julia: „Shared Imagining: Beyond Extension, Distribution, and Commitment“. In: Michela Summa, Thomas Fuchs, Luca Vanzago (Hg.), *Imagination and Social Perspectives. Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London/New York 2017, 247–264.
- Jaspers, Karl: *Chiffren der Transzendenz. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961*. München 1970.
- Jaspers, Karl: *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich 1946.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M. 1994.
- Judaken, Jonathan; Bernasconi, Robert (Hg.): *Situating Existentialism*. New York 2012.
- Jung, Matthias; Zaborowski, Holger: „Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz“. In: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, 491–497.
- Kadushin, Max: *The Rabbinic Mind*. New York 1972.
- Kaerlein, Timo: „Social Bots und die Formalisierung von Sozialität auf Online-Plattformen“. In: Theo Hug, Günther Pallaver (Hg.), *Talk with the bots. Gesprächsroboter und Social Bots im Gespräch*. Innsbruck 2018, 17–28 https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187290.pdf#page=18.
- Kant, Immanuel: *Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften*. Berlin 1900 ff.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1974.
- Kertész, Imre: *Die exilierte Sprache*. Frankfurt a. M. 2004.
- Kind, Amy (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. London/New York 2016.
- Koch, Anton F.: *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn 2006.
- Koch, Anton F.: *Hermeneutischer Realismus*. Tübingen 2016.

- Koch, Christof: *The Feeling of Life Itself. Why Consciousness is Widespread but Can't Be Computed*. Cambridge, MA 2019.
- Koren, Israel: *The Mystery of the Earth. Mysticism and Hasidism in the Thought of Martin Buber*. Leiden/Boston 2010.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1989.
- Kron, Stefanie: „Struggles for Urban Citizenship in Europe. European Cities as Laboratories of post-migrant struggles for democratization“. In: Martin Krenn, Katharina Morawek (Hg.), *Urban Citizenship. Democratizing Democracy*. Zürich 2017, 77–88.
- Ladyman, James; Ross, Don; Spurrett, David; Collier, John: *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*. Oxford/New York 2007.
- Landgrebe, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1963.
- Laruelle, François: *Introduction au non-marxisme*. Paris 2000.
- Lash, Scott: „Posthegemoniale Macht: Cultural Studies im Wandel?“. In: Rainer Winter (Hg.), *Die Zukunft der Cultural Studies. Theorie, Kultur und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*. Bielefeld 2011, 95–126.
- Latour, Bruno: *Das Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Übers. v. Heinz Jatho. Zürich/Berlin 2007 (engl. 2004).
- Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Übers. v. Bernd Schwibs. Berlin 2018.
- Latour, Bruno: *Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Übers. v. Achim Russer u. Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 2017.
- Latour, Bruno: „Ramsès II est-il mort de la tuberculose?“. In: *La Recherche* 307, 03.1998, 84–88.
- Lawlor, Thema Leonard: „Vulnerability and Violence: On the Poverty of the Remainder (or beyond Kant)“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 49(3), 2018, 1–12.
- Lawson, Hilary: „After the End of Truth. Searle vs. Lawson“. 05.08.2015, https://iai.tv/articles/after-the-end-of-truth-part-2-auid-552?_ga=2.34789281.1297816412.1611263351-355026570.1611263351.
- Lebhun, Henrik: „Ich bin New York“. Bilanz des kommunalen Personalausweises in New York City“. In: *Luxemburg* 3, 2016, 114–119.
- Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993.
- Lee, Nam-In: „The Pluralistic Concept of the Life-World and the Various Fields of the Life-World in Husserl“. In: *Husserl Studies* 36(1), 2020, 47–68.
- Leeten, Lars: „Was verlangt die Perspektivität vom Erkennen? Zum Umgang mit endlichen Horizonten“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 44(3), 2019, 251–273.
- Van Leeuwen, Neil: „The Meanings of ‚Imagine‘: Part II: Attitude and Action“. In: *Philosophy Compass* 9(11), 2014, 791–802.
- Leggewie, Claus: „Internationale Wissenschaftsfreiheit in ‚postfaktischen‘ Zeiten“. In: *Journal für politische Bildung* 4(17), 2017, 42–47.

- Lehmann, Sandra: „Kraft des Überschusses. Versuch über die Dynamik metaphysischen Denkens“. In: Inga Römer, Alexander Schnell (Hg.), *Phänomenologie und Metaphysik/Phénoménologie & Métaphysique*. Hamburg 2020 118–133.
- Lehmann, Sandra: *Wirklichkeitsglaube und Überschreitung. Entwurf einer Metaphysik*. Wien 2012.
- Lennon, Kathleen: *Imagination and the Imaginary*. London/New York 2015.
- Lepore, Jill: „After the fact. In the history of truth, a new chapter begins“. In: *The New Yorker* 21.03.2016, <http://www.newyorker.com/magazine/2016/03/21/the-internet-of-us-and-the-end-of-facts>.
- Lerche, Eva-Maria: *Alltag und Lebenswelt von heimatlosen Armen*. Münster 2009.
- Levinas, Emmanuel: *Außer sich*. Übers. v. Frank Miething. München/Wien 1991.
- Levinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1978.
- Levinas, Emmanuel: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*. Freiburg 2006.
- Levinas, Emmanuel: *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris 2006.
- Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. Wien 1986.
- Levinas, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*. Übers. v. Peter Engelmann. Wien 1996.
- Levinas, Emmanuel: *Humanisme de l'autre homme*. Paris 1972.
- Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg 2005.
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg i. Br./München ²1998.
- Levinas, Emmanuel: „La trace de l'autre“. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 25(3), 1963, 605–623.
- Levinas, Emmanuel: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier 1994.
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München 1987.
- Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1971.
- Levinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1992.
- Levinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg i. Br./München ²1988.
- Levine, Joseph: *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Oxford 2001.
- Liebsch, Burkhard: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*. Freiburg i. Br./München 2018.
- Liebsch, Burkhard: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*. Hamburg 2019.
- Liebsch, Burkhard: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München 1996.
- Liebsch, Burkhard: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*. Zug 2016.
- Lockwood, Michael: *Mind, Brain and the Quantum. The Compound ‚I‘*. Cambridge, MA/Oxford 1989.

- Loenhoff, Jens: „Zur Reichweite von Heideggers Verständnis impliziten Wissens“. In: Ders. (Hg.), *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*. Weilerswist 2012, 49–66.
- Loidolt, Sophie: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York 2018.
- Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Sämtliche Schriften* Bd. 1. Hrsg. v. Klaus Stichweh. Stuttgart 1990.
- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940]. Frankfurt a. M. 1989.
- Löwith, Karl: *Nature, History, and Existentialism*. Übers. v. Arnold Levison. Evanston 1966.
- Luft, Sebastian: „Phänomenologische Lebensweltwissenschaft und empirische Wissenschaften – Bruch oder Kontinuität?“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 47–65.
- Luft, Sebastian: *Subjectivity and life-world in transcendental phenomenology*. Evanston 2011.
- Luft, Sebastian: „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2012, 5–29.
- Lunenfeld, Peter: „Die Kunst der Posthistoire“. In: Hubertus von Amelunxen (Hg.), *Fotografie nach der Fotografie*. Dresden/Basel 1996, 93–99.
- Lynch, Michael P.: *The Internet of Us: Knowing more and Understanding Less in the Age of Big Data*. New York 2016.
- Mackie, John Laslie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York 1977.
- Maffeis, Stefania: „Migration as a Human Right. Pathways of Global Solidarity at the Borders of Europe“. In: Sigrid Quack, Bettina Mahlert, Christine Unrau, Katja Freistein (Hg.), *Imagining Pathways of Global Cooperation*. London (forthcoming).
- Maffeis, Stefania: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*. Frankfurt a. M. 2019.
- Maldiney, Henri: *Art et existence*. Paris 2003.
- Maldiney, Henri: „Die Ästhetik der Rhythmen“. Übers. v. Claudia Blümle. In: Claudia Blümle, Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Berlin/Zürich 2007, 47–76.
- Maldiney, Henri: *L'art, l'éclair de l'être*. Paris 2012.
- Maldiney, Henri: *Regard parole espace*. Paris 2012.
- Malik, Kenan: „Not Post-Truth as Too Many ‚Truths‘“. In: *Pandaemonium* 05.02.2017, <https://kenanmalik.com/2017/02/05/not-post-truth-as-too-many-truths/>.
- Mann, Heinrich: *Kind dieser Zeit* [1924]. Reinbek 1984.
- Mann, Thomas: „The Making of the Magic Mountain“. In: Id.: *The Magic Mountain*. Übers. v. H. T. Lowe-Porter. London: 1999, 717–729.
- Karl Mannheim: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Übers. v. Louis Wirth and Edward Shils. London 1954.
- Márai, Sándor: *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München 2002.

- Marcel, Gabriel: *Sein und Haben*. Übers. v. Ernst Behler. Paderborn 1954.
- Marchart, Oliver: „Klarsprechen, Wahrsprechen, Widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze“. In: Antonia Grunenberg u. a. (Hg.), *Perspektiven politischen Denkens: Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt a. M. 2008, 189–200.
- Marchart, Oliver: „Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67(44–45), 2017, 11–16.
- Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Übers. v. Thomas Alferi. Freiburg i. Br./München 2015.
- Martinsen, Franziska: *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*. Bielefeld 2019.
- Marx, Karl: „Zur Judenfrage“. In: K. Marx, F. Engels: *Werke*. MEW Bd. 1. Berlin, 1843/1976, 347–377.
- Marx, Werner: *Vernunft und Welt*. Den Haag 1970.
- Marcello Massimini, Giulio Tononi: *Sizing Up Consciousness. Towards an Objective Measure of the Capacity for Experience*. Oxford 2018.
- McAfee, Noëlle: „Neo-liberalism and other political imaginaries“. In: *Philosophy & Social Criticism* 43(9), 2017, 911–931.
- Meillassoux, Quentin: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris 2006.
- Meillassoux, Quentin: „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“. In: Armen Avenessian (Hg.), *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Übers. v. Ronald Voullié. Berlin 2013, 23–56.
- Meillassoux, Quentin: *Nach der Endlichkeit*. Übers. v. Roland Frommel. Zürich/Berlin 2013.
- Meillassoux, Quentin: „Time without Becoming“. Vorlesung an der Middlesex University, London, 8. Mai 2012, zitiert nach Peter Gratton: *Speculative Realism. Problems and Prospects*. London/New York 2014.
- Mendes-Flohr, Paul: *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit 1989.
- Menke, Christoph: *Kritik der Rechte*. Frankfurt a. M. 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*. Übers. v. Mira Köller. München 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Übers. v. Christian Bermes. Hamburg 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels. München 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Prosa der Welt*. Übers. v. Regula Giuliani. München 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Struktur des Verhaltens*. Übers. u. eingeführt durch ein Vorw. v. Bernhard Waldenfels. Berlin 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice: *La Prose du monde*. Paris 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible*. Paris 1964.

- Merleau-Ponty, Maurice: *L'œil et l'esprit*. Paris 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice: „Notes préparatoires aux Cours sur la dialectique du Collège de France (cours du lundi et du jeudi, 1955/1956)“. Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque nationale de France, vol. XIV, f. [28, 3].
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. Rudolf Boehm. Berlin 1966. (*Phénoménologie de la Perception*. Paris 1945).
- Merleau-Ponty, Maurice: *Sens et non-sens*. Paris 1996.
- Mertens, Karl: „Nach und vor der psychologischen Forschung. Überlegungen zu einer phänomenologischen Wissenschaftstheorie“. In: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg 2011, 231–248.
- Milona, Michael: „Taking the Perceptual Analogy Seriously“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 19(4), 2016, 897–915.
- Mitchell, William J.: *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*. Cambridge 1994.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Cambridge 1993.
- Moran, Dermot: *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge 2012.
- Moran, Brendan; Salzani, Carlo: *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London 2015.
- Morin, Edgar; Kern, Brigitte: *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*. Wien 1999.
- Mørk, Linus Dahomé: *DNA-Detektiven*. Documentary. Copenhagen 2015, episode 3.
- Moscovici, Serge: „Social Consciousness and its History“. In: *Culture & Psychology* 4(3), 1998, 411–429.
- Ó Murchadha, Felix: „The Temporality of Violence: Destruction, Dissolution and the Construction of Sense“. In: Lode Lauwert, Laura Katherine Smith, Christian Sternard (Hg.), *Violence and Meaning*. London 2019, 41–58.
- Ó Murchadha, Felix: „Ruine als Werk. Die Grenze des Handelns als Urmoment der Geschichtlichkeit“. In: Heinrich Hüni, Peter Trawny (Hg.), *Die Erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin 2002, 351–368.
- Ó Murchadha, Felix: „Speaking after the phenomenon: the promise of things and the future of phenomenology“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 48(1), 2017, 99–115.
- Ó Murchadha, Felix: *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach Sein und Zeit*. Würzburg 1999.
- Murphy, Keith M.: „Collaborative imagining: The interactive use of gestures, talk, and graphic representation in architectural practice“. In: *Semiotica* 156, 2005, 113–145.
- Murphy, Keith M.: „Imagination as joint activity: The case of architectural interaction“. In: *Mind, Culture, and Activity* 11(4), 2004, 267–278.

- Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford/New York 2012.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. New York 1989.
- Nagel, Thomas: „What is It Like to be a Bat?“. In: Ders.: *Mortal Questions*. Cambridge/New York 1979, 165–180.
- Nail, Thomas: *The Figure of the Migrant*. Stanford 2015.
- Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*. Paris 2003.
- Nancy, Jean-Luc: *Das Vergessen der Philosophie*. Hrsg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Horst Brühmann. Wien 1987.
- Nancy, Jean-Luc: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Übers. v. Anette Hoffmann. Berlin 2003.
- Nassehi, Armin: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*. München 2019.
- Nelson, Alondra: „Bio science genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry“. In: *Social Studies of Science* 38(5), 2008, 759–783.
- Neumann, Mario: „Solidarity City in the Making“. In: Wenke Christoph, Stefanie Kron (Hg.), *Solidarity Cities in Europa*. Berlin 2019, 19–36.
- Newmahr, Staci: „Rethinking Kink: Sodomasochism as Serious Leisure“. In: *Qualitative Sociology* 33, 2010, 313–331.
- Nichols, Shaun: „Imagination and the puzzles of iteration“. In: *Analysis* 63(279), 2003, 182–187.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin/New York 1988.
- Oikkonen, Venla: „Kennewick Man and the evolutionary origins of the nation“. In: *Journal of American Studies* 48(1), 2014, 275–290.
- Orlando, Luca et al.: „International Human Mobility. Charter of Palermo 2015“. In: https://www.comune.palermo.it/js/server/uploads/iosonopersona/charter_of_palermo_2015.pdf
- Ortega y Gasset, José: *Der Mensch und die Leute*. München 1961.
- Ortega y Gasset, José: „Vitalidad, alma, espíritu“. In: Ders.: *El Espectador. Obras Completas* II. Madrid 2004, 566–592.
- Ortega y Gasset, José: „Vitalität, Seele, Geist“. Übers. v. Helma Flessa, Karl August Horst, Ulrich Weber u. Helene Weyl. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 1. Stuttgart 1978, 316–350.
- Orth, Ernst Wolfgang: *Die Spur des Menschen. Kulturanthropologische Betrachtungen zwischen Welt und Krisis*. Würzburg 2014.
- Orth, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie“*. *Vernunft und Kultur*. Darmstadt 1999.
- Otto, Shawn: „A Plan to Defend against the War on Science“. In: *Scientific American* 09.10.2016, <https://www.scientificamerican.com/article/a-plan-to-defend-against-the-war-on-science/>.

- Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Stuttgart 1991.
- Paul, Jean: „Hesperus oder 45 Hundsposttage. Eine Lebensbeschreibung“. In: Ders.: *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 1–2. Hrsg. v. Norbert Miller. München/Wien 1975, 471–1236.
- Pflüger, Jörg: „Wo die Quantität in Qualität umschlägt. Notizen zum Verhältnis von Analogem und Digitalem“. In: Martin Warnke, Wolfgang Coy, Georg Christoph Tholen (Hg.), *HyperKult II. Zur Ortsbestimmung analoger und digitaler Medien*. Bielefeld 2005, 27–94.
- Phänomenologische Forschungen* 2017(2), Sondernummer: Thomas Bedorf, Selin Gerlek (Hg.), *Phänomenologie und Praxistheorie*.
- Plessner, Helmuth: „Bei Husserl in Göttingen“. In: Herman Leo Van Breda, Jacques Taminiaux (Hg.), *Edmund Husserl 1859–1959*. La Haye 1959.
- Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften in zehn Bänden*. Frankfurt a. M. 1980 ff.
- Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg i. Br./München 1983.
- Pomerantsev, Peter: „Why We’re Post-Fact“. In: *Granta*, 20.07.2016, <https://granta.com/why-were-post-fact/>.
- Posselt, Gerald: „Die Sorge um sich und die anderen. Selbstsorge und Wahrsprechen als ethisch-politische Praxis“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70(1), 2022, 116–138, <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0006>.
- Posselt, Gerald: „Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“. Zum Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Hannah Arendt“. In: Andreas Oberprantacher, Anne Siegetsleitner (Hg.), *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?* Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck. Innsbruck 2017, 411–422.
- Posselt, Gerald: „Rhetorizing Philosophy: Toward a ‚Double Reading‘ of Philosophical Texts“. In: *Philosophy & Rhetoric* 52(1), 2019, 24–46.
- Posselt, Gerald: „Wahrsprechen, Wortergreifung und ‚Collateral Murder‘. Zur Aktualität von Michel Foucaults Begriff der *parrhesia*“. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 32(1), 2013, 71–92.
- Posselt, Gerald; Seitz, Sergej (Hg.): „Politics of Truth“. In: *Le foucaldien* 6(1) (Special Collection), 2020, <https://foucaldien.net/collections/special/politics-of-truth/>.
- Posselt, Gerald; Seitz, Sergej: „Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation bei Foucault und Rancière“. In: Oliver Marchart, Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden 2019, 185–209.
- Price, Huw: *Naturalism Without Mirrors*. Oxford 2011.
- Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*. Cambridge 1992.
- Rakoczy, Hannes: „Taking fiction seriously: Young children understand the normative structure of joint pretend games“. In: *Developmental Psychology* 44(4) 2008, 1195–1201.
- Rancière, Jacques: *La Méésentente*. Paris 1995.

- Rancière, Jacques: „Who Is the Subject of the Rights of Man?“. In: *The South Atlantic Quarterly* 103(2-3), 2004, 297-310.
- Rasmussen, Morten et al.: „The ancestry and affiliations of Kennewick Man“. In: *Nature* 523(7561), 2015, 455-458.
- Rasmussen, Morten et al.: „The Genome of a late Pleistocene human from a Clovis burial site in Western Montana“. In: *Nature* 506(7487), 2014, 225-229.
- Ravaisson, Félix: *De l'habitude/On Habit*. Franz. mit engl. Übers. Einf. u. Komm. v. Clare Carlisle u. Mark Sinclair. London 2008.
- Reckwitz, Andreas: „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32(4), 2003, 282-301.
- Reiner, Hans: „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 8(2), 1954, 210-237.
- Richir, Marc: *Meditationes phénoménologique. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble 1992.
- Richir, Marc: *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble 2010.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996.
- Rieder, Gernot; Simon, Judith: „Big Data: A New Empiricism and its Epistemic and Socio-Political Consequences“. In: Wolfgang Pietsch, Jörg Wernecke, Maximilian Ott (Hg.), *Berechenbarkeit der Welt? Philosophie und Wissenschaft im Zeitalter von Big Data*. Wiesbaden 2017, 85-105.
- Rieder, Gernot; Simon, Judith: „Datatrust: Or, the political quest for numerical evidence and the epistemologies of Big Data“. In: *Big Data & Society* 3(1), 2016, 1-6.
- Rilke, Rainer Maria: *Duino Elegies*. Übers. v. S. Mitchell. New York 2009.
- Rilke, Rainer Maria: „Letter of 24 January 1920“. In: Id.: *Wartime Letters of Rainer Maria Rilke*. Übers. v. M. D. Herter Norton. New York 1964, 155.
- Römer, Inga: *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*. Hamburg 2018.
- Rosenzweig, Franz: *Briefe und Tagebücher. Bd. 2. 1918-1929*. Dordrecht 1979.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, N.J. 1980.
- Ruggerone, Lucia: „Science and life-world: Husserl, Schutz, Garfinkel“. In: *Human Studies* 36, 2013, 179-197.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. New York 1978.
- Sand, Shlomo: *The Invention of the Jewish People*. London 2010.
- Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. Übers. v. Hazel E. Barnes. London 2003.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hrsg. v. Traugott König. Übers. v. Hans Schöneberg. Reinbek bei Hamburg 1990.
- Sartre, Jean-Paul: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek 2005.
- Sartre, Jean-Paul: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“. In: Ders.: *Drei Essays*. Frankfurt a. M. 1973, 7-51.

- Sartre, Jean-Paul: *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of Imagination*. London/ New York 1940 [2010].
- von Sass, Hartmut (Hg.): *Perspektivismus*. Hamburg 2019.
- von Sass, Hartmut: „Wer hat Angst vor Paul B.? Über die unsinnige Suche nach absoluten Tatsachen“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62(3), 2014, 576–583.
- Scanlon, Thomas Michael: *What We Owe to Each Other*. Cambridge 1998.
- Schaal, Gary S.; Fleuß, Dannica; Dumm, Sebastian: „Die Wahrheit über Postfaktizität“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 44–45, 2017, <https://www.bpb.de/apuz/258506/die-wahrheit-ueber-postfaktizitaet>.
- Scheler, Max: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: Ders.: *Späte Schriften*. Gesammelte Werke Bd. 9, Bern/München 1973, 7–73.
- Scheler, Max: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Übers. v. Manfred S. Frings and Roger Funk. Evanston, Il. 1973.
- Scheler, Max: *Selected Philosophical Essays*. Übers. v. David R. Lachterman. Evanston, Il. 1980.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Die Weltalter*. Sämtliche Werke Bd. 8. München 1927.
- Schlick, Moritz: „Is There a Factual A Priori?“. In: Herbert Feigl (Hg.), *Readings in Philosophical Analysis*. New York 1949, 277–285.
- Schmitt, Dorothee: *Das Selbstaufhebungsargument. Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte*. Berlin/Boston 2018.
- Schnell, Alexander: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg 2011.
- Schnell, Alexander: *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt a. M. 2019.
- Schnell, Alexander: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen 2015.
- Schopenhauer, Arthur: „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“. In: Ders.: *Parerga und Paralipomena*. Werke in zehn Bänden I/1. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Zürich 1977, 9–40.
- Schrödinger, Erwin: *Geist und Materie*. Braunschweig 1959.
- Schröter, Jens: „Ende der Welt. Analoge vs. digitale Bilder – mehr oder weniger ‚Realität‘?“. In: Alexander Böhnke, Jens Schröter (Hg.), *Analog/Digital: Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*. Bielefeld 2004, 49–65, <https://www.transcript-verlag.de/media/pdf/cd/c5/2d/0a9783839402542.pdf>.
- Schuhmann, Karl: *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag 1971.
- Schürmann, Eva: *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*. Paderborn 2018.
- Schütz, Alfred: *Collected papers II. Studies in social theory*. Den Haag 1976.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M. 1974.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt 1*. Frankfurt a. M. 1979.

- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt* 2. Frankfurt a.M. 1984.
- Schwarz, Egon; Wegner, Matthias (Hg.): *Verbannung. Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil*. Hamburg 1964.
- Schwentker, Wolfgang: „Karl Löwith und Japan“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 76(2), 1994, 415–450.
- Scully, Marc; King, Turi; Brown, Steven D.: „Remediating Viking origins: Genetic code as archival memory of the remote past“. In: *Sociology* 47(5), 2013, 921–938.
- Seager, William E. (Hg.): *The Routledge Handbook of Panpsychism*. London 2019.
- Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg 2010.
- Searle, John R.: *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York 2007.
- Searle, John R.: *The Construction of Social Reality*. New York 1995.
- Shapira, Avraham: *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Übers. v. Jeffrey Green. Albany 1999.
- Shapiro, Ben: *Facts Don't Care about Your Feelings*. Hermosa Beach, CA 2019.
- Shklar, Judith N.: *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. Cambridge/London 1976.
- Shklar, Judith N.: *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago/London 1998.
- Silva, Andrea Duarte: „Through Pain, More Gain? A Survey into the Psychosocial Benefits of Sadomasochism“. Master's Thesis. University of Oslo 2015, <https://www.duo.uio.no/handle/10852/48652>.
- Simanowski, Roberto: *Stumme Medien. Vom Verschwinden der Computer in Bildung und Gesellschaft*. Berlin 2018.
- Simmel, Georg: „Die Ruine“. In: Ders.: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Frankfurt a. M. 1996, 287–295.
- Simmel, Georg: *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche*. Gesamtausgabe Bd. 10. Hrsg. v. Otthein Ramstedt. Frankfurt a.M. 1995.
- Smith, Kate; Waite, Louise: „New and enduring narratives of vulnerability: rethinking stories about the figure of the refugee“. In: *Journal on Ethnic and Migration Studies* 45(13), 2017, 2289–2307.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen 2011.
- Solomon, Robert: „Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt“. In: Sabine Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M. 2009.
- Solomon, Robert: „Emotions and Choice“. In: *The review of metaphysics* 17, 1973, 20–41.
- Sowa, Rochus: „Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt“. In: *Husserl Studies* 26(1), 2010, 49–66.
- Sparrow, Tom: *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh 2014.

- Staudigl, Michael; Trinks, Jürgen (Hg.): *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes*. Wien 2007.
- Staudigl, Michael: *Phänomenologie der Gewalt*. Dordrecht 2015.
- Sternad, Christian: „Phänomenologie des Todes oder: Die Arbeit der Trauer“. In: Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner (Hg.), *Crossing Borders – Grenzen (über)denken – Thinking (across) Boundaries: Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*. Wien 2012, 1017–1024, <http://phaidra.univie.ac.at/o:128384>.
- Strasser, Stephan: „Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie“. In: *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, 151–179.
- Ströker, Elizabeth: „Geschichte und Lebenswelt“. In: Dies. (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt a. M. 1979, 107–123.
- Ströker, Elizabeth: „Science and lifeworld: A problem of cultural change“. In: *Human Studies* 20(3), 1997, 303–314.
- Sunstein, Cass R.: „The law of group polarization“. In: *Journal of Political Philosophy* 10(2), 2002, 175–195.
- Sußner, Petra: „Wer geht, ist selber schuld? Unionsrechtliche Perspektiven auf Gewaltschutzansprüche von LGBTQ-Asylsuchenden in Unterkünften – unter Berücksichtigung der Rechtsprechung des EGMR“. In: *EuGRZ* 46(17–19), 2019, 437–453.
- Gendler, Tamar Szabó: „Imaginative contagion“. In: *Metaphilosophy* 37(2), 2006, 183–203.
- Szanto, Thomas: „Collective emotions, normativity and empathy: A Steinian account“. In: *Human Studies* 38(4), 2015, 503–527.
- Szanto, Thomas: „Collective imagination: A normative account“. In: Michela Summa, Thomas Fuchs, Luca Vanzago (Hg.), *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London/New York 2017, 223–245.
- Szanto, Thomas: „Imaginative Resistance and Empathic Resistance“. In: *Topoi* 39, 2020, 791–802, <https://doi.org/10.1007/s11245-019-09642-9>.
- Szanto, Thomas: „The phenomenology of shared emotions: Reassessing Gerda Walther“. In: Sebastian Luft, Ruth Hagenhuber (Hg.), *Women Phenomenologists on Social Ontology. We-Experiences, Communal Life, and Joint Action*. Dordrecht 2018, 85–104.
- Szanto, Thomas; Slaby, Jan: „Political emotions“. In: Thomas Szanto, Hilge Landweer (Hg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. London/New York 2020, 478–492.
- Toru Tani: „Life and the life-world“. In: *Husserl Studies* 3(1), 1986, 57–78.
- Taylor, Charles: „Gabriel’s Refutation“. In: Markus Gabriel: *Neo-Existentialism. How to Conceive of the Human Mind after Naturalism’s Failure*. Cambridge 2018, 46–52.
- Taylor, Charles: *Social Imaginaries*. Durham, NC 2004.
- Taylor, Charles: *The Explanation of Behaviour*. London 1964.
- Tegmark, Max: *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York 2017.
- Tengelyi, László: *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht 2007.

- Tengelyi, László: „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch“. In: Wolfram Hogrebe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. 23.-27. September 2002 in Bonn. Vorträge und Kolloquien*. Berlin 2004, 788–800.
- Tengelyi, László: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München 2014.
- Ther, Philipp: *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*. Berlin 2017.
- Theunissen, Michael: *Der Andere*. Berlin 1965.
- Thomas, David H.: *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, And The Battle For Native American Identity*. New York 2002.
- Tononi, Giulio: *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul*. New York 2012.
- Tononi, Giulio; Koch, Christof: „Consciousness, Here, There, but Not Everywhere“, 2014, <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1405/1405.7089.pdf>.
- Traverso, Enzo: *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die „jüdisch-deutsche Symbiose“*. Berlin 1993.
- Trump, Donald; Schwartz, Tony: *Trump. The art of the deal*. New York 2015.
- Trump, Ivanka: *The Trump card. Playing to win in work and life*. New York 2009.
- Tügel, Nelli; Kron, Stefanie: „Drohendes Schweigen“. In: <https://www.rosalux.de/news/id/41706/droehndendes-schweigen/>.
- Unger, Peter: *Empty Ideas. A Critique of Analytic Philosophy*. Oxford/New York 2014.
- Vattimo, Gianni: *Die transparente Gesellschaft*. Wien 1992.
- Vogelmann, Frieder: „Mit Unwahrheit kämpfen. Zur Aktualität von Vernunftkritik“. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 16.2.2019, 25–46.
- Vogelmann, Frieder: „Postfaktisch‘. Die autoritäre Versuchung“. In: *Soziopolis* 20.12.2016, <https://soziopolis.de/verstehen/wie-spricht-die-wissenschaft/artikel/postfaktisch>.
- Vogelmann, Frieder: „Should Critique be Tamed by Realism? A Defense of Radical Critiques of Reason“. In: *Le foucaldien* 5(1), 2019, 1–34, <https://doi.org/10.16995/lefou.61>.
- Vogelmann, Frieder: „The Problem of Post-truth: Rethinking the Relationship between Truth and Politics“. In: *Behemoth* 11(2), 2018, 18–37, <https://ojs.ub.uni-freiburg.de/behe-moth/article/view/986>.
- Volbers, Jörg: „Perspektivität ist kein ‚Käfig‘. Eine kurze Einführung in den Schwerpunkt“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 44(3), 2019, 241–250.
- Wagner, Roy: „Afterword: Facts Force You to Believe in Them; Perspectives Encourage You to Believe Out of Them“. In: Eduardo Viveiros de Castro (Hg.), *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago 2015, 295–324.
- Waldenfels, Bernhard: „Bewährungsproben der Phänomenologie“. In: *Philosophische Rundschau* 57(2), 2010, 154–178.

- Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt a. M. 2002.
- Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag 1971.
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt a. M. 1995.
- Waldenfels, Bernhard: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. M. 2016.
- Bernhard Waldenfels: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt a. M. 2005.
- Waldenfels, Bernhard: *Ordnung in Zwielficht*. Frankfurt a. M. 1987.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M. 1987.
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*. Berlin 2015.
- Waldenfels, Bernhard: *Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt a. M. 1980.
- Waldenfels, Bernhard: „Voir par images. Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture“. In: Emmanuel Alloa, Adnen Jdey (Hg.), *Du sensible à l'œuvre: esthétiques de Merleau-Ponty*. Bruxelles 2012, 43–70.
- Walton, Kendall L.: *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA 1991.
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York 1983.
- De Warren, Nicolas: „Torture and trust in the world: A phenomenological essay“. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2015, 83–99.
- Watsuji, Tetsurô: *Jinkaku to Jinruisei [Person und Menschheit]*. *Gesammelte Schriften* Bd. 9. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962.
- Watsuji, Tetsurô: *Ningen no Gaku toshiteno Rinrigaku [Ethik als Wissenschaft vom Menschen]*. *Gesammelte Schriften* Bd. 9. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962.
- Watsuji, Tetsurô: *Rinrigaku [Ethik]. Erster Band*. *Gesammelte Schriften* Bd. 10. Hrsg. v. Yoshishige Abe et al. Tokio 1962.
- Weil, Simone: *La pesanteur et la grâce*. Paris 1988.
- Weiskopf, Richard: „Algorithmic Decision-Making, Spectrogenic Profiling, and Hyperfacticity in the Age of Post-Truth“. In: *Le Foucauldien* 6(1), 3, 2020.
- Weiss, Peter: *Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt a. M. 2005.
- Weiss, Peter: *Fluchtpunkt*. Frankfurt a. M. 1965.
- Welter, Rüdiger: *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München 1986.
- Whyte, Tim: „Generalsekretær i mellemfolkeligt samvirke: Sig fra over for det skammelige flygtningestop“. In: *Politiken*. October 10 2017.
- Wiesing, Lambert: „Zur Zukunft der Phänomenologie. Stellungnahmen von Christian Beyer, Hilge Landweer, Thomas Rolf u. Lambert Wiesing“. In: *Information Philosophie* 1, 2011.
- Williams, Bernard: „Deciding to believe“. In: *Problems of the Self*. Cambridge 1973, 136–151.

- Winter, Jay; Sivan, Emmanuel (Hg.): *War and Remembrance in the Twentieth Century*. Cambridge 1999.
- Wirth, Jason; Burke, Patrick: *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. Albany 2013.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M. ¹⁴1979.
- Wurgaft, Benjamin A.: *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*. Philadelphia 2016.
- Yack, Bernard: *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago 2012.
- Ypi, Lea; Fine, Sarah (Hg.): *Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership*. Oxford 2015.
- Zahavi, Dan: *Husserls Phänomenologie*. Tübingen 2009.
- Zahavi, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn 2018.
- Zahavi, Dan: „The end of what? Phenomenology vs. speculative realism“. In: *International Journal of Philosophical Studies* 24, 2016, 289–309.
- Zeltner, Ernö: *Sándor Márai. Ein Leben in Bildern*. München 2005.
- Zerilli, Linda: „Fact-Checking and Truth-Telling in an Age of Alternative Facts“. In: *Le foucauldien* 6(1), 2020, 1–22, <https://doi.org/10.16995/lefou.68>.
- Zerilli, Linda: „Rethinking the Politics of Post-Truth with Hannah Arendt“. In: Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*. New York 2019, 152–164.
- Zerilli, Linda: „Truth and Politics“. In: Jeremy Elkins, Andrew Norris (Hg.), *Truth and Democracy*. Philadelphia 2012, 54–75.
- Zimmer, Jörg: „Der Horizont des Wahren. Über eine notwendige Metapher in Husserls transzendentaler Phänomenologie“. In: *Phänomenologische Forschungen* 4(2), 1999, 256–276.

Personenregister

- Agamben, G. 18, 139, 191, 296
Anderson, B. 198, 209, 212 f.
Arendt, H. 14, 17–19, 133–176, 179–193, 264,
266, 268 f., 275, 284, 434
Aristoteles 11, 78, 98, 139, 280, 292, 426
Augustinus 99, 135, 140,
355
Bacon, F. 76
Balibar, E. 188
Benhabib, S. 19, 179, 186, 187, 188 f.
Benjamin, W. 296–299
Benoist, J. 34–36
Bermes, C. 221, 227 f., 234, 236, 249
Blanchot, M. 274, 276 f.
Blumenberg, H. 15, 249, 253, 259 f.
Boghossian, P. 115–125
Böhm, R. 82–85, 89, 93
Böhme, G. 54
Brassier, R. 52, 63, 70 f.
Brentano, F. 398
Buber, M. 21, 301–330
Butler, J. 120, 193 f.
Bühler, K. 254
Camus, A. 82, 273 f.
Carr, D. 225, 229, 243–245
Cassirer, E. 249, 251, 260
Castoriadis, C. 197, 209–213
Celan, P. 339, 347
Claesges, U. 225 f., 229, 238, 244 f.
Derrida, J. 14, 20 f., 27, 29, 151, 175 f., 179,
186–192, 277, 280 f., 296, 327 f., 331–349,
351, 366 f.
Descartes, R. 39, 50, 76, 81, 172, 175, 309,
355
Dilthey, W. 259, 316
Dorfman, E. 223 f., 242, 244
Dreyfus, H. L. 10, 435, 439 f.
Meister Eckhart 23, 417–429
Ferrari, M. 59 f., 119
Fichte, J. G. 49, 419–425
Fink, E. 14, 66, 222
Flusser V. 417, 419, 429 f.
Foucault, M. 18, 120, 151–156, 170–177,
442 f.
Freud, S. 164, 332, 342
Fuchs, T. 23, 234, 371–384
Gadamer, H.-G. 129, 289 f., 317, 339 f.
Galilei, G. 121 f., 258, 444
Gendlin, E. 373, 377 f., 383
Goethe, J. W. 77, 257, 426
Gondek, H.-D. 13, 374, 418
Goodman, N. 447 f.
Gurwitsch, A. 222, 224, 242, 266–269
Habermas, J. 28, 159, 169
Hampe, M. 44, 53
Harman, G. 28 f., 31 f., 65, 126
Hegel, G. W. F. 39, 60, 65, 67, 115, 191,
271–273, 289, 423
Heidegger, M. 13, 15–18, 21, 23, 35 f., 58 f.,
64, 66, 68–70, 72 f., 77, 97, 104–108, 126,
137, 140–143, 146, 222, 243, 247, 260,
264 f., 270 f., 274 f., 280 f., 287, 293, 303 f.,
310–312, 320, 326, 329, 331, 343, 345 f.,

- 351f., 357, 362–366, 420, 428, 430f.,
434–449, 453
- Held, K. 83, 222, 235, 287, 332, 336f., 426
- Heraklit 235
- Hogrebe, W. 49, 58,
- Honig, B. 19, 179, 188f.
- Hume, D. 200
- Husserl, E. 10–21, 27, 29, 31, 36, 49, 64, 66,
68f., 72, 81–86, 93, 97, 100–105, 125f., 130,
133, 137, 140–144, 148f., 200f., 221–260,
267, 284–288, 298, 310, 331, 334–337,
346–348, 353, 374, 390, 393, 395, 424, 426,
430, 436–439
- Jaspers, K. 140f., 266
- Jonas, H. 249, 259f.
- Kant, I. 30f., 52, 60, 65, 79, 90f., 107, 110,
125f., 137, 140f., 146f., 186, 190, 250f., 257,
260, 294, 389, 403, 424, 439
- Koselleck, R. 21, 283f., 297
- Landgrebe, L. 103, 222, 255,
- Laruelle, F. 63
- Latour, B. 29, 118, 122, 154, 267, 295, 434
- Leibniz, G. W. 76f., 129, 158
- Levinas, E. 14, 20–22, 66f., 264, 268–271,
276f., 283, 338, 343, 351f., 358–367, 374
- Löwith, K. 108, 265f., 269, 304
- Luft, S. 84–86, 222, 240
- Maldiney, H. 21, 351f., 356–358
- Marcel, G. 285
- Marion, J.-L. 16, 63–67, 71–75, 374
- Marchart, O. 167, 176
- Marx, K. 143, 181–183, 366f.
- Marx, W. 227, 231
- Meillassoux, Q. 11, 16, 27–32, 36–40, 52, 59,
63, 67–72, 75, 124–126, 422
- Menke, C. 181f., 191–193
- Merleau-Ponty, M. 13, 15, 21, 85f., 128, 130,
145, 222f., 242f., 247, 260, 264, 285–289,
295, 298, 351–358, 362, 366, 374
- Nagel, T. 16, 41, 43, 48f., 56–62, 130
- Nancy, J.-L. 270f., 281, 301, 319, 362
- Nietzsche, F. 17, 81–95, 119f., 127, 135, 154f.,
169, 173, 257
- Ortega y Gasset, J. 275, 366
- Patočka, J. 72, 222, 247
- Platon 11, 55, 157f., 174f., 267f., 270, 297,
308, 418f., 423, 444
- Plessner, H. 82, 252, 260
- Rancière, J. 175, 189, 192
- Ravaisson, F. 285f., 289, 292
- Richir, M. 292, 374, 426
- Ricoeur, P. 12f., 264f., 270f.
- Rilke, R. M. 266, 274, 307, 309, 322
- Römer, I. 298
- Rorty, R. 28, 121, 169
- Rosenzweig, F. 301, 304, 306, 310, 315
- Sartre, J.-P. 127, 199, 201, 256, 264, 271, 274f.,
310, 323, 444
- Scheler, M. 22, 256, 260, 389–412
- Schelling, F. W. J. 60, 298, 357, 423
- Schlick, M. 392
- Schnell, A. 23, 91, 417–428
- Schopenhauer, A. 81, 257, 310
- Schrödinger, E. 48
- Schütz, A. 222, 233, 266f., 284, 289
- Searle, J. R. 121–123, 208, 451
- Shklar, J. N. 272f.
- Simmel, G. 256, 257, 259, 292
- Sokrates 141, 170f., 174
- Solomon, R. 22, 371–376, 385–387
- Spinoza, B. de 76, 205

- Strasser, S. 226, 245 f.
Ströker, E. 223 f., 242, 244
- Taylor, C. 10, 51, 197
Tengelyi, L. 12 f., 298, 373–375, 418
Thatcher, M. 166
Trump, D. J. 9, 115, 119 f., 151, 158, 160, 172
- Waldenfels, B. 13, 27, 290 f., 297, 298, 306,
316, 334, 337, 348, 351, 356, 371–377,
384–387
- Walton, K. L. 204 f., 206, 208, 210
Watsuji, T. 17, 100, 107–111
Weber, M. 57
Weil, S. 290
Weiss, P. 266, 280 f.
Wittgenstein, L. 44, 263, 264, 344, 431, 434
- Zahavi, D. 12, 64, 84, 372
Zerilli, L. 151, 166

Sachregister der deutschsprachigen Beiträge

- Alterität 13 ff., 20 f., 297, 332 f., 335, 338 f.,
343, 346, 354, 362, 366, 375
- Andersheit 332 ff., 338 f., 343 ff., 347 f.
- Anschauung 10, 12, 30, 64 f., 70, 72, 75, 79,
130, 136, 259, 316
- Bewusstsein 13 f., 16 f., 29, 31–34, 37 ff., 43,
45, 48 f., 51 f., 56, 59, 61, 64, 67 f., 70, 74,
76 f., 83–89, 92, 101 f., 104–107, 121, 125,
137, 141 f., 144 f., 147, 226 ff., 231, 246, 252,
287 f., 336, 338, 348 f., 353, 359, 374 f.,
381 f., 418, 423–426, 436 f.
- Emotion 15, 22 f., 51, 59, 255, 323, 371 ff., 376,
381, 386
- Epoché 70, 72, 86, 102 f., 238, 252, 254, 297,
316
- Ethik 107 f., 110, 125, 174, 276, 288, 347,
359 ff., 365, 386, 398
- Evidenz 23, 54, 69, 76, 160, 172, 263, 420 f.,
423
- Existenz 12, 18, 20 f., 29, 38, 42, 44, 46,
48 ff., 54 ff., 58–62, 68, 71 f., 75–79, 91,
104–107, 122, 124, 133 f., 136, 138, 140 f.,
148 f., 152, 242, 264 ff., 268 f., 271, 273–276,
278–281, 288 f., 295, 341, 343 f., 352, 355,
366 f., 440
- Faktizität 9–15, 17–24, 42, 81, 86, 125 f.,
134 f., 138 ff., 149 f., 153, 155, 162, 165, 167,
247 f., 260, 263 ff., 267, 269, 271, 273, 275,
277, 279 ff., 349
- Faktum 9 ff., 12 ff., 17, 23 f., 75 f., 125 f., 134 f.,
146, 150 ff., 162 f., 247 f., 251, 259 f., 446
- Gebung 16, 27, 34–37, 63 f., 66 f., 69–79,
374 f., 418
- Geschichte 11, 13, 30, 33, 44, 52 f., 57, 60, 81,
99, 106, 110, 120, 122 f., 127, 136, 139 f., 143,
145, 157, 169, 223 f., 230, 233, 242, 254, 259,
265, 268, 271 f., 274, 289, 296, 306, 355,
361, 418, 433, 447, 452
- Geschichtlichkeit 236, 259, 284 f., 292, 295,
297 f.
- Gesellschaft 9, 17, 37, 81, 104, 117, 119 f., 123,
136, 148, 156, 165, 167, 169, 174, 176 f., 221,
242, 247, 278, 280, 286, 293, 344, 365, 414,
431 ff., 435, 439, 443
- Gewalt 21, 120, 148, 162, 165, 170, 175 f., 190,
265, 272 f., 276, 278, 283 ff., 287, 289–299,
359, 374 f., 446 f.
- Gewohnheit 21, 95, 260, 283–299, 434
- Gewissheit 17, 95, 101, 106 ff., 144, 175, 258
- Horizont 14 f., 17, 79, 84, 86, 90, 126, 129,
149, 225 f., 229, 232, 235 ff., 239, 244 ff.,
258 f., 283 ff., 289, 291, 297, 331–340, 347,
385
- Hermeneutik 260, 264 f., 271, 290, 339 f.,
445
- Imaginäres 19, 355, 420, 425, 429
- Immanenz 13, 128, 274, 346
- Intentionalität 16, 31, 33 f., 36, 66, 72, 85, 89,
136, 141, 144 f., 236, 252 f., 360, 372, 375,
426 f., 435, 441
- Intersubjektivität 14, 126, 136 f., 142, 146,
236, 253, 334, 336, 347

- Kommunikation 9, 138, 141, 164 f., 435, 441, 443 f., 449, 451
- Konstitution 14, 19, 83, 85, 103, 133, 137, 142, 146, 148, 152, 240 f., 252 f., 256, 285, 298, 331–334, 336, 338, 340, 375, 428
- Kontingenz 11, 30, 63, 124, 126 f., 158, 172, 257, 271, 285, 287, 424, 441
- Korrelation 11, 16, 30 ff., 35–38, 40, 125, 240, 260, 331, 336, 422
- Körper 15, 37, 55, 59, 76, 94, 126 f., 138, 144, 147, 175, 285–288, 292, 297, 299, 333, 338, 346, 377 ff., 381, 440
- Kultur/interkulturell 17, 21 f., 29, 55, 76, 98, 118, 123, 175, 225, 229–233, 248, 250 ff., 254, 256 f., 259 f., 266, 268, 278, 283, 292, 299, 331 f., 334–337, 347 ff., 429 ff., 433, 439, 441 ff., 447
- Kunst 122 f., 229, 256, 293, 354–358, 362, 367, 433, 436, 438 ff., 446 ff., 453
- Leib 9, 15, 18, 22 f., 43, 49, 54, 56, 64, 90, 94, 128, 259 f., 285, 289, 323, 333 f., 336, 338, 343, 347 f., 353 f., 358 f., 366, 371–387
- Lüge 87 f., 119, 127, 133 f., 146, 150 f., 154 f., 157–176
- Macht 19, 66, 89, 138 f., 151, 153, 155, 157, 161 f., 165, 168, 170, 172–176, 266, 273, 279, 292, 297, 354, 375, 387, 442 f., 445, 451
- Metaphysik 12, 27, 30, 32, 36 ff., 40, 51, 55, 60, 67, 69, 98 f., 105 f., 127, 259, 288, 362, 419, 421, 436, 443 ff., 447
- Migration 19, 265 ff.
- Objektivität 18, 44, 47, 84, 92 f., 123, 127, 130, 146, 149, 154 f., 159, 347
- Ontologie/ontologisch 14, 16, 19, 23, 41–44, 52 f., 56–64, 67 f., 70, 72, 75–79, 98, 107, 122 ff., 127, 160, 225 f., 237 ff., 243–246, 260, 265, 271, 275, 280 f., 296, 343, 452
- Perspektivismus/perspektivisch 13, 17 f., 81 ff., 85 f., 89–95, 119, 125–130
- Pluralität 77, 130, 135, 138 ff., 146, 148–152, 158, 245, 247, 253
- Politik 9, 14, 17 f., 115, 117, 124, 133 f., 136, 138 f., 143, 146, 148, 150 f., 153–160, 163, 165–168, 170, 174, 176 f., 274, 281, 342, 345, 347, 430
- Postmoderne 10, 27–32, 81, 86, 118 ff., 151, 154
- Präsenz 20 f., 27 f., 338–342, 349
- Psychologie 45, 51 f., 172, 237, 248, 342
- Realismus 10 18, 22, 28 35, 37 f., 40, 42 f., 45, 56, 59 63, 65, 67, 86, 116, 119, 124, 126 ff., 146
- Realität 9 21, 23 f., 28 40, 81 f., 107, 129, 135 f., 139 f., 142, 147 150, 159 f., 164, 169, 349, 358, 418, 423 ff., 428, 432
- Reduktion 43, 69, 71 f., 84, 86, 94, 103 f., 144, 167, 235, 238, 243, 249 f., 252 ff.
- Relativismus 17 f., 28 ff., 42 f., 73, 91 f., 117 ff., 121, 125, 128, 130, 151
- Repräsentation 23, 45, 127, 130, 227, 366, 381, 431 434, 436 439, 450, 452 f.
- Skeptizismus 253
- Subjektivität 16, 19, 66 67, 70 f., 74 f., 82 ff., 86 ff., 90 f., 127, 137, 143 f., 226 ff., 235 f., 238, 240, 244 f., 250, 253, 332, 336, 338, 346 f., 359, 366, 423, 426, 440
- Symbol/symbolisch 260, 278, 333, 338, 343, 379, 426, 435 436, 440, 443, 448
- transzendental 13 f., 19, 64, 66, 72, 84, 90 f., 106, 133, 137, 142 145, 148, 222 f., 225 228, 234 240, 242 246, 249 253, 258 f., 336, 344, 346, 349, 417 428, 430, 451 f.
- Transzendenz 13, 57, 68, 128, 141, 170, 299, 333, 336, 338 ff., 346

- Unbewusstes/unbewusst 38, 332, 341, 377, 380
- Urteil/Urteilkraft 20, 27, 55, 93f., 107, 137, 144, 146, 149, 167 168, 170, 252, 270, 279, 290, 337, 372 f., 380, 386, 439
- Vernunft 59, 64, 79, 150, 157 f., 166, 170, 172, 253f., 274
- Vorurteil 94
- Wahrheit 13, 18, 22, 28 ff., 39, 42, 44, 47, 49, 58, 81, 87, 94, 107, 109, 116 119, 122 125, 127, 131, 134, 146, 150 177, 232, 264, 269 271, 356, 381, 417, 438
- Wahrnehmung 17, 23, 28, 33f., 36 40, 54, 85, 90, 101, 116, 120, 128 129, 145, 148, 159, 224 f., 229 ff., 243, 258, 260, 289, 294 f., 347, 353 f., 356, 358, 361, 373 f., 378, 381ff., 386, 417, 437
- Zeichen 162 f., 175 f., 360 f., 435 f., 444, 447 f.

Sachregister der englischsprachigen Beiträge

- alterity 187, 189, 192 f., 331
- body/embodyed 77, 307, 314, 321, 323, 371, 406
- consciousness 31, 41, 51, 199, 208, 212, 302, 304, 310 ff., 320 f., 323, 327, 329, 406
- culture/cultural 97, 181, 197, 203, 208, 210 213, 215 f., 225, 251, 307, 318, 326, 331, 340
- emotion/emotional 197, 201, 203, 206 ff., 323, 372, 373, 386, 389 f., 397 f., 402, 406, 409, 412 f.
- ethics/ethical 180 f., 186, 191, 193, 269, 312, 324, 389 ff., 393, 397 f., 402, 407, 410 413
- existence 183, 209, 301, 303 ff., 308 f., 312 f., 329, 394 f., 400, 403, 410
- fact/facticity 119, 180 ff., 185 ff., 191, 200 203, 205 ff., 214 f., 217, 224, 242, 305, 307 313, 321, 330, 389 ff., 393 413
- habit 208, 318
- imaginary/imagination 197 217, 302, 395 f., 407, 417
- intentionality 191, 198, 200, 206 ff., 310, 320 ff., 324, 329, 389, 391, 397 401, 411
- metaphysics 206, 304, 390
- migration 179 ff., 185 f., 188 192, 194 ff., 302
- objectivity 60, 207, 212, 306 f., 317, 391, 397, 404 ff., 410 413
- ontology/ontological 194, 199 f., 204, 215, 304, 309 313, 320 ff., 324, 326, 401, 407 411
- otherness 191, 303, 326
- perception 189, 199 ff., 202, 206, 322 f., 328, 390 f., 397, 400, 430
- plurality 180, 182, 185, 187, 190 f., 193, 205
- politics 179 183, 185 189, 191 198, 208, 211, 215 ff., 305, 307, 314 f.
- post-modernism 314
- power 181 f., 184, 190, 192, 194, 198, 205, 207, 217, 324, 409
- psychology/psychological 201 f., 204, 207, 210, 212, 214 f., 217, 406
- reality 180, 182, 185, 189, 197 204, 206, 208 f., 211 212, 214 215, 217, 303, 307, 312, 316, 319, 324 f., 329 f., 391, 394, 400 f., 408
- representation/-al 198, 200, 202, 204 f., 207 f., 210, 213, 217, 315 f., 399
- society 179, 182, 186, 195, 209, 211 f.
- solidarity 180, 191 196
- subjectivity 306
- truth 201, 302, 314, 316, 324, 329, 389, 391 f., 394 ff., 402
- violence 179, 313, 315, 318
- vulnerability 180, 189 194, 196, 328, 395

Beitragende

Hiroshi Abe studierte Philosophie an der Universität Kyoto, Japan, wo er 1999 promovierte und seit 2016 als ordentlicher Professor tätig ist. 2011-12 Humboldt-Forschungsstipendiat an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2017 Philipp Franz von Siebold-Preisträger. Seine Forschungsschwerpunkte: Ontologie, Phänomenologie, Umweltphilosophie und japanische Philosophie. Seine Publikationen umfassen u. a. *Environmental Philosophy and East Asia: Nature Time Responsibility* (Mitherausgeber, Routledge, 2022) und *Intercultural Philosophy and Environmental Justice between Generations: Indigenous, African, Asian, and Western Perspectives* (Mitherausgeber, Cambridge University Press, im Druck).

Emmanuel Alloa ist Ordentlicher Professor für Ästhetik und Kunstphilosophie an der Universität Fribourg. Zuvor lehrte er an der Universität Paris 8 sowie am College international de philosophie, forschte am NFS Bildkritik Eikones und war als Assistenzprofessor an der Universität St. Gallen tätig. Gegenwärtig als Gastprofessor an der Yale University tätig. Aus seinen Publikationen zuletzt: *Partages de la perspective*. Paris 2020 sowie (hg. mit Elie During) *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris 2018 und (hg. mit Thiemo Breyer und Emanuele Caminada) *Handbuch Phänomenologie*, Tübingen 2023.

Florian Arnold, geb. 1985, studierte Philosophie und Germanistik in Heidelberg und Paris. Nach einer philosophischen Promotion an der Universität Heidelberg und einer zweiten Promotion in Designwissenschaft an der HfG Offenbach lehrt er derzeit an der ABK Stuttgart. Er ist als Redakteur (v.i.S.d.P.) der „Philosophischen Rundschau“ tätig und Co-Host des Podcasts ARNOLD&ARNOLD. – Zuletzt erschienen: *Paramoderne* (Böhlau 2023), *Die Architektur der Lebenswelt* (Klostermann 2020) und zusammen mit Daniel M. Feige und Markus Rautzenberg: *Philosophie des Designs* (transcript 2020).

Andreas Beinsteiner, Dipl.-Ing. Dr., Philosoph und Informatiker, promovierte mit einer medienphilosophischen Rekonstruktion des Denkens von Martin Heidegger und unterrichtete u. a. an den Universitäten Freiburg im Breisgau, Innsbruck und Wien. Er forscht im Bereich der Medien- und Technikphilosophie (insbesondere mit Blick auf Interferenzen digitaler und gesellschaftlicher Transformationsprozesse). Aktuelle Publikationen: *Medien – Wissen – Bildung: Kritische Ökologien und Ökologien der Kritik* (hg. gemeinsam mit Nina Grünberger, Theo Hug und Suzanne Kapelari), Innsbruck: Innsbruck Univer-

sity Press 2023; Big Other und die Automatisierung der symbolischen Ordnung, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 15(2), 2022, S. 26–36.

Markus Gabriel (Promotion und Habilitation in Heidelberg) ist Inhaber des Lehrstuhls für Erkenntnistheorie, Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart an der Universität Bonn, wo er das Internationale Zentrum für Philosophie NRW leitet. Gastprofessuren u. a. in Berkeley, Paris 1-Panthéon Sorbonne und an der New York University. Seit 2020 Distinguished Lecturer of Philosophy and the New Humanities an der New School for Social Research. Zuletzt erschien: *Fiktionen*. Frankfurt am Main 2020.

Sylvaine Gourdain Castaing ist *agrégée* und ehemalige Studentin der Ecole Normale Supérieure von Lyon. Sie hat in Philosophie und Germanistik an der Université Paris-Sorbonne und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg promoviert. Sie ist derzeit Post-Doc-Stipendiatin der Alexander-von-Humboldt-Stiftung am Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal. Veröffentlicht hat sie u. a.: *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*. Paris 2017; und *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*. Brüssel 2018.

Tanner Hammond (PhD, Boston University) is a lecturer of philosophy and interdisciplinary humanities at Boston University. His research focuses on issues bridging ethical theory, philosophy of mind and psychology, and the history of post-Kantian European thought, with special attention to phenomenology and existential philosophy. His recent publications attempt to bring the neglected but influential work of Max Scheler to bear on issues at the forefront of contemporary debate.

Till Heller promoviert zum Thema ‚Das Selbe und das Andere – Die Schließung der Metaphysik und die Öffnung der Phänomenologie bei Heidegger und Derrida‘ in einem von der Deutsch-Französischen Hochschule geförderten Cotutelle-Verfahren unter der Betreuung von Prof. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal) und Prof. Inga Römer (Universität Grenoble Alpes). Daneben ist er im DFG-Projekt ‚Fachinformationsdienst Philosophie‘ (Universität zu Köln) tätig. Zuletzt erschienen: „Das zerstreute Dasein. Freiheit und Selbstheit in Heideggers Kant-Deutung“, in: Harald Seubert, Manuela Massa, Dafne De Vita (Hg.), *Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit – Kant und Heidegger über Freiheit, Willen und Recht*, Nürnberg 2022, S. 341–369; „In der Welt der Vielen. Arendts sokratisches Ethos weltbürgerlicher Existenz im Lichte der Pluralität“, in: *HannahArendt.Net* 12 (2022/1): Kosmopolitismus [peer reviewed], S. 27–53; „Der Andere in mir. Zur phantasmatischen Bildung des Selbst in der Trauerarbeit bei Derrida“, in: *AUC Interpretationes, Studia Philosophica Europeana* X (2020/2) [peer reviewed], S. 122–138.

Christina Kast ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für philosophische Anthropologie, Kultur- und Technikphilosophie an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Sie wurde mit einer Arbeit zum Verhältnis von Begründung und Bejahung des Lebens bei Friedrich Nietzsche an der Universität Passau promoviert. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Kultur- und Kunstphilosophie, der politischen Philosophie und der Ethik, mit angrenzenden Themen der Phänomenologie, der philosophischen Anthropologie sowie der Existenz- und Lebensphilosophie. Sie ist Herausgeberin des Bandes „Pessimistischer Liberalismus – Arthur Schopenhauers Staat“ in der Reihe *Staatsverständnisse* (Nomos 2021); im Sommer 2023 erscheint in Co-Herausgeberschaft (mit Henrik Holm) der Sammelband *Am Abgrund des Geistes – Philosophie und Verzweiflung* im Verlag Karl Alber.

Nam-In Lee ist Professor für Philosophie an der Seoul National University in Seoul, Südkorea. 1991 erhielt er seinen Ph.D. von der Bergischen Universität Wuppertal. Er ist spezialisiert auf Phänomenologie, Hermeneutik, angewandte Phänomenologie, Rationalitätstheorie und Autor von: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993; *Phänomenologie und Hermeneutik* (koreanisch). Seoul 2005; *Phänomenologie und qualitative Forschung* (koreanisch). Paju 2014; *Die Phänomenologie des ästhetischen Instinkts* (koreanisch). Seoul 2018; *Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy*, 2000; *Problems of Intersubjectivity in Husserl and Buber*, 2006; *Experience and Evidence*, 2007; *Phenomenology of Language beyond the Deconstructive Philosophy of Language*, 2010; *Feeling as the Origin of Value in Scheler and Mencius*, 2020.

Sandra Lehmann ist Postdoc am Institut für Interkulturelle Religionsphilosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Nach mehreren Forschungs- und Lehraufenthalten an Universitäten in Österreich (Wien, Linz), der Tschechischen Republik (Prag, Olmütz), Israel (Jerusalem) und Spanien (Sevilla) war sie 2019 Vertretungsprofessorin für Wahrnehmungstheorie an der Hochschule für Gestaltung Offenbach. Zudem war sie 2019–2020 Gastprofessorin am Institut für Philosophie der Universität Kassel.

BIBLIOGRAFIE: „Ways of Self-Transcendence: On Sacrifice for Nothing and Hyperbolic Ontology“, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation*, vol. 8 (2022): 305–320. | „Jan Patočka: Weltapriori und Bewegung der Existenz“, in: *Phänomenologische Metaphysik: Konturen eines Problems seit Husserl*, hg. von Tobias Keiling (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 223–235. | „Kraft des Überschusses: Versuch über die Dynamik metaphysischen Denkens“, in: *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie & Métaphysique*, hg. von Inga Römer und Alexander Schnell (Hamburg: Meiner 2020) 117–133.

Burkhard Liebsch, Prof. Dr., lehrt Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. – *Ein-ander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. 2 Bde. (2018); *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen* (2019); *Drohung Krieg* (2020; mit B. Taureck); *Verzeitlichte Welt* (2020); *Orientierung und Ander(s)heit* (2022; mit W. Stegmaier). (Mit-)Hrsg. u. a. von: *Perspektiven europäischer Gastlichkeit* (2016); *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges* (2017); *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte* (2018); Emmanuel Levinas: *Dialog* (2020); *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die der Anderen* (2020); *Radikalität und Zukunft des Krieges* (2021); *Geschichtskritik nach ›1945‹* (2023).

Sophie Loidolt ist Professorin für Philosophie an der TU Darmstadt. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Phänomenologie, der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und Ethik sowie in der Transzendentalphilosophie und der Philosophie des Geistes. Monographien: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht 2009; *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*. Tübingen 2010; *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York 2017.

Stefania Maffei is Professor for Political Theory at the University of Applied Sciences for Social Work of Dresden and Joint Fellow in the research project “The Global Contestation of Women and Gender Rights” at the ZiF in Bielefeld. She has written extensively on Hannah Arendt’s political theory and on the political philosophy of migration, leaning on a transnational circulation of ideas approach. She currently researches political and theoretical struggles for the recognition of a human right to free global movement, with a special focus on the EU. Recent related publications: “Migration als Menschenrecht? Die theoretisch-politische Debatte in Europa”. 2019. URL: <https://www.rosalux.de/publikation/id/40439/migration-als-menschenrecht>; *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*. Frankfurt a. M. 2019; “Das Subjekt der Menschenrechte”. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, 2018, 245–258.

Felix Ó Murchadha ist Professor für Philosophie an der University of Galway und ist Fulbright-Scholar. Er hat Aufsätze, Bücher und Buchkapitel im Bereich der Phänomenologie mit besonderem Schwerpunkt auf Fragen von Religion, Zeit, Gewalt und dem Selbst veröffentlicht und ist der Autor von *The Formation of the Modern Self: Reason, Happiness and the Passions from Montaigne to Kant* (Bloomsbury 2022), *A Phenomenology of Christian Life: Glory and Night* (Indiana University Press, 2013) und *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger* (Bloomsbury, 2012).

Ernst-Wolfgang Orth ist seit 1970 Professor für Philosophie an der Universität Trier. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Neukantianismus, philosophische Kultur- und

thropologie, Begriffsgeschichte und Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Letzte Buchveröffentlichung: *Die Spur des Menschen. Kulturanthropologische Betrachtungen zwischen Welt und Krise*. Würzburg 2014.

Gerald Posselt ist Senior Lecturer am Institut für Philosophie der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Rhetorik, Gendertheorie. Publikationen (Auswahl): mit Sergej Seitz und Tatjana Schönwälder-Kuntze (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*. Bielefeld 2018; mit Andreas Hetzel: *Handbuch Rhetorik und Philosophie*. Berlin 2017; mit Matthias Flatscher: *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Wien 2018; mit Anna Babka: *Gender und Dekonstruktion*. Wien 2016; *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München 2005.

Alba Montes Sánchez is Postdoctoral Researcher at the Center for Subjectivity Research, University of Copenhagen, Denmark. She is co-editor of the book *Emotional Self-Knowledge* (2023). She has published widely on the phenomenology and moral psychology of self-conscious emotions like shame, pride and envy, in journals like *European Journal of Philosophy* or *Frontiers in Psychology* and collective volumes in Routledge or Cambridge University Press.

Florian Schmidberger, Mag. Dr., Bakk. MSc ist Psychotherapeut (Integrative Gestalttherapie) in Wien und Vortragender an der Karl Landsteiner Privatuniversität in Krems. Dissertation (2022) zum Thema Emotions- und Vulnerabilitätstheorie. Forschungsbe- reich: Phänomenologie und Psychotherapie. Vorträge und Initiativen im philosophi- schen und psychotherapeutischen Kontext. Website: www.der-richtige-zeitpunkt.at

Thomas Szanto is Associate Professor in Philosophy at the Center for Subjectivity Re- search, University of Copenhagen, and PI of the Austrian Science Fund (FWF) research project “Antagonistic Political Emotions”. He has published widely in phenomenology, philosophy of mind, social ontology and the philosophy of emotions, including the co- edited volumes *The Phenomenology of Sociality. Discovering the ‘We’*. London/New York 2016; and *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. London/New York 2020.

Nicolas de Warren is Associate Professor of Philosophy and Jewish Studies at the Penn- sylvania State University. He is the author of *Husserl and the Promise of Time*. New York 2010; *A Momentary Breathlessness in the Sadness of Time*. Vilnius 2018; and *Original For- giveness*. Evanston, Ill. 2020.

Lambert Wiesing, geb. 1963, Studium der Philosophie, Kunstgeschichte und Archä- ologie in Münster. 1989 Promotion, 1996 Habilitation in Philosophie. Seit 2001 Professor für Bildtheorie und Phänomenologie an der Universität Jena. 2005 bis 2008 Präsident

der *Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*. Gastprofessuren an den Universitäten in Wien, in Oxford und am Dartmouth College, Hanover, USA. Seit 2019 Präsident der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*.